

RLFP

Revista
Latinoamericana de
Filosofía
Política

Centro de Investigaciones Filosóficas

ISSN 2250-8619 • Vol. X • N° 7 • 2021 • Buenos Aires • Argentina

**MÁS ALLÁ DEL LIBERALISMO.
REPENSAR LA JUSTICIA EN CLAVE EPISTÉMICA:
CONOCIMIENTO RELACIONAL, SABERES
INDÍGENAS Y DIÁLOGO INTERCULTURAL**

Vladimir Chorny Elizalde

MÁS ALLÁ DEL LIBERALISMO. REPENSAR LA JUSTICIA EN CLAVE EPISTÉMICA: CONOCIMIENTO RELACIONAL, SABERES INDÍGENAS Y DIÁLOGO INTERCULTURAL

VLADIMIR CHORNY ELIZALDE

Sociedad Argentina de Análisis Filosófico

Bulnes 648, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 1776

vladimirchorny@derecho.uba.ar

*El pueblo Mapuche no lucha por la propiedad de la tierra,
sino por un modo de vida en la tierra*

MOIRA MILLÁN¹

RESUMEN

Las demandas de justicia de distintos grupos oprimidos en América Latina/Abya Yala se procesan dentro del marco filosófico-político del liberalismo. Pensar, discutir y corregir la injusticia es posible sólo dentro de sus límites, lo que excluye aquellos intereses, prácticas y conocimientos que salen del paradigma liberal (inclusive el igualitario) que se autolegitima por su supuesta objetividad, neutralidad y universalidad. Esta reducción esconde en sí misma un tipo independiente de injusticia que se materializa institucional y socialmente: la injusticia de marginalizar epistémicamente sujetos y conocimientos subalternizados. En este trabajo sostengo que el libe-

1. Movimiento Regional por la Tierra. “Moira Millán: El pueblo mapuche no lucha por la propiedad de la tierra, sino por un modo de vida en la tierra”, entrevista a Moira Millán, 05 de diciembre de 2017. Disponible en: <https://porlatierra.org/novedades/post/245>.

ralismo (y su institucionalidad) es insuficiente para corregir esta injusticia y que contribuye al desperdicio de conocimientos valiosos para la deliberación democrática. El compromiso con la justicia debe exigir ir más allá de él e incorporar el paradigma intercultural y el modelo de conocimiento relacional de los pueblos indígenas para corregir esta injusticia y tener diálogos interculturales que sirvan para transformar el plano institucional y corregir otros tipos de injusticias que se relacionan con ella.

Palabras clave: interculturalidad, injusticia epistémica, liberalismo igualitario, liberalismo político, diálogos interculturales, pueblos indígenas, epistemologías de la ignorancia.

ABSTRACT

Claims for justice from different oppressed groups in Latin America/ Abya Yala are processed within the philosophical-political framework of liberalism. Thinking, arguing and correcting injustice are restricted within its limits and exclude those interests, practices and knowledge that are beyond the liberal paradigm (including egalitarian liberalism), which legitimates itself by the supposed objectivity, neutrality and universality of its foundations. This reduction hides itself an independent type of injustice that materializes institutionally and socially: the injustice of epistemically marginalizing subalternized subjects and knowledge. In this article I argue that liberalism (and its institutions) is insufficient for correcting this injustice and that it contributes to the wasting of valuable knowledge for democratic deliberation. The compromise with justice should demand to go beyond liberalism and to incorporate the intercultural paradigm and the relational knowledge model of indigenous peoples, in order to correct this injustice and to have intercultural dialogues that also contribute to transforming the institutional dimension and to correct other types of injustices related with it.

Keywords: interculturality, epistemic injustice, egalitarian liberalism, political liberalism, intercultural dialogue, indigenous peoples, ignorance epistemologies.

1. Introducción²

El liberalismo es la corriente de pensamiento político y filosófico que en general sostiene los siguientes postulados (su “moral política constitutiva”): i) un compromiso con la reducción de la desigualdad económica y política de los individuos a través de la redistribución, ii) la aceptación de que el gobierno debe intervenir la economía para lograr su compromiso con la igualdad, iii) un compromiso con la igualdad racial, iv) la prioridad de las acciones privadas frente a la regulación estatal, y v) la adopción del principio de la igual consideración y respeto (no sólo en lo económico sino en lo político) de todas las personas (Dworkin 2012, 233-40).³ Su carácter filosófico y político le da una dimensión teórica y otra práctica o institucional (que puede pensarse “derivada” de sus postulados teóricos), pero también tiene una teoría del conocimiento con una ontología y una metodología de investigación de la realidad que resulta en una forma concreta de concebir el conocimiento, los prin-

2. Agradezco los comentarios y observaciones de las dos pares ciegas que revisaron este trabajo. Sus observaciones fueron valiosas para corregir errores y ajustar problemas en mi trabajo. Agradezco también al Comité Editorial de esta revista, quien realizó una atenta lectura de mi texto y planteó 46 comentarios y objeciones al mismo. Su revisión rigurosa me permitió revisar algunos puntos y encontrar cuestiones que debían ser mejoradas, matizadas o corregidas. Dado el detalle y extensión de los comentarios –que representaron una auténtica propuesta de diálogo que valoro mucho– decidí referir a estos en los lugares correspondientes, para intentar mostrar el diálogo con algunas de las críticas que mi artículo claramente puede generar. Así, me dirijo a dichas observaciones en distintos lugares haciendo referencia al Comité o a los “comentarios editoriales”.

3. El liberalismo que reviso en este trabajo es el denominado “igualitarismo”, que encuentra otra de sus representaciones más significativas en el liberalismo político de John Rawls (2005). Esta concepción debe diferenciarse del libertarismo, entendido como la teoría que privilegia la libertad económica y la no intervención del gobierno en el mercado.

cipios y valores que defiende y, en última instancia, la justicia.⁴

Una de sus ideas centrales es que, en términos morales, sus valores son no sólo objetivos sino también universales, y que se trata de una teoría que tiene un punto de vista neutral frente a los dilemas que enfrenta y a las sociedades que intenta ordenar. En este trabajo discuto los postulados implícitos que están detrás de su modelo de conocimiento y de estas afirmaciones, que sirven como base justificatoria de la moral política liberal. Varios de estos postulados son herederos del pensamiento moderno en general (no sólo en cuanto a la filosofía sino también a la ciencia) y comparten con éste algunos problemas que deben cuestionarse por una razón concreta relacionada con el compromiso con la justicia: que tal como sucede con el pensamiento moderno, el liberalismo sostiene

4. El liberalismo tiene una ontología individualista que pone en el centro de la teoría a los individuos y visualiza, como punto de partida, a lo colectivo como una amenaza para ellos. Su ontología tiene distintas consecuencias, y dos de ellas son importantes para este trabajo: primero, en términos del modelo liberal de la justicia (que desarrollo en el punto 3.b), son sólo los individuos quienes pueden ser sujetos para analizar la opresión y la injusticia (excluyendo por lo general a sujetos colectivos como los pueblos indígenas y a otros como la naturaleza); segundo, que establece una dicotomía individual-colectiva en términos de oposición, donde el individuo está siempre jerárquicamente por encima de lo colectivo y donde esto último se concibe como una amenaza (para la autonomía, por ejemplo) (Nedelsky 1989, 10; Kittay 1999; Nedelsky 1990, 51; Nedelsky 2012; Reagan 1997, 451). Las teorías feministas de la autonomía relacional han desarrollado críticas en distintos sentidos a estas ideas en las últimas tres décadas.

En cuanto a lo que denomino el modelo de conocimiento liberal (que desarrollo en el punto 3.a), señalo el carácter hiper-racionalista, el “ocultamiento del sujeto” que teorías como la de Rawls sostienen, el enfoque general y abstracto de las teorías (en oposición a la metodología del conocimiento situado de las teorías feministas), y el lugar marginal que dan a cuestiones relacionales tales como: las relaciones de poder, las estructuras de opresión que las generan y el rol de las emociones y las relaciones, tanto en la construcción de conceptos (como el de autonomía) como en la de los conocimientos que consideran válidos.

promesas que no puede cumplir por sí mismo y que se relacionan con sus compromisos más fundamentales (como el de la igualdad), por lo que en cierto punto, si se toma como una teoría definitiva, se convierte en un obstáculo para alcanzar la justicia.

Argumentaré que la implementación de algunos postulados centrales del liberalismo tiene como consecuencia la materialización de un tipo de injusticia particular cuya corrección es una condición necesaria para garantizar la justicia social (en sentido amplio): la injusticia epistémica de excluir de las prácticas de producción de conocimientos legítimas para el enfoque liberal a ciertos sujetos y sus conocimientos, intereses y valores, al negárseles su autoridad epistémica. Al hacer esto, sostengo que el liberalismo se constituye como una epistemología de la ignorancia (Lugones & Spelman 1983; Tuana 2006; Tuana & Sullivan 2006; Alcoff 2006; Alison 2007; Sullivan & Tuana 2007; Medina 2013)⁵ que excluye a otras epis-

5. Una epistemología de la ignorancia supone una ceguera sobre parte de la realidad que una comunidad epistémica (o una teoría) dice conocer, generando la “invisibilidad” de cosas o realidades que no se consideran moralmente relevantes por no ser parte del marco interpretativo social dominante (Alcoff 1999, 77-79). Las teorías establecen “interpretaciones correctas” sobre alguna porción del mundo que hacen que otras sean incorrectas o falsas dentro de la comunidad epistémica oficial (Mills 1994, 228). Pero la ignorancia en este sentido no implica solamente no saber algo sino tener algún sesgo o falla cognitiva culpable o no culpable sobre lo que se debería saber: un sistema que produce o sostiene injusticias epistémicas hace que la ignorancia sobre aquello que es invisibilizado se genere incluso a pesar de lo que el sistema o teoría se propone (Fricker 2016, 162).

Si algún grupo social, por ejemplo un pueblo indígena, está en una posición desigual para contribuir a la “pileta hermenéutica” de conceptos sociales válidos para dar sentido a sus experiencias, de modo que es minimizado o ignorado como resultado de su exclusión de las prácticas de producción de conocimientos (marginalización hermenéutica), se está en presencia de una injusticia epistémica que puede tener como correlato una epistemología de la ignorancia que da pie a esta invisibilización (Fricker 2016, 162-63). Un ejemplo clásico al respecto es la forma en que la

temologías de forma injustificada a partir de su posición de poder y control político y social, menospreciando todo lo que queda por fuera de él e ignorando las experiencias, vivencias y conocimientos de las culturas que han sido marginadas intencional y no intencionalmente, tal como sucede con los pueblos indígenas.

Para corregir este tipo de injusticias es necesario revisar, en el nivel filosófico, los postulados implícitos de la teoría que llevan a estos resultados, para después plantear alternativas que corrijan o complementen las bases de la injusticia.⁶ Como la mayoría de estos presupuestos son herederos del pensamiento moderno y de su concepción tradicional del conocimiento científico, muestro que hay una relación relevante entre estos que hace valioso revisar las críticas que se han hecho específicamente desde las epistemologías feministas en las discusiones sobre filosofía de la ciencia y las teorías del conocimiento científico, para revisar las nociones modernas de: el sujeto de

blanquitud funciona como base para la ignorancia de la opresión racial (y las injusticias epistémicas relacionadas con ésta) y para que los significados sociales compartidos reflejen las experiencias de los grupos con poder social, llevando a un empobrecimiento conceptual y a una simplificación interpretativa de la realidad (Medina 2013). En este trabajo señalo que el liberalismo funciona parcialmente como una epistemología de la ignorancia por aquello que deja afuera (que ignora) a partir de su modelo de conocimiento y de su modelo de justicia, y por el empobrecimiento conceptual y simplificación interpretativa que generan sobre algunas cuestiones de justicia relevantes.

6. Tal como señala un comentario editorial, la omisión de la teorización de la injusticia epistémica se da no sólo en el liberalismo sino en corrientes teóricas opuestas, tal como en el comunitarismo. Otro ejemplo claro es el del marxismo clásico, limitado también al paradigma distributivo de la justicia y obviando el problema en este sentido de forma similar a como lo hace el liberalismo. Mi preocupación por discutir el liberalismo por sobre otras teorías es su implicación práctica para la situación de injusticia epistémica de los pueblos originarios, dado que en nuestra región todas las democracias actuales son democracias liberales y sus instituciones son, en mayor o menor grado, manifestaciones de esta tradición filosófica.

conocimiento; la racionalidad (trascendental) asociada a éste desde el paradigma de “la mirada desde ningún lugar”; y el conocimiento científico en sentido estricto como el único válido o “verdadero”.⁷

En la segunda parte, muestro que la crítica al pensamiento moderno y a la ciencia androcéntrica sirve para ilustrar los problemas que tiene el modelo de conocimiento liberal, y analizo en concreto sus presupuestos análogos centrales: su idea de sujeto modelo (la noción del “ser humano” autónomo); el tipo de razón; las concepciones de objetividad, neutralidad y universalidad; y su enfoque monocultural (lo que llamaré la metodología de la “descontextualización”). Después reviso los

7. Utilizo de manera deliberada el adjetivo de “implícito” al hablar de ciertos presupuestos centrales del liberalismo, tales como el individualismo y el paradigma distributivo, para referir a un carácter totalizante no reconocido y señalar lo que “recortan” fuera de él. Si bien el individualismo y la redistribución se han discutido abiertamente en la tradición liberal, el hecho de que estas teorías tomen al individuo (en general uno muy particular, de carácter androcéntrico, independiente, separado, etc.) como el único sujeto susceptible de sufrir la opresión y poder recibir justicia por ella, y de limitar la resolución de ésta a cuestiones de redistribución (volviendo el concepto de justicia distributiva prácticamente un sinónimo de la justicia social), son cuestiones implícitas de las teorías y suelen minimizarse. Ni los juicios sobre la justicia deben limitarse a lo que las personas *tienen* o no (sino que alcanzan a lo que pueden hacer o no), ni los individuos son los únicos titulares de derechos ni sujetos de justicia (sino que otros sujetos colectivos como los pueblos indígenas también lo son). Ambas cuestiones suelen ser rechazadas u olvidadas por el liberalismo precisamente porque el carácter de sus presupuestos es totalizante, aunque esto no se reconozca de manera explícita.

Utilizo el adjetivo “totalizante” en el sentido de señalar la pretensión de englobar el todo dentro de la teoría con un carácter excluyente (lo que no es parte del todo es excluido de él) y comprehensivo. En este caso, el carácter totalizante del individualismo consiste en concebir como único sujeto relevante para pensar la justicia al individuo (y para ser sujeto de derechos, por ejemplo), excluyendo a otros sujetos como podrían ser los pueblos originarios (como sujeto colectivo no como agregación de individuos) o la naturaleza; y en el caso del paradigma distributivo, en reducir las cuestiones de justicia a cuestiones únicamente de redistribución.

presupuestos implícitos que el liberalismo sostiene al problematizar sobre la justicia, en particular el paradigma individualista y el paradigma distributivo.

En la tercera parte planteo una alternativa a las limitaciones del liberalismo, a partir de la convicción de que la corrección de la injusticia no puede resolverse por completo de manera interna al paradigma liberal, y que requiere ir más allá del liberalismo hacia otros horizontes filosófico-políticos, en particular el de la interculturalidad y el conocimiento relacional que puede encontrarse en la experiencia y las voces de los pueblos indígenas.

¿Qué significa ir más allá del liberalismo? Significa proponer un punto de partida distinto que reconoce la incompletitud teórica, política y epistemológica de este proyecto liberador; partir del reconocimiento de la parcialidad de todos los proyectos culturales para buscar puntos en común que sirvan para defender sus logros y cuestionar sus limitaciones para corregir la desigualdad. En este sentido, decir que es insuficiente no implica decir que es inservible ni tampoco adoptar la visión binaria totalizante de que o bien es la teoría liberadora definitiva, o es un proyecto opresivo al servicio de un *status quo* particular, ya que –como toda perspectiva parcial e incompleta– puede ser ambas cosas.

2. El pensamiento moderno y la crítica feminista de la ciencia androcéntrica

El pensamiento moderno es heredero de la tradición realista de la filosofía de la ciencia, que sostiene que la razón es capaz de alcanzar un conocimiento unificado de la realidad que es independiente a ella. De la idea de que por medio de la observación y la experimentación es posible descubrir las relaciones existentes en la naturaleza, que son fijas y ordenables coherentemente en sentido teórico. Así, “la verdad” del mundo puede *develarse* a quien es suficientemente racional

para leerla. Este postulado racionalista esconde el rol activo del sujeto investigador de la realidad, para establecer un sujeto pasivo que únicamente observa la evidencia al mismo tiempo que le da una falsa capacidad de agencia a la evidencia, quien habla de manera neutral y objetiva sobre las regularidades del mundo: “la evidencia sugiere”, “los hechos indican” (Longino 1987, 57).

