

Miranda Fricker

Injusticia epistémica

El poder y la ética del conocimiento

Traducción de
Ricardo García Pérez

Herder

7. Injusticia hermenéutica

El ejemplo central de injusticia hermenéutica

El feminismo lleva preocupándose desde hace mucho tiempo por la forma en que las relaciones de poder constriñen la capacidad de las mujeres para comprender su propia experiencia. Esta preocupación feminista encontró su primera expresión en términos marxistas, y así vemos una expresión de ella en la forma materialista original y explícitamente histórica de la teoría feminista del punto de vista: «Los dominados viven en un mundo estructurado por otros de acuerdo con sus intereses; unos intereses que, como poco, no son nuestros y que, en diferente grado, son nocivos para nuestro desarrollo e, incluso, nuestra existencia».¹ En esta cita de Nancy Hartsock, la palabra «estructurado» tiene tres significados. Los tres son pertinentes para el contexto materialista histórico, aunque solo uno reviste aquí una importancia central. El comentario de Hartsock se puede entender materialmente, por cuanto lleva implícito que las instituciones y prácticas sociales favorecen a los poderosos; o se puede interpretar ontológicamente, en el sentido de que presupone que, de algún

1 N. Hartsock, *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Boulder, Westview Press, 1998, p. 241.

modo, los poderosos constituyen el mundo social; o, por otra parte, se puede leer desde un punto de vista epistemológico, como la insinuación de que los poderosos gozan de una ventaja injusta en la estructuración de las interpretaciones sociales colectivas. Nuestro interés por las formas de injusticia epistémica nos orienta de forma natural a la interpretación epistémica. Sin embargo, nunca andaremos muy lejos de las cuestiones materiales y ontológicas conexas, pues es obvio que determinadas ventajas materiales generarán la pretendida ventaja epistemológica; si se tiene poder material, entonces se tenderá a ejercer influencia en aquellas prácticas mediante las cuales se generan los significados sociales. Y en el contexto hermenéutico de la comprensión social, también está claro que, al menos en ocasiones, si las interpretaciones están estructuradas de determinada forma, también lo estarán los hechos sociales; en el análisis de la injusticia testimonial ya hemos encontrado casos de construcción causal y constitutiva de la identidad social, y encontraremos casos similares en relación con la injusticia hermenéutica. En contextos hermenéuticos como nuestro conocimiento del mundo social, las cuestiones materiales y ontológicas rodean de forma natural la epistemología, pero seguiremos concentrándonos aquí principalmente en nuestras prácticas epistémicas y en su ética.

Una forma de entender la insinuación epistemológica de que el poder social ejerce un impacto injusto sobre las formas colectivas de comprensión social es pensar que las interpretaciones que compartimos reflejan las perspectivas de diferentes grupos sociales y contemplar la idea de que las relaciones de poder desigual pueden sesgar los recursos hermenéuticos compartidos de tal manera que los poderosos suelen tener las interpretaciones apropiadas de sus experiencias, a las que recurren enseguida para dar sentido a sus experiencias sociales, mientras que es más probable que los indefensos se descubran teniendo algunas experiencias sociales como en un espejo, en enigma, donde en el mejor de los casos, en su afán por volverlas inteli-

gibles recurren a significados que no encajan bien. Si contemplamos la historia del movimiento de las mujeres, vemos que el método de concienciación mediante «expresiones públicas» y el acto de compartir experiencias incomprendidas y apenas articuladas fue una respuesta directa al hecho de que buena parte de la experiencia de las mujeres era extraña, incluso innombrable para la individuo aislada, mientras que el proceso de compartir estas interpretaciones a medio configurar despertó recursos hasta la fecha adormecidos para darle un sentido social que reportaba claridad, confianza cognitiva y un aumento de las destrezas comunicativas. En los términos que en el capítulo 4 hemos expuesto en relación con el relativismo ético, podemos decir que las mujeres fueron colectivamente capaces de superar los hábitos de interpretación social *rutinarios* existentes y obtener interpretaciones *excepcionales* de algunas de sus experiencias, anteriormente ocluidas; juntas, fueron capaces de materializar unos recursos para la interpretación que hasta el momento solo estaban implícitos en las prácticas interpretativas sociales de la época. Desde una posición hermenéutica de relativa comodidad, a veces olvidamos lo asombroso y trascendental que un logro cognitivo de esta naturaleza puede llegar a ser; conque recuperemos en primer lugar la explicación que a finales de la década de 1960 daba una mujer en un taller universitario sobre cuestiones médicas y sexuales de las mujeres, tal como la refiere Susan Brownmiller en su crónica autobiográfica del movimiento de liberación de las mujeres de Estados Unidos:

Wendy Sanford, nacida en una familia republicana de clase alta, lidiaba con la depresión tras el nacimiento de su hijo. Su amiga Esther Rome, seguidora de tradiciones judías ortodoxas, la llevó a la segunda sesión del MIT. Wendy siempre mantuvo las distancias con los grupos políticos. «Entré en la sala —recuerda— y estaban hablando de la masturbación. Yo no dije una palabra. Estaba estupefacta. Estaba fascinada. En una sesión pos-

terior alguien hizo una demostración de cómo dar el pecho. Eso no me impresionó, pero después nos dividimos en pequeños grupos. Jamás en mi vida me habían «dividido en grupos pequeños». En mi grupo la gente empezó a hablar de la depresión posparto. En ese único lapso de cuarenta y cinco minutos descubrí que aquello de lo que me había estado culpando a mí misma, y de lo que mi esposo me culpaba, no era una deficiencia personal. Era una combinación de cuestiones psicológicas y un asunto social real: el aislamiento. Ese descubrimiento fue uno de esos momentos que te convierte en feminista para siempre.²

Vemos aquí una historia de revelación relativa a una experiencia de depresión femenina, antes mal interpretada por la propia sujeto porque estaba mal interpretada colectivamente. No cabe duda de que hay un amplio espectro de factores histórico-culturales que podrían contribuir a explicar esta particular ausencia de comprensión (una ausencia general de franqueza para hablar de la normalidad de la depresión, por ejemplo), pero en la medida en que entre estos factores explicativos es significativa alguna clase de injusticia social, como una desigualdad estructural de poder entre hombres y mujeres, entonces el instante de verdad de Wendy Sanford parecer no ser tan solo un logro hermenéutico para ella y para las demás mujeres presentes, sino también un momento en que se supera algún tipo de injusticia epistémica. La idea rectora aquí es que mientras estas mujeres buscaban a tientas una interpretación adecuada de lo que ahora podríamos denominar fácilmente depresión posparto, en la mente de Wendy Sandford se disipó de repente la tiniebla hermenéutica que le había estado impidiendo injustamente comprender un área significativa de su experiencia social, privándola así de una parcela

² S. Brownmiller, *In Our Time: Memoir of a Revolution*, Nueva York, Dial Press, 1999, p. 182.

importante de comprensión de sí misma. Si podemos corroborar esta intuición, veremos entonces que el área de penumbra hermenéutica con la que había vivido hasta aquellos cuarenta y cinco minutos trascendentales constituyó un agravio contra ella infligido a su capacidad como sujeto de conocimiento y, por tanto, un tipo específico de injusticia epistémica: una *injusticia hermenéutica*.

Sigamos esta intuición. Para apreciar mejor cómo podrían ser los perfiles de una injusticia de esta naturaleza, observemos otro ejemplo extraído del relato autobiográfico de Brownmiller, en esta ocasión relativo a la experiencia de lo que en nuestros días estamos en condiciones de denominar acoso sexual:

Una tarde, una antigua empleada universitaria fue en busca de Lin Farley para pedirle ayuda. Carmita Wood, de cuarenta y cuatro años, nacida y criada en la zona de manzanas de Lago Cayuga y único sustento de dos de sus hijos, había trabajado ocho años en el departamento de física nuclear de Cornell, donde pasó de ser ayudante de laboratorio a desempeñar un trabajo rutinario en un despacho realizando tareas administrativas. Wood no sabía por qué la habían señalado, o siquiera si la habían señalado, pero había un distinguido profesor que parecía incapaz de apartar las manos de ella.

Según refería Wood, aquel hombre ilustre se zarandeaba la entrepierna cada vez que se acercaba a su escritorio y le miraba la correspondencia, o se restregaba directamente contra sus pechos al intentar alcanzar unos documentos. Una noche, cuando los trabajadores del laboratorio iban abandonando la fiesta de Navidad que celebraban cada año, la arrinconó en el ascensor y le estampó en la boca unos cuantos besos no deseados. Tras el incidente de la fiesta de Navidad, Carmita Wood dejó de marcharse por ese camino y empezó a utilizar las escaleras del edificio con el fin de evitar que se repitiera un encuentro igual, pero la tensión de las incursiones furtivas de él

y los esfuerzos de ella por mantener a raya al científico al tiempo que mantenía una relación cordial con su esposa, que le agradaba, desencadenaron en ella infinidad de síntomas físicos. Wood empezó a tener dolor de espalda y de cuello crónicos. El pulgar derecho le hormigueaba y se le dormía. Solicitó el traslado a otro departamento y, como se lo denegaron, abandonó el trabajo. Salió por la puerta y se marchó a Florida para descansar y recuperarse un poco. A su regreso, solicitó una prestación por desempleo. Cuando el encargado de tramitar las solicitudes le preguntó por qué había dejado su trabajo después de ocho años allí, Wood se mostró confusa al describir los detestables episodios. Estaba avergonzada y abochornada. Ante la insistencia (había que rellenar esa casilla del formulario), respondió que había sido por razones personales. La solicitud de prestación por desempleo fue denegada.

