

Escuchamos como miramos: repensar la democracia deliberativa desde la teoría de la injusticia epistémica

Vladimir Chorny

1. Introducción

La forma en que hoy entendemos la deliberación o el diálogo democrático en Occidente es heredera, en gran parte, de dos corrientes de pensamiento que recuperan la preocupación por incluir las perspectivas e intereses de las personas y grupos que participan dentro de una comunidad política. Por un lado, la que parte de una concepción política de la justicia que exige tomar decisiones incluyendo las razones públicas que las distintas partes interesadas en una discusión tienen para dar; por otro lado, la que parte de la ética comunicativa y de la estructura básica de la comunicación sobre la que las personas pueden deliberar y hacer que las decisiones se tomen por “la fuerza del mejor argumento”.¹

El primer tipo de teoría tiene como su referente clásico a John Rawls, el segundo a Jürgen Habermas (Rawls 2005; Habermas 1987 y 1996).² Sin embargo, ambos enfoques, con lo revolucionarios que han sido para la democracia y para la inclusión,

- 1 La teoría de Rawls ha sido cuestionada por el carácter monológico del “equilibrio reflexivo” o por su “individualismo epistémico”, a partir del cual es posible llegar a verdades morales individualmente sin necesidad de un ejercicio dialógico. Aunque sin duda da un lugar a la deliberación, el peso kantiano de su teoría parece llevarlo a un lugar distinto al de otras teorías deliberativas como las de Nino o Habermas. Al respecto ver Nino (1996, pp. 155-57) y Farrell (2000, pp. 152-54).
- 2 Del lado de la herencia comunicativa está también Carlos Nino. Su teoría deliberativa parte del análisis general de la ética del discurso para derivar

comparten problemas que son importantes para quienes estamos preocupados por la materialización del diálogo en condiciones igualitarias. A continuación, en un primer apartado, hago una propuesta conceptual para entender esos problemas a partir de una distinción analítica con la que pueden comprenderse más fácilmente, para después desarrollar brevemente las críticas que algunos de esos problemas recibieron de las teorías feministas. Después, en un segundo apartado, señalo la forma en que la teoría de la injusticia epistémica sirve para explicar aquello que ha sido olvidado por las teorías deliberativas clásicas y dominantes y, finalmente, planteo algunas conclusiones que resultan de adoptar una aproximación alternativa que incorpora la preocupación por la injusticia epistémica en la deliberación democrática.

2. Dos obstáculos relativos para la deliberación igualitaria: la construcción idealizada de las teorías y el pensamiento occidental moderno

Quiero desarrollar mi análisis a partir de una distinción analítica pensada para explicar mi crítica. Esta distinción es una construcción abstracta que tiene un propósito explicativo, aunque en la realidad las dos categorías que resultan de mi distinción se relacionan en cierto grado. Me referiré a la primera categoría como “el paradigma de la teoría ideal” y a la segunda como “el paradigma del pensamiento moderno”.

No es novedoso señalar que las principales teorías sobre la democracia deliberativa son teorías que **resultan del paradigma ideal**.³ Tanto Rawls, como Habermas (o Nino), parten de una visión idealizada de la deliberación, en la que el objetivo de la

de ella una concepción de la democracia deliberativa. Al respecto ver Nino (1991, capítulo 7).

3 Sin embargo y aunque no sea novedoso, este hecho suele pasarse de largo de manera cotidiana. Muchas veces, sin advertirlo, las críticas a estas teorías se apoyan en la idea de que “son poco realistas” o que no pueden trasplantarse a las sociedades actuales, ignorando el carácter ideal de las teorías y el propósito de las mismas (servir como ideales regulativos más que como manuales de uso).

teoría es construir un andamiaje teórico que no se sostiene porque pueda realizarse por completo en la realidad, sino porque sirve como un horizonte regulativo hacia donde la deliberación *debe ir* o hacia donde los arreglos institucionales deben orientarse para intentar alcanzar lo más posible los ideales regulativos que la teoría propone.⁴ La democracia será, al final de cuentas, y en todos los casos, un sucedáneo imperfecto de esa versión ideal que se construye en la teoría.

