

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ**

Escuela de Posgrado



Aprender a malinterpretar: La ignorancia como herramienta para entender los horizontes epistémicos de la democracia

Tesis para obtener el grado académico de Maestro en Filosofía que presenta:

Christian Hanzlicek Belaunde

Asesor:

Gianfranco Casuso Guerra


Lima, 2025

Informe de Similitud

Yo, Gianfranco Casuso, docente de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor de la tesis titulada "Aprender a malinterpretar: el uso de la ignorancia como herramienta analítica y crítica a la democracia" del autor Christian Hanzlicek Belaunde dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 6%. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 30/09/2025.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis o Trabajo de suficiencia Profesional, y no se advierte indicios de plagio. Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha: Lima, 30 de setiembre, 2025

Apellidos y nombres del asesor: Casuso Guerra, Gianfranco	
DNI: 10806877	 Firma:
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6972-7011	

Agradecimiento

Quiero agradecer a las personas que me acompañaron y apoyaron de distintas formas durante estos años. A Chaska y Soren, que han estado presentes siempre. A mi familia, en particular a Zula, Erik y César, por ayudarme a desarrollar una voz y un pensamiento propio. Finalmente, a mis profesores, especialmente a mi asesor Gianfranco Casuso.



Resumen

La presente tesis tiene como objetivo esclarecer la relación entre la ignorancia, entendida desde un marco de epistemología política, y la justificación y el funcionamiento de las democracias actuales. Para ello, se propone el concepto de ignorancia sistémica para referirse a todo tipo de ignorancia que cumpla un rol fundacional dentro de una estructura sociopolítica. En otras palabras, dicho concepto nos sirve para entender en qué sentidos la ignorancia no es solamente un subproducto del ejercicio del poder político, sino un elemento constitutivo de ello. A partir de este concepto, por un lado, se ve cómo las justificaciones de la democracia, tanto aquellas que se sostienen en un valor intrínseco de esta como aquellas que son epistémicas, requieren de ignorancia para ser plenamente comprendidas y validadas. Por otro lado, la ignorancia sistémica nos sirve para entender cómo se pretende poner en práctica dichos principios democráticos y para analizar la crisis de atomización democrática que se ha vivido en la última década.

Para realizar este objetivo, la tesis se divide en cuatro capítulos. En la primera mitad del trabajo, se hace un estudio sobre la ignorancia en un marco político. Por ello, en el primer capítulo, se hace un recuento de cómo se ha trabajado la ignorancia, aunque tangencialmente, desde distintas tradiciones filosóficas. Para ello, se analizan conceptos como ideología, injusticia epistémica, epistemología de punto de vista e ignorancia blanca. En el segundo capítulo, se emplea este contexto para plantear cuatro conceptos y formas de entender la ignorancia, que denominaremos falsa consciencia, ignorancia reflexiva, ignorancia posicional e ignorancia sistémica. La segunda mitad retoma el tema de la democracia. Entonces, en el tercer capítulo, se presenta cómo se ha entendido el tema de la justificación de la democracia y cómo se ha pretendido poner en práctica dichos criterios. Finalmente, en el cuarto capítulo, se juntan los dos ejes temáticos de la tesis para desarrollar el objetivo central. En la parte final de dicho capítulo, se emplea el concepto de ignorancia sistémica para diagnosticar algunas de las causas de la crisis de representatividad que se está viviendo en las democracias contemporáneas.

Índice

Introducción	6
1. Epistemologías de la ignorancia	12
1.1. Ideología	14
1.2. Ignorancia como ausencia	23
1.2.1. Injusticia Hermenéutica	23
1.2.2. Insensibilidad	25
1.2.3. Teoría del Punto de Vista	28
1.3. Ignorancia como praxis	32
1.3.1. Ignorancia Activa	33
1.3.2. Injusticia Testimonial	36
1.3.3. Ignorancia Blanca	39
2. Cuatro Categorías de Ignorancia	45
2.1. Falsa consciencia, Ignorancia Reflexiva e Ignorancia Posicional	47
2.1.1. Falsa consciencia	48
2.1.2. Ignorancia Reflexiva	53
2.1.3. Ignorancia Posicional	55
2.2. Ignorancia Sistémica	59
2.2.1. Fundamentos de la ignorancia sistémica	60
2.2.2. Orígenes y producción de ignorancia sistémica	62
2.2.3. Ignorancia sistémica y praxis política	64
3. Promesas y Procesos Democráticos	67
3.1. Modelos de justificación de la democracia	67
3.1.1. Justificaciones intrínsecas	69
3.1.2. Justificaciones epistémicas	73
3.2. Procesos democráticos	78
3.2.1. Ideales democráticos puestos en práctica	79
3.2.2. Crisis democráticas	85
4. Democracia e Ignorancia Sistémica	90
4.1. Justificación democrática e ignorancia	91
4.1.1. Democracia epistémica e ignorancia	92
4.1.2. Justificación intrínseca e ignorancia	106
4.2. Ignorancia y procesos democráticos	111
4.2.1. Ignorancia Posicional	112
4.2.2. Ignorancia Reflexiva	113
4.2.3. Falsa consciencia	116
4.2.4. Ignorancia Sistémica Necesaria	121
4.2.5. Ignorancia Sistémica Contingente	124
Conclusión	131
Bibliografía	136

Introducción

En 1947, la empresa Phillip Morris, una de las principales fabricantes de cigarrillos del mundo, lanzó una propaganda alegando que su producto, el cigarrillo con dietilenglicol, no solo era mejor que la competencia, sino más saludable.¹ Para ese entonces, había indicios, aunque aún no sustentados suficientemente por la comunidad científica, de que los cigarrillos causaban cáncer pulmonar. Cinco años después, en 1952, se publicó el primer estudio exhaustivo que demostraba este vínculo y, por ello, recomendaba la restricción del acceso a tabaco, especialmente para poblaciones vulnerables como niños. Pese a ello, no sería hasta la década de los 1990 y 2000 que la gran mayoría de países comenzarían a legislar el consumo de cigarrillos, particularmente en espacios cerrados. Es innegable que el consumo de tabaco ha sido la causa principal de millones de muertes en el último siglo.² ¿Por qué hubo tanta demora en legislar el consumo y la comercialización de los cigarrillos, aún cuando la evidencia de la necesidad de tales leyes fue expuesta tan temprano?

Sin duda, se pueden atribuir distintas causas a dicho fenómeno. Se puede alegar, con justificación, que en países como EEUU la industria del tabaco empleó presión política y mediática para prevenir dicha legislación.³ Asimismo, pese a que la evidencia no era débil en los años 50, tampoco era de conocimiento común, como lo es ahora, que el lazo entre cáncer pulmonar y fumar había sido demostrado por múltiples estudios. No obstante, estos elementos no son suficientes para entender este fenómeno. Quizá un elemento que puede ayudar a entenderlo sería la publicación en 1954 de la publicidad denominada *A Frank Statement* por parte de la industria de tabaco estadounidense. Esta publicidad no negaba que habían sido publicados dichos estudios recientemente, pero afirmaba que no eran concluyentes y que había evidencia encontrada.⁴ El

¹ Cfr. Brandt, A., *The Cigarette Century*, p. 106.

² El historiador de la medicina Allan M. Brandt estima que por lo menos cien millones de personas murieron a causa del tabaco en el siglo XX. Asimismo, menciona que las estimaciones de la cifra de muertes para la primera mitad del siglo XXI son de mil millones (Brandt, A., *The Cigarette Century*, 487).

³ Cfr. Brandt, A., *The Cigarette Century*, p. 250.

⁴ El artículo *Inventing Conflicts of Interest: A History of Tobacco Industry Tactics* hace un recuento histórico de la fabricación del *Frank Statement* y otras publicidades en la misma línea posteriores. Un aspecto importante a resaltar es que desde un inicio se entendía que sería imposible rechazar completamente los estudios que mostraban vínculos entre cáncer y fumar.

resultado fue un éxito para dicha industria y una cifra de muertes que supera a los peores conflictos de la historia de la humanidad. La campaña de publicidad fue parte de un intento deliberado y organizado de producir ignorancia en la población estadounidense (y luego mundial) sobre la necesidad de un acto político. La campaña fue exitosa. Como resultado, el debate político sobre la necesidad de las legislaciones previamente mencionadas fue postergado por décadas. En ese sentido, tenemos en dicho evento un ejemplo claro del uso de la ignorancia como herramienta en la política democrática. La estrategia tomada por la industria del tabaco no solo sirvió para marcar la opinión pública, sino también para restringir y condicionar el espacio político. En ese sentido, la construcción de la ignorancia tuvo un efecto real en cómo se desarrolló la política democrática de las siguientes décadas.

El vínculo entre estos dos elementos, democracia e ignorancia, es el eje central de esta tesis. El ejemplo mencionado anteriormente no es la única manifestación de ello, aunque nos sirve para entender cómo la ignorancia puede ser empleada como una herramienta potente en el campo político. Como veremos a lo largo del trabajo, entender cómo se manifiesta la ignorancia dentro y a partir de las estructuras políticas y sociales que nos rodean puede servir como un punto de partida para enfrentar las graves crisis que han estado enfrentando las democracias a nivel global en las últimas décadas. Nuestro objetivo central, entonces, no será principalmente epistemológico, sino político. En lugar de enfocarnos en estudiar la ignorancia únicamente, la emplearemos como herramienta para analizar la justificación de la democracia como sistema político y su funcionamiento. En particular, plantearemos el concepto de ignorancia sistémica para entender mejor el funcionamiento epistémico de la democracia, sus problemas y cómo podemos afrontar dichos problemas. Para desarrollar esta propuesta, integraremos dos ejes conceptuales.

Por un lado, trabajaremos el concepto de ignorancia. Por la mayoría de la historia de la filosofía, los estudios de la ignorancia, si se pueden llamar así, no la han tratado como un objeto de estudio relevante en sí, sino en tanto ausencia de conocimiento. En ese sentido, aún cuando la ignorancia ha aparecido en textos filosóficos, lo ha hecho en sentido tangencial o, en el mejor de los casos, instrumental. En la actualidad, ha habido un renovado interés en tal concepto. Este interés no solo se ha dado en el campo de la filosofía, donde aún está en auge, sino también en campos como la

En su lugar, la propuesta fue crear estudios que ayudarían a “generar controversia”. En ese sentido, fue un proyecto de crear ignorancia (Cfr. Brandt, A., *Inventing Conflicts of Interest*).

educación, la ciencia, el derecho, etc.⁵ No obstante, aún con este aumento de atención, dentro del marco filosófico, frecuentemente encontramos estudios de la ignorancia tomados desde una perspectiva puramente epistemológica.⁶ Así, en esta rama de estudios, vemos disputas en cómo definir la ignorancia o cómo entender la relación entre ignorancia y conocimiento, o ignorancia y creencia. Si bien estas preguntas podrán ser tangencialmente útiles para el trabajo que pretendemos emprender en este texto, no serán nuestro enfoque ni serán estos los debates que pretendemos abordar.

En lugar de buscar hacer un estudio de la ignorancia desde el campo puramente epistemológico, y empleando categorías tradicionales de tal enfoque, nuestra propuesta más bien sigue una tradición paralela sobre estudios de ignorancia. Esta tradición se enfoca en el conocimiento y la ignorancia no como fenómenos abstractos o aislados, sino como elementos constitutivos de nuestras identidades, y experiencias sociales y políticas. En ese sentido, no nos detendremos en preguntarnos qué es la ignorancia por sí misma, sino en indagar sobre cómo la ignorancia influye en cómo nos entendemos a nosotros mismos y a la sociedad en la que vivimos. Este tipo de estudio se presenta en el marco de lo que hoy en día se conoce como epistemología social y epistemología política. Estos campos han tenido un auge notorio en las últimas décadas, especialmente alimentados por experiencias y estudios que surgen de experiencias de discriminación y opresión. A partir de estas perspectivas, se ha estudiado cómo nuestras condiciones sociales condicionan nuestras experiencias epistémicas. En ese sentido, en este trabajo nos enfocaremos en estudiar las diversas formas cómo la ignorancia se enlaza con y afecta nuestra experiencia social y política.

Por otro lado, nuestro segundo eje será la teoría democrática. Los fundamentos teóricos de la democracia no han sido históricamente ajenos a los estudios sobre el conocimiento. Al contrario, los primeros intentos de hacer un estudio filosófico sobre la democracia se encuentran fuertemente vinculados a la pregunta por el rol del conocimiento en la política democrática. Sin embargo, esta relación no siempre ha sido positiva. Más bien, algunos de los primeros textos de filosofía política de la tradición occidental fueron hechos, en parte, en oposición a la democracia ateniense y sus ideales. Para autores como Platón, la democracia era demasiado voluble y sujeta

⁵ Cfr. Sullivan, S. y N. Tuana., "Introduction"; En *Race and Epistemologies of Ignorance*; El Kassir, N., *What Ignorance Really Is. Examining the Foundations of Epistemology of Ignorance*.

⁶ Charles Mills hace una distinción entre lo que llama epistemología tradicional y epistemologías alternativas. Esta segunda categoría incluiría varios de los textos que se emplearán en este trabajo, pues se enfoca la relación entre discriminación y situación social, y epistemología. (Cfr. Mills, C., *Blackness Visible*, pp. 21-40).

a las pasiones e irracionalidades de los pueblos. Como resultado, era criticada como un sistema que no valoraba el conocimiento y, más bien, permitía el gobierno de los ignorantes y los incompetentes.⁷ Platón contrasta la democracia con un modelo en el cual los gobernantes deben ser filósofos o asesorados por filósofos, pues son los más aptos para ello y los más sabios.⁸ En ese sentido, defiende una posición que hoy en día se llamaría epistocrática, es decir, el gobierno de los que conocen más. Las democracias, lejos de ser orientadas por la racionalidad y el mejor argumento, estaban muy sujetas al populismo y a la retórica como para ser confiables. En cambio, si el más sabio gobierna, se puede tener confianza en que tomará la mejor decisión en cada caso.

En los milenios posteriores al fin de la democracia ateniense, la reputación filosófica de la democracia ha mejorado. En particular, desde el siglo XVIII, ha habido un giro a favor de la democracia como sistema de gobierno. Este cambio ha sido marcado por nuevas formas de entender la democracia y sus virtudes. Autores como Rousseau⁹ sostienen que el republicanismo es un sistema que permite la plena autodeterminación y libertad. En las últimas décadas, este giro se ha profundizado y ha invertido aquello que justamente fue el núcleo de la crítica antigua hacia la democracia: su relación con el conocimiento. Donde antes la principal razón para criticar la democracia era que promovía el gobierno desde la ignorancia, ahora, más bien, se postularía que la democracia presenta beneficios epistémicos. Así, varios autores¹⁰ han defendido una justificación epistémica de la democracia, es decir, un argumento que sostiene que la democracia es valiosa porque tiene virtudes epistémicas respecto a otros modelos de gobierno. Este breve recuento histórico nos muestra el rol central que tiene el conocimiento en cómo entendemos la democracia. Un objetivo de esta tesis será presentar una valoración de la democracia no solo desde sus virtudes en relación con el conocimiento, sino, también, en relación con la ignorancia. Para ello, no solo trabajaremos las justificaciones de la democracia, como acabamos de narrar, sino también cómo dichas justificaciones se han entendido en práctica. Es decir, un elemento central de la tesis será analizar el funcionamiento de las democracias contemporáneas y las maneras cómo la democracia no ha logrado cumplir estas promesas justificatorias.

⁷ Cfr. Platón, *República*, Libro VIII.

⁸ Cfr. Platón, *República*, Libro VII.

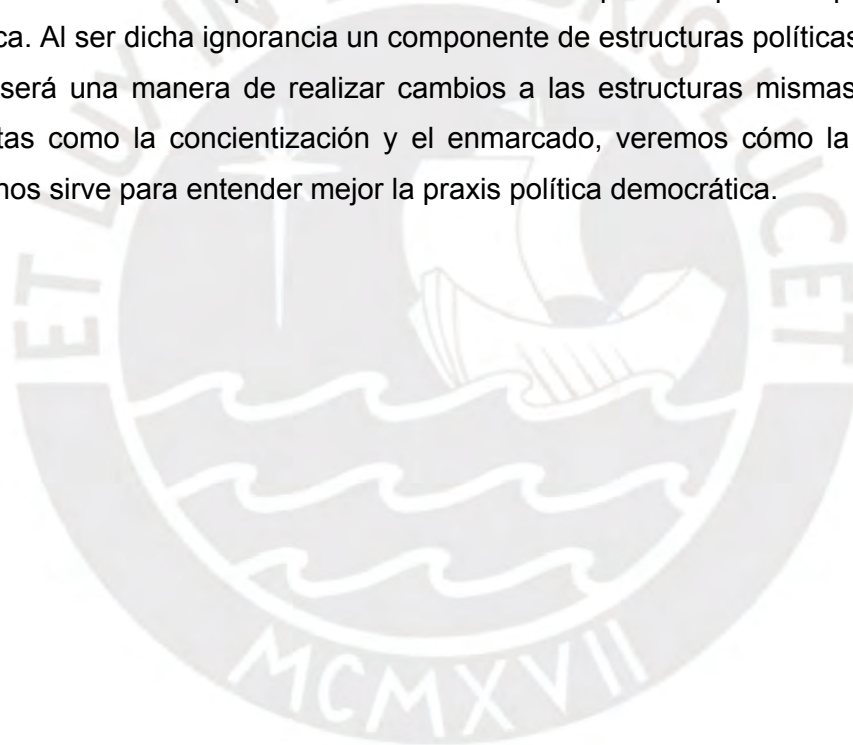
⁹ Cfr. Rousseau, J.J., *Contrato Social*, p. 45.

¹⁰ Entre ellos, David Estlund, Joshua Cohen, Hélène Landemore y Elizabeth Anderson.

Para desarrollar esta propuesta, la tesis se desarrollará en cuatro capítulos, que se pueden agrupar en dos partes. En la primera parte, constituida por los primeros dos capítulos, haremos un estudio de la ignorancia. Para ello, en el primer capítulo se presentarán algunas perspectivas importantes que buscan entender la ignorancia desde un marco de epistemología política. En particular, partiremos del concepto de ideología desarrollado por Marx, pues nos servirá para contextualizar la ignorancia dentro del enfoque que estaremos tomando. Asimismo, veremos cómo la ignorancia se ha trabajado tanto en sentido pasivo (como algo que se padece) como activo (como algo que se replica y se genera). Luego, en el segundo capítulo plantearemos cuatro concepciones de ignorancia que nos servirán para entender el vínculo entre ignorancia y política democrática. Primero, emplearemos el término ignorancia como falsa consciencia para referirnos a aquella ignorancia que se sostiene en una forma de entender e interpretar el mundo equivocada. Si bien el término se origina en la propuesta de Marx que el capitalismo se perpetúa mediante la reproducción de ignorancia en los individuos, expandiremos su uso a todo sistema de creencias, sea explícito o no, que no corresponde adecuadamente a la realidad y que, a partir de ello, oculta a esta. Segundo, emplearemos el término ignorancia reflexiva para analizar la ignorancia que tenemos de nosotros mismos en tanto agentes políticos. Por un lado, esta ignorancia oculta nuestra capacidad de participación política. Por otro lado, esta ignorancia, al imposibilitar la autodeterminación mediante la participación democrática, será causa de una falta de reconocimiento entre el individuo y el campo político. Tercero, emplearemos el término ignorancia posicional para referirnos a la ignorancia necesaria que surge a partir de las limitaciones perspectivas que tenemos en tanto miembros de una comunidad política. Es decir, esta ignorancia surge en la medida que somos individuos con experiencias particulares que forman y condicionan nuestra forma de pensar e interpretar el mundo. Estas experiencias imposibilitan o dificultan ciertas perspectivas y, en ese sentido, tienen como producto ignorancia. Cuarto, plantearemos el término ignorancia sistémica para hacer referencia a toda ignorancia que tiene un rol constitutivo en la estructura social o política sobre la cual es ignorancia. En otras palabras, este concepto nos servirá para trabajar la ignorancia no como un subproducto de un fenómeno dado, sino como un componente central de este. Este último concepto será de especial importancia para el objetivo central de esta tesis.

En la segunda parte de este trabajo, retomaremos el segundo eje, aquel de la política democrática. Esta parte comenzará con el tercer capítulo, donde exploraremos cómo se ha pretendido justificar y explicar el funcionamiento de la democracia a partir de herramientas epistemológicas. Por un lado, trabajaremos la pregunta sobre la

justificación o valoración de la democracia en tanto ideal político. Es decir, veremos qué criterios se han empleado para determinar que la democracia es un buen sistema político. Para ello, veremos justificaciones intrínsecas y epistémicas. Por otro lado, describiremos cómo el funcionamiento de la democracia ha buscado poner en práctica estos ideales. Asimismo, esto nos dejará ver algunas maneras cómo dichos ideales no se han podido cumplir y la crisis democrática que resulta de ello. Finalmente, en el cuarto capítulo, uniremos los dos ejes trabajados previamente en la tesis. Empleando las cuatro concepciones de ignorancia planteadas previamente, veremos cómo se manifiesta cada tipo de ignorancia tanto en la justificación de la democracia como en su funcionamiento. En ambos casos, se le dará particular prioridad a la ignorancia sistémica, pues es el concepto que nos permitirá analizar mejor las tensiones latentes en las democracias modernas y las crisis por las que están pasando. Asimismo, la ignorancia sistémica será planteada como un concepto útil para la participación democrática. Al ser dicha ignorancia un componente de estructuras políticas y sociales, afrontarla será una manera de realizar cambios a las estructuras mismas. Mediante herramientas como la concientización y el enmarcado, veremos cómo la ignorancia sistémica nos sirve para entender mejor la praxis política democrática.



Primer Capítulo: Epistemologías de la ignorancia

En el ensayo *The Racial Contract*, Charles Mills afirma que, en un estado racializado¹¹, “hay un acuerdo para malinterpretar el mundo. Hay que aprender a ver el mundo equivocadamente, pero con la garantía de que este conjunto de percepciones equivocadas serán validadas por la autoridad epistémica blanca.”¹² Esta cita, que se encuentra en la propuesta de Mills de entender la sociedad estadounidense¹³ como una cuyo fundamento invisible es un contrato social racista, muestra una figura que para muchos filósofos previos, sean estos dedicados a la epistemología o a la filosofía política, hubiera parecido contradictoria. ¿De qué manera podemos hablar de un acuerdo para malinterpretar algo, o un aprender a no entender? Para Mills, uno no puede entender la sociedad o el sistema político occidental sin previamente preguntarse y explicitar sus fundamentos invisibilizados, particularmente sus fundamentos raciales. Esta perspectiva no es única a él. Distintos autores de diferentes tradiciones han resaltado la necesidad de volver visible las maneras como la sociedad reprime a ciertos sectores que la componen, principalmente a partir de criterios de raza, clase y género. Asimismo, como podemos ver en la cita, Mills añade que la ignorancia no es simplemente un factor pasivo de la cognición, sino un elemento clave de los sistemas de opresión. En ese sentido, entender y confrontar la ignorancia de estos sistemas se vuelve un paso esencial para su disolución.

Ahora bien, el concepto mismo de ignorancia no es uno que se puede entender de una sola manera. Como el fenómeno mismo, este concepto es polifacético. Esta pluralidad de ignorancias es una reflexión de la complejidad del fenómeno que pretendemos entender. Como resultado, todo trabajo que busca indagar sobre cómo se presenta la ignorancia en un marco político requiere un estudio preliminar de qué entendemos por ignorancia en el contexto de este ámbito. Ese estudio será el objetivo principal de este capítulo.

¹¹ Se han realizado traducciones propias para todas las citas cuyas fuentes están en inglés o francés.

¹² Mills, C., *The Racial Contract*, p. 18.

¹³ Mills en un texto posterior extiende este fenómeno a un marco global (Cfr. Mills, C., *The Racial Contract*).

A continuación, se presentarán algunas de las formas como se ha buscado estudiar la ignorancia en tanto su relación con la filosofía social y política. Si bien este estudio no pretende ser exhaustivo, pues es un campo diverso y poco sistematizado, nos permitirá presentar un conjunto de herramientas y conceptos que luego serán empleados en el resto del trabajo. Como veremos, los autores que integraremos a este recuento, pese a originarse de distintas tradiciones intelectuales e, incluso, disciplinas, retomarán preguntas y posturas críticas compartidas. Por ejemplo, veremos repetidas veces que las relaciones de explotación y dominación, sean en un campo de género, clase o raza, no se sostienen únicamente sobre el mayor acceso a conocimiento por parte de los poderosos, sino sobre las ignorancias que ellos imponen y padecen.

Tomando en cuenta el objetivo preparatorio de este capítulo, este se desarrollará en tres secciones. Primero, presentaremos y analizaremos el concepto de ideología, planteado más famosamente por Marx y algunos de sus descendientes intelectuales. Este concepto servirá como punto de inicio para nuestro estudio, pues Marx fue el primero en plantear la relación entre la justificación y perpetuación de un sistema político, social y económico, y la manera cómo los miembros de la sociedad en cuestión entienden el mundo. A partir de esta raíz, en las siguientes secciones analizaremos propuestas más recientes que se alimentan, sea indirecta o directamente, de la tradición marxiana.

Estas tradiciones serán presentadas en dos categorías provisionales, cuyo fin será únicamente pragmático¹⁴. Por un lado, en la segunda sección del capítulo, veremos lo que llamaremos las concepciones de la *ignorancia como una ausencia*. Con esto, me refiero a las propuestas que entienden la ignorancia como una incapacidad pasiva del individuo ignorante. Trabajaremos principalmente con la tradición feminista, que fue la primera en enfocarse de manera sistemática en este fenómeno y en sus efectos sobre la discriminación de género. Asimismo, integraremos la concepción de Miranda Fricker de injusticia hermenéutica, que ha sido ampliamente trabajada por autores posteriores, y su relación con el concepto de ignorancia. Lo que une estas concepciones de ignorancia es que son entendidas como fenómenos que se pueden enfrentar mediante la concientización o la inclusión.

¹⁴ Es decir, se está haciendo esta división en dos categorías para simplificar la estructura de este trabajo y para demostrar algunos elementos comunes en distintas concepciones de ignorancia. Es importante recalcar que algunas de las propuestas que se expondrán tienen elementos de ambas “formas” de ignorancia. En ese sentido, la categorización tomará en cuenta el aspecto de la ignorancia que cada propuesta resalta.

Por otro lado, en la tercera y última sección del capítulo, haremos un recuento de propuestas filosóficas que entienden a la *ignorancia como praxis social*¹⁵. Es decir, a partir de estas propuestas, la ignorancia no es vista simplemente como algo que se padece, sino como una decisión (en algunos casos explícita, en otros tácita) cuyo rol es la perpetuación de injusticias sistémicas y opresión. El elemento central de esta sección será la propuesta de Charles Mills sobre la “ignorancia blanca”. Mediante este concepto, Mills plantea el fenómeno de la ignorancia como elemento necesario de un orden político. Por ejemplo, Mills propone que las propuestas contemporáneas de sociedades post-raciales o “ciegas al color” dependen de una ignorancia, sea consciente o no, de la historia del racismo sistémico en los Estados Unidos y sus efectos en los descendientes de ex-esclavos. En un sentido más general, en esta sección veremos cómo se han desarrollado concepciones de la ignorancia que son propuestas no como fallas de regímenes epistémicos, sino como componentes centrales. La ignorancia, en ese sentido, será tomada como un elemento clave para entender los sistemas de opresión, tan importante como saber “qué se sabe” será ver “qué no se sabe” y “qué no se debe saber”.

1.1. Ideología

El concepto de Ideología es famosamente difícil de delimitar. Dentro del discurso cotidiano actual, una ideología frecuentemente es entendida simplemente como un sistema de creencias, particularmente dentro del marco político. Así, se habla de ideología liberal, ideología marxista, ideología conservadora, etc. Este uso de la palabra puede tener una connotación despectiva, especialmente cuando se aplica a personas que siguen una ideología opuesta a aquella del hablador. No es difícil encontrar a personas de distintos ámbitos políticos que consideran que sus oponentes son “ideologizados”. Pese a ello, el término mismo no es necesariamente empleado de manera negativa. Como consecuencia, muchas personas dicen que tienen una ideología, sea cual sea esta.

¹⁵ Esta forma de entender la ignorancia es resumida de la siguiente manera por Zara Bain: “Desde esta perspectiva, la ignorancia es ‘activa’ en el sentido de ser producida de alguna manera, en contraste con testimonios más tradicionales que interpretan la ignorancia como una falta ‘pasiva’ de conocimiento.” (Bain, Z., *On the relation between ignorance and epistemic injustice: an ignorance-first analysis*, p. 48). En la misma línea, Linda Alcoff caracteriza este tipo de ignorancia de la siguiente forma: “Aquí la ignorancia no es entendida principalmente como una ausencia - una ausencia de motivación o de experiencia que resulta de la ubicación social - sino como una práctica epistémica sustantiva que diferencia al grupo dominante.” (Alcoff, L., *Epistemologies of Ignorance: Three Types*, p. 47).

Si tomamos esta lectura en cuenta, puede parecer extraño hablar de ideología en un trabajo dedicado a la ignorancia. La concepción cotidiana que acabo de presentar ciertamente no es opuesta necesariamente a la ignorancia. En fin, un sistema de creencias (es decir, una “ideología”) puede contener errores y huecos; es más, casi siempre lo hacen. No obstante, para entender la relación más profunda que existe entre estos dos términos hay que indagar más profundamente respecto al concepto de ideología. Este fue popularizado y dado un lugar importante en la epistemología por Karl Marx.

El concepto de Ideología es uno de los más controversiales y difusos que propone Marx en sus textos. Esto dice bastante, pues Marx no es un pensador que presenta de manera sistemática y regular los términos que emplea. En el caso de Ideología, el concepto es empleado en textos a lo largo de su vida, desde obras tempranas como *La Ideología Alemana* hasta *El Capital*. Martin Selinger presenta la ambigüedad de su uso de este concepto de la siguiente manera:

Marx no empleó ‘ideología’ según una definición uniforme. Empleó indistintamente *Ideologie*, *Ideen*, *Anschauungen* y *Doktrinen*. Pero, de nuevo, él y Engels hicieron afirmaciones categóricas que identificaron en principio estos términos y otros similares con el pensamiento que estaba distorsionado, porque todo pensamiento socialmente relevante dependía de las condiciones económicas y sociales.¹⁶

Pese a que, como vemos en la cita, hay una idea general vaga de lo que se entiende con ideología, aquello a que se refiere no es siempre claro. Es por esto que varios analistas posteriores han propuesto que Marx no defiende una sola concepción de ideología, sino múltiples.¹⁷ Este problema es complejizado aún más al tomar en cuenta la tradición marxista posterior a Marx mismo. En ella, comenzando con Engels, hay un interés muy fuerte por este concepto y, por ello, nuevas reformulaciones, aplicaciones e interpretaciones. De esta manera, autores como Althusser¹⁸ han presentado teorías del concepto que buscan adecuarlo a nuevos contextos sociales y políticos.

Tomando todo esto en cuenta, hacer una propuesta unívoca de la ideología y sostenerla como la correcta interpretación de Marx es, en el mejor de los casos, un objetivo excesivamente ambicioso. Lo que haremos en esta sección, en su lugar, será presentar un esbozo del concepto, lo cual nos permitirá enlazarlo con el tema central

¹⁶ Selinger, M., *The Marxist Conception of Ideology*, p. 26.

¹⁷ Cfr. Larrain, J., *Marxism and ideology*; Rosen, M. *The problem of ideology*.

¹⁸ Cfr. Althusser, L., *Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche)*.

de esta tesis, que es la ignorancia en un marco de epistemología política. Se buscará entender la ideología, de manera resumida, como una incongruencia entre una estructura política y económica, y la ignorancia que tienen las personas que viven dentro de esta estructura sobre ella. Dicha incongruencia, además, es causada por la estructura anteriormente mencionada. La propuesta se centrará principalmente en Marx, aunque recogerá algunos elementos de estudios más recientes sobre la ideología. Asimismo, este planteamiento no pretende ser definitivo, sino más bien un punto de partida y una base para poder emplear el concepto en el resto del trabajo. Para presentarlo de manera ordenada, lo he dividido en cuatro características clave: la ideología como algo falso (1), la ideología como pensamiento condicionado (2), el lugar social o general de la ideología (3), y la relación entre ideología y conocimiento (4).

En primer lugar, el concepto de ideología para Marx es un término derogatorio que indica creencias equivocadas. Es decir, para que una creencia sea ideológica debe ser falsa en relación con la realidad material concreta¹⁹. Esto significa que, para Marx, no se podría decir que toda posición política es una “ideología”. Más bien, la ideología es entendida como una “falsa consciencia”. Este término será trabajado a más detalle después, pero un aspecto clave a resaltar es que la ideología no simplemente implica una ausencia de creencias correctas, sino una presencia de creencias falsas. Asimismo, como veremos luego, estas creencias no son creencias de cualquier tema, sino que son creencias sobre el funcionamiento de las estructuras sociales y económicas en las que vivimos, y nuestra relación con ellas. Además, sirven como un filtro o velo a través del cual toda percepción pasa. Por ello, estas creencias condicionan nuestra manera de actuar y de pensar.

Entonces, más que simplemente una creencia equivocada, la ideología es una distorsión del mundo y de las relaciones sociales. Es decir, es una creencia que en sí previene la posibilidad de percibir correctamente el mundo y las relaciones sociales. En ese sentido, es más insidiosa que una ausencia de conocimiento o, inclusive, que un conocimiento común y cualquiera. Esta distorsión, además, tiene un efecto de segundo nivel, pues también previene al individuo de darse cuenta del fenómeno mismo. No solo se ve todo a través de la ideología, sino que se ignora la existencia de

¹⁹ Respecto a esto, Rahel Jaeggi, apelando a Adorno, afirma que la ideología es a la vez verdadera y falsa. Es falsa en el sentido que distorsiona nuestra forma de ver el mundo y verdadera en tanto corresponde a una realidad material dada. (Jaeggi, R., *Rethinking Ideology*, p. 63).

este filtro. En otras palabras, la ideología impide nuestra percepción no solo del mundo, sino de la ideología misma.²⁰

En segundo lugar, una ideología es un tipo de creencia o pensamiento condicionado. En otras palabras, la ideología tiene una causa exterior al individuo ideologizado. Esto no significa que todo pensamiento condicionado necesariamente es ideología. Al contrario, para Marx, es imposible que un pensamiento no sea condicionado, pues la consciencia necesariamente está influenciada por las condiciones materiales y sociales en la que se da. Martin Selinger describe esto de la siguiente manera:

Esto solo puede significar que todas las formas de consciencia conocidas hasta ahora han sido 'falsas', es decir, incongruentes (aunque de diversos grados) con las condiciones objetivas de producción y, aún así, condicionadas por ellas. Según Marx y Engels, no puede ser de otra manera, pues para ellos, la falsa consciencia es un corolario de aquella división elemental del trabajo, en mental y físico, la cual ellos declararon como la raíz de todas las formas de conflicto de clases y explotación.²¹

Como podemos ver, en el caso de Marx, lo que condiciona la ideología es estrictamente la base material, es decir, las relaciones económicas y sociales que sostienen un modo de producción (como el capitalismo). En particular, la condiciona la división del trabajo, que garantiza que una clase dominante haga el trabajo mental (gobernar, pero también pensar y escribir) mientras que las clases dominadas hacen toda labor materialmente productiva. Son justamente estas relaciones las que determinan cómo percibimos y comprendemos el mundo, y que, regresando a la primera característica, distorsionan nuestra relación con el mundo. De esta manera, como veremos después, la ideología es un producto de una clase dominante que condiciona las maneras como todos, tanto miembros de la clase dominante como de la dominada, entendemos las relaciones sociales. En ese sentido, es algo que sostiene y refuerza esas estructuras sociales.

Un aspecto importante a tomar en cuenta es que la ideología no es tomada como un producto consciente de uno o más agentes sociales. No es propaganda. En otras palabras, no es que Marx piense que miembros de una clase dominante decidan propagar un sistema de creencias que los beneficie directamente. Al contrario, al ser la ideología un producto de las relaciones sociales y económicas, esta surge

²⁰ Gianfranco Casuso señala las similitudes entre este elemento de la ideología y el concepto de injusticia epistémica de Miranda Fricker, que será trabajado más adelante (Casuso, G., *The epistemic foundations of injustice: lessons from the Young Marx*, p. 8).