«En el seminario, las alumnas de Lin hablaban sobre los contactos sexuales no deseados con que topaban en sus empleos veraniegos —refiere Sauvigne—. Y entonces interviene Carmita Wood y le cuenta a Lin su historia. Descubrimos que hasta la última persona, todas y cada una de nosotras —el personal femenino, Carmita, las alumnas— habíamos tenido una experiencia parecida en algún momento, ¿se dan cuenta? Y ninguna le había contado nunca nada a nadie. Entonces hicimos *aha*, dijimos *ajá*, fue uno de esos momentos de revelación profunda.»

Las mujeres encontraron la cuestión. Meyer localizó a dos abogadas feministas de Syracuse, Susan Horn y Maurie Heins, para que se hicieran cargo del recurso de la prestación por desempleo de Carmita Wood. «Y entonces... —refiere Sauvigne— decidimos que también nosotras teníamos que hacer una denuncia pública para romper el silencio sobre esto».

El «esto» sobre lo que iban a romper el silencio no tenía nombre. «Ocho de nosotras nos reunimos en una oficina de asuntos sociales y laborales —recuerda Sauvigne— para lanzar propuestas sobre lo que íbamos a escribir en los carteles para

hacer nuestra denuncia pública. Nos referimos a aquello como “intimidación sexual”, “coerción sexual” o “explotación sexual” en el puesto de trabajo. Ninguno de esos nombres no parecía del todo correcto. Buscábamos algo que recogiera un amplio abanico de conductas persistentes, sutiles y no tan sutiles. A alguien se le ocurrió «acoso». ¡Acoso sexual! Nos pusimos de acuerdo al instante. Eso es lo que era».³

Aquí podemos ver una historia en la que se aprecia el extremo hasta el cual puede haber en los recursos hermenéuticos colectivos una laguna en la que debería estar el nombre de una experiencia social diferenciada. Así expuesta, apreciamos que mujeres como Carmita Wood sufrieron (entre otras cosas) una desventaja cognitiva aguda derivada de un vacío en los recursos hermenéuticos colectivos. Pero esta narración apenas lo recoge, pues aunque el agravio epistémico causado a Carmita Wood está construido como una simple cuestión de mera desventaja cognitiva, no queda claro por qué el agravio epistémico solo lo sufre ella y no también el acosador. Pues la falta de comprensión adecuada de la experiencia del acoso sexual de las mujeres era una desventaja colectiva más o menos compartida por todos. Antes del reconocimiento colectivo del acoso sexual como tal, la ausencia de una interpretación adecuada de lo que los hombres hacían a las mujeres cuando las trataban así era bastante general según las hipótesis. Diferentes grupos pueden sufrir desventaja hermenéutica por infinidad de razones, ya que el cambiante mundo social genera con mucha frecuencia nuevos tipos de experiencia de las que nuestra comprensión se ilumina a menudo solo de forma muy paulatina; pero solo algunas de esas desventajas cognitivas nos parecerán injustas. Para que algo sea una injusticia, debe ser perjudicial, pero también arbitrario, ya sea porque es discriminatorio o porque es desigual en otro aspecto. En el presente ejem-

³ *Ibid.*, pp. 280–281.

plo, acosador y acosada están cognitivamente incapacitados por igual a causa de la laguna hermenéutica (ninguno de los dos comprende correctamente cómo él la trata a ella), pero la incapacidad cognitiva del acosador no representa una desventaja significativa para él. De hecho, hay un sentido obvio en el que viene bien a sus propósitos (o, al menos, viene bien a su propósito inmediato por cuanto no pone en cuestión su conducta. Esto no significa negar que si hay en su interior una persona honesta, de tal modo que una mejor interpretación de la gravedad de esta mala conducta lo hubiera llevado a contenerse, la laguna hermenéutica es para él una fuente de mala suerte epistémica y moral). En cambio, la incapacidad cognitiva de la acosada resulta de grave desventaja para ella. La incapacidad cognitiva le impide comprender una parcela significativa de su propia experiencia: es decir, una parcela de experiencia cuya comprensión redundaría poderosamente en su beneficio, pues sin esa comprensión queda profundamente perturbada, confusa y aislada, por no decir también vulnerable al acoso reiterado. Su desventaja hermenéutica la vuelve incapaz de comprender el maltrato del que es objeto, lo que a su vez le impide protestar contra él y, menos aún, conseguir que se tomen medidas efectivas para evitarlo.

El hecho de que la laguna hermenéutica produzca una desventaja tan asimétrica para la acosada ya alimenta la idea de que hay algo injusto en su desventaja cognitiva en particular. No describiríamos que está sufriendo una injusticia si no fuera significativamente desventajosa para *ella en particular*. Pero hay que decir algo más acerca del agravio que soporta. Tenemos que encontrar la fuente más profunda de la intuición de que padece una injusticia epistémica. Después de todo, es fácil imaginar fácilmente desventajas hermenéuticas de similar gravedad que no infligen una injusticia epistémica. Si, por ejemplo, alguien tiene un estado de salud que afecta a su conducta social en un momento histórico en el que ese estado de salud no se comprende aún y queda en buena medida sin diagnosticar, entonces quizá

sufra una desventaja hermenéutica que, aun siendo colectiva, resulta especialmente dañina para él en particular. Son incapaces de volver inteligibles sus experiencias refiriéndolas a la idea de que tienen un trastorno y, por tanto, quedan personalmente en la tiniebla y pueden incluso padecer graves consecuencias negativas derivadas de que los demás no comprenden su situación. Pero no son objeto de injusticia hermenéutica; más bien, el suyo es un caso conmovedor de mala suerte epistémica circunstancial. Para encontrar la fuente más profunda de la intuición de que en los ejemplos de Brownmiller hay en juego una injusticia epistémica debemos centrarnos en las condiciones sociales de fondo que condujeron a la laguna hermenéutica relevante. La situación de las mujeres en la época del feminismo de segunda generación era todavía una situación de marcada indefensión social en relación con los hombres; concretamente, las desiguales relaciones de poder impidieron a las mujeres participar en condiciones de igualdad con los hombres en aquellas prácticas mediante las cuales se generan los significados sociales. Las más obvias de entre estas prácticas son las sufridas en profesiones como el periodismo, la política, la universidad y el derecho; no es casual que el relato autobiográfico de Brownmiller recoja tanta actividad feminista pionera en estas esferas profesionales y sus instituciones e inmediaciones. La indefensión de las mujeres significaba que su posición social era una posición de participación hermenéutica desigual, y algo parecido a este tipo de desigualdad nos proporciona un telón de fondo crucial para la injusticia hermenéutica.

Marginación hermenéutica

La desigualdad hermenéutica es inevitablemente difícil de detectar. Nuestros esfuerzos interpretativos están engranados de forma natural a intereses, pues tratamos de comprender al máximo aquellas cosas que nos sirven de algo comprender. En conse-

cuencia, la desigual participación hermenéutica de un grupo tenderá a dejarse ver de forma localizada en zonas de conflicto hermenéuticas; los territorios de la vida social donde los poderosos no tienen ningún interés en que se alcance una interpretación adecuada, o tal vez donde incluso tengan un interés positivo en que se mantengan las malas interpretaciones vigentes (como aquella de que las proposiciones sexuales reiteradas en el lugar de trabajo nunca son nada más que una forma de *flirtear* y que su molesto rechazo por parte de la receptora solo se debe a que «carece de sentido del humor»). Pero entonces, en una zona de conflicto como esta, la participación hermenéutica desigual sigue estando positivamente oculta por el significado existente atribuido a la conducta (*flirteo*) y entonces resulta aún más difícil de detectar. No es raro que los instantes en que se revela acaben manifestándose como un destello de trascendental iluminación. A diferencia del ejemplo de una persona en un estado de salud que la ciencia médica todavía no sabe diagnosticar, con lo que las mujeres como Carmita Wood tenían que lidiar en el trabajo no era en absoluto simple mala suerte epistémica, pues no era accidental que su experiencia cayera siempre por entre las grietas hermenéuticas. Mientras ellas se desvivían aisladas para encontrar el sentido adecuado de sus diversas experiencias de acoso, el conjunto de la maquinaria de los significados sociales colectivos se engranaba de forma efectiva para mantener esas experiencias apartadas de la vista y en la oscuridad. Su participación hermenéutica desigual es la razón más profunda por la que la incapacidad cognitiva de Carmita Wood constituye una injusticia.

Digamos que cuando hay una participación hermenéutica desigual en algún(as) área(s) significativa(s) de la experiencia social, los miembros del grupo desfavorecido viven *marginados hermenéuticamente*. La idea de marginación es una idea político-moral que indica subordinación y exclusión de alguna práctica que tendría valor para el participante. Es evidente que puede

haber casos de marginación hermenéutica más o menos persistentes o de mayor o menor alcance y amplitud. Aunque el término encontrará su hábitat más natural en los casos en los que se niega al sujeto con persistencia la plena participación hermenéutica respecto a un amplio abanico de experiencias sociales, podemos aplicar el término a situaciones más leves en todo caso. Así, alguien podría estar marginado hermenéuticamente solo un instante, o solo respecto a una parcela muy localizada de su experiencia social. Pero la marginación hermenéutica es siempre socialmente forzosa. Si se opta tan solo por renunciar a la plena participación en prácticas hermenéuticas convirtiéndolo en una elección (hastada de todo, quizá esa persona se convierta en un eremita moderno), entonces no se considera que esa persona esté marginada hermenéuticamente; ha escogido excluirse, pero podría haber optado por incluirse. La marginación hermenéutica es siempre una forma de impotencia, ya sea estructural o excepcional.

