

Lo metodológico es político: ¿cuál es el problema con el “feminismo analítico”?

Alice Crary

TRADUCCIÓN: Gonzalo Bustamante Moya

Semblanza de la autora: Alice Crary es doctora en filosofía por la Universidad de Pittsburgh y actualmente es profesora de filosofía en el Regent’s Park College de la Universidad de Oxford, así como profesora de filosofía en The New School for Social Research en Nueva York. De 2017 a 2018 fue integrante de la escuela de ciencias sociales en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Princeton y ha sido becaria de la Fundación Humboldt en dos ocasiones. Actualmente pertenece al Oxford Centre for Animals. Entre sus publicaciones se encuentran *Beyond Moral Judgment* (Harvard University Press, 2007) e *Inside Ethics: On the Demands of Moral Thought* (Harvard University Press, 2016). Se encuentra trabajando en un libro tentativamente titulado *Radical Animal* sobre filosofía y ética animal. Sus líneas de investigación son la filosofía moral, la filosofía feminista, la ética animal, la filosofía del lenguaje (en especial Wittgenstein y Austin), la epistemología social y la filosofía de la discapacidad.

Contacto: Professor Alice Crary

Regent’s Park College.

Pusey Street, Oxford

OX1 2LB, Great Britain.

Teléfono: +44 (865) 288135

Correo electrónico: alice.crary@regents.ox.ac.uk

Nota sobre el artículo: Este artículo apareció publicado originalmente en inglés como Crary, Alice. (2018). The Methodological is Political. What's the Matter with Analytic Feminism? *Radical Philosophy* (2.02), 47-60. La presente traducción al español fue realizada por Gonzalo Bustamante Moya con el permiso expreso de *Radical Philosophy* y de la autora.

Resumen: Todo feminismo digno de ese nombre debe ser políticamente radical, es decir debe enfocarse en el análisis de los sistemas de opresión interrelacionados que existen. Esta lección *política* tiene un aspecto *metodológico*. Muchas feministas han argumentado que los abusos basados en género solo pueden reconocerse adecuadamente a la luz de una apreciación de las formas de vulnerabilidad social que ocasionan los prejuicios de género. Por lo tanto, con el fin de combatir formaciones sociales sexistas, es imperativo complementar nuestro radicalismo político con un radicalismo metodológico que utilice el poder práctico de recursos éticos no neutrales. Sin embargo, dicho precepto metodológico es ignorado por un corpus teórico feminista asociado con la filosofía analítica. El presente artículo evidencia cómo la feminista analítica Miranda Fricker, en su libro *Injusticia epistémica* publicado en 2007, erradamente toma por sentado que la neutralidad ética es el ideal regulativo de todo pensamiento dirigido al mundo. En ese sentido, este artículo revive ciertos métodos feministas de crítica social que son éticamente no neutrales y muestra que el conservadurismo metodológico de Fricker es nocivo para la política feminista.

Palabras clave: Feminismo analítico, injusticia epistémica, filosofía feminista, Miranda Fricker, John McDowell, Kimberlé Crenshaw.

Abstract: Any feminism worthy of the name must be politically radical in focusing on the interrelatedness of systems of oppression. This *political* lesson has a *methodological* aspect. Many feminists contend that gender-based abuses are recognizable only when looked at in light of an appreciation of the significance of forms of social vulnerability that pervasive gender-bias occasions. So, to combat sexist social formations we must complement our political radicalism with a methodological radicalism by using the practical power of ethically non-neutral resources. Yet this methodological precept goes missing in a body of feminist theory associated with analytic philosophy. The current article brings out how, in her 2007 book *Epistemic Injustice*, the analytic feminist Miranda Fricker wrongly takes for granted that ethical neutrality is a regulative ideal for world-directed thought. The article revives calls for ethically non-neutral modes of feminist social criticism by showing that Fricker's methodological conservatism is fatal to feminist politics.

Key words: analytic feminism, epistemic injustice, feminist philosophy, Miranda Fricker, John McDowell, Kimberlé Crenshaw.

Una idea fundamental que se deriva de algunos textos clave de la segunda ola feminista es que, si un movimiento se ha de calificar como verdaderamente feminista, debe ser políticamente radical. La obra de bell hooks, por mencionar solo un caso paradigmático, proporciona una poderosa articulación de este tema. Justamente una de las preocupaciones que guían el pensamiento de hooks desde la década de 1980 es la de enfatizar los aspectos más perniciosos y errados de los posicionamientos supuestamente “feministas” defendidos por “mujeres burguesas blancas” en Estados Unidos, cuyos esfuerzos tienen el objetivo políticamente superficial de reclamar para las mujeres los privilegios de los que gozan los varones burgueses blancos (hooks, 1984, p. 18). hooks se empeña en mostrar que no hay forma de “superar las barreras que separan a las mujeres” sin “confrontar la realidad del racismo” (hooks, 1982, p. 122; 1984, p. 18). hooks describe cómo las formas de subordinación basadas en el género que sufren las mujeres privilegiadas blancas son inseparables de los mecanismos racistas y clasistas que elevan a estas mujeres por encima de mujeres que son pobres y no blancas; a la par, muestra cómo los obstáculos sexistas a los que se enfrentan las mujeres pobres y no blancas están permeados por el racismo y el clasismo (hooks, 1982, p. 122). hooks concluye que, si el “feminismo” ha de enfocarse en identificar y resistir la opresión sexista, debe entonces “dirigir nuestra atención hacia los sistemas de dominación y hacia la interrelacionalidad de la opresión sexual, racial y de clase” (hooks, 1984, p. 31).

De esta manera es como hooks defiende que todo feminismo verdadero debe ser políticamente radical y nos invita a ver que el sexismo en Estados Unidos está entrelazado con el racismo y el clasismo en sistemas de creencias y prácticas de índole social, por lo que sostiene que todo feminismo digno de ese nombre debe

ser un ataque políticamente subversivo a dichas formas de prejuicio (hooks, 1982, p. 120; Frye, 1983, pp. 125-6). A pesar de que hooks se enfoca primordialmente en el contexto contemporáneo de Estados Unidos, sus reflexiones son un modelo para pensar las aspiraciones feministas en otros tiempos y lugares.

Con el fin de ser catalogado como verdaderamente “feminista”, un movimiento también debe ser metodológicamente radical. Lo anterior —que es la tesis del presente artículo— es una sugerencia crucial que se deriva de varias contribuciones importantes del pensamiento feminista de la segunda ola y las subsecuentes. La idea principal es que un radicalismo metodológico es indispensable si ha de respetarse el radicalismo político del feminismo que hooks y muchas otras feministas han identificado. Múltiples pensadoras feministas sugieren que los patrones entrelazados de comportamiento que constituyen los abusos basados en las relaciones de género solo pueden identificarse como abusos cuando se les analiza desde la apreciación de las formas de vulnerabilidad que producen los prejuicios estructurales de género. Estas feministas sugieren que, si hemos de combatir las formaciones sexistas y racistas de nuestra sociedad, entonces debemos complementar nuestro radicalismo político con un radicalismo metodológico que conlleve el uso del poder práctico de recursos éticos no neutrales, considerándolos como cognitivamente autoritativos en sí mismos.

A pesar de que lo anterior parece gozar de una aceptación generalizada dentro de las diferentes vertientes del pensamiento feminista radical —incluidos el feminismo marxista y los feminismos negros y poscoloniales—, este precepto metodológico ha sido ignorado en tiempos recientes por un importante cuerpo teórico de corte feminista que, en un sentido amplio, se relaciona con la filosofía

analítica. El presente artículo toma como representante paradigmático de este corpus feminista emergente el célebre libro de Miranda Fricker (2007) *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*¹ y enfatiza cómo Fricker toma por sentado de manera acrítica —e incorrecta— que la neutralidad ética es el ideal regulativo de todo el pensamiento dirigido al mundo. Nuestro objetivo es revivir diferentes formas de crítica feminista que sean no neutrales, mostrando que el conservadurismo metodológico al que se comprometen Fricker y otras es letal para la política feminista.