²¹ Selinger, M., *The Marxist Conception of Ideology*, p. 36.

independientemente de los deseos de cualquier agente individual. En *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Marx presenta la relación entre el pensamiento y la base material de la siguiente manera:

Sobre las diversas formas de propiedad y sobre las condiciones sociales de existencia se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los forma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes.²²

Como podemos ver, la ideología no es un producto directo e individual de miembros particulares de la clase dominante. Pese a ello, la ideología tampoco está separada de las ideas y concepción del mundo de dicha clase. Más bien, la ideología se alimenta de la producción intelectual de esta. Por ello, la ideología es estructurada alrededor de las ideas y formas en las que la clase dominante entiende el mundo. Como ejemplo de esto, podemos ver dos citas de *La Ideología Alemana*, donde Marx afirma que “Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante”²³. De igual manera, luego afirma que este proceso de imponer las ideas de una clase dominante se da al “presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta”²⁴. Como podemos ver, la ideología en tanto sistema de creencias no es producto de los miembros de una clase dominante, sino un producto de las estructuras sociales y económicas impuestas por la clase en general, las cuales son luego replicadas y defendidas por aquellos beneficiados por estas estructuras.

En tercer lugar, una ideología es un sistema de creencias dado en un contexto general y no meramente individual. Que una persona tenga una creencia equivocada condicionada por sus experiencias de vida no significa necesariamente que estas creencias sean ideológicas. Para que una creencia sea ideológica, necesariamente debe ser una creencia presente de manera generalizada y consecuencia de condiciones materiales presentes en la sociedad en un sentido amplio. Otro aspecto clave de la ideología es que, si bien es producto de una estructura social que beneficia una clase social sobre otra, no está limitada a un solo sector social. Al contrario, tanto la clase dominante como el resto de la sociedad están sujetos a la ideología. Esto significa que la visión distorsionada de la realidad que promueve una ideología se

²² Marx, K., *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, p. 231.

²³ Marx, K., *La Ideología Alemana*, p. 39.

²⁴ Marx, K., *La Ideología Alemana*, p. 40.

cumple tanto para aquellos que se benefician de ella como para los que no. Este elemento, en particular, nos será muy útil en este trabajo, pues nos muestra cómo la ignorancia puede presentarse de diversas maneras en distintos contextos sociales. Siguiendo la concepción marxiana, para un miembro de la clase trabajadora, la ideología capitalista esconde las relaciones explotadoras a la que es sujeto y, en ese sentido, escuda al sistema de la crítica. En contraparte, el miembro de la clase dominante también puede ser sujeto a la ideología y creer fielmente en ella. En ese sentido, esto le permite mantenerse ignorante de la explotación que pasa en el sistema que lo beneficia.

Esto nos muestra un elemento clave de la ideología, aquello que podríamos llamar su “función”. Ante todo, la ideología es un sistema de creencias que busca estabilizar las estructuras económicas y sociales de las cuales es producto, y perpetuarlas. Esto es presentado por Allen Wood de la siguiente manera:

Pero Marx obviamente piensa que esta ignorancia ideológica de uno mismo apoya frecuentemente muchas ‘ilusiones’ en un sentido más directo. Mientras ignoren el hecho de que sus creencias son prevalentes socialmente por cuenta de la función social que cumplen, es probable que las personas piensen que esas creencias están tan difundidas porque están justificadas (que son evidentes por sí mismas o autenticadas por la experiencia de la humanidad a través de los siglos).²⁵

Como vemos, la ideología cumple un rol de justificar y defender las estructuras de las cuales es producto. Esta función, como se mencionó previamente, no es un acto deliberado, pues la ideología en sí no es un producto consciente de una clase dominante. Más bien, es un proceso estructural producto de las relaciones económicas y sociales. En tanto a la estabilidad, la ideología tapa o invisibiliza problemas y contradicciones con el sistema dominante.²⁶ De esta manera, cumple el rol de justificar este sistema; asimismo, esconde las alternativas a tal. En el caso de lo primero, podemos pensar, por ejemplo, en la manera cómo se invisibiliza la ausencia de libertad de un trabajador explotado dentro del sistema capitalista. Según el punto de vista ideológico de este sistema, esa persona es plenamente libre, pues puede decidir no trabajar o trabajar para otras personas. En práctica, si no quiere morir de hambre, está obligado a vender su trabajo, frecuentemente a una persona que se aprovecha de las reglas establecidas. En el caso de lo segundo, se puede observar esto bastante hoy en día, donde varias relaciones y estructuras productos del consenso neoliberal no

²⁵ Wood, A., *Karl Marx*, p. 121.

²⁶ Cfr. Casuso, G., *The epistemic foundations of injustice: lessons from the Young Marx*, pp. 7-9.

son puestas en duda, en gran medida porque no se ve como algo a lo que hay alternativa. Así, para muchos, la diferencia entre una posición de izquierda y de derecha se reduce a cuánto debe ser el sueldo mínimo o cómo se debe distribuir el peso de los impuestos, en lugar de cuestionar las instituciones económicas mismas. Esto es producto de ideología; de su efecto estabilizador e invisibilizador de las alternativas. Este fenómeno de invisibilización será retomado a mayor detalle en el segundo capítulo, cuando hablemos de la ignorancia sistémica.

Como resultado de su función estabilizadora, la ideología es autoperpetuante, pues no solo busca mantener la estructura de la cual es producto, sino que, en tanto hace esto, se mantiene y se reproduce ella misma. Al ser la ideología una proyección de una realidad material, la permanencia de esta realidad material tiene como efecto la permanencia de la ideología. Ya que la ideología tiene como función principal perpetuar la realidad de la cual es proyección, la ideología necesariamente se perpetúa a sí misma. Además, como acabamos de ver, la ideología tiene un rol invisibilizador importante. Esta invisibilización no solo imposibilita la concepción de diferentes estructuras materiales, sino inclusive de diferentes modos de pensar (o ideologías).

En cuarto (y último) lugar, una ideología no puede ser disipada directamente ni eliminada. Es decir, la distorsión causada por una ideología no puede ser resuelta únicamente con más conocimiento. Esto es un elemento clave que estará presente también más adelante en el trabajo, cuando hablemos de ignorancias activas. Esta característica significa que, pese a que parte de la potencia de la ideología radica en ser inconsciente, la concientización no necesariamente rompe con la ideología. En parte, esto es porque no puede haber una concientización adecuada sin haber ya problemas internos en la ideología. Es decir, una persona enteramente cautivada por la ideología no puede verla como ideología.²⁷ No obstante, más que esto, es porque una ideología, para Marx, tiene sus raíces en una estructura material, es decir social y económica, y por lo tanto un cambio de ideología, sin cambio de la base, es solo una transformación superficial. Es por esto que en *La ideología Alemana* Marx se burla de los Hegelianos de izquierda y su intento de transformar revolucionariamente el mundo mediante solo el pensamiento:

²⁷ Es por esto que, como sostiene Casuso, la crítica de la ideología consiste tanto de un elemento negativo como positivo. Es decir, una condición necesaria para la creación de conocimiento contrario a la ideología es el de “desatascar” las estructuras ideológicas que impiden nuestra capacidad de interpretar las experiencias vividas (Casuso, G., *The epistemic foundations of injustice: lessons from the Young Marx*, p. 8).

Un hombre listo llegó a pensar que los hombres se hundían en el agua y se ahogaban simplemente porque se dejaban llevar por la idea de la gravedad. Tan pronto como se quitasen esta idea de la cabeza, considerándola, por ejemplo, como una idea nacida de la superstición, como una idea religiosa, quedarían sustraídos al peligro de ahogarse.²⁸

Como evidencia esta cita, para Marx, intentar cambiar el sistema de creencias y eliminar la ideología sin cambiar la base simplemente sirve para camuflar la ideología, volverla más aceptable para un nuevo grupo de personas. En ese sentido, el intento de cambiar la ideología sin cuestionar la base material, como Marx acusa a los Hegelianos de izquierda de hacer, no solo es inútil, sino, peor aún, es útil para la ideología misma.

Esto no significa que la ideología sea imperceptible o que sea inútil una crítica de ella. Al contrario, la crítica ideológica cumple la función de captar a la ideología como ideología y ponerla en cuestión. Asimismo, tiene un rol clave en el proyecto revolucionario de Marx, pues es la clase trabajadora, que es la clase que tiene un rol revolucionario, aquella que está más habilitada para reconocer la ideología y criticarla. Esto es porque la clase trabajadora es la que sufre más agudamente las consecuencias negativas de aquello que la ideología esconde o distorsiona: la explotación inherente al sistema. Aún así, hay una dificultad estructural para entender a la ideología como tal y ponerla en cuestión. Esto se debe al carácter universalizado que posee, consecuencia de la distribución de la labor entre distintas clases. Michael Rosen presenta esta dificultad de la siguiente manera:

La separación entre trabajo mental y físico, mantiene Marx, no conduce a la formación de ideas realmente autónomas: los ideólogos que producen ideas siguen siendo parte de la clase gobernante cuyos intereses son representados por sus ideas. No obstante, ofrece una explicación sobre por qué esas ideas deben ser aceptadas por aquellos, las clases dominadas, cuyos intereses van en contra: son aceptadas porque son (aparentemente) desinteresadas.²⁹

Antes de terminar con esta cuarta característica, es importante mencionar que ella es donde se encuentra la mayor discrepancia entre la concepción de ideología de Marx y la de autores posteriores. Si bien todo autor de la tradición marxiana reconoce la importancia y la necesidad del cambio material como condición necesaria para enfrentarse a la ideología del sistema capitalista, autores posteriores han reivindicado

²⁸ Marx, K., *La Ideología Alemana*, p. 9-10.

²⁹ Rosen, M., *The problem of ideology*, p. 213.

la necesidad de crítica ideológica, a veces como un elemento clave de la praxis política. Así, por ejemplo, Rahel Jaeggi, en su texto *Rethinking Ideology*, postula que la crítica ideológica sí tiene un valor profundo que permite cuestionar e interpelar sistemas de opresión vigentes. Ella presenta el carácter liberador de la crítica de la ideología de la siguiente manera:

La crítica de ideología no es algo que está fuera de la realidad social, la cual se considera una constelación de delirios y engaños; es la instancia que nos confronta con los problemas y contradicciones de esta realidad de tal manera que es, al mismo tiempo, fermento de su transformación. (...) En la medida que busca siempre el efecto performativo-práctico impactante y estremecedor de la crítica de ideología, es, como su objeto, simultáneamente teoría y (en tanto teoría) práctica.³⁰

Para cerrar esta sección, es importante recapitular las cuatro características que hemos visto del concepto de ideología para entenderlo mejor y relacionarlo al objetivo de este trabajo. Hemos visto que la ideología es, primero, una creencia falsa, que se manifiesta como una distorsión e incapacidad para percibir y entender el mundo y las relaciones sociales. Luego, vimos que está condicionada por las estructuras sociales y materiales de dominación. Este acondicionamiento no es un producto consciente de las clases dominantes; es decir, no es una propaganda hecha para engañar, sino un producto de las condiciones materiales mismas. A partir de esto, tercero, afirmamos que la ideología es un fenómeno generalizado y auto-perpetuante. Es decir, no se presenta de manera aislada, sino en un sector o toda una sociedad. Asimismo, por su propia naturaleza estabiliza la estructura de la cual es producto, y la replica. Finalmente, la ideología, por lo menos en la concepción tradicional, no puede ser enteramente disipada o superada mediante el conocimiento o la concientización de ella. Se requiere, además, un cambio estructural.

Tomando en cuenta estas características, vemos que la ideología es un tipo muy particular de ignorancia, cuyas características nos servirán para entender los fenómenos que trabajaremos a lo largo de este capítulo. Vemos, a partir de ella, que la ignorancia no es necesariamente sólo una ausencia de conocimiento, sino que, también, puede ser un aparato interpretativo equivocado o distorsionador. De igual manera, se puede ver que la ignorancia no es un fenómeno analizable exclusivamente desde un marco epistemológico tradicional, sino que tiene un componente social y

³⁰ Jaeggi, R., *Rethinking Ideology*, p. 80.

político. Finalmente, podemos rescatar de este concepto que la ignorancia no es siempre “corregida” por el conocimiento o concientización. Existen mecanismos más profundos y complejos que dificultan el trabajo de enfrentar la ignorancia. Todos estos elementos estarán presentes en las distintas concepciones de ignorancia que veremos a continuación.

1.2. Ignorancia como ausencia

En un sentido cotidiano, la ignorancia es entendida como una ausencia de conocimiento. De esta forma, no es vista como algo que uno hace, sino algo que uno padece. Según esta perspectiva, si bien es cierto una persona puede tener una predisposición hacia la ignorancia, la ignorancia misma es algo de lo cual no es consciente, pues, si lo fuera, no sería enteramente ignorante. Esta concepción de la ignorancia es una que ciertamente presenta deficiencias. Si entendemos la ignorancia simplemente como la ausencia de conocimiento y no como un fenómeno sustancial por sí mismo, sería difícil plantear un estudio sobre ella. No obstante, en esta preconcepción, podemos encontrar algunas características centrales que pueden servir como punto de partida para este tipo de estudio.

En esta sección, veremos algunas concepciones de la ignorancia que parten de estas características. En particular, nos enfocaremos en aquellas teorías de la ignorancia que entienden este fenómeno parcial o totalmente como uno pasivo, es decir, como algo que un individuo padece. En ese sentido, la forma de afrontar estas formas de ignorancia es mediante la concientización. Asimismo, estas concepciones de la ignorancia, al igual que las que veremos en la tercera parte de este capítulo, entienden al fenómeno como algo necesario. Es decir, si bien la ignorancia puede ser algo afrontado o reducido, no puede ser eliminado. Esto se debe a que entenderán la ignorancia como un resultado de las desigualdades sociales. Si bien existen diversas concepciones de la ignorancia que entran en esta categoría, nos enfocaremos en tres de ellas. Primero, veremos la propuesta de Miranda Fricker sobre la injusticia hermenéutica y cómo esta puede ser entendida desde un marco de la ignorancia. Segundo, analizaremos lo que José Medina denomina insensibilidad o ceguera. Finalmente, veremos algunas propuestas feministas sobre la ignorancia que parten de la teoría del punto de vista.

1.2.1. Injusticia Hermenéutica

Para comenzar, debemos ver el concepto de injusticia hermenéutica y su relación con la ignorancia. Este concepto fue acuñado por Miranda Fricker y descrito por primera vez en su libro *Epistemic Justice: Power and the Ethics of Knowing*. La injusticia hermenéutica es presentada como uno de dos componentes³¹ de lo que Fricker llama injusticia epistémica. Con este segundo concepto, se refiere a toda injusticia que una persona sufre en tanto su rol como conocedora. A su vez, la injusticia hermenéutica se refiere al fenómeno mediante el cual una persona se encuentra incapaz de interpretar las experiencias vividas a partir de una ausencia de un aparato conceptual que las organice. Sin la capacidad para dar voz y comunicar estas experiencias, surge una injusticia, pues las personas implicadas no pueden comprender realmente las experiencias negativas que han sufrido o comenzar el proceso de arreglarlas. Fricker entiende la injusticia hermenéutica directamente como un fenómeno social y político, pues se presentan estos “huecos” en herramientas cognitivas precisamente en los individuos que son miembros de grupos sociales no dominantes. Como resultado de ella, una persona frecuentemente encontrará que no tiene las herramientas cognitivas para entender o hacer coherente el mundo y las estructuras socioeconómicas que la reprimen.³²

Un ejemplo útil para entender esto sería uno frecuentemente empleado por Fricker: el hostigamiento sexual. Fricker analiza este tema a partir del marco de la injusticia hermenéutica. Antes de la invención de este término, una mujer que sufría acoso no tenía forma clara de interpretar y comunicar sus propias experiencias. Fricker describe la necesidad y el impacto de acuñar este término de la siguiente manera:

Así descrito, podemos ver que mujeres como Carmita Wood sufrieron (entre otras cosas) una desventaja cognitiva aguda a partir de una brecha en el recurso hermenéutico colectivo. (...) Previo a la apreciación colectiva del acoso sexual como tal, la ausencia de una comprensión adecuada de lo que los hombres les hacían a las mujeres cuando las trataban así era, *ex hypothesi*, bastante general.³³

Como podemos ver, en este caso, había una incapacidad para concebir y comprender un fenómeno que padecían (y siguen padeciendo) muchas mujeres en el día a día. Esta dificultad hacía que el mismo fenómeno del acoso se volviera aún peor, pues las víctimas no tenían forma de comprenderlo como tal. Si bien es cierto los acosadores

³¹ El segundo es la injusticia testimonial, que será desarrollada en la siguiente sección.

³² Cfr. Mason, R., *Two Kinds of Unknowing*.

³³ Fricker, M., *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, pp. 151.

tampoco eran conscientes de esto, y en ese sentido también padecían de la ignorancia descrita por Fricker, esta ignorancia se volvía aún peor en el caso de las víctimas, pues eran ellas quien sufrían los efectos reales del acoso. De esa manera, Fricker muestra cómo una ignorancia generalizada tenía un impacto particularmente negativo en aquellas personas que estaban en una posición subordinada.

Un aspecto importante a resaltar de la concepción que tiene Fricker de la ignorancia presente en la injusticia hermenéutica es la manera para afrontarla. Ella propone que la injusticia hermenéutica se combate a partir de la creación y la comunicación de las herramientas cognitivas para interpretar, y en ese sentido eliminar, la ignorancia. Estas herramientas cognitivas pueden ser conceptos o teorías existentes que son utilizados para dar sentido a una experiencia individual. De igual manera, como en el caso del acoso sexual, pueden consistir en acuñar un nuevo concepto que reúne las características que diversas personas han percibido en un fenómeno de subordinación. En ambos casos, la propuesta de Fricker para afrontar la ignorancia es, para decirlo de cierta manera, el conocimiento. Si bien la creación del término acoso sexual no fue, evidentemente, suficiente para eliminar el acoso en sí, sí logró que las mujeres involucradas en su acuñación puedan interpretar sus experiencias y darse cuenta de la comunalidad entre ellas. En ese sentido, la simple concientización de la ignorancia logró reducir la injusticia hermenéutica sufrida.

1.2.2. Insensibilidad

Una segunda concepción de la ignorancia que podemos entender dentro del marco de la ignorancia como ausencia es aquella propuesta por José Medina mediante lo que él llama insensibilidad o ceguera. Con esto, se refiere a “la incapacidad de escuchar y aprender de otros, la incapacidad de cuestionar la perspectiva de uno mismo y procesar la fricción epistémica ejercida desde perspectivas significativamente diferentes”³⁴. De esta cita, me parece importante resaltar tres aspectos de la insensibilidad, los cuales presentaré a continuación: la insensibilidad como una incapacidad y no solo una falta, la relación entre insensibilidad y percepción, y la ausencia de reflexión que implica la insensibilidad.

Primero, Medina se refiere a la insensibilidad como una incapacidad para aprender, no solamente una ausencia de conocimiento. En ese sentido, se incluyen en el concepto

³⁴ Medina, J., *The Epistemology of Resistance*, p. 18.

no solo una falta, sino la causa de esa falta. En la mayoría de casos, esta causa toma la forma de lo que Medina llama “vicios epistémicos”, es decir, actitudes y prejuicios presentes en una persona que obstaculizan sus habilidades para aprender.³⁵ No obstante, podemos ver un componente sistémico en dicho fenómeno. Retomando un elemento de la ideología, la insensibilidad se entiende como un filtro que impide la cognición. Dicho filtro puede ser individual, pero frecuentemente es producto de nuestra situación social y nuestras experiencias vividas.

Segundo, es importante resaltar que para Medina la insensibilidad no es solo una falta de conocimiento, sino también una de percepción. Por ello, la palabra “ceguera” es bastante útil (aunque, como veremos luego, presenta problemas), pues nos da a entender que la ignorancia no solo es una incapacidad para ordenar nuestras percepciones, sino también una incapacidad para percibir. Evidentemente, no se refiere a esto en un sentido físico: no es necesario tener problemas de vista o de cualquier otro sentido para ser insensible. Más bien, se refiere a la priorización inconsciente que tenemos de ciertos tipos de impresiones sobre otros. Este fenómeno lo veremos más en la siguiente sección, pero es uno que Charles Mills compara con una invisibilización³⁶. Para una persona insensible, muchos problemas sociales, sean estos raciales, de género, de clase o de cualquier categoría, son simplemente invisibles. Por ejemplo, un acto racista puede pasar desapercibido por una persona que no ha sufrido dicho tipo de discriminación. Un comentario inapropiado o un estereotipo racial pueden no ser percibidos como racistas por una persona que nunca ha sufrido dicho tipo de discriminación, mientras que una persona que sí lo ha padecido los reconoce rápidamente. En ese sentido, no es que la primera persona decida ignorar la discriminación o que la busque normalizar. Más bien, su insensibilidad filtra la experiencia para que no la perciba como tal en primera instancia.³⁷

Tercero, un aspecto clave de la definición que presenta Medina sobre la insensibilidad es su relación con la ausencia de reflexión. Para Medina, la insensibilidad no solo es una ignorancia y una traba para el aprendizaje, sino también implica una incapacidad para reconocer tal traba o, inclusive, para darse cuenta de que uno está siendo

³⁵ Cfr. Medina, J., *The Epistemology of Resistance*, p. 30-31

³⁶ Para ello, Mills hace un análisis de la novela *Invisible Man* de Ralph Ellison, la cual presenta este fenómeno como uno de sus ejes centrales. (Mills, C., *The Racial Contract*, p. 96; Mills, C., *White Ignorance*, p. 18).

³⁷ Medina trabaja a mayor detalle las virtudes y vicios epistémicos vinculados con el fenómeno de insensibilidad en su libro *The Epistemology of Resistance* (Cfr. Medina, J., *The Epistemology of Resistance*, p. 75-89).

insensible.³⁸ Esta ausencia de reflexividad no se limita a una situación o instancia de insensibilidad, sino es una característica general que muestra un individuo.³⁹ Esta falta de reflexividad se sustenta en la incapacidad del individuo de reconocer las relaciones sociales que dan pie a una injusticia o discriminación, y su posicionalidad dentro de ellas. Esta ausencia frecuentemente es producto de las mismas condiciones sociales que causan aquello de lo que uno es insensible. Como ejemplo, los hombres frecuentemente son insensibles a situaciones de discriminación de género que sufren muchas mujeres porque han sido formados y socializados en una sociedad que permite y normaliza dichas situaciones. No obstante, la ausencia de reflexión no debe ser entendida como un elemento puramente pasivo. En casos de insensibilidad más profundos, la incapacidad de reflexionar resiste a intentos de educación y concientización. Es decir, muchas personas persisten en ser insensibles aún cuando se les hace evidente aquello que invisibilizan. Este componente lo veremos a mayor profundidad cuando retomemos la propuesta de Medina en la sección 1.3.1 mediante su concepción de la ignorancia activa.

Para visualizar mejor estos aspectos de la insensibilidad, podemos analizar un ejemplo de dicho fenómeno. Una persona que discrimina a otra persona por usar un idioma de poco prestigio sería claramente insensible.⁴⁰ Esta insensibilidad muestra, primero, una ignorancia respecto a la valoración de los idiomas. No hay nada que haga que un idioma sea más o menos valioso que otro. Es importante resaltar, además, que una persona que piense de esta manera difícilmente decidirá, sin gran esfuerzo, dejar de discriminar el uso de esa lengua. Esto es un proceso cíclico, pues las características asociadas con el uso de tal lengua, por ejemplo tener un acento cuando uno habla la lengua dominante, serían vistos como evidencia de que la primera impresión es correcta (“Los hablantes de X lengua son ignorantes, pues cuando tratan de hablar en

³⁸ Medina llama esto “meta-insensibilidad” o “insensibilidad a insensibilidad” (Cfr. Medina, J., *The Epistemology of Resistance*, p. 24).

³⁹ Esta característica se puede vincular con una falta de empatía o perspectiva. Con esto, nos referimos a una incapacidad para ver otros puntos de vista, para plantearse a uno mismo que las creencias que uno tiene podrían estar equivocadas. El resultado es la tendencia de ver el mundo y la sociedad de manera unívoca: estos son como uno piensa que son. Así, no se presenta inclusive la posibilidad de que uno se equivoca, de que uno es ignorante.

⁴⁰ En Perú, es muy común encontrar esta insensibilidad respecto al uso de idiomas originarios, como el quechua. En zonas o espacios culturales donde predomina el uso del español, el quechua es visto frecuentemente como una lengua de ignorantes o de clase baja. Respecto a cómo ocurre este fenómeno en un contexto universitario, Virginia Zavala y Gavina Córdova afirman que “(...) lo cultural no solo incluye la vestimenta, los “modales”, los modos de alimentación, la forma de caminar o los gustos, sino también el comportamiento lingüístico. El que habla más quechua o el que habla un “mal” castellano o un castellano “motoso” es clasificado como un sujeto inferior al que tiene al castellano como primera lengua y usa un castellano más cercano al ciudadano.” (Zavala, V. & Córdova, G., *Decir y Callar. Lenguaje, equidad y poder en la Universidad peruana*, p.30).

nuestro idioma, lo hacen mal”). Segundo, esta insensibilidad no se limita a un plano consciente. Esta persona valorará poco la opinión o perspectiva de la persona que habla el idioma estigmatizado, sin necesariamente hacerlo de manera deliberada. Es decir, puede ser que vea e interprete a una persona con un acento como poco educada, aún si no ha hecho el vínculo consciente entre el acento y la supuesta falta de educación. Tercero, esta insensibilidad se dará dentro de un marco de ausencia de reflexión mayor. La persona que realiza discriminación lingüística difícilmente se pondrá a pensar sobre por qué una lengua es considerada culta y otra no. Asimismo, su discriminación probablemente no se limitará al tema lingüístico, sino se extenderá a temas culturales, raciales y de clase.⁴¹

Otro ejemplo que es particularmente llamativo es uno que narra Medina mismo. En el prólogo a su libro *The Epistemology of Resistance*, Medina presenta un cambio conceptual que ha realizado en su teoría luego de haber tenido discusiones con otras personas. Este cambio es la reducción del uso del término “ceguera” a favor del de “insensibilidad”. Entre otras razones, Medina menciona que este cambio lo hace debido a que se ha dado cuenta que el término ceguera da a entender que existe una relación entre la ignorancia y ser ciego. Si bien esta asociación no es una novedad, Medina reconoce que perpetuar esta relación es una insensibilidad. Lo llamativo de este ejemplo es que Medina afirma que no se había dado cuenta de lo despectivo que podía sonar esto, pues realmente nunca había pensado en ello. Esto, irónicamente, muestra dos características clave de la insensibilidad: el cambio de percepción y la falta de reflexión. Medina, al igual que otras personas, no se dio cuenta de lo problemático que podía ser el término debido a que no pensaba activamente en la experiencia de gente ciega⁴². Ahora bien, en su caso, esta insensibilidad no es grande y es remediada en la medida que se da cuenta de ella. En ese sentido, muestra virtud epistémica. Este ejemplo nos sirve para entender cómo la insensibilidad se presenta constantemente en todo tipo de persona, y cómo las características del agente pensante hacen pasar esta de ser una ignorancia corregible a ser una más problemática.

1.2.3. Teoría del Punto de Vista

⁴¹ Para leer más sobre la discriminación lingüística, ver Zavala, V. & Córdova, G., *Decir y Callar. Lenguaje, equidad y poder en la Universidad peruana* y Veronelli, G. *Sobre la colonialidad del lenguaje*.

⁴² Medina, J., *The Epistemology of Resistance*, p. XI-XIII.

Finalmente, una tercera concepción de la ignorancia que veremos en esta sección parte de las propuestas feministas de epistemologías de la ignorancia y de teoría del punto de vista (*standpoint theory*). Esta teoría sostiene que nuestra concepción y entendimiento del mundo está necesariamente condicionada por nuestro “punto de vista” (*standpoint*) social, es decir, las condiciones sociales y materiales en las que nos formamos y vivimos.⁴³ A continuación, me gustaría presentar de manera concisa algunas propuestas hechas a partir de la tradición intelectual feminista sobre este concepto, aunque, ciertamente, será de manera general. Me enfocaré en tres características clave que presenta esta concepción de la ignorancia: su valoración del pluralismo de perspectivas, su propuesta de lo que podríamos llamar un privilegio epistémico de lo subordinado y, finalmente, la forma que propone afrontar tal ignorancia presentada.

En primer lugar, estas propuestas de la ignorancia se sostienen en un pluralismo perspectival. Con esto, me refiero a la postura de que no se puede tener una imagen completa de un fenómeno social sin incluir una pluralidad de opiniones y experiencias. Mediante el concepto de punto de vista, diversas autoras han rescatado, primero, la importancia de la diversidad de opiniones ante problemas epistémicos sociales. Este pluralismo se fundamenta en una crítica de la posibilidad de un conocimiento desde una perspectiva universal. Kristie Dotson, partiendo de la propuesta de Donna Haraway, describe esta crítica de la siguiente manera:

Al apelar a la encarnación de toda visión, Haraway enfatiza que la visión propia puede dar la ilusión de ser una ‘visión infinita’. Sin embargo, como ella enfatiza, ninguna visión es infinita en la medida que está encarnada y dirigida como resultado de esta encarnación.⁴⁴

Como podemos ver, esta propuesta epistémica resalta el reconocimiento de las limitaciones de todo individuo. Al estar todos posicionados dentro de la sociedad, y al tener todos experiencias e historias distintas, es imposible que una sola persona tenga una mirada universal o perfecta de toda situación. Para esto, la analogía visual es útil. Si imaginamos a la sociedad como un terreno irregular, con formas irregularmente distribuidas, la posición que ocupamos puede marcar fuertemente qué vemos. Así, dos personas en distintas posiciones pueden tener imágenes completamente diferentes. Análogamente, dos personas en situaciones sociales diferentes serán conscientes e

⁴³ Cfr. Harding, S., *Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate*, pp. 1-16.

⁴⁴ Dotson, K., *Conceptualizing Epistemic Oppression*, p. 120.

ignorantes de distintos elementos de la sociedad de la que forman parte. Por ello, es natural entender la ignorancia como un elemento necesario de la interacción social.

Esto no solo es cierto para conocimientos y experiencias proposicionales simples. Es decir, esta ignorancia no se da solamente en la ausencia de datos particulares o de experiencias vivenciales previas. También tiene un componente interpretativo importante. Esta propuesta resalta, necesariamente, las maneras diferentes como un mismo fenómeno o experiencia puede ser entendido por agentes de distintas posiciones sociales. Así, un mismo fenómeno puede ser interpretado de manera opuesta por observadores diferentes.⁴⁵ Por ejemplo, regresando al caso del acoso sexual, un chiste inapropiado puede ser interpretado por una observadora mujer como acoso sexual y por un hombre como simplemente un chiste. En este caso, es claro que la perspectiva de la observadora que reconoce el aspecto acosador del chiste nos da una visión más completa del fenómeno que la interpretación más superficial del otro observador. Asimismo, este pluralismo se complementa, necesariamente, con un enfoque que parte de la experiencia individual. Esto lo hemos podido ver en el ejemplo narrado más arriba sobre la creación del concepto de acoso sexual. Tal proceso nació de experiencias vividas por mujeres. Al ser el feminismo una propuesta intelectual que busca reivindicar posturas rechazadas o silenciadas por la sociedad patriarcal, el enfoque en la experiencia vivida por mujeres tiene como objetivo ampliar el marco del discurso social.

En segundo lugar, en conjunto con la defensa del pluralismo epistémico, esta concepción de la ignorancia sostiene que hay un privilegio perspectival presente en aquellas personas que están en una posición de subordinación. Es decir, las perspectivas de personas discriminadas frecuentemente pueden ver más fácilmente aquello que personas en situaciones dominantes ignoran.⁴⁶ Esta afirmación, ciertamente, puede hacernos recordar un aspecto del concepto de Ideología propuesto

⁴⁵ Linda Alcoff presenta un contraste entre conocimientos que podrían ser tomados como independientes del contexto social del pensador y aquellos que dependen en gran medida de este. Criticando epistemologías que no presentan esta distinción, afirma lo siguiente: "Dichas epistemologías comparten el supuesto de que cualquier persona en una situación idéntica con acceso idéntico a datos perceptuales formará las mismas conclusiones si realiza operaciones epistémicas de forma responsable. Este supuesto puede funcionar bien para afirmaciones simples como "El sol está brillando", pero no puede generalizarse a creencias más complejas como "Silvio es confiable" o "El acusado es culpable", o "El postulante está bien calificado"." (Alcoff, L., *Epistemologies of Ignorance: Three Types*, p. 40).

⁴⁶ Cfr. Haraway, D., *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, pp. 581-90.

por Marx.⁴⁷ Para este, la clase trabajadora tendría una posición privilegiada para reconocer la realidad deformada presentada por la ideología del sistema dominante capitalista. De igual manera, para muchas pensadoras feministas, como hemos visto en los ejemplos ya presentados, las perspectivas de mujeres sirven para entender y analizar más directamente los fenómenos de discriminación sexual y machismo.⁴⁸ Sin embargo, esto no se limita solamente a temas de discriminación. En un sentido más amplio, plantean que la manera como se formulan y comunican conocimientos en toda sociedad tienen un componente social importante. En ese sentido, saber qué investigar, sobre qué temas invertir recursos y qué fenómenos merecen atención son decisiones tomadas desde motivaciones subjetivas que llevan al desarrollo de ciertos conocimientos y la ignorancia en ciertos otros campos.⁴⁹ Un ejemplo de esto es la priorización de la investigación médica en fenómenos que afectan predominantemente a hombres blancos. De esta manera, la pluralidad de perspectivas, particularmente en función de la promoción de voces previamente silenciadas, lleva a una reducción de ignorancia no solo respecto a temas de discriminación directa, sino también en marcos científicos, éticos, etc.

En tercer lugar, un aspecto central de la propuesta feminista que estamos trabajando es la manera como se plantea afrontar la ignorancia. La epistemología feminista tiene, ante todo, un componente práctico. Por ello, la ignorancia presentada en esta concepción tiene un rol central en el proyecto de igualdad de género, pues la promoción de nuevos puntos de vista, especialmente aquellos históricamente marginados, y la aceptación de limitaciones epistémicas son tomadas como pasos esenciales para tal proyecto. Un ejemplo de esto es la promoción de estudios y enfoques sobre fenómenos y problemas padecidos por mujeres. Nancy Tuana, en su estudio sobre el movimiento para la concientización de la salud de las mujeres, presenta el lazo clave entre desigualdad e ignorancia de la siguiente manera:

⁴⁷ Esto no debe sorprendernos, pues Harding misma, una de las originadoras del término, admite la influencia de Marx en su concepción de teoría del punto de vista (Cfr. Harding, S., *Two influential theories of ignorance and Philosophy's Interests in Ignoring Them*, pp. 24-26; Harding, S., *Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate*, pp. 2-3).

⁴⁸ Tuana enfatiza la relación entre las experiencias inmediatas de mujeres y la lucha a favor de una creación de conocimiento más inclusiva: "La atención a formas de ignorancia como esta, donde las experiencias y valores de un grupo están siendo ignoradas en la producción de conocimiento, ha sido objeto de estudio de las teóricas de punto de vista feministas. Aquí, tanto las experiencias de las mujeres como los valores de teóricas feministas pueden volverse espacios para resistir la ignorancia y transformar el conocimiento." (Tuana, N. *The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance*, p. 8).

⁴⁹ Esto, sin duda, surge de una ausencia histórica de mujeres en trabajos científicos. Además, hay una historia de falta de prestigio para temas vinculados con mujeres en ciencias (Cfr. Harding, S. *Whose Science, Whose Knowledge*, pp. 2-16).

En este sentido, el movimiento de salud de la mujer fue un movimiento de resistencia epistemológica enfocado en socavar la producción de ignorancia sobre la salud de la mujer y los cuerpos de las mujeres para criticar y liberar a las mujeres de sistemas opresivos basados frecuentemente en esta ignorancia, así como para crear conocimientos liberadores.⁵⁰

Como se puede notar en la cita, el concepto de ignorancia tiene un rol clave en la praxis feminista. Esta praxis no se limita únicamente a la promoción de nuevos conocimientos sobre temas ignorados, aunque esto ciertamente es un componente importante. Además de ello, se busca promover un cuestionamiento mayor en torno a temas de conocimiento, credibilidad y certeza. Se enfatiza el entendimiento de nuestro lugar como conocedores situados.⁵¹ Esto implica un reconocimiento no solo de la ignorancia que podemos padecer, sino también de las causas sociales de esta ignorancia. Este reconocimiento frecuentemente implica una reflexión aún mayor sobre las injusticias sociales que llevan a tal desbalance de credibilidad y de acceso a recursos epistémicos. En complemento, en el caso de aquellas personas que se encuentran en una posición socialmente subordinada, el conocimiento tiene una capacidad liberatoria, pues permite un mayor rango de libertad y de autoconfianza.