Epistémicamente, la modernidad supone un sujeto que puede alcanzar un punto de vista universal y objetivo, al que puede accederse científicamente. Pero este punto de vista es en realidad la mirada occidental de los grupos privilegiados en una cultura dominante determinada que a través de procesos históricos, políticos y sociales estableció su visión como la norma (cultural, política, epistémica) de las sociedades en las que se enraizó. La visión occidental es una epistemología dominante que es resultado de una práctica cultural y de los intereses humanos que están detrás de ella, lo cual cuestiona a quienes sostienen la objetividad y la neutralidad del conocimiento que resulta de esta práctica, porque o bien sería un argumento incoherente dado que la objetividad y la neutralidad en el pensamiento moderno se plantean como la ausencia de intereses políticos parciales, o bien la concepción de conocimiento objetivo y neutral estaría en entredicho (Code 1995, 35).⁸

8. En nombre de la objetividad liberal, se rechazó históricamente la incorporación de intereses “políticos” en las teorías, usualmente a las feministas. La respuesta de los feminismos fue que todas las teorías defienden intereses humanos, sólo que el liberalismo no los hace explícitos (Code 1995, 42; Jaramillo 2000; Facio 2000). La referencia en este trabajo a la “supuesta objetividad” (y la neutralidad y universalidad) del liberalismo indica que el liberalismo no es en realidad ni objetivo ni neutral ni universal en el sentido que la teoría sostiene, sino que defiende intereses políticos y valores morales concretos desde un punto de vista particular que se supone a sí mismo (se autodenomina, sin serlo) objetivo, neutral y universal.

En cuanto a la neutralidad, mi crítica se refiere a la concepción liberal que sostiene la neutralidad estatal frente a las posibles concepciones del

Las epistemologías feministas señalan el ocultamiento del sujeto y de la parcialidad del conocimiento, y muestran que hay valores contextuales (políticos, sociales, culturales) que influyen al razonamiento y a la interpretación que dan forma a la práctica científica y a sus conocimientos. Frente a la visión holística y estática (del sujeto pasivo) en la relación realidad-ciencia, proponen una visión compleja que es interactiva y que rechaza la idea de que el escrutinio de la evidencia fáctica del mundo lleva a un conocimiento uniforme y coherente, así como la de que la ciencia está libre de sesgos e intereses concretos (tanto en la observación como en la interpretación) (Longino 1987, 61-62).⁹

bien que las personas pueden sostener y frente a sus distintas visiones del mundo. En el caso de la teoría de Rawls, por ejemplo, la razón pública está indisolublemente vinculada a la neutralidad de fundamentos en el sentido de que las instituciones de una sociedad sólo pueden considerarse justas cuando son justificadas de manera que sus principios (de justicia) orientadores serían razonablemente aceptables por cualquier persona sin importar su concepción del bien o su visión del mundo (De Marneffe 1990, 253-55). Aunque más adelante señalo brevemente (por razones de extensión) cómo esta concepción de la neutralidad en clave de la razón pública de Rawls es parte del problema de la marginalización hermenéutica de los pueblos originarios y de la exclusión de distintos valores no liberales en la deliberación institucional, mi crítica detallada al respecto está en Chorny 2019.

9. El androcentrismo en la ciencia ocultaría que ese sujeto indeterminado y pasivo es en realidad un sujeto masculino con intereses concretos. La crítica al androcentrismo en la filosofía occidental moderna desde los feminismos señala que se parte de una supuesta idea de “ser humano” que se supone universal pero que representa los intereses de los varones de ciertas características (blancos, heterosexuales, cisgénero, de clase media o alta, capacitados, etc.). Aunque las teorías no hacen explícito este sujeto, su carácter androcéntrico se devela al ver lo que excluye, por ejemplo, al excluir características centrales de grupos como las mujeres y las experiencias de la ética del cuidado. Dos críticas bastante conocidas en este sentido son las de Robin West (y el señalamiento de que o la concepción del ser humano –tanto liberal como marxista– es incorrecta o las mujeres no son seres humanos) y Martha Nussbaum (esta última en concreto a la teoría de Rawls y a su contractualismo idealizado) (West 2000; Nussbaum 2001). La crítica incluye la concepción del sujeto pero también la forma en que éste conoce, los intereses

El postulado de la objetividad y la neutralidad supone un mundo en el que los hechos hablan por sí mismos, donde no hay responsabilidad sobre los sujetos que los descubren desde el “paradigma observacional” del conocimiento. Entonces, si hay características físicas “naturales” que hacen a un sexo más capaz o racional que otro, es la biología, y no quien “la observa”, la que establece esa norma; si las diferencias entre razas implican distintos grados de racionalidad, es la “evidencia” que resulta de la observación neutral la que nos lleva a esa conclusión, no quienes la sostienen. Así, el presupuesto binario de los sexos, la concepción jerarquizada de la diferencia biológica en las capacidades humanas y los sesgos raciales o de género desaparecen y nadie es responsable por ellos.

Pero la filosofía de la ciencia, al menos desde Kuhn, ha insistido en que hay elementos centrales al contexto de descubrimiento (definir el problema de investigación, las hipótesis a probar, las explicaciones alternativas) que son inevitablemente influenciados por factores políticos, sociales, etc., y que además inciden directamente en el contexto de justificación (que supuestamente está exento de ellos y de cualquier interés humano, por lo que permite alcanzar la objetividad del conocimiento) (Kuhn 1977, 320-39; Campbell 1994, 94). Lo que significa que la separación tajante entre contextos de descubrimiento y de justificación, que resulta del enfoque del positivismo lógico en la ciencia, no se sostiene.

Una forma sencilla de mostrar que los presupuestos de la objetividad y la neutralidad en la ciencia no se sostienen es analizar lo que pretenden las normas de validación de las teorías científicas, en particular la norma del “poder explicativo”

que son tomados en cuenta para la teoría y los presupuestos sobre los que se construye (en el caso del liberalismo, dos sobre los que más se ha escrito son el individualismo y el racionalismo extremos, y las experiencias e intereses masculinos).

de la teoría y la de “la igualdad de autoridad” entre pares de la comunidad científica.¹⁰

En la primera norma, una teoría tiene más poder explicativo sobre cierto fenómeno de la realidad que sus contendientes si la evidencia existente respalda su hipótesis y además no hay otra hipótesis creíble que explique esa evidencia de igual o mejor manera. El problema es que para poder valorar la evidencia y determinar si se ajusta mejor a una u otra hipótesis, necesitamos una teoría que medie esa evaluación; es decir, que para saber el grado en que cada estándar se cumple, requerimos inevitablemente de un marco teórico de trasfondo que nos dé elementos para hacer esa valoración. Lo interesante es que ese marco y sus presupuestos de trasfondo están influenciados por los valores contextuales de la comunidad científica, por lo que la propia valoración del poder explicativo de las teorías también es influida por ellos (Campbell 1994, 96-98).

Esta característica del conocimiento científico es lo que Helen Longino denominó la infradeterminación de las teorías frente a la evidencia. Ante la posibilidad de que la evidencia sea consistente con más de una hipótesis surge un problema epistemológico que es semejante a un vacío en el razonamiento científico, pero como el razonamiento científico androcéntrico se supone objetivo y completo, el vacío no es reconocido y las teorías son preferidas “neutralmente”. En realidad, lo que sucede es que el vacío es llenado por los supuestos de trasfondo de la comunidad interpretativa; por las creencias con las que un observador considera “x” como evidencia de “h” y no de “h¹”, y además defiende que “x” es sólo evidencia de “h” (Longino 1990, 40; Borgerson 2011, 435-39).¹¹

10. Las normas de validación científica son aquellos estándares en los que la comunidad científica concuerda en tomarlos como parámetros para validar todo conocimiento que quiera calificarse como científico.

11. “Los presupuestos de trasfondo compartidos por todos los miembros de una comunidad particular son generalmente invisibles para sus miem-

A diferencia de lo que el positivismo y el empirismo lógico sostienen, la evidencia no puede derivarse como consecuencia lógica de las hipótesis de investigación; lo que cuenta como teoría y lo que cuenta evidencia cambia temporalmente en sentido pragmático y la relación entre teoría y evidencia está siempre mediada (es decir, que no se da “por sí misma” en términos lógicos).¹² La conexión entre la evidencia y el falseo de una hipótesis depende en cierto grado de los valores contextuales que dan base a los presupuestos de investigación científica, y reconocer esto no significa hacer “mala ciencia” precisamente porque la ausencia de valores no es una condición necesaria para hacer “buena ciencia”. Al mostrar los compromisos normativos de la cultura en la que la ciencia florece, lo que se muestra es que: “la crítica de los presupuestos que guían el razonamiento científico sobre la evidencia es parte de la ciencia propiamente dicha” (Longino 1987: 55-56).¹³

Lo que cuenta como “buenas razones” sobre tal o cual hipótesis, las hipótesis que se consideran plausibles, lo que cuenta como evidencia y cómo se conceptualiza en torno a ella son todas instancias de juicios intelectuales y metodológicos que son influenciados por los factores contextuales/externos/

bros. Esta invisibilidad puede volver esos presupuestos inmunes a la crítica aún cuando la crítica es generalmente fomentada” (Borgerson 2011, 439).

12. “[l]a base empírica de la ciencia no puede considerarse como algo dado que sirva de fundamentación en ningún sentido claro, ni la objetividad puede ser identificada con una estricta neutralidad de los valores y con la independencia contextual de los estándares epistémicos” (Wylie 2001, 184).

13. La idea de que la ciencia es impersonal, objetiva y libre de valores es uno de los paradigmas de la ciencia androcéntrica. Frente a ella, la idea de incorporar valores (tales como el compromiso con la salud en la ciencia médica o el del mejoramiento de las condiciones humanas) y miradas que corrijan los sesgos androcéntricos y la parcialidad científica –como el del binarismo sexo/genérico en la investigación, la dicotomía pasividad-agresividad de las células (donde la masculina es agresiva y la femenina es pasiva) o el de la diferencia biológica y la racionalidad– se propone como alternativa de lo que significa hacer “buena ciencia” (Longino 1987, 51-52; Wylie 2001, 184-88).

no-cognitivos (Anderson 2005, 29). La historia tiene muchos ejemplos de cómo la supuesta objetividad reflejaba el carácter androcéntrico de la ciencia (en sus contenidos, prioridades y prácticas). Tal vez el más claro sea el sesgo de género y de raza utilizado durante siglos para “demostrar” la inferioridad de las mujeres y las personas de raza negra frente a los hombres blancos, a partir de un supuesto déficit en las capacidades cognitivas ser participantes de la práctica del conocimiento científico (Wylie 2001, 189-90).¹⁴

Nada de esto niega la existencia o la importancia de los valores epistémicos, ni sostiene un argumento anticientífico. Más bien, señala que los valores epistémicos de la ciencia (adecuación empírica, coherencia interna y externa, capacidad explicativa, etc.) son normas evolutivas sujetas a interpretación y consideraciones pragmáticas: ni son derivadas de principios universales de racionalidad, ni del campo de investigación, ni tampoco son trascendentales.¹⁵ El género, la raza, etc., se vuelven criterios relevantes que deben ser tomados en

14. De forma análoga a la revisión feminista en la ciencia, la crítica feminista a la teoría liberal ha señalado cómo el sujeto “universal” autónomo, independiente y autosuficiente refleja la realidad de un sujeto androcéntrico concreto con intereses y valores que parten de la experiencia masculina y excluyen ya no sólo las experiencias y características de otros sujetos en sentido descriptivo (mujeres, indígenas, personas discapacitadas, etc.) sino también normativamente intereses y valores que no son “universales” y no han sido tomados en cuenta. Para un desarrollo detallado sobre el valor de la crianza, el cuidado y las relaciones sociales ver Nedelsky (1989 y 2012).

15. Lo cual tampoco hace que la crítica a la ciencia androcéntrica sea relativista, ya que el control y la crítica de los sesgos androcéntricos, como el de cualquier otro sesgo que fuera revisado, se anclan al mundo en común que es independiente a quienes conocen; es decir, que la crítica feminista de la ciencia –al menos la del empirismo feminista y las teorías del punto de vista que utilizó en este trabajo– tiene una base realista que permite realizar su análisis desde una perspectiva empírica (Longino 1987, 53-54; Campbell 1994; Haraway 1988, 90-91; Harding 2004, 3-4; Narayan 2004, 214-18; Hartsock 2004a, 35-39; Hartsock 2004b, 244-46). Sucede lo mismo con la crítica filosófico-política.

cuenta dentro del propio concepto de conocimiento científico (Wylie 2001, 182).

En la segunda norma, el presupuesto de la práctica de conocimiento occidental es que –formalmente– todos los sujetos con capacidad de conocer tienen las mismas oportunidades epistémicas para evaluar conocimientos y criticar teorías. Sin embargo, la igualdad formal de la autoridad epistémica en la modernidad dista mucho de esa realidad (sin que por ello el conocimiento se haya considerado menos neutral ni menos objetivo históricamente); la igualdad formal esconde la desigualdad real (MacKinnon 1995). Existen condiciones materiales, sociales e institucionales que hacen que ciertos grupos sociales e individuos sean excluidos de las prácticas de producción de conocimiento y que sean negados en todo o en parte como sujetos con igual autoridad sobre la construcción de conocimiento (Fricker 2007).

Aquí es importante entender que “el conocimiento” es el resultado de ciertas prácticas de producción de saberes que las comunidades especializadas tienen en determinado ámbito, para lo que existen instituciones y procesos para distinguir el conocimiento que es verdadero del que no lo es. En el apartado siguiente señalo que sucede algo similar en cuanto a lo que el liberalismo considera como moralmente relevante y toma como principios y valores dentro del conocimiento moral de las comunidades occidentales. Por ello uno de los puntos centrales de la crítica feminista es contrarrestar los prejuicios de género en esos procesos e instituciones. Pero para poder observar el carácter que los sujetos epistémicos tienen de manera concreta (y los prejuicios existentes sobre ellos), es necesario verlos como sujetos sociales que interactúan dentro de un entramado de relaciones de poder que influyen el grado de acceso epistémico al mundo y de participación en las prácticas de producción de conocimiento: desde tener credibilidad para hablar, hasta explicar, dar razones, preguntar, negar, etc. (Fricker 2001: 261-63).

Es al observar las relaciones de poder y las estructuras sociales que las generan, cuando podemos ver que hay conocimientos y saberes que son considerados inválidos porque los sujetos que los producen han sido objetivizados y porque la marginalización y violencia epistémica a las que los han sometido les condena a tener un déficit de credibilidad sobre lo que tienen para decir. Su autoridad epistémica es minimizada o negada de plano porque se les asocian rasgos que no se corresponden con la norma del sujeto racional ni con las prácticas legítimas de conocimiento (de las que fueron excluidos).

¿Pero por qué esto pasa desapercibido para el pensamiento moderno? La respuesta se explica en parte por el predominio de la conceptualización formal que se concentra en buscar normas generales y preceptos ideales para construir su marco epistemológico. En el caso de la razón y la racionalidad, parte importante del pensamiento moderno toma como base la idealización de Kant sobre la razón misma, que se concibe en una situación discursiva perfectamente libre e incluyente, sin ninguna autoridad ajena ni elementos externos que afecten el pensamiento crítico. El recurso teórico de la idealización, pensado sobre la idea de un sujeto cuya razón es trascendental, pierde de vista por completo la realidad de las relaciones discursivas cotidianas en donde tanto la autoridad como la agencia epistémica son condicionadas por el poder mismo (Fricker 2001, 171-72).

Esto significa que la autoridad epistémica de la razón está en el nivel de la ética de la práctica discursiva, no en el de la fundamentación, y que ahí existen comportamientos buenos o libres, pero también (y sobre todo) comportamientos autoritarios o silenciadores. La práctica discursiva tiene aspectos éticos y políticos que están en un nivel de análisis que es capaz de entender la forma en la que el poder social opera, para buscar formas de evitar que lo haga de manera autoritaria y afecte la autoridad epistémica de las personas y los grupos sociales. Uno de esos aspectos es el que reconoce que, a diferencia de la meta-narrativa sostenida por el pensamiento moderno de que

existe una “historia verdadera” o “la verdad” en sentido fuerte, lo que existe es un pluralismo epistémico realista que reconoce la parcialidad permanente de las perspectivas sobre un mundo compartido; que es lo mismo a decir que acepta que los hechos pueden verse racionalmente desde más de una perspectiva (Fricker 2001: 174-76).

