

Pensamiento decolonial, relativismo cultural e injusticia epistémica*

Decolonial thinking, cultural relativism and epistemic injustice

JORGE SIERRA MERCHÁN¹

jorgemill65@yahoo.com

RESUMEN

El objetivo del artículo es analizar la acusación de relativismo hecha al pensamiento decolonial y sus consecuencias negativas, a saber: la incoherencia de dicho pensamiento y la correspondiente ineficacia crítica en contra del colonialismo eurocéntrico. Argumentaré que el pensamiento decolonial necesita reevaluar su compromiso con Foucault en lo tocante a la noción de verdad como poder, mediante la adopción de un concepto de verdad entendida como acuerdo intersubjetivo inspirado en Davidson. Igualmente sostendré que las pretensiones decolonizadoras del saber pueden ser entendidas como el anhelo de que no exista injusticia epistémica. Finalmente abordaré la cuestión que plantea el hecho de que algunas injusticias epistémicas no siempre son el resultado de acciones intencionales de los agentes y su impacto en la responsabilidad moral.

PALABRAS CLAVES: pensamiento decolonial, relativismo, injusticia epistémica, Foucault, Davidson, responsabilidad moral.

ABSTRACT

The aim of the paper is to analyze the accusation of relativism made to decolonial thinking and its negative consequences, namely: the incoherence of this thought and the corresponding critical inefficiency against Eurocentric colonialism. I will argue that decolonial thinking needs to reevaluate its commitment to Foucault in regard to the notion of truth as power, by adopting a concept of truth understood as an intersubjective agreement inspired by Davidson. I also argue that the decolonizadores claims of knowledge can be understood as the hope that there is no epistemic injustice. Finally, I will address the question posed by the fact that some epistemic injustices are not always the result of intentional actions by agents and their impact on moral responsibility.

KEYWORDS: Decolonial Thinking, relativism, epistemic injustice, Foucault, Davidson, moral responsibility.

24

Fecha de recepción: 2016/03/10 – Fecha de evaluación: 2016/05/19 – Fecha de aprobación: 2016/06/15

* Cómo citar este artículo: Sierra Merchán, J., (Julio-diciembre, 2016). Pensamiento decolonial, relativismo cultural e injusticia epistémica. *Criterio Jurídico Garantista*, 9(15), 24-43.

-
1. Ph. D. en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, profesor-investigador de la carrera de Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Autónoma de Colombia, miembro del grupo Teorías y Praxis de la Política Contemporánea, reconocido por Colciencias.

Pensamiento decolonial, relativismo cultural e injusticia epistémica

JORGE SIERRA MERCHÁN1

SUMARIO

Introducción - I. LA VERDAD COMO PODER Y LA ACUSACIÓN DE RELATIVISMO - II. LAS CRÍTICAS AL RELATIVISMO POSMODERNO - III. ¿SON VÁLIDAS LAS CRÍTICAS AL PENSAMIENTO DECOLONIAL? - IV. OBJETIVIDAD COMO INTERSUBJETIVIDAD Y SOLIDARIDAD Y PENSAMIENTO DECOLONIAL - V. INJUSTICIA EPISTÉMICA Y PENSAMIENTO DECOLONIAL - VI. ANHELO DE JUSTICIA EPISTÉMICA Y PENSAMIENTO DECOLONIAL - VII. INJUSTICIA EPISTÉMICA Y RESPONSABILIDAD MORAL - VIII CONCLUSIÓN - Referencias.

Introducción

Si bien la búsqueda de nuevas formas de racionalidad y conocimiento no eurocéntricas tiene una larga tradición en América Latina, en las últimas dos décadas tal proyecto emancipador ha tenido un desarrollo importante gracias a las contribuciones de los representantes del llamado giro decolonial: Enrique Dussel (2000), Arturo Escobar (1995), Aníbal Quijano (1992; 2000), Walter Dignolo (2007) y Boaventura de Sousa Santos (2009), entre otros. Todos ellos han puesto de presente que la colonialidad del poder en el sistema-mundo (desde la Ilustración hasta hoy) ha implicado una correlativa colonialidad del saber: solo el conocimiento producido por la élite científica y filosófica de Europa debe ser tenido por el único conocimiento “verdadero”, “racional” y “objetivo”. La supuesta validez universal de dicho conocimiento (defendida por los universalistas), descansa en la idea de que solo él

logra hacer abstracción y escapar de sus condicionamientos socioculturales. Pero detrás de tal “objetividad” del conocimiento eurocentrista se esconde una estrategia de dominio económico, político y cognitivo sobre el mundo, dominio que es preciso contrarrestar mediante el pensamiento decolonizador. Solo así sería posible hacer visibles formas subalternas de conocimiento que han sido ignoradas y negadas durante siglos. Según Quijano (1992, p. 442):

La descolonización epistemológica, da paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llama Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad.

25

Es innegable que el rasgo distintivo del colonialismo occidental es la idea de que solo existe una única Verdad, con mayúscula, la cual suele ir asociada a la creencia de que algunos tienen un acceso privilegiado a ella. Pero, si es posible demostrar, desde una postura decolonial, que no existe tal cosa como la verdad objetiva, nadie tendría tal acceso y no podría ejercer un dominio hegemónico sobre las demás culturas. Tal contextualización cultural de la verdad sería una solución que permitiría garantizar igual reconocimiento y respeto a todas las culturas. La racionalidad de la cultura occidental solo sería una entre muchas formas posibles de racionalidad y, en consecuencia, no podría constituirse como el fundamento y base de la racionalidad “universal”. Elegirla como fundamento de nuestra relación con el mundo sería una decisión puramente arbitraria, autoritaria e irracional. Por lo tanto, para el pensamiento decolonial, la noción de objetividad y la noción de verdad como correspondencia con la realidad, propias del pensamiento colonial cientificista, heredado de la Modernidad, deben ser abandonadas. Para este fin, muchos de los teóricos decoloniales se han apoyado en la crítica de Foucault (1980) a dichas nociones (Castro, 2007a).

Ahora bien, tal pretensión de someter a crítica a la racionalidad occidental ha producido una serie de enconadas respuestas en autores como Gutman (1993), Searle (2003), Putnam (1988) y Lynch (2005), quienes, si bien no han acusado directamente a los pensadores decoloniales de caer en una peligrosa forma de relativismo cultural, sí lo han hecho con los pensadores posmodernos como Foucault. Por ello, tales críticas afectarían al pensamiento decolonial que

claramente se apoya en el filósofo francés. Pero ¿es así? Y ¿son válidas tales críticas? El objetivo de este artículo es analizar tal acusación y sus consecuencias negativas, a saber: la incoherencia e irracionalidad del pensamiento decolonial y la correspondiente ineficacia crítica en contra del colonialismo eurocéntrico. Argumentaré que el pensamiento decolonial necesita reevaluar su compromiso con Foucault en lo tocante a la noción de verdad como poder, mediante la adopción de un concepto de verdad entendida como acuerdo intersubjetivo a partir de una noción de racionalidad débil, afín con posturas antirrealistas como las de Rorty y Davidson. Igualmente sostendré que las pretensiones decolonizadoras del saber pueden ser entendidas e interpretadas como el anhelo de que no exista injusticia epistémica.