El problema de este paradigma es que dirige prácticamente toda la atención a un nivel teórico que busca mostrar cuál sería el mejor objeto posible de una teoría (las instituciones más justas, el mejor método de reflexión moral, la mejor forma de tomar decisiones) y deja muy poco espacio para pensar problemas concretos o cuestiones que están en un nivel menos general del análisis teórico. En otras palabras, se concentra en el nivel ideal de las condiciones del diálogo en vez de hacerlo en el de la ética de la práctica discursiva, que es aquél en el que la agencia moral y la autoridad epistémica de las personas y los grupos sociales puede evaluarse de manera situada y contextualizada (a partir del reconocimiento de la particularidad de distintas prácticas de exclusión en la comunicación y la producción de conocimiento, así como de las relaciones de poder existentes en la vida social).

Rawls, por ejemplo, desarrolla su propuesta de diálogo en *Liberalismo Político* en un nivel de generalidad muy profundo y nos dice que está pensada para “sociedades bien ordenadas” (Rawls 1997, pp. 765-66; Rawls 2005, p. 35 y ss.).⁵ Al hacerlo, deja sin

4 En el caso de Habermas, su teoría desde la ética comunicativa se encuentra en la *Teoría de la Acción Comunicativa* (1987; también ver Habermas 1990), mientras que su teoría de la democracia está en *Between Facts and Norms* (1996). En el caso de Nino (1996), esta conexión entre la ética comunicativa y la teoría de la democracia puede verse claramente en los capítulos 5 y 6 de *La Constitución de la democracia deliberativa*. Ciertamente es que el enfoque de Nino parece advertir que hay cuestiones fundamentales de la deliberación que están en el nivel de la ética de la práctica discursiva, aunque no llegara a desarrollarlas, probablemente por su desafortunada muerte prematura.

5 Tras explicar este concepto, Rawls señala: “This is a highly idealized concept. Yet any conception of justice that cannot well order a constitutional democracy is inadequate as a democratic conception” (1995, p. 35).

analizar muchas de las cuestiones que pueden afectar el diálogo y la deliberación en un contexto situado que es parte ya no de un nivel de análisis ideal sino concreto. ¿Qué pasa, por ejemplo, si en las sociedades concretas sobre las que buscamos impulsar la deliberación existen altos niveles de discriminación por cuestiones de machismo y racismo? ¿Qué sucede si existe un descontento generalizado con la democracia y un desencanto en relación con la participación política? ¿Qué hacemos si existen grupos sociales que han sido históricamente excluidos de las instituciones democráticas y del foro público?

El nivel ideal tiene un nivel de abstracción demasiado grande y se sostiene en presupuestos que no parten de una aproximación situada sino de la teoría misma y de su requisito interno de consistencia. Esto no significa que este tipo de teorías sea erróneo; simplemente busco mostrar cómo una de sus características distintivas nos lleva a un grado de generalidad y abstracción que tiene como resultado no dar cuenta de cuestiones que sólo pueden analizarse desde un nivel de análisis distinto, tal como el que sería posible en un nivel contextual y concreto que sea situado, en el marco de una teoría no ideal.

El paradigma del pensamiento moderno, por su parte, se basa en un modelo de conocimiento que toma como su punto de partida a un supuesto sujeto que obtiene un conocimiento objetivo, universal y neutral. La puerta de entrada a ese saber es la razón, clásicamente de carácter trascendental, que se apoya en la hiperracionalidad del sujeto que conoce, quien es a la vez abstracto y general, desprendido del contexto y sin necesidades ni relaciones que lo condicionen. El sujeto de la razón trascendental refleja en sí las leyes del mundo (ya no las físicas sino las morales y sociales) porque puede acceder a los objetos *tal como son*. La subjetividad se borra y no se construye nada a partir de ella, sino que resulta de aquello que es *descubierto* por la razón misma (Maffía 2008, pp. 5-6).