Entender esta diferencia permite reconocer que los intercambios discursivos están impregnados de operaciones de poder y que la racionalidad puede afectarse según el poder que se tenga en ese terreno discursivo: que, al contrario de lo que señalan las idealizaciones, las prácticas de conocimiento se dan siempre en un “terreno discursivo desigual” (Fricker 2001, 177-79).¹⁶ La crítica en este sentido al pensamiento moderno se distancia y rechaza, a su vez, la fragmentación que postula la crítica posmoderna: la primera mantiene el compromiso con la adecuación empírica y con indagar los hechos de la realidad de manera verdadera; la segunda termina siendo una postura anti-epistemológica que lleva a un voluntarismo relativista que imposibilita justificar la crítica en su sentido más básico (como el de señalar que algunas formas de organización local son llanamente injustas o que algunas opiniones son simplemente falsas) (Fricker 2001, 164-77). Así, el pluralismo epistémico feminista también es crítico de cualquier localismo que lleve al mismo resultado que cuestiona al pensamiento moderno: el de quitar la autoridad epistémica a aquellos que no tienen poder.

¿Cómo queda esta alternativa frente a las nociones de objetividad, neutralidad y universalidad? Aunque rechaza el sentido trascendental de ellas, rescata una reformulación tanto de la categoría de objetividad como de la de universalidad (no

16. Existe un debate interno al liberalismo que presenta una crítica a la teoría ideal, la abstracción y la idealización, en la que participan autores como AJ Simmons, Gerald Cohen, Laura Valentini y C. Wright Mills. Agradezco el comentario editorial al respecto (para la referencia clásica ver Mills 2000 [1959]).

así la de neutralidad). El pluralismo epistémico defiende una noción contextualizada de la objetividad que permite ver la forma en que ciertas perspectivas son excluidas para incorporarlas realmente puesto que la objetividad se fortalece con esa inclusión (y con la corrección de la desigualdad de la autoridad epistémica). Esto beneficia también al conocimiento en general porque desmonta presupuestos infundados o malentendidos y los replantea críticamente, lo que supone un enfoque antidogmático que se mueve en varias direcciones, ya no sólo hacia la comunidad dominante sino hacia todas aquellas que participen en las prácticas de producción de conocimiento, pero a partir de contar con las mismas oportunidades para realizar esas críticas (Borgerson 2011, 442-45). La objetividad se vuelve una cuestión de autoridad y justicia epistémica que demanda hacerse cargo de los aspectos sociales de la práctica científica que aseguren a éstas para evitar que la investigación científica se convierta en un juego de sesgos ideológicos (Anderson 2005, 31).

Al final del siguiente apartado planteo una alternativa de conocimiento que sirva de base para el desarrollo de un modelo de conocimiento más completo, que complementa el enfoque abstracto del pensamiento moderno y propone formas de contrarrestar la ceguera que produce tomar a este pensamiento como uno completo y totalizante, como medida indispensable para corregir las injusticias relacionadas con la autoridad epistémica. Esta ceguera, presente en la ciencia androcéntrica, se manifiesta también en el liberalismo y, por ello, también debe ser cuestionada.

3. Revisar los presupuestos epistémicos del liberalismo: una cuenta pendiente para lograr la justicia epistémica

En este apartado me referiré a dos dimensiones del liberalismo que, aunque no son iguales, sí están interrelacionadas de manera importante. Por un lado, a los presupuestos de lo

que considero es el modelo de conocimiento de la teoría liberal: un tipo de razón, un modo de acceder a las verdades morales del mundo, un tipo de sujeto y su forma particular de conocer, y el enfoque monocultural de su set de valores y principios “universales y objetivos” (y el problema de la “descontextualización”). Por el otro, a los presupuestos de las concepciones de la justicia: el individualismo ético y el paradigma distributivo de la justicia.

a. El modelo de conocimiento liberal

La filosofía occidental moderna tiene una fuerte influencia del pensamiento de la ilustración en distintos sentidos. Uno muy importante es el de condicionar el carácter de “conocimiento” únicamente a aquello que tenga una fundamentación absoluta (Code 1995, 55). Los conocimientos verdaderos –desde esta concepción del conocimiento– tendrían un carácter de objetividad que es alcanzado por el sujeto que realiza la búsqueda del conocimiento utilizando una razón que es, además, trascendental.

Este paradigma puede verse representado en las teorías de la filosofía de la conciencia, que consideraban que el sujeto conocía a través de una razón trascendental; en las que –de manera análoga al paradigma observacional del pensamiento científico– el sujeto simplemente descubría esos conocimientos, valores o principios que estaban ahí afuera y eran alcanzados por la razón (Lafont 1993, 14-24).¹⁷ Al menos desde Humboldt (y más adelante en Habermas), el solipsismo objetivista de este tipo es rechazado para buscar la objetividad

17. El giro lingüístico cambia esa concepción para señalar que la relación de los sujetos con el mundo está mediada por el lenguaje y que el sentido de las cosas que están en ese mundo es influenciado también por los significados lingüísticos de cada cultura (Lafont 1993, 14:24).

en la intersubjetividad (Lafont 1993, 28-59; Habermas 1990; Humboldt 1988 [1836]), aunque en la mayoría del pensamiento liberal la idea del racionalismo trascendental que permite llegar a la verdad objetiva prevalece y predomina un enfoque racional abstracto que pasa por alto las diferencias estructurales, las relaciones sociales y las dimensiones expresivas “no racionales” como las emociones (Young 1990; Tuana 2017, 116; Narayan 2004, 214-18).¹⁸

Si recordamos el mecanismo de ocultación del sujeto en la ciencia androcéntrica, veremos que con la teoría liberal sucede algo muy similar. El conocimiento que se supone objetivo y neutral también está desprendido de las particularidades de quien conoce, y quien conoce actúa solamente como un espejo que refleja las leyes del mundo y describe a los objetos como son, neutralizando su perspectiva, emociones y subjetividad. El sujeto es autónomo y plenamente capacitado, y puede alcanzar la verdad por sus propios medios racionales (Maffía 2008, 5-6; Ramón Michel 2019, 1-3; Nedelsky 1989, 7-13; Álvarez 2015, 14-21); este “ser humano” no tiene una materialización física explícita y se presume universal, aunque en el fondo se trate también de un ser sexualizado que se corresponde con la visión androcéntrica (Jaramillo 2000, 27-66; Nedelsky 2012).

¿Desde dónde conoce el sujeto trascendental? Primero, desde la situación de un sujeto adulto autónomo, plenamente capacitado y con ciertas cualidades que lo hacen partícipe del ámbito público (ostentar la “voz pública”). La autonomía está presupuesta, escondiendo el modelo de una masculinidad

18. Esto dará lugar a teorías en las que la objetividad se apoye fuertemente en la aceptación racional de todas las personas que resultarían afectadas de una situación, en condiciones ideales de deliberación, tal como sucede con las teorías de Rawls y de Habermas. Lo anterior no elimina los problemas de la construcción racionalista de un sujeto independiente (de herencia fuertemente kantiana) ni de un conjunto de principios que pueden luego ser universalizados de distintas maneras y con distintas justificaciones. Discuto ambas aproximaciones en Chorny 2019.

heteronormada que excluye a los sujetos que no se corresponden con ella (el modelo de hombre que, al ir un poco más a fondo, también se corresponde con ciertos intereses de clase, género, raza, etc., para resultar en un sujeto muy concreto: un varón cisgénero, heterosexual, blanco, capacitado, etc.). El paradigma masculino hegemónico del sujeto ha sido criticado extensamente desde distintas ramas de los feminismos (Nussbaum 2001, 59-101; West 2000; MacKinnon 1995, 277-303; Nedelsky 2012) para mostrar que la supuesta idea neutral de “ser humano” esconde a un sujeto masculino hegemónico y excluye a quienes salen de la norma, además de que ignora las desigualdades y cargas concretas que los sujetos tienen por pertenecer a un grupo social (tal como sucede con la socialización de los roles de género y las tareas de cuidado, y con la exclusión de la ética del cuidado por completo en la perspectiva masculina).¹⁹

Desde Descartes, pasando por Locke (y el contractualismo) y llegando hasta el presente en Rawls, por ejemplo, el modelo del ser humano es el de ese sujeto autónomo independiente (lo que Robin West ha denominado el paradigma de la tesis de la separación) a las relaciones con las otras personas, capaz de extraer el conocimiento del mundo a partir de procesos introspectivos que pasan de largo la experiencia con otras personas (Code 1995, 44-45; West 2000). Un mundo extraño en el que

19. El modelo de conocimiento liberal que delinee aquí tiene implicaciones normativas importantes. Si el enfoque abstracto del “ser humano” excluye a ciertos sujetos o grupos y a sus experiencias, se da un recorte de implicancias normativas (hay intereses que no son tomados en cuenta, por ejemplo). Pero además, la marginalización de otros sujetos (los pueblos originarios, por ejemplo), excluye ciertos valores que escapan al paradigma liberal individualista y que también se relacionan con el plano normativo de la teoría. En este sentido, sostengo que hay una relación (que debo simplificar aquí) entre la marginalización hermenéutica y su ocultación por la teoría, la consideración de ciertos intereses o valores (qué es o no moralmente relevante) y los principios normativos que la teoría defiende en general (una relación de niveles empírico-epistémico, valorativo y normativo).

“los individuos ya han crecido antes de haber nacido; en el que los chicos son hombres antes de haber sido niños; un mundo donde ni la madre ni la hermana ni la esposa existen” (Benhabib 1987).

El modelo de sujeto liberal y su aproximación racionalista hacia el conocimiento moral tienen implicaciones no sólo descriptivas sino conceptuales y normativas. Descriptivamente, los presupuestos liberales implican una separación que no sólo es imprecisa empíricamente (la dependencia, el cuidado y la necesidad de las relaciones para el desarrollo humano no sólo son indiscutibles en ciertas etapas de la vida sino que son una cualidad permanente de la humanidad) sino que recorta el reconocimiento de situaciones, experiencias y realidades de distintos sujetos subalternizados. Conceptualmente, el énfasis por la independencia y por la protección del individualismo impide ver el carácter relacional ya no sólo del ser humano sino de conceptos como la autonomía y la igualdad, así como de la incorporación (ya no marginal sino central) del rol constitutivo de las relaciones sociales para estas categorías y para la teoría en general.²⁰ Normativamente, el recorte que el liberalismo realiza sobre los sujetos y sobre valores como la

20. Es importante señalar que algunas teorías liberal-igualitarias no rechazan la existencia de las relaciones sociales ni su importancia para los individuos. El problema es que si bien estas versiones aceptan de algún modo que se requieren ciertas condiciones sociales para fortalecer la autonomía, el rol que le dan a las relaciones sociales y las estructuras de opresión es marginal frente al lugar central del individuo y de la autonomía personal en la teoría. La autonomía de los individuos en estos enfoques no sólo es una capacidad abstracta y efectiva que permite desentenderse de cualquier práctica social particular (Kymlicka 1995, 238), sino que implica el rechazo al carácter constitutivo de esas relaciones para la autonomía (el contexto como parte del concepto), y también la afirmación de que el valor moral del individualismo pasa por la capacidad de distanciarse de cualquier vínculo social en un sentido relevante (Michel 2019, 8; Nedelsky 1989, 9), tanto como por su prioridad jerárquica sobre cualquier consideración social o colectiva.

autonomía de los individuos oscurece la importancia que las relaciones de interdependencia tienen para el desarrollo de las personas (Álvarez 2015: 21) y también para la constitución de su identidad (Oshana 2005, 94), además de que excluye cualquier interés o necesidad colectiva que esté en tensión con los valores individuales.²¹ El carácter relacional de la autonomía, el valor de las relaciones sociales (y de las estructuras de opresión que las constituyen) y los intereses y aspiraciones colectivas que podrían ser valiosos para los individuos y los grupos sociales, quedan recortados o, en el mejor de los casos, marginalizados de la teorización liberal.

La ignorancia de estos rasgos tan fundamentales de la subjetividad humana no son casuales, sino el reflejo de que los sujetos que teorizan sobre la realidad lo hacen desde lo que sus intereses y experiencias les permiten ver y entender, e ignoran aquello que no es relevante para su posición personal (Code 1995, 46). El sujeto hegemónico que mira desde ningún lugar (*the view from nowhere*) “lo hace” porque el modelo de conocimiento del que parte abstrae la posición situada desde donde observa para decirnos que la racionalidad sólo se logra desde esa mirada abstracta y desprendida de las circunstancias concretas: se trata de desencarnar a los sujetos que investigan para suponer metodológicamente que el conocimiento se obtiene, en condición de neutralidad, desde el punto de vista de dios (Sullivan 2017, 207-11). En este sentido concreto, el pensamiento liberal comparte con el pensamiento moderno en general y el científico en particular, una epistemología positi-

21. Es interesante señalar que algunas premisas normativas del liberalismo tienen “presunciones descriptivas implícitas” (lo normativo nos dice algo sobre lo descriptivo, y viceversa) como la de los sujetos “desconectados” de los lazos sociales y la de la agencia humana como un elemento *amenazado* por las relaciones sociales (lo amenaza de lo colectivo como punto de partida) (Michel 2019, 8; Nedelsky 1990). Profundizo la relevancia de concebir lo colectivo como amenaza (la oposición normativa de lo individual y lo colectivo) más adelante.

vista que establece condiciones necesarias y suficientes que hacen que cierto conocimiento sea universal para después excluir todo lo que queda por fuera de él (Code 1995, 23-25).

El enfoque idealizado de “la razón universal” unifica a los sujetos en un mismo tipo de investigador que mira de forma incorpórea y descontextualizada, con la consecuencia de, primero, establecer un razonamiento monológico abstracto, en el que una sola persona puede llegar a las verdades y conocimientos (porque son objetivos, están ahí afuera y uno puede alcanzarlos racionalmente), por lo que implícitamente sostiene que tanto la cultura como las experiencias y la realidad concreta de los sujetos pueden ponerse entre paréntesis para llegar a la verdad (Young 1990, 96-97; Farrell 2000, 157-58). Lo que se esconde detrás de este presupuesto es un enfoque que niega el carácter situado del sujeto que conoce y la parcialidad de su perspectiva (su incompletitud), y que no reconoce que ante la parcialidad de su visión del mundo es necesario encontrarse con esas otras perspectivas para completar su conocimiento sobre el mismo.

En el caso de Rawls,²² por ejemplo, el equilibrio reflexivo supone que a través de la razón y poniendo entre paréntesis

22. El método de razonamiento moral (y de justificación de creencias) desarrollado por Rawls y que denominó “equilibrio reflexivo” es un ejemplo de procedimiento monológico racionalista que supone varias cosas problemáticas en el sentido que señalo: primero, supone que cada participante puede ponerse en el lugar de los demás usando su razón (haciendo uso del velo de la ignorancia en la posición original) haciendo como si no conociera sus circunstancias concretas e intentando conocer las de los otros aunque no las haya experimentado (Farrell 2000, 157-58); segundo, desplaza la centralidad de las experiencias concretas y las diferencias de las personas al momento de problematizar sobre la justicia, es decir, que si bien no lo borra, sí corre del eje al contexto, a los sujetos concretos que viven la injusticia y al conocimiento situado que sería relevante para conocer la opresión, para privilegiar la reflexión abstracta e idealizada sobre la misma. Dos críticas clásicas en este sentido son la de Eva Kittay (1999) sobre la exclusión de las personas con dependencia y de los sujetos encargados de dar cuidados y la de Nussbaum (2000) sobre el sujeto rawlsiano en su contractualismo idealizado (libre, igual e independiente).

sis las cuestiones concretas, las participantes de una discusión pueden ponerse en el lugar de los demás y acceder a los valores o principios con los que orientarán las instituciones básicas de su sociedad. Para lograr esto, la deliberación debe hacerse a través de la *razón pública*, que funciona como el lenguaje institucional que permite *justificar imparcialmente las decisiones a la luz de razones universalmente accesibles a todas las personas* (este planteamiento es compartido también por Habermas 2006, 129-43) y por las que se “asegura” la imparcialidad y la neutralidad frente a las distintas cosmovisiones del mundo.²³ El lenguaje universalmente accesible que Rawls planteó al final de su obra refleja bien el carác-

23. Para sostener que los valores públicos de la razón pública son razonables, Rawls recurre a la idea del consenso superpuesto (*overlapping consensus*), con el que supuestamente se lograría dar con un rango de principios que todas las doctrinas “razonables” aceptan aún si no favorecen sus intereses (por verlas como válidas en términos generales en un espacio de desacuerdo razonable, o por no ser irrazonables desde una visión de la amistad cívica y el deber de civilidad) (Rawls 2005, 246-53). Las doctrinas comprensivas, señala Rawls, se moldearían en dirección a la concepción política de la justicia aceptando razones basadas en los valores públicos sobre cuestiones fundamentales porque lo harían participando en un marco justo de condiciones de cooperación, no dominados ni manipulados en una posición social o política inferior y como ciudadanos libres e iguales (Rawls 2005, 384-92, 430-31, 438-42 y 243-46). Para que todo esto funcionara, además, la reciprocidad permitiría justificar decisiones coercitivas porque todas las personas las aceptarían como razonables (Rawls 2005, 453-60).