Radicalismo metodológico

Las exigencias feministas en favor de una metodología radical están, en su nivel más básico, fundadas en la idea de que los sistemas interrelacionados de sexismo, racismo, clasismo y otras formas de prejuicio que el feminismo combate (por ejemplo, capacitismo, heterosexismo, transfobia y etarismo) no son meramente asuntos intelectuales, y que dichos sistemas estructuran el mundo y son estructurados por este. La idea es que, a pesar de que las perspectivas sesgadas de las elites son incapaces de hacer justicia a las cosas como son en realidad, hay sin embargo un sentido en el que el mundo que revelan es demasiado real. Por ejemplo, las mujeres en sociedades profundamente sexistas encuentran que la vida está —como lo dijo alguna vez Marilyn Frye— “confinada y modelada por fuerzas y obstáculos que no son accidentales u ocasionales”, y, como consecuencia, tienden

¹ Originalmente publicado por la Oxford University Press. Versión al español: Miranda Fricker. (2017). *Injusticia epistémica: El poder y la ética del conocimiento*. (Ricardo García Pérez, trad.). Barcelona: Herder.

a experimentar las virtudes y las limitaciones que parecen confirmar las creencias sexistas como naturales y apropiadas (Frye, 1983, p. 4). Consideremos que una *ideología* es un conjunto de ideas políticas que, aunque carezca de la justificación racional que sustentaría su prevalencia *de facto*, organiza la vida y la experiencia social de una manera en la que se le otorga un aura de verdad. Entonces, siguiendo el radicalismo político de hooks y otras, podríamos decir que el sexismo es una ideología que está inextricablemente entrelazada con las ideologías de raza, clase, sexualidad, habilidad y edad. Hablar de esta manera —es decir, en términos de ideologías con dimensiones esencialmente materiales— es útil para iluminar por qué puede parecer difícil entender cómo la emancipación respecto a los prejuicios de género sería posible, así como por qué muchas feministas han pensado que se requieren métodos radicales para combatirlos.²

Parte de lo que es metodológicamente radical en las estrategias promovidas por muchas feministas es que hacen uso del poder práctico de recursos éticos no neutrales con el propósito de abordar el peso material de la ideología sexista. Esta dependencia de herramientas éticamente cargadas *no* es generalmente concebida por esas feministas como una medida meramente instrumental. Por supuesto que hay defensores de la crítica de la ideología que asumen tal posición y reconocen la necesidad práctica de métodos no neutrales. Al mismo tiempo, sostienen que tales métodos son en sí mismos no racionales y que, por tanto, solo deben usarse —de manera necesaria aunque, por ser intrínsecamente problemáticos, también solo temporalmente— para despejar obstáculos en la creación de un espacio de debate

² Para una discusión esclarecedora sobre este tema, véase Srinivasan (2016).

que sea lo más neutral posible y, en la opinión de los pensadores en cuestión, adecuadamente racional y político. Esta es la posición que Jason Stanley (2015), por ejemplo, defiende en su libro sobre propaganda que ha sido ampliamente discutido. A pesar de que considera que toda propaganda es no neutral y, por lo tanto, no racional y políticamente problemática, Stanley defiende tipos de propaganda indispensables o, en sus términos, “no demagógicos” que a veces son “necesarios” para dismantelar formaciones ideológicas que distorsionan lo que él ve como el espacio neutral para el discurso democrático (Stanley, 2015, p. 57).³ Sin embargo, una aproximación a la crítica de la ideología similar a la de Stanley es ajena a las vertientes centrales de la teoría y el pensamiento feministas. Es más común para las feministas rechazar la idea de que las perspectivas éticas o evaluativas distorsionan nuestro acceso al mundo y a la vez sugerir que esta idea en sí misma está operando ideológicamente, pues deslegitima ciertas perspectivas culturales que internamente contribuyen a arrojar luz acerca de la vida de las mujeres. Un tema central del pensamiento feminista a lo largo de los últimos cincuenta años es que las prácticas y patrones de conducta que constituyen abusos basados en género, tales como el acoso sexual y la cosificación sexual, solo son identificados como abusos cuando se analizan a través de las formas de vulnerabilidad social que son producidas por los prejuicios sistemáticos de género.⁴ En este contexto, la sugerencia de que la única postura responsable para

³ El término de Stanley para la propaganda necesaria y no demagógica es “retórica civil”. Para una discusión sobre las secciones más relevantes del libro de Stanley, véase Crary (2017).

⁴ Para una discusión respecto al acoso sexual, véase Crary (2007), cap. 5 y más adelante en el presente texto; para una discusión respecto a la cosificación sexual, véase Bauer (2015), cap. 3.

aproximarse a los fenómenos sociales tiene que ser éticamente neutral —y que cualquier instrumento no neutral que usemos para combatir la ideología sexista es una herramienta temporal e inherentemente defectuosa para regresarnos a un espacio discursivo de máxima neutralidad— se muestra como una amenaza existencial a la política feminista.

La hostilidad hacia la idea de que el contacto no distorsionado con el mundo es independiente de toda perspectiva ética se relaciona comúnmente con el escepticismo respecto a la objetividad. Muchos posestructuralistas, incluidas muchas feministas comprometidas, combinan dicho escepticismo con el rechazo a la aspiración de contar con formas neutrales de crítica.⁵ Sin embargo, esta estrategia posestructuralista corre el riesgo de ser políticamente enervante al privarnos de toda justificación que valide la autoridad objetiva de nuestras conclusiones críticas.⁶ Más aún, hay un sentido en el que dicha estrategia carece del radicalismo metodológico que es el emblema de una vertiente importante del pensamiento feminista contemporáneo. Al unir la defensa de recursos críticos éticamente cargados con el abandono de toda objetividad sustantiva, las vertientes del pensamiento posestructuralista esencialmente repiten la lógica de prominentes debates dentro de la filosofía analítica acerca de lo que se requiere en la búsqueda por la objetividad. Para entender lo anterior, podemos remontarnos a una serie de conversaciones, que tuvieron lugar en las décadas de 1970 y 1980, cuya estructura básica se debe a las intervenciones de Thomas Nagel (1979; 1978) y Bernard Williams (1978, cap. 9; 1985, cap. 8). Aunque uno de los temas centrales de este

⁵ Un ejemplo reciente es Allen (2016).

⁶ Para un sugestivo tratamiento de este tema, véase Lovibond (1989).

corpus analítico es que nuestros conceptos son irrevocablemente “nuestros” y que consecuentemente no hay una posición idealmente imparcial y deshumanizada desde la cual describir el mundo (Williams, 1978, p. 244, *pp. 314-316; Nagel, 1979, p. 208, *pp. 337-339),⁷ otro de los temas recurrentes es que, sin embargo, nosotras podemos apelar a lo que se presume son métodos puramente abstractos de investigación (por ejemplo, aquellos asociados con la investigación científica) para establecer que el movimiento hacia una mayor neutralidad es un movimiento hacia una mayor exactitud (Williams, 1978, p. 244, *pp. 314-316; Nagel, 1986, p. 136-140, *pp. 196-203). Lo que resulta es una visión de nuestro acceso mental a la realidad en la cual la neutralidad —a la que se accede gracias el progresivo desprendimiento de perspectivas éticas y culturales o modelos de comprensión locales— funge como ideal regulativo.

En ese sentido, supongamos que estamos hablando de una *concepción neutral* de razón. Sería justo representar esta “concepción neutral” como un principio metodológico que organiza la filosofía analítica tradicional y, por ende, considerarlo como la marca distintiva de la ortodoxia o el conservadurismo metodológico. También sería justo decir que el tipo de feminismo posestructuralista eludido previamente participa, aunque de manera invertida, de este conservadurismo. Esto se debe a que, al equiparar el repudio a la búsqueda de la neutralidad con el abandono de toda pretensión de objetividad, la posición posestructuralista de hecho apela a una concepción neutral de racionalidad, aun cuando al mismo tiempo

⁷ A lo largo de las citas del presente texto, señalo con un asterisco (*) las páginas de la versión en español de la obra citada en caso de contar con ella. Se pueden consultar las traducciones utilizadas en la bibliografía (N. del T.).

describa como irremediablemente inaccesible el ideal de un acceso mental a la realidad que sea neutral y sin distorsión alguna que forma parte de dicha concepción.

Un cúmulo reconocible de proyectos en teoría feminista adoptan una posición opuesta a la concepción neutral. Sin duda, los esfuerzos en cuestión generalmente se hallan codo a codo con el feminismo estructuralista pues están motivados por ideas cruciales provenientes de los feminismos negro y poscolonial que buscan evidenciar la manera en que los alegatos falsos de neutralidad y universalidad han sido, y continúan siendo, usados al servicio de la violencia sexista, racista e imperialista. Sin embargo, al partir de dicha postura políticamente radical, muchas feministas se han dado a la tarea —de forma distinta a las posestructuralistas— de identificar las debilidades de los argumentos a favor de la concepción neutral y han concluido que dicha concepción es incapaz de cuestionar exitosamente las credenciales cognitivas de modos particulares de pensamiento por el hecho de que son éticamente no neutrales.⁸ Las simpatizantes de estos proyectos insisten en que, para ser productivo, un pensamiento feminista debe reflejar el reconocimiento de que, si hemos de hacer justicia a la textura real u objetiva de la vida de las mujeres, entonces debemos explorar y, cuando sea apropiado, asumir perspectivas éticamente cargadas. Tal es la postura metodológicamente radical que funge como contraparte del feminismo entendido como un proyecto políticamente radical.

