

¿Podemos juzgar casos de injusticia epistémica ocurridos en el pasado? Suerte epistémica y responsabilidad epistémica

*Can cases of epistemic injustice that occurred in the past be judged?
Epistemic Luck and Epistemic Responsibility*

LEONARDO GONZÁLEZ*

Universidad Externado de Colombia. jose.gonzalez3@uexternado.edu.co.

RECIBIDO EL 4 DE MAYO DE 2022, APROBADO EL 16 DE JUNIO DE 2022

RESUMEN ABSTRACT

¿Podemos juzgar casos de injusticia epistémica ocurridos en el pasado? Las características epistémicas de las comunidades pasadas imponen un límite para la atribución de responsabilidad ética y epistémica de los agentes: ¿hasta dónde pueden responder ética y epistémicamente dadas sus condiciones y limitaciones epistémicas? El artículo está dividido en tres partes. En la primera, parto del desfase temporal que existe entre nuestros marcos presentes y los marcos pasados; este desfase puede conducirnos erróneamente a juicios anacrónicos. En la segunda parte, muestro que la injusticia epistémica es sensible al fenómeno de la suerte epistémica; muestro además cómo Fricker enfrenta este fenómeno y cómo es posible, según la autora, sancionar moralmente a agentes del pasado. En la tercera parte articulo dos críticas a la propuesta de Fricker: no establece una versión fuerte de responsabilidad moral y tampoco explica la motivación de los agentes pasados para superar el prejuicio. Para enfrentar estas críticas, introduzco el concepto de *contextos normativos de verdad*, los cuales son fuentes de normatividad que permiten articular una forma más sustantiva de responsabilidad y también explican por qué un agente pasado estaría motivado a realizar juicios no prejuiciosos. Con este análisis es posible concluir que podemos juzgar casos de injusticia epistémica ocurridos en el pasado sin caer en juicios anacrónicos y sin negar la suerte epistémica.

Can cases of epistemic injustice that occurred in the past be judged? The epistemic characteristics of past communities impose a limit for the attribution of ethical and epistemic responsibility of the agents: to what extent can they respond ethically and epistemically given their epistemic conditions and limitations? The article is divided into three parts. In the first part, the time gap that exists between the present frameworks and the past frameworks is pointed out, a time gap that can lead erroneously to anachronistic judgments; the second part shows that epistemic injustice is sensitive to the phenomenon of epistemic luck and it is also shown how Fricker deals with this phenomenon and how it is possible, according to the author, to morally sanction past agents; in the third part, two criticisms of Fricker's proposal are articulated: a strong version of moral responsibility is not established and the motivation of past agents to overcome prejudice is not explained. To address these criticisms, the concept of normative contexts of truth, which are sources of normativity that allow articulating a more substantive form of responsibility and also explain why a past agent would be motivated to make non-prejudiced judgments, is introduced. It is concluded that cases of epistemic injustice that occurred in the past can be judged without falling into anachronistic judgments and without denying epistemic luck.

PALABRAS CLAVE

Injusticia epistémica, suerte epistémica, juicio anacrónico, responsabilidad epistémica.

KEY WORDS

Epistemic injustice, epistemic luck, anachronistic judgment, epistemic responsibility.

*  orcid.org/0000-0001-7589-5468  Google Scholar



El objetivo de este texto es responder a la pregunta de si podemos juzgar casos de injusticia epistémica ocurridos en el pasado. Esta pregunta supone un reto dado el fenómeno de la suerte epistémica, pues las características epistémicas de las comunidades pasadas imponen un límite para la atribución de responsabilidad ética y epistémica de los agentes: ¿qué podrían conocer estas personas sobre sus propios prejuicios o sobre las lagunas hermenéuticas de su comunidad? ¿Hasta dónde pueden responder ética y epistémicamente dadas sus condiciones y limitaciones epistémicas? A riesgo de caer en juicios anacrónicos, no podemos juzgar los marcos del pasado con las herramientas conceptuales del presente. Parece entonces que la comisión de la injusticia epistémica y la correspondiente atribución o exculpación de responsabilidad dependerá en gran medida de la suerte epistémica de un agente; la injusticia epistémica es sensible entonces al fenómeno de la suerte epistémica. Para atender a esta situación, en este artículo introduzco el concepto de *contextos demandantes de verdad*, que serían espacios normativos que demandan juicios no rutinarios o excepcionales aún en comunidades pasadas y prejuiciosas. De esta manera, defiendo que sí es posible juzgar casos de injusticia epistémica en escenarios pasados sin caer en juicios anacrónicos, y también defiendo la posibilidad de atribuir responsabilidad epistémica a agentes pasados sin necesidad de negar la suerte epistémica.

1. Desfase temporal y anacronismo

La injusticia epistémica es un fenómeno específicamente *epistémico* que consiste en “causar un mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento” (Fricker 17). Para caracterizar este fenómeno, la autora distingue dos formas principales de injusticia epistémica: la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica.

Fricker explica y caracteriza cada uno de estos tipos de injusticia a través de ejemplos. La injusticia testimonial es ilustrada por el ejemplo de Tom Robinson (Fricker 50): un hombre negro que es acusado injustamente y, a pesar de las evidencias exculpatorias a su favor, durante el juicio su testimonio cae en absoluto descrédito gracias a los prejuicios racistas de los jurados. El jurado consideraba que Robinson era culpable porque “todos los Negros mienten, todos los Negros son básicamente seres inmorales, todos los Negros no son de confiar cerca de nuestras mujeres” (cita extraída de *To Kill a Mockingbird*, ctd por Fricker 90).

La injusticia hermenéutica, por su parte, queda ilustrada a partir de dos ejemplos. El primero de ellos es el caso de Carmita Wood, una mujer acosada sexualmente por un profesor de la universidad donde ella trabajaba, pero ella misma no podía darle sentido a su experiencia porque ni ella ni su comunidad (incluyendo al acosador) tenían el concepto de “acoso sexual” (Fricker 241). El segundo ejemplo de injusticia hermenéutica es el de Wendy Sandford, una mujer que no entendía su malestar después de dar a luz y era reprochada por su esposo; solo hasta que compartió su experiencia con otras mujeres pudo entender que ella padecía “depresión post-parto” (239). Este descubrimiento le permitió comprender su experiencia y pudo darle un sentido a lo que sentía. Ambos casos muestran que la laguna hermenéutica de estas mujeres las incapacitaba para nombrar su experiencia. Y en la medida en que no pueden hacerlo, tampoco pueden comprender ni dar sentido a lo que les sucedió. No tienen disponible el recurso hermenéutico colectivo para saber respectivamente que estaba siendo acosada sexualmente por el profesor o que padecía depresión post-parto. “No [son capaces] de comprender adecuadamente su propia experiencia, y menos aún de transmitirla a otros de forma inteligible desde el punto de vista comunicativo” (Fricker 25).