El problema es, precisamente, que ni el ejercicio de la razón pública ni el consenso superpuesto podrían legitimarse en casos de dominación y de desigualdad política (o, por ponerlo en términos rawlsianos, de condiciones desiguales de participación) en los que el punto de partida sea el de una cultura marginalizada hermenéuticamente y en una situación de injusticia epistémica. Todo el punto es que esta construcción pierde de vista que en estos casos no puede exigir lo que demanda y que sería perfectamente razonable el rechazo (de dicha comunidad) a su legitimidad o sería irrazonable (incluso para un liberal igualitario que busque ser consistente con Rawls) decir que es justo tomar esas decisiones. Aunque digo algo más adelante, el trato detallado y extenso necesario para demostrar estas afirmaciones sobre el liberalismo rawlsiano está en Chorny 2019.

ter universalista de su propuesta de una sociedad global, que a partir de criterios “públicos” llevaría a tomar decisiones aceptables para todas las personas y culturas involucradas. Para que todo esto fuera posible, la deliberación intercultural debía hacerse “traduciendo” los valores y argumentos de las culturas no liberales a los principios públicos del lenguaje universal de la razón pública (materializados en el conjunto de principios occidentales modernos de los derechos humanos y en otros valores liberales relacionados con estos), sobre los que luego se deliberaría como personas libres e iguales (Rawls 2005: 438-76).²⁴

La neutralidad valorativa involucrada en este ejercicio está atada, desde luego, a los límites de los principios de justicia de su teoría liberal. En este caso, el individualismo ético funciona como límite de lo aceptable para la discusión de los principios que pueden servir como justificación de una acción institucional (desarrollo este punto junto con el del paradigma distributivo en el apartado siguiente). El liberalismo no es neutral porque inevitablemente realiza un recorte sobre aquellos valores y principios que se conciben como amenaza para los

24. En palabras de Rawls: “En términos ideales, los ciudadanos tienen que verse a sí mismos como si fueran legisladores y preguntarse cuáles serían las leyes, apoyados por qué razones que satisfagan el principio de reciprocidad, que en su opinión sería más razonable promulgar” (Rawls 2001, 159-60). En su *Derecho de Gentes* Rawls intentó hacer una propuesta de esos principios universales a partir de un argumento sobre la tolerancia a las “culturas decentes” (tal como él señala) para conformar una sociedad de pueblos. Para ello propuso una especie de posición originaria de segundo nivel que, sin embargo, no abandona una posición monocultural (que busca empujar a todas las sociedades para que adopten la “forma liberal”, a través de razones) desde donde se construye el diálogo, a partir de un enfoque formal del principio de igualdad política que es incapaz de dar solución a los problemas de injusticia epistémica de los pueblos originarios (Rawls 1999, 59-70). Desarrollo una crítica detenida de las limitaciones del liberalismo político de Rawls y también de la teoría de Habermas, y propongo una reformulación del principio de igualdad política para corregir la injusticia epistémica en Chorny 2019.

individuos y que puedan afectar a los derechos individuales. Pero desde una perspectiva relacional que rechaza la dicotomía individuo-colectivo y cuestiona el prejuicio identitario que mitifica lo colectivo como una amenaza como punto de partida, es perfectamente razonable señalar a este marco como uno incompleto que excluye ya no sólo a las visiones que se apoyan en una visión colectiva del mundo sino también a sus prácticas productoras de conocimientos y a sus saberes (y esta es precisamente la razón por la cual el enfoque de la injusticia epistémica es el más adecuado para corregir las insuficiencias de los presupuestos liberales aquí cuestionados).²⁵ En palabras de Sara Ahmed (2021), “Comprender la diferencia entre los vínculos que nos nutren y los que no es un desafío”, pero este desafío se oscurece cuando las relaciones sociales se conciben en sí mismas como amenazas a la individualidad y la autonomía de las personas. Los vínculos y relaciones sociales pueden o bien fomentar la autonomía o bien minimizarla, pero para entender la complejidad detrás de esa determinación (que debe tomarse como un punto de llegada post-deliberativo y no como el inicio de la discusión), es necesario quitar de en

25. Nedelsky es clara en este sentido: una teoría de la autonomía relacional, que en vez de tener como centro de la preocupación moral al individuo pone a las relaciones sociales que le permiten constituir su autonomía en primer lugar, permite desmitificar una visión de lo colectivo y de las relaciones sociales que ha sido permanentemente estigmatizada desde distintos teóricos liberales. Al hacerlo, no minimiza los riesgos que pueden existir en las comunidades que sostienen una visión más colectiva de la vida, ni romantiza relaciones sociales de grupos que no serían clasificados como “liberales”, tal como sucede con los pueblos originarios, sino que tiene un enfoque situado y concreto para analizar qué tipo de relaciones fomentan la autonomía y cuáles la lesionan como punto de llegada, evitando los recortes innecesarios a los que otras teorías recurren (Nedelsky 2012). Desde una perspectiva deliberativa (con la que cualquier liberal igualitario debería estar comprometido), resulta difícil imaginar el inicio de un diálogo horizontal e igualitario con personas cuya identidad y relacionalidad es concebida como una amenaza o como un resquicio del pasado que es peligroso para el desarrollo individual.

medio los prejuicios sobre lo colectivo que son constitutivos del liberalismo.

Nada de esto implica negar que el liberalismo igualitario reconoce en algún grado la dimensión contextual y la dimensión relacional. El punto es mostrar que para estas teorías el individualismo ocupa el centro de la escena y las relaciones sociales y el contexto quedan en lugares marginales. Aunque este hecho puede verse en distintas partes de las teorías (en la discusión derechos individuales-derechos colectivos, por ejemplo), tal vez el punto más claro es en la concepción de la autonomía personal liberal y su elemento de independencia de los individuos frente a las relaciones sociales y al rol constitutivo (más no determinante) de lo colectivo (Nedelsky 2012: 8-9). Esta oposición, presente ya no solo en Rawls sino en otros de sus representantes más centrales como Dworkin, Raz, Kymlicka o Waldron, marca de manera nítida la diferencia entre estos enfoques y las teorías relacionales e interculturales que presento como base de mi crítica (Dworkin 1978, 2012 y 2013; Kymlicka 1995; Margalit & Raz 1995; Waldron 1993 y 1995).²⁶

Una metáfora adecuada para distinguir esta diferencia teórica es pensar que el liberalismo funciona como un planeta que tiene distintos satélites orbitando alrededor de él, en donde el individualismo de las características que señalo en este apartado sería el planeta y las preocupaciones por el contexto, las relaciones sociales (y las estructuras de opresión de las que resultan) y las dimensiones emocional-corporales de las personas serían sus satélites. Frente a este orden, mi propuesta

26. Un excelente ejemplo de estas discusiones y posiciones está en Kymlicka (1995), donde pueden verse las posturas explícitas sobre estos temas de varios de los autores señalados. Aunque no puedo desarrollar en este trabajo el punto por razones de extensión, este libro es una excelente radiografía de la forma en que parte fundamental de la teoría liberal construye la idea de lo colectivo como amenaza y de su mirada estereotipada de la dicotomía individual-colectivo.

relacional-intercultural funcionaría como un sistema planetario complejo en el que tanto la preocupación por el individuo como las relaciones sociales, el contexto, los intereses y derechos colectivos, etc., son planetas que tienen pesos y fuerzas gravitacionales similares que hacen que ninguno incorpore de forma accesoria al otro dentro de su campo gravitacional ni de manera definitiva.

Todo esto permite reducir –en términos epistemológicos– la diferencia a la unidad. Las categorías relevantes para saber qué cosas tomar en cuenta al momento de conocer y de pensar, por ejemplo, en torno a la moral o a los valores de una comunidad, se abstraen hacia la unidad de un pensamiento sin categorías: el género, la raza, la clase, se disuelven para unificarse en un razonamiento supuestamente universal y objetivo, aun cuando el conocimiento moral y valorativo sigue siendo sobre un mundo heterogéneo, plural, etc. Implícitamente, “mirar desde ningún lugar” separa al sujeto que conoce de la materialidad de lo que conoce, con el resultado (uno entre varios) de pretender una reflexión independiente y autónoma al contexto que al final se constituye como la norma del razonamiento y es ordenada jerárquicamente como tal. Así, es posible instituir dicotomías jerárquicas como mente/cuerpo, sujeto/objeto, cultura/naturaleza, masculino/femenino, donde las primeras se corresponden con la lógica unificada de lo universal y por ello son superiores a las segundas (Young 1990, 98-99).

El liberalismo, además, defiende una versión objetivista del conocimiento que se corresponde con la idea de un sujeto trascendental en sentido ideal (Dworkin 1978, 1996 & 2011; Garzón Valdés 1993; Ferrajoli 2007); es decir, reconoce principios y valores que tienen un carácter objetivo que no depende de los sujetos que conocen el mundo moral (sino que, de forma similar a como sucedía con el modelo clásico de la ciencia androcéntrica, lo descubren desde un lugar pasivo) y que trascienden la historia y la cultura, son susceptibles de universalizarse, de llevarse a todo lugar y toda cultura sin excepción, ya que son en este sentido verdaderos (Young 1990; Wong 1999; Williams

1991, 146-65).²⁷ No importa que casualmente esos principios se correspondan con los más cercanos al pensamiento occidental moderno, ni que incluso entre quienes sostienen el carácter objetivo de los valores sea imposible llegar a acuerdo sobre cuáles son esos valores o cómo deben entenderse en sentido concreto (Waldron 1998), sino que lo importante es su carácter objetivo y, por ello, su cualidad universal.

27. Mi crítica al objetivismo refiere a la presuposición de un cierto ámbito de objetividad para las cuestiones morales, que deriva en la afirmación de la universalidad de los derechos humanos del discurso liberal. La objetividad en este sentido no está necesariamente comprometida con un realismo moral ontológico (aunque puede estarlo) sino que defiende una cierta moralidad ideal a la que se puede llegar por un acuerdo racional de todas las personas en condiciones ideales (Moreso 2003, 136-38, 146-49). Si bien es cierto que las teorías dominantes del liberalismo no defienden un realismo moral en el sentido ontológico, todas ellas sostienen esta cualidad de objetividad en el sentido mencionado, y de hecho esta objetividad es la base de la justificación de la universalidad de los derechos. Esta especificación permite señalar otro elemento que no puedo desarrollar en este trabajo pero que tiene relación con su modelo de conocimiento y de justicia, que refiere al descanso del liberalismo dominante en la teorización ideal y en cómo esto impacta para la producción de un conocimiento general y abstracto (en este caso, las “condiciones ideales” de la moral ideal), frente a las metodologías de las teorías relacionales que se enfocan en el conocimiento situado.

En desacuerdo con uno de los comentarios editoriales, creo que Dworkin es un buen ejemplo sobre la objetividad liberal y que es consistente en ello hasta el final de su teoría en *Justicia para Erizos* (2011). Dworkin sostiene la idea de que la moral es una dimensión independiente de la experiencia humana, de carácter soberano sobre lo que es correcto y virtuoso (Dworkin 1996, 128; Dworkin 2011, 39), y aunque señala que su idea de verdad es interpretativa y no una verdad por correspondencia (no adhiere a un realismo moral metafísico), y que los juicios interpretativos son verdaderos cuando “las razones para aceptarlos son mejores que las razones para aceptar cualquier pretensión interpretativa rival” (Dworkin 2011, 154), la respuesta de cómo llegamos a esa conclusión está en una especie de “realismo normativo” (Farrell 2013, 62-64; Dworkin 2011, 32, 42 y 43) que es inescapablemente objetivista y que, en mi opinión, se corresponde con su crítica consistente al escepticismo (en sus distintas formas) a lo largo de su obra. Un buen texto al respecto es *Moral Skepticism for Foxes*, de Daniel Star (2010), en discusión con la obra final de Dworkin.

Lógicamente, un conocimiento tal puede excluir todo lo que sale de la normalidad del pensamiento objetivista, ya que se trataría de un no-conocimiento irracional, de un “pensamiento mágico” que resulta de ciertas prácticas (también) de no-conocimiento que deben de ser rechazadas por no corresponderse con la metodología universalista válida (Anderson 2005). Pero tal como se señalaba respecto de la ciencia androcéntrica, el liberalismo no es universal en el sentido que ostenta, sino que es una concepción teórica incompleta que no puede referir ni al “conocimiento humano” ni tampoco al conocimiento en general sobre aquellas preguntas que intenta responder (Code 1995, 26-28). El paradigma observacional refleja una concepción del conocimiento que no es total ni absoluta, pero es además una concepción problemática por tratarse de una teoría política que minimiza la importancia de las situaciones históricas y personales tanto como de las dimensiones de conocimiento emocional y subjetiva.

Aunque el contexto y la parcialidad siempre están presentes al momento de conocer la realidad, el liberalismo insiste en que es más importante ese lugar abstracto libre de contaminación contextual en el que podemos pensar idealmente, que dar cuenta del lugar desde donde pensamos y de las circunstancias que lo condicionan. Pero esta insistencia es posible porque esa mirada que se abstrae y generaliza como algo objetivo y universal es en realidad el contexto privilegiado de un grupo con suficiente poder para olvidarse de la relevancia de las circunstancias concretas (Brown 1995; Kennedy 2002, 51). Hay una clara similitud entre las críticas a la ciencia androcéntrica y aquellas del liberalismo, que consiste en ocultar la influencia de ciertos contextos de descubrimiento para decir que sus normas se derivan lógicamente de manera abstracta y descontextualizada (Longino 1990, 43 y 80; Code 1995, 28). La similitud no es rara. El éxito del método científico en la ciencia y la tecnología llevó a que todo lo que se refiera a “conocer” sea asociado a sus parámetros, desde las cualidades de los metales hasta la felicidad humana, incorporando la metodolo-

gía positivista de las ciencias naturales a la teorización social, filosófica y política (Code 1995, 26-27).

Pero sostener como universal algo que es parcial e incompleto tiene consecuencias. La primera es que la universalidad suele construirse a golpes de imperialismo cultural. Tanto la teoría como la práctica se establecen como una norma con poder de imperio capaz de discriminar lo que no se corresponde con ella. La segunda es que al negar aquello que excluye, no sólo ignora los conocimientos y rasgos valiosos que quedan por fuera de la norma, sino que *ignora que ignora* el costo epistémico de este recorte. Este último punto tiene costos importantes de pérdida de conocimiento que no sucederían si el mecanismo de “descontextualización” no se llevara a cabo (explico esto tras señalar los problemas del imperialismo cultural de la teoría).²⁸

¿A qué me refiero por imperialismo cultural? A la situación de dominación de las normas sociales del grupo dominante con el carácter de “normalidad”, que se impone como parámetro valorativo y que excluye a todas aquellas normas sociales que no se corresponden con él. La exclusión puede darse a nivel social, por medio de estereotipos, discriminación, etc., pero también institucional, por medio de la negación de la validez de ciertos intereses, necesidades o derechos. En general, el proceso lleva a invisibilizar lo que es diferente en muchos casos, y en otros tantos a la violencia en contra de lo diferente (Young 1990, 23-24, 59-63, 86-87), transformando

28. En el trabajo donde reviso en detalle la teoría de Rawls (Chorny 2019) explico cómo el lenguaje de la razón pública y la obligación de la traducción institucional de los argumentos de los pueblos originarios (su subsunción en los valores públicos de la moral liberal) lleva a minimizar demandas y a excluir de la deliberación institucional muchos de los valores, expresiones y saberes de estos pueblos. En términos epistémicos, la razón pública contribuye a sostener prejuicios identitarios sobre estos sujetos y a marginalizarlos hermenéuticamente para generar injusticias testimoniales y hermenéuticas.

los intereses de una parte de la sociedad (con poder) en los intereses *del todo social* (Williams 1991, 72; Kennedy 2002, 56). Como seguramente puede advertirse, esta característica comparte el mecanismo de exclusión de ciertos conocimientos que la ciencia androcéntrica replica.