1.3. Ignorancia como praxis

En la sección previa, vimos algunas concepciones de ignorancia que parten de la invisibilización de injusticias sociales y de la opresión. Mediante ellas, hemos podido explorar la ignorancia como categoría epistémica pasiva. Con eso, nos referimos a fenómenos de ignorancia en los cuales el agente ignorante, sea este un individuo oprimido o un miembro de una clase dominante, no reconoce su propia ignorancia. En estos casos, el mismo reconocimiento de esa ignorancia muchas veces es suficiente para desarticularla. Así, por ejemplo, si pensamos en un caso de injusticia hermenéutica, el reconocimiento que uno ha caído en este fenómeno es un paso sustancial para encontrar o formar las herramientas necesarias para superarlo. Lo mismo ocurre con lo que Medina llama insensibilidad o ceguera. Si uno acepta que es ciego hacia algo, que no se ha dado cuenta de su incapacidad para entender un fenómeno social, está levantando el velo que prevenía ese conocimiento.

⁵⁰ Tuana, N., *The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance*, p. 2.

⁵¹ Cfr. Sullivan, S. y N. Tuana., "Introduction"; En *Race and Epistemologies of Ignorance*; Alcoff, L., *Epistemologies of Ignorance: Three Types*.

Sin embargo, como vimos en la sección dedicada a la ideología, la ignorancia no es algo que siempre se da de manera pasiva, sin agencia del ignorante. En muchos casos, la ignorancia no es vista simplemente como una ausencia, que puede ser llenada o aceptada, sino como una praxis política. En el caso de la ideología, esto es claro, pues la ignorancia que forma parte de la ideología es una ignorancia consciente, que forma parte de un sistema de creencias. Por ello, simplemente revelar la presencia de una ideología no es necesariamente suficiente para desarticularla.

En esta sección, exploraremos algunas concepciones de ignorancia que se concentran en esta segunda vía, aquella que podemos llamar “activa” o ignorancia como praxis. Estas concepciones de ignorancia resaltan el rol de la ignorancia como elemento constitutivo y central de sistemas de dominación. Como en la sección anterior, no hay una pretensión de indagar a gran profundidad sobre ninguna concepción particular; más bien, el objetivo será asentar la base para el segundo capítulo. Por ello, nos enfocaremos en tres concepciones en particular. Primero, presentaremos lo que José Medina llama ignorancia activa. Segundo, retomaremos el hilo de la injusticia epistémica al trabajar lo que Miranda Fricker llama injusticia testimonial. Asimismo, complementaremos esto con lo que Gaile Pohlhaus llama ignorancia hermenéutica deliberada, es decir, aquella ignorancia que surge cuando un individuo o grupo de individuos en una posición de dominación resiste intentos de resolver injusticia hermenéutica. Finalmente, retomaremos un hilo que se presentó al inicio del capítulo al trabajar el pensamiento de Charles Mills, en particular su concepto de ignorancia blanca. Con esto, concluiremos esta vista amplia del marco teórico en el que estamos trabajando y podremos iniciar una conceptualización más sistemática de la ignorancia en el segundo capítulo.

1.3.1. Ignorancia Activa

Comenzaremos este paso por lo que llamamos ignorancia como praxis retomando a un autor que vimos en la sección previa, José Medina. En particular, veremos brevemente lo que él llama ignorancia activa. Con esto, se refiere a aquellas personas que son ignorantes en el sentido visto en la sección previa, es decir, son insensibles, pero que, además, tienen una mentalidad cerrada. En ese sentido, Medina entiende la ignorancia activa como un conjunto de vicios epistémicos que llevan a la perpetuación de la ignorancia ya presente en la persona en cuestión: “Los sujetos activamente ignorantes son aquellos que pueden ser culpados no solo por carecer conocimientos particulares, sino también por tener actitudes y hábitos epistémicos que contribuyen a

crear y mantener cuerpos de ignorancia.”⁵² Si bien no profundizaremos respecto a qué se refiere Medina con vicios (y virtudes) epistémicas, es importante resaltar cómo estos conceptos son centrales en la transformación de la ignorancia desde algo que uno *padece* hacia algo que uno *hace*. A partir de este cambio, la ignorancia también tiene una existencia propia, para decirlo de cierta manera, no es pura negatividad. La ignorancia que un sujeto activamente padece es producto, parcialmente, de lo que ese sujeto piensa conocer.⁵³ De esta forma, las creencias falsas y conocimientos incompletos sirven para anclar y potenciar la ignorancia.

Un caso de ignorancia activa que resalta Medina es aquel de ser “ciego” hacia la raza o el género. Con esto, se refiere a la postura de ciertas personas de afirmar que no son ni pueden ser racistas, pues tratan a todos por igual, “no ven la raza”. Medina entiende esto como ignorancia activa en el sentido de que se basa en la ignorancia de aspectos fundamentales del racismo y sexismo, y, al mismo tiempo, presenta una postura epistémicamente arrogante, que no permite una visión alternativa sobre estos fenómenos. Para explicar esto, veámoslo por partes. Por un lado, tales posturas son ignorantes en la medida que invisibilizan las consecuencias reales de la discriminación histórica. Así, la postura de la “ceguera racial” frecuentemente es empleada para negar responsabilidad histórica por actos del pasado (“mis antepasados fueron racistas, yo no”) y, más aún, rechazar todo acto cuyo fin sería resolver o afrontar consecuencias de este racismo pasado. Entonces, este tipo de personas pueden mantenerse apáticos ante el hecho que, en sociedades como la estadounidense o la peruana, las personas no-blancas suelen ocupar la mayoría de las clases económicas más necesitadas. Al ser “ciegos a la raza”, no logran entender los problemas con esta distribución, siempre y cuando no haya racismo explícito actualmente⁵⁴. Lo que claramente ignoran es que esta distribución es un producto del racismo y que su perpetuación, entonces, es fundamentalmente racista⁵⁵:

Ceguera de género y de color son formas de ignorancia activa sostenidas por los vicios epistémicos que hemos discutido. Sujetos ciegos al género y al color

⁵² Medina, J., *The Epistemology of Resistance*, p. 39.

⁵³ Cfr. Sullivan, S., *White Ignorance and Colonial Oppression: Or, Why I know so Little about Puerto Rico*.

⁵⁴ Esto evidentemente no es el caso, pero por este experimento mental podemos ignorarlo.

⁵⁵ La separación arbitraria entre un sistema supuestamente justo y la historia plenamente injusta de su formación es algo desarrollado primero por Rousseau, en el “Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres”. Ahí, Rousseau critica la formulación liberal corriente del contrato social, pues perpetúa las injusticias ya establecidas en la sociedad. Para Rousseau, como para Medina, una estructura social que mantiene una distribución inequitativa cuyo origen es injusto es ella misma injusta, aún si la misma estructura social es formalmente neutra. (Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, pp.39-40).

tienden a asumir de manera arrogante que no hay nada que ver, que esos aspectos de la identidad no pueden desempeñar ningún papel o significado, sin importar lo que otros vean.⁵⁶

Por otro lado, son *activamente* ignorantes en la medida que son resistentes a una postura más cercana a la realidad. Una persona que dice ser ciega a la raza podría afirmar, y frecuentemente lo hace, que aquellas personas que apelan al racismo histórico para diseñar políticas redistributivas o para entender fenómenos sociales contemporáneos son los que realmente son racistas, pues están actuando de manera guiada por la raza. En ese sentido, este tipo de posturas suelen ser muy reacias al cambio. Esta combinación es lo que Medina entiende como ignorancia activa.

Una distinción adicional que hace Medina dentro del marco de ignorancia es aquello que distingue como lo que “no es necesario saber” y aquello que “es necesario no saber”. Esto será de interés central para nosotros. Con ello, separa las ignorancias que son *productos* de privilegio y aquellas que son *necesarias* para el privilegio. Esto se explica más fácilmente mediante ejemplos. Por un lado, tenemos lo que Medina llama lo que “no es necesario saber”. Con esto, podemos pensar en muchas cosas que una persona en una posición no privilegiada tiene que saber y una persona privilegiada puede ignorar sin consecuencias negativas. Pensemos, por ejemplo, en todas las precauciones que una mujer debe tomar cuando sale una noche a un evento social. Si valora su bienestar, esa persona tiene que ser consciente de los peligros presentes en situaciones como esa. En ese sentido, debe conocer qué es y cómo minimizar el peligro presente en tomar transporte público, en aceptar bebidas de otras personas, en hablar con gente desconocida, en quedarse sola en la calle, etc. En contraparte, un hombre en la misma situación simplemente no tiene que conocer esas cosas. Tiene, entre otros, el privilegio de que “no es necesario saber” eso.

En contraparte, lo que es “necesario no saber” es aquellos tipos de conocimiento que al ser aceptados ponen en cuestión la identidad y forma de ver la realidad que uno tiene. Este fenómeno es, en cierto sentido, inevitable para la gran mayoría de la humanidad, especialmente aquellos que vivimos en situaciones privilegiadas. Así, por ejemplo, pese a que evidentemente todos estamos de acuerdo con que la esclavitud es un acto horrible y condenable en un grado máximo, vivimos en una sociedad que se sostiene, por lo menos parcialmente, en labor esclava o semi esclava, especialmente en relación con empresas que exportan su labor físico a distintos países de Africa e

⁵⁶ Medina, J. *The Epistemology of Resistance*, p. 38.

India⁵⁷. Esta disonancia cognitiva entre un principio y una realidad que lo contradice⁵⁸ nos lleva necesariamente a esta situación de lo que “es necesario no saber”. Este fenómeno no solo se da en un marco ético, sino también político y social. Muchas posturas políticas dependen de la ignorancia activa de un sector de la población o un fenómeno social. Sin esto, no serían sostenibles. Esto se replica en otros marcos. Por ejemplo, en la medicina, como vimos en la introducción de este trabajo, por décadas distintas empresas de tabaco realizaron estudios que tuvieron como resultado que fumar cigarrillos causa cáncer. No obstante, esta información fue reprimida, pues era necesario ignorarla para mantener el nivel de ventas necesario para la industria. Esto, lo que es necesario no saber, es plenamente un fenómeno de ignorancia activa, pues combina ignorancia con incentivos para no saber. Mediante él, no solo padecemos de una ignorancia, sino que somos reacios a abandonarla, pues eso nos llevaría a un mayor cambio en cómo entendemos el mundo y nuestra experiencia en él.

1.3.2. Injusticia Testimonial

Una segunda concepción de la ignorancia que entraría en la categoría de ignorancia como praxis se puede plantear en relación con lo que Miranda Fricker llama injusticia testimonial. Este término es el segundo componente de la injusticia epistémica que Fricker concibe, y es presentado de la siguiente manera:

La idea básica es que un hablante sufre una injusticia testimonial solo si prejuicios por parte del oyente hacen que este le otorgue menos credibilidad al hablante que recibiría en otras circunstancias. Ya que los prejuicios pueden aparecer de distintas formas, existe más de un fenómeno englobado por el concepto de injusticia testimonial.⁵⁹

Es decir, con este concepto se entiende a aquel fenómeno social en el cuál las opiniones, experiencias y conocimientos de una persona son ignorados o menospreciados debido a que ese individuo forma parte de una categoría socialmente vista como menos valiosa, como ser mujer, formar parte de alguna etnia distinta a la hegemónica, no contar con una educación académica formal, etc. En ese sentido, la credibilidad de ese individuo es tomada como inferior a aquella de los que no pertenecen a esos grupos. Esto puede ir desde un desbalance leve de credibilidad,

⁵⁷ O, en menor grado, latinoamérica.

⁵⁸ Casuso describe el proceso mediante el cual surge este fenómeno desde creencias disonantes, y las herramientas cognitivas y políticas que tenemos para superarlo (Cfr. Casuso, G., *Power and dissonance: Exclusion as a key category for a critical social analysis*, pp. 617-18; Casuso, G., *Social criticism, dissonance, and progress: A socio-epistemic approach*, pp. 981-83).

⁵⁹ Fricker, M., *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, p. 4.

algo que podemos encontrar en actos de discriminación cotidianos, a los extremos de una ignorancia total de testimonios de cierta categoría de individuos. En el caso de esto último, Medina menciona como ejemplo los casos históricos de testimonios de personas negras que no eran tomados en cuenta en juicios o que eran valorados de manera tan desproporcionada respecto a testimonios de personas blancas que prácticamente garantizaba que toda persona negra acusada de un crimen por alguien blanco sería encontrado culpable.⁶⁰

Este tipo de injusticia entra en el marco de la ignorancia como praxis en la medida que es parte de un comportamiento que perpetúa desigualdades e injusticias sociales. Para el mantenimiento de varias prácticas de opresión y discriminación, es necesario el silenciamiento de la clase de personas discriminada. En ese sentido, la injusticia testimonial es una ignorancia que forma un componente sustancial en la perpetuación de estos comportamientos. Para usar un ejemplo reciente, podemos pensar en las protestas raciales que ocurrieron en los Estados Unidos a causa de la muerte de George Floyd. Estas protestas parcialmente fueron el resultado de una ruptura de la injusticia testimonial a la que está sujeta la comunidad afroamericana, especialmente respecto al tema de brutalidad policial. Que la policía estadounidense sistemáticamente tenga comportamientos represivos y discriminatorios hacia los afroamericanos no es un fenómeno que sorprenda a ningún miembro de dicha comunidad. Uno puede encontrar un sinnúmero de activistas, escritores y hasta comediantes que frecuentemente hablan de este fenómeno y lo han hecho por décadas. Sin embargo, por mucho tiempo, estas desigualdades eran ignoradas enteramente por la mayor parte de estadounidenses blancos, pues no podían (o querían) creer los actos de los cuales eran acusados los policías. En tiempos recientes, hemos visto un cambio de opinión pública en este tema en gran medida porque dichos testimonios ya no podían ser ignorados tan fácilmente, debido al acceso casi universal a celulares como dispositivos de grabación. Es a partir de estos cambios tecnológicos, y la reducción de margen para injusticias testimoniales que resultan de ellos, que las protestas por la muerte de George Floyd fueron las más grandes protestas en Estados Unidos en décadas.

Es importante notar el carácter activo de la ignorancia producida por la injusticia testimonial. No es que la información o los testimonios relevantes no estén presentes o no sean accesibles: uno puede encontrar una gran cantidad de testimonios de

⁶⁰ Cfr. Medina, J., *The Relevance of Credibility Excess in a Proportional View of Epistemic Injustice: Differential Epistemic Authority and the Social Imaginary*.

situaciones de este tipo. En ese sentido, la ignorancia en este caso no se resuelve con un incremento de acceso a más testimonios. Por más voces afroamericanas que hablaban de abuso policial, este fenómeno era frecuentemente ignorado. En ese sentido, podemos hablar de una ignorancia activa, una ignorancia como práctica. Esto, evidentemente, no implica que cada agente decida cuál testimonio valorar sobre otros de manera consciente. En tanto estamos hablando de un fenómeno social sistémico, este frecuentemente será producto de prejuicios inconscientes. No obstante, sí hay una responsabilidad que cae sobre los hombros de aquellos que son parte de la marginalización de testimonios de poblaciones vulnerables.

Conectado a la ignorancia testimonial, podemos hablar brevemente de lo que Gaile Pohlhaus llama ignorancia hermenéutica deliberada (*Willful hermeneutical ignorance*). Esta es una categoría que es introducida como complemento a los fenómenos descritos por Fricker. El concepto es definido de la siguiente manera: “La ignorancia hermenéutica deliberada describe instancias donde conocedores situados marginalmente resisten activamente la dominación epistémica a través de la interacción con otros conocedores resistentes, mientras que conocedores situados predominantemente siguen malentendiendo y malinterpretando el mundo.⁶¹ Como podemos ver, la ignorancia hermenéutica deliberada toma elementos de ambas de las categorías de injusticia epistémica planteadas por Fricker. Como la injusticia hermenéutica, la ignorancia hermenéutica deliberada se presenta en la incapacidad de un individuo para interpretar una situación de la cual es parte. Sin embargo, en contraste, esto se da no en el individuo en situación vulnerable, sino en aquel que es parte del grupo dominante. En ese sentido, al igual que la injusticia testimonial, toma un componente activo, pues es una perpetuación de una desigualdad social.

Retomando el ejemplo de la brutalidad policial mencionado antes, podemos ver que la ignorancia hermenéutica deliberada va de la mano con la injusticia testimonial. Muchos estadounidenses blancos no creían testimonios de abusos policiales de afroamericanos o los consideraban exagerados como consecuencia de su incapacidad de entender e interpretar la situación, o la relación histórica y real entre la población afroamericana y la policía. Para muchos, uno solo tendría que temer a la policía porque ha cometido un crimen o porque está actuando fuera de la ley. Entonces, la idea de que una persona inocente tendría que temer a la policía es incomprensible. Otro ejemplo útil para entender esto es uno que mencionamos en la sección anterior:

⁶¹ Pohlhaus, G., *Relational knowing and epistemic injustice: Toward a Theory of Willful hermeneutical ignorance*, p. 716.

el hostigamiento sexual. Como vimos, Fricker analiza este tema a partir del marco de la injusticia hermenéutica; no obstante, hay un elemento de injusticia testimonial innegable en el acoso. Frecuentemente, las mujeres que denuncian acosadores son tratadas como histéricas o mentirosas, más aún si pertenecen a algún otro grupo social considerado inferior. En ese sentido, sus testimonios son interpretados como fabricaciones o exageraciones. No obstante, también hay un componente de ignorancia hermenéutica deliberada. Para un hombre que nunca ha tenido que lidiar con experiencias así ni pensar en ellas, leer un testimonio de acoso sexual puede ser completamente incomprensible. Este fenómeno lo podemos ver por las reacciones que frecuentemente se dan a casos así. Muchas veces, ante denuncias de acoso sexual, podemos escuchar frases como “¿Por qué no le dijo que no?” o “Solo era una broma”. En ellas, vemos no solo el menosprecio de un testimonio, aunque ciertamente está eso presente, sino la incapacidad de comprender una realidad ajena.

Tomando en cuenta estos dos conceptos, injusticia testimonial e ignorancia hermenéutica deliberada, podemos ver cómo el marco teórico presentado por Fricker y desarrollado por autores posteriores como Pohlhaus pueden servir para dar un recuento de lo que hemos estado llamando ignorancia como praxis. En ambos casos, vemos cómo la incapacidad de un miembro de un grupo privilegiado para entender o aceptar un punto de vista ajeno a su forma de entender el mundo deviene práctica al negar la validez de tal punto de vista.

1.3.3. Ignorancia Blanca

Finalmente, una tercera concepción de la ignorancia que podemos entender dentro de este marco es aquella propuesta por Charles Mills bajo el nombre de ignorancia blanca. Con este concepto, Mills se refiere a la ignorancia presente en personas blancas *en tanto blancas*, es decir, como producto de su estatus social como blancos. Esta ignorancia se da directamente en relación a las estructuras sociopolíticas de represión y privilegio en el cual dichas personas se encuentran. Hablando sobre este fenómeno⁶², Mills afirma lo siguiente:

Así, en efecto, en cuestiones relacionadas con la raza, el Contrato Racial prescribe a sus firmantes una epistemología invertida, una epistemología de ignorancia, un patrón particular de disfunciones cognitivas localizadas y globales (que son psicológicamente y socialmente funcionales), produciendo el

⁶² Aunque antes de acuñar el término.

resultado irónico de que los blancos, en general, no pueden comprender el mundo que ellos mismos han creado. Parte de lo que significa ser construido como “blanco” (...) es un modelo cognitivo que previene la autotransparencia y la comprensión genuina de las realidades sociales.⁶³

Como podemos ver, la propuesta que hace Mills es dada predominantemente en personas de una clase dominante, en este caso blancos, y tiene un carácter de autopropagación, tanto de la ignorancia como de la estructura social que la mantiene. Esta ignorancia es comparada, como en otros autores, con la ceguera. Como vemos en la cita previa, Mills entiende este fenómeno como la incapacidad de las personas que lo padecen de entender una estructura de la cual son una parte dominante. Es importante recalcar que para Mills la ignorancia blanca no se da solamente en un marco del conocimiento consciente, sino dentro de todo el proceso cognitivo. Así, la comparación con la ceguera no es coincidente, pues la ignorancia blanca obra desde lo que percibimos y no percibimos.

En contraparte a esta ceguera, Mills menciona un fenómeno opuesto, lo que llama la segunda vista o doble visión:

La consecución de la ‘segunda vista’ requiere un entendimiento de qué es lo que pasa con los blancos y la situación blanca que los motiva a ver equivocadamente a los negros. Uno aprende a ver identificando la ceguera blanca y evadiendo los peligros de ponerse estos lentes para la propia visión.⁶⁴

Al igual que con el concepto de Ideología, Mills propone que las fallas cognitivas de la ignorancia blanca son plenamente visibles para aquellas personas que son reprimidas bajo la estructura social racista. Así, estas personas frecuentemente deben aprender no solo a ver el mundo como ellos mismos, sino también como la clase dominante, aprender a seguir una lógica dominante y parcializada.⁶⁵ La forma de sobrevivir los problemas que surgen de la ceguera blanca es aprender a tener esta doble visión, no vivir enteramente en una perspectiva.

Asimismo, un aspecto clave para entender la ignorancia blanca es la manera cómo este fenómeno previene la conexión cognitiva entre hechos aceptados y aquellos que no lo son. Es decir, la ignorancia blanca funciona mediante la ruptura de coherencia cognitiva; es, en ese sentido, una forma de disonancia cognitiva. Dos hechos pueden

⁶³ Mills, C., *The Racial Contract*, p. 18.

⁶⁴ Mills, C., *White Ignorance*, p. 19.

⁶⁵ Esto es acompañado, como afirma Alison Bailey, por una presión constante sobre las personas reprimidas de repetir y validar dichas visiones. (Cfr. Bailey, A. *Strategic Ignorance*, p. 77-82).

ser aceptados, pero su vínculo completamente ignorado. Así, por ejemplo, una persona puede pensar que el tratamiento de residentes nativos del continente americano por parte de colonizadores europeos fue un fenómeno condenable, reconocer que en la actualidad en todo país de América hay una clara relación entre raza y nivel socioeconómico, y no hacer el vínculo entre estos dos hechos.⁶⁶ Otro ejemplo que propone Mills es la incapacidad por parte de los fundadores de los Estados Unidos para reconocer la evidente contradicción entre su afirmación de la igualdad entre los hombres y su evidente racismo hacia los nativos americanos:

Cuando Thomas Jefferson critica a los “salvajes indios despiadados” en la Declaración de la Independencia, entonces ni él ni sus lectores experimentarán ninguna disonancia cognitiva con las afirmaciones previas sobre la igualdad de todos los “hombres”, pues los salvajes no son “hombres” en sentido pleno. Encerrados en una temporalidad diferente, incapaces de autorregulación por moral y ley, son humanoides mas no humanos. (...). Inclusive un conocedor sin antipatía ni prejuicio hacia los Nativos Americanos tendrá una discapacidad cognitiva al intentar fijar verdades sobre ellos en la medida que tal categoría y sus presuposiciones asociadas tenderán a forzar sus conclusiones en cierta dirección, limitarán lo que puede ver objetivamente.⁶⁷

Para terminar, me parece importante reiterar la caracterización de la ignorancia blanca como un fenómeno que tiene un componente voluntario y activo. Esto se debe a que dicha ignorancia acepta tácitamente la posibilidad y la culpabilidad de aquello que ignora. En ese sentido, Mills afirma que los testimonios negros no eran necesariamente rechazados debido a que probablemente eran falsos, sino al revés, pues probablemente eran verdaderos.⁶⁸ En cierto sentido, el mismo acto de callar, reprimir y negar el vínculo entre condiciones actuales y abusos históricos es una aceptación de que tales afirmaciones podrían ser verdaderas, en cuyo caso la persona que los ignora tendría un grado de culpa. Así, la persona que invisibiliza y niega el vínculo entre, por ejemplo, discriminación racial histórica y diferencias socioeconómicas contemporáneas lo hace precisamente porque sabe que, si ese vínculo fuera cierto, sería plenamente inmoral no hacer nada para resolver esa injusticia histórica. Ya que no quiere hacer nada para resolver la injusticia, se encuentra en la necesidad de negar el vínculo.

⁶⁶ Mills afirma que la ignorancia blanca contemporánea se manifiesta principalmente en este marco, en una ignorancia parcial de la historia y sus efectos posteriores (Cfr. Mills, C., *Global White Ignorance*, p. 38).

⁶⁷ Mills, C., *White Ignorance*, p. 27.

⁶⁸ Mills, C., *White Ignorance*, p. 32.

Es por ello que la ignorancia blanca es un fenómeno presente no en las personas extremadamente racistas, sino en aquellas que pretenden no serlo. Pues, para una persona que es abiertamente racista, es irrelevante si los negros o los descendientes de indios americanos viven en pobreza como consecuencia de abusos históricos, pues piensa que esos abusos históricos fueron justificados o que su lugar socioeconómico subyugado actual es correcto. En ese sentido, no hay una incoherencia en el discurso de la persona abiertamente racista, pues es racista por ambos lados. En cambio, el discurso de la persona que perpetúa la ignorancia blanca es inconsistente justamente por su incapacidad de vincular un fenómeno aceptado y una conclusión necesaria que se sigue de esto. Este tipo de ignorancia blanca no es algo solo visto por Mills. Haciendo referencia a ella, y justamente criticando el tipo de ignorancia en el cual uno “prefiere no saber”, Elizabeth Spelman presenta la postura de James Baldwin de la siguiente manera: “Lo que más parece preocupar a Baldwin es la ignorancia cobarde de aquellos blancos que no quieren realmente conocer la historia letal y presencia del racismo blanco. Ni siquiera es que saben y no les importa, es que no les importa saber realmente.”⁶⁹

En síntesis, en esta sección hemos visto tres propuestas conceptuales distintas relacionadas con la ignorancia que se pueden caracterizar como ignorancia como praxis o ignorancia activa. Estas han sido la propuesta de ignorancia activa de José Medina, aquellas de injusticia testimonial e ignorancia hermenéutica deliberada de Miranda Fricker y Gaile Pohlhaus, respectivamente, y el concepto de ignorancia blanca de Charles Mills. En los tres casos, hemos visto cómo puede haber un componente activo y voluntario en la ignorancia; cómo esto no es algo que simplemente se padece, sino también se reproduce y se perpetúa. Esto nos permite cerrar nuestro recuento parcial de cómo ha sido trabajado el tema de la ignorancia dentro de la epistemología social y política.

Para recapitular, en este capítulo hemos explorado algunas de las formas cómo se ha entendido la ignorancia dentro de un marco de epistemología política. Mi objetivo ha sido presentar algunas ideas respecto a este campo para contextualizar el eje central de este trabajo, que es lo que vamos a denominar ignorancia sistémica. Para ello, el capítulo se desarrolló en tres partes. En primer lugar, presentamos un esbozo del

⁶⁹ Spelman, E., *Managing ignorance*, p. 125.

concepto de ideología y vimos cuatro características clave para entenderlo. En segundo lugar, vimos cómo la ignorancia en un sentido pasivo ha sido empleada para entender la incapacidad epistémica para confrontar problemas de discriminación y dominación. Finalmente, en tercer lugar, trabajamos la ignorancia en un sentido activo. Es decir, presentamos distintas formas como se ha entendido que la ignorancia puede resistir la verdad y autoperpetuarse.

A lo largo de estas tres secciones, hemos visto cómo la ignorancia se manifiesta de diversas formas en un ámbito social y político. El concepto de ideología no solo sirvió como un punto de partida, sino que nos brindó herramientas importantes para conectar los otros conceptos trabajados posteriormente. En ese sentido, ahora podemos ver brevemente algunas características compartidas entre la ideología y los otros términos trabajados. Primero, respecto a los conceptos de insensibilidad e ignorancia activa de Medina, podemos ver bastantes similitudes con el rol de la ideología como pensamiento condicionado. Es decir, tanto para Medina como para Marx, las creencias que tenemos sirven como un filtro que impide y distorsiona nuestro acceso al mundo social.⁷⁰ Segundo, podemos ver un lazo importante entre el concepto de injusticia epistémica de Fricker, y la forma como la ideología se entiende en tanto fenómeno social. Tanto para Fricker como para Marx, los fenómenos descritos no son individuales, sino sistémicos. Asimismo, como señala Gianfranco Casuso, hay una similitud clave entre ambos conceptos en torno a cómo se disipan. En ambos casos, se entiende la ignorancia descrita como un impedimento u obstáculo para el pensamiento, particularmente para el entendimiento de nosotros mismos, que tiene que ser disipado como condición necesaria, mas no suficiente, para la cognición.⁷¹

Tercero, como se ha mencionado previamente, hay un vínculo importante entre el concepto de ideología y la teoría del punto de vista respecto al privilegio perspectival del oprimido. Es decir, para autoras como Harding misma, en torno al tema de género, las mujeres tienen una mirada más completa de la realidad social debido a su posición subyugada.⁷² Esto refleja en gran medida el privilegio epistémico frente a la ideología que Marx otorga al proletariado. Finalmente, Mills retoma todos los elementos mencionados. La ignorancia blanca se entiende como un filtro o distorsión de la

⁷⁰ Cfr. Medina, J. *The Epistemology of Resistance*, pp. 18-26, 131-32.

⁷¹ Cfr. Casuso, G., *The epistemic foundations of injustice: lessons from the Young Marx*, p. 8.

⁷² Cfr. Harding, S., *Two influential theories of ignorance and Philosophy's Interests in Ignoring Them*, pp. 24-26.

realidad social⁷³ que no surge de condiciones individuales, sino sistémicas⁷⁴. Asimismo, el privilegio epistémico del subordinado se ve claramente en el concepto de segunda vista, la capacidad para ver no solo desde la posición del subyugado sino también del subyugador.⁷⁵

En el siguiente capítulo, desarrollaremos más estos vínculos y veremos cómo las distintas concepciones de ignorancia pueden ser entrelazadas a partir de cuatro conceptos que nos permitirán entender mejor la relación entre ignorancia y política. Todo esto nos servirá como un paso clave para el objetivo central del trabajo: explorar la relación entre la ignorancia y el funcionamiento de la democracia.



⁷³ Cfr. Mills, C., *The Racial Contract*, p. 123.

⁷⁴ Cfr. Mills, C., *White Ignorance*, p. 14; Mills, C., *Determination and Consciousness in Marx*, p. 436.

⁷⁵ Cfr. Mills, C., *Blackness Visible*, p. XVI.

Segundo Capítulo: Cuatro Categorías de Ignorancia

Hasta el momento, el objetivo de este trabajo ha sido presentar algunas formas como ha sido entendida la ignorancia dentro de las disciplinas que podríamos llamar epistemología social y epistemología política. Este recuento no ha sido exhaustivo, pero nos servirá para plantear una categorización de este fenómeno (o fenómenos, como veremos más adelante). En ese sentido, el objetivo de este capítulo será tomar lo visto previamente como punto de partida para plantear un modelo que busca entender cómo se manifiesta la ignorancia (y el estudio de ella) en el plano político. Esto nos servirá para, en la última sección, dedicarnos a analizar lo que llamaremos ignorancia sistémica, término que será el eje central del último capítulo.

En el primer capítulo, hemos podido notar varias similitudes y lazos entre las distintas maneras como los autores trabajados han conceptualizado la ignorancia. Estas similitudes, ciertamente, no han sido coincidencias. En múltiples casos, los autores que hemos recogido han dialogado entre ellos. En el caso de Mills, por ejemplo, parte de su concepción de la ignorancia blanca parece surgir de sus estudios de Marx.⁷⁶ Por otro lado, varios de los otros autores trabajados han referenciado a Marx también⁷⁷ o a Mills mismo⁷⁸. En ese sentido, el recuento que hemos hecho no ha sido uno de tradiciones inconexas, sino de hilos que han convergido (y divergido) en distintos puntos. El objetivo de este capítulo será encontrar las formas comunes a esas concepciones y presentar una visión amplia y sistemática de la ignorancia. No obstante, antes de pasar a ello, me parece importante detenerme un momento en analizar la convergencia histórica de estas concepciones.

En gran medida, podemos atribuir el eje central del recuento de la ignorancia que hacemos a la concepción marxiana de ideología. Todos los autores que hemos visto, sean directa o indirectamente, deben parte de su entendimiento del lugar político de la ignorancia a este concepto y a su desarrollo posterior. Si bien este concepto ha sido

⁷⁶ Cfr. Mills, C., *White Ignorance*, p. 14; Mills, C., *Determination and Consciousness in Marx*. 436.

⁷⁷ Cfr. Harding, S., *Two influential theories of ignorance and Philosophy's Interests in Ignoring Them*.

⁷⁸ Cfr. Medina, J. *The Epistemology of Resistance*, pp. 18; Alcoff, L., *Epistemologies of Ignorance: Three Types*; Fricker, M., *Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance*.

presentado de diversas maneras posterior a la muerte de Marx mismo, su núcleo central, aquel que busca describir una incongruencia entre una estructura política y económica, y la ignorancia que tienen los agentes de esta estructura sobre ella, se ha manifestado en todo lo que hemos visto hasta ahora. Así, por un lado, para los autores que han buscado entender la ignorancia en un sentido “pasivo” (según la categorización que hemos hecho en este trabajo), encontramos el entendimiento de la ignorancia como una capa que nos impide observar el funcionamiento efectivo de las injusticias que vivimos. Para Fricker, por ejemplo, el concepto de injusticia hermenéutica busca señalar una incapacidad del agente que ha sufrido una injusticia de concebirla como tal.⁷⁹ De igual manera, vemos este fenómeno en las concepciones feministas de la ignorancia posicional, las cuales afirman que cualquier individuo solo puede tener una mirada parcializada del sistema político y social en el que vivimos.⁸⁰ Por otro lado, el núcleo central de la ideología se encuentra también presente (y quizá de manera más evidente) en lo que hemos llamado concepciones activas de ignorancia. Estos autores, como Marx previamente, encuentran que la ignorancia no es simplemente algo sufrido por los agentes sociales, sino algo replicado por ellos. El caso ejemplar es aquel de Mills. Para él, el concepto de ignorancia blanca busca señalar el ocultamiento activo por parte de una clase política de las inadecuaciones entre un discurso de igualdad genérica y un sistema que perpetúa la desigualdad en práctica.⁸¹ En todos estos casos, el entendimiento de la ignorancia en relación con lo que Marx llamaría la base (y podríamos nosotros llamar el sistema social, político, económico, racial, etc.) es central.

Como podemos ver en esta breve recapitulación de lo visto, no es absurda la tarea de buscar forjar una propuesta que junte todas estas formas de entender la ignorancia. Al contrario, en muchos sentidos esta ya ha estado presente en este trabajo como hilo conductor. A continuación, se realizará esta propuesta presentando cuatro diferentes formas de entender la ignorancia, todas fundamentadas en los autores analizados hasta el momento. Debido al enfoque del trabajo, no se podrá dar igual prioridad a estas cuatro formas. Por ello, lo que sigue estará dividido en dos subcapítulos. En el primero, presentaremos las primeras tres formas que planteo para entender la ignorancia dentro de un marco de epistemología política. Estos tres enfoques serán

⁷⁹ Cfr. Fricker, M., *Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance*, pp.160-177.

⁸⁰ Cfr. Tuana, N. *The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance*; Dotson, K., *Conceptualizing Epistemic Oppression*, p. 120.

⁸¹ Cfr. Mills, C., *White Ignorance*.

denominados *ignorancia como falsa consciencia*⁸², *ignorancia reflexiva* e *ignorancia posicional*. En el segundo subcapítulo, nos concentramos en la última forma de la ignorancia que planteo, la cual denominaré *ignorancia sistémica*.

2.1 Falsa consciencia, Ignorancia Reflexiva e Ignorancia Posicional

En el primer capítulo, para trabajar las distintas formas de ignorancia presentadas, decidimos categorizarlas a partir de cómo eran concebidas estas en torno a la agencia del sujeto. Así, por un lado, afirmamos que una concepción de la ignorancia podría ser pasiva en tanto es entendida como algo que un sujeto padece, usualmente de manera inconsciente. Estas posiciones suelen recoger la manera más cotidiana de entender a la ignorancia: aquello que uno simplemente no sabe o no percibe. Por otro lado, planteamos la categoría de ignorancia activa o ignorancia como praxis para entender aquellas concepciones de la ignorancia que otorgan un rol de agente al sujeto ignorante. En ellas, la ignorancia en cuestión requiere una perpetuación, sea consciente o inconsciente. Como planteamos desde un inicio, esta categorización era simplemente pragmática. Varios de los autores trabajados hablan de componentes tanto activos como pasivos de la ignorancia. Por ello, no debería sorprender que las cuatro categorías que se trabajarán a continuación también muestran elementos de ambas. No obstante, la proporción entre componentes activos y pasivos no serán iguales en cada una. Las tres concepciones que veremos en esta sección se centrarán en los componentes pasivos de la ignorancia, mientras que la ignorancia sistémica, que será objeto de estudio en la siguiente sección, será definida principalmente por sus componentes activos.