El problema con este modelo de conocimiento ha sido desarrollado durante décadas por distintas corrientes de pensamiento, tanto de las teorías feministas como de las perspectivas decoloniales, extensivamente (Young 1989 y 1990; MacKinnon

1995; Narayan 2004; Tuana 2017, pp. 126-27; Medina 2013; Mignolo 2009).⁶ Habermas, por ejemplo, sostiene su teoría en una idea de la universalidad racionalista y abstracta que unifica a los sujetos que conocen bajo una medida única: la razón trascendental del sujeto independiente que conoce a través de un proceso de abstracción.⁷ Su construcción hiperracional del discurso ideal y la intersubjetividad que resulta de éste lleva, por ejemplo, a que sólo puedan tomarse en cuenta para lograr el “consenso racional” aquellas cosas que son validadas por el conocimiento abstracto y “objetivo”, mientras que excluye hechos, situaciones e intereses que marcan diferencias estructurales en las oportunidades de participación que los sujetos tienen en primera instancia, al mismo tiempo que rechaza el lugar que las emociones, la simpatía o la solidaridad tienen para el diálogo y para la deliberación (Narayan 2004, pp. 214-18).

Otro ejemplo concreto del caso de Rawls está en el desarrollo de su contractualismo idealizado, en el que el “ser humano” que está pensado para ir a la posición original y tomar las decisiones es uno (no explícitamente sino de manera escondida) plenamente racional, de cierta edad y con capacidades plenas, sin detenerse en las realidades de la necesidad y la dependencia de las personas, así como en la importancia de los bienes relacionados con la ética del cuidado, que resultan de incorporar lo que su concepción excluye. El ser contratante de Rawls es resultado de una aproximación platónica de la persona, que idealiza al sujeto que conoce y que actúa, pero que se pierde de las condiciones concretas de

6 Esto sucede no sólo en las corrientes dominantes en la filosofía política y las teorías deliberativas. La tradición clásica de la epistemología se apoyó en el presupuesto falso de que el punto de vista del que partía la racionalidad (constituida en sentido masculino y asociada a cualidades como la objetividad, el desinterés y la ausencia de emocionalidad) no era ni un punto de vista ni era particular (aunque lo era), sino que era universal, oscureciendo las relaciones entre conocimiento y poder (McHugh 2017, p. 270; Tuana 2017, p. 127).

7 Esa medida termina, en última instancia, por establecer categorías binarias jerárquicas que “sacan del ámbito de lo racional” dimensiones relacionadas con la cultura, lo individual (las diferencias concretas) y los intereses o necesidades que quedan por fuera de ese conocimiento abstracto (Young 1990, pp. 97-104, 156-63).

las distintas realidades que viven las personas (Nussbaum 2001, pp. 59-101).⁸

¿Qué tienen en común ambos paradigmas? Que van en la misma dirección de abstraerse de las diferencias concretas e ir hacia un nivel de generalidad en el que, tanto los sujetos que participan como el conocimiento que es producido y que se considera válido para formar parte de la deliberación, están separados de la dimensión concreta, contextualizada y situada que muchas veces es indispensable para evaluar los obstáculos para ser considerada(o) un sujeto pleno o para participar siquiera en el ámbito político. Ambos paradigmas alejan el razonamiento moral y el análisis sobre la deliberación de un nivel menos abstracto y menos general que, sin embargo, puede iluminar muchas cuestiones relacionadas con la deliberación que no pueden observarse desde tan arriba.

3. Escuchamos como miramos: la teoría de la injusticia epistémica como base para la democracia deliberativa

Los paradigmas de la teoría ideal y del pensamiento moderno postulan un sujeto con una razón trascendental que es capaz de