Como es natural, los sujetos sociales tienen una identidad social más o menos compleja, por lo que se podría estar marginado en un contexto donde pasa al primer plano un aspecto de nuestra identidad («mujer»), pero no en otros contextos donde otros aspectos de la identidad determinan nuestro nivel de participación («clase media»). El resultado neto es que aunque a una sujeto marginada hermenéuticamente se le impida generar significados relativos a algunas parcelas del mundo social, podría perfectamente conservar una participación más plena en relación con otras parcelas. Si una mujer tiene un empleo bien remunerado en una gran empresa donde impera una ética laboral machista, quizá sea completamente incapaz de enmarcar determinados significados, ni siquiera para sí misma, relacionados con la necesidad de que haya unas condiciones de trabajo conciliadoras con la familia (esos sentimientos solo indican falta de profesionalidad, ausencia de ambición, compromiso tímido con el puesto de trabajo) y, sin embargo, puede ocupar una posición

hermenéutica de lujo en lo que se refiere a su capacidad de comprender otras áreas de su experiencia laboral menos vinculadas al género. Por tanto, la complejidad de la identidad social supone que la marginación hermenéutica afecte a los individuos de forma diferenciada; esto es, puede afectarles *qua* un tipo social, pero no *qua* otro.

En ocasiones, la marginación de una persona será una consecuencia del poder material, de tal modo que su procedencia socioeconómica ha dejado en buena medida fuera de su alcance el tipo de puestos de trabajo que facilitan una plena participación hermenéutica. A veces será una consecuencia del poder identitario, de manera que parte de la explicación de por qué no accede a ese puesto de trabajo es que en el ambiente social hay estereotipos prejuiciosos que lo representan como inadecuado para ella y que influyen negativamente en los juicios de los empleadores. O, como es más probable, puede ser una mezcla de ambos factores. Si opera el poder identitario, puede estar actuando de manera netamente estructural, en la medida en que puede no haber ningún agente social (individual o institucional) al que se pueda identificar como responsable de la marginación. Alternativamente, puede tener sentido atribuir la responsabilidad a alguna parte, como cuando, por ejemplo, para explicar por qué no contratan a personas mayores de cincuenta años los empleadores difunden irresponsablemente los estereotipos de que los trabajadores con más edad carecen de ambición. En un ejemplo como este, los empleadores utilizan el poder identitario contra la población de más edad de una forma que amenaza (entre otras cosas) con marginarlos hermenéuticamente excluyéndolos de tipos de trabajo que pueden reportar una participación hermenéutica más plena. La marginación hermenéutica no tiene por qué ser el resultado del poder identitario, ni tampoco del poder material, pero muchas veces es así.

Ahora podemos definir la injusticia hermenéutica como la que sufren mujeres como Carmita Wood. Sería así:

La injusticia de que alguna parcela significativa de la experiencia social propia quede oculta a la comprensión colectiva debido a la marginación hermenéutica persistente y generalizada.

Pero esta última noción resulta engorrosa y haríamos bien en explicarla un poco más en lo que se refiere a lo que tiene de malo la marginación hermenéutica del tipo persistente y generalizada. Desde el punto de vista epistémico, lo que tiene de malo este tipo de marginación hermenéutica es que vuelve *estructuralmente prejuicioso* el recurso hermenéutico colectivo, ya que tenderá a propiciar interpretaciones sesgadas de las experiencias sociales de ese grupo porque están insuficientemente influidas por el grupo protagonista y, por tanto, indebidamente influidas por grupos con mayor poder hermenéutico (así, por ejemplo, el acoso sexual pasa por *flirteo*, la violación en el matrimonio como no violación, la depresión posparto como histeria, la reticencia a trabajar horas que dificultan la conciliación de la vida familiar como falta de profesionalidad, etcétera). Además, suelen ser los grupos socialmente indefensos los que sufren la marginación hermenéutica, por lo que podemos decir que, desde el punto de vista moral, lo que tiene de malo este tipo de marginación hermenéutica es que el prejuicio estructural que imprime en el recurso hermenéutico colectivo es esencialmente discriminator: el prejuicio afecta a las personas en virtud de su pertenencia a un grupo socialmente impotente y, por tanto, en virtud de un aspecto de su identidad social. Así pues, se asemeja al prejuicio identitario. Lo llamaremos *prejuicio identitario estructural*. Una vez establecida esta noción, podemos ahora matizar nuestra definición con otros tintes para que transmita mejor la naturaleza discriminatoria de la injusticia hermenéutica. La injusticia hermenéutica es

la injusticia de que alguna parcela significativa de la experiencia social propia quede oculta a la comprensión colectiva de-

bido a un prejuicio identitario estructural en los recursos hermenéuticos colectivos.

Al manifestar su carácter discriminatorio, esta definición resalta el parecido familiar con la injusticia testimonial. En ambos tipos de injusticia epistémica el sujeto padece uno u otro tipo de prejuicio contra sí *qua* tipo social.

Nuestra definición ha nacido del esfuerzo por identificar el tipo de injusticia hermenéutica sufrido por Carmita Wood y, en consecuencia, la definición no es genérica. Más bien, recoge específicamente el ejemplo central o sistemático de la injusticia hermenéutica: el ejemplo más relevante desde el punto de vista general de la justicia social. Pero ¿qué significa exactamente «sistemático» en el contexto hermenéutico? En el contexto de la injusticia testimonial, una injusticia era sistemática solo si el prejuicio identitario que lo causaba perseguía al sujeto por diferentes esferas de la actividad social, con lo que lo volvía susceptible de sufrir otras formas de injusticia, además de la testimonial. Exactamente igual que el prejuicio identitario puede perseguir al sujeto de esta forma, así también puede hacerlo la marginación. De hecho, en los casos sistemáticos, la marginación hermenéutica *conlleva* una marginación de tipo socioeconómico, puesto que comporta la no participación en profesiones que dan lugar a una participación hermenéutica significativa (periodismo, política, abogacía, etcétera). Digamos pues que si la marginación persigue al sujeto por todo un abanico de diferentes actividades sociales, además de la hermenéutica, entonces las injusticias hermenéuticas a las que da pie son sistemáticas. Las injusticias hermenéuticas sistemáticas forman parte del amplio patrón de la susceptibilidad general de un grupo social a sufrir diferentes tipos de injusticia. Al igual que las injusticias testimoniales sistemáticas, tienen la apariencia de la opresión. En sus raíces, ambos tipos de injusticia epistémica sistemática se derivan de desigualdades de poder estructurales.

Hasta el momento nos hemos concentrado en el ejemplo central de injusticia hermenéutica. En cambio, puede haber casos de injusticia hermenéutica que no participen del patrón general de poder social y sean más bien un caso excepcional. No son sistemáticos, sino *incidentales*. Mientras que los casos sistemáticos propenderán a comportar marginación hermenéutica persistente y generalizada, los casos incidentales mostrarán tendencia a comportar marginación hermenéutica solo de manera fugaz y/o en relación con una parcela muy localizada de la experiencia del sujeto. Así pues, las injusticias hermenéuticas incidentales no se derivan de una desigualdad de poder estructural, sino más bien de un momento aislado de indefensión. ¿Cómo sería un caso incidental de injusticia hermenéutica? En la novela *Amor perdurable* de Ian McEwan, el protagonista, Joe, es acechado por un joven llamado Jed Parry, un fanático religioso que alimenta fantasías amorosas entre Joe y él. Cuando Joe le habla de ello a Clarissa, su pareja, lo primero que recibe de ella es una burla cariñosa y después una reacción que se parece más a la reserva y la preocupación por su estado mental (pese a que Clarissa acepta lo fundamental de lo que él le está contando). Cuando, poco después, llama a la policía, Joe descubre que la forma de acoso que padece no está tipificada jurídicamente como delito o falta y se la considera trivial:

—¿Es usted la persona que sufre el acoso?

— Sí. Me...

—¿Y la persona que le está molestando se encuentra ahora con usted?

—En este mismo momento está enfrente de mi casa.

—¿Le ha causado algún daño físico?

—No, pero...

—¿Ha amenazado con hacerle daño?

—No.

Comprendí que echarían mi queja en el saco burocrático que le correspondiese. No había medios lo bastante dúctiles para tratar cada caso particular. Ante la imposibilidad de hacer efectiva la denuncia, traté de conformarme con que quedara constancia de mi historia en algún registro público. El comportamiento de Parry tenía que tipificarse como delito.

—¿Ha formulado amenazas contra su propiedad?

—No.

—¿O contra terceros?

—No.

—¿Intenta extorsionarle?

—No.

—¿Está usted en condiciones de probar que pretende causarle algún perjuicio?

—Mmm, no.

[...]

—¿Puede decirme qué es lo que hace entonces?

—Me llama por teléfono a todas horas. Me habla...

La voz recobró rápidamente su oficialidad, el elenco de infracciones posibles.

—¿Adopta una actitud obscena o insultante?

—No. Mire, agente. Deje que le explique. Es un chiflado.

No me deja en paz.

—¿Sabe lo que pretende exactamente esa persona?

[...]

—Quiere salvarme —dije.

—¿Salvarle?

—Ya sabe, convertirme. Está obsesionado. Simplemente no me deja en paz.

La voz me interrumpió, la impaciencia dominando al fin.