Antes de pasar directamente a trabajar estas primeras tres concepciones, será útil presentarlas brevemente. En primer lugar, veremos lo que podríamos llamar ignorancia como falsa consciencia. Con esto, me refiero a aquella ignorancia que es entendida como un conocimiento equivocado o torcido de la realidad social, política y económica, y cuya presencia sirve como filtro para dicha realidad. En segundo lugar, presentaremos lo que se llamará ignorancia reflexiva o hermenéutica. Este concepto busca englobar a la concepción de la ignorancia como una incapacidad de percibirnos y comprendernos a nosotros mismos y nuestras experiencias, particularmente en un contexto político. Finalmente, en tercer lugar, hablaremos de la ignorancia posicional. Esta se refiere a las concepciones de la ignorancia como un componente necesario (y

⁸² Este término quizá es inadecuado para señalar el tipo de ignorancia que busco presentar, si nos guiamos por una lectura ortodoxa de él. No obstante, sirve para resumir algunas de las características centrales que presentaré.

hasta positivo) en la toma de decisiones colectivas. Estas tres concepciones, evidentemente, recogen mucho de lo que hemos visto previamente. No obstante, es importante recalcar que no son concepciones enteramente equivalentes a aquellas propuestas por un solo autor.

2.1.1 Falsa consciencia

Comenzaremos con lo que llamaremos ignorancia como falsa consciencia. Esta forma de entender la ignorancia es, sin duda, la más directa y común dentro de la epistemología política. Con ella, nos referimos a la desconexión entre la concepción que tiene un individuo sobre las condiciones sociales, económicas y políticas de la sociedad en la que vive, y esas mismas condiciones. Un elemento clave de esta ignorancia, claramente, es la ausencia de conocimiento sobre estas estructuras. No obstante, también toma un rol central la falta de reconocimiento de esta ausencia. Es decir, no es solo ignorancia de la realidad, sino también ignorancia de esta ignorancia. El resultado, empleando un término marxista⁸³, es falsa consciencia: la tergiversación de las estructuras sociales en la consciencia.

Para entender mejor este concepto, veamos las características centrales que hemos planteado al definirlo. Primero, entenderemos falsa consciencia como una ignorancia de las estructuras sociales y materiales que nos rodean.⁸⁴ Segundo, esta ignorancia es condicionada por las estructuras de las cuales es ignorancia.⁸⁵ Tercero, su función es una de conservación; es decir, es una ignorancia que refuerza y perpetúa las estructuras que la originan. Cuarto, es también ignorancia de sí misma. Es decir, no solo esconde la realidad, sino lo hace de manera escondida, como un filtro imperceptible que tergiversa lo que vemos tras él. A continuación, desarrollaremos a mayor detalle estos elementos, presentando algunos ejemplos clave para entender la falsa consciencia en un contexto político contemporáneo. Dichos ejemplos servirán como adelanto de lo que desarrollaremos en el cuarto capítulo.

⁸³ Como indica Larraín, el término no es empleado por Marx. Aparece por primera vez en algunas cartas de Engels y luego es empleado por autores marxistas posteriores. (Cfr. Larraín, J., *Marxism and ideology*, p.51).

⁸⁴ Es importante notar que estamos sacando parcialmente este término de su contexto marxista. Este está fuertemente ligado al concepto de consciencia de clase. Así, para Lukács, quien es uno de los primeros en desarrollar profundamente este término, la falsa consciencia se entiende necesariamente en relación con la burguesía, como un producto de dicha clase que es falsa debido a las limitaciones de la burguesía misma (Lukács, G., *History and Class Consciousness*, p. 54; Larraín, J., *Marxism and ideology*, p.73). En nuestro caso, expandiremos el término para referir también a otras estructuras sociales, no solo la base económica.

⁸⁵ Cfr. Rosen, M. *On Voluntary Servitude*, pp. 25.

Para comenzar, hemos visto que el objeto de la ignorancia en cuestión es la base material o, en sentido más amplio, las estructuras sociales, económicas y políticas de la sociedad. Definida así, uno puede encontrar tal inadecuación en una gran cantidad de ciudadanos de todo país del mundo. No debe sorprendernos que muchas personas saben muy poco de la sociedad en la que viven. Muchos no saben quiénes son los políticos que gobiernan su país, cuáles son las instituciones políticas y sus funciones, qué problemas sociales son particularmente importantes en un determinado momento o cómo funciona la macroeconomía. En ese sentido, la ignorancia, más que un fenómeno resaltante, es uno enteramente cotidiano. No obstante, cabe resaltar que la falsa consciencia no se limita a una ausencia de conocimiento, sino también a la presencia de conocimiento incorrecto, es decir falsa consciencia. La falsa consciencia cubre contradicciones en la estructura social mediante una combinación de ignorancia y tergiversación de dichas contradicciones.⁸⁶ En ese sentido, no debemos entender la falsa consciencia simplemente como una ignorancia cotidiana sobre nuestro contexto social, pues este concepto requiere de la existencia de creencias falsas. Es decir, la falsa consciencia no es una ausencia de consciencia, sino una consciencia equivocada, un conocimiento de una realidad inexistente.

Un segundo aspecto importante de la falsa consciencia es su relación dependiente con el objeto de lo cual es consciencia. Es decir, la falsa consciencia no solo ignora o malinterpreta las estructuras sociales, sino que es producto de ellas. En ese sentido, la falsa consciencia es una proyección del objeto del cual es ignorancia. La ignorancia resultante se debe entender como una tergiversación de la realidad. No es simplemente una creencia falsa, sino una creencia falsa impuesta por aquello de lo que es consciencia. Como afirma Rahel Jaeggi:

La consciencia es necesariamente falsa porque no puede ser nada excepto falsa; no porque necesariamente se engaña a sí misma (es decir, no porque hay un defecto cognitivo), sino porque corresponde a una realidad equivocada. Entonces, no es meramente una falsa consciencia, sino una consciencia que ha sido socialmente inducida a ser falsa.⁸⁷

Sea de forma consciente o inconsciente, la creación de falsa consciencia no es un producto individual, sino sistémico. Como afirma Jaeggi, es una consciencia inducida socialmente. A continuación, veremos algunos ejemplos de la relación dependiente entre la falsa consciencia y las estructuras sociales que la generan.

⁸⁶ Larrain, J., *Marxism and ideology*, p.27.

⁸⁷ Jaeggi, R., *Rethinking Ideology*, p. 87.

Una de las maneras más llamativas como aparece el fenómeno descrito es mediante campañas de engaño y de desinformación. En la última década, particularmente a partir de la victoria de Donald Trump en las elecciones de Estados Unidos de 2016, se ha vuelto muy común hablar del concepto de *fake news* o noticias falsas. Si bien el término es moderno, el fenómeno no está restringido a la era digital, aunque sí potenciado por ella. Dicho concepto indica el acto deliberado de desinformar, usualmente con el objetivo de conseguir un beneficio económico o político. Con esto en mente, es claro que las *fake news* han sido un elemento central de toda campaña política de la historia. De igual manera, hay ejemplos históricos claros de este fenómeno y sus efectos concretos. Al inicio de la tesis, se mencionó el caso de las campañas de engaño hechas por la industria del tabaco con el fin de ocultar los efectos nocivos que tenían sus productos.⁸⁸ Esto, ciertamente, se ha replicado en innumerables otras industrias. Lo interesante de este fenómeno es la manera como es concebido. No es simplemente necesario asegurarse que la audiencia o el votante no esté informado, sino se busca activamente la desinformación. Se inventan o exageran escándalos políticos, se realizan investigaciones científicas con resultados inconclusos, se proponen teorías de conspiración cuyo fin es sembrar dudas sobre un posible candidato o partido político. El “conocimiento” que se tiene como resultado de esta desinformación luego sirve como fundamento para una interpretación errónea del mundo social y político, justamente lo que podríamos llamar falsa consciencia.⁸⁹

Pese a estos ejemplos, no debemos pensar que todo tipo de falsa consciencia es producto de un agente con fines engañosos. En realidad, la mayor cantidad de ignorancia como falsa consciencia es más bien un producto de la perpetuación de sistemas de creencias que filtran nuestra manera de entender el mundo. El elemento central de este fenómeno es la idea de que las condiciones materiales y sociales en que vivimos condicionan nuestros sistemas de creencias, imponiéndonos una forma de interpretar y evaluar el mundo, y nueva información sobre este. En ese sentido, estos sistemas de creencias no solo condicionan cómo enfrentamos nuevos

⁸⁸ Cfr. Brandt, A., *Inventing Conflicts of Interest*.

⁸⁹ Michael Rosen propone que la falsa consciencia es convincente debido a que vuelve inteligible un aspecto del mundo desconocido. Es decir, la falsa consciencia sirve como un reemplazo para el conocimiento, que convence al sujeto de que conoce aquello de lo que es tan solo falsamente consciente (Rosen, M. *On Voluntary Servitude*, pp. 270). En ese sentido, podemos ver algunas de las semillas del aumento reciente en popularidad de teorías de conspiración que simplifican el mundo para entenderlo, como, por ejemplo, el escepticismo a las vacunas.

problemas, sino cómo entendemos esos problemas. Esto ocurre de manera imperceptible, marcando cómo entendemos lo normal y lo anormal.

Tercero, la falsa consciencia es una fuerza que perpetúa las estructuras sociales y económicas vigentes, una inercia conservadora. En ese sentido, su función es invisibilizar fricciones epistémicas que surgen a partir de las contradicciones de lo que es ignorancia. Esta función conservadora de la falsa consciencia la vimos previamente, al hablar de injusticia testimonial⁹⁰ e ignorancia activa⁹¹. En el caso de la primera, vimos cómo frecuentemente ciertos actores sociales, usualmente pertenecientes a grupos marginalizados, sea por razones de género, clase o raza, no son dados igual credibilidad en espacios públicos. Una consecuencia de esto, dentro de lo que hemos estado hablando ahora, es la invisibilización de los problemas que estos grupos sufren. Esta invisibilización se da dentro de un marco de falsa consciencia en la medida que estos problemas son tomados como incoherentes al contradecir los sistemas de creencias sostenidos por aquellas personas en posiciones de poder. En otras palabras, ya que el grupo dominante no puede comprender estos problemas, dejan de existir. Si entramos a un marco económico, como el término falsa consciencia en sus orígenes buscaba describir, vemos un fenómeno similar. Ciertos discursos, como aquel de la meritocracia o el sueño de una mejora económica mediante el esfuerzo personal, son frecuentemente sostenidos de manera general por sectores cuyas experiencias en gran medida contradicen estos ideales. Así, por ejemplo, en Perú es común encontrar personas de sectores de clase trabajadora que sostienen que mediante el trabajo duro uno puede subir de clase, aún cuando, en un marco general, los índices de movilidad social son muy bajos. Este tipo de creencias se deben entender en relación con las estructuras sociales de las cuales son creencias. Menospreciar el testimonio de una víctima de acoso sexual o replicar un discurso que relaciona la prosperidad económica con la virtud son creencias que se originan como proyecciones de estructuras sociales. Dichas estructuras, a su vez, son mantenidas y estabilizadas por la falsa consciencia mencionada. Sea esta la discriminación de género o el capitalismo, podemos ver cómo los dos ejemplos narrados sirven para justificar y conservar las estructuras vigentes.

Pese a ello, debemos tener cuidado de adscribirle demasiado poder a la consciencia falsa. Lukacs sostiene que la tarea de la falsa consciencia, estabilizar una contradicción entre base económica e ideología que pretende justificarla, está condenada a una inestabilidad:

⁹⁰ Cfr. Fricker, M., *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, p. 4.

⁹¹ Cfr. Medina, J., *The Epistemology of Resistance*, p. 39.

En consecuencia, la teoría y la práctica son contrapuestas en oposición irreconciliable. Pero el dualismo resultando es todo menos estable; de hecho, constantemente busca armonizar principios que han sido separados a la fuerza y que a partir de entonces oscilan entre una nueva síntesis 'falsa' y su posterior disrupción cataclísmica.⁹²

En ese sentido, dicho aspecto estabilizador de la falsa consciencia se encontrará limitado por las disrupciones del sistema económico del cual es producto y guardián. Tomando en cuenta el ejemplo previamente mencionado sobre los discursos de prosperidad, podemos ver cómo momentos críticos económicos, como recesiones o pandemias, pueden inducir individuos sujetos a una falsa consciencia a cuestionar dicha narrativa. Esto replica un elemento que hemos visto en varias concepciones de ignorancia que vimos en el primer capítulo, que hemos llamado el privilegio epistémico del subordinado. Son las contradicciones más palpables del sistema que generan las mayores grietas en la falsa consciencia.

El cuarto aspecto que mencionamos de la falsa consciencia es su carácter invisible y enraizado. La falsa consciencia no solo es una mirada condicionada de la realidad, sino que también incluye un componente de meta-ignorancia. Es decir, uno no suele reconocer cuando padece de falsa consciencia, pues no considera que sus creencias son falsas. En ese sentido, es una ignorancia pasiva. Sin embargo, no debemos pensar por eso que la falsa consciencia se puede resolver fácilmente mediante la educación. Más bien, la falsa consciencia, en la medida que es central en el sistema de creencias de un individuo, se vuelve más reacia al cambio. Lorraine Code describe este fenómeno de la siguiente manera:

La ignorancia socialmente arraigada prevalece fácilmente; se ajusta y expande para abrumar el conocimiento en formación. Se mantiene tenazmente contra testimonio individual no conformista, especialmente desde los márgenes, está intransigentemente arraigada, sedimentada, osificada, requiriendo más que meros contraejemplos empíricos para desalojarla.⁹³

Como podemos ver, la falsa consciencia no es simple de desarticular. Al ser su propósito lijar fricciones epistémicas, ella misma es autoperpetuante. Como dice Code, dicha ignorancia resiste ante testimonios sueltos que buscan desmentirla. El proceso de romper la falsa consciencia muchas veces implica un cuestionamiento interno más profundo. En el cuarto capítulo, veremos algunos de los peligros que dicha ignorancia tiene en el marco democrático y cómo se puede confrontar.

⁹² Lukács, G., *History and Class Consciousness*, p. 64.

⁹³ Code, L., *The Power of Ignorance*, p. 225.

2.1.2 Ignorancia Reflexiva

La segunda categoría o forma de ignorancia que quiero presentar es aquella que llamaré ignorancia reflexiva o hermenéutica. Con ello, me refiero a la incapacidad para entender las tensiones políticas y principios contradictorios en nosotros mismos que dificultan o impiden la toma de decisiones y la participación política. Podríamos decir que es ignorancia reflexiva en la medida que es un impedimento para concebir claramente nuestros propios procesos epistémicos. En ese sentido, a diferencia de la previa forma de ignorancia, no estamos hablando de una incongruencia entre individuo y sociedad, por lo menos no directamente, sino entre individuo y sí mismo. Esta concepción de la ignorancia se alimenta de dos conceptos que vimos en el primer capítulo: injusticia hermenéutica e ideología. Por un lado, el concepto de injusticia hermenéutica de Fricker nos muestra cómo la falta de acceso a herramientas cognitivas puede limitar nuestro entendimiento de nosotros mismos.⁹⁴ Por otro lado, la concepción marxiana de la ideología la entiende, como acabamos de ver, como pensamiento distorsionado. Esta distorsión ciertamente se da respecto a la sociedad, pero también filtra la manera cómo entendemos nuestro lugar en ella y, por ello, nuestra identidad. En ambos casos, vemos cómo nuestro sistema de creencias forma una traba que impide el entendimiento de nosotros mismos.⁹⁵ Esto es lo que llamaremos ignorancia reflexiva. Para entender mejor esto, veremos tres fenómenos vinculados con esta forma de ignorancia: la disonancia cognitiva, la injusticia hermenéutica y la trivialización del componente político de la vida.⁹⁶

Primero, en la vida cotidiana, todo individuo forma opiniones y comprensiones del mundo basadas en conceptos, relaciones y posiciones previas. Frecuentemente, esto lleva a la formación de opiniones o perspectivas que se contradicen en un sentido

⁹⁴ Cfr. Fricker, M., *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, pp. 147-175.

⁹⁵ Cfr. Casuso, G., *The epistemic foundations of injustice: lessons from the Young Marx*, p. 8.

⁹⁶ Un cuarto fenómeno que entraría en este marco, pero que no desarrollaremos directamente, es cómo se construye la ignorancia científica respecto a sujetos subordinados. En el primer capítulo, vimos como autoras como Haraway, Harding y Tuana estudian la manera como se ha impedido la construcción de conocimiento científico sobre los cuerpos de las mujeres. Esto también causa ignorancia reflexiva, pues impide que muchas mujeres sepan sobre sus cuerpos. (Cfr. Haraway, D., *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, pp. 581-90; Harding, S. *Whose Science, Whose Knowledge*, pp. 2-16; Tuana, N., *The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance*, p. 2).

fundamental, sin que el sujeto mismo se de cuenta. Así, por ejemplo, podemos tener a una persona que frecuentemente critica la corrupción, pero luego participa de ella cuando es detenida por un policía. Este tipo de inconsistencia en nuestra forma de entender el mundo se fundamenta en una ignorancia. No nos damos cuenta de que mantenemos ideales contradictorios, pues no los entendemos como tal. Quizá la corrupción está mal en general, pero el caso particular es una excepción por algún motivo. En un marco de ideales políticos, vemos esto frecuentemente. Una persona puede identificarse como libertaria, pero estar en contra del matrimonio igualitario, o autodenominarse como democrático y buscar ignorar la opinión pública. En estos casos, armamos mecanismos para preservar nuestras posiciones, para recuperar nuestra ignorancia de las contradicciones dentro de nuestras propias opiniones. Como vimos previamente, este fenómeno es una parte importante del concepto de ideología. En particular, la crítica ideológica inmanente que presenta Rahel Jaeggi, para tomar un caso contemporáneo, se fundamenta sobre esta manifestación de ignorancia.⁹⁷ En la medida que la ignorancia es disipada, al demostrar la tensión ideológica entre principios contradictorios, el individuo puede abandonar ciertas creencias que creía que tenía, y así tomar posiciones e ideales políticas más consistentes.⁹⁸

La ignorancia reflexiva no se manifiesta únicamente de esta manera; es decir, no siempre ocurre como una contradicción inconsciente. Una segunda forma en la cual podemos ver esta incapacidad para entender nuestras propias posiciones políticas y principios ocurre cuando no somos conscientes de o no podemos articular las experiencias que marcan nuestra relación con el mundo. Este fenómeno lo vimos previamente cuando hablamos de la injusticia hermenéutica propuesta por Fricker.⁹⁹ Esta injusticia es una forma de ignorancia reflexiva en la medida que es una incapacidad para interpretar una experiencia vivida de manera satisfactoria. Si bien es cierto que dificultades de autointerpretación son bastante comunes¹⁰⁰, se vuelve relevante para nuestros fines en la medida que son consecuencia o producto generalizado de las condiciones económicas, sociales y políticas en las que nos formamos y vivimos. Los ejemplos que propone Fricker, como aquel de la acuñación del concepto de acoso sexual, nos muestran cómo podemos hablar de una ignorancia reflexiva dada en un contexto social amplio. Si solo un individuo sufre de la

⁹⁷ Aunque sin centrarse en el término “ignorancia” (Cfr. Jaeggi, R., *Rethinking Ideology*).

⁹⁸ Cfr. Casuso, G., *Power and dissonance: Exclusion as a key category for a critical social analysis*, pp. 617-18; Casuso, G., *Social criticism, dissonance, and progress: A socio-epistemic approach*, pp. 981-83.

⁹⁹ Cfr. Fricker, M., *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, pp. 147-175.

¹⁰⁰ En fin, en ellas se sostiene la industria terapéutica.

incapacidad de entenderse a sí mismo, algo que pasa muy frecuentemente, esto no sería injusticia hermenéutica como la entiende Fricker. Recién se vuelve esto, y por ello recién se vuelve ignorancia reflexiva en el sentido que nos interesa a nosotros, en la medida que esta incapacidad ocurre de manera regular y común en gran parte de una población o un grupo social. Esta incapacidad generalizada, que es una ignorancia replicada en muchos individuos de manera semejante, es ignorancia reflexiva.

Tercero, este fenómeno se ve en la forma en la cual muchas personas entienden su participación política a partir de intuiciones a las que no saben cómo dar voz. El discurso de un candidato puede sonar convincente sin que nos demos cuenta por qué. O puede pasar lo contrario, podemos sentir un rechazo por cierta postura política de manera casi visceral. El problema con esto es que dificulta un elemento importante del proceso democrático, la relación entre miembros de la comunidad política. Podemos sentir miedo a que gane un candidato, pero, sin una forma real de comunicar esta sensación, difícilmente seremos tomados en cuenta. Inclusive para nosotros mismos, esto puede impedir que le demos importancia a esta sensación o que entendamos qué principios políticos nos parecen realmente fundamentales. Asimismo, si entendemos la política no en sentido meramente instrumental, sino como un lugar para constituir la identidad propia, esta forma de ignorancia nos impide tener una vida plena.

Sea cual sea la manera como se manifiesta esta incapacidad para interpretar adecuadamente nuestras propias posiciones e impresiones políticas, el resultado es similar. En la actualidad, frecuentemente vemos una despolitización del marco político mismo. Esto significa que votamos a partir de corazonadas o al ser convencidos por platitudes sin gran profundidad. La ausencia de un aparato teórico individual que permita armar una posición política coherente lleva a un vacío de contenido en aquello que se busca conseguir. Así, la ignorancia reflexiva debilita el marco democrático mismo al trivializarlo.¹⁰¹ Como consecuencia, la política se entiende exclusivamente como una actividad tribal. Uno apoya a un candidato o partido político no por estar realmente de acuerdo con sus ideas, pues ni el candidato ni el individuo en cuestión tiene un conjunto de posturas políticas sistematizadas. En su lugar, el apoyo se vuelve un tema puramente emocional, limitando en práctica la representatividad democrática.

¹⁰¹ El fenómeno descrito es similar a lo que Charles Taylor llama fragmentación y Chantal Mouffe crítica como despolitización de lo político. (Cfr. Taylor, C., *Philosophical Arguments*, p. 257-88; Mouffe, C., *For an agonistic public sphere*). Estos elementos serán desarrollados a mayor detalle en el cuarto capítulo.

2.1.3 Ignorancia Posicional

Para terminar, la tercera forma de ignorancia que toca presentar en esta sección es la ignorancia posicional. Con esto, me refiero a la ignorancia que surge de las limitaciones de perspectiva generadas por nuestras experiencias de vida y lugares dentro de la sociedad. El reconocimiento de esa ignorancia, como veremos, es buena en la medida de que fortalece el proceso democrático, pues favorece la apertura epistémica necesaria para la formación de consensos políticos.

El concepto de ignorancia posicional se construye principalmente a partir de lo que vimos al hablar de la teoría del punto de vista.¹⁰² Este concepto se refiere a la postura que nuestros pensamientos y experiencias están condicionados por nuestro punto de vista, es decir, el contexto social en el que nos ubicamos y en el que nos hemos formado. Si bien dicho concepto se emplea inicialmente para hablar sobre la discriminación de género, se puede emplear para otras categorías sociales. Así, cuando hablamos de ignorancia posicional, nos referimos a toda ignorancia que surge a partir del punto de vista social que ocupamos y que condiciona cómo entendemos la sociedad y nuestro lugar en ella. Asimismo, dicho concepto recoge de la tradición feminista y marxiana lo que hemos llamado el privilegio perspectival de lo subordinado. Sufrir injusticia y discriminación otorga una posición epistémica más completa sobre dichos fenómenos que observarlos desde afuera o participar en ellos. A continuación, veremos cómo dicho concepto se puede emplear para entender mejor la participación democrática.

En un sentido básico, esta idea se puede encontrar en un autor como Rousseau, aunque curiosamente ha sido invertida posteriormente.¹⁰³ Rousseau, cuando plantea la idea de una voluntad general, habla de la posibilidad de llegar a un acuerdo común entre todos los miembros de una república.¹⁰⁴ Sin embargo, ningún miembro se puede atribuir esta voluntad a sí mismo, nadie es realmente la voz de esta voluntad. Más bien, ella se constituye en el debate político mismo. Algunas lecturas de Rousseau, entre ellas la crítica que le hace Hegel, encuentran en el concepto de la voluntad general un peligro en este marco, pues piensan que un ciudadano o un conjunto de ellos puede

¹⁰² Aunque también presenta elementos compartidos con el concepto de ideología y con lo que Mills llamó segunda vista (Cfr. Mills, C., *White Ignorance*, p. 19.).

¹⁰³ Con esto, me refiero a que posterior a Rousseau surgió una forma de interpretarlo que afirmaba que su concepción de voluntad general llevaba justamente a que cualquier individuo pueda pretender hablar por todos, como si estuviera canalizando a esta perspectiva universal.

¹⁰⁴ Cfr. Rousseau, J.J., *Contrato Social*, libro II cap. 3.

considerarse a sí mismos como la expresión de esta voluntad y, por ello, reprimir toda voz disonante.¹⁰⁵ De cualquier forma, sea cierto que la propuesta de Rousseau lleva o no a esto, podemos reconocer una clara distinción entre la posición individual y la general. El reconocimiento de las limitaciones de una perspectiva propia es justo lo que nos lleva a buscar una voluntad general. Esta idea es retomada, en cierta medida, por algunos filósofos que defienden modelos epistémicos de la democracia, como David Estlund¹⁰⁶ y Elizabeth Anderson¹⁰⁷, como veremos en los siguientes capítulos. La idea es que ningún individuo tiene las soluciones a los problemas políticos por sí mismo, sino que estas surgen mediante el proceso democrático.¹⁰⁸ Esto significa que la democracia no es vista simplemente como un “mercado de las ideas”, donde las buenas ideas resaltan y serán aplicadas. Más bien, es un espacio donde en conjunto se pueden formar buenas políticas.¹⁰⁹

Una forma más compleja de esta idea se puede encontrar en una postura como la de Iris Young respecto al pluralismo de posiciones y experiencias dentro de la democracia. Bajo esta concepción, no es solo que no podemos captar una voluntad colectiva o una postura impersonal, si esta existe, sin la actividad política, sino que se acepta que los conocimientos, experiencias y problemas que informan y potencian nuestras posturas políticas dependen mucho de nuestra posición dentro de la sociedad. Young afirma que la única forma de luchar contra posturas que pretenden tener una validez general sin tomar en cuenta la diversidad de posiciones es mediante la exposición pública de puntos de vista disidentes:

En la medida que una sociedad esté diferenciada por relaciones estructurales de privilegio y desventaja, afirmaciones que todos en la sociedad tienen un interés común o un bien común deben ser sujetas a profundo escrutinio, y solo pueden ser validadas mediante una discusión crítica que atiende específicamente a las posiciones sociales diferenciadas.¹¹⁰

Como podemos ver en esta cita, Young piensa que la idea de que se puede llegar a un bien común fácilmente y sin un debate serio es una concepción que silencia a

¹⁰⁵ Así es como Hegel explica la relación entre Rousseau y el Terror de la Revolución Francesa. Para más información, ver la sección titulada “La voluntad absoluta y el terror” de la Fenomenología del Espíritu (Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, VI. El espíritu B. El espíritu extrañado de sí; la cultura, III. La libertad absoluta y el terror).

¹⁰⁶ Cfr. Estlund, D., *The Epistemic Dimension of Democratic Authority*.

¹⁰⁷ Cfr. Anderson, E., *The Epistemology of Democracy*, pp.8-22.

¹⁰⁸ No todos los que sostienen modelos de democracia epistémica se suscriben a esta idea. Algunos consideran que la democracia sí ayuda a llegar a mejores soluciones, pero estas no necesariamente son productos únicos del proceso democrático mismo.

¹⁰⁹ Este tema será desarrollado a mayor profundidad en el siguiente capítulo.

¹¹⁰ Young, I., *Inclusion and democracy*, p. 109.

miembros de la sociedad menos privilegiados. Esta postura no es única a Young. Como vimos en el primer capítulo, lo que ahora estamos llamando ignorancia posicional es un elemento clave en varias autoras feministas.¹¹¹

Justamente, la labor democrática es formar proyectos políticos a partir de esta pluralidad de posiciones dispares. El elemento clave es la ignorancia. Al aceptar que somos ignorantes, entendemos que no podemos ver cómo es vivir como otra persona, y por ello escuchamos sus testimonios y propuestas. Aceptamos, también, que las soluciones a los problemas sociales muchas veces irán en contra de nuestra propias concepciones y conocimientos. Así, por ejemplo, yo puedo entender que hay muchos problemas que las mujeres dentro de la sociedad peruana sufren y de los cuales no tengo experiencia alguna.¹¹² Por ello, la solución debe venir, en gran medida, desde esta perspectiva distinta a la mía. Un elemento importante de esta forma de comprender la ignorancia es que no es mala ni solucionable. Nuestra posición social siempre garantizará cierto grado de ignorancia, aún si tenemos una mentalidad abierta y una actitud dialogante. Nuestra labor en una sociedad democrática puede ser vista como un acto de triangulación, donde buscamos comprender colectivamente el terreno social, que incluye experiencias, conceptos, actitudes y testimonios distintos.

En ambas formas que hemos visto, tanto el modelo de voluntad general constitutiva como en el propiamente posicional, vemos un requerimiento de humildad epistémica basada en una aceptación de la ignorancia y apertura hacia otras perspectivas. Estas posiciones nos obligan a entender la democracia a partir de nuestra capacidad para integrar perspectivas y experiencias distintas, y muchas veces contradictorias, a la nuestra. A diferencia de las dos anteriores formas que vimos, la ignorancia posicional no es vista como un problema de la democracia, una debilidad fundamental, sino aquello que permite su despliegue real. La democracia depende de una aceptación de la toma de decisiones colectiva. La ignorancia posicional es una forma para justificar el valor de estas posiciones, pues implica la aceptación de otras opiniones y experiencias

¹¹¹ De igual manera, podemos pensar en lo que Mills llamaba la capacidad de segunda vista, aquella habilidad que todo afrodescendiente aprende al vivir en una sociedad colonizadora, la cual permite al individuo racializado entender y contrastar su propia perspectiva y aquella dominante blanca (Cfr. Mills, C., *White Ignorance*). Este concepto presupone en gran medida la ignorancia posicional. En este caso, esta es tomada como una característica negativa presente en la clase dominante, que no reconoce que toma como universal su mirada parcializada.

¹¹² Es por esta razón que Hélène Landemore considera que uno de los principales beneficios de la democracia es aquello que llama "diversidad cognitiva". Esta permite abordar problemas de diversas formas, y llegar a soluciones que serían inconcebibles en formas de gobierno con puntos de vista más restringidos. (Landemore, H., *Democratic Reason: The Mechanisms of Collective Intelligence in Politics*. p. 255-260).

como igual de válidas que las nuestras. En la medida que aprendemos a integrar distintas posiciones y formas de acción política, no solo volvemos nuestra sociedad más inclusiva, sino también más justa y adaptable a nuevas problemáticas.

2.2 Ignorancia Sistémica

Hasta el momento, las formas de ignorancia que hemos trabajado han recogido varios aspectos clave de las distintas concepciones exploradas en el primer capítulo. No obstante, estas categorías han estado enfocadas principalmente en la ignorancia en tanto fenómeno pasivo e individual. Un aspecto clave de las formas de ignorancia que vimos en el primer capítulo es la relación que mantiene con la autopercepción de injusticias sociales. La ignorancia no se puede entender como un fenómeno inerte que puede ser enfrentado mediante la simple concientización, sino también como un mecanismo propio de sistemas de opresión políticos, económicos y sociales.

Nuestro enfoque en este subcapítulo será analizar este aspecto de la ignorancia. Para ello, nos referiremos a ello como ignorancia sistémica, aunque también podríamos usar términos como ignorancia estructural o estructuras de ignorancia. Con estos términos, me refiero a la ignorancia, usualmente de manera inconsciente, como un elemento constitutivo de aquello de lo cual es ignorancia. Este fenómeno, usando una frase vista previamente, es llamado por José Medina el campo de lo que “necesitamos no saber” a diferencia de lo que “no necesitamos saber”¹¹³. Su característica principal es aquella de ser un componente, muchas veces central, en las mismas estructuras sociales y políticas de las cuales es ignorancia.

Por ejemplo, todos nosotros sabemos que muchos de los productos que consumimos tienen orígenes éticamente cuestionables. Sea a partir de una mano de obra explotadora o por temas de destrucción del medio ambiente, casi inevitablemente participamos de prácticas que encontramos repugnantes. Pero, si esto es el caso, ¿cómo es posible que yo pueda criticar la explotación laboral y, al mismo tiempo, hacerlo desde mi celular hecho con trabajo infantil? ¿Cómo puedo reciclar (e instar a otros hacerlo) y, simultáneamente, comer carne u otros productos altamente dañinos para el ambiente? Ciertamente hay un grado de hipocresía, que, con una economía tan globalizada e interconectada como la actual, es casi inevitable. Difícilmente

¹¹³ Medina, J. *The Epistemology of Resistance*, p. 34.

podríamos vivir sin participar indirectamente de alguna práctica explotadora. Pero más que simple hipocresía, hay un elemento de ignorancia también. Cuando uso mi celular o como un pedazo de carne, no estoy pensando en el niño explotado o los daños de la industria vacuna a la capa de ozono. Quizá vagamente puedo saber que hay una relación entre mi experiencia y el fenómeno ulterior, pero definitivamente no me veo a mí mismo como partícipe de estas acciones, pese a que en cierto modo lo soy. De esa forma, mi experiencia positiva de este acto se basa en una ignorancia necesaria, de una necesidad de no saber (o no prestar atención) a los aspectos negativos de ello.

2.2.1 Fundamentos de la ignorancia sistémica

Uno podría criticar esta forma de ignorancia, y ciertamente muchos lo hacen. Sin embargo, parece que el fenómeno de aquello que es “necesario no saber” no es un tema reducido a la ética individual. Dentro de un marco político, también se encuentra presente. Es más, podríamos decir que su mayor manifestación es en este campo. En *White Ignorance*, Mills cita a Stanley Cohen, quien presenta este fenómeno de la siguiente manera:

Además de negaciones colectivas del pasado (tales como acciones brutales contra pueblos indígenas), las personas pueden ser incentivadas a actuar como si no supieran del presente. Sociedades enteras están fundadas en formas de crueldad, discriminación, represión o exclusión que son “conocidas” pero nunca abiertamente reconocidas. (...) Sociedades enteras tienen reglas, tanto mencionadas como no mencionadas, sobre lo qué no se debe hablar abiertamente.¹¹⁴

Lo que afirman Cohen y Mills va en línea con el concepto de ignorancia sistémica que estamos esbozando. No es solo que en la política no se tomen en cuenta ciertos aspectos repugnantes de nuestras propias sociedades, es que esta ignorancia es una condición necesaria para el funcionamiento de nuestras estructuras políticas. Es parte de un “auto-engaño sincronizado”. Muchos fenómenos políticos y sociales se sostienen en la ignorancia, sea esta activa o pasiva, de las consecuencias negativas que causan. Por ejemplo, un gran porcentaje de los ingresos del estado peruano vienen a partir de extracción minera. Como se puede evidenciar por los múltiples conflictos y crisis que se han generado a partir de esta, es claro que hay consecuencias muy negativas de la minería, especialmente respecto a la contaminación del ambiente cercano al lugar de extracción. En ese sentido, un costo

¹¹⁴ Stanley Cohen, citado en Mills, C., *White Ignorance*, p. 35.

real de la extracción minera es esa contaminación. Sin embargo, para muchos peruanos, especialmente aquellos que viven en las grandes ciudades, este costo es completamente invisibilizado. En su lugar, cuando surgen protestas mineras, se cree que estas son por egoísmo, porque están en contra del progreso o por simple ignorancia. Esto ocurre porque queremos creer que defendemos principios que no permitirían aquello que tácitamente aceptamos.¹¹⁵ En otras palabras, no podemos aceptar que algo que apoyamos va en contra de nuestros principios fundamentales. En ese sentido, la ignorancia de las consecuencias negativas es necesaria para mantener una estructura social y política.¹¹⁶

Un campo importante donde ocurre la ignorancia sistémica es aquel de los principios fundantes de nuestras sociedades, como los derechos humanos. Por ejemplo, las democracias occidentales proponen como uno de sus fines últimos la libertad. Si bien este es un tema amplio, que no se trabajará a gran detalle acá, es claro que esta defensa de libertad no es aplicada de manera pareja. Así, una persona puede quejarse de la imposición de una cuarentena a partir de una apelación a la libertad, diciendo que tiene la libertad para ir a hacer las compras que quiere. Esto es un fenómeno que vivimos a lo largo de la crisis de la pandemia. Estas demandas se justifican desde una concepción negativa y universal de la libertad: todos tienen derecho a actuar sin impedimentos exteriores, siempre y cuando no infrinjan los derechos de otros. Sin embargo, pese a este principio fundamental, muchas personas que reivindican el derecho universal a la libertad participan de negocios cuyos productos son consecuencia de una ausencia evidente de libertad real. De esta manera, los principios fundantes podrían entenderse enteramente como ideales vacíos, pues se ignora su inexistencia práctica real.¹¹⁷

Esta crítica no es nada nueva. Podemos encontrarla, entre otros autores, en Marx. Para poner un ejemplo, en *La lucha de clases en Francia*, Marx critica la justificación de las repúblicas burguesas mediante el concepto de *fraternité*. Este es empleado

¹¹⁵ Cfr. Casuso, G., *Social criticism, dissonance, and progress: A socio-epistemic approach*, pp. 984.