Estos ejemplos paradigmáticos presentados por Fricker resultan ser muy persuasivos e ilustran bien los fenómenos de la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica respectivamente. Hay, sin embargo, una característica común entre ellos que Fricker no explicita en su análisis: la *posición temporal* en la que acontecen todos los ejemplos es el *pasado* si se compara con la posición temporal que tenemos Fricker y nosotros (lectores contemporáneos). Esta situación implica necesariamente que, para Fricker y para nosotros, la evaluación y el análisis de los ejemplos es necesariamente *a posteriori*.

Nuestra posición temporal *a posteriori* es en muchos sentidos privilegiada porque podemos hacer una lectura completa de cómo se desarrollaron estas situaciones; además, la distancia temporal nos da una visión en conjunto que es casi imposible de alcanzar para las personas que están inmersas en los contextos que describen los ejemplos.

Nuestra posición temporal “privilegiada”, sin embargo, también supone *límites* que pueden resultar desventajosos. Es probable que nuestra perspectiva nos impida reconocer algún tipo de información, experiencia o criterio relevante a la hora de acercarnos a los casos; además, está siempre

el peligro latente de que proyectemos nuestras cargas conceptuales y evaluativas sobre el pasado y que terminemos expresando juicios morales desajustados o evaluaciones desfasadas temporalmente.

Este *desfase temporal* que tenemos con respecto a los ejemplos propuestos por Fricker impone un importante reto para el análisis del fenómeno de la injusticia epistémica. ¿Estamos nosotros, observadores *a posteriori*, justificados a evaluar ética o epistémicamente a los oyentes insensibles y prejuiciosos del pasado? O en otras palabras, ¿hasta qué punto estamos validados para juzgar las injusticias epistémicas del pasado? Esta es la pregunta que me interesa responder en este ensayo.

Para empezar, es claro que todos los ejemplos analizados tienen en común el desfase temporal entre dos marcos¹: el marco *descriptivo* de la situación en el pasado (donde están *operando* los prejuicios) y el marco *normativo* en el presente que es desde donde Fricker y nosotros realizamos la evaluación *a posteriori* (donde los prejuicios son *objeto* de análisis). Ahora bien, distinguir estos dos marcos e intentar compararlos entre sí puede ser problemático porque siempre está presente el peligro de realizar un *juicio anacrónico*.

Los juicios anacrónicos pueden conducir a errores epistémicos y éticos. Por un lado, hay un peligro *epistémico* porque el anacronismo tiende a deformar o distorsionar un fenómeno o una situación al tratar de interpretar un marco pasado con marcos normativos *a posteriori* posiblemente inadecuados o insuficientes. Esto nos impediría *conocer* aspectos que quedan ocultos, deformados o excluidos de la interpretación anacrónica y en esa medida habría una pérdida epistémica. Por otro lado, el anacronismo también conlleva peligros *normativos*, pues lo más seguro es que el juicio que realicemos (ya sea moral, político, ético, legal, etc.) esté sesgado y por tanto sea un juicio injusto, desproporcionado o incluso desconsiderado. Tal

¹ Tomo prestada la noción de marco [*frame*] de la filósofa Judith Butler. En *Marcos de guerra*, la autora está preocupada por entender lo que cuenta como una vida digna de duelo, y para ello introduce el concepto de marco. Para los propósitos de mi análisis, me centro en el *funcionamiento* del marco: “enmarcar” [*to frame*], según la autora, supone un ámbito epistemológico porque impone una manera de *aprehender* y *reconocer* algo, es decir, el marco “delimita la esfera de la aparición como tal” (Butler 14) Asimismo, *enmarcar* implica unos compromisos ontológicos ya que el “ser” y “lo que es” está determinado por aquello que cuenta como *entidad dentro del marco*, el marco “genera ontologías específicas” (17). De manera general, el marco sería entonces un “esquema de inteligibilidad” (21) tanto ontológico como epistemológico que “contiene, vehicula y determina” lo que se ve y lo que es considerado cognoscible. Esta noción de marco es relevante aquí porque explicaría por qué, dos comunidades que tengan marcos distintos, tendrían condiciones de inteligibilidad diferentes.

vez sea inevitable proyectar nuestros marcos interpretativos sobre una situación (pasada o presente), y en esa medida estos peligros epistémicos y normativos son siempre latentes; lo que me interesa señalar es el hecho de que el anacronismo debe considerarse como una posible fuente de distorsión y error en la evaluación de la injusticia epistémica.

2. Suerte epistémica

El anterior análisis ubica al fenómeno de la injusticia epistémica en una zona donde la ocurrencia de la injusticia y la consecuente atribución de responsabilidad epistémica y ética dependerá de la *temporalidad* de la situación. Esto significa que la evaluación de la responsabilidad en casos de injusticia epistémica, ocurridos en el pasado, es sensible al fenómeno de la *suerte epistémica*.

La suerte epistémica es un fenómeno en el que “el estatus epistémico de un sujeto está determinado, al menos parcialmente, por factores que están más allá del propio control” (Statman 147). Esta definición es muy amplia, pero captura la idea de que la suerte epistémica nos resta *control* sobre nuestra vida epistémica. Según otra definición, la suerte epistémica es “una noción genérica usada para describir alguna de las formas en las cuales puede ser accidental, coincidental o fortuito que una persona adquiera una creencia verdadera” (1). Esta segunda definición, a su vez, se centra en la idea de que la *posesión* de creencias verdaderas dependerá en gran medida de la suerte epistémica: la suerte epistémica será favorable cuando conduzca a la adquisición de creencias verdaderas y será desfavorable cuando genere creencias falsas.