—Lo siento, señor. No es asunto para la policía. A menos que le cause algún perjuicio, o le amenace a usted o a sus bienes, no está cometiendo delito alguno. Que intente convertirle no va contra la ley. —Y terminó nuestra conversación de

urgencia con una crítica de su cosecha—. En este país hay libertad religiosa.⁴

La interpretación que hace Joe de su experiencia de acoso solo queda ligeramente obstaculizada por la falta de reciprocidad hermenéutica por parte de su pareja y de la policía, pero aun así hay una laguna hermenéutica colectiva que está impidiéndole presentar su experiencia de forma comunicativamente inteligible. Desde el principio le interesa mucho compartir su experiencia con determinadas personas; pero no puede, pues la naturaleza misma de su experiencia de acoso por parte de Jed Parry está obstaculizada por dos interpretaciones que no encajan y la trivializan de diferente modo. Según una de ellas, él parece no poder apreciar la vertiente divertida y estar empezando a obsesionarse de manera preocupante; según la otra, está exagerando el nivel de amenaza e incluso coartando de paso la libertad religiosa de terceros. Pero aunque la oscuridad de la experiencia de Joe constituye una especie de injusticia hermenéutica, no tiene nada que ver con ninguna indefensión o impotencia social general, ni con ninguna subordinación como generador de significado social, pues su identidad social es la del proverbial hombre blanco, culto y heterosexual. En todo caso, se enfrenta a un momento singular y aislado de marginación hermenéutica. Las interpretaciones rivales y trivializadoras presentadas por Clarissa y por la policía, respectivamente, significan que la participación hermenéutica de Joe se ve entorpecida para afrontar una parcela significativa, aunque muy localizada, de su experiencia social, razón por la cual su caso cumple los requisitos para que la consideremos una injusticia hermenéutica. La injusticia no se deriva de ningún prejuicio identitario estructural; al contrario, padece la injusticia no debido al tipo social que es, sino más bien a pesar de él. A todas luces, la injusticia

4 I. McEwan, *Amor perdurable*, Barcelona, Anagrama, 1998, pp. 95-97.

hermenéutica que padece Joe no es un caso sistemático; es incidental.

El conocimiento de este tipo de casos motiva una definición de la injusticia hermenéutica más genérica que las ofrecidas hasta el momento, que estaban concebidas para recoger lo que ahora podemos ver con mayor claridad que es el caso específicamente sistemático. La definición genérica requerida ahora recoge la injusticia hermenéutica *per se* como

la injusticia de que alguna parcela significativa de la experiencia social propia quede oculta a la comprensión colectiva debido a un prejuicio identitario estructural en los recursos hermenéuticos colectivos.

Esta definición, sencillamente, omite lo que tiene de especial el caso sistemático, a saber: que la marginación hermenéutica es «persistente y generalizada» o, de manera equivalente, que hay un «prejuicio estructural en los recursos hermenéuticos colectivos». Así pues, esta definición genérica abarca tanto el caso sistemático como el caso incidental. Como siempre, el caso sistemático ocupa un lugar central desde nuestro punto de vista. Pero paralelamente a nuestro análisis de los casos sistemáticos frente a los casos incidentales de la injusticia testimonial, el hecho de que una injusticia hermenéutica sea incidental no significa que no revista gravedad ética. De hecho, para Joe supone una convulsión vital que su experiencia no sea mejor comprendida desde el principio, puesto que esto permite que el acoso de Jed Parry se intensifique hasta alcanzar niveles que en última instancia representan una amenaza de muerte, además de contribuir también a la ruptura final de su larga relación con Clarissa. Así que las injusticias hermenéuticas incidentales pueden resultar catastróficas para la vida de alguien. Una vez más, lo que distingue a los casos sistemáticos no es la gravedad del daño infligido, sino algo más general: que contribuyen a revelar el

lugar que ocupa la injusticia hermenéutica en el complejo de las injusticias sociales.

De manera que hemos encontrado dos clases de injusticia hermenéutica: sistemática e incidental. Si alguien se ve desfavorecido, como por ejemplo Joe, porque su experiencia queda oculta debido a una laguna de los recursos hermenéuticos colectivos, entonces basta y sobra para reclamar la comisión de una injusticia hermenéutica incidental, aun cuando la marginación hermenéutica sea localizada y singular. Por el contrario, si alguien se ve desfavorecido, como por ejemplo Carmita Wood, porque su experiencia queda oculta debido a una laguna en los recursos hermenéuticos colectivos, donde la laguna está causada y perpetuada por una marginación hermenéutica generalizada y persistente, entonces la injusticia hermenéutica es sistemática. Porque en semejantes casos la marginación hermenéutica forma parte de una susceptibilidad más general a diferentes formas de marginación social, de manera que cualquier injusticia hermenéutica determinada en la que se incurra forma parte asimismo de una susceptibilidad más general a diferentes clases de injusticia. Así que hay un cierto paralelismo estructural con las formas de injusticia testimonial. Sin embargo, a diferencia del caso de la injusticia testimonial, no señala a ningún culpable. Ningún agente *perpetra* una injusticia hermenéutica: es un concepto netamente estructural. La situación de fondo para la injusticia hermenéutica es la marginación hermenéutica del sujeto. Pero el momento de la injusticia hermenéutica solo se produce cuando esas condiciones de fondo se perciben y materializan en una tentativa más o menos condenada al fracaso por parte de la sujeto de volver inteligible una experiencia, tanto para sí misma como para los demás. En una situación de marginación hermenéutica, la desigualdad hermenéutica existente en estado latente irrumpe con la forma de injusticia solo cuando alguna tentativa real de inteligibilidad se ve incapacitada por ella.

El hecho de que la injusticia hermenéutica se manifieste más típicamente cuando la hablante se desvive para hacerse inteligible en un intercambio testimonial plantea una posibilidad desalentadora: que la injusticia hermenéutica podría estar compuesta a menudo por injusticia testimonial. Esto ciertamente tenderá a ser el caso cada vez que la injusticia hermenéutica sea sistemática, ya que será más probable que los miembros de múltiples grupos marginados sean objeto del prejuicio identitario. Si tratan de expresar a un interlocutor una experiencia apenas comprendida, su testimonio garantiza ya *prima facie* un juicio de credibilidad bajo debido a su escasa inteligibilidad. Pero si la hablante también es objeto de un prejuicio identitario, entonces habrá una deflación adicional del juicio. En ese caso, la hablante sufre un doble agravio: la primera vez por el prejuicio estructural de los recursos hermenéuticos compartidos y la segunda por el oyente que realiza un juicio de credibilidad identitario prejuicioso.

Imaginemos a alguien que en la situación de Carmita Wood tratara de hablar a su jefe de la conducta del profesor. La laguna hermenéutica en la que quedarían depositadas las palabras «acoso sexual» supone que existe ya un problema grave con la posibilidad de lo que quiera que sea que esté tratando de decir al referir su historia (tal vez consiga expresar que se le hace «sentir incómoda» con el persistente *flirteo*). Pero si añadimos a ello que puede haber riesgo de prejuicio identitario respecto al género, y/o la etnia, y/o la clase social, apreciamos que también es susceptible de sufrir una injusticia testimonial. Así que las personas de su posición son susceptibles a sufrir una doble injusticia epistémica. Peor aún, lo que vemos aquí son las condiciones ideales para desembocar en una deflación desenfrenada de la credibilidad, pues la implausibilidad de lo que se dice interpone una lente a través de la cual la credibilidad personal de la hablante acaba indebidamente devaluada, lo que a su vez interpone otra lente a través de la cual la credibilidad de lo que se

dice puede acabar aún más devaluada... y así sucesivamente.⁵ A partir del relato de Brownmiller es posible imaginar que lo más probable es que las tentativas de Carmita Wood de comunicar la naturaleza de su experiencia hayan topado con semejante devaluación desenfrenada de la credibilidad. Un apuro de estas características dibuja el peor escenario posible para una hablante en lo que se refiere a la injusticia epistémica.

La apreciación de que la injusticia hermenéutica tenderá a manifestarse en las tentativas de comunicación llama nuestra atención sobre una versión bastante distinta de la injusticia. Hemos considerado que los vacíos o lagunas hermenéuticos son solo ausencias de interpretaciones adecuadas, huecos en los que debería haber un nombre para una experiencia que interesa a la sujeto poder volver comunicativamente inteligible. Pero debemos reconocer que un vacío hermenéutico podría afectar igualmente no (o no solo) al contenido, sino más bien a la forma de lo que se puede decir. Por consiguiente, el estilo expresivo peculiar de un determinado grupo social puede ser representado como una injusta traba para sus afanes comunicativos en igual medida que puede serlo la ausencia de recursos interpretativos. Si, como ha expuesto con cierta fama Carol Gilligan, las mujeres, por ejemplo, (al menos en un momento de la historia) emplean «un tono distinto» cuando llega el momento de elevar juicios éticos, y se trata de un tono que no se reconoce como racional, sino que más bien se margina porque se valora como moralmente inmaduro, entonces las tentativas de inteligibilidad comunicativa de las mujeres en lo que respecta a cuestiones morales se ven entorpecidas por un vacío hermenéutico de esta naturaleza.⁶ Y el impedimento para sus afanes

5 Me hago eco aquí de la forma en que Karen Jones explica el fenómeno de la reducción desenfrenada de la credibilidad; véase «The Politics of Credibility», en L.M. Antony y C.E. Witt (eds.), *A Mind of One's Own*, *op. cit.*

6 C. Gilligan, *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Develop-*

expresivos es injusto en la medida en que se deriva de la marginación hermenéutica; es decir, en la medida en que se deriva del hecho de que su indefensión les prohíbe participar plenamente en aquellas prácticas mediante las cuales se generan los significados sociales, pues estas son también las prácticas mediante las cuales determinados estilos expresivos acaban por reconocerse como racional y contextualmente apropiados. Recordemos la acogida que Herbert Greenleaf da a las tentativas de Marge Sherwood de volver comunicativamente inteligibles sus sospechas acerca de Ripley: «Marge, existe la intuición femenina y luego están los hechos». Si se vive en una sociedad o en una subcultura en la que el mero hecho de adoptar un estilo expresivo intuitivo o emocional significa que no puede ser escuchado como algo plenamente racional, entonces con ello alguien se ve injustamente afectado por un vacío hermenéutico; se es objeto de una injusticia hermenéutica.