¹¹⁶ Esta "necesidad de no saber" no debe ser entendida como únicamente defendiendo fenómenos negativos. Robert Bernasconi narra cómo Frantz Fanon menciona que tiene una necesidad de ignorar ("*j'avais besoin d'ignorer*") su situación histórica para poder comprometerse enteramente con el movimiento de negritud. (Cfr. Bernasconi, R., *On Needing Not to Know and Forgetting What One Never Knew: The Epistemology of Ignorance in Fanon's Critique of Sartre*, p. 233).

¹¹⁷ Marx resume esta contradicción de la siguiente manera: "En la frase general, la libertad; en el comentario adicional, la anulación de la libertad" (Marx, K., *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, p. 224).

para decir, de manera resumida, que tanto el burgués como el proletario son ambos ciudadanos iguales dentro de la sociedad francesa, que son “hermanos”. Pese a ello, esta supuesta igualdad ignora la desigualdad que claramente la subyace, mediante la cual el burgués explota la labor del proletario.¹¹⁸ Esta es una tensión viva en las democracias occidentales modernas. En tiempos de crisis podemos ver noticias que afirman que todos estamos pasando por lo mismo o que debemos mantener una unidad. Sin embargo, al mismo tiempo, se ha visto miembros de clases privilegiadas vivir una experiencia radicalmente distinta en estas mismas crisis. En el caso de la pandemia, por ejemplo, pese a que supuestamente todos pasamos por la misma situación, los más afectados, tanto en el marco sanitario como el económico, fueron las personas con menos recursos económicos. Ciertamente, en el caso de Marx, esto forma parte de una crítica mayor del estado burgués, pero no es necesario llevarlo a ese punto (si no queremos). Lo que podemos observar es que muchos principios fundantes de nuestras sociedades se basan en aspectos que son callados.¹¹⁹ En un sentido práctico, esto es inevitable. Ningún principio o ideal se puede cumplir completamente. Sin embargo, es importante cuestionarnos constantemente si es que en verdad nuestra sociedad está buscando cumplir estas promesas fundamentales o si simplemente son formalismos.

2.2.2 Orígenes y producción de ignorancia sistémica

Toca recalcar que esta forma de ignorancia no es puramente accidental, sino es, en muchos casos, el producto de la actividad política misma. Al igual que la política puede “manufacturar consentimiento” mediante propaganda, se puede manufacturar ignorancia. Por un lado, esto lo podemos ver, como dice Lucius Outlaw, en las mismas instituciones que están hechas para manufacturar conocimiento.¹²⁰ Así, si vemos cómo funciona el sistema educativo, tiene un proyecto no solo de educar, sino de reproducir ignorancia. Esto es aún más evidente cuando vemos sociedades estratificadas, donde dichas instituciones sirven para repetir y perpetuar narrativas racistas, clasistas, etc.

¹¹⁸ Marx, K., *Las Luchas de Clases en Francia de 1840 a 1850*, pp. 118-119.

¹¹⁹ Como vimos en el capítulo anterior, Charles Mills presenta un ejemplo muy potente de esto al notar la contradictoriedad en el discurso de Thomas Jefferson, quien habla al mismo tiempo de la igualdad entre los hombres y de “indios salvajes”. Como Mills afirma, esto ocurre debido a una deshumanización de todas las personas que no eran blancas. No debería sorprendernos que aquellas instituciones políticas formadas cuando se creía que un sector de la población no eran propiamente humanos mantienen la exclusión de estos grupos sociales. (Mills, C., *White Ignorance*, p. 27).

¹²⁰ Cfr. Outlaw, L., *Social Ordering and the Systemic Production of Ignorance*, pp. 197-200.

Por otro lado, en un contexto legislativo, muchas políticas públicas son diseñadas con la intención de ocultar los aspectos negativos de sí mismas. Este fenómeno es particularmente común en sociedades con poca institucionalidad, donde es fácil realizar esta manufactura. Frecuentemente esto toma la forma de establecer leyes con huecos fácilmente explotables y difíciles de detectar.¹²¹ En un sentido más amplio, esto se puede dar mediante políticas públicas que impactan negativamente un sector social en particular. El ejemplo de la minería que presenté previamente entra en esta categoría. Tanto los representantes políticos como la sociedad civil minimizan o esconden estas consecuencias negativas, pues hay un consenso de que los aspectos positivos son mayores que los negativos. Ciertamente, esto también es alimentado por los otros tipos de ignorancia que hemos estado viendo. En muchos casos, las personas en posiciones de poder, sea este político o económico, vienen de un sector reducido y privilegiado de la sociedad. Por ello, no comparten la perspectiva y prioridades de aquellos afectados negativamente. Es difícil empatizar con la pobreza o las consecuencias de la contaminación ambiental si uno nunca la ha visto directamente. En ese sentido, hay una ausencia de reconocimiento de la ignorancia posicional, una situación de mentalidad cerrada. Tenemos una visión preestablecida de cómo funciona la economía nacional y, por ello, pensamos que la minería es buena para el Perú, siguiendo el ejemplo previo. Cuando una persona afectada negativamente por esta busca protestar o quejarse, rápidamente la llamamos ignorante. ¿No se dan cuenta de lo importante que es esta actividad económica para la nación? ¿De qué se quejan, si ellos mismos son beneficiados por el mayor ingreso económico? Mediante pensamientos como estos, se defiende la ignorancia sistémica, previniendo la aceptación de información que puede romper la ilusión establecida.¹²²

Si bien estamos hablando de un tipo de ignorancia, esta no se debe considerar como completamente negativa o que debemos buscar minimizarla. Al contrario, en muchos casos, esta ignorancia es necesaria para el funcionamiento democrático. En particular, hay ciertas normas políticas que debemos aceptar universalmente y cuyo cuestionamiento significa un declive de la democracia.¹²³ Uno de estos principios,

¹²¹ Un ejemplo de esto es realizar políticas públicas populares, y dejando que los sucesores políticos enfrenten las consecuencias, sean estas alto endeudamiento, falta de planeamiento adecuado, etc. |

¹²² Con este ejemplo, podemos además ver el nexo entre lo que hemos llamado ignorancia sistémica e ignorancia como falsa consciencia.

¹²³ Recientemente, hemos visto algunos escándalos en Estados Unidos respecto a celebridades y políticos de alto perfil haciendo comentarios abiertamente antisemitas. Esto pone en evidencia un debate interesante que se puede hacer respecto a la intolerancia y la discriminación. Es claro que muchas personas son antisemitas sin mencionarlo, pues saben que es estigmatizado socialmente. Con el creciente número de personas abiertamente

aunque sea formal, es aquel de los derechos humanos, y la defensa de la libertad y la igualdad. Si bien frecuentemente no se cumplen, tomamos como presumidos estos principios. Así, cuando son puestos en cuestión puede tener un rol desestabilizador. Un ejemplo práctico de esto es respecto a las instituciones electorales. Como se ha visto en varios casos en estos últimos años¹²⁴, estas se sostienen en la confianza que tiene la población en ellas. Por ello, cuando un candidato político pone en cuestión la legitimidad de una elección, puede generar una crisis total de la política. Si no creemos que nuestros representantes políticos realmente fueron elegidos por nosotros, ¿en qué medida podemos sentirnos representados o identificados con ellos? De esta manera, la ignorancia de las alternativas a ser fieles a estos principios fundantes se vuelve un aspecto necesario para el funcionamiento de la política.

2.2.3 Ignorancia sistémica y praxis política

Pese a ello, también debemos recalcar la importancia, en ciertos casos, de romper esta ignorancia, de ponerla en cuestión. Muchos cambios sociales solo ocurren mediante movimientos como estos, donde el objetivo es demostrar que ocurre alguna injusticia dentro de nuestra sociedad. Esto se puede dar de distintas maneras. La más directa, como es descrito por Sally Haslanger, es aumentar consciencia (*consciousness raising*)¹²⁵. Con esto, se refiere a actos públicos políticos cuyo fin es demostrar algún aspecto negativo de un fenómeno comúnmente aceptado. Por ejemplo, esto se puede hacer mediante un acto que busca demostrar imágenes o muestras de contaminación ambiental, o repetir testimonios de situaciones económicamente desiguales. Muchos movimientos ambientalistas participan en este tipo de acciones. Un caso mediático es el de Greta Thunberg. En todos estos casos, el objetivo central, más que poner en duda el ideal en cuestión o los efectos positivos de una política, es iluminar las consecuencias negativas de ella. Se pretende que los ciudadanos, al tener una imagen más clara de las consecuencias reales de una política pública, la cuestionarán más o buscarán modificarla. En un sentido más amplio, muchos actos políticos, como la participación en protestas, se basan en un intento de cambiar aquello que es ignorado y lo que no.

antisemitas, este miedo puede disiparse y, como consecuencia, podría haber un aumento del antisemitismo explícito. Esto es una muestra de cómo un fenómeno muy ligado a la ignorancia sistémica tiene efectos reales sobre la proliferación de posturas políticas discriminatorias.

¹²⁴ Algunos casos notables son las elecciones presidenciales en Estados Unidos (2020), Perú (2021) y Brasil (2022).

¹²⁵ Cfr. Haslanger, S., *Political Epistemology and Social Critique*, pp. 14-22.

Estos cambios pueden cambiar de manera radical cómo entendemos la política y qué elementos consideramos los más importantes. Un ejemplo de esto es el incremento drástico de la importancia de temas de identidad de género en las democracias occidentales. Mediante movimientos coordinados, problemas políticos que eran completamente ignorados por la política y la sociedad civil no solo se volvieron materia de debate, sino que se han vuelto mayoritariamente populares en muchos casos.¹²⁶ De esa forma, la acción política no solo tiene la capacidad para enfocar la atención sobre un problema, sino también de cambiar nuestras prioridades respecto a cómo este problema es entendido. En muchas sociedades occidentales, posturas que hace 20 o 30 años eran parte de la ortodoxia política, como la idea de que la homosexualidad es una falla moral, no solo se han criticado, sino que inclusive se han vuelto parte del conjunto de opiniones que categóricamente rechazamos. Así, la ignorancia sistémica se invierte: lo que previamente era ignorado ahora es aceptado por todos y su rechazo, más bien, ahora es necesariamente ignorado como opción. Esto, ciertamente, ha ocurrido en el marco económico también, especialmente tras el colapso de la URSS. Muchas agrupaciones políticas abandonaron sus pretensiones revolucionarias ortodoxas, quizá reconociendo que dentro del imaginario colectivo político estas eran vistas como cuestiones anticuadas. Esto sirvió para garantizar la hegemonía de ciertas formas de entender la sociedad y la política, y un ocultamiento de las alternativas. Muchos movimientos políticos radicales, reconociendo su poca popularidad en práctica, no tienen pretensiones de ganar apoyo mayoritario inmediatamente, sino mover lentamente el marco de lo políticamente ignorable en el imaginario público.

Para recapitular, en esta primera mitad de la tesis, se ha hecho un recuento parcial de las maneras como se puede entender los fenómenos de la ignorancia dentro de un marco de epistemología política. Mi objetivo ha sido presentar algunas ideas respecto a este campo para contextualizar el eje central de este trabajo, que es lo que hemos llamado ignorancia sistémica. El primer capítulo sirvió como contexto y materia prima para este segundo capítulo, en el cual se buscó integrar estas diversas perspectivas en una propuesta cohesionada y estructurada sobre ignorancia en un marco político. Para ello, presentamos cuatro formas complementarias de entender la ignorancia

¹²⁶ Algo similar propone Iris Young, quien sostiene que un objetivo central de la protesta es romper con la idea de que una idea hegemónica no es controversial, que es aceptada por todos. Poner en duda que normas generales sean, en realidad, generales es un paso necesario para incluir más puntos de vista en la formación de nuevas normas. (Young, I., *Inclusion and democracy*, p. 109).

dentro de este contexto. Mi propuesta es que estas cuatro formas¹²⁷ servirán para entender nuestra relación con la política democrática.

En el primer subcapítulo, nos enfocamos en tres de estas formas de ignorancia, las cuales tendrán un rol importante, pero no central, en este trabajo. Una de estas fue la ignorancia como falsa consciencia. Esta se refiere a la incongruencia entre la percepción que tiene un individuo de las estructuras políticas, económicas y sociales en las que vive, y dichas estructuras. Luego, vimos lo que he llamado ignorancia hermenéutica o reflexiva. Este tipo de ignorancia es aquella que se da en la medida que no somos conscientes de, ni podemos expresar nuestras propias posturas y experiencias políticas. Esto significa que nos excluimos a nosotros mismos del proceso democrático y limitamos nuestras propias capacidades para exigir cambios. Finalmente, presenté lo que he llamado ignorancia posicional. Con ello, me he referido a la ignorancia que surge de las limitaciones sociales en las cuales crecemos y nos desarrollamos. Nosotros no tenemos un punto de vista universal, no podemos abstraernos de nuestras condiciones materiales como ciudadanos. Tenemos un conjunto de experiencias y preconcepciones que guían nuestra forma de entender la política. Por ello, es necesario aceptar esta ignorancia si queremos mantener una actitud democrática.

En la segunda mitad del capítulo, presenté lo que he llamado ignorancia sistémica. Con esto me refiero no a aquello que simplemente no sabemos, sino a todo lo que es necesario no saber. Es decir, este término lo he aplicado para hablar de aquellos elementos que es necesario ignorar para aceptar las estructuras políticas y sociales vigentes. Así, por ejemplo, podemos hablar de las consecuencias negativas de ciertas políticas públicas que son ignoradas por los miembros de la sociedad para no poner en duda las políticas mismas. Asimismo, este fenómeno se manifiesta en un sentido más fundamental, pues vimos cómo existen varios presupuestos para la acción democrática. Si estos presupuestos son puestos en duda, lleva a un debilitamiento de la democracia en sentido amplio. Este concepto será un elemento clave en el desarrollo del resto de este trabajo.

¹²⁷ No necesariamente son solo estas cuatro formas, pero en este trabajo nos hemos limitado a ellas.

Tercer Capítulo: Promesas y Procesos Democráticos

En la primera mitad del trabajo, nuestro enfoque fue entender y luego conceptualizar la ignorancia dentro de un marco de epistemología política. Si bien dicha tarea es uno de los componentes de esta tesis, el segundo componente, la democracia, no ha estado presente explícitamente. La segunda mitad de este trabajo tendrá como objetivo integrar la democracia a nuestro estudio sobre la ignorancia. Sin embargo, para ello, será necesario hacer un trabajo preliminar. Al igual que el primer capítulo sirvió como materia prima para la formulación de las cuatro concepciones de la ignorancia que planteamos en el segundo capítulo, este capítulo servirá para contextualizarnos en el estudio de la relación entre teoría democrática y epistemología. Con este trabajo en mano, podremos retomar, en el cuarto capítulo, el tema de la ignorancia y entretrejer los cabos que hemos estado desarrollando a lo largo de esta tesis.

Tomando ese objetivo en mente, en el presente capítulo presentaremos la relación entre democracia y epistemología política a partir de dos ejes. Primero, trabajaremos el problema de la justificación de la democracia. En otras palabras, veremos a partir de qué criterios es que se ha argumentado que la democracia es un mejor sistema político que las alternativas. En particular, haremos un contraste con la epistocracia, el gobierno de los conocedores, para evidenciar en qué sentido se puede hacer justificaciones intrínsecas y epistémicas de la democracia. Segundo, trabajaremos el tema del funcionamiento real de la democracia, y su relación con el conocimiento y el pluralismo. Para ello, veremos cómo se ha intentado cumplir los criterios justificadores vistos previamente y qué problemas se pueden evidenciar en las democracias contemporáneas a partir de dichos criterios.

3.1 Modelos de justificación de la democracia

Al inicio de este trabajo, presentamos brevemente algunos de los primeros cruces entre teoría democrática y epistemología. Desde sus raíces, la democracia ha sido sujeta a críticas por lo que podríamos llamar el argumento epistémico o meritocrático. Este argumento sostiene que la democracia es inferior a otros posibles sistemas en la medida que no garantiza o inclusive promueve que quienes tengan poder político sean los más capaces o sabios. Como mencionamos previamente, esta posición es ejemplificada más claramente por Platón. Su postura, que hoy en día se podría llamar epistocrática¹²⁸, sostiene que la democracia es un peor sistema que el gobierno de los filósofos debido a que en ella quienes gobiernan no son necesariamente los más aptos.¹²⁹

Si bien en la actualidad no hay muchos que proponen que deben gobernar los filósofos, existen posturas epistocráticas que sostienen que el poder debe ser distribuido en relación al conocimiento. María Pía Mendez resume esta postura de la siguiente manera:

En términos generales, la epistocracia consiste en distribuir el poder político de acuerdo con la competencia de cada ciudadano para la toma de decisiones políticas. Hay diferentes formas de epistocracia que se distinguen por su método preferido de implementar una distribución del poder político basada en la competencia. (...). Las versiones más moderadas sostienen que, por lo menos, algunos votantes son más competentes que otros.¹³⁰

Estas posiciones epistocráticas se sostienen por dos componentes. Primero, asumen que una persona sabia necesariamente llegará a una mejor decisión que un grupo de personas menos sabias. Segundo, proponen que el criterio que determina el mejor sistema de gobierno se basa en cuál puede tomar las mejores decisiones. Estos dos elementos han sido puestos en duda posteriormente por defensores de la democracia. Algunos demócratas optan por rechazar el segundo criterio, pues sostienen que el mejor gobierno no es necesariamente el que toma mejores decisiones. Así, algunos, como Rousseau, defienden el componente autónomo de la democracia y su necesidad para ser auténticamente libres.¹³¹ Sin embargo, la crítica al primer criterio, aquel que afirma que los sabios siempre tomarán mejores decisiones que los ignorantes, ha sido menos común. A primera vista, esta postura es bastante intuitiva. Pues, para

¹²⁸ Cfr. Estlund, D., *Why Not Epistocracy?*, pp. 53-57.

¹²⁹ Este no es el único argumento que propone Platón en contra de la democracia. También argumenta que las democracias son inestables y fáciles de manipular por personas no virtuosas (Cfr. Platón, *República*, Libro VIII).

¹³⁰ Mendez, M.P., *An Epistemic problem for Epistocracy*, p.153.

¹³¹ Cfr. Rousseau, J.J., *Contrato Social*, p. 45.

parafrasear a Platón, si al querer ser sanos buscamos a un médico, ¿por qué no valoraríamos más a un experto en un tema que a un novato al querer legislar dicho tema?¹³² No obstante, como veremos más adelante, en las últimas décadas ha habido distintas corrientes de pensamiento que sostienen que la pluralidad de perspectivas puede ser más valiosa que el conocimiento individual en la toma de decisiones.

El rechazo del argumento epistocrático mencionado arriba, sea a través del argumento a favor de criterios alternativos para validar la democracia o a través del argumento epistémico por la democracia, es un elemento clave para la justificación de la democracia como modelo político. En otras palabras, refutar dicho argumento epistocrático es necesario si queremos sostener que la democracia es un mejor sistema político o que tiene un valor privilegiado para la vida política. A continuación, desarrollaremos esta cuestión a partir de los dos ejes propuestos. Primero, exploraremos brevemente la postura que la democracia encuentra su valor a partir de criterios alternativos al epistémico. Como veremos, esto puede ser por distintos motivos, sea por afirmar que la democracia garantiza más libertad, ayuda a constituir la identidad de los ciudadanos, etc. Segundo, presentaremos los modelos epistémicos de democracia, es decir, aquellas propuestas que sostienen que la democracia promueve o hasta garantiza una mejor toma de decisiones y un conocimiento social más completo. Ambas posturas se complementan y nos servirán en el cuarto capítulo como puntos de referencia para entender cómo las distintas formas de ignorancia vistas en la primera mitad pueden ser elementos constitutivos de la democracia misma.

3.1.1 Justificaciones intrínsecas

Al hablar de justificaciones de la democracia, podemos categorizarlas a partir de su relación con la democracia misma. Por un lado, algunos criterios justificadores de la democracia se entienden como únicos a ella. Es decir, estos criterios son postulados como elementos centrales a la democracia y que no podrían ser replicados por otros sistemas, pues están intrínsecamente ligados a cómo entendemos la democracia. Por otro lado, existen criterios más instrumentales o externos, que no son únicos a la democracia, pero que son postulados como particularmente potenciados por sistemas democráticos. En el caso del primer tipo de criterios, podemos pensar en el postulado

¹³² "(...) la verdad es, naturalmente, que el que está enfermo, sea rico o pobre, tiene que ir a la puerta del médico, y todo el que necesita ser gobernado, a la de aquel que puede gobernarlo; no que el gobernante pida a los gobernados que se dejen gobernar si es que de cierto hay alguna utilidad en su gobierno." (Platón, *República*, 489b-c).

que la democracia, al ser un sistema donde la fuente de poder legítimo está distribuido, previene el autoritarismo y promueve la igualdad. Elizabeth Anderson resume este argumento así:

La igualdad de relaciones sociales, como es realizada en una comunidad democrática, es un bien compartido. Los ciudadanos democráticos sienten esto cuando condenan la subordinación o exclusión de sus conciudadanos. (...). Ser colocado en una posición alta a través de la degradación de conciudadanos - como los blancos fueron puestos en una posición alta a través de la subordinación de los negros en los Estados Unidos - es, desde una perspectiva democrática, estar privado del bien de igualdad de condiciones.¹³³

Si bien podemos cuestionar qué tan exitosa ha sido la democracia en este objetivo, empleando casos como el que la misma Anderson menciona sobre la discriminación racial en EEUU, el argumento sostiene que los principios fundamentales de la democracia nos empujan a abogar por la igualdad como condición necesaria para el desarrollo de este sistema. En el caso del segundo tipo, un ejemplo sería aquel que veremos en la siguiente sección: la afirmación de que la democracia sirve como un método para llegar a mejores decisiones. En el caso del primer ejemplo, se entiende que no podría haber un sistema más adecuado para prevenir el autoritarismo que una democracia real, pues la concentración de poder es antitética a la democracia¹³⁴. En el segundo ejemplo, en cambio, muy fácilmente podríamos pensar que otros sistemas podrían llevar a mejor toma de decisiones. El trabajo, entonces, de los demócratas epistémicos, que defienden esta postura, es demostrar por qué la democracia es superior epistémicamente a la epistocracia u otros sistemas políticos. Esto será materia de análisis en la siguiente sección.

Para esta sección, entonces, nos debemos concentrar en las justificaciones intrínsecas de la democracia. Este tipo de argumento se emplea para afirmar que la democracia es el mejor sistema de gobierno, debido a que cumple cierto criterio que no podría ser cumplido en sistemas alternativos, como monarquías, epistocracias, oligarquías, etc. Sin embargo, hay varios argumentos a favor de la democracia que emplean distintos criterios. En ese sentido, algunos pueden defender la democracia porque es el sistema que garantiza la autonomía y autodeterminación, otros aún porque garantiza la libertad y previene el autoritarismo, etc. Sería imposible, en tan corto espacio, hacer un estudio exhaustivo de todos los criterios que se han empleado

¹³³ Anderson, E., *Democracy: Instrumental vs. Non-Instrumental Value*, p. 220.

¹³⁴ Este argumento, sin duda, presenta algunos problemas. No obstante, por el momento nos sirve de ejemplo.

para justificar la democracia. Más bien, presentaremos algunos que serán relevantes para el resto del trabajo, debido a cómo se relacionan con la ignorancia. A continuación, veremos dos argumentos intrínsecos para justificar la democracia: el argumento de autodeterminación y el argumento por cultura democrática.

Primero, el argumento por la autodeterminación puede ser planeado de diversas maneras. Sin embargo, el núcleo es que la democracia es un elemento necesario para realizarnos plenamente. Esta autorrealización puede entenderse de diversas maneras. En un caso central para nosotros, Rousseau sostiene que la democracia permite la libertad y autodeterminación plena:

<Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes>. Tal es el problema fundamental, al cual da solución el Contrato social.¹³⁵

Para que el ser humano pueda vivir una vida plena, debe ser autónomo. Si bien dentro del estado natural, esta autonomía se puede realizar sin necesidad de un gobierno intermediario, dentro de la sociedad las decisiones que nos afectan no son tomadas solo por nosotros mismos. Por ello, la autonomía plena dentro de la sociedad solo se dará si nosotros podemos legislar sobre nosotros mismos. En un gobierno donde no participamos todos de la política, solo algunos (sea el monarca o quien sea que imponga su voluntad) viven autónomamente. Por ello, la democracia es necesariamente un sistema político pluralista, pues la limitación de ciudadanía a ciertas personas pone en duda el ideal de democracia como autodeterminación. La democracia, donde todos podemos participar en la determinación de la voluntad general, permite la autonomía para todos. Esto es porque, al participar en la construcción de la voluntad general, nos reconocemos en ella y no la entendemos como una voluntad impuesta externamente sobre nosotros. Esto ocurre aún cuando podemos discrepar con dicha decisión:

Por tanto, a fin de que este pacto social no sea una vana fórmula, encierra tácitamente este compromiso: que sólo por sí puede dar fuerza a los demás, y que quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre,

¹³⁵ Rousseau, J.J., *Contrato Social*, p. 45.

pues es tal la condición, que dándose cada ciudadano a la patria le asegura de toda dependencia personal (...).¹³⁶

Transmitiendo esto a un contexto moderno, podemos pensar cómo uno puede discrepar con una decisión política y aún entenderla como legítima, pues fue aprobada democráticamente. En este sentido, la democracia se entiende necesariamente como un sistema participativo. Rousseau y sus sucesores republicanos entienden la democracia como un componente más amplio en nuestras vidas que el simple acto de votar¹³⁷. El conflicto entre este ideal y la realidad contemporánea será explorado en el siguiente capítulo.

Segundo, otro tipo de argumento intrínseco por la democracia se basa en cómo la democracia impacta la sociedad y nuestro entendimiento de nosotros mismos en ella. Fuera de la participación política misma, vivir en una democracia y entender nuestra sociedad como una sociedad democrática tiene un efecto sobre nuestra valoración propia y de otras personas. Así, Elizabeth Anderson afirma lo siguiente: “Nada de esto funcionaría si la democracia no fuera más que un conjunto de instituciones gubernamentales. (...). Las instituciones democráticas valen poco a menos que los ciudadanos pongan en práctica, en sus interacciones diarias, un espíritu de discusión y cooperación tolerantes.”¹³⁸ Entonces, la democracia está intrínsecamente ligada a una cultura democrática. Entendernos a nosotros mismos como ciudadanos iguales incentiva una cultura más igualitaria que sociedades más estratificadas. Asimismo, al entender que la soberanía no se sostiene en un orden natural predeterminado o en algún principio alternativo, como el derecho divino de los reyes antiguos o la sabiduría de la epistocracia, promueve entender la política como un elemento constitutivo de la vida humana en la cual todos tenemos derecho a formar parte. Esto también se vincula con la formación de una esfera pública, como bien ha sido estudiado por Habermas¹³⁹ y otros autores. La democracia permite la existencia de un espacio alternativo al poder político en sí y la vida privada. Si bien se podría argumentar que esto no está necesariamente ligado a la democracia, históricamente las democracias

¹³⁶ Rousseau, J.J., *Contrato Social*, p. 47.

¹³⁷ Habermas describe la democracia republicana, que sigue un argumento similar, así: “De acuerdo con la concepción «republicana», la política no se agotaría en dicha función de mediación, sino que representaría más bien un factor constitutivo del proceso de socialización en su conjunto. La política se concibe como una forma de reflexión de un entramado de vida ético. Constituye el medio con el que los miembros de comunidades en cierto sentido solidarias asumen su recíproca dependencia y con el que en su calidad de ciudadanos prosiguen y configuran con voluntad y consciencia las relaciones de reconocimiento recíproco con las que se encuentran convirtiéndolas en una asociación de miembros libres e iguales” (Habermas, J., *La Inclusión del Otro.*, p.231).

¹³⁸ Anderson, E., *Democracy: Instrumental vs. Non-Instrumental Value*, p. 217.

¹³⁹ Habermas, J., *La Inclusión del Otro.*, p.243.

más estables y duraderas han sido aquellas que han tenido una sociedad civil sólida. Como contraparte, las democracias jóvenes o inestables muchas veces muestran una cultura democrática y esfera pública débil. En ese sentido, la debilitación de la cultura democrática y la esfera pública tiene como efecto necesario la puesta en cuestión de la legitimidad de la democracia misma.

3.1.2 Justificaciones epistémicas

La contraparte a las justificaciones intrínsecas de la democracia son aquellos argumentos que pretenden legitimar la democracia desde un criterio externo a ello. En otras palabras, dichas justificaciones, que se suelen llamar instrumentalistas, buscan juzgar si la democracia es o no es un sistema válido a partir de qué tanto cumple un ideal que no es único a la democracia. Si bien dicho ideal o criterio puede ser variado, nos enfocaremos en uno en particular: la capacidad para llegar a decisiones “correctas” o verdaderas. A partir de dicho criterio, existe una corriente contemporánea, que suele ser denominada democracia epistémica, que pretende justificar la democracia a partir de su capacidad para resolver problemas mejor que cualquier otro sistema de gobierno.

Si bien dicho concepto recién ha sido empleado desde las décadas de los 1980s y 90s por autores como David Estlund¹⁴⁰ y Joshua Cohen¹⁴¹, la democracia epistémica encuentra antecedentes en defensores de la democracia a lo largo de la historia. En particular, Estlund frecuentemente hace referencia a dos autores que nos pueden servir como base para comparar y contrastar con demócratas epistémicos contemporáneos. Por un lado, Rousseau sirve, nuevamente, como un hito importante al pensar en esta justificación de la democracia. Para Rousseau, la democracia no sólo encuentra justificación a partir de su lugar como parte de nuestra autodeterminación, sino también en la medida que esa autodeterminación colectiva, la voluntad general, es, necesariamente, correcta:

Se sigue de todo lo que precede que la voluntad general es siempre recta y tiende a la utilidad pública; pero no que las deliberaciones del pueblo ofrezcan siempre la misma rectitud. (...) Nunca se corrompe al pueblo; pero

¹⁴⁰ Cfr. Estlund, D., *The Epistemic Dimension of Democratic Authority*.

¹⁴¹ Cfr. Cohen, J., *An Epistemic Conception of Democracy*.

frecuentemente se le engaña, y solamente entonces cuando parece querer lo malo.¹⁴².

Como podemos ver en la cita, la voluntad general no puede errar. Más bien, los errores de la democracia surgen de errores en el proceso para determinar dicha voluntad. Estlund describe la relación entre corrección y democracia en Rousseau así:

Para Rousseau, los procesos democráticos descubren la voluntad general cuando los ciudadanos se plantean la cuestión sobre el contenido de la voluntad general, aunque frecuentemente emplean este proceso ilegítimamente para servir fines particulares. El punto, para nuestros propósitos, es que según Rousseau, los resultados son legítimos cuando y porque son correctos, y no por ninguna razón procedimental.¹⁴³

En ese sentido, para Rousseau, una democracia que logra descubrir adecuadamente la voluntad general tomará siempre la decisión adecuada frente a una pregunta política. De igual forma, una decisión que no se toma desde la voluntad general no puede ser correcta, pues surge de una fuente ilegítima. Por otro lado, otro autor clave para entender a la democracia epistémica es el Marqués de Condorcet. Condorcet emplea un teorema matemático para justificar el valor epistémico de la democracia. En resumen, el teorema sostiene que la probabilidad de que un conjunto de individuos tome una decisión correcta incrementará en la medida que el conjunto sea mayor y si se cumple la condición de que cada individuo tenga un chance mayor a 50% de tomar una decisión correcta.¹⁴⁴ Por ello, una democracia tenderá a siempre tomar las decisiones correctas ante dilemas públicos, pues las elecciones democráticas incluyen frecuentemente a millones de individuos.¹⁴⁵

Tomando a estos autores como antecesores importantes, Estlund triangula la democracia epistémica contemporánea adaptando algunos elementos de estos

¹⁴² Rousseau, J.J., *Contrato Social*, p. 58.

¹⁴³ Estlund, D., *The Epistemic Dimension of Democratic Authority*, p. 265.

¹⁴⁴ “La probabilidad de que la decisión que se ha tomado sea a favor de la verdad podrá acercarse continuamente a 1 si la probabilidad de cada voto es mayor que $\frac{1}{2}$ en el caso de pluralidad constante (...)” (Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, p. XXVIII-XXIX).

¹⁴⁵ Si bien Estlund, por ejemplo, toma como referente el teorema de Condorcet, no lo hace acríticamente. Reconoce las limitaciones de dicho teorema. En particular, afirma que, por un lado, el teorema supone agentes individuales que no se influyen entre ellos. Por otro lado, el teorema, en sentido estricto, solo funciona para problemas con dos posibles alternativas. Ambas condiciones no se cumplen en modo alguno en la política contemporánea. No obstante, Estlund sostiene que se puede defender una versión más limitada del teorema: que las decisiones tomadas por grandes grupos de personas *tienden* a ser correctas, sin garantizar dicho resultado. (Cfr. Estlund, D., *Democratic Authority*, p.223-36; Estlund, D., *The Epistemic Dimension of Democratic Authority*, p.269; Schwarzenberg, M., *Epistemic Democracy and its Challenges*, p. 193).

autores y rechazando otros. Si bien acepta la premisa fundamental de que la democracia tiene un componente epistémico, es decir, es un sistema que promueve mejor toma de decisiones que otros, la posición que toma es menos fuerte o determinante que la de Rousseau o Condorcet. Para Estlund, la democracia no garantiza que las decisiones tomadas sean siempre correctas¹⁴⁶, pero sí hay una mayor tendencia hacia decisiones correctas. De igual forma, a diferencia de Rousseau, las decisiones, aún incorrectas, son legítimas:

Aquí podemos ver la promesa de una forma epistémica de procedimentalismo, una que sostiene que el resultado es legítimo aún cuando es incorrecto, debido al valor epistémico, aunque imperfecto, del procedimiento democrático. Tal explicación no esperaría que el votante minoritario someta su juicio al procedimiento en modo alguno, pues podrá sostener tanto que el procedimiento se llevó a cabo correctamente como que el resultado, aunque moralmente vinculante por razones procedimentales, está moralmente equivocado.¹⁴⁷

Entonces, para autores como Estlund, la democracia no es un sistema determinista, que siempre logrará una decisión correcta. Más bien, las prácticas democráticas promueven una mejor toma de decisiones. Para llegar a esta conclusión, Estlund se coloca entre dos extremos: las teorías que son “demasiado epistémicas”, como Rousseau y Condorcet, y las teorías “demasiado procedimentales”. Este segundo extremo está compuesto por teorías que sostienen el valor de la democracia enteramente en que se siga un proceso justo adecuadamente. Estlund lo rechaza, pues afirma que dichas teorías no brindan ninguna razón para que una minoría democrática apoye la democracia. Que se siga la voluntad de la mayoría puede ser “justo”, pero, si no hay garantías de que esa voluntad sea correcta, a largo plazo toda minoría sentiría que el sistema no funciona adecuadamente para ellos. En ese sentido, Estlund postula que la democracia tiene un componente procedimental y uno epistémico. Por un lado, es un demócrata epistémico en la medida que sostiene, como ya vimos, que la democracia promueve una mejor toma de decisiones. Por el otro, acepta que esta mayor toma de decisiones se sostiene en el seguimiento adecuado de estructuras democráticas justas y razonables.¹⁴⁸

Como podemos ver, la propuesta de los demócratas epistémicos se basa, en gran medida, en una valoración de la pluralidad que brinda la democracia. Sea en la visión

¹⁴⁶ Cfr. Estlund, D., *Democratic Authority*, p.167-8.