Estas dos definiciones capturan dos de las características de la suerte epistémica que me interesa resaltar: (i) que hay factores que favorecen/desfavorecen la posesión de creencias verdaderas y (ii) que estos factores están (parcialmente) fuera de nuestro control. Estas dos características serían condiciones necesarias de la suerte epistémica, aunque seguramente no son suficientes. Lo que busco indicar, en todo caso, es la relevancia de este fenómeno en el contexto de la injusticia epistémica: la *mala* suerte epistémica puede explicar la formación de prejuicios o de lagunas hermenéuticas, en cuyo caso habrá instancias de injusticia epistémica causadas por la mala suerte epistémica. Esta idea no es nueva, de hecho, Fricker reconoce el papel de la mala suerte epistémica y su incidencia en la injusticia epistémica:

Podría darse el caso de que hubiera circunstancias atenuantes como las que se dan cuando las pautas de construcción del juicio del sujeto se ven influidas por los prejuicios de su época en un contexto en el que superar esos prejuicios revestiría un carácter epistémico muy excepcional... En semejante situación, la persona que comete el error prejuicioso es objeto de una mala suerte epistémica "circunstancial"; el equivalente epistémico de lo que Nagel denomina mala suerte moral "circunstancial". (66)

Es notable que Fricker acepte la equivalencia entre la fortuna moral y la suerte epistémica, ya que esto nos da pistas para entender mejor este último fenómeno. La fortuna moral se da cuando "el estatus moral de uno está positivamente determinado, al menos parcialmente, por factores que están más allá del propio control" (Statman 146). Este fenómeno cuestiona seriamente una intuición aparentemente central en nuestra vida práctica, el *principio de control*, según el cual respondemos moralmente solamente por aquello que está en un grado apropiado bajo nuestro control (Rosell 146). Sin embargo, la existencia de la fortuna moral indicaría que muchos aspectos de nuestra vida y de nuestras acciones están fuera de nuestro control. El resultado de aceptar simultáneamente la fortuna moral y el principio de control es paradójico, pues estaríamos atribuyendo responsabilidad a las personas por acciones que no están bajo su (entero) control.

Al traducir este argumento al caso de la suerte epistémica, obtenemos un resultado semejante. En nuestras prácticas epistémicas se asume que somos agentes racionales capaces de responder por (justificar) nuestras creencias. El error o el prejuicio, desde esta perspectiva, es un fallo epistémico atribuible a alguna mala práctica epistémica del agente. Y aunque no seamos infalibles, sí está en nuestro poder corregir las creencias falsas y el prejuicio, ya que como agentes racionales somos sensibles a la *corrección* de la evidencia. Sin embargo, con la existencia del fenómeno de la mala suerte epistémica es posible que la posesión de creencias falsas o prejuiciosas no dependa en un grado apropiado ni suficiente del agente.

Como es de esperarse, el fenómeno de la suerte epistémica tiene repercusiones importantes para la atribución de responsabilidad epistémica. En un sentido análogo a la fortuna moral, el fenómeno de la suerte epistémica parece estar en tensión con la atribución de

responsabilidad epistémica. No podemos responsabilizar categóricamente a un agente por los prejuicios o las carencias hermenéuticas que tenga, dado que tanto la adquisición como los resultados de sus conductas epistémicas en un sentido relevante están fuera de su control.

En todo caso, la idea que me interesa defender es que la mala suerte epistémica no elimina necesariamente la posibilidad de atribuir responsabilidad epistémica, a pesar de que sí menoscabe la idea misma de una agencia epistémicamente *autosuficiente*. Hasta este punto no estoy diciendo nada nuevo para el análisis de Fricker. De hecho, la autora, como ya dije, reconoce el fenómeno de la suerte epistémica y su influencia en la injusticia epistémica. Además, para resolver este asunto, Fricker traza una distinción entre casos de mala suerte epistémica que son *culpables* y casos *no culpables*. Veamos esta idea a la luz de los ejemplos que ella presenta.

2.1 Mala suerte culpable

Fricker ilustra un caso de mala suerte epistémica que no invalida la atribución de responsabilidad epistémica ni ética. La novedad de este caso es que está situado temporalmente en el *presente*, es decir, no existe el desfase temporal de los ejemplos presentados previamente. Fricker toma prestado este ejemplo de Nomy Arpaly: Solomon es un joven que vive en un pueblo rural muy pequeño en un país muy pobre. Él “cree que las mujeres no son ni la mitad de competentes que los hombres en lo que se refiere al pensamiento abstracto, o que, al menos, no tienen tanta tendencia a desarrollar este tipo de pensamiento” (Arpaly 103; ctd por Fricker 67). Este prejuicio está soportado, a su vez, en que las mujeres que él conoce son amas de casa, en la biblioteca no hay libros escritos por mujeres en los temas que le interesa, no hay maestras mujeres en su escuela y las mujeres jóvenes que conoce están preocupadas por continuar con la tradición de lo que hacen las demás mujeres del pueblo. Cuando él va a la universidad fuera de su pueblo se encuentra con un ambiente completamente diferente. Conoce a profesoras que son muy inteligentes y muy capaces, además también tiene la oportunidad de interactuar con mujeres de su edad, que además de ser muy inteligentes tienen como prioridades sus carreras universitarias, su independencia, son muy críticas con respecto a la imagen tradicional de la mujer, etc. Estas nuevas experiencias tendrían que enseñarle a Solomon que su prejuicio machista era falso; y nosotros debemos entender que tal prejuicio fue causado por mala suerte epistémica: Solomon no tenía forma de tomar *control* ni podía

hacer nada sobre su prejuicio debido a su crianza y educación en un marco que favorecía este tipo de prejuicios. En este caso, el prejuicio de Solomon es causado por mala suerte epistémica y por tanto es un error *no culpable*. Pero si Solomon llega a la universidad y mantuviera su prejuicio, a pesar de la evidencia en contra y a pesar de los nuevos escenarios que se le presentan, entonces en este caso diremos que Solomon es una persona prejuiciosa y lo acusamos además de un error culpable, ya que, en el nuevo escenario, sí podría haber tomado medidas para cambiar su prejuicio.

Uno de los componentes de la mala suerte epistémica de Solomon es que en su pueblo no tuvo la oportunidad de *contrastar* sus ideas machistas con otro tipo de ideas y evidencias que las contrarrestaran. El hecho de que Solomon no tuviera acceso a otras *posibilidades* epistémicas también ayuda a explicar que su caso sea un tipo de error no culpable. El aislamiento cognitivo en el que se encontraba en su pueblo *determinó* que Solomon no tuviera posibilidades reales de contrastar sus prejuicios. Así, en la medida en que no podía creer otra cosa lo exculpamos por sus prejuicios.