El agravio de la injusticia hermenéutica

He hablado de la injusticia hermenéutica diciendo que comporta una desventaja cognitiva asimétrica. La cuestión general aquí es que el empobrecimiento hermenéutico colectivo impacta de diferente modo sobre los diferentes grupos. No lesiona los intereses del acosador de Carmita Wood el hecho de que (según el ejemplo) él no comprendiera adecuadamente la naturaleza del trato que le dispensaba; pero lesionaba muchísimo a Carmita Wood el hecho de que ella no pudiera explicarse a sí misma el sentido de lo sucedido, y menos aún a otros. La asimetría

ment, Cambridge, Harvard University Press, 1982 [trad. cast.: *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994]; véase también S. Ruddick, *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*, Londres, The Women's Press, 1990.

tría nace del contexto social y práctico concreto en el que afecta al empobrecimiento hermenéutico colectivo. Es solo cuando el empobrecimiento colectivo se localiza específicamente en las situaciones sociales concretas cuando resulta especial e injustamente desventajosa para unos grupos determinados, pero no para otros. Las lagunas hermenéuticas son como agujeros en la capa de ozono: son las personas que viven bajo ellos quienes se queman. De modo que, en esencia, la injusticia hermenéutica es un tipo de discriminación estructural. Comparemos una sociedad que tiene un estado de bienestar que provee de atención sanitaria gratuita que se financia con los impuestos, pero en la que hay un vacío en la cartera de servicios estatales: no hay atención odontológica gratuita. Formalmente hablando, no hay nada intrínsecamente injusto en que haya una falta general de atención odontológica gratuita, pues es igual para todo el mundo; hay, por así decir, una laguna colectiva en el sistema de bienestar. Así que hay igualdad formal; pero en cuanto miramos cómo se articula esta igualdad formal en la práctica del mundo social vivido, sale a la luz enseguida una desigualdad *situada*: las personas que no pueden permitirse pagar atención odontológica privada sufren la falta de provisión general y quienes pueden permitirse pagarla no la sufren. En estos casos de igualdad formal pero desigualdad vivida, la injusticia consiste en que algún(os) grupo(s) sufre(n) una desventaja asimétrica por una carencia colectiva generalizada; y así sucede, diría, en el caso de la injusticia hermenéutica. Se inflige una injusticia hermenéutica cuando un vacío hermenéutico colectivo impacta de tal modo que sitúa en significativa desventaja a algún(os) grupo(s) y no a otro(s), de tal modo que la forma en que el empobrecimiento colectivo se materializa en la práctica es de hecho discriminatoria.

Digamos, por tanto, que el daño principal de la injusticia hermenéutica consiste en una *desigualdad hermenéutica situada*: la situación concreta es tal que el sujeto se vuelve incapaz de hacer comunicativamente inteligible algo que redundaría en su interés

poder hacer inteligible. El daño principal de (el ejemplo central de) la injusticia testimonial concierne a la exclusión del sistema de aportación de saber al fondo común de conocimiento debido a un prejuicio identitario por parte del oyente; el daño principal de (el ejemplo central de) la injusticia hermenéutica concierne a la exclusión del sistema de aportación de saber al fondo común de conocimiento debido al prejuicio identitario estructural en los recursos hermenéuticos colectivos. La primera exclusión prejuiciosa se hace en relación con el hablante, la segunda en relación con lo que está tratando de decir y/o con cómo lo dice. Así pues, los agravios implicados en ambos tipos de injusticia hermenéutica están atravesados por una significación epistémica común: la exclusión prejuiciosa de la participación en la difusión del conocimiento.

Ese es el daño principal. ¿Se puede distinguir también un tipo de daño secundario (causado por el primario)? Sí, pues el daño primario de la desigualdad hermenéutica situada debe generar, por definición, daños prácticos adicionales: son los daños que vuelven asimétrica la desventaja causada a la parte agraviada por el empobrecimiento hermenéutico colectivo. Para ilustrar esta situación, recordemos sencillamente la historia de Carmita Wood. El daño epistémico primario infligido a ella fue que una parcela de su experiencia social cuya comprensión revestía mucho interés para ella no era comprendida colectivamente y, por tanto, quedaba como algo apenas inteligible, incluso para ella. Partiendo de ese relato podemos ver que entre los daños secundarios causados por el daño principal se encontraban que empezó a experimentar síntomas físicos de estrés, no podía solicitar un traslado debido al hecho de que no tenía ninguna razón con la que nombrar aquello que debía aducir y, en última instancia, no le quedó más remedio que abandonar su trabajo. Además, cuando trató de solicitar prestaciones por desempleo, la falta de nombre para la causa de todo esto volvió a obrar que saliera perdiendo: se le denegaron las prestaciones. Un

poco de imaginación nos permite ver cuál puede ser el alcance de las ramificaciones de semejante caso de injusticia hermenéutica. Si Carmita Wood y otras mujeres como ella no hubieran asistido nunca a reuniones de concienciación, la experiencia de acoso sexual habría permanecido oculta mucho más tiempo y habría causado más destrozos en su carrera profesional, en la confianza personal en sí misma y, lo que es más relevante aquí, en la confianza epistémica de las mujeres, de los que de hecho se le permitió causar de no haber sido por el feminismo de segunda generación.

Cuando una se encuentra en una situación en la que parece ser la única persona que percibe la disonancia entre la comprensión recibida y la propia percepción íntima de una determinada experiencia, esa situación suele golpear en la fe en la propia capacidad para comprender el mundo o, al menos, la región pertinente del mundo. Vemos pues que, al igual que la injusticia testimonial, la injusticia hermenéutica no solo produce desventajas prácticas secundarias, sino también desventajas epistémicas secundarias. De hecho, el tipo de desventajas epistémicas que hay en juego son las mismas que las analizadas con cierta extensión en el caso de la injusticia testimonial, pues una vez más se derivan en esencia de la pérdida de confianza epistémica de la sujeto. Los diversos modos en los que la pérdida de confianza epistémica podría obstaculizar la trayectoria epistémica propia son, reiterémoslo, que puede causar una pérdida literal de conocimiento que podría impedirnos adquirir nuevos conocimientos y, en términos más generales, que es probable que nos impida adquirir determinadas virtudes epistémicas importantes, como la valentía intelectual.

Una vez establecidos los aspectos primario y secundario del daño causado por la injusticia hermenéutica, quizá podamos ahondar un poco más en la naturaleza del aspecto primario (la desigualdad hermenéutica situada) para averiguar si se podría extender a veces hasta llegar a influir en la construcción del su-

jeto individual, un poco como vimos que sucedía en el caso de la injusticia testimonial. ¿Es en ocasiones la injusticia hermenéutica tan dañina que limita el desarrollo mismo del yo? Reflexionemos sobre otro ejemplo. En la novela autobiográfica *La historia particular de un muchacho*, de Edmund White, que narra la historia de su educación en Estados Unidos durante la década de 1950, se nos presentan muy diferentes formas en las que los recursos hermenéuticos de su tiempo gravan su experiencia sexual con capas de significados falsificadores. En Estados Unidos se aloja en la casa de la familia de su amado Tom, un amigo nuevo de la escuela. El siguiente fragmento nos ofrece una serie de construcciones contemporáneas de la homosexualidad que, aun cuando sigan resultando disonantes con la experiencia real que el chico tiene de su propio deseo e identidad sexuales, en parte la condicionan:

«¿Sabes una cosa?», me dijo Tom un día. «Puedes quedarte siempre que quieras, Harold (el hijo del pastor, mi antiguo compañero en el juego de la ardilla) me avisó de que me atacarías mientras durmiera. Tendrás que perdonarme. Porque a mí no me van esos rollos raros.»

Tragué saliva, dolido, y murmuré: «No...», me aclaré la garganta y añadí con excesiva timidez: «A mí tampoco».

El olor medicinal, aquel olor de desinfectante de la homosexualidad esparció su tufo por la atmósfera mientras el carrito metálico con ruedas de goma, repleto de medicamentos y antisépticos avanzaba silenciosamente. Quería abrir la ventana, alejarme de allí durante una hora y volver a la habitación ya libre de aquel olor, el efluvio de la vergüenza.

Nunca dudé de que la homosexualidad fuera una enfermedad: en realidad la consideraba como la prueba de mi objetividad implacable, al poder reconocer en mí mismo esta grave enfermedad. Por otro lado, en otro compartimento de mi mente me resultaba imposible creer que el olor a desinfectante pudiera impregnarme también a mí, que su olor a ceniza fría

de carbón pudiera penetrar en el amor que sentía por Tom. Quizás me mostraba tan impreciso, tan estimulado por la imprecisión, a fin de impedir el reconocimiento de la conclusión final del silogismo que empieza así: Si un hombre ama a otro, es un homosexual; yo amo a un hombre...

Había oído decir que los chicos pasaban por una etapa de homosexualidad, una etapa que se considera normal, casi universal; así pues, aquello era lo que me estaba sucediendo. Una fase de transición. Una fase que se prolongaba. Pronto aquel estadio cambiaría, en cuanto hubiera desaparecido la habitación de Tom e irrumpieran el blanco organdí, las azules cintas, una chica sonriente con los brazos abiertos... Pero todo aquello vendría más tarde. Mientras tanto, podía seguir todo el tiempo que quisiera observando en los ojos de Tom aquel color de lapislázuli desvaído bajo unas cejas tan rubias, de las cuales tan solo se adivinaban las raíces a un lado y otro de la nariz, una ligera mancha que iba adoptando un tono dorado al dispersarse y ascender hacia las sienas.⁷

En esta serie de construcciones pasamos con rapidez desde la propaganda de un escolar de que nuestro joven «atacaría» a Tom mientras durmiera, cruzándonos con la suposición de que la homosexualidad es una enfermedad, hasta la idea falsamente normalizadora de que el deseo homosexual no es más que «una fase» del camino a la normalidad que supone la vida heterosexual. Sin embargo, el pasaje termina describiendo con tanta ternura y atención los rasgos de Tom que, en última instancia, se transmite el deseo que el joven narrador siente por Tom con sencillez, sin complejos y con forma de amor sexual. La verdad natural de su deseo vuelve conmovedoramente ridícula la parodia hermenéutica de los ataques, las enfermedades y las fases del desarrollo.