Por otro lado, la descontextualización lleva aparejada una despolitización. La abstracción del plano contextual saca del ámbito político al poder estratificante de las relaciones de poder (oculta que el género funciona como sistema político, por ejemplo) para detenerse en nociones formales de sus valores centrales (como el de la igualdad formal): las mujeres son abstractamente iguales que los hombres, los pueblos indígenas son abstractamente iguales que los no indígenas, las personas de raza negra son abstractamente iguales que las de raza blanca. El poder y el control social asociado a la raza o el género se privatizan e individualizan (se convierten en posesiones agenciales y no en resultados de dimensiones estructurales de opresión), con el problema de mantener intocadas en lo concreto esas relaciones de poder que salen de lo visible (Brown 1995, 126-27; MacKinnon 1995, 277-299).²⁹

El imperialismo cultural y la descontextualización actúan no sólo en el plano político sino en el epistémico: como el conocimiento objetivo supone que sus bases están libres de valores y son de carácter universal, puede criticar y excluir aquellos conocimientos que explícitamente reconozcan valores o cuyas prácticas de producción de conocimiento se basen en una aproximación no fundamental (Tsosie 2017, 359-69). Su “neutralidad valorativa” es problemática ya no solo por lo que

29. Al despolitizar las relaciones de poder, los poderes con capacidad opresiva pueden permanecer inafectados de forma estructural (el poder de clase, el de género, el de raza, etc.), mientras que las medidas de protección de los intereses (tales como los derechos) funcionan como declaraciones formales que actúan en un nivel superficial, incapaz de transformar las estructuras. El foco de las teorías relacionales en estas relaciones de poder es una mejora sustancial frente a las visiones formales e idealizadas del liberalismo.

enmascara sino por lo que implica teóricamente: si las teorías buscan responder a preguntas que están influidas por valores contextuales (políticos, sociales, económicos) y estos valores son centrales para asignar cuándo (y cuánto) los hechos son significativos o moralmente relevantes para esa pregunta, entonces una teoría neutral de valores es incapaz de organizar los hechos relacionados con la pregunta que busca responder (Code 1995, 53-56). Dado que sabemos que la neutralidad es una falsa neutralidad (porque en realidad defiende valores políticos específicos que ordenan la teoría, aunque sea de forma implícita), los intereses detrás de la teoría hacen que se responda parcialmente en función de ellos. La neutralidad valorativa imposibilita investigar sobre la pregunta teórica de manera coherente porque no da una base para evaluar qué hecho es significativo y qué hecho es insignificante.

Lo anterior significa que la descontextualización saca del contexto de valoración ciertos hechos que debería tomar en cuenta para darles un significado correcto. Como la teoría plantea una verdad parcial sobre cierto ámbito³⁰ y sólo asigna como “significado relevante” aquello que se corresponde con la verdad que propone, sus sesgos condicionan valorar como “moralmente relevantes” sólo a aquellos hechos que se corresponden con su mirada parcial. Esto es así porque las teorías organizan los hechos (los interpretan) en patrones que intentan representar el fenómeno teorizado de acuerdo a los intereses contextuales que las impulsan, por lo que “la verdad” de esos hechos sólo puede evaluarse en relación con esos intereses (Anderson 2005, 38-40).

Por ejemplo, el liberalismo considera moralmente relevante aquellos hechos que limitan la libertad de los individuos porque los valores individuales tienen un lugar central en su

30. La “verdad parcial” puede contener proposiciones verdaderas. No se trata de señalar una falsedad total sino que esta es parcial e incompleta, negando el carácter de verdad de aquello que excluye.

teoría, pero esto no es porque el individualismo ético y la violación de derechos individuales sean elementos neutrales que se sostienen lógicamente, sino porque el liberalismo tiene un compromiso político con la igualdad de las personas que le hace asignar estos valores a estos hechos.³¹ Mi crítica al liberalismo, en este sentido, es porque no asigna un valor relevante a otro tipo de hechos –por ejemplo a que ciertos intereses (o derechos) colectivos propios de sujetos colectivos (como los pueblos indígenas)– o porque no los considera moralmente relevantes para evaluar la desigualdad o la injusticia. La crítica es sobre un modelo de conocimiento insuficiente para asignar significados de relevancia que deberían de interesarle, pero que es incapaz de incorporar por los postulados que defiende.³²

31. Las teorías feministas, por ejemplo, se comprometen con el objetivo político de erradicar la opresión en contra de las mujeres y otras identidades diversas y no binarias. La diferencia es que es sólo a estas últimas a quienes se les cuestiona su cualidad de teoría por hacer explícito el compromiso político que guía su teorización (tal como sucede en el nivel de la ciencia androcéntrica en contra del empirismo feminista y de las teorías del punto de vista).

32. Un comentario del Comité Editorial sugiere que mi trabajo defendería un relativismo moral y una fundamentación del conocimiento con compromisos metafísicos. En distintos lugares menciono explícitamente que el conocimiento situado y el punto de vista epistémicamente privilegiado de los sujetos que experimentan la opresión tienen una base realista que presta una atención particular a los contextos culturales concretos y a las prácticas de producción de conocimiento y de participación política. También que la injusticia epistémica sólo puede ser corregida prestando atención a los aspectos éticos y políticos de la práctica discursiva que permitan identificar las formas autoritarias dentro de ella que generen marginalización hermenéutica e injusticias testimoniales o hermenéuticas (es decir, que sostiene compromisos antirrelativistas fuertes para corregir la opresión), para lo que es indispensable reconocer un pluralismo epistémico que rechaza la idea de “una sola historia verdadera” y que reconoce la parcialidad permanente del conocimiento en un mundo compartido (Fricker 2001, 176-77). Mi propuesta no desconoce el valor del conocimiento general y abstracto que nos brinda la tradición liberal, sólo señala que es parcial e incompleto, y como tal, que requiere de otros conocimientos que lo complementen y que dialoguen con

Si los presupuestos valorativos de una teoría son centrales para su justificación, entonces es necesario cuestionar aquellos que la organizan e influyen en lo que considera relevante o determinante para ver si es capaz de dar la mejor respuesta a la pregunta que intenta resolver (como puede ser la pregunta por la opresión o por la desigualdad).³³ Esto es precisamente lo

él (y que han sido histórica y sistemáticamente excluidos de su análisis). El modelo relacional del conocimiento situado es la propuesta que busca generar este diálogo. En el mismo sentido, mi crítica no rechaza la concepción de la justicia liberal sino su presunción totalizante, e insiste en que la justicia social es mucho más de lo que el liberalismo tradicionalmente analiza y en que para corregirla es condición necesaria ir más allá de su horizonte teórico.

Para las epistemologías feministas, la objeción relativista que reciben como respuesta al criticar el liberalismo ha sido moneda corriente desde hace al menos 30 años (prácticamente todas las referencias feministas que utilizo en este trabajo han pasado por este tipo de señalamiento y han mostrado la incorrección del mismo; para uno reciente y en diálogo directo con el liberalismo igualitario ver Nedelsky 2012). Mi intuición al respecto es que las defensas liberales a sus críticas tienen una mirada estrecha que resulta de sostener dicotomías inflexibles como la de objetivismo-relativismo y la de individualismo-comunitarismo. Como señalo en distintas partes de este trabajo, mi propuesta las rechaza a ambas para proponer un enfoque más complejo.

33. Una posibilidad de tomar mi crítica –sugerida por el Comité Editorial– es que mi desacuerdo es más con el alcance que el liberalismo da a los derechos e intereses colectivos (dado que éste reconoce el derecho colectivo de autodeterminación) que con “la falta de espacio para ellos”. Debo resistir esta sugerencia porque aceptar el argumento del alcance oscurecería mi argumento sobre la insuficiencia del liberalismo: limitarse a los postulados aquí criticados nos imposibilita corregir la injusticia epistémica y alcanzar la justicia social en sentido amplio. Una metáfora espacial de Sara Ahmed es útil para ilustrar el problema (Ahmed 2021): podemos pensar las normas, las instituciones y también las teorías como cosas, objetos que toman una forma sobre el mundo y que dan al mundo una forma determinada. Para los grupos excluidos de las normas, las instituciones y las teorías, esas formas no les contemplan, no les dan cabida; son como un vestido demasiado angosto donde es imposible entrar, o como un sillón de una plaza hecho para un individuo modelo en el que no podemos sentar un cuerpo distinto sin lastimarlo o sin cortarlo en pedazos. El problema no se resuelve aumentando

que también debemos hacer con los presupuestos relacionados con el modelo de conceptualización de la justicia liberal.

b. El modelo de la justicia liberal

Las distintas concepciones de la justicia liberal comparten al menos dos paradigmas: el que toma al individualismo ético como la única ontología válida para pensar la justicia y el que asocia la justicia a la redistribución. En este apartado cuestiono el carácter totalizante de ambos paradigmas, que funcionan dentro de la teoría liberal como cuestiones dadas o presupuestos que ocupan la totalidad del espacio de la reflexión sobre la justicia. Con ellos, se sostiene que es lógico que la mirada para corregir la injusticia sea la distributiva, pero además que la justicia social y la justicia distributiva son coextensivas; es decir, que la justicia se agota en la distribución y que toda injusticia es un tipo de mala distribución.

El problema es que adoptar estos postulados limita la teorización sobre la justicia a un marco que deja sin analizar dimensiones relevantes para comprender la opresión.³⁴ Pero

unos talles ni ensanchando un poco el asiento individual; necesitamos cortar el vestido y completarlo con otras ropas más allá de él, diseñar sillones donde quepan todxs. Es, efectivamente, un problema de espacio, y debemos hallarlo más allá del liberalismo.

34. Un comentario editorial me hace notar que omito la literatura liberal sobre justicia correctiva y sobre el principio de daño. Esto es cierto en parte. Mi trabajo busca criticar la posición que yo identifico como dominante en la teoría liberal contemporánea, que tiene como pilares lo que denomino el modelo de conocimiento y el modelo de justicia liberal (individualismo-redistribución), y es cierto que el liberalismo no se reduce únicamente a esto. Pero eso no es lo que yo busco señalar. Mi punto es que efectivamente el paradigma liberal dominante tiene los problemas que señalo aún cuando pueda haber otros enfoques en él (no dominantes) que escapen a estos límites. Mi intuición, sin embargo, es que aunque mi crítica tiene un foco que no busca totalizar, su alcance es más amplio. Sería interesante mostrar cómo esa literatura escapa a estos límites; en particular, ver cómo trasciende el

además, contribuye a que ciertos bienes sociales se entiendan de manera inadecuada y que, consecuentemente, la forma de conceptualizarlos e implementarlos al intentar corregir la injusticia sea errónea. Así, bienes como el respeto, la credibilidad y la autoridad epistémica pueden explicarse mejor desde el paradigma alternativo de la justicia como reconocimiento, y éste a su vez ir más allá del paradigma individualista al reconocer otros sujetos de carácter colectivo que sufren, por ejemplo, injusticias de tipo epistémico.³⁵

El paradigma distributivo es consustancial a la ontología liberal individualista. Su asociación hace que se enfoque en lo que las personas tienen y no en lo que pueden hacer, concentrándose en la distribución justa de aquellos bienes fundamentales que deben ser otorgados a las personas para tener una porción razonablemente igual de ellos que el resto de las personas (o no tan desigual que termine siendo injusta). Sin embargo, da por sentado las estructuras y relaciones sociales que están en la base del modelo de distribución (el modo de producción capitalista, la división social y sexual del trabajo,

paradigma individualista que ve en lo colectivo una amenaza. No hago ese análisis en este trabajo.

35. Un comentario muy importante del Comité Editorial señala una posible ambigüedad de mi crítica sobre si el problema del liberalismo está en sus postulados o en su implementación institucional, y de cómo esta diferencia afectaría mi crítica a teorías como la de Rawls, que no se compromete con un esquema específico de justicia. Uso el ejemplo de la razón pública de Rawls para señalar que la distinción entre teoría e implementación institucional está muchas veces más cercana de lo que parece (aunque mi crítica sostiene ambas cosas). Rawls es en extremo claro en hablar de la rigidez de la razón pública en la esfera institucional, lo que implica que tanto en las instancias de creación de derecho como en las de su adjudicación (parlamentos y cortes), la exigencia por la traducción institucional y el problema que implica para la injusticia epistémica se materializaría independientemente de las formas concretas en que la razón pública sea institucionalizada. Creo que al menos en América Latina es claro cómo la influencia teórica liberal se corresponde en muchos casos con la exclusión de ciertos sujetos frente a instituciones liberales concretas, tal como sucede con los pueblos indígenas.

la cultura, etc.), sin criticar estas estructuras y las relaciones desiguales de poder que generan. ¿Por qué sucede esto?

Porque el paradigma distributivo supone, primero, un patrón de distribución estandarizado de los bienes primarios materiales e inmateriales que se conciben como cosas u objetos entregables para poseer (tanto con el dinero como con el respeto, por ejemplo) y, segundo, un sujeto modelo que es individual y separado de todos los demás y que sólo él es susceptible de sufrir la opresión. Aunque en principio esto no parezca raro, tiene la consecuencia de reducir las medidas de corrección de la injusticia al patrón de distribución (más o menos de esto, más o menos de aquello) y de reificar aspectos de la vida social que son de carácter relacional (para cuantificar y luego distribuir en términos individuales, adoptando un enfoque de lo que las personas “tienen” y no de lo que “hacen”). Pero también la de limitar aquellos sujetos que son susceptibles de sufrir la injusticia (el individualismo ético toma a las personas como los únicos sujetos moralmente relevantes en términos de injusticia, desplazando a cualquier otro distinto al individuo, como podrían ser sujetos colectivos como los pueblos indígenas), así como el ámbito para hacer justicia (limitado al ámbito institucional básico de la sociedad) (Young 1990, 9-16, 23-27).

Pero ni la credibilidad ni el respeto epistémico son bienes de naturaleza distributiva que puedan darse como cosas de acuerdo a la ontología individualista que limita la justicia a lo que los individuos tienen o no tienen (para luego comparar con lo que los demás poseen y sacar conclusiones), ni el único sujeto susceptible de ser oprimido es el individuo, ni basta con tomar decisiones a nivel institucional para corregir las injusticias de tipo cultural (Young 1990: 25-26). La credibilidad y la autoridad epistémica son bienes inmateriales que se constituyen como relaciones que habilitan lo que los sujetos pueden hacer de acuerdo a causas estructurales: no se trata de darle un micrófono al sujeto violentado epistémicamente, porque aun cuando hable, la estructura que lo menosprecia perma-

nece ahí. Se trata de modificar la estructura y las relaciones de poder que resultan de ella para que cuando hable el resto pueda escucharlo de manera no prejuiciosa.³⁶

La justicia como reconocimiento, por el contrario, se preocupa principalmente por esa fuente de injusticias y se dirige a los cambios estructurales en donde el reconocimiento está en juego, tal como los procedimientos de toma de decisiones, la división del trabajo o las prácticas de producción de conocimiento (Fraser 1997, 17-54; Honneth 1992, 78-90). Los prejuicios identitarios que, por ejemplo, afectan la agencia moral de un grupo como los pueblos indígenas, requieren de cambios estructurales que no se logran por distribuir mejor la credibilidad, primero porque ésta no es una cosa u objeto que las personas puedan poseer si les es repartida, y segundo porque para lograr el reconocimiento de un otro que no es respetado debe cambiarse la estructura que es la base de su estigmatización (para contrarrestar la violencia epistémica en contra de las mujeres y los pueblos indígenas, por ejemplo, se necesita cambiar estructuralmente la base patriarcal y colonial de nuestras sociedades).

En el mismo sentido, lo que los sujetos pueden hacer depende no sólo de lo que las instituciones les dan, sino de las reglas y prácticas sociales que influyen el trato social e institucional, para que participen o sean excluidos de ciertas prácticas. Esto no significa que la redistribución sea irrelevante para que las personas tengan oportunidades de actuar, sino que las limitaciones estructurales están más allá de lo que los sujetos oprimidos pueden poseer. De hecho, el “contexto institucional” que consiste ya no sólo en las instituciones básicas sino en las

36. Cuando señalo que bienes como el respeto y la credibilidad se explican mejor a partir del paradigma relacional que desde el liberalismo, no necesito comprometerme con que éste es incorrecto porque no incorpora la dimensión social en ningún sentido, sino que basta señalar que el horizonte relacional enriquece conceptualmente y aclara zonas oscurecidas por el énfasis y la centralidad del liberalismo en el individualismo y la redistribución.

reglas y prácticas sociales, imaginarios e imágenes culturales (incluidos los estereotipos y prejuicios sobre las identidades sociales), genera en gran parte los patrones de distribución injustos de los que luego derivan muchas de las injusticias distributivas (Young 1990, 21-26).³⁷

En realidad no es claro cómo, fuera de la subjetividad individualista, la lógica distributiva no sea problemática conceptual y prácticamente (más allá de que claramente no reconoce la dimensión colectiva). Lo que sí es claro es lo problemático que es creer que la vía de corrección de la injusticia es únicamente individual, particularmente cuando lo que nos preocupa es la injusticia epistémica y el reconocimiento de la autoridad moral de distintos grupos sociales que pueden (y deben) ser entendidos también desde una lógica colectiva (como sujetos políticos plenos sí, pero también como comunidades epistémicas propias).³⁸

37. La redistribución y el reconocimiento se refuerzan dialécticamente y muchas veces están interconectadas, tal como señala Nancy Fraser. Sin embargo, la base sobre la que analíticamente pueden diferenciarse (economía política/cultura) lleva a caminos lo suficientemente diferentes como para pensarlas como dimensiones distintas de la justicia. La justicia epistémica, en este sentido, cuenta con particularidades que también permiten conceptualizarla como una dimensión de la justicia propiamente dicha, que está mayormente relacionada con la justicia como reconocimiento.