Dicho radicalismo metodológico es un hilo que corre a través de las disputas y desarrollos del feminismo teórico desde la década de 1960 hasta hoy. En los

⁸ Para un compendio de la literatura feminista relevante, véase Cray (2001) y Cray (2002).

inicios de este periodo, las feministas apelaron a interpretaciones de la teoría social marxista y sostuvieron que la experiencia de la opresión de las personas en general, y de las mujeres en particular, proporciona una perspectiva de privilegio epistémico sobre ciertos aspectos reales de la vida social. Esta postura es decisiva para las reflexiones feministas, en las décadas de 1960 y 1970, sobre el potencial político de la concientización (MacKinnon, 1989; Crary 2001), e impulsa el surgimiento de la teoría feminista del punto de vista [*feminist standpoint theory*] en la década de 1980 (Hartsock, 1983; Harding, 1986). Algunas versiones de la teoría feminista del punto de vista han sido criticadas acertadamente por valerse de la suposición errada y pernicioso de que existe un punto de vista que es esencialmente el de la mujer. En la década de 1990 e inicios del siglo XXI, la idea de los puntos de vista gradualmente fue cediendo ante la idea de las “intersecciones”, la cual evoca la noción de “interrelacionalidad” de las diferentes formas de opresión desarrollada por feministas radicales como bell hooks (Crenshaw, 1989; 1992; 1993). Aunque el énfasis distintivo de las teorías de la interseccionalidad radica en resaltar cómo las experiencias de las mujeres varían según clasificaciones sociales tales como raza, clase, orientación sexual, capacidad o etnicidad —y en que dichas clasificaciones, lejos de ser meramente aditivas, son interacciones complejas entre las diferentes formas de prejuicios a los que se enfrentan las mujeres sometidas a ellas—, estas teorías se asemejan a las teorías del punto de vista pues mantienen que las perspectivas culturales particulares de las mujeres son cognitivamente autoritativas. Lo que permanece constante en esta vertiente de la historia intelectual del feminismo —que sigue apareciendo en algunas de las contribuciones feministas más recientes al llamado “giro afectivo” (Zerilli, 2015)— es la convicción

metodológicamente radical según la cual es indispensable investigar las perspectivas cargadas y que se derivan de las formas de prejuicios a los que las mujeres se ven sometidas, con el propósito de centrar la atención en los aspectos objetivos de la vida de las mujeres.

Estas apelaciones feministas a favor de métodos radicales pueden glosarse como llamados en pos del reconocimiento de demandas morales e imaginativas de un pensamiento social adecuadamente liberador y racional. El punto no es si hay algo así como un algoritmo para dicho pensamiento, sino que, si hemos de desarrollarlo responsablemente, debemos ser sensibles ante las maneras tan complejas en que, en tiempos y lugares históricamente concretos, formas variadas e interrelacionadas de prejuicios han expuesto a integrantes de grupos sociales determinados a padecer daños. Si queremos dar ejemplos de las demandas a favor del ejercicio de tal sensibilidad, podríamos considerar las contribuciones de algunas de las feministas más originales de nuestro tiempo. Por ejemplo, Kimberlé Crenshaw defiende que, si hemos de traer a primer plano los daños que causa la violencia sexual a mujeres negras en Estados Unidos debemos partir, con perspectiva de género, de las maneras en que opera el racismo anti-negro. Crenshaw escribe con el propósito de situar a sus lectores en una posición que les permita registrar, entre otras cosas, la relevancia del hecho de que el abuso sexual y la violación han sido condiciones de trabajo de las mujeres negras desde hace siglos; que todavía hay estructuras institucionales operativas que son presa de los mitos sobre las mujeres negras como “sexualmente voraces” o “sexualmente indiscriminadas” (Crenshaw 1992, p. 411); que en Estados Unidos, la castidad ha sido tomada como señal de honestidad y que, debido a la continua fuerza

institucional de tales mitos, es menos probable que se les crea a las mujeres negras (Crenshaw 1992, p. 411; 1993, p. 1269, 1279-1280); finalmente que, aun en los casos donde se emite una sentencia por un crimen sexual perpetrado en contra de una mujer negra, la sentencia probablemente será menos severa que las sentencias impuestas a hombres —blancos o negros— que cometen el mismo crimen contra una mujer blanca (Crenshaw, 1992, p. 412, 419; 1993, p. 1268, 1275-1276). Crenshaw (1992) utiliza técnicas sugerentes para revelar, entre otras cosas, aspectos fundamentales del calvario al que fue sometida Anita Hill cuando se le citó para rendir testimonio ante el comité jurídico del senado estadounidense durante las audiencias por la nominación de Clarence Thomas a la Suprema Corte y que de otra manera permanecerían invisibles. Hay ejemplos análogos a los métodos radicales y no neutrales de Crenshaw en el trabajo de otras importantes feministas críticas. Por mencionar solo a dos, la novelista Toni Morrison (1970; 1987) y la poeta y ensayista Claudia Rankine (2014) de igual manera utilizan dispositivos expresivos, la primera en un estilo literario fluido y la segunda en un sentido distintivamente lírico, con el fin de iluminar aspectos de la vida de mujeres negras en los Estados Unidos que son inaccesibles desde la neutralidad.

Conservadurismo metodológico

Parecería innecesario recordar que es indispensable el trabajo enormemente demandante, tanto práctica como imaginativamente, realizado por feministas críticas. Sin embargo, hay un enorme corpus teórico feminista, asociado en general con la filosofía analítica, que implícitamente niega que el feminismo requiera de este radicalismo metodológico. Un buen ejemplo de esta tendencia es el célebre libro de

Miranda Fricker (2007) titulado *Injusticia epistémica*. Dicha obra representa la que posiblemente es la contribución más influyente al feminismo analítico en una generación. Fricker se propone abordar los prejuicios basados en género, raza, sexualidad y clase y los reconstruye como ideológicos, en tanto tienen dimensiones materiales que no solo los vuelven una “profecía autocumplida” (Fricker, 2007, p. 56, *p. 103), sino también fomentan que los individuos que son críticos a dichos prejuicios acaben “albergando una especie de semivida” (Fricker, 2007, p. 37, *p. 72) que promueve su continuación.⁹ La tesis más interesante de Fricker es que lo pernicioso de estas ideologías opresivas radica en que, en gran medida, operan de manera tal que nos dañan en tanto sujetos de conocimiento.¹⁰ Las “injusticias epistémicas” específicas que Fricker enfatiza son un tipo de “injusticia testimonial”, que “se produce cuando los prejuicios llevan a un oyente a otorgar a las palabras de un hablante un grado de credibilidad disminuido”, y un tipo de “injusticia hermenéutica”, que ocurre cuando “una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales” (Fricker, 2007, p. 1, *pp. 17-18). El análisis de Fricker de estas injusticias es compacto y está presentado de manera muy sugerente, por lo que no resulta sorprendente que su libro haya generado una respuesta en gran medida favorable dentro de la tradición analítica, históricamente carente de pensamiento social, y que haya fomentado la aparición de nuevos programas de

⁹ La interrelación entre estos tipos de prejuicios no es un tema central de Fricker (2007) pero véase la p. 153 (*p. 247) para un comentario.

¹⁰ Valiéndose de la clásica idea filosófica según la cual “la racionalidad es lo que confiere a la humanidad su valor distintivo”, Fricker (2007, p. 44, *p. 83) dice que “no debe extrañarnos que ser insultado, menoscabado o agraviado de cualquier otro modo en nuestra capacidad como portadores de conocimiento es algo que puede calar muy hondo”.

investigación. Aun así, a pesar de la gran recepción que recibió en la tradición analítica y a pesar de la enorme bibliografía crítica que ya existe sobre el tema, hay ciertos puntos fundamentales que ameritan ser sometidos a un escrutinio riguroso.

En primer lugar, habría que mencionar que la ingenuidad con que el libro aborda temas políticos se debe en gran medida a que Fricker opera dentro de las restricciones de la concepción neutral de razón, la cual también la compromete con lo que anteriormente describí como “conservadurismo metodológico”. Adicionalmente, hay otro aspecto fundamental del libro de Fricker que se relaciona con lo anterior, pero que raramente es mencionado y que vale la pena recalcar. Varias comentaristas (Davis, 2016; Dotson, 2010; Langton, 2010; Maitra, 2010) han señalado que Fricker está enfocada principalmente en el tipo de micro-correcciones (es decir, correcciones a nivel individual) que pueden hacerse respecto de dichas injusticias cuando ocurren en contextos ideológicos; también es cierto que Fricker solo ofrece unas pocas sugerencias mínimamente esbozadas sobre cómo combatir dichas ideologías perniciosas y luchar por un cambio social emancipador. El hecho de que meramente apunte hacia una crítica social no es en sí mismo una razón para protestar. Ningún libro puede hacerlo todo. Sin embargo, lo que sí amerita atención es que, tras un examen riguroso, dichas sugerencias resultan insatisfactorias. Un estándar muy claro de su inadecuación, como se revelará más adelante, es que son incapaces de darnos las herramientas necesarias para dotar de sentido incluso a los pocos casos de crítica social que Fricker considera explícitamente.