7 E. White, *La historia particular de un muchacho*, Barcelona, Destino, 1995, pp. 166-167.

Pero el yo del joven narrador se está formando a través de la lente de todas estas construcciones, de tal modo que su anhelada experiencia de simple deseo recíproco por los hombres no es una opción en lo que se refiere a las diferentes posiciones que se le ofrecen para ocupar. A medida que va creciendo, tiene que lidiar con diversas construcciones terroríficas muy poderosas de El Homosexual. Ninguna de ellas encaja, pero estas interpretaciones colectivas son tan poderosas, y la promesa experimental personal de una interpretación alternativa resulta tan solitaria e imposible de expresar, que ejercen un poder significativo cierto para construir no solo la experiencia del sujeto (su deseo se vuelve vergonzoso y demás) sino también su propio yo. No sin combatirlo, sin duda, este relato autobiográfico nos presenta sobre todo a un joven que lucha contra estos potenciales yos acusadores con valentía e ingenio, unas veces no cediendo a la oferta con que reclaman su identidad, otras resistiéndose a ellos. Este aspecto resulta más explícito en otro pasaje que refiere una visita a un psicoanalista, el doctor O'Reilly. En este pasaje vemos cómo una versión antinatural del homosexual (una especie de versión vampírica de un hombre) lleva a nuestro adolescente a temer el nombre y a vivir su propia identidad homosexual incipiente como una perspectiva aterradora, como algo a lo que hay que adelantarse a toda costa y, en la medida en que ya exista, disimular:

Al igual que, a los siete años, había acudido a un pastor en busca de comprensión, ahora me dirigía a un psicoanalista para pedir ayuda. Quería superar aquello en lo que corría peligro de convertirme, un homosexual, como si aquella denominación fuera un molde en el que el agua se helara y los primeros cristales estuvieran formando ya una membrana frágil. La confusión, el miedo y el dolor que me acosaban [...] me habían transportado a un código que nadie podía descifrar, y yo menos que los demás, un código pensado tal vez para burlar al mejor criptógrafo.

[...] Ahora comprendo que lo que yo quería era que me amaran los hombres y amarlos yo, y no ser homosexual. Me embargaba un deseo de conseguir la compañía de los hombres, de verlos, tocarlos y olerlos; nada me dejaba tan paralizado como ver a un hombre afeitándose y vistiéndose, unos ritos suntuosos. Eran los hombres y no las mujeres los que me parecían extraños y deseables, y yo me disfrazaba de niño, de hombre o de lo que fuera para entrar en su mundo jerárquico y silencioso; tan perfecto era mi disfraz que continuamente estaba poniendo en cuestión mi identidad. Tampoco quería analizar el rostro que ocultaba mi máscara, por miedo a descubrir unos labios fruncidos, una palidez lívida y unas cejas perfiladas, a través de lo cual se podía reconocer al Homosexual. Lo que me hacía falta era una suma de habilidad, una coartada o una convincente acción de mala fe para convencerme a mí mismo de que no era un vampiro.⁸

Desde cierta perspectiva, su experiencia sexual personal era la del simple amor de un hombre; pero como este aspecto de su experiencia es imposible de expresar, la única rebelión psicológica que él podía esperar sacar adelante frente a lo que esto significaba sobre su identidad era la negación. La negación es la primera fase del razonamiento contradictorio (la diestra ocultación, los actos de mala fe) requerido para rebelarse contra las construcciones hermenéuticas interiorizadas, pero falsificadoras, de la identidad social propia. Pues, como hemos visto, las construcciones autorizadas pueden obrar una construcción constitutiva de la identidad, de tal manera que alguien acabe por considerarse socialmente una criatura semejante a un vampiro, aun cuando siga siendo el caso que no lo es. Recordemos (del capítulo 2) que la construcción constitutiva no es tanto como la construcción causal, pues mientras que la primera consiste en lo

⁸ *Ibid.*, pp. 229-230.

que alguien pasa a considerarse algo socialmente, la última supone que en realidad acaba por ser aquello para lo que se le construye que sea. El relato autobiográfico de White no nos ofrece ninguna razón en particular para que lo consideremos un sujeto de construcción causal, aunque es enteramente posible que estar construido constitutivamente como una especie de criatura antinatural semejante a un vampiro con deseos vergonzosos fomenta que alguien viva el elemento habitual de rebelión inversa a base de comportarse cada vez más como una criatura que suscribe y abraza sus pecados con espíritu desafiante. A veces, tal vez se pueda salir adelante a base de ironía, pero otras veces quizá no sea así. En cualquier caso, basta con señalar que buena parte de aquello con lo que el joven narrador tiene que luchar mientras crece y de lo que su identidad social cristaliza en su entorno se puede considerar autorizado: son significados respaldados colectivamente y adheridos a la homosexualidad que tienen el poder no solo de poseerlo como un potencial fantasma aterrador, sino que constituyen en realidad su ser social. En lo que se refiere a su ser social, su resistencia, en ocasiones traviesa, ante estas construcciones de su identidad es una cuestión de vida o muerte.

En la medida en que sea posible resistirse, parte de lo que hace posible la resistencia es una contingencia histórica. Nuestro narrador tenía la historia de su parte si consideramos que tenía en frente el horizonte de la década de 1960, una época en la que se articularon, e incluso exigieron, toda clase de liberaciones sexuales. Pero otra cosa que permite la resistencia es que otros aspectos de la identidad propia (ser culto y de clase media, tal vez) podrían dotarlo de recursos para la rebelión, como también pueden hacerlo determinados rasgos personales (nuestro narrador gozaba sin duda de una inteligencia acendrada, mucha resistencia psicológica y grandes recursos sociales). Así pues, las construcciones autorizadas por los recursos hermenéuticos compartidos impactan sobre nosotros colectivamente, pero no de

manera uniforme, y esa no uniformidad del control que ejercen sobre nosotros puede producir una sensación de disonancia entre una experiencia y las diversas construcciones que se alían para vencer al incipiente significado adecuado. Como individuos, algunas voces autorizadas ejercen especial poder sobre nosotros, mientras que otras, por la razón que sea, no la ejercen. A nuestro narrador, por ejemplo, no le perturban en absoluto las construcciones cristianas negativas de la homosexualidad, ya que él sencillamente no cree que haya mecanismos superiores que operen en el cielo, ni que la condenación gobierne a ras de suelo, por lo que su simple impulso antiautoritario lo vuelve magníficamente inmune a la garra que la censura religiosa visceral que quedara en el ambiente pudiera ejercer sobre él. Cuando pasa el día de Acción de Gracias con los Scott —el maestro de escuela latino del internado y su esposa, ambos cristianos fervientes y con la ambición de convertirlo (y también con la ambición de seducirlo, pues su temor a ser burgueses supera a su temor a ser pecadores)— le presentan al padre Burke, «su “confesor” y director espiritual»:»⁹

—Pues sí —dije—, acudo a un psiquiatra porque tengo problemas con determinadas tendencias homosexuales que experimento.

Ante aquellas palabras, el rostro del padre Burke se sobresaltó entre las manos que lo ocultaban. No había sido la pequeña confesión nerviosa que había esperado. Recuperé el porte y decidí soltar una ruidosa carcajada, la carcajada de siglos de catolicismo

—¿Problemas? —gritó con lágrimas de hilaridad en los ojos. Luego, calmándose un poco, añadió en voz baja y tono preocupado—: ¿No ves, hijo mío, que la homosexualidad no es solo un *problema* que haya que *resolver*? —Su voz subrayó las

9 *Ibid.*, p. 267.

dos palabras como si fueran repugnantes escombros—. La homosexualidad también es un pecado.

Creo que no se daba cuenta del poco efecto que surtía en mí la palabra «pecado». También podía haberme dicho: «La homosexualidad es un *mal agüero*».¹⁰

Sin embargo, en contraste con ello, esta inmunidad a la idea de pecado no representa ninguna defensa imperecedera, pues al sacerdote apenas le cuesta trabajo —solo su identidad sacerdotal o tal vez la posición de mero confesor varón heterosexual— evocar toda una confabulación de estereotipos auténticamente mortificadores que, de inmediato, producen una imbatible actuación del poder identitario que controla y constriñe la conducta y la percepción que tiene de sí mismo nuestro joven narrador. El pasaje prosigue:

—Pero yo siento una gran atracción por los demás hombres —respondí—. A pesar de que alguna rebeldía interior me obligaba a decir aquello, tuve inmediatamente la impresión de estar convirtiéndome en un monstruo al pronunciar aquellas palabras. Mi pelo adoptó un tono blanquecino, la muñeca no respondía a mis movimientos, la corbata de seda se convirtió en una chorrera de puntillas: era la loca de exagerada sonrisa sentada ante el piano, dispuesta a interpretar las canciones pop del año anterior para su madre en el club de bridge. No había forma de defender al personaje. No podía hacer más que luchar por conseguir el derecho al exilio, mi destrucción.¹¹

Por consiguiente, la atrevida sensación de disonancia de una persona es algo frágil, pues a una construcción que uno es capaz de encontrar absurda sin ambages puede seguir de inmediato por

otra domina nuestra psique. Pero al menos es posible experimentar cierta sensación de disonancia. Lo que lo permite es que si descubrimos que una o más de las construcciones comunes vergonzosas sobre nuestra sexualidad son manifiestamente falsas, o incluso ridículas, ello plantea la pregunta de si no habrá otros discursos coaligados que también sean sospechosos. Descubrir que algo potencialmente autorizado es absurdo nos infunde valentía crítica; una rebelión hermenéutica sirve de inspiración a otra. De modo que la sensación de disonancia es el punto de partida tanto del pensamiento crítico como de la valentía moral-intelectual que la rebelión requiere. Eso, entiendo, forma parte del mecanismo de toma de conciencia. Tomemos a una serie de personas que hayan experimentado cierta disonancia en una parcela de la experiencia social y tengamos en cuenta que cada una de ellas presentará un perfil de inmunidad y una susceptibilidad a los diferentes discursos autoritarios, por lo que no es raro que la sensación de disonancia pueda aumentar y adquirir un aliento fundamental.