La vulneración que produce la subalternación en el conocimiento podría interpretarse como un tipo específico de daño, recientemente denominado por Miranda Fricker (2007) como injusticia epistémica, la cual afecta a algunas prácticas epistémicas cotidianas, a saber: la posibilidad de rendir testimonio, compartir conocimientos con los demás y la interpretación discursiva de nuestras experiencias culturales. Tal daño afecta valiosas capacidades humanas como nuestra condición de sujetos de conocimiento o el ser partícipes de una comprensión culturalmente compartida. Finalmente abordaré la cuestión que plantea el hecho de que algunas injusticias epistémicas no siempre son el resultado de acciones intencionales de los agentes y su impacto en la responsabilidad moral, esto es, si la ignorancia de un hecho moral es exculpatoria o si por el contrario siempre es culpable

I. La verdad como poder y la acusación de relativismo

Según Foucault (1980), las aproximaciones filosóficas tradicionales sobre la verdad son equivocadas y limitadas, dado que no tienen en cuenta la relación de la verdad con el poder político. Por ello, sugiere repensar la verdad como “un sistema de procedimientos ordenados para la producción, regulación, distribución, circulación y manipulación de enunciados” (p. 133). Este sistema se halla vinculado en una relación circular con sistemas de poder que lo producen y sostienen, tales como el Estado, la comunidad científica y académica. En este orden de ideas, no existen enunciados verdaderos en el sentido habitual del término. Solo existen enunciados aceptados como verdaderos dentro de una comunidad concreta. La verdad es lo que se toma por verdad, y lo que se toma por verdad viene determinado por los sistemas hegemónicos de poder. Por lo tanto, una creencia es verdadera cuando se halla justificada en función de los criterios aceptados dentro de esa cultura, a saber: los sistemas que dan cuenta de cómo se crean, distribuyen y regulan los enunciados. No hay ninguna posibilidad de elección como el mejor o el más racional, entre diversos criterios, para evaluar una creencia con respecto a su verdad o su justificación racional. La verdad de una creencia y su justificabilidad racional son relativas a los estándares culturales usados para evaluarla. En

La vulneración que produce la subalternación en el conocimiento podría interpretarse como un tipo específico de daño, recientemente denominado por Miranda Fricker (2007) como injusticia epistémica, la cual afecta a algunas prácticas epistémicas cotidianas, a saber: la posibilidad de rendir testimonio, compartir conocimientos con los demás y la interpretación discursiva de nuestras experiencias culturales.

consecuencia, la explicación foucaultiana de la verdad implica una forma de relativismo epistémico, extensivo al pensamiento decolonial.

II. Las críticas al relativismo posmoderno

Según Searle, “aquellos que quieren usar las universidades, especialmente las humanidades, para la transformación política de izquierda perciben correctamente que la tradición racionalista occidental es un obstáculo en su camino” (2003, p. 36). Esto es así porque lo esencial para dicha tradición es que “la verdad o falsedad objetivas de los enunciados es totalmente independiente de los motivos, de la moralidad o incluso del género, raza o etnia de quién los realiza” (Searle, 2003, p. 66). Para Searle, el conocimiento es objetivo por definición porque los criterios para determinar lo que es co-

nocimiento no pueden ser arbitrarios y deben ser impersonales. Si se rechaza tal principio, se corre el riesgo de caer en la argumentación *ad hominem*, haciendo depender cualquier enunciado o proposición de consideraciones tipo sexual, racial, étnico o histórico, sin preocuparse por examinar las pretensiones de verdad objetiva de tales enunciados. Si bien el pensamiento decolonial asume una especie de constructivismo social del conocimiento, este puede ser interpretado de una manera negativa o positiva. Para el caso del eurocentrismo, sus verdades están condiciona-

das por los mecanismos de poder (sus normas intelectuales), por lo que claramente lo que ellos sostienen son solo verdades relativas a su contexto de producción y enunciación que, vistas desde Latinoamérica, enmascaran la voluntad de poder político de las clases dominantes y hegemónicas. Este argumento reduccionista (la verdad es reducible a poder) acerca de las normas intelectuales se presenta en nombre de los países que están en desventaja. Como afirma De Sousa (2009), la justicia social presupone una justicia epistemológica. Pero es difícil ver cómo puede tal argumento servir a sus fines emancipatorios sin caer en un contrasentido: si todo conocimiento es socialmente construido, entonces de lo que se trata es de construir un hecho que preferimos al del opresor. En primer lugar, como muy bien lo explica Searle (2003, p. 86), la debilidad del argumento reduccionista salta a la vista porque conduce a un patente contrasentido:

La forma de relativismo más influyente en la actualidad es el constructivismo social, esto es, la tesis de que un hecho es socialmente construido si y sólo si es necesariamente cierto que podía haberse obtenido únicamente por medio de las acciones contingentes de un grupo social. El constructivista social está deseoso de sacar a la luz la construcción allí donde nadie lo habría sospechado, donde algo que es de hecho esencialmente social había estado haciéndose pasar por una parte del mundo natural. Muchos constructivistas sociales lo encuentran liberador porque nos exonera de la aparente opresión de suponer que estamos obligados a aceptar afirmaciones sobre el mundo como cuestiones de hecho independientes de la mente cuando en realidad todas se encuentran construidas socialmente. Si no nos gusta un hecho que otros han construido, podemos construir otro hecho de nuestra preferencia.

En segundo lugar, porque según Gutman (1993), el argumento se refuta a sí mismo, desde un punto de vista lógico y desde un punto de vista práctico. Si quiere ser coherente, el desconstruccionismo de Foucault no tiene nada qué decir sobre el hecho de que, por ejemplo, las normas intelectuales son las máscaras de la voluntad de poder político, debiendo reconocer que reflejan la voluntad de poder de los propios desconstruccionistas. Como dije antes, no hay un terreno neutral para evaluar la verdad que escape a los mecanismos del poder. Pero si esto es así, entonces “¿para qué preocuparse en absoluto por la vida intelectual, que no es el camino más corto, ni el más seguro o siquiera el más satisfactorio hacia el poder político, si en realidad lo que se busca es el poder político?” (Gutman, 1993, p. 179).

El desconstruccionismo carece de relevancia práctica. Si las normas intelectuales son políticas, en el sentido de que reflejan los intereses antagónicos y la voluntad de poder de los grupos o culturas particulares, entonces los grupos o culturas que se encuentran en desventaja no tienen más remedio que aceptar las normas hegemónicas que la sociedad o la cultura europea imponen a la academia y que la academia, a su vez, les impone a ellos. Por esto, “los menos poderosos no tienen la menor esperanza de imponer sus normas, especialmente si sus portavoces en la academia sostienen la opinión de que las normas intelectuales no son más que afirmaciones o reflejos de la voluntad de poder” (Gutman, 1993, p. 180). En conclusión, no es posible defender la reducción de todos los desacuerdos intelectuales o culturales a conflictos de grupo o de culturas en la medida en que tal postura no pasa la prueba, desde un punto de vista argumentativo, dada su

incoherencia. ¿Qué pasaría si, por ejemplo, los argumentos más poderosos en favor y en contra del aborto, simplemente reflejaran la voluntad de poder, y los intereses de género y de clase de sus partidarios? Si este fuera el caso, se negaría de entrada que puedan existir respuestas razonables a cuestiones fundamentales para la vida humana: todo se reduciría a que cada respuesta es simplemente un ejercicio de poder político. La libre discusión y el diálogo carecerían de sentido. La defensa desconstruccionista y decolonial de una epistemología más multicultural luciría como una simple afirmación de poder político en nombre de los explotados y oprimidos, y no como una reforma intelectualmente defendible. Quedaría entonces en el aire cualquier intento de criticar racionalmente los sistemas políticos de poder. Esto, lejos de ser una ironía, es una tragedia, pues los pensadores decoloniales se ven a sí mismos como comprometidos, precisamente, con dicha crítica.