Es fácil notar que Fricker está comprometida con trabajar dentro del espacio lógico generado por una concepción neutral de razón.¹¹ Considérese en este contexto el tratamiento que da —y al que dedica la mayor parte de su libro— al tipo de injusticia epistémica al que se refiere como “injusticia testimonial”. Fricker nos dice que la injusticia testimonial refleja un “prejuicio” que, como ella lo entiende, aparece en nuestros “juicios de credibilidad”, es decir, en las evaluaciones que hacemos, dentro de los intercambios discursivos, respecto de la sinceridad y la precisión de los hablantes (Fricker, 2007, p. 30, *p. 61). Según ella, nuestro principal recurso racional para realizar dichas evaluaciones son los “estereotipos”, o sea, nuestras generalizaciones empíricas respecto a la credibilidad de las o los integrantes de un determinado grupo social (Fricker 2007, pp. 30-31, *pp. 60-63); significativamente, Fricker asume que la evaluación de dichos estereotipos compete no a un estudio irreduciblemente ético de la sociedad, sino a las ciencias sociales entendidas como ciencias cuasi-naturales.¹² Los estereotipos frickerianos pueden resultar ser más o menos precisos y, aunque Fricker retoma críticamente algunos casos en los que recaemos en estereotipos imprecisos, insiste en que recurrir a estereotipos no es problemático *per se*: la racionalidad nos obliga a hacer uso de ellos en la mayoría de nuestras operaciones discursivas, excepto en casos en los

¹¹ Según me ha comentado Amia Srinivasan, no sería exagerado sostener que Fricker (2000) defiende explícitamente este compromiso.

¹² Sin duda hay, dentro de la filosofía analítica contemporánea, muchos defensores de esta concepción de las ciencias sociales. Un caso influyente es el de Rosenberg (2012). Sin embargo, solo se requiere un mínimo de familiaridad con la historia de la filosofía analítica de las ciencias sociales para notar que muchos pensadores en esta tradición, que llega al menos hasta el libro de Peter Winch (1958), opinan que no hay manera de traer a cuenta fenómenos propiamente *sociales* en términos éticamente neutrales. Podría desarrollarse una interesante crítica del libro de Fricker partiendo de esta idea, aunque no es el propósito del presente artículo.

que contemos con “abundancia de conocimiento personal del hablante como individuo” (Fricker, 2007, p. 32, *p. 64). Para Fricker (2007, p. 33, *p. 65) un estereotipo prejuicioso es aquel que, además de ser impreciso, es “realizado o mantenido sin la debida atención a las evidencias” y los casos principales de injusticia testimonial que le interesan no solo conllevan estereotipos prejuiciosos que nos orillan a devaluar erradamente nuestros juicios respecto de la credibilidad del hablante,¹³ sino estereotipos de este tipo que constituyen un “prejuicio identitario negativo” y que persiguen a los individuos “a través de las diferentes dimensiones de la actividad social” (Fricker, 2007, p. 27, *pp. 56-57). Por lo tanto, un caso evidente de injusticia testimonial para ella es, por ejemplo, “que la policía no nos cree porque somos negros” (Fricker, 2007, p. 1, *p. 18). Fricker es consciente de que, en los contextos ideológicos, la evidencia puede confirmar aparentemente estereotipos que de hecho están distorsionados por un prejuicio identitario negativo. Por lo mismo, ella piensa que de lo anterior se sigue que en dichos contextos un oyente puede infligir una injusticia testimonial a un hablante sin culpabilidad, lo cual se entiende —según dice Fricker (2007, p. 32, *p. 65) refiriéndose a este tipo de casos— como “inocencia epistémica”. Una comentarista, Kristie Dotson, ha argumentado de manera convincente que esta delimitación de la región del vicio testimonial corre el riesgo de ofuscar y reforzar injusticias “contributivas” de las que los individuos son culpables en la medida en que preservan formas estructuralmente producidas de ignorancia, las cuales los separan de los recursos conceptuales

¹³ Para la sugerencia de que Fricker debería atender de manera más detallada los daños ocasionados por estereotipos prejuiciosos que nos llevan a exagerar erradamente nuestros juicios sobre la credibilidad del hablante, véase Davis (2016).

necesarios para reconocer sus prejuicios (Dotson, 2012, p. 35-37). El punto de Dotson es que Fricker efectivamente sanciona tales injusticias al sugerir que —en los contextos en donde los recursos conceptuales a la mano parecen confirmar estereotipos prejuiciosos— solo el oyente que es capaz de un razonamiento social “excepcional”, o de lo que podría llamarse un pensamiento social anti-ideológico, puede tomar conciencia de sus prejuicios (Fricker, 2007, pp. 33, 104-106, *pp. 66, 174-177). En este contexto, la pregunta acerca de qué piensa Fricker que caracteriza dicho razonamiento excepcional se vuelve fundamental para nuestra discusión. Poniendo de lado esta pregunta por ahora, nótese que, en tanto Fricker nos describe como sujetos que recurren a “estereotipos” en la mayoría de nuestras operaciones discursivas, entendidos como generalizaciones empíricas respecto a la conducta cuya evaluación es éticamente neutral —y en tanto el tipo de virtud testimonial al que nos orilla tiene que ver con “neutralizar el impacto del prejuicio en nuestros juicios de credibilidad” (Fricker, 2007, p. 121, *p. 199)¹⁴—, ella se encuentra operando en un espacio lógico determinado por una concepción neutral de razón.

Teorizar con una concepción neutral de razón

El hecho de que Fricker esté comprometida a operar dentro de dicho espacio se vuelve más evidente cuando dirigimos nuestra atención a su intento de situar su teoría sobre nuestras interacciones testimoniales (con base en la noción de

¹⁴ Véase también Fricker (2007), pp. 91-92, 96, 122-123, 127-128; *pp. 154-156, 162-163, 201-202, 208-209. Agradezco a Joel de Lara por haberme señalado la relevancia temática de este conjunto de pasajes.

estereotipo) dentro del marco de los debates sobre la epistemología del testimonio. Tal y como los presenta, dichos debates son enormes querellas entre dos grupos. Por un lado, están los *inferencialistas*, quienes arguyen que obtenemos conocimiento de la afirmación de un hablante de una manera en la que “(tal vez con mucha rapidez, quizá incluso de forma inconsciente) ensayamos una argumentación” que concluye con dicha afirmación. Al describir de tal forma la argumentación, los inferencialistas pueden recibir la crítica de que intelectualizan excesivamente nuestras interacciones discursivas, las cuales comúnmente se nos presentan como intercambios absolutamente carentes de reflexión. Sin embargo, los inferencialistas pueden afirmar que es legítima e intuitivamente atractiva la manera en que reconstruyen nuestro consumo de testimonios como un asunto “crítico” o racionalmente responsable. Los principales interlocutores de los inferencialistas son los *no inferencialistas*, quienes defienden, ya sea empírica o apriorísticamente, “algún tipo de *criterio* de credulidad por defecto o aceptación de lo que los demás nos dicen” (Fricker, 2007, p. 61-62, *p. 109-111). Aunque los no inferencialistas están en una mejor posición para hacerse cargo de la fenomenología no reflexiva de nuestra conducta testimonial típica, dicha ventaja tiene un costo, pues pierden la posibilidad de describir dicha conducta como crítica y, siguiendo esta ruta, terminan presentando a los receptores del testimonio como increíblemente ingenuos.¹⁵ Nótese que, a pesar de sus evidentes discrepancias, los

¹⁵ La descripción que hace Fricker de los no inferencialistas típicos claramente no es acertada. Es más común que un auto-denominado no inferencialista represente a los hablantes maduros y responsables como quienes operan con propensiones confiables para determinar la verdad y, más específicamente, con propensiones cuya confiabilidad, de ser cuestionada, requeriría de una defensa argumentativa. Es notable que lo anterior corresponda con el tipo de perspectiva que Fricker defiende.

inferencialistas y no inferencialistas frickerianos están de acuerdo en el siguiente supuesto: que si alguien tiene justificación para aceptar una proposición enunciada o escrita, el hecho de que ella tenga esa justificación es una función de lo convincente que es un argumento, que de alguna manera está disponible para ella, y que concluye con dicha proposición. Lo que Fricker describe como el énfasis inferencialista en la argumentación revela que los inferencialistas están operando con esta suposición y, en tanto asocia el hecho según el cual los no inferencialistas no apelan una argumentación comprometida con un criterio de credulidad por defecto —esto es, en tanto Fricker considera como un déficit racional que la argumentación no tenga un rol relevante—, evidentemente considera que la suposición argumentativa está de igual manera presente en el pensamiento no inferencialista.