De modo que el daño primario de la injusticia hermenéutica consiste no solo en que alguna laguna hermenéutica colectiva lleva a que se considere que el sujeto sufre una desventaja injusta, sino también en lo que se refiere a la construcción (constitutiva y/o causal) de la identidad. En determinados contextos sociales, la injusticia hermenéutica puede significar que se constituya socialmente a alguien como algo que no es, y tal vez incluso que se cause que ese alguien sea ese algo que además va en contra de sus intereses que se perciba así. Por consiguiente, tal como expuse en el análisis del agravio que le produce la justicia testimonial, se les puede impedir que se conviertan en quienes son. De manera que las injusticias testimonial y hermenéutica tienen en común como posible rasgo del daño principal que causan ese poder constructivo de la identidad. Pero, en otros aspectos, los daños principales que producen son manifiestamente diferentes. El agravio de la injusticia testimonial se inflige de

¹⁰ *Ibid.*, p. pp. 272-273.

¹¹ *Ibid.*

individuo a individuo, de modo que hay que responder de inmediato a las preguntas relativas a la culpabilidad o no culpabilidad del oyente y, en términos más generales, a las cuestiones relativas a cuál es la virtud que es deseable cultivar en nosotros mismos como oyentes. En cambio, la injusticia hermenéutica no la inflige ningún agente, sino que la causa más bien un rasgo de los recursos hermenéuticos colectivos; un punto ciego particular (en los casos incidentales) o una laguna generada por un prejuicio identitario estructural del repertorio hermenéutico (en los casos sistemáticos). En consecuencia, las cuestiones de culpabilidad no se plantean del mismo modo. En todo caso sí se plantean, pues el fenómeno debería estimular en nosotros la pregunta sobre qué tipo de oyentes deberíamos intentar ser en una sociedad en la que es probable que haya hablantes cuyas tentativas de dar sentido comunicativo a sus experiencias se ven injustamente obstaculizadas. No bastará con ejercer la virtud de la justicia testimonial, pues ello solo contrarresta el riesgo de incurrir en injusticia testimonial y solo garantiza que recibamos sin prejuicios y de forma fiable el testimonio de los demás. Lo que se precisa en el caso de la injusticia hermenéutica es una virtud que permita que recibamos el testimonio de los demás de tal modo que contrarrestemos el impacto prejuicioso que la marginación hermenéutica ya ha causado en las herramientas hermenéuticas de que disponen. Pasemos, por último, a esta cuestión.

La virtud de la justicia hermenéutica

La virtud en cuestión es como la virtud de la justicia testimonial, por cuanto tendrá una estructura correctora. Pero mientras que, como exponíamos, la justicia testimonial puede desplegarse de forma ingenua con respecto a uno u otro prejuicio, de tal modo que la oyente este sencillamente libre del prejuicio de antemano

y no tenga que vigilar (de manera reflexiva o irreflexiva) su influencia en el juicio, la virtud de la justicia hermenéutica siempre es, en cambio, correctora. En todos los casos de este tipo de injusticia, el vacío en cuestión de los recursos hermenéuticos ha reducido auténticamente la inteligibilidad comunicativa del hablante en uno u otro aspecto (con respecto al contenido o a la forma), de tal modo que la relativa ininteligibilidad del hablante no es algo a lo que la oyente virtuosa pudiera ser ingenuamente inmune. Por el contrario, si una oyente sencillamente no ha logrado registrar el hecho de que los afanes de inteligibilidad de su interlocutor se veían mermados, no puede ser más que por un fallo de la oyente. Así pues, la forma que la virtud de la justicia hermenéutica debe adoptar es la de la alerta o la sensibilidad a la posibilidad de que la dificultad que una interlocutora encuentra cuando trata de transmitir algo de una forma comunicativamente inteligible no se deba a que sea absurdo o a que esté loca, sino más bien a algún tipo de vacío en los recursos hermenéuticos colectivos. Lo importante es darse cuenta de que la hablante está luchando contra una dificultad objetiva y que no se trata de una debilidad subjetiva.

Una vez más, este tipo de sensibilidad supone una cierta conciencia reflexiva por parte de la oyente, pues a una oyente le puede parecer que los esfuerzos comunicativos de un hablante son del todo incomprensibles cuando se ven obstaculizados por la injusticia hermenéutica (como cuando Marge manifiesta a Herbert Greenleaf sus sospechas con un tono emocional o intuitivo), mientras que a otra oyente (tal vez otra mujer) le puede parecer que el hablante está haciendo un comentario manifiestamente razonable. Así pues, el oyente virtuoso debe ser reflexivamente consciente de que la relación entre su identidad social y la de la hablante impacta en la inteligibilidad que para él tiene lo que ella está diciendo y cómo lo está diciendo. De lo que Greenleaf tenía que haber sido consciente era de que el tono expresivo intuitivo de Marge no le sonaba lo bastante racional,

en buena medida porque él es un hombre y le han enseñado a utilizar y a respetar racionalmente otro estilo. La virtud de la justicia hermenéutica comparte de forma natural con la virtud de la justicia testimonial esta demanda de conciencia reflexiva, pues ambas virtudes gobiernan explícitamente la conducta epistémica en un contexto socialmente situado; ambas protegen contra las formas de prejuicio identitario y, por tanto, ambas son, aparte de cualquier otra cosa, virtudes de la conciencia social reflexiva.

Lo que este tipo de sensibilidad reflexiva permite realizar es algún tipo de corrección al juicio de credibilidad inicial, donde la inteligibilidad incompleta de lo que la hablante diga habrá llevado a realizar un juicio de credibilidad deficitario. En los intercambios discursivos relativos a la comprensión social, tal vez el mejor modo de describir el juicio de credibilidad del oyente no sea hacerlo en términos de una evaluación de la probabilidad de que la manifestación de la hablante sea veraz, sino más bien en términos de evaluación de la veracidad de la interpretación que ofrece. Esta simple redefinición ampara el hecho de que en contextos hermenéuticos la orientación hacia la verdad tenga que amparar la posibilidad de que haya más de una interpretación con idéntico derecho a ser cierta, en el sentido de que, sencillamente, en ocasiones puede no haber ninguna respuesta a la pregunta de si la interpretación A o la interpretación B de lo que dice el hablante es *la verdadera*. De modo que en contextos hermenéuticos el juicio de credibilidad de la oyente responsable es una evaluación del grado hasta el cual lo que se dice *tiene sentido*; del grado hasta el cual se trata de una interpretación veraz. Ahora bien, en los casos en los que los esfuerzos de la hablante se ven entorpecidos por una injusticia hermenéutica, la oyente virtuosa lo registrará y hará concesiones, de tal modo que su juicio de credibilidad, inicialmente bajo, sea revisado al alza para compensar la traba. Cuando sea posible, la oyente virtuosa acabará realizando un juicio de credibilidad que refleje

que el grado en el que la interpretación de lo que el hablante se esfuerza por expresar *encajaría a la perfección si la tentativa de expresarlo se realizara en un clima hermenéutico inclusivo, en un clima donde no hubiera prejuicio identitario estructural*. En un juicio de credibilidad así revisado se corrige el impacto prejuicioso de la marginación hermenéutica del hablante. El ideal orientador es que el grado de credibilidad se ajuste al alza para compensar el *handicap* cognitivo y expresivo impuesto al hablante sobre el que, a causa de un prejuicio identitario estructural, pesa la marginación hermenéutica debida a un clima hermenéutico no inclusivo. Como siempre, esta será una tarea imprevisible en la práctica, pero creo que el ideal es lo bastante intuitivo para orientar auténticamente nuestra práctica como oyentes.

Louise Antony plantea una escueta proposición que guarda relación con nuestro ideal orientador. Ella sugiere que podría ser racional que los hombres adoptaran «una especie de acción epistémica afirmativa: adoptar la *hipótesis de trabajo* de que cuando una mujer, o cualquier miembro de un grupo estereotipado, dice algo anómalo, deben asumir que son *ellos* quienes no comprenden, no que es la mujer la que está loca».¹² Esta hipótesis de trabajo guarda una evidente y muy estrecha relación con la virtud de la justicia hermenéutica, pues ambas nacen de la idea de que los hablantes sometidos a una desventaja interpretativa y expresiva objetiva deben soportar juicios que compensen de manera adecuada su actuación discursiva. Sin embargo, creo que habría dificultades para desarrollar el modelo de esta hipótesis de trabajo, ya que el oyente tiene que ser sensible al contexto de un modo indefinido en relación con su forma de aplicar la hipótesis. No estaría justificada una política de acción afirmativa

12 L. Antony, «Sisters, Please, I'd Rather Do It Myself: A Defense of Individualism in Feminist Epistemology», en S. Haslanger (ed.), *Philosophical Topics: Feminist Perspectives on Language, Knowledge, and Reality*, 23, 2 (otoño de 1995), p. 89.

para todos los temas, pues, como ya he expuesto, la complejidad de la identidad social supone que la marginación hermenéutica afecte a hablantes individuales de manera diferenciada: una mujer blanca de clase media podría, como mujer, ser incapaz de inscribir determinados significados en un contexto determinado, mientras que como mujer blanca de clase media no está ni remotamente en desventaja por su capacidad de inscribir significados que sí se requieren en otros contextos (en el primer tipo de contexto, su aparente locura debería desencadenar una reflexión sobre la posibilidad de que se estuviera produciendo una injusticia hermenéutica; en el segundo tipo de contexto, si parece que está loca... bueno, tal vez lo esté). Del mismo modo, no estaría justificado aplicar a los hablantes una determinada política tan solo en virtud de su pertenencia a algún grupo indefenso o estereotipado de forma negativa: tal vez la hablante sea una mujer, pero el hecho de que sea blanca y de clase media puede significar que no hay ningún vacío hermenéutico que le prive de los recursos expresivos que en ese contexto necesita para hacerse inteligible. Por consiguiente, diría que el mejor modo de respetar la idea de compensación adopta la forma de una capacidad para realizar un juicio sensible al contexto de un modo indefinido; la forma, pues, de una virtud.