Como ha dejado en claro el pensamiento decolonial, la crítica social siempre ha de realizarse desde la perspectiva de otro sistema. Lo que es ampliamente reconocido en la cultura afroamericana (el trato discriminatorio de la policía) puede que no se considere verdadero en la cultura estadounidense blanca. Ahora bien, si la verdad es lo que se toma por verdad en cada cultura, presumiblemente ambas culturas tienen la razón sobre el asunto porque, de nuevo, no hay un punto de vista neutral para decidirlo. De lo que se seguiría, por ejemplo, que los policías tratan y no tratan igual a las distintas razas, según desde qué cultura hablemos, una consecuencia indeseable si se asume el relativismo: todo el mundo tiene la razón y nadie se equivoca. En tal caso, ¿sería posible que

un miembro de una cultura intentara dialógicamente convencer a un miembro de otra cultura? Parece que no. Las creencias incompatibles con las nuestras se consideran automáticamente falsas en nuestra cultura.

Una conclusión indeseable, si como vimos, el pensamiento decolonial “da paso a una nueva comunicación intercultural (...) como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad” (Quijano, 1992, p. 442). Pero si seguimos adelante y tratamos de cambiar, no obstante, la mentalidad de los miembros de la otra cultura, ¿qué es lo que estamos haciendo a juicio de Foucault y el pensamiento decolonial?: “aparentemente nada más que oponer un sistema de dominación a otro. Esto amenaza con eliminar toda distinción entre persuasión racional y manipulación implacable” (Lynch, 2005, p. 59).

III. ¿Son válidas las críticas al pensamiento decolonial?

Al tratar de responder a las críticas hechas a los estudios culturales, críticas que afectan también al pensamiento decolonial, Santiago Castro ha reconocido que estos adolecen de una falta de reflexión autocrítica, es decir, padecen de una cierta “ligereza epistemológica” (2003, p. 64). En este sentido, considera que la falta de una juiciosa genealogía crítica de los conceptos y teorías adoptadas por el pensamiento decolonial, como la visión posmoderna de la verdad de Foucault, conducen a contradicciones como las que han puesto en evidencia los críticos del posmodernismo. Considero que en buena medida tales crí-



30

Si seguimos adelante y tratamos de cambiar, no obstante, la mentalidad de los miembros de la otra cultura, ¿qué es lo que estamos haciendo a juicio de Foucault y el pensamiento decolonial?: “aparentemente nada más que oponer un sistema de dominación a otro. Esto amenaza con eliminar toda distinción entre persuasión racional y manipulación implacable” (Lynch, 2005, p. 59).

ticas son correctas. El relativismo cultural tiene nefastas consecuencias a nivel de la posibilidad de una crítica sólida y racional a los sistemas de poder hegemónico. El intento de invalidar dichas críticas, afirmando que obedecen a la lógica del poder eurocéntrico, no pasa de ser una pugna de un poder contra otro poder, como ya lo sugerí, lo cual impide que los menos favorecidos puedan defender su punto de vista de manera racional. Después de todo, una creencia se toma por verdadera cuando creen en ella quienes ostentan el poder en la cultura en cuestión. Y esto anula la posibilidad de crítica por parte de quienes carecen de voz y voto en una cultura determinada. Como muy bien lo expresa Lynch:

Quien tenga una creencia contraria a las creencias de los poderosos, sencillamente se equivoca y punto. Si hay dos cosas que sé, son que no lo sé todo y que tampoco los poderosos lo saben todo, al menos los poderosos de mi comunidad. Cualquier concepción que sostenga lo contrario debería rechazarse porque socava la propia idea de disponer de un concepto de verdad. Contar con un concepto de verdad nos permite comprender la idea de que una tesis por muy arraigada que esté en nuestra cultura y por mucho que defiendan las autoridades, puede seguir siendo falsa (2005, pp. 59-60).

En conclusión, la discusión entre universalistas y relativistas parece avocarnos al siguiente dilema: o bien debemos admitir la existencia de razones universales compartidas por todos, en virtud de las cuales podemos juzgar lo que dicen otras culturas, o bien debemos reconocer que no hay tales razones comunes, y entonces todo dependería del contexto cultural dentro del cual solo sería posible darle validez a determinadas creencias. Visto desde el giro lingüístico, cada cultura poseería una especie de lenguaje moral que no sería traducible al lenguaje moral de otra cultura. Pero ¿cómo se puede comprender una cultura si no tenemos un lenguaje común para comunicarnos con ella? El respeto a las otras culturas, en consecuencia, sería una tarea imposible, pues si cada una de ellas posee un lenguaje moral propio e intraducible al lenguaje de otra cultura, entonces la comprensión de cualquier cultura, base mínima para su reconocimiento y respeto, no llegaría nunca a darse. Las pretensiones relativistas del defensor del multiculturalismo decolonial se autorrefutarían. Pero en su discusión hay un elemento de verdad: la inaceptabilidad de un punto de vista neutral para hablar acerca de la realidad, ajeno al lenguaje, a la historia y

a la cultura.² ¿Es posible pensar en otra noción de objetividad que permita el reconocimiento de otras formas de conocimiento, como quiere el pensador decolonial?

IV. Objetividad como intersubjetividad y solidaridad, y pensamiento decolonial

Me gustaría esbozar, brevemente, una manera en que el pensamiento decolonial puede seguir siendo un crítico del eurocentrismo sin caer en los infortunios del relativismo. Según Davidson (un crítico también, como el pensamiento decolonial, del cientificismo y de la noción de verdad como correspondencia con la realidad), la comprensión de otra cultura requiere la aplicación del principio de caridad: el supuesto de un acuerdo sustancial, entre el hablante y el intérprete, sobre un gran número de creencias verdaderas. Pero si un esquema conceptual o lenguaje es traducible, entonces no puede ser muy diferente al nuestro. Si no es posible traducirlo, entonces no tenemos justificación alguna para afirmar que exista un tal esquema o lenguaje, pues, para identificarlo como un lenguaje, tal lenguaje debe ser traducible. Ahora bien, el relativismo acerca de la verdad es la afirmación de que una y la misma proposición puede ser verdadera en un lenguaje y falsa en otro. Pero si no podemos traducir un lenguaje sin asumir un consenso sustancial sobre la verdad, entonces el relativismo acerca de la verdad es imposible. Por lo tanto, dado que la traducción y la interpretación son posibles, no podemos ser relativistas acerca de la verdad (Davidson, 1990).