El hecho de que inferencialistas y no inferencialistas frickerianos converjan en considerar la argumentación como la marca de la racionalidad es particularmente significativo ya que, cuando los filósofos unen la racionalidad a la argumentación, muestran implícitamente su compromiso con una concepción neutral de razón. Esto significa que frecuentemente recurren a una noción “neutral” de argumento según la cual un argumento se compone de una proposición o un conjunto de proposiciones que validan la conclusión de una proposición ulterior, de manera que la modificación de nuestros sentimientos no depende de tendencia alguna en las proposiciones iniciales. Al tomar justificadamente esta noción ampliamente aceptada de argumentación como interna a la disputa de Fricker sobre la epistemología del testimonio, podemos decir también justificadamente que el

debate sobre la epistemología del testimonio que ella esboza en su libro tiene la concepción neutral de razón como uno de sus ejes principales.

El objetivo de Fricker (2007, p. 67, *p. 119) al describir este debate es sentar las bases para la defensa de una posición que combine las virtudes de la perspectiva inferencialista y de la no inferencialista en tanto se concibe el conocimiento testimonial como “crítico pero no inferencial”. Puede que esta propuesta suene filosóficamente radical y, por lo mismo, puede que parezca razonable suponer que Fricker planea un desafío a la suposición sobre la neutralidad de la argumentación que, según explica ella misma, es común a los inferencialistas y a los no inferencialistas. Sin embargo, como veremos, ella mantiene esta suposición. Hay un claro contraste entre el trabajo de Fricker y el filósofo con el que discute de manera más extensa al aproximarse a estas cuestiones, a saber, John McDowell. McDowell basa su postura respecto de la epistemología del testimonio en el repudio de la suposición que Fricker mantiene respecto de la neutralidad de la argumentación. Una buena manera de aproximarse a la perspectiva de Fricker, con el propósito de enfatizar su compromiso con una concepción neutral de razón, es considerarla a la luz de la alternativa “no neutral” de McDowell.

En su ensayo más importante sobre la epistemología del testimonio, McDowell (1993) se declara hostil a la suposición argumentativa que, para Fricker, es el término compartido en el debate entre inferencialistas y no inferencialistas. McDowell explícitamente dice que quiere atacar la idea de que, “en el espacio de las razones, una posición epistémicamente satisfactoria con respecto a una proposición” deba considerarse en términos de “la contundencia de un argumento

que está a disposición de quien la ocupa, de la cual es conclusión la proposición en cuestión” (McDowell, 1993, p. 196). Este gesto de McDowell implícitamente sugiere que, con el fin de entender su posición respecto a la epistemología del testimonio, debemos comprender lo que pudiera significar que un ejercicio de racionalidad resista una asimilación a un modelo argumentativo. Para entender lo que McDowell tiene en mente podríamos considerar su discusión acerca de la percepción moral o “virtuosa” (McDowell, 1998), en donde defiende una alternativa a la concepción argumentativa de razón. Mientras McDowell argumenta que dicha concepción es generalmente inadecuada para capturar la autoridad de los ejercicios de la razón, se enfoca en lo que él ve como su inadecuación para capturar la racionalidad de la conducta y el pensamiento virtuosos. En el centro de su discusión está la idea de que la concepción de la persona virtuosa acerca de cómo vivir es *incodificable* en el sentido en que no puede ser formulada como un conjunto de afirmaciones que pudieran servir como premisas mayores en un silogismo práctico y que, en conjunto con aseveraciones perceptuales sobre el mundo que funcionan como premisas menores, pudieran arrojar conclusiones prácticas. Escribe McDowell (1998, p. 57-58, *p. 20) que “a un observador sin prejuicios debe parecerle un tanto inverosímil que una perspectiva moral de madurez razonable admita una codificación de este tipo”.

McDowell no está haciendo una observación empírica acerca de lo que pudiera pensarse como la complejidad cuantitativa de la concepción ética de una persona virtuosa, sino una observación lógica sobre su forma. Lo que está considerando es que las propensiones prácticas —del tipo que se inculcan en el proceso de socialización— no solo son parcialmente constitutivas de las creencias

éticas de la persona virtuosa, sino que son internas a las capacidades racionales de las que hace uso a la luz de dichas creencias. McDowell recurre a esta posición al sugerir que, por principio, no puede realizarse dicha codificación de las creencias.¹⁶ La persona virtuosa exhibe sus capacidades racionalmente distintivas al seleccionar aspectos de las situaciones cuyas características no le están disponibles independientemente de su sensibilidad particular. Es decir, la persona virtuosa demuestra un tipo de empleo de la racionalidad en la que “apelamos explícitamente a la apreciación del ejemplo particular al invitar a que se acepten nuestros juicios” (McDowell, 1998, p. 63-64, *p. 28).

McDowell (1998, pp. 68-9, *pp. 33-34) no está negando que, una vez que la persona virtuosa ha identificado un aspecto particular de sus circunstancias como significativo, podamos subsumir la descripción que hace de dicho aspecto bajo algún precepto acerca de cómo comportarse en situaciones de ese tipo al que la persona asiente, con lo cual se dota su pensamiento de una forma silogística. Lo que McDowell afirma es que, si tomamos esta forma silogística como exhaustiva de la racionalidad virtuosa, pasaremos por alto la significatividad racional de la manera en que la concepción simultáneamente teórica y práctica de la persona virtuosa permea su visión de las cosas. De esta forma es como McDowell intenta mostrar que el pensamiento virtuoso y la conducta virtuosa se resisten a la codificación, y cómo esto, al mismo tiempo, presenta un reto a las restricciones del modelo argumentativamente neutral de racionalidad.

¹⁶ Véase McDowell (1998, p. 67, *pp. 31-32), donde escribe: “Cualquier intento de reproducir en palabras [la concepción que una persona virtuosa tiene acerca del tipo de vida que debería llevar un ser humano] recapitulará el carácter [práctico] de la enseñanza mediante la cual se podría inculcar”.

Cuando McDowell habla de la racionalidad del pensamiento virtuoso y de la conducta virtuosa, está interesado principalmente en las características de la percepción virtuosa. Al discutir el testimonio, explica que entender las palabras de un hablante es un asunto perceptual (McDowell, 1993, p. 198, n. 8). Estas observaciones son pertinentes, aun ignorando la pregunta acerca de si lo que podríamos denominar “percepción discursiva” es parte de la percepción virtuosa, porque McDowell concibe toda actividad perceptual de usuarios lingüísticos como algo que hace uso de capacidades racionales o conceptuales de manera análoga a como lo hace la percepción virtuosa. Según él, generalmente ocurre que una respuesta apreciativa a un particular sea necesaria para reconocer la corrección de una percepción verídica.¹⁷ Con respecto a nuestra percepción de los actos discursivos de los demás, dicha tesis puede ser explicada de la siguiente manera: al lidiar con los actos discursivos ajenos, operamos con concepciones muy sofisticadas respecto de qué tipo de cosas significativas hacen las personas con sus palabras (por ejemplo, informar, advertir, bromear, cuestionar, ordenar, engañar, etcétera). Más aún, lejos de ser codificables, nuestras concepciones son en parte constituidas por las propensiones prácticas que se nos inculcan al aprender una lengua (McDowell, 1993, p. 195).

Parte de lo que significa actuar racionalmente a la luz de dicha concepción tiene que ver con estas propensiones prácticas, las cuales nos permiten identificar indistintamente aspectos de las situaciones de habla y que nos revelan lo que los

¹⁷ Hay una vasta literatura sobre la perspectiva de McDowell, la cual ha evolucionado en muchos sentidos, acerca de cómo entran en juego las capacidades conceptuales en la percepción de usuarios lingüísticos. Para un tratamiento detallado de ello, véase Crary, 2016, cap. 3.

hablantes están haciendo con sus palabras. Esto significa que al lidiar con actos de habla estamos haciendo uso desde el principio de las capacidades racionales que nos permiten reconocer consideraciones positivas o negativas, por ejemplo, la de considerar a ciertos informantes como confiables.¹⁸ Al mismo tiempo, esto significa que la posición de McDowell respecto a la epistemología del testimonio podría proporcionar una postura para el consumo del testimonio —e incluso con respecto al habla en general— en los términos propuestos por Fricker, a saber, una postura que sea tanto no reflexiva como crítica.¹⁹ En tanto McDowell representa la comprensión de enunciados e inscripciones como un asunto de sensibilidad perceptual hacia particulares, describe dicho entendimiento como, al menos en gran medida, no reflexivo. Además, en la medida en que McDowell representa las entregas de dichas sensibilidades como algo que hace uso de las capacidades racionales que también se utilizan al evaluar consideraciones independientes acerca de la confiabilidad o no de los hablantes, describe el entendimiento discursivo como enteramente crítico. Esto nos permite presentar la posición “no neutral” de McDowell de manera que satisface las dos principales condiciones de Fricker.