Sin embargo, desde el momento en el que Solomon llega a un nuevo contexto tiene a su disposición evidencia que niega o contrarresta la fuerza de los prejuicios heredados; de esta manera, tiene ya nuevas posibilidades epistémicas que le permiten cambiar o al menos cuestionar su juicio machista. A pesar de esta *fricción epistémica* (Medina cap. 1) Solomon sería culpable si mantiene sus prejuicios iniciales. Como vemos, la culpabilidad se atribuye no por tener un prejuicio originado por la mala suerte epistémica, sino por no ser capaz de revisar los prejuicios ante la evidencia disponible.

2.2 Mala suerte no culpable

Revisemos ahora a un ejemplo distinto en el que la mala suerte epistémica parece exculpar la responsabilidad. En la película *El talento de Mr. Ripley*, uno de los personajes, Dickie, está desaparecido. Los espectadores sabemos que fue asesinado por Mr. Ripley, pero Mr. Greenleaf, el padre de Dickie, cree que se suicidó por ciertas razones que le ofrece Mr. Ripley, quien además se hace su amigo para manipular la búsqueda y evitar sospechas. Todos creen la versión de Mr. Ripley excepto Marge, la novia de Dickie. Ella sabe que su novio no es un “hombre perfecto”, es un mujeriego y bebedor, pero sabe también que

él no se quitaría la vida. Ella se niega a creer en la versión de Mr. Ripley. Sin embargo, nadie le cree a Marge. Para Mr. Greenleaf, sus palabras son síntomas de una mujer histérica que no “piensa bien” debido a la gravedad del asunto. Para Mr. Greenleaf, Marge es una mujer histérica que se deja llevar por sus emociones y, por tanto, él no puede creer en las sospechas (bien fundadas) de la novia de su hijo.

Este ejemplo presentado por Fricker revela elementos epistémicos interesantes para el fenómeno de la injusticia epistémica. Marge, sin duda, es una víctima de injusticia testimonial. Su futuro suegro (junto con el detective y bajo el beneplácito oculto de Mr. Ripley) tiene el prejuicio de género de que los hombres ocultan información a sus novias (porque no son dignas receptoras de conocimiento, porque no pueden “manejar la verdad”) y, por tanto, aquello que pueda saber Marge será siempre parcial, desinformado y, en consecuencia, falso. Con este prejuicio de género evidentemente se menoscaba a Marge como poseedora de conocimiento.

Este ejemplo de injusticia epistémica se ubica en el pasado y esto es importante porque hace más patente la mala suerte epistémica de la época. Mr. Greenleaf –y los otros hombres de su tiempo– son portadores y reproductores de los prejuicios éticos y epistémicos de la sociedad de EE. UU. en 1950. Su visión de mundo está basada sobre la creencia en la superioridad masculina y en modelos de jerarquía donde las mujeres supuestamente no están a la altura de los hombres. Esta imagen de mundo se traduce en las relaciones concretas y en microacciones que re-producen y alimentan estos prejuicios machistas. Lo relevante del ejemplo, siguiendo a Fricker, es que se trata de una falta *no culpable*, al menos “hasta que se encontraran en una situación de haber podido aprender” (168).

Greenleaf no podía neutralizar el impacto de los prejuicios de género sobre su juicio acerca de Marge porque históricamente no estaban a su disposición los conceptos críticos que necesitaba para hacerlo. (Fricker 169)

En ese caso “no se puede culpar a nadie por no lograr hacer algo si no está en condiciones de acceder a la razón para hacerlo” (169). Desde luego, sería deseable que estos hombres pudieran haber sido más reflexivos y sensibles epistémica y éticamente hablando, pero siendo los hombres que son y estando en el marco que están, exigirles sensibilidad testimonial

sería *supererogatorio*, (¿una forma de *heroísmo epistémico*? (Medina cap. 5)): implicaría demandar que estos hombres fueran más allá de lo que están obligados y exigir que vayan más allá de sus posibilidades epistémicas. En este sentido, como no cabe una exigencia epistémica, estos hombres cometen una injusticia epistémica no culpable.

2.3 Resentimiento de decepción y los juicios excepcionales

¿Tenemos entonces que suspender nuestra atribución de responsabilidad a Greenleaf? No necesariamente. La misma Fricker propone una salida para abordar el caso de la mala suerte epistémica no culpable. Como he planteado el tema, el problema radica, por un lado, en que no podemos juzgar el pasado con nuestros marcos del presente a riesgo de caer en anacronismo; y, por otro lado, si juzgamos con el marco del pasado, la conducta prejuiciosa de estos hombres quedaría “exculpada” por la mala suerte epistémica. La solución de Fricker consiste entonces en disolver el anacronismo: la autora propone un mecanismo para que *emerjan* demandas y exigencias normativas del mismo marco pasado.

Fricker introduce el *resentimiento de decepción* (173). Se trata de un sentimiento reactivo que si bien no tiene el mismo peso normativo de la *culpa*², sí nos permite a nosotros, observadores *a posteriori*, justificar un tipo de *queja* por el comportamiento prejuicioso de estos hombres. ¿Existe entonces alguna forma de sanción moral que pueda atribuirse a Greenleaf? Fricker considera que, en todo caso, y a pesar de las circunstancias atenuantes que recubre este caso, todavía hay un “especie de resentimiento moral matizado hacia él” (173). Hay cosas que Greenleaf sí hubiera podido hacer: escuchar más tiempo a Marge o dudar de la insistente acusación de histerismo que especialmente Ripley le hacía a Marge. Fricker señala que tenemos la sensación de que “podría haber actuado mejor” y por eso tenemos un determinado *resentimiento de la decepción* (Fricker 174).

Fricker introduce una interesante distinción entre “medidas discursivas rutinarias y las medidas excepcionales” (174). Las medidas rutinarias son los usos establecidos de los recursos hermenéuticos de la época, las medidas excepcionales en cambio son usos más *imaginativos* en

² Siguiendo a Fricker, la culpa es una forma de arrepentimiento moral que consiste en la mala conciencia y “se caracteriza por el deseo de catarsis, un deseo de deshacerse de algo malo y aliviar el peso de una conciencia ‘cargada’, tal vez mediante alguna suerte de confesión” (Fricker 169n).

los que los recursos morales existentes se emplean de manera más innovadora y en gran medida son “progresistas”. Como ejemplos de medidas excepcionales, podemos pensar en la extensión del respeto a la humanidad para incluir a las personas negras; o la re-significación de la “crueldad” para cuestionar el castigo físico a niños(as) con fines disciplinarios; de igual manera, la ampliación del discurso de los derechos para incluir a animales no-humanos.