De este modo, un posible consenso entre comunidades se hace factible. Compartimos muchas verdades. Es inevitable. Pero incluso la posibilidad de crítica supone que hay verdades universalmente válidas, entendida la verdad como consenso intersubjetivo e incluyente. Esto supone admitir un concepto de racionalidad débil que hace imposible el relativismo y el excluyente cientifismo. Si es posible naturalizar la razón, entonces la apelación a realidades trascendentes o transcendentales como mecanismo de regulación de las relaciones sociales es opcional y es posible pensar, por ello, que lo único que cuenta a la hora de forjar un mundo mejor es que las acciones y creencias se puedan regular a partir de la necesidad de unirse a otros seres humanos en proyectos comunes. Dicho en palabras de Rorty (2002, p. 34):

Los pragmatistas no creen que la indagación puede ponernos en contacto con una realidad no humana más de lo que hayamos podido estar nunca, y por consiguiente, según ellos la única cuestión importante es: ¿será mejor la vida humana, en el futuro, si adoptamos esta creencia, esta práctica, esta institución?

Para entender mejor este ideal ético es preciso examinar la conexión que Rorty encuentra entre objetividad y solidaridad. Según Rorty (1996) los seres humanos están movidos por dos deseos: el de solidaridad y el de objetividad. Por un lado, cuando una persona busca la solidaridad no está interesada en indagar acerca de la relación entre las prácticas concretas de su comunidad y algo que está allende a esa comunidad. Por otro lado, cuando alguien va en pos de la objetividad tiene

2. Para una ampliación de esta nueva idea de objetividad y de sus implicaciones éticas y políticas ver Sierra (2007).

que tomar distancia de las personas de su entorno o de otro entorno cultural posible o real. Con ello, busca vincularse a alguna realidad que pueda conocerse sin necesidad de referirse a seres humanos particulares, dentro de contextos culturales también particulares.

Rorty (1996) considera que el realismo debe suponer la noción de verdad como correspondencia en su anhelo de fundamentar la solidaridad en la objetividad. Para los realistas, hay una manera de ser de las cosas independiente de los procesos de justificación de las creencias, por lo que su validez no depende de los diversos contextos en los que ellas aparecen. Para que un procedimiento de justificación sea racional debe conducir a la verdad objetiva, a la correspondencia con la realidad, al modo en que las cosas realmente son.

32

En contraposición, a partir del pragmatismo de Rorty, se puede pensar en una visión que busque reducir la objetividad a la solidaridad. Para ello hay que suponer que la verdad simplemente es aquello “en que nos es bueno creer”, lo que nos ahorraría dar una explicación innecesaria de la correspondencia entre nuestras creencias y el mundo. Más bien se trata de poner de manifiesto que no tenemos un acceso directo a la verdad de nuestras creencias aparte de la justificación que tenemos para darle nuestro asentimiento. Esta forma de antirrepresentacionalismo conduce de manera directa a no aceptar otra forma de autoridad que no sea la que surja de un consenso logrado por medio de la libre investigación. No hay una autoridad ni una realidad no-humanas a la que debemos someternos para realizar nuestras valoraciones morales y nuestras elecciones existenciales.

De este modo, el pensamiento decolonial puede cumplir con su importante tarea histórica de reivindicar saberes olvidados y excluidos. La justicia social requiere de justicia epistémica y este enfoque hermenéutico, que reinterpreta la objetividad como solidaridad, la puede hacer posible. Parece enteramente razonable suponer que lo que hay detrás de la acusación de epistemicidio, hecha en contra del eurocentrismo, es la superación de lo que, en años recientes, se ha denominado injusticia epistémica.

V. Injusticia epistémica y pensamiento decolonial

En la última década, el concepto de injusticia epistémica ha sido objeto de un intenso debate filosófico en el ámbito de la filosofía de habla inglesa, mientras que, de manera paralela, se ha hecho una exigencia análoga de justicia epistémica por parte de las llamadas epistemologías del sur. La introducción del concepto de justicia (e injusticia) epistémica, por parte de Miranda Fricker (2007), así como el concepto de epistemicidio, por parte de los pensadores decoloniales (De Sousa, 2009), han sido contribuciones fundamentales dentro del debate concerniente a las relaciones entre poder, conocimiento y ética.

La vulneración que produce la subalternación en el conocimiento podría interpretarse como un tipo específico de daño denominado injusticia epistémica, la cual afecta a algunas prácticas epistémicas tales como la posibilidad de rendir testimonio, compartir conocimientos con los demás y la interpretación discursiva de nuestras experiencias culturales. El daño producido por

tal injusticia afecta de manera directa valiosas capacidades humanas, a saber: nuestra condición de sujetos de conocimiento y la posibilidad de ser partícipes de una comprensión culturalmente compartida del mundo.

Este tipo de injusticia tiene un carácter distintivamente epistémico, ya que concierne a nuestras capacidades como sujetos de conocimiento o de comprensión, no siendo reductible por ello a las tradicionales cuestiones de justicia distributiva relacionadas con la asignación y aseguramiento de recursos epistémicos como, por ejemplo, la información o la educación. En ese sentido, la injusticia epistémica tiene que ver con aquellas formas de vulneración que se deben a la pérdida (o exceso) de credibilidad de las afirmaciones de un sujeto debido al influjo de prejuicios y sesgos relativos a la identidad (étnica o de género) de dicho sujeto a la hora de hacer una evaluación de su competencia o su sinceridad. Esta es la denominada injusticia testimonial, la cual se fundamenta en una imagen distorsionada del otro, producto de prejuicios, que deshumaniza a los individuos a la hora de rendir testimonio.³

Fricker afirma que esta actitud objectualiza al otro, ya que se duda de su capacidad como transmisor o productor fiable de conocimiento, una característica básica de los seres humanos en la que se fundamentan nuestras relaciones sociales. Con frecuencia, estos prejuicios van unidos a la atribución de una falta de racionalidad o de una racionalidad inferior a estos hablantes. En este sentido Fricker sostiene que “el menoscabar a alguien como portador de conocimiento va, conceptualmente e históricamente, ligado al menoscabo de su razón práctica” (2007, 137). Además, la injusticia testimonial no solo se lleva a cabo cuando no se da a los hablantes la suficiente credibilidad, sino también cuando son silenciados por tener ciertas identidades (étnicas o de género) y, por tal motivo, no se pide su opinión y simplemente se les excluye del intercambio comunicativo de información.