8 “Sospechosamente”, tal como señala la crítica feminista, ese ser humano hiperracional coincide con uno que en realidad es concretamente androcéntrico: un varón cis occidental, blanco, propietario, capacitado y heterosexual. Una observación de la jueza ciega en referato de mi trabajo señala una supuesta “caricaturización” de la posición de Rawls. El problema es que la propuesta metodológica rawlsiana y sus presupuestos, aunque no sea de manera explícita y sus defensores intenten una lectura “a su mejor luz”, excluye por abstracción y universalización características y experiencias centrales de grupos sociales completos (como las mujeres) que son obviadas no por casualidad sino por definición; por responder a características de ese supuesto “ser humano” universal (misteriosamente hegemónico en términos de clase, género y raza) al que “se le escapan” intereses fundamentales como aquellos relacionados con la ética del cuidado. En Chorny 2021 explico cómo este problema no sólo afecta la constitución del sujeto modelo de la teoría sino también la forma en que el sujeto conoce, en que algunos intereses son relevantes para la teoría y otros no, y también los presupuestos sobre los que se apoya (individualismo, hiper-racionalismo, androcentrismo), y en Chorny 2019 realizo una crítica mucho más detallada a Rawls en este sentido.

llegar a un conocimiento objetivo y universal, que tiene un alto nivel de abstracción y de generalidad.⁹ Frente a esta aproximación, hay una alternativa que tiene un punto de partida distinto y permite incorporar un nivel de conocimiento situado y concreto en el que otras dimensiones tienen cabida, y construye nociones distintas de racionalidad abiertas a la emotividad y a la relacionalidad.¹⁰ Además, va más allá del individualismo ético y epistémico de carácter trascendental al que las teorías dominantes se limitan. La teoría de la injusticia epistémica se apoya en un modelo de conocimiento de este tipo y además se concentra en aquellos individuos y grupos que han sido excluidos y negados como sujetos productores de conocimiento; es decir, que pone su atención en el nivel concreto de la práctica discursiva para explicar las formas en que distintos grupos oprimidos son privados de la posibilidad de expresarse en condiciones de igualdad o de *participar en la deliberación como iguales*.

La teoría de la injusticia epistémica señala un tipo de daño concreto que tiene lugar en la comunicación cotidiana entre las personas, así como en la que ocurre entre individuos o grupos en contextos institucionales. El daño es primeramente epistémico porque rechaza la agencia moral del sujeto que sufre la injusticia y le resta credibilidad a su perspectiva del mundo (Fricker 2007, pp. 53 y *ss.*); en otras palabras, nos muestra cómo *se objetiviza a un sujeto o grupo para minimizar, menospreciar o de plano negar lo que tiene que decir*. Pero cuando esto sucede, se produce también un daño moral que afecta directamente la dignidad de las personas y también su autonomía (ya que en el fondo se la niega).

¿Pero cómo y por qué sucede esto? La injusticia epistémica

- 9 En el caso de la deliberación, las teorías se sostienen en los presupuestos formales del discurso moral o los derechos a priori en la deliberación (Nino 1996, pp. 163-65) que son parte de la visión ideal.
- 10 Un ejemplo clásico desde las teorías feministas es el de la reivindicación de las “emociones proscritas” (outlaw emotions). El enojo es una emoción que permite acceder a un conocimiento sobre la forma en que se marginaliza y oprime epistémicamente, y sirve para reafirmar la agencia epistémica de las mujeres (Tuana 2017, p. 128). Las dimensiones materiales, afectivas y relacionales de las capacidades humanas sirven entonces para complementar la concepción de la racionalidad tradicional (Rooney 1991, pp. 23-45).

tiene lugar porque existen *prejuicios epistémicos* que recaen sobre ciertos grupos sociales que están sujetos estructuralmente a algún tipo de opresión, y esto puede darse de dos maneras distintas. La primera es cuando el oyente tiene un prejuicio epistémico sobre una hablante que se basa en su tipo social y en los estereotipos que existen sobre éste por razones de género, raza, clase, etc. (esto se denomina “injusticia testimonial”). Aquí, la credibilidad de la hablante se debilita o de plano se pierde y su palabra es descreída o ignorada. Un ejemplo es cuando una mujer denuncia un acto de acoso o abuso sexual frente a un varón y su testimonio es menospreciado *por ser mujer* (dado que las mujeres son “histéricas, irracionales y buscan llamar la atención”), mientras que la palabra del varón cuenta con el estatus que su género le provee.