38. Una observación editorial enfatiza que concentro mi crítica sobre el paradigma distributivo y no discuto los enfoques liberales de justicia correctiva, para después enfatizar que Fricker apuntaría que la injusticia epistémica no debe tomarse como una injusticia distributiva. Sobre lo primero, es cierto que no analizo todas las teorías liberales existentes (algo imposible para este trabajo) sino aquellas que considero parte de la teoría dominante. Al decir esto sostengo la tesis fuerte de que el imaginario dominante de la teoría liberal se limita en su mayoría al paradigma distributivo, razón por la que hago mi crítica al respecto. Además, precisamente lo que busco señalar es que ninguna teoría –ni las liberales ni las marxistas– que se limite a la justicia como redistribución es capaz de atender el problema de la injusticia epistémica, en parte porque no consiste en una injusticia distributiva. Aunque mi punto se limita a estas teorías, creo que para que una teoría de justicia correctiva de corte liberal pudiera corregir este problema debería

Si la injusticia cultural depende en gran parte de las estructuras sociales y los contextos institucionales, poner el foco únicamente en lo que los individuos tienen y sacarlo de las estructuras opresivas (capitalistas, sexistas, coloniales) que producen las relaciones de poder (de clase, género, raza) parece un error de enfoque importante: no importa cuánto le den a un grupo cuya autoridad epistémica fue obliterada si la causa de esa obliteración sigue ahí (Young 1990: 20-21). Si la estructura patriarcal que reproduce el sexismo que toma a las mujeres como seres inferiores a los varones no se transforma, la socialización seguirá dibujándolas como emocionales, histéricas, irracionales; si la estructura colonial que reproduce el racismo que toma a los pueblos indígenas como inferiores al sujeto moderno no se transforma, también se los seguirá representando como salvajes, irracionales y atrasados. La distribución es insuficiente en todo caso porque al no incorporar la necesidad de transformar estructuralmente, sus medidas terminan siendo superficiales o cosméticas y, en ningún caso, son suficientes para corregir el problema de la autoridad epistémica.³⁹

aceptar al mínimo dos condiciones (además claro, de salir tanto del modelo de conocimiento tradicional como del modelo de justicia distributiva): la del enfoque relacional y la de la injusticia epistémica. En qué grado y hasta qué punto algunas teorías liberales correctivas logran esto con éxito es algo que no puedo desarrollar en este trabajo pero que sin duda puede ser un ejercicio interesante para el liberalismo interesado en la injusticia epistémica.

39. ¿Qué tipo de justicia correctiva sería necesaria para corregir la injusticia epistémica y por qué los enfoques liberales de este tipo serían inadecuados? En este apartado señalé las insuficiencias que resultan de dos de los postulados centrales del liberalismo (el individualismo y el paradigma distributivo), para intentar decir lo siguiente: la injusticia epistémica que sufren los pueblos indígenas no puede ser corregida desde un enfoque de la justicia que no tiene en el centro a las preocupaciones relacionales ni a la justicia como reconocimiento porque oscurece las formas (históricas, estructurales y epistémicas) en las que esa injusticia fue producida y es sostenida. Pero además, las teorías que se limitan a estos postulados y que sostienen un modelo de conocimiento como el que cuestioné más arriba, excluyen otras

c. Una alternativa para construir un nuevo modelo de conocimiento: el conocimiento situado como puente para el conocimiento relacional y la justicia epistémica

El conocimiento situado es una concepción alternativa del conocimiento que sale del enfoque tradicional general y abstracto para ir al nivel de las prácticas sociales concretas que hacen que ciertos grupos queden marginalizados y carezcan de poder social relevante para participar en las prácticas de producción de conocimiento. Se trata de un enfoque “micro” que sale de la dimensión idealizada para ir a un nivel situado en las estructuras que producen la opresión, desde una perspectiva histórica y relacional, para producir un conocimiento oposicional que contrasta con el conocimiento de las grandes reglas estructuradoras de la sociedad (buscando en las circunstancias particulares de las personas y los grupos a través de sus contextos y sus prácticas) (Haraway 1988, 575-99); en otras palabras, que mira a las subjetividades enredadas en las fuerzas históricas que las constituyen (Sullivan 2017, 207-11).

perspectivas teóricas y otros modelos de conocimiento (en concreto, las perspectivas relacionales, la justicia epistémica propiamente dicha y el modelo del conocimiento situado) de una forma que contribuye a generar la injusticia epistémica de los pueblos indígenas. El lenguaje monocultural de la razón pública rawlsiana es un ejemplo, la demonización de lo colectivo es otro; la incapacidad de reconocer otros sujetos de justicia distintos a los individuos, el rechazo a los derechos colectivos, la marginalidad del enfoque relacional son todos ejemplos de cómo la teoría se relaciona con la injusticia epistémica.

Sería injusto decir que el liberalismo yerra en todo o que es la causa principal o única de la injusticia epistémica, pero tal como expliqué desde el inicio de este trabajo, yo no sostengo esto sino que señalo que es insuficiente para corregir la injusticia epistémica que en parte sostiene y que para hacerlo debemos ir más allá de sus horizontes teóricos. Decir esto es lo mismo que indicar que para corregir la injusticia epistémica es indispensable responder a preocupaciones y tomar acciones que han sido ampliamente exploradas por el liberalismo (como atender la redistribución e incorporar el individualismo ético), pero que esto no basta. Agradezco la insistencia de los comentarios editoriales para aclarar este punto.

Se trata de un enfoque que da mayor protagonismo a la cualidad de las experiencias de las personas y los grupos, y que exige escuchar a un nivel profundo sus voces e incorporar las perspectivas de quienes han sido excluidos(as) sistemáticamente (Williams 1991, 50-53). Esto no significa que no lleve a reglas generales o a principios generalizables, sino que la base de esas reglas y esos principios es siempre contextual y situada, por lo que permite también construir nociones de objetividad o de universalidad pero que no son de carácter trascendental ni resultan de un descubrimiento objetivo, sino de la intersubjetividad en la comunicación y de la producción de acuerdos que tienen como base la dimensión concreta de las experiencias y la deliberación. En este sentido, tal como sucede con el empirismo feminista y las teorías del punto de vista en la crítica a la ciencia androcéntrica, es un enfoque que rechaza la dicotomía universalismo-relativismo por considerar que ambas son problemáticas e indefendibles en cierto punto (Tuana 2017, 126; De Sousa Santos 2002, 68; Wong 1999).⁴⁰

El modelo reemplaza al sujeto abstraído, sin intereses ni cultura, completamente autónomo y neutral, por uno que se toma en serio el contexto de la práctica de producción de conocimiento, manteniendo una base realista y la convicción de la existencia de un mundo en común al que refieren las distintas perspectivas. Tal como en el nivel científico, es un conocimiento empírico y anti-subjetivista (Code 1995, 30). Y desde ahí, busca observar los procesos de objetivización por los que ciertos sujetos fueron convertidos en objetos de conocimiento y ciertos saberes fueron transformados en mera información para ser procesada por los sujetos racionales tradicionales dentro de su

40. Una postura clásica en la crítica al universalismo de los derechos humanos es la de Sheila Benhabib, quien en ella señala los problemas que menciono en este trabajo para al final abogar por un universalismo contextualizado (Benhabib 2008, 175-203).

marco de conocimiento “unificado y concreto”, además de que ayuda a entender el tránsito necesario del conocimiento proposicional del modelo observacional al del conocimiento relacional (Code 1995, 36).⁴¹

41. La incorporación del modelo de conocimiento situado y la corrección de la injusticia epistémica implica mejoras frente al modelo liberal señalado tanto a nivel descriptivo como conceptual y normativo. En lo descriptivo permite identificar procesos de objetivización epistémica histórica de grupos y sujetos, y corregir miradas estereotipadas sobre ellos. La reivindicación, revalorización y reconocimiento de la autoridad epistémica de los pueblos originarios y las mujeres indígenas, por ejemplo, es un caso tal. En él, las propias mujeres indígenas señalan la excesiva estigmatización e incluso el racismo interno de las teorías y las culturas occidentales al concebir su opresión y concebir el miedo a lo colectivo (Cumes 2012 y Leyva Solano 2018). En lo conceptual, las teorías relacionales han desarrollado nuevos marcos interpretativos en torno a cuestiones ignoradas o minimizadas por la teoría aquí criticada, con alcances concretos en ámbitos del derecho penal y el derecho laboral, por ejemplo, al construir nociones relacionales del derecho, los derechos y de las interpretaciones judiciales sobre los mismos (como en el caso de la legítima defensa y de la ética del cuidado) (Nedelsky 2012). En lo normativo, la incorporación de la injusticia epistémica representa una mejora por sí misma al permitir observar formas de opresión no advertidas, pero también al reconocer el valor de las prácticas políticas y del poder en las relaciones intersubjetivas. En el caso de los pueblos indígenas, los tres niveles se intersectan para reivindicar el valor de la interculturalidad en la deliberación y el reconocimiento pleno de intereses y derechos colectivos antes rechazados o condicionados marginalmente al paradigma individualista en clave totalizante. Ejemplos concretos de cómo esto impacta en la práctica son las discusiones sobre los derechos de la naturaleza y su relación con el modelo de desarrollo capitalista (y su modelo de consumo), la inclusión real de los pueblos originarios en la creación del derecho (el caso de la Asamblea Constituyente de Chile es un ejemplo interesante al respecto) con escaños reservados o decisiones preferenciales, pero también en la interpretación del derecho en sede judicial, por ejemplo en el reconocimiento de los sistemas de justicia indígena (pluralismo jurídico) y su relación con el derecho ordinario. Otro ejemplo claro donde la recuperación de saberes y la corrección de la injusticia epistémica es central es en torno a la justicia ambiental y la explotación de los bienes naturales, donde la experiencia de los pueblos indígenas y su conocimiento relacional es fundamental para encontrar opciones a la transición ecológica y el calentamiento global. Para

En ningún sentido, el conocimiento relacional es excluyente del conocimiento científico ni del conocimiento abstracto y general que ha sido producido tradicionalmente, sino que es complementario. Lo cierto es que el conocimiento relacional está en tensión con el conocimiento general porque ha sido muchas veces marginalizado por éste. El reto (uno de tantos) en este sentido es llevar a cabo procesos de reconocimiento y recuperación de saberes que ayuden a corregir también la exclusión y los prejuicios epistémicos que versan sobre los grupos sociales que han sido marginalizados, para después buscar las formas de llevar a cabo diálogos interculturales en los que esos conocimientos puedan ser presentados de la manera más igualitaria posible. Cuál tipo de conocimiento predomina sobre cuál es una cuestión que puede evaluarse como un punto de llegada post-deliberativo, no como un punto de partida, y esto se vuelve una diferencia relevante no sólo normativa sino también metodológicamente frente a aquellas teorías que saquen de la deliberación los conocimientos de los grupos que viven esta situación de desigualdad estructural y de marginalización hermenéutica.

La existencia de este modelo alternativo abre espacio para preguntarse por cuál es el mejor enfoque para entender las injusticias epistémicas y hasta dónde el liberalismo es suficiente para responder satisfactoriamente a las mismas. Para ello, es necesario recordar brevemente en qué consiste la teoría de la injusticia epistémica y cuál es su relación con los distintos enfoques de la forma de conocer y de concebir la autoridad epistémica.

La teoría de la injusticia epistémica señala que hay situaciones en las que algunos sujetos son dañados en su capacidad de ser sujetos productores de conocimiento y son marginados

un recorrido extenso de este tipo de casos ver los capítulos 7 y 8 de Svampa y Viale (2020). Doy algunos ejemplos y una argumentación extensiva en cuanto a la creación y la interpretación del derecho en Chorny (2019).

de las prácticas de producción de conocimiento. La exclusión y la violencia epistémica pueden realizarse de dos maneras: la primera, denominada injusticia testimonial, es cuando el daño lleva a la pérdida de credibilidad del testimonio del hablante, afectando la agencia moral y, por ende, a la autoridad epistémica del sujeto, y se realiza a través de un prejuicio identitario que existe sobre un grupo social concreto y que minimiza su voz o impide su comunicación de manera correcta; la segunda, denominada injusticia hermenéutica, se da cuando los medios interpretativos de cierto sujeto son invalidados, rechazados o ridiculizados para impedir o dificultar dar sentido a sus experiencias sobre el mundo, o cuando hay un vacío u obstáculo en los recursos interpretativos de la cultura dominante que pone las reglas y normas sobre la comunicación, y esta injusticia daña la agencia moral por medio de un *prejuicio estructural* que los excluye de la comunicación o afecta las oportunidades de participar en ella de forma igualitaria (Fricker 2007).

Si un modelo de conocimiento, un esquema de comunicación o un lenguaje oficial producen o mantienen alguna de estas situaciones, contribuyen a la materialización de injusticias epistémicas. En la injusticia testimonial tiene lugar una objetivización epistémica de algunos sujetos que les resta credibilidad como interlocutores, cosa que es posible porque las estructuras de producción de conocimiento y las prácticas que resultan de estas producen relaciones de poder en las que ciertos grupos quedan subordinados a otros. En la injusticia hermenéutica se rechazan formas de expresión, lenguajes y prácticas de producción de significados porque salen de la norma de aquello que se considera conocimiento válido. Ambos fenómenos se dan a través del *poder social* con el que cuentan ciertos sujetos y que consiste en la capacidad social de controlar las acciones de otras personas (Fricker 2007, 4-7, 148-52, 160-61).

Esta teoría pone la atención en el nivel de la ética de la práctica discursiva porque es ahí donde pueden evaluarse las cuestiones relacionadas con la agencia moral y la autoridad

epistémica de las personas y los grupos, y para hacerlo parte de un enfoque contextualizado de las prácticas de exclusión y de las relaciones de poder que se dan en la vida social de las comunidades políticas. Para ello requiere de una metodología de investigación de la realidad que sea capaz de tomar en cuenta el carácter histórico y contextual de esas relaciones y de los fenómenos sociales que existen entre los grupos, y que se preocupe por ver las desigualdades e injusticias que son de carácter estructural (Ypi 2015, 2-14; Young 1990: Cap. I y II; Benhabib 2006, 185-86). El análisis estructural de la opresión requiere tomar en cuenta no sólo lo que los individuos hacen por sí mismos, sino también las bases sociales que generan un sistema de normas sociales, prácticas, significados culturales, estereotipos y patrones de trato entre grupos.

A diferencia de las injusticias que pueden analizarse desde el modelo de conocimiento abstracto del pensamiento moderno y del enfoque liberal, las injusticias relacionadas con la autoridad epistémica no son legibles desde el modelo de conocimiento tradicional sino que requieren un enfoque situado que no pierda de vista todo lo que las teorías tradicionales sí. Esta nueva base permite explorar otras alternativas de conocimientos que están más allá del horizonte liberal y que pueden contribuir a la corrección de la injusticia, ya no solamente la de carácter epistémico sino de la justicia social en general.⁴²

42. Frente a la pregunta de cuál es el lugar que el conocimiento subalterno podría tener en la mejor versión del liberalismo (planteada en uno de los comentarios editoriales), creo que en primer lugar dicho conocimiento (que desarrollo en este trabajo en clave del problema de la injusticia epistémica y la objetivización hermenéutica) debería perder su carácter de subalterno; es decir, que se requeriría de tomar medidas de reconocimiento transformadoras de las estructuras de opresión que generan la marginación de esos saberes y de cambios institucionales que corrigieran la injusticia epistémica para que ese conocimiento (y los sujetos que lo producen) pudieran entrar en un diálogo igualitario que complemente (porque, una vez más, ambos conocimientos no son excluyentes necesariamente) lo que es tomado en cuenta como válido y como valioso para la deliberación. La paradoja de esta situa-

4. El conocimiento relacional como nuevo modelo para pensar la justicia: la recuperación de saberes de los pueblos indígenas y el diálogo intercultural

Ahora queda mostrar cómo es que el modelo del conocimiento situado permite rastrear las limitaciones del pensamiento dominante y las insuficiencias del liberalismo para pensar (y hacer) la justicia, así como dimensionar los procesos históricos y sociales que resultaron en la objetivización de sujetos políticos como los pueblos indígenas, quienes han sufrido injusticias epistémicas y han sido rechazados como sujetos con autoridad epistémica plena. Para ello, incorporo la noción de conocimiento relacional como parte del conocimiento oposicional que viene de las experiencias y prácticas de los pueblos indígenas (y que puede rastrearse también dentro de las epistemologías feministas). Recuperar este tipo de conocimiento es parte de un proceso más amplio para buscar la justicia epistémica, remontar la objetivización y contrarrestar la injusticia en sentido amplio. Indirectamente, también es un paso para reconocer la ignorancia de las sociedades occidentales y sus instituciones frente a otro tipo de conocimientos y prácticas que pueden mejorar la existencia humana y la vida democrática.