A la luz de lo anterior, ya tenemos una base para justificar el resentimiento de decepción ante Greenleaf: podemos acusarlo de no haber desplegado recursos excepcionales para neutralizar los prejuicios machistas de su época. De manera que “nuestra decepción se fundamenta en la convicción de que para él era históricamente posible, en nuestro sentido recién ampliado, haber realizado un juicio de credibilidad mejor: hasta Greenleaf podría haber juzgado excepcionalmente” (Fricker 175).

De manera que se puede responsabilizar a Greenleaf de haber juzgado rutinariamente cuando podría haber desplegado un juicio excepcional (algo que sí estaba en sus manos). Puede que esta responsabilidad no sea suficiente para culparlo, pero sí se le puede hacer responsable por estancarse en el juicio rutinario teniendo la motivación para enjuiciar excepcionalmente. Sin duda, su motivación por la verdad está impulsada por el interés de descubrir la suerte de su hijo. Además, como mostraré en la siguiente sección, Greenleaf se encontraba en un contexto “policiaco” donde develar los hechos y descubrir verdad es algo prioritario. Estos elementos nos pueden hacer pensar que Greenleaf pudo haber hecho más de lo que hizo. Gracias al sentimiento de decepción, Greenleaf –y los demás hombres prejuiciosos del pasado– no quedan fuera de nuestro marco normativo.

3. Contextos demandantes de verdad y contextos de resistencia: dos formas de enfrentar casos de injusticia epistémica ocurridos en el pasado

3.1 Crítica a Fricker

La respuesta de Fricker ante el fenómeno de la suerte epistémica es valiosa y considero que va en la dirección correcta. Sin embargo, encuentro que su propuesta presenta dos retos importantes. El primero tiene que ver con la atribución de responsabilidad en casos de mala suerte epistémica: ¿podemos atribuir responsabilidad epistémica *sustantiva* (culpabilidad) a agentes del pasado que padecen mala

suerte epistémica? El segundo reto tiene que ver con la *motivación* de los agentes en el pasado para realizar juicios excepcionales: ¿qué motiva a un agente a enjuiciar excepcionalmente en un contexto donde el prejuicio está naturalizado?

Con respecto al primer punto, habría que indicar que apelar al resentimiento de decepción, como lo hace Fricker, es una interesante forma de responder al problema de los juicios anacrónicos; esto nos permite una sanción moral en casos de mala suerte epistémica no culpable. Sin embargo, el problema de esta respuesta es que la atribución de responsabilidad epistémica y moral no es sustantivamente fuerte. En otras palabras, el resentimiento de decepción supone una idea de responsabilidad disminuida. La respuesta de Fricker no es equivocada y creo que cubre bien algunos casos de mala suerte epistémica *no culpable*, pero no estoy de acuerdo con que esto cubra todas las posibilidades; incluso creo que el caso de Mr. Greenleaf podría interpretarse de manera distinta, dando lugar a una forma más fuerte o sustantiva de responsabilidad epistémica. Me interesa, por tanto, explorar la idea de que podemos atribuir responsabilidad epistémica sustantiva (culpabilidad) a agentes del pasado que padecen mala suerte epistémica.

El segundo reto tiene que ver con aquello que *motiva* al agente a expresar juicios excepcionales: ¿qué motiva a un agente del pasado a realizar este tipo de juicios? La respuesta de Fricker apela a la figura aristotélica del oyente virtuoso (Fricker cap. 4): la virtud de la justicia epistémica, según la autora, es *intrínsecamente* motivacional y por ello el agente virtuoso tiene la disposición inmediata –dado su *carácter* epistémico– para realizar este tipo de juicios. Esta respuesta funciona en el caso *ideal* del oyente virtuoso, pero no es claro que funcione en casos de agentes no virtuosos situados en marcos pasados con mala suerte epistémica. La misma Fricker parece reconocer que es poco lo que se puede avanzar en este punto, pues si el agente es víctima de mala suerte epistémica no se le puede exigir ni culpar por no realizar juicios excepcionales. “No culpamos a las personas de las cosas que objetivamente no pueden hacer o no pueden evitar hacer” (169). El carácter epistémico de este agente no virtuoso ya está de-formado con una serie de prejuicios normalizados, así que difícilmente renunciaría a ellos. Añado, además, que si no es posible entender la motivación para el juicio excepcional, mucho menos se explica por qué el agente *debería* proferir tales juicios en contextos prejuiciosos (asumiendo, claro, que el deber es otro *tipo* de motivación).

Las anteriores críticas no significan que la respuesta de Fricker esté equivocada o que tengamos que abandonarla completamente. El corazón de su planteamiento, con el que estoy enteramente de acuerdo, es que para juzgar injusticias epistémicas pasadas se necesita explicar cómo emerge la demanda de verdad y de justicia epistémica *dentro* del marco pasado sin apelar a marcos normativos *a posteriori*. Sin embargo, atendiendo a los retos señalados, se necesita complementar la estrategia de Fricker para, por un lado, articular una noción de juicio excepcional que sea normativamente más fuerte y, por otro lado, se necesita explicar el resorte motivacional para que un agente del pasado profiera juicios excepcionales.

En esta dirección, mi propuesta es complementar la noción de juicio excepcional con una lectura *contextualista*. Esta idea está inspirada evidentemente en el trabajo de José Medina, aunque la retomo de una manera diferente. El “contextualismo polifónico” [*polyphonic contextualism*] de Medina parte de la idea de que las relaciones epistémicas de los agentes están situadas en redes sociales y prácticas diarias, es decir, están siempre *situadas* en un contexto epistémico. Lo que rescato de la posición de Medina es que las prácticas epistémicas son ejercidas por agentes situados en *contextos específicos*. Esta perspectiva, que es también reconocida por Fricker (20n), ayuda a abordar las instancias de injusticia/justicia epistémica de manera más detallada, es decir, nos da una mirada más sensible y directa de las características epistémicas y éticas en las que se presenta este fenómeno. *Contextualizar* el fenómeno de la injusticia epistémica ayuda también a entender la naturaleza del prejuicio operante o la carencia hermenéutica existente y, por tanto, añade elementos para evaluar la responsabilidad epistémica en cada caso en particular.