¹⁸ Este es el tipo de situación que McDowell (1993, pp. 206-207) tiene en mente cuando dice que “si los casos en los que uno considera que las cosas son de tal o cual manera han de ser casos de conocimiento, entonces deben ser sensibles a los requerimientos de la responsabilidad dóxica”.

¹⁹ Considerando la perspectiva mcdowelliana respecto de las interacciones discursivas que hemos desarrollado aquí, podría argumentarse que la tendencia de Fricker a considerar el “decir” como algo paradigmático del habla en general —así como su tendencia a ignorar la inmensa diversidad de los actos de habla— es una consecuencia infortunada de su dependencia de una concepción neutral y argumentativa de razón. Sin embargo, este argumento rebasa las pretensiones del presente texto.

Por lo tanto, puede sorprendernos descubrir que Fricker se presenta como crítica de McDowell. A pesar de que McDowell (1993, p. 199, n. 11) explícitamente rechaza de antemano el tipo de credibilidad por defecto que Fricker asocia con el no inferencialismo, ella lo presenta como no inferencialista (Fricker, 2007, p. 62, n. 3, *p. 110, n. 3). Fricker no llega a dicha posición a través de una refutación de su postura no neutral respecto de cómo las capacidades racionales —incluso aquellas que requerimos para lidiar responsablemente con el testimonio— se utilizan al entender el habla. Fricker simplemente no registra que McDowell está proporcionando esta perspectiva, lo cual se vuelve evidente cuando ella dice querer remediar lo que considera un descuido de McDowell ante la dimensión crítica de nuestras vidas testimoniales.²⁰ Fricker procede explorando la idea de McDowell según la cual el conocimiento ético de la persona virtuosa es incodificable, con el fin de mostrar que el conocimiento procedente del testimonio que poseemos en tanto hablantes maduros es también imposible de codificar (Fricker, 2007, p. 72 y 74, *pp. 125-126, 128-129). Formulada así, su postura parece afín a la de él. Sin embargo, cualquier apariencia de acuerdo sustancial entre Fricker y McDowell es engañosa. Mientras que, al hablar de la imposibilidad de codificación, McDowell está articulando —como ya vimos— un punto lógico acerca de cómo algunos movimientos satisfactorios en el espacio de las razones se resisten a una formulación argumentativa neutral, Fricker está articulando un punto empírico acerca de lo que ella cree que conlleva la complejidad de la información basada en estereotipos con la que tenemos que lidiar en nuestros intercambios discursivos.

²⁰ Véase Fricker (2007, pp. 67-68, *pp. 118-119), especialmente cuando habla del quietismo de McDowell.

Esto nos lleva a su famosa propuesta para abordar la epistemología del testimonio. La tesis de Fricker (2007, pp. 72-80, *pp. 125-139) es que lidiamos con información basada en estereotipos a través de un proceso de desarrollo temporalmente extendido y que conlleva discriminar constantemente la confiabilidad de los hablantes, y eso nos dota a lo largo del tiempo de sensibilidades muy sofisticadas a las que después recurrimos para evaluar la credibilidad. Es plausible que, si esta tesis fuera adecuadamente defendida, permitiría a Fricker representar nuestras transacciones testimoniales como asuntos a la vez críticos y no reflexivos. Sin embargo, al desarrollar su tesis, Fricker describe a las consumidoras de testimonio participando en ejercicios de la razón que en teoría (excepto por las dificultades presentadas por la mera complejidad de nuestra vida social) podrían ser presentados como argumentos. Ella termina por establecer la diferencia entre inferencialistas y no inferencialistas no mediante un rechazo a la suposición de neutralidad argumentativa que subyace a ambos, sino incorporando esa suposición de una forma que resulta familiar.²¹ La consecuencia de esta postura acerca de la epistemología testimonial es que el núcleo de su libro toma por sentado el espacio lógico generado por la concepción neutral de razón.

Hay pasajes en el libro de Fricker, así como en otros de sus escritos (Fricker, 1991), en los que aboga por una reformulación de las ideas filosóficas tradicionales acerca de la relación entre razón y sentimientos. Por ejemplo, en algún punto de su libro nos incita a deshacernos de “la *idée fixe* empirista de que por una parte está la cognición y por otra la emoción, donde la primera tiene contenido intencional y la

²¹ Véase la nota 14 más arriba.

segunda no” (Fricker, 2007, p. 78, *p. 135). Sin embargo, por más sugerente que resulte un pasaje como el anterior, sería un error considerarlo como una prueba de que Fricker no cae presa de las restricciones de una concepción neutral de razón. Una cosa es sugerir, como lo hace Fricker, que la razón y los sentimientos trabajan juntos de una manera más cercana a cómo pensaban los empiristas clásicos y otra muy distinta es sugerir —como lo han hecho muchas teóricas feministas, pero no Fricker— que nuestros sentimientos como tales pueden ser internos a nuestras capacidades racionales propiamente dichas.

Es esta última idea, mas no la anterior, la que posibilita la separación de una concepción neutral de razón. No intento sugerir que Fricker sea la única feminista analítica que opera dentro del espacio conceptual generado por la concepción neutral. Además de las muchas feministas analíticas que han heredado el marco de Fricker para abordar los tipos de injusticia epistémica en esos términos, hay otras —por mencionar solo a dos grupos identificables— que apelan a temas de la filosofía moral de Kant para ofrecer análisis “neutrales” de abusos basados en el género tales como la cosificación sexual, mientras que algunas otras recurren a una versión ortodoxa (aunque claramente ajena a Austin) de la teoría de actos de habla para ofrecer un análisis “neutral” de los daños ocasionados por la pornografía.²²

La exigencia política del radicalismo metodológico

Lo que pretendo al presentar una exposición tan detallada del compromiso de Fricker con la concepción neutral de razón es mostrar cómo dicha concepción la

²² Para una crítica esclarecedora de las estrategias “neutrales” de otros grupos de feministas analíticas, véase Bauer, 2015, caps. 3 y 7.

lleva a restringir erradamente el espacio de posibilidades que hay para pensar el pensamiento social emancipador (anti-ideológico). Cuando Fricker aborda dicho pensamiento social ella misma enfatiza sus compromisos filosóficos “neutrales”. Ella nos dice que aquellas que, viviendo en espacios sociales ideológicamente constituidos, podemos darnos cuenta de lo que debemos hacer de una manera en la que nuestra acción no esté ideológicamente distorsionada, somos personas capaces de movimientos discursivos “excepcionales” (Fricker, 2007, pp. 101-106, *pp. 170-177). Luego, elabora su noción de razonamiento excepcional y anti-ideológico dando por sentado que el modelo adecuado para dicho razonamiento es el proporcionado por lo que Bernard Williams (1981) denomina razones internas o razones externas. Ambas posiciones desarrolladas por Williams —la “interna” y la “externa”— conllevan una concepción neutral de razón en tanto ambas excluyen la posibilidad de que un desarrollo del afecto pueda en sí mismo implicar un avance cognitivo.²³

Por lo mismo, a pesar de que Fricker (2007, p. 102, *p. 171) no toma partido respecto a “las discrepancias entre los teóricos de las razones internas y externas” —y a pesar de que ofrece un análisis breve e idiosincrático que supuestamente le permite hablar de dichas razones como racionalmente autoritativas—, ella concibe el pensamiento social excepcional y anti-ideológico como sujeto a las restricciones de una concepción neutral de razón. Para ella, el pensamiento social “excepcional” esencialmente conlleva deshacerse de los obstáculos afectivos e ideológicos con el

²³ Para un desarrollo de este punto, véase McDowell (1995). Esto no debe sorprendernos dado que Williams claramente se compromete con una concepción neutral en las porciones de su obra mencionadas previamente en el presente artículo.

fin de alcanzar una comprensión de las cosas que, según ella, es más neutral y menos distorsionada. Podríamos decir que Fricker está asumiendo que cualquier movilización de las actitudes necesarias para dismantelar las ideologías no es más que una maniobra temporal y no racional que abre un espacio neutral para el discurso racional. Por lo mismo, está operando bajo la perspectiva de que la crítica de la ideología es fundamentalmente parecida a la postura metodológicamente conservadora de Jason Stanley que mencionábamos anteriormente: una postura que no es meramente indeseable, sino que es fatal para la política feminista.