A estos dos tipos de injusticia testimonial se suma un tercero de una clase diferente, a saber, la injusticia hermenéutica, la cual sucede cuando en el lenguaje de una cultura no existen los recursos expresivos e interpretativos sufi-

3. Como muy bien lo señala Juan Antonio González (2015), la ampliación del concepto de justicia que supone el reconocimiento de la injusticia epistémica implica una crítica a los modelos legalistas, formalistas (Kelsen) y procedimentalistas (Rawls) de justicia. Tal ampliación de la idea de justicia (e injusticia) se describe en los siguientes términos: “En todo caso, nuestra discusión se hace cargo de otro tipo de reserva ante la concepción normal de la justicia, a saber: la sospecha de que la justicia no se agota en la construcción imparcial de un ordenamiento jurídico coherente que permitiera reparar formalmente sus infracciones al identificar a los culpables, sino que radica en el sentido de la injusticia y la denuncia de lo injusto; resulta inseparable de esa atenta preocupación por las percepciones ajenas de humillación, por la identificación con las expresiones del daño inferido a otros y por la escucha de la voz de las víctimas. En suma, el sentido de la injusticia encarna concretamente nuestra concepción de la justicia; así, el sentimiento de injusticia de los despreciados nos permite enriquecer nuestra interpretación de los contextos sociales y de las relaciones interpersonales, de las pretensiones de reconocimiento y de las formas de valoración social, en una sociedad democrática” (González, 2015, p. 52).

cientes para describir y hacer inteligibles las experiencias de determinados grupos sociales. Según Fricker (2007, p. 153), “cuando hay una participación desigual con respecto a algunas áreas significativas de la experiencia social, los miembros del grupo en desventaja se ven marginados hermenéuticamente.” Un ejemplo de tal injusticia sería la falta de un determinado concepto para expresar e interpretar la conducta de acoso sexual, antes de que las feministas lo hubiesen desarrollado. La inexistencia de este concepto no permitía que esta experiencia, en concreto, se pudiera articular. O si se pudiese haber articulado, dicha experiencia resultaba totalmente incomprensible para la mayoría de los oyentes. Esta injusticia hermenéutica puede ser sistemática o incidental, pero conlleva una “asimetría cognitiva que implica una desventaja (...) el empobrecimiento hermenéutico colectivo que impacta de manera diferente en los diferentes grupos” (Fricker, 2007, p. 161). Así, esta injusticia hermenéutica afecta a toda la sociedad, pero de manera más aguda a aquellos sobre los que se ejerza de manera más sistemática.

Para evitar la injusticia epistémica es necesario desarrollar tanto la virtud de la justicia testimonial como la virtud de la justicia hermenéutica. La primera es una “virtud correctiva, anti-prejudicial que es distintivamente reflexiva en su estructu-

ra” (Fricker, 2007, p. 91). Mediante esta virtud epistemológica los oyentes pueden corregir aquellos juicios que están influidos por los prejuicios “ambientales”. En el modelo de Fricker, el oyente tiene que ajustar sus juicios epistémicos cuando sospecha que los prejuicios epistémicos de la sociedad a la que pertenece están afectando su valoración del testimonio.

La superación de la injusticia epistémica hermenéutica es diferente, ya que se necesita “una virtud que nos ayude a recibir las palabras de los demás de tal manera que compense el impacto del prejuicio que su *marginalización hermenéutica* ha tenido sobre las herramientas hermenéuticas a su disposición” (Fricker, 2007, p.168. Énfasis mío). Esto implicaría que, cuando un hablante presente dificultades para expresarse y existan inconvenientes para comprender lo que dice, es preciso desarrollar cierta sensibilidad para atribuir su carencia de recursos expresivos a la cultura compartida con él, la cual no ofrece los medios suficientes para expresar ciertas experiencias. Hay que tomarse en serio también la identidad del hablante y reflexionar sobre su relación con nuestra propia identidad y sobre cómo esta mutua relación “impacta en la inteligibilidad de lo que está diciendo y en la manera en cómo lo expresa” (Fricker, 2007, p. 169).⁴ Esto permitirá que el oyente corrija su juicio inicial

4. Tal recomendación de Fricker está en consonancia con lo que dice Davidson (1992, p. 148): “El consejo metodológico de interpretar en una forma que optimice el acuerdo no debe concebirse apoyado en una presunción caritativa acerca de la inteligencia humana que podría resultar ser falsa. Si no podemos encontrar una forma de interpretar que las emisiones y otras formas de la conducta de una criatura son reveladoras de un conjunto de creencias ampliamente consistentes y verdaderas según nuestros propios patrones, no tenemos razones para considerar que esa criatura es racional, tiene creencias o dice algo.” Una interpretación de lo que dice el hablante es correcta si obedece al principio de caridad, es decir, si permite maximizar su racionalidad, esto es, que lo que diga el hablante se interprete como razonable y verdadero.

sobre la credibilidad del hablante. El oyente tiene que modificar su modo de escuchar, puesto que tendría que “escuchar tanto lo que se dice como lo que no se dice” (Fricker, 2007, pp. 171-172). La injusticia epistémica se puede superar mediante este esfuerzo individual que implica un cambio de actitud interpretativa. Las personas desarrollarían la capacidad de darle a los testimonios ajenos la credibilidad apropiada, sin dejarse influir por prejuicios y sesgos epistémicos relacionados con la identidad de los hablantes. Nótese la importancia para el pensamiento decolonial de la adopción del enfoque hermenéutico davidsoniano de interpretación de los enunciados de los demás, como mecanismo de superación de la injusticia hermenéutica, pues como deja en claro Rorty (1996, p. 68):

Limitémonos a observar que esta formulación tiene como consecuencia que la adscripción de humanidad y la adscripción de un lenguaje y la adscripción de creencias son cosas inseparables. De modo que, si Davidson está en lo cierto, la adscripción de humanidad y la adscripción de una mayoría de creencias correctas y de una mayoría de deseos *convenientes* también son inseparables. Ello significa que jamás podemos tener evidencia de la existencia de personas que hablen lenguajes que en principio no puedan traducirse al nuestro y que abriguen creencias total o mayoritariamente incompatibles con las nuestras. [Énfasis en el original].

Pero ¿cómo desarrollar estas virtudes epistémicas? Según Fricker (2007), la virtud de la justicia epistémica testimonial puede ser el producto de la familiaridad con miembros de grupos marginados. De este modo, el oyente se acostumbra a su presencia y aprende que su testimonio es fiable. Dicha justicia también puede ser el resultado de



La vulneración que produce la subalternación en el conocimiento podría interpretarse como un tipo específico de daño denominado injusticia epistémica, la cual afecta a algunas prácticas epistémicas tales como la posibilidad de rendir testimonio, compartir conocimientos con los demás y la interpretación discursiva de nuestras experiencias culturales.

35

una respuesta reflexiva, producto de la adquisición de esta virtud que ha terminado por convertirse en una segunda naturaleza. Finalmente, esta virtud puede ser espontánea, si algunos individuos no han sido plenamente aculturados y educados en ciertos prejuicios o si sencillamente viven en hábitats en los que estos no existen.

Con respecto a la virtud de justicia hermenéutica, esta puede ser adquirida mediante hábitos sociales conscientes. Al ejercitar la virtud de la justicia hermenéutica, se amplía el repertorio expresivo de las sociedades. Su ejercicio colectivo produciría la extirpación de la injusticia hermenéutica. Sin embargo, no hay que olvidar que la marginación hermenéutica es el resultado ineludible de relacio-

nes de poder desiguales extendidas, y como tales no se pueden erradicar fácilmente por la actuación de las personas como verdaderos oyentes virtuosos. Modificar las relaciones de desigualdad de poder que producen las condiciones para que se dé la justicia hermenéutica (es decir, la marginación hermenéutica) supone algo más que la simple conducta individual: implica también la acción política de los grupos para lograr el cambio social.