Históricamente, América Latina/AbyaYala fue objetivizada como un campo de conocimiento y negada como una región productora del mismo. La colonización llevó al desprecio de los conocimientos locales y a la dominación cultural de la visión eurocéntrica (correspondiente al pensamiento moderno, científico y objetivo) que declaró como único conocimiento válido el que resultaba de sus teorías y prácticas (Walsh 2001; De Sousa Santos 2018, 12). Pero además de la objetivización, el

ción es que, de acuerdo con lo que argumento, el liberalismo es insuficiente para lograr esto en primer lugar y tiene un rol en las situaciones de injusticia epistémica que requiere ir más allá de él para corregirlas.

pensamiento moderno (incluso sus versiones críticas) constituyó (dentro de su propio modelo de conocimiento) una relación particular y determinante entre el ser humano y la naturaleza que consiste en una posición jerárquica en el que el primero domina a la segunda y define sus límites (la naturaleza, tomada como *natura naturata*, está para servir al hombre y ser su objeto ilimitado de explotación). Al día de hoy, el resultado de esa concepción paradigmática encuentra su mejor ejemplo en el sistema de producción capitalista y el modelo extractivista, quienes se plantean muchas veces como constructos totales y totalizantes que contienen todo, por lo que pareciera que nada existe más allá de ellos (De Sousa Santos 2018, 15-17).

En el mismo sentido, el modelo de conocimiento relacional puede encontrarse no solo en las prácticas de los pueblos originarios sino también en cambios institucionales y en incorporaciones conceptuales que son resultados de las luchas de los movimientos sociales y políticos indígenas. Así, la incorporación de las nociones de los derechos de la naturaleza o el concepto del “Buen Vivir”, son ejemplos de planteamientos que cuestionan la mirada tradicional de la relación del ser humano con la naturaleza, pero también son propiamente conocimientos concretos que se pueden englobar en principios y valores dotados de contenidos por las prácticas que los pueblos originarios han desarrollado a lo largo de los últimos siglos.

También es cierto que mucho de este conocimiento puede ser recuperado a partir del involucramiento y el interés en las demandas concretas de estos pueblos en relación con las situaciones de injusticia que viven en torno al reconocimiento de sus territorios y a las formas de relacionarse con ellos. De manera cada vez más clara, los saberes y conocimientos de estas comunidades se han vuelto relevantes para discusiones tan centrales como la de la justicia ambiental y climática, desde un enfoque colectivo que incorpora preocupaciones ya no solo por las comunidades sino por la tierra misma (concebida como un sujeto con derechos propios). Entender estos saberes como conocimiento experto es un paso importante que solo

puede darse cuestionando fuertemente algunas dicotomías o bases que han servido para su marginalización.

Detenerse en la relación ser humano-naturaleza es importante porque al construir la dicotomía de naturaleza/cultura, en la que se posicionó la primera a disposición de la segunda, situó todos aquellos conocimientos que tenían una relación distinta con ella (como los de los pueblos indígenas) como saberes irracionales o “pensamiento mágico”. La dominación cultural en este sentido no sólo llevó a concebir a la naturaleza como objeto a disposición de la concepción hegemónica del ser humano, sino también a los animales no humanos y a los animales humanos que no se correspondían con esa hegemonía. Al hacerlo, aquellas concepciones de conocimiento que defendían una mirada sustentable de la vida frente a las relaciones de producción fueron invisibilizadas y excluidas (De Sousa Santos 2018, 18-19; Nahuelpan 2018, 172-73).

La concepción de la relación ser humano-naturaleza se estableció como una diferencia colonial que jerarquizó las prácticas de conocimiento en torno a ella: lo moderno superior a lo no moderno, el desarrollo como superior a lo ancestral, etc. (Aparicio y Blaser 2018: 106-07). La diferencia se incorporó de lleno al modelo de conocimiento en tanto que sirvió como diferenciador de las prácticas que consideró valiosas y las que consideró odiosas para generar conocimiento valioso. La idea del atraso de lo no occidental y el rechazo a esa diferencia es clara en las campañas colonizadoras en el continente, donde el exterminio o sometimiento de los pueblos prehispánicos era considerado una acción justificada y necesaria para civilizar el mundo y “limpiar” el camino hacia la modernización. La objetivización de los pueblos indígenas debe leerse entonces en clave colonial como parte indispensable del proyecto modernizador occidental (Nahuelpan 2018, 167; Kolüman 2002 [1911]).

Esta lectura se corresponde con la objetivización histórica que la ciencia androcéntrica hizo de los sujetos subalternizados (mujeres, personas negras, indígenas, etc.) para “demostrar”

su inferioridad y su cualidad de fuentes de información carentes de autoridad epistémica. A final de cuentas, el paradigma observacional de la ciencia (sobre el que se sustenta el pensamiento moderno) parte del supuesto de que “conocer al otro” sólo es posible mediante la observación porque el conocimiento sólo puede *obtenerse* de los objetos (el modelo *sujeto-objeto*), lo que lleva a la cosificación de las personas (particularmente aquellas subalternizadas) (Code 1995, 41, 44, 52).

En este sentido, es posible observar cómo la dimensión de la ciencia que cuestioné en la primera parte del trabajo se relaciona con la dimensión de las teorías y filosofías que revisé en la segunda parte. A esta altura, la revisión paralela de la ciencia androcéntrica y de la teoría liberal sirve no solo para ver cómo hay similitudes que responden a las mismas críticas sino también para observar cómo los procesos históricos y epistemológicos de invisibilización y marginalización hermenéutica fueron beneficiados por ambas dimensiones. El conocimiento relacional, en este sentido, es útil para ver la forma en la que él mismo fue excluido y borrado (además de para entender el conocimiento mismo).

Ambas bases del modelo de conocimiento occidental (la diferencia colonial sobre la naturaleza y el modelo *sujeto-objeto*) fueron centrales para la cosificación de los pueblos indígenas y para la invisibilización de sus conocimientos, construidos tanto procedimental como sustantivamente en oposición a un sistema de producción depredador de la naturaleza. La concepción no antropocéntrica de los pueblos indígenas frente a la naturaleza, reflejada en las nociones de respeto y equilibrio, sus valores y principios epistémicos, sociales y políticos, fue excluida como una parte más de su marginación en todos los ámbitos de la vida (Nahuelpan 2018, 174-75). Frente a esto, la recuperación de esos conocimientos, a través del reconocimiento de su autoridad epistémica y de la legitimidad de su perspectiva del mundo, es necesaria para poder hacer justicia pero también para repensar las estructuras que generan la injusticia, tal como sucede con la del sistema de producción

capitalista que se apoya en la diferencia colonial de la naturaleza.

Por un lado, es indispensable corregir la injusticia epistémica para pasar de *hablar sobre lo que los pueblos indígenas necesitan* a *escuchar lo que los pueblos indígenas tienen para decir*; es decir, que revertir la objetivización requiere indiscutiblemente incorporar sus perspectivas a la discusión sobre la justicia. Por el otro, que en el proceso de incorporar sus voces a la deliberación, los conocimientos oposicionales obligan a repensar las bases de las estructuras sociales actuales y sus institucionalizaciones, incluidas el modelo de conocimiento, el de producción, los procesos de tomas de decisiones e incluso el Estado (particularmente el Estado Nación).

La cosmovisión de los pueblos indígenas exige repensar distintas dimensiones del modelo de conocimiento del liberalismo y del pensamiento moderno en general. En primer lugar, el carácter excluyente del individualismo ético cuando se propone como un paradigma totalizante bajo la idea androcéntrica de la autonomía (excluyendo la dimensión colectiva en lugar de articulando ambas dimensiones). En segundo lugar, la relación antropocéntrica frente a la naturaleza, cambiando el modelo destructivo por una visión de sustentabilidad frente a ella (obedeciendo los límites que impone) (Gudynas 2014; De Sousa Santos 2018, 15-19).⁴³ En tercer lugar, incorporar un modelo de reflexión y validar las prácticas de conocimiento que salen de la lógica sujeto-objeto, para dar lugar a aquellas que resultan de una concepción sujeto-sujeto, en donde la naturaleza aparece también como un sujeto, lo que implica limitar el modelo de conocimiento observacional para incorporar el de conocer-a-las-personas (Aparicio y Blaser, 112-14). Esto último significa incorporar sustantiva y meto-

43. A partir de la idea del “giro biocéntrico” esta demanda implicaría pasar de la concepción *natura naturata* al de *natura naturans* (no androcéntrica ni extractiva).

dológicamente la idea de un modelo de conocimiento relacional no tradicionalmente occidental que resulta en parte de las experiencias de los pueblos indígenas, y que incorpora la idea de que la intersubjetividad parte de tomar al individuo como parte de los otros (incluida la naturaleza) y a los otros como parte de sí mismo, así como dar una importancia central a la diferencia, la organización comunal y a los valores y principios de las cosmologías indígenas.

El paradigma de conocimiento sujeto-sujeto no sólo es compatible sino que requiere del modelo de conocimiento situado. Tomar las experiencias y el contexto en cuenta es indispensable para conocer y reconocer a otros sujetos y responder cognitivamente a ellos reconociendo su autoridad epistémica y el valor de sus conocimientos como parte de un proceso de aprendizaje intersubjetivo y relacional que es oposicional al modelo de conocimiento objetivista. Particularmente en las ciencias sociales, este modelo implica una “nueva geografía del terreno epistémico” que abre la puerta a dimensiones cognitivas rechazadas por el paradigma racionalista, tal como la de las emociones. Conocer los hechos se vuelve parte de un proceso que requiere además de la interacción intersubjetiva; que es gradual y cualitativa, además de que requiere una constante interpretación de las perspectivas involucradas (Code 1995, 45-48). Las epistemologías descoloniales han construido desde hace décadas este tipo de conocimiento como respuesta al imperialismo cultural y a la supuesta neutralidad, desde (entre otros) el enfoque de la “antropología del nosotros(as)” (opuesta a la llamada “antropología del otro”, de naturaleza eurocéntrica) para tomar en serio el conocimiento situado y las experiencias de las comunidades indígenas a partir de las prácticas de conocimiento propias (y desde el punto de vista de las propias participantes) (Pérez Moreno 2018: 430).

Las teorías feministas del punto de vista y esta aproximación coinciden al reivindicar la posición epistémicamente privilegiada de un sujeto oprimido, quien puede ver con mayor claridad los rasgos opresivos de una estructura, así como los

sesgos androcéntricos de cierta práctica del conocimiento (Cumes 2012; Harding 2004). En este sentido, el conocimiento relacional de carácter intercultural actúa contra la ignorancia del modelo hegemónico al complementarlo. No busca abandonar ni destruir el conocimiento moderno ni el marco liberal sino exigir el reconocimiento de su parcialidad e incompletitud como punto de partida para avanzar hacia un diálogo intercultural en el que no sólo sus valores monoculturales cuenten al momento de tomar decisiones, pero además, uno en el que los sujetos que fueron víctimas de injusticias epistémicas y cuya autoridad epistémica fue negada, puedan participar en una situación igualitaria de verdad (Tuana 1992, 101-07; Pérez Moreno 2018, 431).

Recuperar las prácticas de conocimiento también permite incluir ya no sólo “las voces” de los pueblos indígenas sino a *los que hablan desde donde hablan*, a partir de los intercambios generados dentro de las comunidades por medio de talleres y otras metodologías de aprendizaje que también son distintas a las occidentales (Pérez Moreno 2018, 432-35), y que incorporen una matriz de pensamiento-organización-acción que sale de los marcos tradicionales (Aparicio y Blaser 2018, 112-14).⁴⁴

44. Un comentario del Comité Editorial señala que mi tesis del conocimiento relacional implicaría una tesis histórica que debería dar evidencia empírica de que “no existe ningún pueblo indígena que haya sostenido una visión también absolutista, universalista u objetivista del conocimiento”. Esto es erróneo pero permite ilustrar un punto sobre el enfoque relacional que propongo. Anteriormente expliqué que mi propuesta tenía diferencias conceptuales-teóricas, descriptivas y normativas con la visión liberal, y el modelo de conocimiento relacional es un buen ejemplo de ello. El conocimiento situado es una concepción teórica que resulta de las epistemologías feministas e interculturales y que ha sido desarrollado desde hace décadas; es una propuesta teórica que reivindica el carácter de conocimiento de saberes y prácticas de producción de conocimiento marginalizadas y excluidas de otras teorías (y que funciona de manera complementaria, no excluyente). Esta concepción efectivamente describe prácticas y conocimientos distintos a los occidentales-dominantes, que van desde los grupos de generación de conciencia feminista hasta las prácticas de organización, de participación y

Al salir de la mera “teorización de escritorio” (que no es excluyente pero sí complementaria) se corrige también la injusticia epistémica de tomar estos conocimientos únicamente como información a procesar desde la mirada de un observador (y cuestionar la división eurocéntrica del trabajo académico), y obliga a que las discusiones sobre la injusticia histórica de los pueblos indígenas se lleven a partir de ellos y *desde* ellos (Pérez Moreno 2018, 436).⁴⁵

Frente al colapso ecológico y el desastre climático, ante la profunda injusticia social y la discriminación basada en la identidad social y con la profunda crisis democrática que existe en la actualidad, las lecciones de los pueblos indígenas son fundamentales para las discusiones de justicia climática,

de existencia de los pueblos originarios. Normativamente, mi propuesta considera de un interés particular en estos sujetos y en este tipo de prácticas de conocimiento, y reconoce los procesos de marginalización hermenéutica y objetivización que les han llevado a situaciones de injusticia epistémica. La injusticia epistémica, la exclusión y la violencia hacia estos sujetos son todas resultado de las relaciones de poder que resultan de estructuras de opresión coloniales, patriarcales y capitalistas, y del racismo, machismo y clasismo que histórica y sistemáticamente ha resultado de ellas (es decir, que tienen una base material y al poder como condición de posibilidad). El punto de si existe algún pueblo indígena que tenga una visión objetivista es irrelevante primero porque señala sólo un punto descriptivo del conocimiento relacional: si lo hubiera, eso dice poco o nada sobre el conocimiento relacional en general; pero también, porque este tipo de conocimiento en ningún sentido requiere que todos los sujetos lo sostengan, precisamente porque es un conocimiento que se reconoce parcial y diverso. No sólo es perfectamente posible, sino es un hecho que el conocimiento de los pueblos originarios es por demás plural y distinto entre ellos, por lo que si hubiera pueblos con un conocimiento no relacional y objetivo, sería simplemente un conjunto más de conocimientos a incorporar en el pluralismo epistemológico del conocimiento relacional (dado que aunque ese pueblo lo sostuviera así, no hay ningún conocimiento que sea universal ni objetivo ni absoluto).

45. Este tipo de teorización tampoco busca menospreciar o rechazar el conocimiento teórico, sino señalar que éste y el conocimiento práctico no son antagónicos y que deben tomarse como parte de una relación dialógica que los refuerza mutuamente.

social y epistémica (Svampa y Viale 2020). Pero para que esto sea posible, la condición necesaria para este diálogo y aprendizaje intercultural es la corrección de la injusticia epistémica que impide tener el diálogo en primer lugar. Para poder tomar en serio nociones como las de: *“itro fill mongen”* o la relación con la vida sin exclusión donde el ser humano es una parte más del ecosistema natural y de valores para buscar un bienestar distinto (a partir de la defensa de los territorios y la naturaleza); *“küme mongen”* o el buen vivir; *“küme felen”* o vivir en equilibrio y autorregulación, es necesario incorporar el conocimiento relacional, repensar la relación con la naturaleza y las personas e incorporar marcos epistemológicos más amplios (interculturalizar los marcos epistemológicos).

Nada de lo anterior implica romantizar las cosmovisiones indígenas ni aproximarse al diálogo de manera acrítica, pero esto no es un problema porque la base del modelo de conocimiento mismo *exige* reconocer que las distintas culturas y sus conocimientos son parciales e incompletas, por lo que la perspectiva antidogmática de esta propuesta corre en ambas direcciones. La interculturalidad rechaza esencializar las diferencias de las prácticas y conocimientos indígenas (una vez más, no es relativista en este sentido), para evaluarlos de manera crítica al ponerlos en diálogo igualitario dentro de marcos analíticos y dialógicos distintos a los existentes, porque la conversación dentro de los marcos viejos no puede garantizar el carácter igualitario del diálogo en sí (Walsh 2001).