La postura resultante no aporta las herramientas necesarias para darle sentido incluso al ejemplo de pensamiento feminista emancipador que proporciona la misma Fricker. Ella considera algunos casos de dicho pensamiento en el último capítulo de su libro cuando describe lo que ella denomina injusticia hermenéutica. En capítulos anteriores, Fricker describe la injusticia hermenéutica como aquella que ocurre cuando una laguna en los recursos conceptuales públicos restringe la habilidad de los miembros de un determinado grupo social para darle sentido a sus experiencias. En el último capítulo, ella añade que prefiere hablar de dichas injusticias exclusivamente cuando la laguna presente en los conceptos compartidos resulta de las maneras en que la sujeción de integrantes del grupo en cuestión los excluye de las prácticas “mediante las cuales se generan los significados sociales” (Fricker, 2007, p. 152, *p. 245).²⁴ El caso paradigmático de injusticia hermenéutica para Fricker es el de una mujer que se ve sujeta a una atención sexual indeseada en su trabajo antes de que, en la década de 1960, se desarrollara el concepto de

²⁴ Véase Dotson (2012) para una crítica a la suposición implícita de Fricker acerca de que existen conjuntos unitarios de significados sociales.

“acoso sexual”. Cita extensivamente las memorias de Susan Brownmiller, las cuales ofrecen una descripción del contexto conversacional en el que las integrantes de un grupo de feministas acuñan el término mientras planean una protesta en contra de lo que ahora llamamos “acoso sexual” (Fricker, 2007, pp. 149-150, *pp. 240-242). Sin embargo, Fricker no discute por qué deberíamos pensar que “acoso” es el término correcto para los fines de dichas mujeres. Tampoco se pregunta si lo que estas feministas están haciendo al concluir que este término es el correcto embona con su propia postura respecto del pensamiento social emancipador. Ahora bien, si permitimos el surgimiento de tales preguntas, rápidamente nos daremos cuenta de que la perspectiva de Fricker no podrá ayudarnos a entender lo que era indispensable para que las pensadoras feministas pudieran reconocer la adecuación del discurso de acoso sexual.

Un eje de la teoría feminista acerca del acoso sexual es que, con el fin de traer a cuenta adecuadamente los patrones conductuales que constituyen el abuso, debemos ver el mundo social desde una perspectiva particular éticamente determinada. Jean Grimshaw (1986, p. 87) menciona esto cuando escribe que “la introducción del término ‘acoso sexual’ constituye lo que puede considerarse como una *propuesta*: a saber, que algunas formas de atención sexual deben considerarse como imposiciones desagradables, intrusivas y coercitivas”. El punto de Grimshaw es que el uso del nuevo término tiene una “doble función”: una función ética o evaluativa, que juzga “ciertas experiencias como de hecho intrusivas y coercitivas”, y una función descriptiva inextricablemente unida a la anterior, la cual señala “analogías entre diferentes formas de la experiencia humana; entre, por ejemplo, la

experiencia de personas negras acosadas por la policía y la experiencia de una secretaria en su oficina” (Grimshaw, 1986, p. 88).

Ahora bien, la cuestión acerca de si hay conceptos genuinos y cognitivamente autoritativos —tales como el concepto de “acoso” según lo entiende Grimshaw— que tienen significados con componentes éticos y descriptivos inextricablemente ligados, ha sido discutida ampliamente por la filosofía moral analítica de los siglos XX y XXI, y la mayoría de los participantes en esta discusión han rechazado la idea de que haya conceptos de dicha índole. Esto no es sorprendente pues aceptar que hubiera tales conceptos implicaría aceptar que algunos aspectos reales del mundo (en particular, aquellos que dichos conceptos señalan) solo pueden apreciarse desde ciertas perspectivas éticas; y esto conllevaría abandonar una concepción neutral de razón.²⁵ Sin embargo, las feministas, incluidas aquellas que también son filósofas morales analíticas, han estado mucho más abiertas a deshacerse de las restricciones de la concepción neutral como para permitir que conceptos genuinos señalen patrones que no son accesibles al escrutinio desde una posición éticamente neutral. Dentro de las primeras discusiones feministas acerca del acoso sexual, el énfasis recaía en un análisis afín a la perspectiva éticamente no neutral que permitiría un “reajuste del concepto de ‘acoso’” (Grimshaw, 1986, p. 88) que fuera inseparablemente ético y descriptivo y que además incluyera algunas formas de indexación sexual.

²⁵ Es importante mencionar que sin duda hay algunos filósofos morales analíticos que defienden la posición minoritaria según la cual *sí* hay conceptos genuinos que tienen significados con componentes éticos y descriptivos inextricablemente ligados. Cuatro de los filósofos más prominentes que defienden tal posición son Iris Murdoch, John McDowell, Cora Diamond y Hilary Putnam.

Una buena fuente para entender lo anterior es el libro pionero de Catharine MacKinnon (1979) titulado *Sexual Harrassment of Working Women* [*El acoso sexual de mujeres trabajadoras*]. MacKinnon se enfoca, como el título lo indica, en las atenciones sexuales indeseadas a las que se ven sometidas las mujeres en el contexto laboral. Muchas de las conductas que aborda eran, cuando ella escribió su libro, ampliamente consideradas como molestias insignificantes en el peor de los casos, por lo que MacKinnon buscaba reclasificarlas de manera en que aparecieran como abusos significativos. Para lograrlo, lo primero que hizo fue enfatizar los tipos de desigualdades laborales que se relacionan con el género, incluidos aquellos que pudieran clasificarse bajo las rúbricas de “segregación y estratificación sexual” y “desigualdad salarial” (MacKinnon, 1979, p. 10). MacKinnon insiste en que debemos considerar lo insidiosas que resultan estas y otras formas sistemáticas de desigualdad basadas en el género si hemos de reconocer el daño que las atenciones sexuales indeseadas causan a las mujeres en el trabajo. Debemos apreciar que estas desigualdades generan condiciones sociales en que las mujeres (como integrantes de un grupo social subyugado) tienen una menor probabilidad de ser escuchadas cuando se quejan de tratos específicos en el trabajo; además, dichas condiciones propician que las mujeres estén generalmente en una posición desfavorable en términos económicos y, por lo tanto, se vean imposibilitadas de interponer una queja que pueda terminar en un despido (o en alguna forma de retribución salarial). Considérese una de las muchas situaciones laborales descritas por MacKinnon (1979, p. 42), por ejemplo, un caso en el que un supervisor constantemente le dice a su empleada que desea tener contacto sexual con ella, le toca el trasero, comenta su forma de vestir y le insinúa que es una “mujer fácil”.

MacKinnon sugiere que solo a la luz de la vulnerabilidad social relativa que afecta a la mujer —una vulnerabilidad que vuelve más riesgoso para las mujeres quejarse de las condiciones laborales y que vuelve mucho menos probable que dicha queja sea escuchada— es como la atención indeseada del supervisor puede verse como explotadora y amenazante. El objetivo general de MacKinnon (1979, p. 10) es mostrar que los diferentes tipos de conductas sexuales en cuestión “utilizan y constituyen el estatus de inferioridad estructural de la mujer” y que, por lo tanto, correctamente se identifican como formas de acoso con un evidente aspecto amenazante. Ahora bien, lo que amerita énfasis para lo que nos concierne aquí es simplemente que, como MacKinnon afirma, el carácter de acoso presente en estas conductas solo es reconocible si se tiene una apreciación del tipo de vulnerabilidad social al que las mujeres están expuestas, la cual es generada por desigualdades estructurales (tanto laborales como de otra índole) basadas en el género. Esto es lo que conlleva reconocer que MacKinnon recurre a un análisis social desde una perspectiva éticamente no neutral —como a la que apunta Grimshaw— la cual justifica que hablemos de “acoso sexual”.

Lo que tenemos ahora ante nosotras es el esbozo de algunas de las líneas de pensamiento que originalmente llevaron a las feministas a considerar que el término “acoso sexual” decía algo que debía ser dicho. Lo que está en cuestión es un pensar que simultáneamente está determinado por el mundo (es decir, determinado por la atención a las conductas que cuentan como acoso, ya sea sexual o de otro tipo) y que es irreduciblemente ético. Es un pensar que, lejos de respetar las restricciones de la concepción neutral de razón defendida por Fricker, desafía directamente esas restricciones. Por lo tanto, debe ser evidente que el tipo

de pensamiento capaz de arrojar luz sobre el fenómeno del acoso sexual, y que, por lo mismo, contribuye a una mayor justicia hermenéutica, no tiene nada que ver con el tipo éticamente neutral de crítica a la ideología que Fricker favorece. Más aún, debe ser evidente que Fricker está equivocada al sugerir que el tipo de pensamiento feminista emancipador que sea capaz de exhibir las ideologías sexistas que invisibilizan los prejuicios basados en género —así como su compleja interrelación con otros tipos de prejuicios— tiene que ver con la superación de obstáculos para alcanzar una visión neutral de las relaciones sociales. Por el contrario, tal pensamiento feminista emancipador implicará un refinamiento y una movilización de las perspectivas culturales que resultan indispensables para traer a cuenta aspectos de género presentes en la vida social. Podremos empezar a ver lo anterior si seguimos por el camino trazado por el trabajo de aquellas grandes críticas feministas mencionadas anteriormente.²⁶ Esto es lo que conlleva decir que el radicalismo político del feminismo requiere de un radicalismo metodológico. O, en otras palabras, esto es lo que significa decir que lo metodológico es político.²⁷

Traducción: Gonzalo Bustamante Moya

²⁶ Véase también Alcoff (2010) para una crítica a Fricker en esta línea.