¹⁴⁷ Estlund, D., *The Epistemic Dimension of Democratic Authority*, p. 267.

¹⁴⁸ Cfr. Estlund, D., *The Epistemic Dimension of Democratic Authority*, p. 264-72.

determinista de Condorcet y Rousseau, o la versión más limitada procesal de Estlund, la razón por la que la democracia tiene un componente epistémico es por ser plural. Es evidente que en la democracia no hay forma de garantizar que todos los participantes sean conocedores de los problemas en cuestión o sean particularmente capacitados para responderlos. Sin embargo, los demócratas epistémicos no ven esto como una debilidad. Al contrario, al tener la democracia un mayor conjunto de participantes que otros sistemas, aún si esos participantes en promedio son menos calificados que en un sistema como una oligarquía, en conjunto hay mayor conocimiento en la democracia. Justamente por eso es que los demócratas epistémicos rechazan posiciones epistocráticas. Como afirma Van Bouwel, al criticar los epistócratas:

Si bien los expertos - o epistócratas- pueden conocer más sobre los muchos aspectos de las compensaciones involucradas, la medida en que una meta u otra debe prevalecer no es parte de su especialidad. (...). Excluir las perspectivas de algunos ciudadanos (...) sesga la distribución de valores representados en la formulación y especificación de las preguntas consideradas importantes. Lleva a especificaciones epistocráticas unilaterales de las preguntas, en lugar de juicios políticos mejor informados.¹⁴⁹

Si bien un experto nos puede decir qué efecto podría tener una política pública u otra, el rol de la política es uno que requiere una toma de decisiones. Es decir, en el espacio político no hay realmente expertos plenos, pues las preguntas en cuestión, como qué es materia de debate público y qué es más valioso para la comunidad, no son temas sobre los cuales hay expertos. Asimismo, aún si fuera posible un sistema donde son los más sabios o educados quienes gobiernan, estos sistemas tendrán una sabiduría grupal menor que en una democracia. Poniéndolo en un caso extremo, una democracia a largo plazo siempre podrá tomar mejores decisiones que un monarca absoluto ilustrado, pues este, aún siendo más sabio individualmente quizá que el ciudadano promedio, no podría responder adecuadamente a todos los problemas que una democracia puede y debe afrontar.

Este énfasis en la pluralidad de la democracia ha crecido aún más con el tiempo. Si bien en autores como Estlund, como podemos ver, hay un reconocimiento de las virtudes epistémicas del pluralismo político, demócratas epistémicos más recientes entienden que esta es la virtud central de la democracia frente a otros sistemas. Así, autoras como Hélene Landemore proponen que la diversidad en la democracia es lo que permite que afronte problemas más consistentemente que otros sistemas. Esto se

¹⁴⁹ Van Bouwel, J., *Strengthening the Epistemic Case against Epistocracy and for Democracy*, pp. 4-5.

debe a que la democracia puede emplear la “inteligencia colectiva distribuida” de sus ciudadanos.¹⁵⁰ El hecho de que en la democracia participan hasta millones de personas, cada una con experiencias y perspectivas diferentes, hace que haya un mayor rango de opciones y creencias en una democracia que en otro tipo de gobierno. Así, pensando en las autoras feministas que vimos en el primer capítulo, podemos ver cómo la democracia permite que voces tradicionalmente reprimidas o silenciadas pueden cambiar la opinión pública a largo plazo a partir de la visibilización que otorga. Por ejemplo, la participación política de mujeres, si bien aún en la actualidad encuentra mucha fricción en la mayoría de democracias, ha permitido que se tomen en cuenta problemas y soluciones que sistemas previos nunca hubieran podido concebir. Iris Young describe este ideal pluralista de la siguiente manera:

Una democracia comunicativa fuerte, concluyo, necesita aprovechar la diferenciación de grupos sociales, especialmente la experiencia derivada de la diferenciación estructural, como recurso. Un proceso democrático no es inclusivo simplemente por incluir todos los individuos potencialmente afectados de la misma manera, sino tomando en cuenta las relaciones sociales que posicionan de manera diferente a las personas, y condicionan sus experiencias, oportunidades y conocimientos de la sociedad.¹⁵¹

Como podemos ver, y volviendo a algo que vimos en el primer capítulo, el objetivo del pluralismo democrático no es simplemente permitir la participación de todos, sino incentivar que todos compartan sus perspectivas y experiencias situadas. En ese sentido, la democracia permite que se superen los “puntos ciegos” que toda estructura política necesariamente tiene. Serán estos intentos de justificar y entender la democracia desde una mirada pluralista que nos servirán más en el siguiente capítulo al hablar de democracia epistémica e ignorancia.

En estas secciones, hemos visto dos categorías de justificaciones de la democracia. Por un lado, vimos cómo se puede justificar la democracia a partir de criterios intrínsecos y únicos a ella. Por el otro, vimos la postura de los demócratas epistémicos que defienden la democracia a partir de sus virtudes epistémicas, es decir, a partir de su capacidad para llegar a una correcta toma de decisiones. La postura de los demócratas epistémicos surge, en cierta medida, en rechazo a una posible conclusión de una mirada intrínseca de la democracia: que la democracia puede ser mala

¹⁵⁰ Cfr. Landemore, H., *Beyond the Fact of Disagreement? The Epistemic Turn in Deliberative Democracy*, p.299 y Landemore, H., *Democratic Reason*, p.97-105.

¹⁵¹ Young, I., *Inclusion and Democracy*, p. 83.

epistémicamente y aún ser defendible. Estlund reconoce que, independientemente de los fundamentos teóricos del asunto, es poco satisfactorio defender un sistema que reconocemos como inferior simplemente porque consideramos que es más auténtico o garantiza principios abstractos como libertad o igualdad.¹⁵² Los criterios que justifican la democracia como buen sistema político son, al mismo tiempo, las promesas que hace la democracia a los ciudadanos. Un sistema que no puede prometer buen gobierno o buena toma de decisiones será poco seductor en una época donde los modelos más participativos de la democracia se ven cada vez más distantes en cara del aislamiento producto de una sociedad crecientemente atomizada. En contraparte, el peligro de depender de una justificación completamente epistémica-instrumental de la democracia radica en que dicho criterio no garantiza una identificación real entre los ciudadanos y las decisiones tomadas. Como afirma Casuso, podemos pensar en un sistema que extraiga los beneficios epistémicos del pluralismo sin incluir a los ciudadanos propiamente en la toma de decisiones o en el planteamiento de problemas a resolver. Dicho sistema sería pluralista y epistémico, pero no sería propiamente inclusivo ni satisfactorio como un modelo de autogobierno.¹⁵³

Pese a esta crítica que se puede hacer hacia las justificaciones intrínsecas desde una mirada epistémica y vice versa, no debemos entender estas dos perspectivas como contrapuestas necesariamente. Más bien, como podemos ver en el caso de Rousseau mismo, es posible tener una concepción de democracia que se justifique desde múltiples criterios. Ambos tipos de criterios se pueden complementar al presentar formas paralelas como entendemos y juzgamos la democracia. Por ello, en el cuarto capítulo de esta tesis emplearemos ambos tipos de criterios al hablar de la relación entre la ignorancia, y las justificaciones y promesas de la democracia.

3.2. Procesos democráticos

En la primera mitad de este capítulo, nuestro enfoque ha sido sobre la pregunta por la justificación de la democracia. Si bien el estudio hecho ha sido bastante general,

¹⁵² Como contraparte, Estlund también critica posturas que se basan en un procedimentalismo justo puro: "El procedimentalismo justo es la postura de que lo que hace que las decisiones democráticas sean legítimas es que fueron producidas por el procedimiento justo del gobierno de la mayoría. Un problema para este enfoque es que, si bien los procedimientos democráticos pueden ser justos, la építome de justicia entre personas que tienen diferentes preferencias sobre dos alternativas es lanzar una moneda. (...) En la medida que pensamos que esta es una forma inapropiada para responder una pregunta, estamos yendo más allá de la justicia." (Estlund, D., *The Epistemic Dimension of Democratic Authority*, p. 260).

¹⁵³ Casuso, G., *Social Criticism as the Foundation of Democracy Two Pragmatist Models and the Need to Generate Problems*, p. 10.

hemos planteado que la democracia es valiosa tanto por componentes intrínsecos como epistémicos. Por un lado, la democracia es un componente de un proceso de autodeterminación, un campo donde, mediante la participación, podemos construir nuestra identidad social y política. Asimismo, la democracia es un elemento clave en la formación de una cultura democrática y una sociedad civil independiente. Por otro lado, hemos visto que la democracia también ofrece un valor epistémico, pues es fortalecida por la diversidad de puntos de vista que la componen. En ambos casos, vemos que la principal virtud de la democracia radica en su apertura y pluralismo. Siguiendo la frase de Ranciere, la democracia es el sistema de gobierno donde nadie tiene el título de gobernar.¹⁵⁴ Donde otros sistemas pueden otorgar dicho privilegio a los aristócratas o los más ricos o, incluso, los más sabios, la democracia se sostiene en una apertura total, donde todos tienen el mismo derecho a participar y ser escuchados que todos los demás.

Nuestro enfoque ahora será ver cómo dicha justificación pluralista de la democracia funciona en la práctica. Si bien hemos planteado una concepción de la democracia basada en la diversidad y la apertura, es necesario preguntarnos cómo se pueden manifestar estos componentes en los procesos democráticos y qué problemas surgen en ellos. Esta pregunta no es ajena al estudio filosófico. Al contrario, en las últimas décadas ha sido uno de los ejes centrales de la filosofía política. Tomando como punto de partida la realidad efectiva de la democracia y su aceptación en buena parte del mundo, ¿cómo podemos garantizar que las promesas de la democracia se realicen plenamente?

Para trabajar este tema, esta sección seguirá dos momentos. Por un lado, veremos cómo se ha pretendido volver real los ideales de la democracia. En particular, veremos cómo las diversas defensas de la democracia deliberativa como modelo a seguir se han sostenido sobre los ideales justificatorios previamente vistos y cómo dicho modelo pretende volver real esos ideales plurales. Por otro lado, exploraremos la crisis por la que están pasando las democracias contemporáneas actualmente. El momento histórico actual, marcado por retrocesos democráticos y desencantamientos con el

¹⁵⁴ “Sirve para conjurar una anarquía o una indistinción más formidable que la de calles congestionadas por niños insolentes o burros inquietos: la indistinción primaria del gobernante y el gobernado, que se revela cuando la evidencia del poder natural del mejor o del mejor nacido se desprestigia; la ausencia de cualquier título particular para el gobierno político de los hombres reunidos, si no precisamente la ausencia de cualquier título. La democracia es, ante todo, esta condición paradójica de la política, este punto donde toda legitimidad se enfrenta a su ausencia última de legitimidad, a la contingencia igualitaria que sustenta la propia contingencia desigualitaria.”(Ranciere, J., *La Haine de la démocratie*, p. 102).

modelo de democracia mismo, sirve como punto de contraste para entender cómo es que pueden fallar los procesos democráticos.

3.2.1 Ideales democráticos puestos en práctica

En esta sección, vamos a presentar algunas de las formas como se ha intentado adaptar o replantear la democracia para acercarnos a los ideales previamente descritos. Por ello, tomaremos como guía la división previamente vista en la sección 3.1 al hablar sobre cómo se ha pretendido cumplir o hacer realidad los ideales intrínsecos de la democracia, y cómo se ha buscado volver la democracia más epistémica.

Antes de trabajar directamente con estos dos ejes, es importante presentar un hilo que atraviesa la discusión por el funcionamiento de la democracia: el concepto de democracia deliberativa. Este modelo democrático es más frecuentemente asociado con autores como Habermas¹⁵⁵ y Rawls. Sin embargo, la propuesta de una democracia con un mayor énfasis en la deliberación y el razonamiento público no es reducible a un solo concepto o autor. En ese sentido, la figura de democracia deliberativa, en cierto sentido, sirve como un ideal orientador más que un modelo plenamente detallado. En palabras de Simone Chambers, uno no *vive en* una democracia deliberativa. Más bien, la democracia deliberativa describe instituciones o sistemas que cumplen los objetivos descritos arriba¹⁵⁶. Distintos autores han propuesto formas alternativas para volver la democracia más deliberativa que frecuentemente entran en conflicto entre sí. Entonces, si bien no nos detendremos a definir la democracia deliberativa o a presentar modelos alternativos, sí es importante dedicar un pequeño espacio para triangular el modelo de la democracia deliberativa en contraposición a otras formas de democracia.

La democracia deliberativa se plantea como una respuesta a distintas tensiones presentes en las democracias modernas. En ese sentido, busca reconciliar ideales democráticos contrapuestos. Mantiene el respeto institucional y aparato de derechos presente en los modelos liberales de democracia representativa. Asimismo, si bien no busca retomar una democracia directa, pues es evidente que eso sería inviable en la actualidad, pretende volver la democracia más participativa y constitutiva, sin caer en un republicanismo aliberal. Sobre estas tensiones, James Bohman afirma lo siguiente:

¹⁵⁵ Cfr. Habermas, J., *La Inclusión del Otro.*, p.245.

¹⁵⁶ Chambers, S. , *Deliberation and Mass Democracy*, p.53.

Estos herederos legítimos a la tradición de la democracia “radical” siempre han moderado su visión de una participación popular e inclusiva con un énfasis en la discusión, el razonamiento y el juicio públicos. Ahora también está siendo moderada por preocupaciones sobre su viabilidad. En los desarrollos de la última década, los defensores de la democracia deliberativa se han alejado aún más de las concepciones participativas de la ciudadanía y el bien común, hacia las mismas instituciones que rechazaron inicialmente como espacios imposibles para el razonamiento público.¹⁵⁷

La complejidad de definir o delimitar el concepto de democracia deliberativa surge del hecho que no es un proyecto establecido, sino un ideal orientador. Como bien dice Bohman, este ideal surge de una tradición crítica a las democracias liberales vigentes, pero se modera en la medida que busca plantear procesos e instituciones concretos. Asimismo, la democracia deliberativa se identifica con un modelo racional y procedimental.¹⁵⁸ Es decir, los demócratas deliberativos sostienen que la democracia requiere seguir un modelo de deliberación comunal racional para poder cumplir dichos objetivos en tensión. Es mediante estos procesos de deliberación y formación de consensos que se cumple la doble tarea de tomar decisiones y de constituir una comunidad democrática.

Volviendo ahora a cómo podemos entender el funcionamiento de la democracia a partir de los ideales previamente planteados, podemos ver, primero, cómo se busca poner en práctica y actualizar criterios como autodeterminación o igualdad en la política democrática. Como acabamos de ver, la democracia deliberativa surge como un modelo que enfatiza la importancia de métodos y procesos que promuevan la racionalidad y el convencimiento. Uno de los productos de este enfoque metodológico es que se promueve una participación más real en los procesos democráticos. En otras palabras, la democracia deliberativa se perfila como un intento de integrar más a los ciudadanos en los procesos democráticos. Esta integración no debe ser entendida como más participación electoral. Más bien, Cristina Lafont afirma que la democracia deliberativa se caracteriza por la relación entre las decisiones políticas y la ciudadanía. En una democracia deliberativa, los ciudadanos deben sentir control sobre las decisiones tomadas políticamente. Aún si no están de acuerdo con una decisión final tomada, no deben sentir que la aceptan meramente por mayoría, sino porque se siguió un proceso inclusivo adecuado. En ese sentido, dice Lafont, hay *deferencia* hacia la

¹⁵⁷ Bohman, J., *The Coming of Age of Deliberative Democracy*, p. 400.

¹⁵⁸ Cfr. Cohen, J., *Philosophy, Politics, Democracy*, pp.16-19.

decisión democrática, pero no una *deferencia ciega*.¹⁵⁹ Es por esto que la democracia deliberativa complementa ideales intrínsecos de la democracia, que se fundamentan en conceptos como autodeterminación e igualdad. La construcción de espacios deliberativos democráticos busca incentivar la inclusión de todos los ciudadanos. Asimismo, el carácter deliberativo de estos espacios asegura un reconocimiento por parte de los ciudadanos con el producto de la deliberación democrática.¹⁶⁰

Pasando ahora, segundo, a la relación entre democracia epistémica y funcionamiento democrático, es importante notar el vínculo entre visiones de democracia deliberativas y epistémicas. Autores como Landemore y Estlund¹⁶¹ defienden posturas que integran una justificación epistémica con procedimentalismo deliberativo. Schwarzberg describe la relación entre ambos conceptos así:

Actualmente, la democracia epistémica no se posiciona como una alternativa a la democracia deliberativa, sino que resitúa la deliberación como un instrumento para el objetivo de una buena toma de decisiones. Como veremos, la lógica justificatoria de la democracia epistémica se aleja de la legitimidad deliberativa en varios aspectos - particularmente (...) en su procedimentalismo.¹⁶²

Dicha síntesis imperfecta mantiene que procesos centrales en modelos deliberativos de democracia, como la conformación de instituciones o espacios deliberativos, son justificados en la medida que brindan mejores soluciones, tanto en comparación con modelos menos participativos de democracia como con modelos no democráticos. En ese sentido, la deliberación y la participatividad son vistos como herramientas para aprovechar los beneficios del pluralismo democrático sin perder un componente racional que filtra y estructura dicha multiplicidad perspectival.¹⁶³ Asimismo, la deliberación permite una participación más profunda que un simple voto, la cual brinda un mayor acceso a recursos epistémicos que las democracias representativas más

¹⁵⁹ Lafont, C., *Democracy without shortcuts*, p. 8.

¹⁶⁰ Respecto a esto, Lafont enfatiza que dicho reconocimiento no surgirá desde métodos representativos o estadísticos. Es decir, para que un ciudadano se sienta comprometido con una decisión, no se le puede imponer a partir de mecanismos como micro-públicos o sorteo. No es que se le pueda decir a una persona "A las otras mujeres les pareció una buena idea, por ello, ya que eres mujer, has sido tomada en cuenta". La inclusión debe ser real para que haya verdadero reconocimiento. (Lafont, C., *Deliberation, Participation, and Democratic Legitimacy: Should Deliberative Mini-publics Shape Public Policy?*, p. 52). De igual manera, Casuso advierte de los peligros de priorizar el pluralismo y el seguimiento de procesos representativos sobre la inclusión real (Cfr. Casuso, G., *Social Criticism as the Foundation of Democracy Two Pragmatist Models and the Need to Generate Problems*, pp. 5-12).

¹⁶¹ Cfr. Estlund, D. & Landemore, H., *The Epistemic Value of Democratic Deliberation*.

¹⁶² Schwarzberg, M., *Epistemic Democracy and its Challenges*, p. 189.

¹⁶³ Cfr. Marti, J.L., *The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended*, pp.27-38.

tradicionales. Esto se puede ver en situaciones donde la participación de minorías en deliberaciones puede contribuir puntos de vista que serían invisibilizados en procesos electorales más tradicionales. Young describe el impacto que puede tener en la deliberación la presencia de voces disonantes:

Los que están en posición estructuralmente superior no solo toman sus experiencias, preferencias y opiniones como generales, no controversiales, ordinarias y hasta expresiones de sufrimiento o desventaja, como hacemos todos, sino que también tienen el poder para representarlas como normas generales. Tener que responder a otros que hablan desde perspectivas diferentes y menos privilegiadas sobre sus relaciones sociales expone su parcialidad y su relativa ceguera. Al incluir múltiples perspectivas, y no simplemente dos que pueden estar en confrontación directa respecto a un tema, damos un gran paso hacia ampliar el pensamiento.¹⁶⁴

Entonces, ya que los espacios deliberativos permiten un mayor contacto entre distintos miembros de una comunidad política, hay una mayor posibilidad de adopción de políticas y creencias compartidas nuevas. La deliberación transforma la democracia de un espacio donde se impone una voluntad mayoritaria preexistente a uno donde se construye una nueva voluntad conjunta. Como afirma Young, la inclusión expande el pensamiento grupal.

Fuera de un marco tradicionalmente deliberativo, propuestas que abogan por democracias más inclusivas frecuentemente vinculan dicha inclusividad con mayores capacidades epistémicas. En otras palabras, dicha inclusión no tiene que tomar vías tradicionalmente deliberativas. Iris Young enfatiza la necesidad de expandir nuestras definiciones de qué es comunicación política válida:

Podemos concebir el intercambio de ideas y los procesos de comunicación que ocurren en una democracia vibrante como mucho más ruidosos, desordenados y, para usar la expresión de Habermas, descentrados. En esta conceptualización alternativa, los procesos de la comunicación democrática comprometida y responsable incluyen demostraciones callejeras y sentadas, obras musicales, y dibujos animados, al igual que discursos parlamentarios y cartas al editor.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Young, I., *Inclusion and Democracy*, p. 116.

¹⁶⁵ Young, I., *Activist Challenges to Deliberative Democracy*, p. 688.

Como podemos ver en la cita, incluir fenómenos como expresiones artísticas¹⁶⁶ y protestas dentro del vocabulario de la democracia nos permite extraer de ella más contenido epistémico. Políticas que buscan expandir los tipos y la cantidad de participación política pueden tener como objetivo no solo la inclusión en sí misma, sino la recaudación de mayores herramientas epistémicas. Esto se puede ver en intentos de incrementar la participación política en poblaciones que tradicionalmente han sido excluidas de procesos democráticos. Acciones como la expansión del derecho al voto, la posibilidad de votación en periodos de tiempo más amplios o por medios no presenciales, y el incremento de herramientas como cuidado de niños para incentivar la participación política pueden ser vistas como métodos de afianzar las virtudes epistémicas de la democracia¹⁶⁷. Por ejemplo, tener programas que permitan que madres o padres solteros participen más activamente en actividades políticas, sean estas votar, protestar, asistir a asambleas públicas o cualquier otro mecanismo, incentiva que sus experiencias particulares sean tomadas en cuenta, permitiendo una mejor toma de decisiones, como vimos arriba.

Es importante notar que esta mirada amplia participativa no se limita al recojo de soluciones, sino también al planteamiento de qué es lo que entra en el campo de lo político y sobre qué se debe deliberar. Gianfranco Casuso indica que los intentos de entender las virtudes epistémicas del pluralismo democrático quedan cortos si no toman en cuenta la necesidad de revelar problemas previamente ignorados. Es decir, una parte clave del proceso democrático es la determinación de qué debe ser materia de deliberación:

(...) la democracia no solo resuelve problemas, sino también ayuda a revelar asuntos que previamente no eran reconocidos como problemáticos. Crear problemas requiere romper con aquella normalidad que nos hace basar nuestro

¹⁶⁶ Pese a defender una visión más tradicionalmente deliberativa, Simone Chambers también reconoce la importancia de no reducir la deliberación pública a métodos tradicionales: “Las razones pueden venir en diferentes paquetes. Frecuentemente son afirmaciones empíricas sencillas sobre las consecuencias de una propuesta de acción. Pero también pueden presentarse en forma de narración o incluso pentámetro yámbico. A veces podemos no ver el mensaje incrustado en formas de comunicación (...)” (Chambers, S., *Deliberation and Mass Democracy*, p.59).

¹⁶⁷ Respecto a esto, Van Bouwel argumenta que el pluralismo no debe entenderse como algo previamente existente, sino como un proyecto en construcción: “El pluralismo frecuentemente se entiende como ser tolerante de muchas de las perspectivas que ya existen, de manera no comprometida. Sin embargo, cuando uno es incapaz de participar en la discusión tanto como quisiera, no sabe donde se lleva a cabo la discusión, no puede (pagar para) unirse a las plataformas donde ocurren las discusiones, se inhibe de participar por sentimientos de inferioridad social o epistémica, o por cualquier otra razón, entonces ¿cómo podemos optimizar el resultado epistémico colectivo?” (Van Bouwel, J., *Strengthening the Epistemic Case against Epistocracy and for Democracy*, p. 8).

comportamiento y expectativas en categorías que damos por ciertas sin considerar que ellas pueden haber sido resultado de una imposición, a lo largo de la historia, de perspectivas particulares que favorecen a ciertos grupos y distorsionan los resultados de los procesos de resolución de problemas.¹⁶⁸

El proceso deliberativo no debe ser visto únicamente como una herramienta para resolver disputas visibles, sino como un punto de partida para entender qué problemas han sido ignorados e invisibilizados. Dicha ruptura de la ignorancia se puede dar de diversas formas, pero inevitablemente incluye elementos disruptivos.¹⁶⁹ Como podemos ver a lo largo de la historia, la expansión de lo que entra en el marco de lo político frecuentemente es considerado extremista o fuera de lugar por parte de los defensores del *status quo*. Sin embargo, los movimientos por los derechos de la mujer y en contra del racismo muestran que, a largo plazo, se puede establecer una nueva normalidad que puede enfrentar dichos problemas mediante mecanismos más institucionales.

Para terminar, en esta sección hemos visto cómo los criterios justificatorios vistos en la primera mitad del capítulo pueden impulsar visiones de los procesos democráticos que buscan lograr que la democracia cumpla más plenamente sus promesas. Dentro de este contexto, los modelos de democracia deliberativa, al igual que propuestas de inclusión más generales, sirven para entender cómo los procesos y mecanismos de la democracia pueden ser empleados para incentivar mayor autodeterminación, toma de mejores decisiones, igualdad, etc. En todos estos casos, vemos que las virtudes centrales de la democracia terminan siendo el pluralismo y la inclusión. Es decir, aquello que distingue esencialmente la democracia de otros sistemas es su capacidad para integrar políticamente a más personas. Sin embargo, este pluralismo democrático ha encontrado problemas, tanto en el marco justificatorio como procesual, en las últimas décadas. La creciente fragmentación y polarización política que hemos visto en la última década en la mayoría de democracias es evidencia de que el proceso de incrementar la inclusión democrática es uno que encuentra fuerte resistencia. En la siguiente, y última, sección del capítulo, veremos cómo las crisis recientes de la democracia, particularmente en el marco epistémico, pueden ser entendidas a partir de las herramientas conceptuales que hemos estado presentando.

¹⁶⁸ Casuso, G., *Social Criticism as the Foundation of Democracy Two Pragmatist Models and the Need to Generate Problems*, pp. 24.

¹⁶⁹ Casuso, G., *Social Criticism as the Foundation of Democracy Two Pragmatist Models and the Need to Generate Problems*, pp. 23.

3.2.2 Crisis democráticas

Como hemos estado viendo, la tarea de volver reales los objetivos y promesas de la democracia ha sido ampliamente abordada en las últimas décadas. Sin embargo, esto no debe ser tomado como un reflejo de una creciente representatividad y participatividad en la política democrática contemporánea, sino, más bien, lo opuesto. En muchos sentidos, el interés por proponer formas cómo la democracia puede cumplir mejor sus ideales surge de un sentimiento generalizado de que estos ideales no están siendo cumplidos actualmente. Young propone que esta tarea crítica es el núcleo de toda discusión sobre la democracia:

La teoría democrática, incluyendo la teoría de la democracia deliberativa, debe entenderse a sí misma como una teoría crítica, que expone las exclusiones y limitaciones en procesos supuestamente justos de toma de decisiones reales, que ponen en duda la legitimidad de sus conclusiones.¹⁷⁰

Tomando esto en cuenta, esta última sección del capítulo se enfocará en algunas formas cómo los procesos democráticos no han estado cumpliendo con los ideales previamente mencionados y en plantear algunos elementos clave de las crisis políticas por las que están pasando muchas democracias contemporáneas. En particular, presentaremos el problema de la fragmentación política que se puede ver en muchas democracias actuales desde dos ángulos. Primero, tomando un enfoque afín a las justificaciones intrínsecas de la democracia, veremos cómo este fenómeno pone en peligro la visión de una sociedad de iguales y el entendimiento de la democracia como un proyecto de formación de una voluntad colectiva. Segundo, desde una mirada de democracia epistémica, veremos el efecto de dicha atomización en la destrucción de consensos establecidos y la potenciación de fenómenos como noticias falsas o comunidades basadas en teorías de conspiraciones.

En primer lugar, hemos visto, particularmente en la última década, un proceso de fragmentación de las instituciones sociales que tradicionalmente han conformado la sociedad civil. El creciente rol de las redes sociales en las interacciones humanas ha tenido como efecto la formación de burbujas, cuya identidad se fundamenta en conjuntos de creencias separados, y muchas veces opuestos, a las narrativas hegemónicas. En el siguiente capítulo, veremos cómo fenómenos como QAnon son emblemáticos de la creación de cámaras de eco aisladas¹⁷¹, que sirven para potenciar

¹⁷⁰ Young, I., *Activist Challenges to Deliberative Democracy*, p. 688.

¹⁷¹ Cabe notar que este fenómeno en cierto sentido invierte (y en otro continúa) un temor que se tenía en décadas previas de la homogeneización y monopolización de los medios de

la creación de nuevas identidades contrapuestas a las identidades políticas anteriores. Esto es alimentado, en parte, por una atomización de las experiencias humanas en general. En particular, los impactos de la pandemia de Covid han dejado heridas profundas en los espacios de interacción públicos. Si bien este fenómeno es mucho más amplio que el marco de esta tesis, es importante notar el impacto que ha tenido esto en los intentos de formar democracias plurales. La fragmentación de los discursos hegemónicos en burbujas hace que la posibilidad de interacción real entre distintos miembros de una democracia se limite. Dicha interacción no es un componente secundario de la democracia, sino un punto de partida para esta. Como afirma Anderson,:

(...) Walter Bagehot (...) define famosamente la democracia como “gobierno por discusión”. (...). Yo añadiría a la definición de Bagehot que la democracia es gobierno por discusión entre iguales. En una democracia, solo hay una clase de ciudadanos; ningún ciudadano es de segunda clase, y ningún miembro permanente de la sociedad es excluido de acceso a la ciudadanía.¹⁷²

En ese sentido, la promesa de la democracia de la construcción de una voluntad colectiva se ve cada vez más lejana de la realidad en la medida que desaparece la presunción de igualdad ciudadana. La ausencia de discusión entre iguales imposibilita la creación de una democracia real, pues elimina la posibilidad de creación de una voluntad colectiva que tome en cuenta a todos los ciudadanos.

En segundo lugar, una consecuencia directa de la fragmentación previamente descrita es el incremento de discursos anti-intelectualistas, frecuentemente basados en noticias falsas y sistemas de creencias basados en teorías de conspiración.¹⁷³ Por un lado, como consecuencia de esto, vemos que la capacidad de formar consensos está siendo cada vez más minada por discursos cuyo criterio central es ir en contra de los consensos establecidos. Esto tiene un efecto claro sobre los intentos de formar

comunicación masiva. En 2006, Habermas reconoció la tendencia hacia la parcialización de los medios de comunicación a favor de ciertos gobiernos o grupos políticos. Dicha parcialización resultó en un silencio respecto a excesos por parte de estos grupos, un proceso de captura de partes clave de la esfera pública tanto por intereses económicos como políticos (Habermas, J., *Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension?*, pp. 421-22). Como podemos ver, en la actualidad, la situación parece haberse invertido, de una aglomeración a una fragmentación. No obstante, es importante recordar que esta monopolización de los medios de comunicación sigue siendo un peligro. Más bien, el espacio donde se manifiesta más esto no es en los medios tradicionales, sino en la formación de empresas como Meta que dominan el espacio virtual. En ese sentido, el control narrativo es más sutil, pues en lugar de tener un efecto directo sobre el mensaje, hay un control mediante el uso de algoritmos de visibilización y recomendaciones.

¹⁷² Anderson, E., *Democracy: Instrumental vs. Non-Instrumental Value*, p. 215.

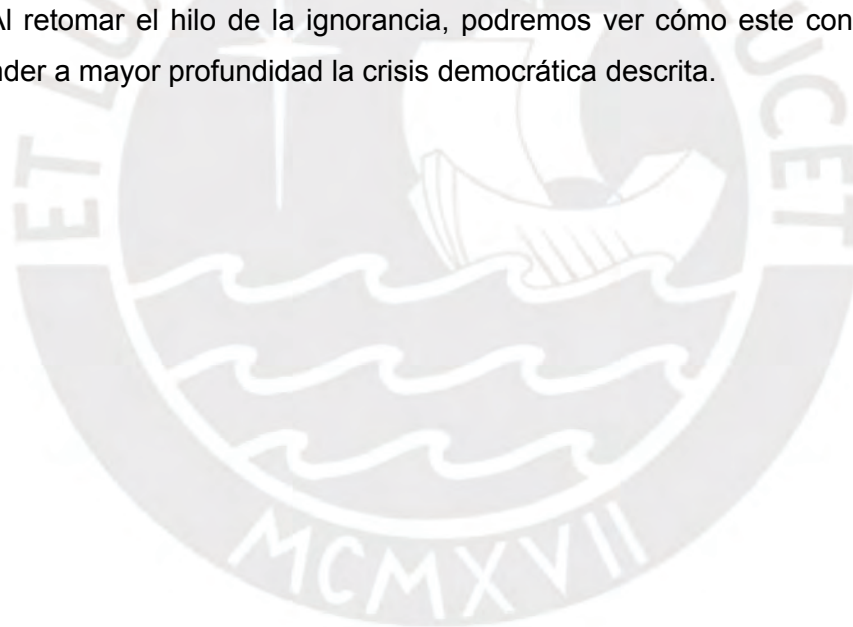
¹⁷³ En el siguiente capítulo, se presentarán algunos ejemplos de estos sistemas de creencias. El caso emblemático, sin duda, es QAnon, una teoría de conspiración política estadounidense.

democracias más inclusivas, pues un creciente número de personas busca excluirse a sí mismos de dicho ideal. Esta autoexclusión se da a través de la creación de sub-comunidades políticas, caracterizadas por sus sistemas de creencias heterodoxas. Para muchos miembros de este tipo de grupos, como grupos antivacunas o basados en teorías de conspiración, solamente la información de otros creyentes es confiable. En ese sentido, hay un separatismo epistémico fuerte, que vincula identidad política no solo con creencias, sino con fuentes de información y de credibilidad. Por otro lado, el crecimiento de fenómenos de noticias falsas ha debilitado la capacidad de diálogo y humildad epistémica que las propuestas de pluralismo democrático defienden. La construcción de sistemas de creencias cerradas crea ambientes donde la posibilidad de cuestionar creencias previamente establecidas se vuelve cada vez más difícil y donde constantemente somos alimentados con información que confirma creencias que previamente teníamos. A partir de esto, los espacios de deliberación real, con la presencia de distintos puntos de vista, se encuentran cada vez reducidos y vueltos irrelevantes.¹⁷⁴ En reemplazo, se tiene formación de núcleos duros polarizados, que entiende la política democrática como la imposición de una creencia entendida como verdadera sobre sus enemigos. Como resultado de todo esto, el ideal de la democracia epistémica corre riesgo ante la reducción del pluralismo dialogante a favor de una multiplicidad de posiciones aisladas.

En ambos casos, podemos ver cómo la fragmentación de las instituciones de la esfera pública y el debilitamiento de la apertura hacia otras posturas ha tenido un efecto directo sobre el funcionamiento y la legitimidad de la democracia. En ese sentido, no debemos entender dicha crisis como problemas temporales por los que pasan alguna comunidad política u otra, sino como amenazas directas al pluralismo y la inclusión democráticos. En respuesta a esto, es útil abordar la democracia desde distintos ángulos, como hemos hecho en este capítulo, pues nos permite diagnosticar más claramente el problema y entender mejor el ideal al que buscamos reorientarnos.

¹⁷⁴ Es importante hacer una distinción entre la fragmentación acá descrita y la propuesta que vimos más arriba del componente problematizador de la democracia. Si bien podemos sostener, siguiendo la propuesta de Casuso, que un elemento clave del proceso epistémico de la democracia es romper con la “normalidad” de los discursos hegemónicos, el fenómeno de fragmentación no es eso. (Casuso, G., *Social Criticism as the Foundation of Democracy Two Pragmatist Models and the Need to Generate Problems*, pp. 23-24). Más bien, dicho fenómeno consiste en la creación de sub-comunidades epistémicas aún más recias a la ruptura de la normalidad que antes, pues se aíslan de los elementos desestabilizadores que son las causas del planteamiento de nuevos problemas.