La segunda consiste en un vacío hermenéutico que impide a las personas dar sentido o explicar sus experiencias (porque no hay conceptos o categorías para expresarlas) o bien porque, aunque sí existe un marco interpretativo, éste es considerado inválido y es rechazado por la sociedad o la institución en cuestión. Un ejemplo es cuando las mujeres no tenían el concepto de “acoso sexual” y no podían dar sentido de esas conductas, aunque existían y las experimentaban todo el tiempo; otro es el de los pueblos indígenas cuando defienden su concepción del mundo en las sociedades modernas y son ridiculizados por ello dentro y fuera de las instituciones (por ser “salvajes, irracionales, tontos”, etc.).

La teoría de la injusticia epistémica devela un tipo concreto de injusticia cultural y de reconocimiento (Fraser 1997, pp. 17-54; Honneth 1992, pp. 78-92) que es particularmente importante para la deliberación. Nos señala que no es suficiente contar con un andamiaje deliberativo formal ni con instituciones que se orienten por las pautas generales y abstractas que resultan de éste, sino que es indispensable entender que existe un nivel concreto de la comunicación que sólo puede observarse de manera situada en un nivel menos general y menos abstracto, que se relaciona con *la forma en que las personas escuchan lo que lxs otrxs tienen para decir*. Nos dice que la injusticia testimonial y hermenéutica implican problemas de interpretación, representación y comunicación que hacen imposible un diálogo igualitario.

Esta teoría se apoya en el paradigma del “conocimiento situado”, que a diferencia de la alternativa liberal moderna no plantea un conocimiento objetivo y universal ni opera a nivel abstracto, sino que parte de las situaciones concretas, contextuales e historizadas que las personas y los grupos tienen en la sociedad y en las prácticas de producción de conocimiento (Haraway 1988; Fricker 2007; pp. 2-4). Con este tipo de conocimiento es posible ver nuevas capas de obstáculos para la igualdad al momento de comunicarse (que no son visibles desde las teorías dominantes) que deben ser removidas si queremos que el diálogo sea verdaderamente democrático.

A diferencia del enfoque ideal de la deliberación que toma como presupuesto la idea de que las prácticas comunicativas y las de producción de conocimiento tienen lugar en un terreno discursivo razonablemente igualitario, la visión situada de la teoría de la injusticia epistémica pone en el centro del análisis el hecho de que los intercambios discursivos están impregnados de operaciones de poder permanentemente y que, tanto la valoración de la racionalidad de un sujeto determinado como la credibilidad de sus testimonios, se afectan según el poder que tenga en un terreno discursivo que es estructuralmente desigual.¹¹

¿Qué significa que *escuchamos como miramos*? Que los prejuicios epistémicos que resultan de estructuras de opresión tales como el patriarcado o el colonialismo hacen que escuchemos de manera prejuiciosa a quienes son parte de un grupo estereotipado (mujeres, pueblos indígenas, personas negras, etc.), y que esto

11 Algo que suele obviarse es que nuestras democracias existen -en la práctica- enraizadas en déficits cognitivos gravísimos que sirven como la base estructural para la comunicación desigual (no sólo interpersonal sino también institucional) y para la injusticia epistémica (Greppi y Treviño Caballero 2021). El ecosistema de nuestras democracias es uno más parecido a un entramado de responsabilidades individuales, institucionales y colectivas que generan un entorno epistémico profundamente desigual e injusto. Pero éste rara vez es el punto de partida o el punto central para teorizar y pensar en respuestas para corregirlo, porque una vez que saltamos al nivel idealizado, nos alejamos de las realidades que nos permitirían verlo en primer lugar.

es así porque los prejuicios resultan de lo que vemos en esas personas independientemente de lo que tengan que decir. La escucha está viciada porque nuestra mirada está sesgada de manera prejuiciosa en términos epistémicos. Y lo peor es que ese daño a la credibilidad de quien habla sucede de manera, no intencional ni manipulada, sino *subrepticia*.¹²

Como la injusticia epistémica es estructural, no es suficiente con hacer esfuerzos o evitar la mala fe; no basta que se nos advierta que debemos tener algún tipo de “deber de civilidad” o que debe respetarse algún tipo de “principio de reciprocidad”, porque se trata de un problema que persiste independientemente de los esfuerzos individuales y que requiere de acciones transformadoras para corregir el desempoderamiento social y la marginalización que causan la injusticia (Fricker 2007, pp. 54-55). Requiere, por un lado, de cambios institucionales que tomen en cuenta el carácter particular de la injusticia y, por otro lado, de cambios culturales estructurales que validen perspectivas, saberes y conocimientos que hoy son injustamente menospreciados, y que permitan desmontar la mirada prejuiciosa sobre la credibilidad del punto de vista de los oprimidos.