Por mi parte, estoy de acuerdo con todas estas ideas de Medina, pero me interesa ir en otra dirección. Cuando me refiero a que se necesita complementar la noción de juicio excepcional con el contextualismo, quiero decir que habrá *contextos* cuyas condiciones y características propias *exigen y demandan* el uso y el ejercicio de juicios excepcionales. Argumentaré entonces que existen *contextos* que son *constitutivamente normativos*, es decir, contextos cuya naturaleza demanda o exige la norma de la verdad o de la justicia y que, por tanto, llevan a los agentes que allí interactúan a realizar juicios no rutinarios o juicios excepcionales; asimismo, la normatividad de tales contextos es un *motivo* para ejecutar juicios excepcionales porque los agentes allí

involucrados tienen algún tipo de *deber o interés* por apartarse de los juicios rutinarios. En lo que sigue argumentaré a favor de estas ideas.

3.2 Contextos demandantes de verdad

Fricker considera que es el/la oyente virtuoso(a) (o un agente suficientemente sensible) quien es capaz de realizar este juicio excepcional, y por tanto, deja al *agente* la tarea de completar esta tarea normativa (a través de la noción de *virtud*) y motivacional (gracias a su *carácter* que está intrínsecamente motivado). Es interesante notar que la superación de la injusticia epistémica radica principalmente en el agente, un agente excepcional.

Esta aproximación agencial, sin embargo, no explica suficientemente la *excepcionalidad* de los agentes. ¿Por qué los agentes excepcionales son excepcionales, cómo se llega a ser un agente excepcional? ¿Acaso es un asunto de suerte epistémica? A diferencia de Fricker, no soy tan optimista con respecto a la figura de los agentes excepcionales; sin contar, además, con que estos individuos excepcionales son, por definición, muy escasos. En vez de esto privilegio la función del *contexto* en el que se sitúan los agentes (excepcionales o no excepcionales) y sus prácticas epistémicas.

Un contexto podría definirse como un entorno compartido (no necesariamente físico) que sirve como marco de referencia para significar acciones, situaciones o hechos. Por ejemplo, un hecho pasado se ha de situar en su contexto histórico para comprenderlo adecuadamente; una oración (acto lingüístico) debe *entenderse* dentro de su contexto, muchos malentendidos justamente se dan porque una expresión se *descontextualiza*. Los contextos también pueden ser espacios físicos como la escuela, la universidad, la oficina, un tribunal de justicia, un consultorio médico o psiquiátrico, una estación de policía, una iglesia, una prisión, etc. Todos estos serían espacios o entornos que sirven como marco de referencia para dotar de sentido, valor o normatividad a las acciones, situaciones, hechos, palabras que se ejecutan o producen en cada caso. La noción misma de contexto puede ser vaga por la plasticidad y la variedad que reviste; sin embargo, intuitivamente resulta una noción valiosa porque permite entender que una acción o un hecho no puede entenderse por sí mismo (*i.e.* aisladamente), sino siempre dentro del contexto correspondiente. Desde luego, existen múltiples contextos y de diversos tipos. Habrá contextos, por ejemplo, que sean *reproductores de prejuicios* donde las personas que allí interactúan pueden ratificar sus creencias prejuiciosas y estereotipadas. Por ejemplo, no pocos mítines políticos,

congregaciones de supremacistas blancos, varias sectas religiosas o foros de internet pueden ser contextos que principalmente sirven como amplificadores y espacios de cultivo para prejuicios específicos.

Un segundo tipo de contextos serían aquellos donde cotidianamente interactuamos y donde los prejuicios (especialmente los más condenables desde nuestra escala de valores: machismo, racismo, xenofobia, homofobia) operan de manera silenciosa y muchas veces de modo estructural. Fenómenos como los sesgos implícitos, las microacciones o incluso la mayoría de casos de injusticia epistémica son pruebas del mecanismo de funcionamiento de diversos prejuicios en distintos contextos. Los ejemplos aquí serían innumerables: el hogar, el lugar de trabajo, el transporte público, las relaciones familiares, relaciones de pareja... Bastaría con decir que, en virtud de la ubicuidad y permeabilidad de los prejuicios estructurales, estos están presentes en la mayoría de contextos cotidianos y lo más probable es que los seguimos reproduciendo incluso y a pesar de que los tengamos identificados.

Existen, finalmente, un tercer tipo de contextos muy diferente a los dos anteriores. Se trata de contextos donde se exige un especial cuidado y atención frente a las creencias y donde incluso hay alarmas epistémicas para detectar los prejuicios. Estos *contextos demandantes de verdad* imponen y apremian exigencias normativas de naturaleza epistémica, y se caracterizan por ser escenarios donde la búsqueda de la verdad es prioritaria o de la mayor importancia. Se trata de espacios donde las virtudes de la veracidad resultan fundamentales y, por tanto, donde la eliminación de los prejuicios es uno de los ideales a alcanzar. Algunos ejemplos de contextos demandantes de verdad serían escenarios de investigación científica (Williams 146), una investigación histórica sobre hechos pasados, juicios legales, contextos médicos, comisiones de la verdad (Bufacchi 2013) y en general todos aquellos contextos que tengan la finalidad de determinar con Precisión hechos naturales o fenómenos sociales. Cabe notar que los contextos demandantes de verdad también pueden tener por objeto de conocimiento hechos sobre uno mismo. Pensemos, por ejemplo, en el ejercicio de la escritura de diarios (Fermeandois 47), el mecanismo de la confesión religiosa o una terapia psicoanalítica. En estos casos de autoconocimiento las demandas de Precisión y especialmente de Sinceridad resultan fundamentales para la constitución misma de estos escenarios donde lo que se busca es la verdad sobre uno mismo y exigen la mayor la veracidad hacia sí mismo.

De regreso al caso de la injusticia epistémica, es importante notar que los ejemplos paradigmáticos de injusticia testimonial e injusticia hermenéutica que ofrece Fricker son de hecho contextos demandantes de verdad: el juicio de Tom Robinson o la investigación policiaca que lleva a cabo Greenleaf son escenarios donde evidentemente saber la verdad y develar los hechos es el *objetivo* buscado. Al centrar la atención en el contexto (y no tanto en los agentes: los jurados o Mr. Greenleaf), creo que tenemos una aproximación distinta y muy prometedora para analizar la injusticia epistémica.

En todos estos ejemplos de contextos demandantes de verdad la exigencia por la verdad no es contingente; por el contrario, la demanda de verdad es *constitutiva*. Esto significa que la *razón de ser* de estos contextos es justamente la búsqueda de la verdad, es *por* la verdad y *para* la verdad que estos contextos son posibles.