En este capítulo, hemos planteado una primera vista de cómo podemos entender la relación entre democracia y epistemología política. El objetivo, como se mencionó previamente, no ha sido plantear un análisis exhaustivo de todo el contexto histórico, sino presentar algunos conceptos y problemas importantes que podremos emplear en el siguiente capítulo al retomar el hilo de la ignorancia. Primero, vimos distintas formas como se justifica la democracia. Sea por argumentos intrínsecos o por concepciones más epistémicas de democracia, hemos visto que entender los criterios por los cuales se valora la democracia es central para poder entender cómo dicho sistema no ha cumplido con sus promesas. Segundo, vimos cómo dichos ideales han sido puestos en práctica, particularmente a partir de modelos más participativos y deliberativos de democracia. A partir de varios cambios en cómo se constituye la esfera pública y cómo entendemos nuestro rol político, hemos descrito una crisis centrada en la fragmentación de la vida política, alimentada por el acceso generalizado a redes sociales, las fallas de representatividad y el aislamiento generado por la pandemia del Covid. Esta crisis será uno de los elementos clave que trabajaremos en el siguiente capítulo. Al retomar el hilo de la ignorancia, podremos ver cómo este concepto sirve para entender a mayor profundidad la crisis democrática descrita.



Cuarto Capítulo: Democracia e Ignorancia Sistémica

En el capítulo anterior, exploramos algunos criterios que se han empleado para justificar la democracia, al igual que algunas formas cómo se ha intentado poner en práctica dichos ideales. Asimismo, vimos algunos de los problemas que han surgido recientemente en el funcionamiento de la política democrática y en su viabilidad futura. Sin embargo, dejamos de lado temporalmente lo trabajado en los dos primeros capítulos de este trabajo, nuestra concepción de la ignorancia. Como veremos en este último capítulo, los diversos conceptos que planteamos en el segundo capítulo nos servirán como un nuevo punto de vista para entender la democracia y los problemas que afronta.

El resultado del segundo capítulo fue el planteamiento de cuatro formas como se manifiesta la ignorancia en un marco de epistemología política. Estos cuatro conceptos fueron denominados *ignorancia como consciencia falsa* (1), *ignorancia reflexiva* (2), *ignorancia posicional* (3) e *ignorancia sistémica* (4). La primera de estas la entendemos como un conocimiento retorcido e equivocado sobre la realidad, y cuya presencia sirve como filtro mediante el cual entendemos dicha realidad. La segunda, la ignorancia reflexiva, consiste en una incapacidad para percibirnos y comprendernos a nosotros mismos y nuestras experiencias, particularmente en un contexto político. La tercera forma de ignorancia, denominada ignorancia posicional, se refiere a la ignorancia que surge de nuestras limitaciones de perspectiva generadas por nuestras experiencias de vida y nuestros lugares dentro de la sociedad. Finalmente, la cuarta forma de ignorancia, y la más importante para nosotros, fue la que denominamos

ignorancia sistémica. Con este concepto, nos referimos a aquella ignorancia que es necesaria para el establecimiento y la continuación de instituciones sociales y políticas. Es decir, entiendo la ignorancia sistémica como aquella ignorancia que es un ladrillo en las estructuras políticas que sostienen las sociedades de las cuales formamos parte.

En este último capítulo, emplearemos estas cuatro formas de ignorancia para analizar la democracia. Para ello, primero retomaremos el tema de la justificación de la democracia, viendo cómo la idea de democracia epistémica requiere hablar de ignorancia. Por un lado, aplicaremos el concepto de ignorancia posicional para justificar el eje pluralista de la democracia epistémica. Por otro lado, veremos cómo dicho modelo de democracia depende, en su justificación de la democracia, de ignorancia sistémica.

Segundo, veremos cómo el tema de la ignorancia nos permite entender la política democrática y su crisis actual. Al ser esta sección la más importante del capítulo, emplearemos las cuatro concepciones de ignorancia en ella. Primero, veremos cómo la práctica democrática actual, sostenida por medios de comunicación cada vez más ubicuos, resulta en falsa consciencia. Segundo, emplearemos la ignorancia reflexiva para analizar los problemas de representatividad vistos en la mayoría de las democracias actuales. Tercero, retomaremos la ignorancia posicional como elemento necesario para la recuperación del ideal democrático. Finalmente, veremos cómo la ignorancia sistémica es un elemento constitutivo del accionar político y en qué medida se puede afrontar. En algunos aspectos, como el fenómeno que llamaremos enmarcado (*framing*), la ignorancia sistémica es ineludible. En estos casos, el objetivo no será eliminar la ignorancia, sino “mover el marco”. En otros aspectos, como en el ejemplo presentado al inicio de la tesis de la industria del tabaco, la ignorancia sistémica es algo construido deliberadamente y, de igual manera, podrá ser derrumbada. Dicho proceso necesariamente implicará un cambio sistémico, pues, al ser dicha ignorancia un componente clave de la estructura política, su eliminación es también una transformación política.

4.1. Justificación democrática e ignorancia

Al inicio del tercer capítulo, vimos cómo el debate sobre la justificación y el valor de la democracia sirve como punto de entrada para entender la naturaleza de esta misma. Saber de qué manera es mejor la democracia que otros sistemas o ideales políticos nos puede dar una indicación de cuándo la democracia no está cumpliendo con sus

promesas. En años recientes, podemos ver cómo se ha formado una divergencia entre la aprobación pública por la democracia como ideal y la aprobación de los sistemas democráticos de facto. Así, por ejemplo, en una encuesta reciente en Perú, se demostró que, pese a que una pluralidad de encuestados consideran que la democracia es el mejor sistema (43% en comparación con un 23% que sostiene que un gobierno autoritario puede ser preferible en ciertas circunstancias), la gran mayoría de las personas (81%) le darían una “nota reprobatoria” a la democracia peruana.¹⁷⁵

Ante esto, un punto de partida para cualquier intento de revitalizar la democracia debe ser entender cómo dicho modelo se entiende y se justifica a sí mismo. En particular, presentamos dos formas mediante las cuales se ha pretendido defender la democracia. Por un lado, vimos la propuesta de que la democracia tiene un valor intrínseco, sea esto porque nos permite autodeterminarnos plenamente, porque garantiza la libertad o porque es el sistema más igualitario. Respecto a esta postura, vimos cómo es posible considerar que la democracia puede ser un sistema valioso independientemente de si logra tomar las mejores decisiones posibles ante problemas políticos. En ese sentido, partiendo de estas perspectivas, se puede proponer, por ejemplo, que la democracia es buena porque evita el autoritarismo, aun cuando no necesariamente garantiza el buen gobierno. Por otro lado, vimos cómo se han planteado visiones instrumentales de la democracia, que entienden a esta como un medio hacia un fin, cuyo valor radica en ese fin mismo. En particular, exploramos la postura epistémica de democracia, que afirma que la democracia es un sistema justificable porque garantiza, o por lo menos promueve, una mejor toma de decisiones y un mejor gobierno que otros sistemas políticos.

A continuación, vamos a ver cómo estos dos caminos de justificación interactúan y se sostienen parcialmente en las concepciones de ignorancia que planteamos en el segundo capítulo. Comenzaremos con la postura instrumental-epistémica de la democracia y su relación con lo que hemos llamado ignorancia posicional. Dicha relación se basará en la propuesta de que la multiplicidad de perspectivas y experiencias de vida no debilita la coherencia de una democracia, sino la fortalece. Luego, retomando el hilo clave de la ignorancia sistémica, veremos qué factores son presumidos por la justificación intrínseca de la democracia y cómo estos nos permiten entender mejor el acto de participar en la política democrática.

4.1.1. Democracia epistémica e ignorancia

¹⁷⁵ Cfr. Ipsos, *Promoviendo Valores Democráticos y Diálogo en el Perú*.

Como vimos en el segundo capítulo, el concepto de ignorancia posicional no se refiere a una ignorancia negativa o, inclusive, evitable. Es decir, la ignorancia posicional no es algo que se puede pretender minimizar. Más bien, entendemos a este concepto como aquella ignorancia que surge necesariamente de las condiciones sociales y culturales en la que un individuo nace, se educa y vive. En ese sentido, todos tenemos dicha ignorancia y en igual grado, aunque distinta forma, pues todos hemos vivido una vida marcada por eventos y circunstancias específicas a nosotros mismos que marcan cómo entendemos nuestro contexto sociopolítico. No obstante, eso no significa que la ignorancia posicional garantice que cada persona tiene perspectivas completamente únicas e incomparables. Más bien, distintas experiencias y formas de ver el mundo se encuentran relacionadas con ciertas categorías sociales y políticas compartidas.

En particular, ciertas características compartidas, como la raza y el género, sirven como nexos de experiencias similares. Por ejemplo, Robert Gooding-Williams sostiene que ser una persona negra no es meramente una descripción física, sino que se da en la medida que un individuo negro se entiende a sí mismo y es entendido socialmente como tal. En ese sentido, ser negro es, necesariamente, entenderse como alguien que ha pasado por similares experiencias, en tanto negro, que otros del mismo color de piel.¹⁷⁶ Esto nos puede recordar a la famosa afirmación de Simone De Beauvoir que “no se nace mujer, se llega a serlo”.¹⁷⁷ Así, por ejemplo, haber nacido y vivido una vida como mujeres hace que dos mujeres puedan tener similitudes perspectivales que una mujer y un hombre no tendrían. Puede ser que ambas mujeres, pese a ser de contextos socioeconómicos distintos, pudieron haber sido socializadas similarmente cuando eran niñas, siendo educadas sobre el rol doméstico que se esperaba de ellas¹⁷⁸. De igual forma, ellas podrían haber sufrido experiencias comparables de discriminación o acoso a partir de su condición de mujer. Estas experiencias pueden haber marcado su entendimiento del mundo, de la comunidad, de la política, etc.

¹⁷⁶ Gooding-Williams, R., *Race, Multiculturalism and Democracy*, p. 23.

¹⁷⁷ De Beauvoir, S., *El Segundo Sexo*, p. 371.

¹⁷⁸ Un elemento clave de este proceso es que la formación no solo es impuesta externamente, sino por otros del mismo grupo. De Beauvoir narra cómo ser mujer es resultado de un proceso de enseñanza realizado, predominantemente, por mujeres: “Así las mujeres, cuando se pone una niña en sus manos, se consagran, con un celo en el que la arrogancia se mezcla con el rencor, a transformarla en una mujer como ellas. Incluso una madre generosa, que busque sinceramente el bien de su hija, pensará en general que es más prudente convertirla en una “mujer, mujer”, ya que así la sociedad la aceptará más fácilmente. Por lo tanto, se le dan como amigas otras niñas, se deja en manos de profesoras, vive entre las matronas como en tiempos del gineceo, se le eligen libros y juguetes que la inicien a su destino, se le llenan los oídos con los tesoros de la sabiduría femenina (...); es decir, se la alecciona para que se convierta, como sus mayores, en una esclava y un ídolo.” (De Beauvoir, S., *El Segundo Sexo*, p. 385).

Es a partir de ejemplos como este que vimos que nuestro concepto de ignorancia posicional o ignorancia perspectival encuentra sus raíces en el *standpoint theory* de Sandra Harding y otras feministas. Para estas autoras, sus experiencias como mujeres generaron en ellas una forma de ver el mundo compartida entre ellas, pero diferente a la perspectiva masculina hegemónica. Sally Haslanger observa que dicha capacidad para “ver” formas alternativas a la perspectiva dominante ha sido un elemento clave en distintas teorías críticas no solo del sexismo, sino también del racismo. Ella resalta cómo distintos pensadores han acuñado conceptos, como “doble consciencia” o “extranjero interno”, que permiten entender esta capacidad crítica que surge como resultado de la discriminación.¹⁷⁹ Retomando el caso del *standpoint theory* en particular, estas teóricas notaban que, pese a que podrían ver diferencias de perspectiva entre hombres de distintas clases sociales en diversos otros temas, dichas diferencias se reducían en tanto su entendimiento de las mujeres y los roles de género. Un académico y un obrero podrían discrepar ampliamente en política económica, y en valores sociales y religiosos, pero ambos se entendían a sí mismos como los jefes de sus hogares. En ese sentido, era necesario reivindicar no sólo las perspectivas de las mujeres individualmente, sino también una epistemología que tomaba en cuenta la diversidad de posiciones en la sociedad y cómo esta diversidad permitía “ver” ciertas cosas desde un punto de vista que eran invisibilizadas desde otros. Estas dos características, que hemos llamado el pluralismo posicional y el privilegio epistémico de lo subordinado, han sido los componentes clave del concepto de ignorancia posicional.

El resultado de este enfoque epistemológico fue el ímpetu por promover el pluralismo como un eje necesario para la crítica social y política. Para cambiar la sociedad, para afrontar la injusticia, no podría ser suficiente plantear un modelo utópico de equidad o abogar por un proceso de transformación total. Un paso inicial y necesario sería escuchar las voces de otras perspectivas. Haciendo referencia a la defensa del pluralismo epistémico que hace Iris Young, John Min describe la necesidad de la apertura perspectival de la siguiente manera:

Ocupar el espacio social desde un rincón aislado de existencia brinda un entendimiento limitado de la complejidad de los procesos sociales. Los ciudadanos aprenden de personas en situaciones diferentes. (...). Al aprender unos de otros y aprender sobre las estructuras básicas de su sociedad

¹⁷⁹ Cfr. Haslanger, S., *Political Epistemology and Social Critique*, p. 16.

compartida, los ciudadanos llegan a un entendimiento intersubjetivamente más válido del mundo en que viven juntos.¹⁸⁰

En este sentido, el pluralismo no es entendido exclusivamente como una demanda ética, sino también epistémica. La inclusión de otras perspectivas no solo permite un conocimiento más completo de los procesos sociales, sino un aprendizaje individual sobre las personas que nos rodean. Asimismo, esta apertura hacia la diversidad no podría ser entendida como una apertura que invisibiliza la diversidad, sino una que se justificaría desde ella. Es decir, no era solo necesario escuchar a las mujeres o a otras personas de grupos invisibilizados como individuos, sino también escucharlas *en tanto* mujeres (o en tanto trabajadores, negros, inmigrantes, etc.). Dichas personas vivían experiencias, frecuentemente discriminatorias, por causa de sus contextos económicos, de género o raciales, y, por ello, dichas experiencias solo podrían ser entendidas como experiencias *de* mujeres, *de* inmigrantes, etc. En ese sentido, se buscaría reivindicar la pluralidad perspectival como un valor fundamental para el progreso social, partiendo de la noción de que el reconocimiento de un problema sirve como el paso inicial para todo progreso.

Esta línea política pluralista, fundamentada en la ignorancia posicional, sirvió como un elemento importante en el desarrollo del concepto de democracia epistémica, particularmente en las últimas décadas. Si recordamos lo visto en el tercer capítulo, el término democracia epistémica fue tomado en la modernidad por autores como Joshua Cohen y David Estlund para articular diversas posturas predecesoras que entendían la democracia no sólo como un sistema más justo o que garantiza más derechos, sino como una propuesta política que llevaba a mejores decisiones y mejores políticas públicas que las oligarquías, las monarquías, etc. Estos autores centran esta defensa epistémica de la democracia en la aglomeración de creencias y juicios que la democracia permite. Si bien la democracia no garantiza que las decisiones tomadas sean siempre las óptimas, argumentan que los procesos democráticos tienen una legitimidad que deriva del valor epistémico añadido que la democracia otorga.¹⁸¹ Apelando parcialmente al teorema de jurados de Condorcet, la propuesta inicial de democracia epistémica sostiene que la cantidad de participantes en política que proporciona la democracia tiene un peso epistémico mayor que cualquier individuo o grupo limitado de individuos, aún cuando este individuo puede ser más capaz en papel.

¹⁸⁰ Cfr. Min, J., *Epistocracy and democratic epistemology*, p. 10.

¹⁸¹ Cfr. Estlund, D., *The Epistemic Dimension of Democratic Authority*, p. 260.

No obstante, autores posteriores que retomaron la posta de democracia epistémica, como Hélène Landemore y Elizabeth Anderson, colocan mayor énfasis en el pluralismo que ofrece la democracia y cómo esta característica contribuye a darle una ventaja epistémica a la democracia sobre sistemas políticos homogéneos. Para estas autoras, la diversidad de perspectivas permite una capacidad de deliberación más amplia y una toma de decisiones más adaptable a las necesidades de la sociedad. Es decir, y empleando la terminología que hemos desarrollado en este trabajo, las posturas contemporáneas de democracia epistémica reconocen el peligro de la ignorancia posicional para sociedades con clases gobernantes homogéneas y postulan que la democracia es el sistema que permite mayor diversidad y, por ello, una mayor cantidad de puntos de vista. En palabras de Anderson:

Una parte importante del argumento epistémico por la democracia radica en la diversidad epistémica de los votantes. Puesto que los individuos están mejor familiarizados con los efectos que los problemas y políticas tienen sobre ellos mismos, la información sobre estos efectos también está distribuida asimétricamente. Seguramente una parte importante del argumento por los méritos de la democracia se basa en su habilidad para reunir esta información asimétricamente distribuida sobre los efectos de los problemas y políticas a fin de crear soluciones que respondan a las preocupaciones de todos.¹⁸²

Pese a esta virtud de pluralidad que tiene la democracia, el problema de la ausencia de diversidad y sus peligros está presente en todo sistema político. Todo sistema político moderno depende de un grupo pequeño de líderes políticos, sean estos electos o no. En todo grupo pequeño, hay el riesgo de una falta de representatividad, aún si fuera proporcional a la población. Sin embargo, como sabemos, frecuentemente dichos grupos no se acercan a (o inclusive pretenden) ser representativos y terminan siendo muy homogéneos. Sea cual sea el método por el cual llegaron al poder, las estructuras sociales y políticas moldean a las clases dirigentes de varias maneras. Así, por ejemplo, en la gran mayoría de países, hay una desigualdad de género clara en los dirigentes políticos y empresariales. De igual manera, los líderes políticos suelen venir de familias con mayores recursos, contar con mayor acceso a educación, etc. Otras categorías menos visibles, como lugar de origen y de estudio, especialización laboral y vínculos familiares terminan siendo decisivos en el éxito político económico. Asimismo, una vez en el poder, existe un aislamiento de la población general y la formación de burbujas políticas. Los legisladores y sus asesores en sistemas

¹⁸² Anderson, E., *The Epistemology of Democracy*, p. 12.

democráticos, por ejemplo, suelen interactuar en sus funciones políticas entre ellos y muchos trabajan en puestos públicos por gran parte de sus vidas. La creación de cámaras de eco, en las cuales en la medida que uno tiene más poder está más rodeado de personas que buscan validar sus percepciones del mundo, se vuelve inevitable. El resultado de esto es que propuestas políticas que pueden parecer absurdas para el público general son entendidas como sentido común por parte de una clase gobernante. Es evidente que dicho problema no afecta exclusivamente a las democracias. Se podría argumentar que la formación de burbujas epistémicas es la causa principal de gran parte de las revoluciones y crisis políticas a lo largo de la historia. No obstante, si tomamos como una de las principales virtudes de la democracia su pluralidad epistémica, es necesario reconocer que dichos límites son, en cierta medida, inevitables. Aún si hay una diversidad inicial de origen, dicha diversidad es lijada por el tiempo, el privilegio y la presión social, sea de manera consciente o inconsciente.

El resultado de dichas incongruencias entre ciudadanía y clase dirigente se manifiesta de maneras perceptibles e imperceptibles. Por un lado, ocurre una ceguera respecto a los problemas y objetivos de aquellos grupos excluidos de dicha clase. Tomando como ejemplo las discrepancias de género, es evidente que leyes que conciernen temas como violencia sexual, discriminación laboral, abuso doméstico, acoso sexual e, inclusive, acceso a salud¹⁸³, requieren ser informadas por experiencias de personas que pasan por dichas experiencias. No obstante, en muchos casos, los legisladores que evalúan dichos problemas y medidas nunca han sufrido las situaciones que buscan prevenir o, inclusive peor, han sido partícipes de ellas. Como resultado, podemos ver cómo se crean leyes y políticas públicas cuyo objetivo quizá no es discriminar a las mujeres, pero tiene a esto como su efecto directo. Por ejemplo, intentos de reducir el gasto público eliminando el acceso gratuito a alimentación en los colegios públicos (por muy cuestionable que puedan ser), pueden tener como consecuencia directa que menos niñas terminen la educación secundaria, pues sus familias no ven el punto de que continúen dicha educación si eso implica un costo

¹⁸³ En el primer capítulo, mencionamos brevemente el trabajo de Nancy Tuana sobre la iniciativa feminista de impulsar conocimiento sobre la salud de la mujer. Tuana menciona que los estudios científicos siempre están condicionados en sus enfoques por diversos factores externos y, por ello, la salud de la mujer era vista como algo de menor importancia que la de los hombres. (Cfr. Tuana, N., *The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance*). La historia de este tema y sus efectos sobre las limitaciones de la medicina actual en ciertos rubros tendría que ser tomado en cuenta al diseñar políticas de salud pública. Sin embargo, frecuentemente vemos lo opuesto, pues en países como Perú se ve constantemente que hay legisladores con perspectivas anticuadas sobre la salud de las mujeres.

adicional para la familia. De igual manera, políticas que tienen como objetivo reducir o prevenir la violencia sexual frecuentemente terminan teniendo un efecto nulo debido a que no reflejan las experiencias reales de dicho crimen, sino una visión parcializada de cómo puede ser prevenido.

Lo mismo se puede decir de la legislación económica y sus efectos. Es más, este caso puede ser aún más grave, pues si bien muchos países tienen legisladoras mujeres, existen pocos políticos pobres. Entonces, leyes que buscan reducir el gasto público, reducir el crimen o reducir la impronta ecológica pueden tener efectos secundarios inimaginados para quienes las promulgan. La igualdad en las leyes puede esconder una mayor desigualdad en la realidad; costos que pueden parecer triviales para un legislador se pueden volver materia de vida o muerte. Sobre esto último podemos tomar como ejemplo los múltiples casos de protestas masivas contra gobiernos que han sido desencadenadas por incrementos en costos de vivir que inicialmente parecían triviales. En Latinoamérica, podemos pensar en el Estallido Social chileno del 2019-2020, que comenzó en reacción al incremento del costo del transporte público.¹⁸⁴ Fuera de efectos directos de la legislación económica, podemos pensar en consecuencias secundarias. Es muy difícil que una persona que no haya pasado por inseguridad económica constante entienda los efectos que puede tener esto sobre la salud mental y hábitos diarios. En ese sentido, podemos ver cómo la presencia de voces que hayan pasado por experiencias así pueden contribuir a diseñar mejores políticas públicas y comunicarlas mejor.

Como podemos ver de los ejemplos propuestos, la ignorancia posicional es un concepto que nos permite entender por qué un aparato político, inclusive uno lleno de agentes bien intencionados, puede terminar promoviendo políticas discriminatorias y activamente negativas para sectores invisibilizados de la sociedad. Si bien frecuentemente se justifica el objetivo de diversidad en participación política a partir de ideales de representatividad o equidad, autoras como Landemore, Anderson o Young proponen que la diversidad también puede cumplir un fin de mejor toma de decisiones políticas y, por ello, de activamente llevarnos hacia una sociedad más justa. La inclusión a todo nivel del proceso político de voces disonantes que permiten percibir

¹⁸⁴ Como vimos en el tercer capítulo, protestas y otras formas de participación política directa son un componente importante en el proceso epistémico democrático. Siguiendo lo visto sobre el planteamiento de problemas (Cfr. Casuso, G., *Social Criticism as the Foundation of Democracy Two Pragmatist Models and the Need to Generate Problems*), podemos analizar este ejemplo histórico como un momento de revelación de un problema previamente invisibilizado: el costo insostenible de transporte y la crisis de representatividad.

los horizontes epistémicos de la mayoría de la comunidad sirve no solo para garantizar los derechos de esos individuos, sino también para construir una sociedad que mejor refleja las necesidades y resuelve más eficientemente los problemas que atraviesan todos sus miembros.

Por otro lado, dicha ignorancia posicional también puede manifestarse de manera imperceptible. En respuesta a lo visto previamente, un crítico del valor epistémico de la democracia podría afirmar que, si bien puede tomar un esfuerzo, es posible, mediante empatía y apertura, expandir nuestros horizontes hacia perspectivas diferentes de la nuestra. En ese sentido, no es necesario ser mujer para buscar hacer cambios políticos que disminuyen la discriminación. Se puede afirmar lo mismo para cualquier otra característica individual. Sin duda, esto es correcto, en cierta medida. Dentro del campo de la filosofía, tenemos el caso de John Stuart Mill, quien, tras su matrimonio con Harriet Taylor, decidió apoyar públicamente la causa de la igualdad de género. Ejemplos como estos se pueden encontrar en muchos contextos diferentes.¹⁸⁵ Si bien dichos casos son necesarios para el progreso social y, sin duda, deben ser celebrados, no pueden ser suficientes para realmente integrar puntos de vista invisibilizados.¹⁸⁶ Frecuentemente, no es suficiente dar voz a posibles soluciones presentadas por grupos silenciados a problemas planteados, sino que la existencia del mismo problema puede ser materia de ignorancia. Esto lo vimos en el tercer capítulo cuando hablamos sobre el rol del pluralismo y la participación en el planteamiento de problemas. Casuso resalta la necesidad de una ruptura de la certeza inmediata¹⁸⁷ que se tiene sobre las estructuras sociales como punto de partida para el proceso constructivo político. Si uno no sabe que existe un problema o no entiende por qué algo es un problema, ¿por qué intentaría encontrar soluciones a ello? El caso más evidente de esto es el que presenta Fricker al presentar su concepto de injusticia hermenéutica. La ausencia de experiencias con acoso sexual, especialmente en un contexto donde es un problema

¹⁸⁵ En la actualidad, hay muchos movimientos de solidaridad internacional con víctimas de violencia o de injusticia. Un caso particularmente notorio actual es el movimiento internacional de solidaridad con el pueblo palestino. Dichos movimientos no dependen de un vínculo directo con la causa: no todos los que participan de este movimiento, por ejemplo, son palestinos o tienen nexos con Palestina.

¹⁸⁶ Un elemento clave para la inclusión de puntos de vista alternativos es la integración en la sociedad civil. Elizabeth Anderson señala que hay un vínculo importante entre la formación de una cultura democrática que promueve la igualdad y la existencia de una sociedad civil donde personas de distintos géneros, razas y religiones no son segregadas. (Cfr. Anderson, E., *Democracy: Instrumental vs. Non-Instrumental Value*, p. 218).

¹⁸⁷ “La duda no es un punto de partida, sino una meta intermedia a la que se llega mediante la ruptura con un conocimiento previo, determinado, aunque no completamente demostrado; es decir, “inmediato.” (Casuso, G., *Social Criticism as the Foundation of Democracy Two Pragmatist Models and the Need to Generate Problems*, p. 21).

que no es discutido abiertamente, puede hacer que una persona, aún una persona de mente abierta y empática, no tome en serio el problema y, por ello, no busque solucionarlo. Otro ejemplo de esto es la popularidad de políticas de reparaciones hacia poblaciones previamente reprimidas por el estado, particularmente en caso de esclavitud.¹⁸⁸ Esto nos muestra que aún en una sociedad que acepta, en gran medida, que la esclavitud transatlántica fue un crimen histórico de gran magnitud y que las víctimas de dicho crimen han sido afectadas a través de las generaciones, puede ser imposible realmente aceptar las consecuencias de esto. En casos como este, no es suficiente que haya personas que asuman la defensa de otros, sino que es necesario dar voz directa a los afectados por estos problemas. En ese sentido, podemos ver que el pluralismo termina siendo no solo una característica que promueve la diversidad de pensamiento necesaria para gobernar una sociedad diversa, sino es un principio fundamental para la viabilidad de una política justa en dicha sociedad.

Pese a esto, no debemos entender que el pluralismo implica una apertura política total a toda perspectiva diferente o que la ignorancia posicional tiene como consecuencia un relativismo político generalizado. Las justificaciones epistémicas de democracia actuales proponen que dicho sistema permite una mayor flexibilidad y apertura a problemas y soluciones invisibilizadas; pero no descartan el componente colectivo y deliberativo de la democracia en sí. En ese sentido, puede haber un peligro de idealizar la pluralidad como un fin en sí mismo.¹⁸⁹ Es decir, y rechazando posturas que defienden una interpretación extrema del teorema de Condorcet, no es el caso que tener una mayor cantidad de voces sea siempre mejor. Si bien un componente del diálogo es que todos tengan una voz, otro igualmente necesario es que haya la capacidad y la disposición a escuchar. En ese sentido, no es el número estricto de individuos lo que hace que la democracia llegue a una mejor toma de decisiones, sino la inclusión real de sus miembros.¹⁹⁰ Tomando eso en cuenta, a continuación veremos

¹⁸⁸ Un estudio hecho por Pew Research encontró que 77% de estadounidenses negros estaban a favor de que se hagan políticas de reparaciones por la esclavitud en contraste con 30% de la población general. (Cfr. Pew Research Center, *Black Americans Have a Clear Vision for Reducing Racism but Little Hope It Will Happen*).

¹⁸⁹ O quizá sería mejor decir que no hay que reducir la pluralidad al conjunto de opiniones individuales. Como afirma Noelle McAfee, la tarea propia de la política no es simplemente agregar puntos de vista, sino decidir sobre lo que debe ser realizado. En ese sentido, la democracia requiere que dicha toma de decisión también sea participativa. (Cfr. McAfee, N., *Democracy and the Political Unconscious*, p. 143).

¹⁹⁰ En esta línea, podemos ver cómo Rousseau y otros autores que siguen una postura republicana clásica sostienen que la democracia real solo se pueda dar en grupos pequeños. Para Rousseau, el modelo de una democracia que, a partir de la participación de sus ciudadanos, toma decisiones correctas no es las repúblicas inmensas contemporáneas como

cómo lo que previamente hemos llamado ignorancia sistémica tiene un rol clave en la definición de los límites necesarios que debe tener la democracia epistémica.

Si tomamos una posición perspectivista sobre el conocimiento social, la cual demanda tener una visión política abierta hacia lo otro, ¿qué límites debe tener esta apertura? Sin duda, esta es una pregunta clave de la democracia general, pero se hace más aguda al hablar de una democracia pluralista. En una democracia como la ateniense, donde solo la perspectiva y el voto de un grupo muy reducido de ciudadanos es relevante, es fácil determinar quién queda excluido. Así, si eres mujer, esclavo, niño o forastero, no tienes rol en el sistema político: el lugar de dichas personas es ser gobernados, mas no gobernar. Evidentemente, las democracias representativas modernas no tienen una visión tan tajante del voto. El voto femenino ha sido garantizado en todo sistema democrático actual. De la misma manera, muchas democracias, especialmente ubicadas en América, permiten la naturalización de nuevos ciudadanos, aún aquellos que no tenían vínculo previo con dicho país. La edad mínima para votar ha sido reducida en muchos países, al punto que es posible votar en algunas elecciones locales siendo menor de edad en algunas democracias. La esclavitud como institución legal y formal no existe, y la discriminación racial explícita, al estilo del *Apartheid* sudafricano o el *Jim Crow* estadounidense, ha sido prohibida en todas las democracias funcionales. En ese sentido, la apertura formal de la democracia ha tendido hacia el pluralismo.¹⁹¹

Dejando el marco electoral de lado, en un sentido epistémico la inclusión universal no se cumple de manera pareja. Aún con la igualdad formal, hay clara discriminación respecto a cómo se valora las perspectivas y opiniones de varios grupos de personas. Como veremos a mayor detalle después, al hablar del funcionamiento de la democracia en relación con la ignorancia, aún personas que defienden en papel una visión pluralista de democracia frecuentemente pueden caer en un discurso de invisibilización. Uno puede pensar que todos deben tener el derecho al voto, pero que las personas más educadas votan *mejor*.

India, sino ciudades estado como Ginebra o, en el mundo clásico, Atenas. (Cfr. Rousseau, J.J., *Contrato Social*, p. 87-88 y Arneson, R., *The supposed Right to a Democratic Say*, p. 202).

¹⁹¹ Esta tendencia, no obstante, no es inevitable. El giro hacia la derecha nacionalista que parece estar ocurriendo en muchas democracias puede presagiar un futuro retorno a la expansión de la exclusión. Asimismo, aún existen países democráticos con políticas claramente excluyentes. El caso de Israel es notable.

Asimismo, la tendencia hacia la inclusión, que sin duda ha sido un proceso positivo para el cumplimiento de los ideales democráticos, tiene algunos matices que debemos explorar. Por un lado, la expansión de quién cuenta como ciudadano ha traído como precio la reducción de lo que entendemos como el deber ciudadano. Ser ciudadano de un estado democrático hoy en día no es entendido comúnmente como una condición que requiere una actividad diaria. La gran mayoría de los ciudadanos de las democracias modernas reduce su deber político al voto y nada más.

Por otro lado, la extensión generalizada de la participación política hace cada vez menos visible y, al mismo tiempo, más controversial la barrera entre ciudadano y no-ciudadano. Si los ciudadanos son tan solo una cúpula política de una sociedad, dicha barrera es evidente: existen los propietarios y los demás, los hombres y los demás, los blancos y los demás, etc. Sin embargo, en las democracias modernas aún hay categorías exclusionarias, pero son categorías minoritarias y siempre objeto de debate. La edad mínima para votar es, sin duda, una barrera sólida, pero arbitraria. ¿Qué diferencia cognitiva existe, realmente, entre un votante de 18 años y un no votante de 17? Muchas veces los adolescentes son más comprometidos e idealistas que muchos adultos. Otras limitaciones pueden ser aún más nebulosas. Existe la restricción de derechos políticos a los reos y aquellas personas que han sido condenadas por crímenes considerados particularmente serios. También hay restricciones a ciudadanos por nacimiento. En la medida que dichos límites se ven cuestionados y eliminados, surge la pregunta: ¿qué justifica la limitación del derecho a participación política? Como consecuencia de esto, podemos pensar en una pregunta más relevante para nuestra investigación: ¿se puede excluir de la democracia aquellas posturas que son nocivas o opuestas a ella?

Respecto a esta pregunta, podemos ver argumentos que pretenden excluir a ciertos grupos por su rechazo a la democracia misma. Es decir, en muchas democracias está prohibido defender posturas antidemocráticas, como el fascismo, explícitamente o abogar por el reemplazo de la democracia por un sistema autoritario.¹⁹² En ese sentido, hacemos una transición de hablar de ignorancia posicional, aquel concepto que nos ayuda a entender el valor de la pluralidad en la democracia, a la ignorancia sistémica, aquel que más bien indica qué debemos ignorar para sostener dicha democracia. Para que la democracia pueda funcionar en práctica, es necesario ignorar ciertas posiciones

¹⁹² En varios países europeos, incluyendo Alemania, hay leyes en contra del uso de gestos o símbolos nazis. Dichas leyes suelen justificarse a partir de la noción de que el nazismo es una ideología política opuesta a los regímenes democráticos constitucionales de dichos países.

políticas, expulsarlas de la deliberación pública. Dicha expulsión de la deliberación ocurre en múltiples niveles. Primero, en un sentido pragmático, se excluye de la deliberación todo argumento cuyo fundamento sea el bien individual. Apoyar una norma bajo la justificación que me conviene no convencerá a nadie¹⁹³; entonces, se busca otro tipo de justificación.¹⁹⁴ Segundo, en un sentido más bien económico y real, hay una exclusión implícita de quienes no pueden participar en la deliberación, por falta de recursos.¹⁹⁵ Hemos visto en el tercer capítulo cómo una preocupación importante para los defensores del proyecto de una democracia más participativa es la expansión real de la participación. Finalmente, y de particular interés para nosotros, hay una exclusión de argumentos y posturas que son consideradas inaceptables o contra el sistema mismo. Esta expulsión de la deliberación puede ser entendida de manera directa, como una prohibición, pero frecuentemente es más bien un acuerdo tácito social, una restricción autoimpuesta. Un ejemplo de esto es la vieja postura europea del *cordón sanitario*, el acuerdo tácito en muchos países por parte de todos los partidos políticos de excluir a la extrema derecha de todo posible gobierno, aún cuando dicha inclusión podría ser necesaria para llegar a una mayoría¹⁹⁶. Dicha política no requiere una ignorancia en sentido directo. Es decir, es evidente que todo miembro de una legislatura podría trabajar con otro miembro de una agrupación extremista. No obstante, la ignorancia en este caso consiste en la invisibilización y el rechazo de dicha opción como punto de partida incuestionable. En los últimos años, hemos visto cómo la política del *cordón sanitario* ha sido cuestionada y, en algunos casos, abandonada por partidos de derecha que, al ver la popularidad de los partidos de extrema derecha, ceden a la tentación de gobernar o recapturar votantes perdidos a dichos partidos. Esta ruptura de la ignorancia sistémica puede ser entendida como síntoma de la grave crisis por la que están pasando las democracias occidentales. Que el *cordón sanitario* pueda y está siendo roto es evidencia del lugar central que puede tener la ignorancia sistémica en la estabilidad de una comunidad política. Su

¹⁹³ Jane Mansbridge y otros notan que dicho criterio no rechaza toda apelación al interés propio, sino los argumentos que ponen el interés propio sobre los del grupo. En algunas circunstancias, como aquellas donde el bien propio también contribuye al bien común, puede ser una válida razón dentro de la deliberación (Cfr. Mansbridge, J. et al., *The Place of Self-Interest and the Role of Power in Deliberative Democracy*, p.73-6).