Según Fricker (2012), no hay que olvidar la importancia de las instituciones en la promoción de prejuicios epistémicos. Pero ¿cómo promueven las instituciones la injusticia epistémica entre sus miembros? Para responder a esta pregunta Fricker analiza el caso de Duwayne Brooks, el testigo de la muerte de Steve Lawrence, víctima de la violencia racista en el Reino Unido. Los agentes responsables de investigar este caso ignoraron su testimonio, central para resolver el caso. Según Fricker, “Duwayne Brooks fue tratado de manera incorrecta ya que no fue escuchado, no lo trataron como un testigo, y cuando fue escuchado fue malinterpretado” (2012, p. 294). Es claro que algunas prácticas institucionales logran que algunos de sus miembros (como la policía) desarrollen actitudes racistas que hacen posible la injusticia epistémica. El estereotipo racial es parte de la cultura de trabajo institucional. Por ello, el compromiso colectivo con dicha práctica se convierte en parte de la identidad del policía en esta institución pública. Y una vez que este compromiso se ha asumido, la identificación con el resto del grupo hace que sea casi imposible deshacerse de él. Dejar de ser racista es equivalente a dejar de ser policía, dado que dicha identidad se ha construido institucionalmente. Es claro que hay una tensión entre las creencias y acti-

tudes individuales que pueden no ser racistas, y las institucionales, que lo son. Así, al pertenecer a esta institución se tiene que formar parte de esta cultura institucional que segrega a algunos testigos, siendo, por ello, muy difícil resistir esta corriente de manera individual. Para evitar incurrir en dicha injusticia, Fricker (2012, p. 301) recomienda la siguiente solución:

Si esta es la manera en que los vicios institucionales se establecen, esto nos enseña algo sobre las virtudes institucionales. Si los miembros de los comités para los ascensos, los miembros del jurado, o de la policía se comprometen de manera conjunta con una meta tal como tener una conducta profesional no racista, entonces este compromiso se asociará a la identidad práctica que conlleva ser miembro de este grupo.

En síntesis, la eliminación de la injusticia epistémica supone un esfuerzo denodado en cambiar actitudes individuales, así como el compromiso irrestricto en cambiar la cultura de las instituciones de las que hacemos parte, mediante la promoción de roles profesionales que respeten la justicia epistémica. Como hemos visto, la manera de conseguir este objetivo moral es habituarse a respetar el testimonio del otro, a realizar un esfuerzo sincero por no silenciarlo, a hacer un esfuerzo por entender su testimonio cuando sea evidente que el otro tiene dificultades para expresarlo, y por último, a nivel institucional, llegar a acuerdos y compromisos colectivos, dentro de nuestros roles institucionales, para fomentar la justicia epistémica.

¿De qué manera las pretensiones decolonizadoras del saber del pensamiento decolonial son una lucha contra la erradicación de formas de injusticia epistémica?

VI. Anhelos de justicia epistémica y pensamiento decolonial

Según De Sousa (2009), la reducción de experiencia o epistemicidio es, como tal, un desperdicio sistemático de saberes que implica no solo la exclusión social, sino que también conlleva la perduración de las injusticias epistémicas históricas y la constante creación de nuevas formas de inequidad epistémica. El anhelo de justicia epistémica se daría mediante la inclusión de conocimientos y formas de pensamiento hasta ahora rechazadas y olvidadas, no solo como un compromiso epistémico que tenga como objetivo incrementar el conocimiento humano a través del reconocimiento de otras realidades posibles, sino también como la exigencia ética de reconocimiento e inclusión del otro en tanto sujeto epistémico poseedor de las mismas capacidades cognoscitivas cuya producción de conocimiento debe ser igualmente valorada. Tal reconocimiento epistémico es equivalente, muchas veces, con el reconocimiento a su derecho de existir como sujeto y ser valorado en su dimensión epistémica. Ahora bien, tal proyecto emancipatorio implicaría una forma de constructivismo social radical que no parece dejar espacio para la construcción de una verdadera democracia deliberativa, pues como ya vimos, el constructivismo viene motivado, en parte por la argumentación filosófica y, en parte, por cierta corrección política.

En la época poscolonial los pensadores decoloniales han sostenido que no deberíamos imponer nuestra concepción de la realidad a otras culturas. ¿Por qué no íbamos a garantizar, en una democracia multicultural, que cada cultura o, mejor, cada persona pueda tener su propia rea-

lidad? (Searle, 2003). De acuerdo con este punto de vista, si queremos ser verdaderamente libres, libres de crear una democracia multicultural, debemos sobre todo liberarnos de la “objetividad”, la “racionalidad” y la “ciencia” eurocéntricas. Pero ¿es coherente esta pretensión del pensamiento decolonial con la idea de una democracia deliberativa?

La deliberación pública, propia de una democracia deliberativa, no solo permite que circulen argumentos e información de enorme diversidad, sino que además permite la articulación y expresión de las razones e intereses de individuos o grupos. Esto ayuda a la detección de errores fácticos o lógicos y al desarrollo de una instancia de evaluación crítica, y por lo tanto, posibilita la formación de juicios basados en razones, y en general, la puesta en práctica de las virtudes intelectuales propias de los ciudadanos (esenciales para la superación de la injusticia), todo lo cual supondría enormes exigencias en sus competencias y habilidades cognitivas (Pérez, 2009). No obstante, casi todos los ciudadanos presentan una enorme carencia de tales habilidades. Dichos ideales imponen como requisitos no solo que los individuos tengan el debido conocimiento fáctico y filosófico necesario para el dominio de los problemas en cuya discusión intervienen, sino también que sean capaces de evaluar tal conocimiento desde un punto de vista racional, y estas expectativas no cuadran, ni con la realidad de las democracias contemporáneas, ni con las capacidades cognitivas de sus miembros. Si bien esto puede ser cierto, lo que el pensamiento decolonial ha evidenciado son las enormes injusticias epistémicas, procedentes de la inequidad debida a las relaciones de poder, que

influyen en la falta de capacidades epistémicas de manera igualitaria.

Un obstáculo decisivo para la realización de una democracia deliberativa es la inequidad epistémica. Si quieren ser justos, los procesos deliberativos deberían destacarse por la simetría entre los participantes. Incluso si los ciudadanos tuvieran las mismas oportunidades para participar en los debates políticos públicos, no tienen las mismas capacidades para hacerlo, y por tanto, hay incumplimiento en las condiciones que se definen para el procedimiento deliberativo recto. Desde el punto de vista de los pensadores decoloniales, la deliberación racional supondría la imposición de un tipo de comunicación propia de un grupo particular, el varón de raza blanca y solvente, sobre otros grupos, como las mujeres, los afrodescendientes, los inmigrantes, los homosexuales, etc. Esto conduce a que estos otros grupos marginados se enfrenten con mayores dificultades para luchar por sus intereses y defenderlos en el ámbito público. Por su parte, los defensores de la democracia deliberativa han respondido a estas críticas afirmando que “la deliberación, en tanto empresa racional, permite salvar las desigualdades en información entre las personas y que es justamente un procedimiento basado en la negociación entre intereses, el que incrementa las posibilidades de manipulación” (Pérez, 2009, p. 166). De nuevo, las consecuencias perversas del constructivismo decolonial hacen su aparición: si no nos gusta un hecho que otros han construido,

La deliberación pública, propia de una democracia deliberativa, no solo permite que circulen argumentos e información de enorme diversidad, sino que además permite la articulación y expresión de las razones e intereses de individuos o grupos. Esto ayuda a la detección de errores fácticos o lógicos y al desarrollo de una instancia de evaluación crítica.

podemos construir otro hecho de nuestra preferencia. El pensador decolonial no está haciendo nada más que “oponer un sistema de dominación a otro. Esto amenaza con eliminar toda distinción entre persuasión racional y manipulación implacable” (Lynch, 2005, p. 59), como ya se dijo antes.