Christine Korsgaard ha defendido la idea de que los *estándares constitutivos* de un fenómeno son *normativos* (cap. 2): si x es un estándar constitutivo del fenómeno y , entonces x es un criterio normativo para evaluar y . *Estándar constitutivo* es aquello que hace que una cosa sea lo que es, y uno de los estándares constitutivos es la *función* o actividad propia de una cosa. Esto significa que la función del objeto es lo que establece sus estándares constitutivos, es decir, la función determina aquello que hace que una cosa sea lo que es. Esta organización funcional tiene implicaciones *normativas* fundamentales: solo aquello que cumpla adecuadamente su función es considerado bueno (cumple el estándar constitutivo)³; inversamente, algo que no cumpla su función será considerado deficiente.

Extrapolo el análisis de Korsgaard a mi análisis sobre los contextos. Mi idea es que la (búsqueda de) verdad es un estándar constitutivo de los contextos normativos de verdad porque el propósito, finalidad o la actividad característica de tales contextos es justamente (descubrir) la verdad. En este sentido, estos contextos son evaluados en la medida en que logren o fracasen en alcanzar esta finalidad: si el juicio a Tom Robinson fracasa por los prejuicios racistas, entonces este contexto

³Esta tesis está sustentada en la idea aristotélica según la cual “lo que hace que un objeto sea el tipo de objeto que es —lo que le da su identidad— es lo que hace, su *ergon*: su propósito, función, o actividad característica” (Korsgaard 27; traducción propia). Esta es exactamente la tesis teleológica que expresa Aristóteles: “... por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (EN 1094a-3). O de manera más explícita: “lo bueno y el bien están en la función” (EN 1097b-27).

judicial es *deficiente* con respecto a lo que debería ser un juicio justo, es decir, con respecto a las demandas de verdad que este contexto constitutivamente demanda. Asimismo, la investigación policiaca de Mr. Greenleaf es deficiente porque la normatividad de la verdad se ve sesgada por los prejuicios machistas. Lo que sucede en ambos contextos está por debajo del fin constitutivo de alcanzar la verdad.

Introducir la idea de contextos demandantes de verdad es relevante porque ayuda a blindar los puntos débiles que señalé en el argumento de Fricker. Arriba había indicado que la propuesta de Fricker no es *normativamente fuerte*: no podemos *culpar* a agentes pasados por sus prejuicios; también había señalado que no es claro cuál sea la *motivación* de los agentes no virtuosos situados en contextos pasados para realizar juicios no rutinarios o juicios excepcionales.

En primer lugar, dado que la verdad es la norma de los contextos demandantes de verdad, esto sirve como criterio para determinar si la agencia epistémica de los agentes involucrados está o no en *función* del contexto. Si el agente no cumple la expectativa epistémica que le demanda el contexto tenemos forma de atribuir una *falta* en su acción: su *función* como agente epistémico en un contexto demandante de verdad es *deficiente* y, por tanto, tendrá que *responder* por aquello que estaba en la obligación de hacer. Gracias a los contextos demandantes de verdad es posible establecer una normatividad más sustantiva para atribuir responsabilidad epistémica a los agentes. A diferencia de las conclusiones de Fricker, en la propuesta contextualista que aquí propongo es posible articular una noción más fuerte y sustantiva de la *responsabilidad epistémica*: ya no solo es el caso de que los agentes pasados pudieron haber actuado mejor, sino que *debieron* hacerlo. Fricker, de hecho, parece estar en esta misma dirección cuando afirma que “el veredicto de culpabilidad que dictan [los jurados] atestigua su fracaso en la *obligación* de realizar el adecuado juicio testimonial a la luz de las pruebas” (Fricker 54; énfasis añadido).

Si nos quedáramos con la respuesta agencial de Fricker, tanto los jurados del caso Robinson como Mr. Greenleaf quedarían exculpados de sus prejuicios gracias a la mala suerte epistémica. En este sentido, los observadores *a posteriori* como nosotros no podríamos ir más allá del resentimiento de decepción. En contraste, desde la perspectiva contextualista que presento, tanto los jurados como Mr. Greenleaf pueden asumir responsabilidad epistémica y moral porque sus acciones y creencias no están a la altura de

los contextos demandantes de verdad en los que se encuentran. Dado que el fin constitutivo de estos contextos es la verdad y el esclarecimiento de los hechos, y dado que la función de los distintos agentes en estos escenarios es justamente ayudar a este objetivo, tenemos razones para exigir de ellos una actitud epistémica distinta, menos rutinaria, más atenta y cuidadosa. Notemos además que no hace falta poseer un carácter epistémico virtuoso para ser sensibles ante el prejuicio, en los contextos demandantes de verdad bastaría con una disposición temporal ante la verdad para identificar y contrarrestar el prejuicio; y aunque esto no sea el ideal, tal vez sea suficiente (al menos temporalmente) para evitar la injusticia epistémica.

En segundo lugar, las exigencias epistémicas de los contextos demandantes de verdad tienen un elemento motivacional importante. Dado que en tales contextos la verdad es la *norma*, esto implica un especial *cuidado* de parte de los agentes que están interactuando en ese contexto. Este cuidado epistémico explicaría por qué un agente estaría volcado motivacionalmente o incluso *debería* expresar un juicio no rutinario o excepcional. Los jurados del caso Robinson deberían haber puesto especial cuidado a la evidencia real y juzgar al margen de sus prejuicios porque tenían un motivo para hacerlo: el *deber* de su *función* legal. “¡Cumplan con su deber!” era lo único que Atticus Finch le pedía al jurado (*To Kill a Mockingbird*, 1960; ctd por Fricker 54). Asimismo, Mr. Greenleaf estaba inmerso en una investigación policíaca, su mayor interés era develar los hechos sobre la desaparición de su hijo; su motivación está fuera de dudas, el problema es que sus prejuicios ensombrecieron los hechos. Si hubiera puesto cuidado a la evidencia disponible habría valorado de modo distinto el testimonio de Marge. Tenía un motivo para hacerlo: *deseaba* conocer la verdad sobre el paradero de su hijo.

En este sentido, no hace falta ser un agente virtuoso como el de Fricker para asumir una actitud excepcional ante las creencias. El contexto (no solo el agente) puede ser la fuente de normatividad y motivación que conduzca a los agentes (no virtuosos, pero sí adecuados al contexto) a proferir juicios no rutinarios o juicios excepcionales.