No significa que ningún saber es justamente menospreciado ni que las epistemologías situadas sean relativistas (esto en sí mismo sería inconsistente con el compromiso explícito de las epistemologías feministas de rechazar prácticas e ideas que son opresivas para ciertos sujetos feminizados). Al menos desde el empirismo feminista, las teorías del punto de vista y la teoría de la injusticia epistémica (en las que me apoyo para desarrollar mi argumento), la justificación en la valoración de los saberes está anclada a un mundo en común que da una base realista para criticar las estructuras de opresión y para poder discriminar entre saberes justa e injustamente valorados. Al mismo tiempo, la contextualización de estas teorías no implica la aceptación de cualquier práctica de producción de conocimiento *a priori* ni acríticamente; por el contrario, el enfoque situado en los aspectos

12 “La injusticia testimonial [...] sucede *por medio de un error de juicio discriminatorio ingenuo*”. Se trata de un error de juicio no intencional (Fricker 2007, p. 54).

éticos y políticos de las prácticas discursivas permite identificar prácticas que son autoritarias y que pueden generar injusticias epistémicas, tanto como bases epistemológicas que pueden resultar en saberes irrelevantes o infundados. Así, el rechazo tanto a las teorías de la superioridad racial o de género, por ejemplo, como a las que sostienen que la tierra es plana o que las vacunas se usan para insertar *nanobots* que permiten controlar a las personas, pueden rechazarse como saberes justamente menospreciados, pero por las razones correctas.

Todas las sociedades tienen prácticas epistémicas con políticas propias (Fricker 2007, pp. vii-4). Las sociedades patriarcales, por ejemplo, excluyen cotidiana y sistemáticamente a las mujeres de ámbitos públicos relacionados con el conocimiento y otros considerados como típicamente racionales, tal como la ciencia y el ámbito público (la política, el gobierno, etc.), y las relega a un ámbito privado caracterizado por tareas relacionadas con estereotipos de género como las tareas domésticas, de cuidado, etc. La exclusión no es ni casual ni accidental, sino resultado de cómo algunos grupos con poder social (como los varones propietarios, por ejemplo) han construido dichas distinciones en los ámbitos económicos, políticos, jurídicos, etc.

Las teorías dominantes son incapaces de observar esta capa concreta de la deliberación y carecen de herramientas metodológicas para observarla, porque la forma en que esas prácticas se desarrollan y la manera en que se relacionan con las instituciones, el derecho y la cultura requieren de un modelo de conocimiento situado que permita ver la posición situada en las relaciones de poder de unos grupos frente a otros. La alternativa funciona en un “nivel micro” que revela dimensiones no analizables desde el nivel macro de la teoría ideal y el modelo de conocimiento moderno que busca las grandes reglas y principios sociales que ordenen a las sociedades universalmente. Consiste en orientarse por un interés realista sobre cómo lograr que la deliberación funcione igualitariamente en la práctica. El interés por la justicia epistémica es ese interés.

4. La deliberación desde la escucha al punto de vista de los oprimidos: un nuevo enfoque para lograr un diálogo igualitario

El rechazo *a priori* de las perspectivas y las prácticas de conocimiento que resulta de objetivizar a ciertos grupos sociales es una forma de violencia epistémica (Spivak 1988, pp. 280-81), y tiene como consecuencia silenciar a la persona que habla, aun cuando existen instituciones deliberativas que intentan abrir espacios de diálogo, porque los prejuicios epistémicos imposibilitan escuchar lo que lxs otrxs tienen para decir. El silenciamiento, por así decirlo, se da por una barrera en la escucha, y esta barrera es producto de una forma prejuiciosa de mirar la diferencia que ha sido impuesta social y culturalmente desde las distintas estructuras de opresión.