VII. Injusticia epistémica y responsabilidad moral

Resulta claro que las injusticias epistémicas que estudia Fricker van más allá de las condiciones para la deliberación de los modelos procedimentales. Según Murguía (2014, p. 114):

Se trata de inequidades que tienen su génesis en prejuicios estructurales asociados a identidades y prácticas sociales y culturales que rebasan los contextos en los que se realiza la deliberación porque son producto de procesos de socialización que inculcan, *sostienen y reproducen sesgos sobre los que los agentes no necesariamente tienen conciencia*, y que les impide evaluar

correctamente el conocimiento y/o los argumentos de individuos o grupos que se convierten entonces en objeto de injusticias epistémicas. Estas devienen no de la incapacidad deliberativa de un hablante, sino de la valoración inadecuada por parte de un oyente de los méritos epistémicos de su interlocutor, y suponen una gran dificultad para la democracia porque su origen y persistencia conducen al espacio en el que se encuentran la cultura y la cognición. [Énfasis mío].

Si las injusticias epistémicas se conectan estrechamente con prejuicios y estereotipos (pero

estos términos, a diferencia de lo que sugiere la significación que han adquirido en el lenguaje cotidiano, no siempre son producto de procesos de pensamiento evitables, sino de mecanismos cognitivos inconscientes y ubicuos, y en gran medida, no dependientes de las intenciones de las personas), entonces parece hartamente difícil responsabilizar a quienes las infligen. Si algunas injusticias epistémicas no siempre son el resultado de acciones intencionales de los agentes, ¿cómo pueden ser responsabilidad de tales agentes y ser consideradas, por ello, como moralmente reprobables? Para responder a esta pregunta miremos brevemente el estudio de un caso paradigmático, según el pensamiento decolonial, de injusticia epistémica: el descubrimiento de América.

Comencemos con una cita de Todorov (1996, p. 64):

Al leer la historia de México, uno no puede dejar de preguntarse: ¿por qué no resisten más los indios? ¿Acaso no se dan cuenta de las ambiciones colonizadoras de Cortés? La respuesta cambia el enfoque del problema: los indios de las regiones que atravesó Cortés al principio no se sienten especialmente impresionados por sus objetivos de conquista porque esos indios ya han sido conquistados y colonizados —por los aztecas. El México de aquel entonces no es un estado homogéneo, sino un conglomerado de poblaciones, sometidas por los aztecas, quienes ocupan la cumbre de la pirámide. De modo que, lejos de encarnar el mal absoluto, Cortés a menudo les parecerá un mal menor, un liberador, guardadas las proporciones, que permite romper el yugo de una tiranía especialmente odiosa, por muy cercana.

Parece que a diferencia de lo que quiere demostrar Dussel (2008), también los aztecas habían

cometido actos de injusticia social y epistémica en contra de otros indios. Por lo tanto, no destacar este hecho para demostrar que la culpa toda es del eurocentrismo, es un caso, paradójicamente, de injusticia epistémica. De hecho, los mismos aztecas silenciaron otras culturas amerindias y cometieron epistemicidio en contra de ellas. Después de todo, parece que la Modernidad, *per se*, no es condición necesaria para la injusticia epistémica en contra de los indios, como sostienen los pensadores decoloniales. A no ser que se diga que los aztecas ya eran seres ilustrados.

De hecho, se puede plantear que no solo los españoles cometieron injusticia epistémica contra los indios, sino que los aztecas también cometieron injusticia epistémica, por exceso, con los españoles. Según Todorov (1996, pp. 83-84):

Esta forma particular de practicar la comunicación (descuidando la dimensión interhumana, dando la preferencia al contacto con el mundo) es responsable de la imagen deformada que habrán de tener los indios de los españoles, a lo largo de los primeros contactos, y especialmente de la idea de que éstos son dioses; también esta idea tiene un efecto paralizante. Este hecho parece muy poco frecuente en la historia de las conquistas y de las colonizaciones; ... sólo puede explicarse por una incapacidad de percibir la identidad humana de los otros, es decir, de reconocerlos a la vez como iguales y como diferentes.

Si se supone que dicha incapacidad no es voluntaria, sino que se debe a sesgos y estereotipos inconscientes, entonces los aztecas no son culpables de dicha incapacidad. Pero ¿son los españoles culpables de no reconocer a los indios a la vez como iguales y como diferentes? Esto introduce la cuestión de la responsabilidad epistémica con

relación a nuestras creencias fácticas y morales. Al respecto Dussel (1992 p. 14) afirma:

Para Kant la “inmadurez” o “minoría de edad” es culpable (*verschuldeten*). La “pereza (*Faulheit*)” y la “cobardía (*Feigheit*)” constituyen el ethos de esta posición existencial. Hoy debemos hacerle a Kant esta pregunta: ¿un africano en África o como esclavo en Estados Unidos en el siglo XVIII, un indígena en México o un mestizo latinoamericano posteriormente, deben ser considerados en ese estado de culpable inmadurez?

40

Si la respuesta a la pregunta de Dussel es afirmativa, entonces los indios no son responsables de su minoría de edad, es decir, no son culpables de no pensar por sí mismos. O bien, los indios no son susceptibles de dicha valoración porque esta, al ser eurocéntrica, es injusta desde un punto de vista epistémico. Obviamente, Kant supone que cierto grado de madurez biológica implica que la gente tiene la capacidad de pensar por sí misma y, este hecho, es universal. Para que la gente sea culpable de su minoría de edad, debe poder ejercer un control voluntario sobre su racionalidad y decidir no pensar por sí mismo. Si suponemos que estamos frente a un caso de injusticia hermenéutica con los indios, entonces la exigencia de que se *debe* pensar por sí mismo si el individuo *puede* hacerlo, no es exigible *a priori* a los indios. Los indios primero deben poder entender el concepto de obligación epistémica. Frente a esto cabe preguntarse si la ignorancia de un hecho moral es exculpatoria o si por el contrario siempre es culpable. Para intentar responder a esta difícil cuestión, estudiemos otro caso: el de la guerra justa contra los indios. ¿Se justificaba la guerra de los españoles para salvar la vida de las víctimas inocentes de los sacrificios humanos a los dioses aztecas? Según Dussel (2008, p. 178):

La pretensión de Ginés de justificar la conquista para salvar la vida de las víctimas humanas de los sacrificios no sólo no prueba lo que se propone, sino que se muestra que los indígenas al considerar dichos sacrificios como lo más digno de ofrecer, según sus convicciones (que no han sido refutadas con convincentes argumentos), tienen el derecho, si se les impidiera por la fuerza no realizarlos, de entablar una guerra, ahora «guerra justa», contra los españoles.