¿Los contextos normativos de verdad logran superar entonces la mala suerte epistémica? No definitivamente. La suerte epistémica es un fenómeno siempre presente en cualquier marco – pasado o presente – que además permea todas nuestras actividades epistémicas. Aun así, considero que el análisis contextualista es una forma de aminorar su impacto. Con los contextos demandantes de verdad se logra imponer

demandas normativas de verdad que, al menos en tales contextos, implican una actitud epistémica no rutinaria o excepcional. Los contextos demandantes de verdad tienen dos ventajas. Por un lado, son una alternativa a la lectura agencial de la justicia epistémica; por otro lado, y más importante, porque permiten articular una noción más sustantiva de responsabilidad epistémica y además explica la fuente de la motivación del agente hacia la verdad.

¿Significa esto que en otro tipo de contextos, donde la verdad y sus virtudes no son elementos constitutivos, estamos abocados a la (mala) suerte epistémica? No necesariamente. Existen otros contextos que también pueden cumplir una *función* en la superación de la injusticia epistémica. Llamémoslos, siguiendo a Medina, *contextos de resistencia*.

3.3 Contextos de resistencia

Los contextos de resistencia serían escenarios donde, más que la búsqueda de la verdad, se favorece la disonancia epistémica y eventualmente donde hay un proceso de alumbramiento para superar las carencias hermenéuticas. Son escenarios imaginativos donde se resiste *contra* el prejuicio. Los contextos de resistencia tienen como principal finalidad la construcción de sentido [*meaning*], y la búsqueda de la verdad estaría en un segundo plano.

Con un ánimo más exploratorio, diría que el eje de estos contextos es la significación o re-significación de las experiencias de las personas que participan en estos escenarios. El concepto de *eco* [*echoing*] de Medina ayuda a entender estas dinámicas de resistencia:

Cuando los actos de resistencia no son simples instancias aisladas sin repercusión, sino que se convierten en acciones encadenadas de individuos y grupos vinculados a través de las redes sociales, estos actos de resistencia se hacen eco [*echoable*], es decir, adquieren un significado repetible y, por lo tanto, son memorables, imitables y tienen el potencial de conducir al cambio social. (Medina 225)

Las experiencias compartidas permiten re-reproducir una experiencia y es posible que esa experiencia encuentre resonancia en otra persona. Este *eco* de voces y testimonios genera una comunidad que antes no existía y que puede enseñar que esa vivencia privada (y probablemente dolorosa) es

una vivencia compartida. Esta idea ayuda a potenciar algo que ya está en el planteamiento de Fricker y que con mi comentario tan solo explícito: los ejemplos paradigmáticos de injusticia hermenéutica son superados justamente en *contextos de resistencia*. La laguna hermenéutica ilustrada en los casos de Carmina Wood y Wendy Sandford se “superó” gracias a que ellas participaron en grupos de mujeres que compartieron su experiencia y gracias a la resonancia de sus testimonios lograron alumbrar luz sobre aquello que resultaba borroso para ellas mismas.

Las lagunas hermenéuticas en las que se encontraban Wood y Sandford se evaporaron en el momento en el que este grupo de mujeres descubrieron que su experiencia, para cada una aislada y solitaria, tenía *eco* en la experiencia de las otras mujeres. Hacer pública la experiencia propia y encontrar *resonancia* en otras personas es lo que finalmente les ayudó a darle sentido y a comprender su experiencia.

Al igual que sucede con los contextos normativos de verdad, los contextos de resistencia ayudan no solo a aminorar la mala suerte epistémica sino que además son fundamentales para superar la injusticia epistémica. Aunque esta superación tome tiempo y sea un proceso acumulativo, a veces errático y lleno de obstáculos, lo cierto es que estos escenarios son los indicados para la formulación de recursos excepcionales y brindan herramientas para dar un nuevo sentido a las experiencias personales y a los fenómenos sociales. Son las pequeñas grietas, muchas de ellas, las que finalmente rompen el cascarón del prejuicio.

Una diferencia importante entre los contextos demandantes de verdad y los contextos de resistencia radica en que no es claro que en estos últimos podamos atribuir responsabilidad epistémica. Los contextos de resistencia son más experimentales si se quiere, y por ello mismo son más propositivos e imaginativos. No existe, por tanto, una normatividad establecida de forma clara, y por ello no es evidente que haya lugar a exigencias normativas que den lugar a atribuciones de responsabilidad. No siempre es claro cuál sería una acción efectiva o correcta en tales contextos. En este sentido, tampoco es claro a qué tendrían que responder exactamente quienes están inmersos en tales contextos, ni siquiera si deben responder por algo. Aun así, vale la pena mencionar que el *activismo* realizado en estos contextos de resistencia posee un valor positivo (siempre que el contenido de la acción, claro, no suponga acciones sancionables). Además, el contexto de resistencia tiene un valor moral y político fundamental en la superación de la injusticia epistémica, pues cumplen la función de ser oasis dentro de

una sociedad prejuiciosa y además son el punto de *contraste* frente a los cuales los observadores externos podemos, tal vez con suerte, cuestionar si probablemente somos parte del problema.

REFERENCIAS

Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco* (T. Martínez & J. P. Bonet, Eds.). Gredos. Impreso.

Bufacchi, V. (2013). Knowing Violence: Testimony, Trust and Truth. *Revue Internationale de Philosophie*, 67(265 (3)), 277-291. Print.

Butler, J. (2017). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Paidós. Impreso.
Engel, M. "Epistemic Luck". *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Web. <<https://iep.utm.edu/epi-luck/>>

Fernandois, E. (2015). Precisión, sinceridad y autoengaño. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, 3(5), 31-48. Impreso.

Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica*. Herder Editorial. Impreso.
Korsgaard, C. (2009). *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. Oxford University Press. Impreso.

Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance: Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. Oxford University Press. Impreso.

Rosell, S. (2006). Nagel y Williams acerca de la suerte moral. *Revista de Filosofía*, 31(1), 143-165. Impreso.

Statman, D. (1991). Moral and Epistemic Luck. *Ratio (New Series)*, IV (2), 146-156.

Williams, B. (2006). *Verdad y Veracidad*. Tusquets. Impreso.

Como citar:

González, Leonardo. "¿Podemos juzgar casos de injusticia epistémica ocurridos en el pasado? Suerte epistémica y responsabilidad epistémica". *Discusiones filosóficas*. Ene. 23 (40), 2022: 37-57. <https://doi.org/10.17151/difil.2022.23.40.3>