Precisamente por esto incorporar el paradigma relacional es una empresa tan fundamental para corregir este tipo de injusticia, porque es a partir de una atención situada de las relaciones que fortalecen la autonomía (relacional) y a través de la crítica a aquellas que la reducen, que puede generarse una práctica que permita fomentar aquellas que son valiosas y corregir aquellas que son lesivas. Nada de este enfoque puede considerarse relativista porque defiende e impulsa el compromiso feminista e intercultural de luchar contra la opresión y de buscar la situación de los seres humanos en la tie-

rra, así como la de mejorar la propia relación de estos con la naturaleza y el resto de los animales no humanos con los que interactúan.

Cuando entendemos que la injusticia epistémica no puede ser corregida a partir de los postulados del pensamiento moderno y del modelo de la justicia liberal (porque se materializa en parte a causa de ellos), el camino necesario pasa por ir más allá de ambos y avanzar hacia terrenos epistemológicos de horizontes interculturales. Pero para lograrlo, es necesario partir de un modelo de conocimiento que también salga del tradicional y que podemos encontrar en el *conocimiento relacional* (que se basa en el conocimiento situado) y en algunos de los principios centrales de las cosmovisiones indígenas, tal como el de la forma de conocer *sujeto-sujeto* incorporando una nueva concepción de la relación con la naturaleza. Lo anterior no soluciona automáticamente todos los problemas, pero sí reformula el “campo de juego” para discutir sobre la injusticia, y establece un nuevo punto de partida en el que la autoridad epistémica y los conocimientos de los sujetos subalternizados (los pueblos indígenas pero también aquellos otros sujetos en una situación similar) son reconocidos para corregir la injusticia epistémica como primer paso. Este paso, aunque pequeño, es también la base para hacer justicia a los oprimidos de una nueva forma, con ellos presentes.

5. Conclusiones

En este trabajo he revisado dos dimensiones de la que considero es la visión dominante del liberalismo (de acuerdo a los márgenes que señalé en el desarrollo de este artículo): su modelo de conocimiento y su modelo de justicia. Frente a ambas dimensiones he presentado una alternativa relacional en ambos sentidos que pretende complementar los límites del propio liberalismo para corregir la injusticia epistémica en general pero muy en particular en lo que respecta a la margi-

nalización hermenéutica de los pueblos indígenas en América Latina.

Los retos que la injusticia epistémica nos presenta y el estado actual de las sociedades democráticas vuelven imperante mirar de manera crítica las instituciones actuales para ver en qué sentido suman para combatir la opresión de distintos grupos y personas y también para ver en qué sentido son un obstáculo. Mi trabajo señala limitaciones y problemas de las teorías dominantes que tienen consecuencias en la práctica, con la idea de que entender esos problemas teóricos nos ayudará a corregir las situaciones concretas de opresión que se imbrican de manera compleja en el presente. Creo que el enriquecimiento conceptual y la complejidad del enfoque que defendiendo nos da herramientas en este sentido.

Las críticas feministas y las teorías críticas interculturales tienen puentes teóricos y metodológicos que son prometedores para poner en el centro a las estructuras de opresión y a las relaciones de poder que marginan y excluyen a personas y grupos que están en situaciones de injusticia epistémica. A lo largo de mi trabajo he intentado poner en diálogo a ambos horizontes, no sólo desde el lugar en el que sirven para criticar al liberalismo sino desde las posibilidades de propuesta constructiva que nos ofrecen. El paradigma relacional, el conocimiento situado, la justicia como reconocimiento y las preocupaciones por las dimensiones epistémicas del poder y de las prácticas de producción de conocimiento, son todas bases para desarrollar propuestas que nos permitan ver y pensar mejor la forma en que la opresión se materializa y afecta la vida concreta de estas personas, y para pensar en opciones y acciones para llevar a cabo en ese sentido.

Mi trabajo no desarrolla una teoría completa sino –si acaso– indica posibles rutas teóricas y metodológicas para realizar ese trabajo de entender y enfrentar la opresión. Para ello, el enfoque contextual y concreto es fundamental, pero también lo es situar a los grupos y sus protagonistas en el centro de las discusiones sobre la desigualdad para escuchar lo que tienen

para decir y para quitar de en medio los obstáculos que han jugado un papel para su silenciamiento histórico. Para la academia y el activismo por los derechos humanos, este tipo de enfoques también apunta a un reto sobre cómo construir las teorías y sobre las acciones que debemos tomar para construir con esos grupos y no a partir de esos grupos. Espero que este trabajo dé algunas direcciones para realizar ese trabajo.

Agradecimientos

Varias de las ideas centrales de este trabajo fueron analizadas y discutidas en el Grupo de Epistemologías Feministas de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, por lo que agradezco profundamente a mis compañeras por los debates y conocimientos compartidos en ese marco. Este trabajo puede leerse también como la continuación de mi tesis doctoral, en la que también se encuentran algunas de las ideas que presento en ella. Agradezco a Marcelo Alegre (su director) y a todas las personas que revisaron y comentaron sus distintos capítulos.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Sara. 2021. *Vivir Una Vida Feminista*, Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Alcoff, Linda Martin. 1999. "On Judging Epistemic Credibility: Is Social Identity Relevant?". *Philosophic Exchange* 29.
- . 2006. "Epistemologies of ignorance: Three types". *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 21: 39–57.
- Álvarez Silvina. 2015. "La autonomía personal y la autonomía relacional". *Análisis Filosófico* 35: 13-26.
- Anderson, Elizabeth. 2005. "Knowledge, Human Interests, and Objectivity in Feminist Epistemology". *Philosophical Topics* 23: 27-58.

- Aparicio, Juan Ricardo y Blaser, Mario. 2018. "La "ciudad letrada" y la insurrección de saberes subyugados en América Latina". En Leyva Solano, Xochitl *et. al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s)*, Tomo I. Guadalajara: Taller la Casa del Mago.
- Bailey, Alison. 2007. "Strategic Ignorance". En Tuana, Nancy & Sullivan, Shannon (Eds.). *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany: University of New York Press.
- Benhabib, Seyla. 1987. "The Generalized and the Concrete Other". En Benhabib Seyla and Cornell, Drucilla (Eds.), *Feminism As Critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 2006. *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Barcelona: Gedisa.
- . 2008. Benhabib, Seyla. "Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos". *Isegoría* 39.
- de Sousa Santos, Boaventura. 2002. "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos". *El Otro Derecho* 28: 59-83.
- . 2018. "Prólogo". En Leyva Solano, Xochitl *et. al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s)*, Tomo I. Guadalajara: Taller la Casa del Mago.
- Borgerson, Kristin. 2011. "Amending and defending Critical Contextual Empiricism". *European Journal of Philosophy of Science* 1: 435-49.
- Brown, Wendy. 1995. "Lo que se pierde con los derechos". en Brown, Wendy. *States of Injury*. Princeton: Princeton University Press.
- Campbell, Richmond. 1994. "The Virtues of Feminism Empiricism". *Hypathia* 9: 90-115.
- Code, Lorraine. 1995. *Rhetorical Spaces. Essays on Gendered Locations*. New York and London: Routledge.
- Chorny Elizalde, Vladimir. 2019. "Principio de autonomía y culturas originarias". en Alegre, Marcelo (Dir.); Capdevielle, Pauline; Maisley, Nahuel; Chorny, Vladimir (Coords.). *Libres*

- e Iguales. Estudios sobre autonomía, género y religión.* México: Instituto de Investigaciones Jurídicas - UNAM.
- Cumes, Aura Estela. 2012. "Mujeres Indígenas, Patriarcado Y Colonialismo: Un Desafío A La Segregación Comprensiva De Las Formas De Dominio". *Anuario Hojas de Warmi* 17.
- De Marneffe, Peter. 1990. "Liberalism, Liberty, and Neutrality". *Philosophy and Public Affairs* 19: 253-274.
- Dworkin, Ronald. 1978. *Taking Rights Seriously*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- . 1996. "Objectivity and Truth: You'd Better Believe It". *Philosophy and Public Affairs* 25: 97-139.
- . 2012. *Una cuestión de principios*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- . 2013. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press.
- Facio, Alda. 2000. "Hacia otra teoría crítica del derecho". En Herrera, Gioconda (Coord.). *Las fisuras del patriarcado, Reflexiones sobre Feminismo y Derecho*. Ecuador: FLACSO.
- Farrell, Martín. 2000. *Privacidad, autonomía y tolerancia. Ruidos disonantes en ética*. Buenos Aires: Editorial Hammurabi.
- Ferrajoli, Luigi. 2007. *Los Fundamentos de los Derechos Fundamentales*. Madrid: Editorial Trotta.
- Fraser, Nancy. 1997. "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista". En *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Fricker, Miranda. 2001. "El feminismo en la epistemología: Pluralismo sin posmodernismo". En Fricker, Miranda y Hornsby, Jennifer. *Feminismo y Filosofía. Un compendio*. Amsterdam: Idea Books.
- . 2007. *Epistemic Injustice. Power & the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press.
- . 2016. "Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance". En Peels, R & Blaauw, M. (Eds.), *The Epistemic Dimensions of Ignorance*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Garzón Valdés, Ernesto. 1993. "Representación y Democracia". En Garzón Valdés, Ernesto. *Derecho, Ética y Política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Gudynas, Eduardo. 2014. *Derechos de la Naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Lima: Centro Latino Americano de Ecología Social.
- Habermas, Jürgen. 1990. *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus Humanidades.
- . 2006. *Entre naturalismo y religión*. Madrid: Paidós.
- Haraway, Dona J. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* 14: 575-599.
- Harding, Sandra. 2004. *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. New York: Routledge.
- Hartsock, Nancy. 2004a. "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism". En Harding, Sandra (Ed). *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. New York-London: Routledge.
- . 2004b. "Comment on Hekman's 'Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited': Truth or Justice?". En Harding, Sandra (Ed). *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. New York-London: Routledge.
- Honneth, Axel. 1992. "Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento". *Isegoría* 5: 78-92.
- Humboldt, Wilhelm von. 1988 [1836]. *On Language. The diversity of human language-structure and its influence on the mental development of mankind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaramillo, Isabel Cristina. 2000. "La crítica feminista al derecho". En West, Robin. *Género y Teoría del Derecho*, Ediciones Uniandes: Siglo del Hombre Editores.

- Kennedy, Duncan. 2002. "La Crítica de los Derechos en los Critical Legal Studies". En Brown, Wendy & Halley, Janet. *Left Legalism / Left Critique*. Trad. Fernando Racimo, Ariel Romano y Fernando Basch. Durham, NC: Duke University Press.
- Kittay, Eva. 1999. *Love's Labour: Essays on Women, Equality and Dependency*. Londres: Routledge.
- Kolümañ, Lorenzo. 2002 [1911]. "Kolümañ ñi che". En Manuel Mankelef y Tomás Guevara. *Kiñe mufü trokinche ñi piel. Historias de familias, siglo XIX*. CoLibris: Temuco y Santiago.
- Kuhn, Thomas. 1977. *The essential tension*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kymlicka, Will (Ed.). 1995. *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- Lafont, Cristina. 1993. *La razón como lenguaje: una revisión del 'giro lingüístico' del lenguaje en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Visor.
- Leyva Solano, Xochitl et. al. 2018. *Prácticas otras de conocimiento(s) Tomo I*. Guadalajara: Taller la Casa del Mago.
- Longino, Helen E. 1987. "Can there be a feminist science?". *Hypatia* 2: 51-64.
- . 1990. *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton: Princeton University Press.
- Lugones, María & Elizabeth Spelman. 1983. "Have we got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism, and the demand for the woman's voice", *Hypatia* 1: 573-581.
- Maffía, Diana. 2008. "Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica". Buenos Aires: Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, UBA.
- MacKinnon, Catharine. 1995. *Hacia una Teoría Feminista del Estado*. Madrid: Cátedra.
- Margalit, Avishai & Raz, Joseph. 1995. "National Self-Determination". En Kymlicka, Will (Ed.). *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press.

- Medina, José. 2013. *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. New York: Oxford University Press.
- Moreso, Juan José. 2003. "El reino de los derechos y la objetividad de la moral". *Análisis Filosófico* 23: 117-150.
- Movimiento Regional por la Tierra. "Moirra Millán: El pueblo mapuche no lucha por la propiedad de la tierra, sino por un modo de vida en la tierra", entrevista a Moirra Millán, 05 de diciembre de 2017. Disponible en: <https://porlatierra.org/novedades/post/245>.
- Nahuelpan, Héctor. 2018. "Los desafíos de un diálogo epistémico intercultural: pueblo mapuche, conocimientos y universidad". En Leyva Solano, Xochitl et. al. *Prácticas otras de conocimiento(s), Tomo I*. Guadalajara: Taller la Casa del Mago.
- Nagel, Thomas. 1986. *A View From Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Narayan, Uma. 2004. "The Project of Feminist Epistemology: Perspectives from a Nonwestern Feminist". En Harding, Sandra (Ed.). *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*. New York: Routledge.
- Nedelsky, Jennifer. 1989. "Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities"- *Yale Journal of Law and Feminism* 7: 7-39.
- . 1990. "Law, Boundaries, and the Bounded Self". *Representations* 30: 162-189.
- . 2012. *Law's Relations. A Relational Theory of Self, Autonomy and Law*. New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha. 2001. "El futuro del liberalismo feminista". *ARETÉ Revista de Filosofía* 13: 59-101.
- Oshana, Marina. 2005. "Autonomy and Self-Identity". En Christman, John & Anderson, Joel. *Autonomy and the Challenges of Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pérez Moreno, María Patricia. 2018. "O'tanil. Stalel tseltaletik. Una apuesta por un conocimiento propio desde los pueblos

- originarios". En Leyva Solano, Xochitl *et. al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s)*, Tomo I. Guadalajara: Taller la Casa del Mago.
- Ramón Michel, Agustina. 2019. "Reconstrucciones de la autonomía personal". *Género e feminismos: Argentina, Brasil e Chile em transformação*: 1-33.
- Rawls, John. 1999. *The Law of Peoples. With "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press.
- . 2001. *El derecho de gentes y "una revisión de la idea de la razón pública"*. Barcelona: Paidós.
- . 2005. *Political Liberalism. Expanded edition*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Reagan, M. 1997. "Getting Our Stories Straight: Narrative Autonomy and Feminist Commitments". *Indiana Law Journal* 72.
- Star, Daniel. 2010. "Moral Skepticism for Foxes". *Boston University Law Review* 90: 497-508.
- Sullivan, Shannon. 2017. "On the harms of epistemic injustice: pragmatism and transactional epistemology". En James Kid, Ian; Medina, José; and Pohlhaus Jr., Gaile (Eds.). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London and New York: Routledge.
- Svampa, Maristella & Viale, Enrique. 2020. *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del (mal)desarrollo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Tsosie, Rebecca. 2017. "Indigenous peoples, anthropology, and the legacy of epistemic injustice". En James Kid, Ian; Medina, José; and Pohlhaus Jr., Gaile (Eds.). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London and New York: Routledge.
- Tuana, Nancy. 1992. "The Radical Future of Feminism Empiricism". *Hypatia* 7: 100-114.
- . 2006. "The speculum of ignorance: The women's health movement and epistemologies of ignorance". *Hypatia* 21: 1-19.

- . 2017. “Feminist epistemology: the subject of knowledge”. En James Kidd, Ian; Medina, José; y Pohlhaus Jr., Gaile. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London and New York: Routledge.
- Tuana, Nancy & Sullivan, Shannon. 2006. “Feminist Epistemologies of Ignorance”. *Hypatia* 21: 1-183.
- Tuana, Nancy & Sullivan, Shannon (Eds.). 2007. *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany: University of New York Press.
- Waldron, Jeremy. 1998. “Participation: The Right of Rights”. *Proceedings of the Aristotelian Society* 98.
- . 1993. *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1995. “Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative. En Kymlicka, Will (Ed.). *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- Walsh, Catherine. 2001. ¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico, y el movimiento indígena ecuatoriano. Instituto Científico de Culturas Indígenas,
- West, Robin. 2000. *Género y Teoría del Derecho*. Ediciones Uniandes: Siglo del Hombre Editores.
- Williams, Patricia. 1991. “La dolorosa prisión del lenguaje de los derechos”. En Williams, Patricia. *The Alchemy of Race and Rights*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wong, David. 1999. “El relativismo”. En Singer, Peter (Ed.). *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza.
- Wright Mills, Charles. 1994. “Non-Cartesian Sums: Philosophy and the African-American Experience”. *Teaching Philosophy* 17.
- . 2000. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.
- Wylie, Alison. 2001. “El feminismo en la filosofía de la ciencia: Dándole un sentido a la contingencia y a la limitación”. En Fricker, Miranda y Mornsby, F. *Feminismo y Filosofía. Un compendio*. Amsterdam: Idea Books.

- Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Ypi, Lea. 20015. "Structural injustice and the irrelevance of attachment". Working paper presentado en la Universitat Pompeu Fabra.

Fecha de recepción, 22 de junio de 2021

Fecha de aceptación, 7 de diciembre de 2021