²⁷ Este artículo se presentó originalmente como ponencia en la conferencia “Feminist Philosophy and Methodology” en la Universidad Humboldt de Berlín en julio de 2017. Agradezco a las organizadoras —Hilke Hänel, Mari Mikola y Johanna Müller— por preparar tan provocativo evento sobre una temática que me parece inspiradora. Le estoy muy agradecida por las referencias tan útiles y las conversaciones a Ásta, Nancy Bauer, Cayla Clinkenbeard, Ann Garry, Rahel Jaeggi, Sally Haslanger, Nathaniel Hupert y Jason Stanley. Además, estoy en deuda específicamente con Bauer, Victoria Browne, Matthew Congden, Cora Diamond, Lori Gruen, Hupert, Joel de Lara y Amia Srinivasan por leer y criticar constructivamente varios borradores previos del presente texto.

Referencias

- Alcoff, Linda Martin. (2010). Epistemic Identities. *Episteme* (7), 128-137.
- Allen, Amy. (2016). *The End of Progress: Decolonising the Normative Foundations of Critical Theory*. Nueva York: Columbia University Press.
- Bauer, Nancy. (2015). *How to Do Things with Pornography*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Crary, Alice. (2001). A Question of Silence: Feminist Theory and Women's Voices. *Philosophy* 76, 371-395.
- Crary, Alice. (2002). What Do Feminists Want in Epistemology? En Peg O'Connor and Naomi Scheman (comps.), *Re-Reading the Canon: Feminist Interpretations of Wittgenstein* (pp. 97-118). University Park, PA: Penn State Press.
- Crary, Alice (2007). *Beyond Moral Judgment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Crary, Alice. (2016). *Inside Ethics: On the Demands of Moral Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Crary, Alice (2017). Putnam and Propaganda. *The Graduate Faculty Philosophy Journal* 38, 1-14.
- Crenshaw, Kimberlé. (1989). Demarginalising the Intersections of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 139-167.
- Crenshaw, Kimberlé. (1992). Whose Story is it Anyway? Feminist and Anti-Racist Appropriations of Anita Hill. En Toni Morrison (comp.), *Race-ing Justice, En-*

- Gendering Power: Essays on Anita Hill, Clarence Thomas and the Construction of Social Reality* (pp. 402-440). Nueva York: Pantheon Books.
- Crenshaw, Kimberlé. (1993). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Colour. *Stanford Law Review* 43, 1241-1299.
- Davis, Emmalon. (2016). Typecasts, Tokens, and Spokespersons: A Case for Credibility Excess as Testimonial Injustice. *Hypatia* 31, 485-501.
- Dotson, Kristie. (2012). A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Violence. *Frontiers* 33, 24-47.
- Fricker, Miranda. (1991). Reason and Emotion. *Radical Philosophy* 57, 14-19.
- Fricker, Miranda. (2000). Feminism in Epistemology: Pluralism Without Postmodernism. En Miranda Fricker y Jennifer Hornsby (comps.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Versión en español: Fricker, Miranda. (2001). El feminismo en la epistemología: pluralismo sin postmodernismo. En Miranda Fricker y Jennifer Hornsby (comps.), *Feminismo y filosofía: un compendio*. Barcelona: Idea Books.
- Fricker, Miranda. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press. Versión en español: Fricker, Miranda. (2017). *Injusticia epistémica: El poder y la ética del conocimiento*. (Ricardo García Pérez, trad.). Barcelona: Herder.
- Frye, Marilyn. (1983). *The Politics of Reality*. Berkeley: The Crossing Press.
- Harding, Sandra. (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press. Versión en español: Harding, Sandra. *Ciencia y feminismo*. (Pablo Manzano, trad.). Madrid: Morata.

- Grimshaw, Jean. (1986). *Philosophy and Feminist Thinking*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- Hartsock, Nancy. (1983). The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. En Sandra Harding y Merrill Hintikka (comps.), *Discovering Reality: Feminists Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science* (pp. 282-310). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- hooks, bell. (1982). *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Abingdon: Routledge.
- hooks, bell. (1984). *Feminist Theory from Margin to Centre*. Boston: South End Press.
- Langton, Rae. (2010). Review of Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. *Hypatia* 25, 459-464.
- Lovibond, Sabina. (1989). Feminism and Posmodernism. *New Left Review* 78, 5-28.
- MacKinnon, Catharine. (1979). *Sexual Harrassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination*. New Haven: Yale University Press.
- MacKinnon, Catharine. (1989). *A Feminist Theory of the State*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Versión en español: MacKinnon, Catharine. (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado*. (Eugenia Martín, trad.). Madrid: Cátedra.
- Maitra, Ishani. (2010). The Nature of Epistemic Injustice. *Philosophical Books* 51, 195-211.
- McDowell, John. (1993). Knowledge by Hearsay. En Bimal Krishna Matilal y Arindam Chakrabarti (comps.), *Knowing from Words: Western and Indian*

- Philosophical Analysis of Understanding and Testimony* (pp. 195-224).
Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- McDowell, John. (1995). Might there be External Reasons? En J.E.J. Altham and Ross Harrison (comps.), *World, Mind and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams* (pp. 68-85). Cambridge: Cambridge University Press.
- McDowell, John. (1998). Virtue and Reason. En John McDowell, *Mind, Value and Reality* (pp. 50-72). Cambridge, MA: Harvard University Press. Versión en español: McDowell, John. (2013). *Virtud y razón*. (Adalberto de Hoyos y Luis Gerena, trads.). México: Cuadernos de Crítica; UNAM.
- Morrison, Toni. (1970). *The Bluest Eye*. Nueva York: Vintage Books. Versión en español: Morrison, Toni. (2014). *Ojos azules*. (Jordi Gubern Ribalta, trad.). Madrid: Debolsillo.
- Morrison, Toni. (1987). *Beloved*. Nueva York: Vintage Books. Versión en español: Morrison, Toni. *Beloved*. (Jordi Gubern Ribalta, trad.). Madrid: Debolsillo, 2014.
- Nagel, Thomas. (1979). Subjective and Objective. En Thomas Nagel. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press. Versión en español: Nagel, Thomas. (2000). Lo subjetivo y lo objetivo. En Thomas Nagel. *Ensayos sobre la vida humana*. (Héctor Islas Azaïs, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Nagel, Thomas. (1986). *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press. Versión en español: Nagel, Thomas. (1996). *Una visión de ningún lugar*. (Jorge Issa González, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Rankine, Claudia. (2014). *Citizen: An American Lyric*. Nueva York: Graywolf Press.

- Rosenberg, Alexander. (2012). *Philosophy of Social Science*. 4th ed. Boulder, CO: Westview Press.
- Srinivasan, Amia. (2016). Philosophy and Ideology. *Theoria* 31, 371-380.
- Stanley, Jason. (2015). *How Propaganda Works*. Princeton: Princeton University Press.
- Williams, Bernard. (1978). *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Nueva York: Penguin Books. Versión en español: Williams, Bernard. (1996) *Descartes: El proyecto de la investigación pura*. (Jesús Antonio Coll Mármol, trad.). Madrid: Cátedra.
- Williams, Bernard. (1981). Internal and External Reasons. En Bernard Williams, *Moral Luck* (pp. 101-113). Cambridge: Cambridge University Press. Versión en español: Williams, Bernard. (1993). Razones internas y externas. En Bernard Williams, *La fortuna moral*. (Susana Marín, trad.). México: UNAM, 1993, 131-146.
- Williams, Bernard. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Versión en español: Williams, Bernard. (2016). *La ética y los límites de la filosofía*. (Sergi Rosell, trad.). Madrid: Cátedra.
- Winch, Peter. (1958). *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy* Londres: Routledge & Kegan Paul. Versión en español: Winch, Peter. (1971). *Ciencia social y filosofía*. (María Rosa Viganó de Bonacalza, trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Zerilli, Linda. (2015). The Turn to Affect and the Problem of Judgment. *New Literary History* 46, 261-286.