Al mismo tiempo, el pensamiento hiperracionalista típico del paradigma de pensamiento moderno no da cabida a elementos que son fundamentales para tener un diálogo genuinamente igualitario, tales como el reconocimiento, la comprensión, el respeto y la empatía (Lugones y Spelman 1983, pp. 573-81; Medina 2013). Ambas situaciones, la violencia epistémica y la incapacidad de recuperar elementos “no-racionales” de la comunicación (contextuales y concretos), se constituyen como impedimentos concretos para la deliberación. ¿Qué salidas tenemos a esta situación y cuáles son los costos de las alternativas?

Señalar la parcialidad y las inconsistencias del pensamiento dominante no implica rechazarlo por completo; cuestionar una concepción del conocimiento (androcéntrica) que se presume objetiva y neutral no exige abandonar la idea del conocimiento ni arrojarnos a un relativismo donde todo (y por ende nada) vale; desnudar el hecho de que la mirada liberal dominante es otro punto de vista que se vistió de universalidad no obliga a abandonar del todo ciertos principios que son fundamentales para la vida democrática (y que resultan de las mejores versiones -las igualitarias- del liberalismo). Más bien, de lo que se trata es de mostrar que se trata de un pensamiento incompleto. La incompletud, más que la destrucción y el abandono, demanda algo más allá de sí misma para ser completada.

Un enfoque de la deliberación que surja de la necesidad de corregir la injusticia epistémica para *habilitar* la escucha en los diálogos de distinto nivel (tanto los cotidianos como los institucionales) nos permite transitar hacia allá. A fin de cuentas, partir de lo que podría denominarse “el hecho de la incompletud cultural” (porque tanto el discurso de los derechos humanos como las instituciones democráticas son productos culturales) tiene el efecto de *abrir las perspectivas hacia la inclusión de sujetos, conocimientos e intereses* que han sido ignorados por la cultura que se creía universal.¹³

También señala la necesidad de concentrar los esfuerzos en proyectos de investigación, de aprendizaje y de reconocimiento que sean capaces de romper con el paradigma de la teoría ideal y del pensamiento moderno. No porque al hacerlo se rechacen los avances y los logros de estas teorías. Nuevamente, reconocer sus límites y su parcialidad es un gran punto de partida para buscar complementar ese conocimiento con teorías situadas, contextuales y concretas que sirvan como herramientas prácticas para corregir la desigualdad cotidiana del mundo real.

Nada de lo anterior obliga tampoco a renunciar a conceptos como la “universalidad” o a encontrar ciertos principios morales rectores de nuestras sociedades. Lo que pasa es que ese universalismo necesariamente será uno distinto, situado, que tome en cuenta el contexto y que sea resultado de procesos constructivistas y dialógicos en los que las personas participen igualitariamente (Benhabib 2008, pp. 175-204). Una vez más, la diferencia pasa por entender que la idea de “participar como iguales” está cruzada por desigualdades epistémicas situadas que imposibilitan la deliberación en primer lugar y que no son observables ni resolubles desde el enfoque tradicional.

A lo que sí parece obligar el enfoque alternativo es a tomarnos en serio el punto de vista de los oprimidos; a entender que mien-

13 De acá surge la idea de las “epistemologías de la ignorancia”. Hablar de la incompletud tiene como correlato reconocer que se ignora todo aquello que se ha dejado afuera; en especial el desconocimiento de aquellos que han sido excluidos y marginalizados (Medina 2013; Tuana 2006, pp. 1-19; Alcoff 2006, pp. 39-57; Tuana y Sullivan 2007; Bailey 2007, pp. 77-90).

tras esos obstáculos estén presentes, no podremos escuchar lo que nos dicen y, por lo mismo, no podremos dialogar con ellxs. Nos obliga a repensar las instituciones desde un lugar distinto, concreto y que parte del reconocimiento de un hecho innegable: que la transformación institucional y social de la democracia debe hacerse *con ellxs* más que *por ellxs*, y que la inclusión en la representación política, en la participación y en los espacios de poder y de toma de decisiones es situada y tangible. Exige decir: sin ellxs no.