Parece que la defensa decolonial de los indios implicaría aceptar que está bien ofrecer sacrificios humanos a los dioses y que se puede, además, ir a la guerra para garantizar ese supuesto derecho. Pero es claro que, como sostuvo Francisco de Vitoria (1946), es contrario a la ley y a la razón natural ofrecer hombres, sean indios o no lo sean, a los dioses en sacrificio. Esta conclusión supone que debe existir un mínimo de racionalidad entre indios y españoles para que ambos comprendan que salvar la vida de inocentes es causa de guerra justa, tanto para unos como para otros. Creo que Dussel (2008) es víctima de las consecuencias nefastas del constructivismo decolonial: Si no nos gusta un hecho que otros han construido, podemos construir otro hecho de nuestra preferencia. Creo que nadie estaría de acuerdo en que, en nombre de la justicia epistémica, se recuperen y se diga que son respetables, creencias morales que claramente sabemos que son injustas e irracionales. Pues como lo establece De Vitoria (1946, p. 34):

Todas estas cosas son de tal condición, que si alguno, antes de deliberar y asegurarse legítimamente de su licitud, las ejecutase, pecaría sin lugar a dudas, aunque la considerara lícita; y no le excusaría *la ignorancia, puesto que es evidente que no sería invencible, ya que él no habría hecho lo que estaba de su parte, esto es, averiguar si era lícita o ilícita.*

Porque para que un acto sea bueno, es necesario, si de otro modo no se tiene la certidumbre, que se haga de acuerdo con la definición y determinación del sabio. [Énfasis mío].

Probablemente, lo que debió haber dicho Dussel (2008), siguiendo a De Vitoria (1946), es que, a menos que supongamos que los indios estaban en un estado de ignorancia invencible, no es posible justificar el sacrificio de inocentes, sean indios o no lo sean, a los dioses. Si era imposible que los indios supieran que estaba mal sacrificar seres humanos, entonces su ignorancia era invencible y, por ello, es exculpatoria de responsabilidad moral. Pero si suponemos que los indios pudieron averiguar al respecto e hicieron todo lo que estaba de su parte para determinar si era lícita o ilícita tal acción de sacrificio, entonces su ignorancia no era invencible.

VIII. Conclusión

No es fácil sostener que la ignorancia de ciertos hechos morales es exculpatoria de responsabilidad moral. Pero parece que ciertos sesgos son ubicuos e inconscientes, lo cual permitiría sostener un determinado grado de ignorancia moral en algunos contextos históricos y culturales. Pero si estamos dispuestos a hacerlo, tendremos que conceder que algunos esclavistas que ignoraban ciertos hechos morales sobre la maldad de la esclavitud, no fueron responsables de sus acciones. Pero lo que no podemos hacer es sostener hoy que la esclavitud y el sacrificio religioso de humanos esté bien. Se supone que podemos identificar y luchar contra sesgos que conllevan formas de injusticia epistémica. Puede que los indios hayan ignorado ciertos hechos morales y no hayan sido responsables del

sacrificio de inocentes. Pero los pensadores decoloniales no parecen estar dispuestos a exculpar a los pensadores eurocéntricos de su responsabilidad por las injusticias epistémicas cometidas. Su discurso reclama objetividad. Podemos estar de acuerdo con los pensadores decoloniales en que no deberíamos imponer nuestra concepción de la realidad a otras culturas. Pero esto no implica que no podamos juzgar que hay y hubo epistemicidios con ciertas culturas. Si el constructivismo social decolonial debe garantizar, en una democracia multicultural, que cada cultura pueda tener su propia realidad, entonces no es posible que la exigencia y el anhelo de justicia epistémica nos lleve a construir sociedades epistémicamente más justas. La crítica a la idea de objetividad y racionalidad eurocéntricas no puede condenarnos a una forma de relativismo posmoderno paralizante e incoherente. Si hemos oído hablar de justicia epistémica y entendemos sus conceptos fundamentales, nuestra ignorancia respecto a dicha justicia no es invencible. Por lo tanto, es exigible. Como recomienda la misma Flicker (2007), la defensa de un pluralismo respetuoso de la justicia epistémica debe renunciar a la compañía de los posmodernos. Parfraseando a De Vitoria (1946): Los que nunca oyeron hablar de justicia epistémica, por muy pecadores que sean por otros conceptos, ignoran invenciblemente, y tal ignorancia no es pecado.

Referencias

Castro-Gómez, S. (2003). Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios. En K. Walsh (Ed.), *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina* (pp. 59-72). Quito: Ediciones Abya Yala.

- Castro-Gómez, S. (2007a). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, (6), 153-172.
- Castro-Gómez, S. (2007b). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Davidson, D. (1990). *De la verdad y de la interpretación*. Barcelona: Gedisa.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur*. México: Clacso-Siglo XXI.
- De Vitoria, F. (1946). *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Dussel, E. (1992). 1492. *El encubrimiento del otro*. La Paz: Ediciones Plural.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 41-54). Buenos Aires: Clacso.
- Dussel, E. (2008). Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. *Tabula Rasa*, (9), 153-197.
- Escobar, A. (1995). *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Fricke, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Fricke, M. (2012). Silence and Institutional Prejudice. En S. L. Crasnow & A. N. Superson. *Out From the Shadows: Analytical Feminist Contributions to Traditional Philosophy* (pp. 287-306). London: Oxford University Press.
- Foucault, M. (1980). Power/Knowledge: Selected interviews and other writings. 1972- 1977. New York: Pantheon Books.
- González, J. A. (2015). La injusticia epistémica y la justicia del testimonio. *Discusiones Filosóficas*, (26), 49-67.
- Gutman, A. (1993). The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics. *Philosophy & Public Affairs*, 22(3), 171-206.
- Lynch, M. (2005). *La importancia de la verdad para una vida pública decente*. Barcelona: Paidós.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Caracas: Clacso.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/ racionalidad. En H. Bonilla (Ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas* (pp. 437-458). Quito: Tercer MundoLibri Mundi editores.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Murguía, A. (2014). Epistemología social y democracia deliberativa. *Acta Sociológica*, (63), 99-121.

- Pérez, P. (2009). Democracia deliberativa: una apuesta por el valor epistémico de la deliberación pública. *Revista de Filosofía*, 1(34), 155-173.
- Putnam, H. (1988). *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos.
- Rorty, R. (1996). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- Rorty, R. (2002). *El pragmatismo. Una versión*. Barcelona: Ariel.
- Searle, J. (2003). *La Universidad desafiada: el ataque posmodernista en las humanidades y las ciencias sociales*. Santiago de Chile: Bravo y Allende Editores, Universidad Central de Chile.
- Sierra, J. (2007). *Entre el etnocentrismo y el relativismo. Rorty y la idea de una ética sin fundamentos universales*. Bogotá: Ediciones Universidad de los Andes.
- Todorov, T. (1996). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.