Pasemos ahora a bosquejar qué es lo que haría realmente la oyente virtuosa. En contextos prácticos en los que hay tiempo suficiente y el asunto es lo bastante importante, la oyente virtuosa puede contribuir de forma efectiva a generar un microclima hermenéutico más inclusivo mediante el adecuado tipo de diálogo con el hablante. Concretamente, este tipo de diálogo supone una escucha de naturaleza más proactiva y más socialmente atenta de la que por lo general se requiere en intercambios comunicativos más directos. Este tipo de escucha requiere escuchar por igual lo que se dice y lo que *no* se dice. Esta conducta virtuosa de una oyente será más o menos difícil de alcanzar en función de las circunstancias y, en particular, de lo mucho o poco

que se comparta con el hablante en lo que se refiere a experiencias sociales relevantes. La actuación de las oyentes virtuosas está constreñida por su propia identidad social *frente a* la del hablante. Alternativamente (de nuevo, si el contexto práctico lo permite), la oyente virtuosa puede buscar evidencias adicionales que lo corroboren; por ejemplo, consultando a otras personas con una posición social relevante, a personas con una identidad y experiencia similares a las del hablante. Coincido con la sugerencia que Karen Jones expone en el transcurso de su iluminador análisis de las informaciones extraordinarias, según el cual cuando hay una razón para que el oyente dude de la fiabilidad de sus pautas de confianza (como sucede en los casos de injusticia hermenéutica) es racional que se desprenda de las presuposiciones a favor de la aceptación y que asuma alguna tarea añadida de buscar evidencias que la corroboren.¹³ Estas dos normas son parte esencial de los juicios sensibles al contexto realizados por la oyente hermenéuticamente justa.

En contextos prácticos en los que no hay suficiente tiempo, o donde no se puede esperar que, por virtuosa que sea, la oyente en particular «escuche más allá» del significado inmanente de lo que el hablante está diciendo, la virtud de la justicia hermenéutica puede no consistir más que en una cuestión de *reservar* el juicio, de tal modo que la oyente mantenga una mentalidad abierta en lo que a la credibilidad respecta. Lo que ella aporta al intercambio discursivo es una «teoría» social de fondo que está informada por la posibilidad de que se esté produciendo una injusticia hermenéutica, lo cual puede tener como resultado que evite bloquear contenidos por causa de un juicio de credibilidad indebidamente deficitario; una teoría así puede, además, mostrarle en distintas ocasiones mucho más de los aspectos de los que debería desconfiar en sus juicios de credibilidad espontáneos iniciales en lo que se refiere a determinados

13 Véase Jones, «Politics of Credibility», *op. cit.*, pp. 164-165.

hablantes sobre determinados asuntos. En condiciones ideales, un Herbert Greenleaf virtuoso habría sido capaz de percibir que Marge era alguien cuyo tono y estilo emocional e intuitivo caía en un vacío hermenéutico y la habría escuchado de tal modo que al menos dejara espacio a la posibilidad de que tuviera algo de razón. Pero, en términos más realistas, un Greenleaf virtuoso podría simplemente haber percibido la extrañeza que él como hombre sentiría ante el estilo intuitivo de ella como mujer y se habría reservado el juicio. Esa habría sido virtud suficiente.

Dado el perfil que hemos dibujado de la virtud, podemos apreciar que, por curioso que resulte, hay límites para el extremo hasta el que se puede poseer «plenamente» (ejercida de forma espontánea), pues algunas de las respuestas que provocaría en la oyente no parecería que fueran una clase de respuesta que se puede ofrecer sin reflexionar: como, por ejemplo, buscar activamente evidencias adicionales que corroboren la hipótesis. En cambio, la escucha proactiva sí parece un tipo de función para la que se podría entrenar a nuestra sensibilidad testimonial con el fin de que la realizara de forma espontánea; tal vez incluso solo se pueda hacer adecuadamente si se lleva a cabo con una buena dosis de espontaneidad. Por tanto, quizá la virtud de la justicia hermenéutica sea algo que solo se puede poseer de manera espontánea con respecto a algunas respuestas virtuosas. Cuando se posee así, nuestra explicación de esa espontaneidad es idéntica a la que dábamos en el caso de la virtud de la justicia testimonial: la experiencia individual y colectiva ha educado la sensibilidad testimonial de la oyente lo bastante para que corrija o suspenda el juicio de credibilidad sin necesidad de reflexionar. En la medida en que se posea esa virtud de forma espontánea, será porque la «teoría» social que moldea los juicios de credibilidad de la oyente se habrá convertido en una segunda naturaleza instintiva o automática (para algún abanico social de hablantes oportuno).

¿Qué podemos decir ahora acerca de la pregunta de si la virtud de la justicia hermenéutica es una virtud intelectual o ética? ¿Cuál es exactamente la estructura de esta virtud? Como sucedía en nuestro análisis de la virtud de la justicia testimonial, es preciso identificar la virtud por su fin mediato. Podemos confiar en que el oyente hermenéuticamente virtuoso logre alcanzar el fin de una motivación psicológicamente bien arraigada, a saber: la motivación para conseguir que su juicio de credibilidad refleje el hecho de que los esfuerzos de la hablante por hacerse inteligible están objetivamente obstaculizados por un prejuicio identitario estructural en los recursos hermenéuticos colectivos. Así pues, el fin mediato de la virtud es *neutralizar el impacto del prejuicio identitario estructural sobre nuestro juicio de credibilidad*. ¿Y qué podemos decir del fin último de la virtud? Una vez más, como sucedía en el análisis de la justicia testimonial, podemos decir que habrá contextos prácticos en los que sobresalgan las cuestiones de comprensión e interpretación social, de tal modo que sea apropiado interpretar que la justicia hermenéutica está orientada en última instancia a la comprensión y, por tanto, es una virtud intelectual. Pero habrá otros contextos en los que el objetivo de la comprensión no sea tan importante como el de la justicia, de tal modo que deberíamos interpretar que se orienta en última instancia a la justicia y considerarla una virtud ética. De nuevo, también, habrá contextos en los que la comprensión y la justicia tengan igual relevancia práctica, por lo que la interpretación más adecuada presentará a la virtud como algo orientado en última instancia a un fin conjunto intelectual y ético.

Si Greenleaf es sobre todo el hombre educado y preocupado por Marge que interpreto que es, entonces sus intercambios con ella relativos a las sospechas que Marge tiene de Ripley nos ofrecen material con el que imaginar que la virtud de la justicia hermenéutica opera con este tipo de fin último conjunto. Lo que Greenleaf tenía que haber hecho era valorar la marginación

hermenéutica de Marge (en lo que se refiere al estilo expresivo) y reflejarlo de algún modo en su juicio de credibilidad. Esto habría servido tanto a los fines éticos como epistémicos, pues un juicio de credibilidad más virtuoso le habría servido para mitigar una injusticia infligida a alguien por quien se preocupaba e incluso podría haberle permitido captar la importante verdad que ella se esforzaba por hacer inteligible; todo apunta a Ripley. En lo que se refiere a determinar si en alguna ocasión determinada la virtud de la justicia hermenéutica opera como una virtud intelectual o como una virtud ética, entonces la respuesta es la misma que en el caso de la virtud de la justicia testimonial: solo puede decidirlo el contexto práctico. Unas veces aparece con el aspecto de una virtud intelectual, otras con el de una virtud ética y otras más con el de las dos al mismo tiempo. Al igual que sucedía con la justicia testimonial, la justicia hermenéutica es una virtud híbrida; como lo es, me atrevería a decir, cualquier virtud que contrarreste una injusticia epistémica.

Por último, reconozcamos para la virtud de la justicia hermenéutica un papel positivo éticamente secundario, según el cual la virtud adquiere una significación que trasciende el trato que dispensa el oyente a su interlocutor en una situación determinada. Aun cuando esta virtud solo pueda mitigar alguna situación concreta de injusticia hermenéutica, y no tanto anticiparse a ella, en todo caso el ejercicio colectivo de la virtud podría conducir en última instancia a la erradicación de la injusticia hermenéutica. En la medida en que el ejercicio de la virtud supone, al menos en ocasiones, la creación de un microclima hermenéutico más inclusivo compartido por oyente y hablante, su ejercicio general conduce obviamente a generar nuevos significados con los que rellenar los vacíos hermenéuticos ofensivos y, por consiguiente, a reducir los efectos de la marginación hermenéutica. En la medida en que es así, el ejercicio de la virtud aspira en última instancia a la eliminación real de la injusticia misma que está destinada a corregir. Sin embargo, es preciso

moderar esta alentadora reflexión con la idea de que la marginación hermenéutica es primera y principalmente el producto de unas relaciones de poder social desiguales en términos más generales, y como tal no es un tipo de disfunción que pudiera erradicarse solo mediante lo que hacemos como oyentes virtuosos. Modificar las desiguales relaciones de poder que generan las condiciones para la injusticia hermenéutica (a saber, la marginación hermenéutica) requiere bastante más que cualquier tipo de conducta individual virtuosa; requiere una acción política grupal para el cambio social. De modo que el principal papel ético para la virtud de la justicia hermenéutica sigue siendo mitigar el impacto negativo que la injusticia hermenéutica causa sobre el hablante. Tal vez no sea más que una gota en el océano desde el punto de vista del cambio social; aun así, desde la perspectiva de la virtud del oyente individual, por no decir también desde la experiencia del hablante individual en el intercambio entre ambos, ya es justicia suficiente.