Suele cometerse el error de decir que hacer justicia pasa por “darle voz” a los oprimidos, cuando lo que en realidad sucede es que su voz, existente y concreta, ha sido silenciada por medio de la opresión. El compromiso con la justicia pasa por quitar de en medio los obstáculos que los hacen hablar desde una posición desigual. Los oprimidos siempre tuvieron voz; el problema es que la desigualdad no nos permite escucharlos.

Bibliografía

- Alcoff, L. M.. (2006). Epistemologies of ignorance: Three types, *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 21/3, 39-57.
- Bailey, A. (2007). Strategic Ignorance, in Sullivan, Shannon and Tuana, Nancy (Eds.). *Race and Epistemologies of Ignorance*, University of New York Press, 2007, 77-94.
- Benhabib, S. (2008). Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos, *Isegoría*, No. 39, 175-203.
- Chorny, V. (2019). Principio de autonomía y culturas originarias. en Alegre, M. (Dir.); Capdevielle, P.; Maisley, N.; Chorny, V. (Coords.). *Libres e Iguales. Estudios sobre autonomía, género y religión*. Instituto de Investigaciones Jurídicas - UNAM.
- Chorny, V. (2021). Más allá del liberalismo. Repensar la justicia en clave epistémica: conocimiento relacional, saberes indígenas y diálogo intercultural, *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, Vol. 10, No. 7, 157-224.
- Farrell, M. (2000). *Privacidad, autonomía y tolerancia. Ruidos disonantes en ética*, Hammurabi.
- Fraser, N. (1997). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era <postsocialista>, en *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Siglo del Hombre Editores, 1997.
- Greppi, A. y Triviño Caballero, R. (2021). Injusticia epistémica e ignorancia institucional. El caso de Martine Samba, *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 10(19), 15-27.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, in *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3, 575-99.
- Honneth, A. (1999). Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento, *Isegoría*, No. 5, 1992.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la Acción Comunicativa*, Taurus Humanidades, Vol. I y II.

- Habermas, J. (1990). Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification, en Lenhardt, Christian y Weber Nicholsen, Shierry, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, The MIT Press, 43-115.
- Habermas, J. (1996) Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press.
- Maffía, D. (2008). Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica, *Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*, Universidad de Buenos Aires.
- Medina, J. (2013). The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations, Oxford University Press.
- Mignolo, W. D. (2009). Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom, *Theory, Culture & Society*, 26/7-8.
- Narayan, U. (2004). The Project of Feminist Epistemology: Perspectives from a Nonwestern Feminist, in Harding, Sandra (Ed.). *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*, Routledge.
- Nino, C. S. (1996). *La Constitución de la democracia deliberativa*, Gedisa.
- Nino, C. S. (1991). *The Ethics of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (2001). El futuro del liberalismo feminista, en *ARETÉ Revista de Filosofía*, Vol XIII, No. 1,, 59-101
- Rawls, J. (2005). *Political Liberalism. Expanded edition*, Columbia University Press.
- Rooney, P. (1991). 'Gendered reason: Sex metaphor and conceptions of reason.' *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* , 6/2.
- Sullivan, S. and Tuana, N. (Eds.). (2007). *Race and Epistemologies of Ignorance*, University of New York Press.
- Tuana, N. The speculum of ignorance: The women's health movement and epistemologies of ignorance, *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 21/3, 2006, 1-19.
- Tuana, N. & Sullivan, S. (2006). Feminist Epistemologies of Ignorance, *A Journal of Feminist Philosophy*, 21/3, 1-183.

- Tuana, N. & Sullivan, S. (2017). Feminist epistemology: the subject of knowledge, en James Kidd, Ian; Medina, José; and Pohlhaus Jr., Gaile. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, London and New York.
- Young, I. M. (1989). Polity and Group Difference - a Critique of the Ideal of Universal Citizenship, *Ethics*, Vol. 99, no. 2, 1989.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press.