¹⁹⁴ Cfr. Elster, J., *The Market and the Forum*, p.111.

¹⁹⁵ "Primero, está absolutamente claro desde sus propias voces que los pobres están excluidos de la deliberación de cualquier tipo social sobre las prácticas, normas y valores que tienen tanta influencia sobre sus vidas - exclusión de la que son profundamente conscientes y que no les gusta." (Moller Okin, S., *Poverty, Well-Being, and Gender: What Counts, Who's Heard?*, p. 310).

¹⁹⁶ La ruptura o no del *cordón sanitario* se ha vuelto en un tema polémico en los últimos años, particularmente en Europa Occidental. En las elecciones más recientes al Bundestag alemán, la posición del eventual ganador de las elecciones, la unión CDU/CSU, respecto al *cordón sanitario* fue puesta en duda por momentos de cooperación entre dicho partido y el AFD. Pese a ello, se mantuvo el *cordón sanitario* en la formación posterior de gobierno.

ruptura es consecuencia de una inestabilidad que ha forzado un giro de la mirada hacia recónditos previamente ignorados. Asimismo, tiene como consecuencia una debilitación aún mayor del resto del sistema que lo rodea.

Similares argumentos al *cordon sanitaire* se pueden hacer en el rechazo a la inclusión pluralista de posturas machistas, xenófobas, racistas, clasistas, etc. Si bien, en un tema puramente epistémico, podríamos decir que la inclusión de dichas perspectivas podría ampliar el horizonte epistémico de una comunidad política, se entiende que hay limitaciones fundamentales que se deben imponer a dicho pluralismo. Un límite claro es la exclusión de cualquier postura que pretende excluir o limitar la pluralidad de la participación política por criterios como género, acceso a recursos o raza. Sin embargo, dichas restricciones no tienen que ser siempre tan categóricas. Es decir, la perspectiva de una persona machista puede ser excluida del debate político en torno a temas de género sin significar que dicha postura debe ser ignorada en otros contextos políticos. Un enfoque que pretende tener el pluralismo democrático es otorgar más peso epistémico en situaciones relevantes a quienes son más afectados por un problema o un proyecto político. No significa la creación de élites epistémicas fijas, cuyo criterio de selección es qué tanta discriminación han sufrido. Más bien, el objetivo es otorgar mayor peso epistémico de manera fluida socialmente, adaptando el diálogo al tema o problema en cuestión. Es importante notar que dicha reivindicación de voces marginalizadas puede terminar teniendo efectos contradictorios a los esperados. Como se ha podido ver a partir del reciente resurgimiento de la extrema derecha en muchos países, particularmente en Europa y Estados Unidos, a veces políticas que buscan dar voz a personas históricamente silenciadas pueden tener una reacción que hasta fortalece la discriminación. Un ejemplo de esto es la creciente popularidad de posturas antifeministas, que se entienden a sí mismas como una reacción necesaria a los supuestos excesos del feminismo. Si bien puede ser fácil rechazar dichas posturas como resultado de propaganda o posturas discriminatorias preexistentes, este efecto de reacción es un peligro claro a los intentos de formar democracias más plurales. Dichos movimientos, que inicialmente se entienden a sí mismos como defensores de un *status quo* aceptado o un sentido común frente a supuestos excesos en el proceso de inclusión, con el tiempo se convierten en (o se desvelan como) movimientos abiertamente reaccionarios.

Pese a que hemos estado hablando de cómo es la relación positiva entre democracia epistémica e ignorancia sistémica, también hay un componente limitante dentro del proyecto pluralista de la democracia epistémica que puede ser vista a partir del tema

de la ignorancia. Retomando lo que vimos previamente, todo sistema político moderno tiene un componente homogeneizador. Salvo experimentos limitados con democracia directa, es evidente que en toda sociedad moderna, cuya población es frecuentemente medible en los millones de ciudadanos, no es posible que se preste atención a la opinión de cada individuo y sus experiencias de vida en la toma de decisiones. Tomando esto en cuenta, las democracias limitan dicha pluralidad mediante procesos de representación e inclusive de deliberación. Así, por ejemplo, se puede tener un distrito electoral con 2 representantes que representan 50000 personas. Sin importar qué tan bueno sea el sistema electoral, se perderá elementos de las posturas de esas 50000 personas. A esto se le añade que todo sistema representativo tiende a promover la elección de ciertas categorías de personas sobre otras a puestos electos. Por ejemplo, los legisladores suelen tener un nivel educativo en promedio más alto que la población general. Asimismo, en temas de posturas políticas, es imposible que sean estas representables por tan solo 2 individuos. El resultado de esto es que existe una tensión fuerte entre el ideal pluralista de la democracia epistémica deliberativa y el funcionamiento de las democracias modernas. Si bien puede ser fácil rechazar este ejemplo a partir de las limitaciones claras que tienen las democracias contemporáneas, especialmente en los recientes años, este efecto es inevitable. Aún en una democracia con fuertes componentes deliberativos y participativos, habrá la formación de élites representativas que liman la pluralidad por su misma existencia. En ese sentido, todo proceso democrático tiene un componente de homogeneización epistémica.

Sea por los filtros del proceso democrático (filtros que aseguran que ciertas categorías de personas, como los menos educados, encuentren poca representación en la cúspide política), por la presión social o por la influencia de medios de comunicación y de información, el ideal pluralista de la democracia epistémica no se puede realizar plenamente en la realidad. Dicha realidad es necesariamente invisibilizada por el ideal justificatorio de la democracia epistémica y el funcionamiento político democrático. Entendemos a los funcionarios públicos como representantes del pueblo, a los proyectos políticos nuevos como manifestaciones de la voluntad popular y a la elección de un candidato sobre otros como muestra de una legitimidad basada en la soberanía popular. Pero, sin duda, hay restricciones reales a todo ello. Todo ciudadano de un país latinoamericano¹⁹⁷ sabe muy bien cómo se siente votar por un candidato entendido como el “mal menor” entre las opciones dadas. Asimismo, el rol

¹⁹⁷ Aunque no es un fenómeno exclusivo de la región. El creciente desencantamiento con las estructuras democráticas vigentes ha hecho que la lógica del “mal menor” domine campañas electorales en países como Estados Unidos y el Reino Unido.

representativo de los legisladores frecuentemente queda limitado a promesas vagas en períodos electorales, sin garantías de su funcionamiento. Inclusive si salimos de la democracia como es dada en la actualidad hacia modelos de democracia más participativa, como los distintos experimentos con democracia deliberativa, es claro que limitaciones culturales, económicas e inclusive psicológicas tendrán un rol siempre en la restricción de la pluralidad democrática. En sociedades donde el acceso a recursos políticos clave como acceso a educación y tiempo libre son limitados por categorías como clase y género, los procesos democráticos tienden a ser dominados por ciertos tipos de ciudadanos sobre otros. Simone Chambers presenta dicha crítica a modelos deliberativos de democracia de la siguiente manera:

Para que el proceso de deliberación y rendición de cuentas funcione como debería, los participantes deben estar en igualdad de condiciones. (...). Los teóricos preocupados por la diversidad han argumentado que la teoría deliberativa ha sido ciega ante la incapacidad de grupos marginalizados de cumplir hasta mínimamente las condiciones de discurso.¹⁹⁸

Como Chambers señala, el ideal democrático de igualdad como punto de partida entra en conflicto con la realidad económica que limita la participación activa de las personas más vulnerables. Esta limitación, que en un primer momento puede resultar en que un mayor porcentaje de dicha población no vote o no pueda asistir a una asamblea pública, se incrementa en la medida que incrementa la dificultad de dicha participación. Si es difícil que una madre soltera pueda asistir a una asamblea municipal, ¿cuánto más aún es que esa misma madre sea una candidata a un puesto elegido o que participe más consistentemente en la política de otras maneras?

Dicho problema se puede entender desde la ignorancia sistémica en la medida que no es tan solo un hecho inevitable que ocurra esta homogeneización, sino que es necesario también ignorar o minimizar sus efectos en la construcción de la legitimidad y voluntad política. Es decir, para que un sistema democrático pueda ser considerado legítimo y tenga, por ello, la capacidad para obrar sobre la sociedad, es necesario que haya un acuerdo tácito social de aceptarlo como legítimo, aún cuando puede ser evidente que esta legitimidad está minada, por lo menos parcialmente, por el proceso que la constituyó. Este problema será el mismo que veremos a continuación, al analizar las justificaciones intrínsecas de la democracia desde una perspectiva de ignorancia. Las limitaciones de toda justificación democrática frente al funcionamiento

¹⁹⁸ Chambers, S., *Deliberative Democratic Theory*, p. 322.

de dicha democracia son un problema ineludible, nacido de una incongruencia irresoluble.

4.1.2. Justificación intrínseca e ignorancia

Dejando de lado la democracia epistémica y su relación con la ignorancia, debemos retomar la otra vía de justificación de democracia que vimos en el tercer capítulo: la propuesta de que la democracia tiene un valor intrínseco. Cabe recordar que, si bien dichas formas de justificar la democracia frecuentemente son contrapuestas, no es necesario fundamentar nuestra valoración de la democracia en un solo componente. Es decir, es válido afirmar que la democracia es buena tanto porque es el método que nos lleva a mejores decisiones políticas como porque tiene un valor en sí mismo. En ese sentido, veremos ahora cómo el concepto de ignorancia sistémica contribuye a entender dicha justificación intrínseca, al igual que sirvió (junto a la ignorancia posicional) para entender la justificación instrumental.

En la primera sección del tercer capítulo, vimos algunas de las maneras cómo se ha pretendido justificar el valor de la democracia a partir de características intrínsecas a ella. Con esta categoría, nos referimos a los intentos de defender la democracia a partir de características necesarias del proceso democrático y que no dependen de los resultados que dicho proceso pueda tener. Dentro de esta sección, vimos dos elementos de la democracia que están vinculados entre sí y que son valiosos en sí mismos: la formación de voluntad conjunta a partir de la deliberación y el rol de la política democrática en la autodeterminación. En lo que resta de esta sección, veremos cómo estas dos justificaciones interactúan con el concepto de ignorancia sistémica.

Primero, recordemos el argumento de que la democracia encuentra su justificación en el proceso de deliberación pública que la compone y en los consensos que forma en una sociedad. Como vimos en el tercer capítulo, dicha postura sostiene que el mismo acto de participar en democracia, sea cual sea el modelo, forma parte del proceso de la formación de una voluntad general. Sea a través de votar, participar directamente en la formación de leyes o inclusive asistir a una sesión abierta de deliberación política con funcionarios públicos, el acto de participar en democracia crea una voluntad colectiva y le otorga legitimidad política. Evidentemente, este factor se vuelve aún más potente en la medida que la democracia es más participativa. Mediante la deliberación pública, se forman perspectivas colectivas e, inclusive, consensos. En ese sentido,

aún si esos consensos no resultan en las políticas públicas óptimas para una situación, igual implican una cohesión social y el fortalecimiento de los lazos políticos.

El concepto de ignorancia sistémica nos permite entender este componente de la democracia a partir de nuestro entendimiento de consensos y opinión pública. Fenómenos volubles como legitimidad y opinión pública dependen de la ignorancia de alternativas. Es decir, un gobierno tiene legitimidad en la medida que es posible ignorar la parte de una población que lo rechaza o, inclusive, lo encuentra ilegítimo. Dicho fenómeno no es resultado de una cifra estadística, sino de una perspectiva general sobre qué tan legítimo o válido es un sistema político o gobierno. Recientemente se ha visto en numerosos países cómo las elecciones frecuentemente son decididas por décimos de porcentajes de diferencia.¹⁹⁹ Si realmente reflexionamos de lo que esto significa, podríamos concluir que la diferencia entre que gane un candidato u otro puede depender de cosas tan banales como el clima el día de elecciones en una región de un país o el mayor acceso a locales de votación en ciudades sobre zonas rurales. ¿Qué es la legitimidad democrática en estos casos sino una ficción? ¿Podemos realmente afirmar que una legislatura con una pequeña mayoría canaliza la voluntad popular al aprobar leyes con efectos profundos?²⁰⁰ A esto se le puede añadir el problema mencionado previamente de la homogeneización política. En estos contextos, comunes en toda democracia representativa, palabras como opinión pública, aprobación o legitimidad ayudan a esconder incongruencias entre lo que una población desea y lo que la clase política hace. Un ejemplo de esto se puede ver en los actos del gobierno de Donald Trump en contra de inmigrantes, tanto legales como ilegales. Actos como la deportación de inmigrantes que no han cometido crímenes son justificados a partir de apelaciones a un mandato para reducir la cantidad de inmigrantes o para “proteger la frontera”. Así, ideales generales pueden ser tomados para justificar cualquier acto que tenga como efecto, en alguna medida, el cumplimiento de dicho ideal. Es legítimo, pues es lo que el pueblo eligió, aún cuando es evidente que dicho voto no fue hecho con los métodos empleados en mente.

¹⁹⁹ La elección presidencial peruana del 2021 fue decidida por 0.26% del voto, es decir, menos de 50000 votos. Un caso similar ocurrió en la elección de 2020 en Estados Unidos. Más recientemente, ocurrieron resultados muy cercanos en Rumania y Polonia en 2025.

²⁰⁰ El concepto de mandato popular es casi imposible de medir o reconocer en el momento. Frecuentemente, sostener que un político tiene un mandato para realizar su agenda es producto de la postura de la persona que hace tal afirmación. Asimismo, se le suele asignar posteriormente una legitimidad que resulta del tiempo o de los efectos de la política. Una ley que puede ser muy cuestionada se puede volver un triunfo histórico y una muestra de un cambio general de postura. Por ejemplo, luego del referéndum del Brexit de 2016, la narrativa que se construyó fue que había un claro mandato político a favor de la salida de Gran Bretaña de la Unión Europea. No obstante, la diferencia entre las dos opciones fue de poco más de 3%.

De igual manera, la figura del consenso, como ha sido notado ampliamente por muchos críticos de la democracia deliberativa, tiene un componente de invisibilización potente. El objetivo de una democracia mediante el consenso depende de un proceso de convencimiento que frecuentemente solo sirve para imponer una posición mayoritaria. Respecto a esto, Chantal Mouffe menciona que una política basada en el consenso puede ser mucho más autoritaria que una de simples ganadores y perdedores, pues, aunque en ambos casos la decisión tomada es la de la mayoría, en el caso del consenso se espera, además, imponer una decisión colectiva como juicio personal de todo participante.²⁰¹ Es decir, no es suficiente que la decisión sea la más popular, sino que también tiene que ser entendida como una aceptada por todos. En toda situación de toma de decisiones colectiva, habrá elementos de intimidación, convencimiento, concesión por cansancio y apatía que hacen que los consensos no sean más que en sentido formal.²⁰²

Asimismo, la política basada en consenso invisibiliza la posibilidad de cambios de opinión posteriores. ¿Es legítima una democracia basada en consensos si dichos consensos existen solo en momentos específicos de tiempo? Se podría argumentar que para prevenir crisis de legitimidad como la propuesta, se debe entender la política no como momentos aislados de participación, como ir a votar cada cierto tiempo, sino como un proceso constante de articulación de toma de decisiones. Elizabeth Anderson propone que se debe entender toda toma de decisión en democracia como provisional. En ese sentido, la legitimidad no se sostiene en la decisión tomada, sino en el proceso de mantener y transformar esta decisión.²⁰³ Una posición similar es propuesta por Habermas, quien afirma que la participación política misma legitima la comunidad política.²⁰⁴ En ese sentido, la legitimidad no se mantiene en la toma individual de decisiones, sino en las instituciones que permiten la continua adaptación de dicha toma de decisiones a la voluntad popular. No obstante, al ver el funcionamiento real de las democracias modernas, podemos ver cómo la toma de decisiones en contra de la voluntad popular, y el retraso que existe en práctica entre la opinión pública y la

²⁰¹ Cfr. Mouffe, C., *For an agonistic public sphere*, pp.2-3.

²⁰² Un ejemplo ficticio de condiciones similares a las descritas es la película *12 Angry Men*. En ella, 11 miembros de un jurado son convencidos lentamente, y por diversos métodos, para declarar inocente a un hombre que había sido acusado de asesinato. Lo interesante de la película es que retrata cómo elementos cotidianos, como el clima el día de la toma de una decisión, y personales, como los prejuicios que una persona puede tener hacia otra, condicionan nuestra toma de decisiones, aún en un caso de vida y muerte.

²⁰³ Cfr. Anderson E., *Democracy: Instrumental vs. Non-Instrumental Value*, p. 217.

²⁰⁴ Cfr. Habermas, J., *La Inclusión del Otro.*, p.243.

política frecuentemente son grietas que fácilmente son explotadas para poner en duda la democracia misma. Finalmente, partiendo de la crítica de Hegel a Rousseau y la revolución francesa, podemos ver cómo la figura de consenso, deificada como la voluntad general puede ser empleada, aún por una minoría, para silenciar el disenso.²⁰⁵ En esos casos extremos, la figura del consenso democrático no sólo invisibiliza a ciertos sectores de la población, sino a la gran mayoría de esta. El consenso se vuelve una figura que requiere la ignorancia sistémica de lo otro.²⁰⁶ Los problemas que hemos planteado en estos últimos párrafos basados en el concepto de ignorancia sistémica no son suficientes para rechazar la democracia deliberativa o los intentos de consensos, pero sí indican que tales ideales encuentran límites claros, aún en casos óptimos.

Segundo, en la sección 3.1.1 vimos las propuestas que buscan justificar la democracia a partir de la libertad y la autodeterminación. Dichas posturas afirman que la democracia es el único sistema en el cual todos tenemos la libertad de gobernarnos a nosotros mismos.²⁰⁷ Asimismo, el acto mismo de participar políticamente, especialmente en modelos más participativos de democracia, es parte de una autodeterminación y formación de identidad propia. Como vimos, dicha postura encuentra un gran exponente en el republicanismo de Rousseau, quien afirma que, en el acto político democrático, podemos ser al mismo tiempo sujetos de una ley común y libres, pues dicha ley es producto de nuestra voluntad.²⁰⁸ En ese sentido, la democracia es el único modelo que permite la autonomía en sentido estricto, pues es el régimen donde nos legislamos a nosotros mismos y no permitimos la imposición de ley externa a nuestra voluntad. Si bien no toda postura que defiende dicha justificación lleva al nivel extremo de Rousseau, podemos ver el valor de tal posición. Entender la democracia como garante de libertad tiene sentido, tanto de manera formal como en práctica. Las democracias modernas buscan tener mecanismos que garanticen los derechos fundamentales y, en una democracia funcional, no existe poder público que no pueda ser revocado por la voluntad popular.

²⁰⁵ Cfr. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, §589-592 y Ripstein, A., *Universal and General Wills: Hegel and Rousseau*, pp. 452-454.

²⁰⁶ Podemos pensar también en la “inmediatez” que señala Casuso, también apelando a Hegel. Dicha inmediatez hace que contradicciones políticas sean ignoradas debido a la posición acrítica que tomamos frente a ella antes de que sean problematizadas. (Cfr. Casuso, G., *Social Criticism as the Foundation of Democracy Two Pragmatist Models and the Need to Generate Problems*, p. 21).

²⁰⁷ Cfr. Lafont, C., *Democracy without shortcuts*.

²⁰⁸ “Los compromisos que nos ligan al cuerpo social no son obligatorios sino porque son mutuos, y su naturaleza es tal, que al cumplirlos no se puede trabajar para los demás sin trabajar también para sí.” (Rousseau, J.J., *Contrato Social*, pp. 60-61).

Viendo ahora esta concepción desde el lente de la ignorancia sistémica, podemos ver cómo la libertad y autodeterminación propuesta en la democracia frecuentemente está condicionada y encasillada. En un contexto democrático moderno, la posibilidad de expresar la voluntad propia y volverse gobernante de uno mismo encuentra un problema en las limitaciones de toda democracia representativa. Es difícil ver cómo elegir un candidato en lugar de otro, especialmente en la condición mencionada más arriba del “mal menor”, sirve como un momento de autolegislación y autonomía. Más bien, parece haber una imposición por parte del sistema, una libertad entendida no cómo una libertad real, sino como una elección que nos dice “Eres libre de elegir lo que quieras, siempre y cuando sea una de estas opciones”. Esta visión pesimista de la democracia no sirve para refutar el ideal de autodeterminación, sino para demostrar una tensión inherente a la democracia. Dicha tensión es materia de ignorancia sistémica. En la medida que participamos en democracia, invisibilizamos que dicha elección es condicionada. En otras palabras, la participación democrática requiere la aceptación de la ficción útil que sostiene que en dicho proceso expresamos irrestrictamente nuestra voluntad política. En momentos de fervor político, es difícil darnos cuenta de que aquel candidato por el que hemos emitido voto tiene posturas que pueden ser muy distintas a la nuestra. En el mismo acto de participar, nos identificamos con un candidato político, un partido, un movimiento o inclusive otros votantes, y en ese proceso ignoramos que dicha identificación tiene un cimiento de arena movediza. En ese sentido, la ignorancia sistémica sirve para tapar una incongruencia ineludible de la democracia: aquella que hemos visto a lo largo de la sección, la desconexión entre cada ciudadano individual y el aparato político democrático.

4.2 Ignorancia y procesos democráticos

Hasta el momento, hemos analizado cómo las distintas concepciones de ignorancia planteadas en el segundo capítulo sirven como herramientas clave para entender la justificación de la democracia como buen sistema político. Una consecuencia que se ha producido en este proceso es que hemos visto cómo dichas justificaciones dependen de visiones a veces utópicas de la democracia. Si bien eso no significa que ellas deban ser rechazadas, sí nos muestra cómo un paso esencial para entender la democracia no es simplemente entender sus objetivos, sino los procesos que la constituyen.

En la sección 3.2., emprendimos la tarea de analizar estos procesos, especialmente a partir de los lentes de democracia deliberativa y de la crisis democrática por las que están pasando muchas democracias actualmente. En esta segunda parte del capítulo, retomaremos estas perspectivas para entender cómo la ignorancia sirve como componente fundamental de la democracia en su funcionamiento cotidiano. Dicha tarea es el objetivo central de este capítulo, pues entendemos que es en las prácticas cotidianas de la política democrática que la ignorancia como la hemos estado entendiendo en este trabajo se manifiesta más claramente. Tomando este objetivo en mente, esta última sección se realizará en cinco pasos. Los primeros tres corresponden a las primeras formas de ignorancia que trabajamos en el primer capítulo, aunque no en el mismo orden. Primero, veremos brevemente cómo la ignorancia posicional es un componente clave de la actitud democrática y la necesidad de estructuras pluralistas. Segundo, aplicaremos el concepto de ignorancia reflexiva para entender fenómenos como la auto-invisibilización, la inercia política y la desmovilización. Tercero, retomaremos el concepto de ignorancia como falsa consciencia para hablar de la necesidad de una crítica activa de la ideología, y como herramienta para entender la demonización y la invisibilización del “otro” político. Luego de estos tres pasos, veremos cómo el concepto clave de este trabajo, la ignorancia sistémica, se manifiesta en el funcionamiento democrático. Para ello, tendremos dos enfoques. Por un lado, en la cuarta sección, veremos lo que podríamos llamar la ignorancia sistémica necesaria y cómo esta nos ayuda a entender fenómenos como la enmarcación o *framing*. Por otro lado, en la quinta sección, veremos lo que podríamos llamar ignorancia sistémica contingente en el funcionamiento democrático. A partir de estos dos enfoques, veremos cómo se requieren distintas estrategias políticas en afrontar dichos tipos de ignorancia sistémica.

4.2.1. Ignorancia Posicional

Tomando, entonces, como punto de partida la ignorancia posicional, podemos extraer algunas conclusiones sobre el funcionamiento de la democracia a partir de lo visto en la sección previa respecto a la relación entre ignorancia posicional y democracia epistémica. Como vimos, las propuestas actuales que buscan justificar la democracia a partir de su valor epistémico se sostienen en la diversidad de perspectivas que puede proporcionar la democracia sobre otros sistemas políticos, como la epistocracia. Como consecuencia de esto, toda propuesta del funcionamiento democrático debe entender la democracia no como una aglomeración de opiniones, sino como la construcción de una voluntad conjunta que se sostiene en un pluralismo perspectival.

Es decir, la democracia no puede ser simplemente la imposición de una opinión, aun si es una opinión mayoritaria; sino la aceptación de perspectivas ajenas como elemento clave en el proceso democrático. Dicho objetivo se puede observar en las diversas propuestas que buscan orientar la democracia hacia un modelo deliberativo. El objetivo de la deliberación no es simplemente el convencimiento del otro a favor de una postura previamente determinada. Es decir, no debemos entender una deliberación política como un proceso en el cual un individuo con opiniones políticas formadas previo a la deliberación plantea argumentos retóricos para convencer a los otros participantes, sin reflexión propia alguna. Cohen describe el proceso deliberativo de la siguiente manera:

El punto de la democracia deliberativa no es que las personas reflexionen sobre sus preferencias, sino decidir, a partir de razones, qué hacer. Decidir qué hacer a partir de razones requiere, sin duda, una disposición a cambiar de opinión, pues se puede comenzar la tarea deliberativa con una perspectiva sobre qué hacer que no esté apoyada por razones adecuadas.²⁰⁹

Si bien todo participante en deliberación entra a dicho proceso con experiencias y perspectivas previas, el proceso de deliberación requiere una apertura a la formación de nuevas propuestas comunales mediante la deliberación misma.²¹⁰ Esto se debe a un reconocimiento, sea explícito o no, de la ignorancia posicional.

4.2.2. Ignorancia Reflexiva

Pasando, en segundo lugar, a la ignorancia reflexiva y su rol para entender los procesos democráticos, dicho concepto nos puede ayudar a entender la inercia política y la desmovilización. Como punto de partida, recordemos que el concepto de ignorancia reflexiva o hermenéutica se refiere a aquella ignorancia de las tensiones políticas dentro de nosotros mismos y la incapacidad para expresarlas de una manera coherente en la participación política. Dicho concepto nos permite entender mejor ciertos fenómenos vistos en las crisis democráticas actuales, particularmente en relación con la formación de identidad política. Como vimos previamente, en la sección 3.1.1, parte del ideal democrático es su rol en la autodeterminación y la formación de identidad colectiva. Eso significa que la democracia no es simplemente un proceso al cual accedemos como agentes externos, sino que es un proceso transformador para nosotros mismos.

²⁰⁹ Cohen, J., *Reflections on Deliberative Democracy*, p. 251.

²¹⁰ Cfr. Casuso, G., *Social Criticism as the Foundation of Democracy Two Pragmatist Models and the Need to Generate Problems*, p. 4.

No obstante, la falla de las democracias modernas para cumplir con este rol, al igual que las crecientes incongruencias en muchos países entre opinión pública y política oficial, ha contribuido a un proceso de despolitización individual. Esto se manifiesta en la defensa o resignación hacia un continuismo eterno, a la inercia de un sistema sobre el cual no tenemos control. En ese sentido, en muchas democracias actuales, hay un sentimiento generalizado de que votar realmente no importa, de que la participación política es una ficción. Dicho sentimiento degenera en una trivialización de la política, en su reducción a un asunto de bandos opuestos, de buenos y malos. Un resultado de esta polarización y trivialización es el desencanto y la desconexión de uno mismo del proceso político. En Perú, donde es obligatorio votar en toda elección, vemos esto en el porcentaje siempre creciente de votos viciados o vacíos: evidencia clara de un sector de la población para quien inclusive la propaganda que busca movilizar contra un “mal mayor” no es suficiente para incitar una participación. En países con el voto facultativo, como Estados Unidos, esto se muestra en la baja participación electoral, particularmente para generaciones más jóvenes que han vivido un *status quo* económico que parece no cambiar sin importar quien triunfa electoralmente.²¹¹

Dicho fenómeno ayuda a entender (aunque no es el único componente de)²¹² la creciente popularidad de movimientos antisistema, especialmente de extrema derecha. Estos movimientos son una reacción a décadas de la despolitización de lo político. Chantal Mouffe presenta el problema de dicha despolitización, fundamentada en la ausencia de representatividad real de la siguiente manera:

De hecho, la consecuencia principal de entender nuestras sociedades de manera tan “postpolítica” es una incapacidad de articular alternativas al orden hegemónico actual. Estos enfoques nos vuelven incapaces de pensar de manera política, de plantear preguntas políticas y de proponer respuestas políticas.²¹³

Como vemos a partir de la cita, podemos entender el resurgimiento de políticas anti-sistema, tanto de derecha como izquierda, como resultado de la incapacidad de las

²¹¹ Una de las motivaciones de este sentimiento de impotencia es la dificultad de realizar un voto informado en comparación con su efecto real. Como afirma Méndez, las democracias contemporáneas tienen un problema con lo que se denomina ignorancia racional. Este término se refiere a que, debido al casi nulo beneficio que brinda dar un voto informado (pues tiene una probabilidad muy pequeña de impactar el resultado) y a la dificultad de informarse, particularmente con tanto acceso a noticias falsas, la decisión racional es no informarse o no votar. (Cfr. Méndez, M.P., *An Epistemic Problem for Epistocracy*, p. 163).

²¹² Otro componente importante, como vimos en el tercer capítulo, es la fragmentación epistémica por la que estamos pasando. Dicho tema será retomado más adelante en este capítulo.

²¹³ Mouffe, C., *For an agonistic public sphere*, p.4.

democracias occidentales de establecer vínculos reales entre las clases políticas y los ciudadanos. Los movimientos anti-inerciales mencionados se alimentan de un proceso de ignorancia reflexiva doble. Por un lado, ocurre la ignorancia reflexiva inercial, resultado de años de frustración con un sistema político sordo a la opinión pública y cuya manifestación es la desesperación con la política tradicional. El resultado de esto es una invisibilización de nosotros mismos como agentes políticos, la consignación a la ignorancia de todo posible proyecto político constructivo a favor de la desilusión generalizada. Un ejemplo de esta desesperación con la política tradicional fue el movimiento Occupy Wall Street de finales de los 2000s. Este movimiento surgió como respuesta a la falta de acción por parte de la clase política en contra de los banqueros y otras élites económicas que causaron la crisis financiera del 2008. Para los participantes de dicho movimiento, era necesaria una forma de hacer política alternativa a la vía electoral porque sentían que ninguno de los dos partidos políticos estadounidenses los representaba o los podría representar. El fracaso de Occupy Wall Street dio pie a una desilusión con la posibilidad de una política transformativa en muchos de sus miembros. Para ellos, la política tradicional los había ignorado y los intentos de una política alternativa fue fácilmente tachado por el sistema como un movimiento extremista.

Por otro lado, se tiene la reacción posterior a esto, el momento de rechazo a dicha despolitización, y especialmente a sus consecuencias, a favor de un rechazo total de lo político. En este momento, se pasa desde la desesperación respecto a un sistema político, supuestamente democrático, inercial e incambiante hacia la búsqueda de una ruptura completa del espacio político. En este caso, se reprime cualquier proyecto político constructivo, cualquier identidad previa o visión de la política como un espacio para la construcción de identidad colectiva, y en su lugar se coloca el ideal de la despolitización como política misma, un nuevo “sistema” que sea, en sí mismo, antisistema. Es decir, el objetivo de dicha postura será no la construcción de un ideal o la visión de una comunidad que nos unifica, sino el rechazo de la institucionalidad y la posibilidad de un proceso político. Sin duda, el ejemplo más claro de esto es el auge de Donald Trump y, en particular, de los movimientos más extremistas trumpistas, como QAnon. La campaña política de Trump en el 2016 no fue concebida como un proyecto político coherente, sino como una bomba. Para que Estados Unidos pueda ser grande nuevamente, sería necesario que se “drene el pantano”. Es decir, para poder idear un posible futuro mejor, es necesario, como condición inicial, la destrucción de la política misma. En todo este proceso, desde la inercia hacia la

negatividad pura, se tiene un hilo constante de ignorancia reflexiva, que se manifiesta como resultado de una constante incongruencia entre lo político y lo individual.

Dicha ignorancia reflexiva también se manifiesta, aunque de manera menos notoria, en el fenómeno de desmovilización. Este término se refiere al proceso mediante el cual una comunidad se desentiende de la política y, como resultado de esto, se atomiza. Charles Taylor describe dicho fenómeno, bajo el nombre de fragmentación política, de la siguiente manera:

Los efectos de la centralización y las divisiones pueden ser exacerbados si producen lo que llamo fragmentación política (...). Las personas pueden responder a un sentimiento de exclusión practicando un modo de política que parece estar basado en la creencia de que la sociedad es, a lo mejor, compuesta por ciudadanos mutuamente desinteresados (...). La política que tiende a surgir de este tipo de exclusión (...) es una que evita la construcción de coaliciones alrededor de alguna concepción del bien común.²¹⁴

Si entendemos la política democrática como un proceso de autodeterminación, como hemos visto en el tercer capítulo, el sentimiento general de no reconocerse en lo político mina fatalmente todo intento de formar una identidad colectiva sólida. Momentos de desilusión total con la política, no solo de cómo es, sino inclusive de cómo podría ser, llevan a un ocultamiento de la identidad propia. La ignorancia reflexiva resultante de esto nos oculta nuestro rol constitutivo en la sociedad. En ese sentido, nos sentimos alienados no solo del aparato político, sino de la comunidad política que lo sostiene. Dicho fenómeno es uno de los elementos claves en la continua existencia de todo régimen impopular. El *status quo* no es mantenido solo por aquellas personas que lo apoyan, sino también por aquellas que están tan desesperadas de la posibilidad de cambio que no ven alternativa a su continua existencia. Este fenómeno lo vemos muy presente en la sociedad peruana contemporánea, donde toda institución es extremadamente impopular y, al mismo tiempo, el régimen político es, en cierta medida, estable. Un efecto a largo plazo de dicha ignorancia reflexiva es la destrucción de las condiciones de posibilidad de una democracia funcional. Pues, si entendemos la democracia como un sistema político participativo y necesario para nuestra autodeterminación, el sentimiento generalizado de aislamiento mina completamente el campo de lo político.

4.2.3. Falsa consciencia

²¹⁴ Taylor, C., *Philosophical Arguments*, p. 281.

La tercera formulación de ignorancia que veremos en relación con el funcionamiento democrático es lo que hemos denominado ignorancia como falsa consciencia. Con esto nos referimos a la inadecuación entre la realidad, particularmente sobre estructuras políticas, sociales y económicas, y nuestro conocimiento de ellas, especialmente en la medida que es producto de desinformación o ideología. Es decir, la falsa consciencia es una ignorancia impuesta externamente, sea deliberadamente o no, sobre el funcionamiento de la sociedad y sus componentes. Asimismo, es una ignorancia invisible para el sujeto, pues sirve como un filtro que condiciona como aquello que produjo dicho filtro. Al hablar de su relación con el proceso democrático, tenemos el caso más evidente de ignorancia en relación con la política democrática. Conceptos como post verdad, consentimiento manufacturado e ideología se emplean para referirse a fenómenos de falsa consciencia que vemos en el escenario público todos los días.

En la última década, especialmente luego de las elecciones presidenciales en EEUU del 2016 y el referéndum de Brexit en el 2015, ha habido un creciente interés en la desintegración de las narrativas políticas institucionales y las verdades “aceptadas” por los distintos medios. En su lugar, han surgido medios alternativos que, empleando la interconexión de redes sociales, han logrado establecer narrativas políticas, sociales y económicas contrapuestas. Este proceso de relativización ha sido denominado con palabras como “post verdad” o “fake news”, indicando la proliferación de noticias y perspectivas del mundo falsas, pero convincentes. Es imposible hablar sobre la salud de las democracias contemporáneas²¹⁵ sin tomar este factor en cuenta, pues la proliferación de redes sociales, la debilitación de regulaciones y filtros, y la creación de organizaciones que emplean herramientas para intervenir en procesos democráticos han hecho que el panorama del debate político actual sea muy diferente que el de hace poco más de una década.

Como vimos al final del tercer capítulo, una categoría notoria de este fenómeno es la explosión en la proliferación de teorías de conspiración, especialmente en el campo político. No es nada nuevo que haya personas que sostienen teorías conspiracionales extrañas. Es conocido que ha habido personas que piensan que los humanos nunca

²¹⁵ Pese a que acá nos concentramos en el efecto de redes sociales, no podemos limitar el problema de la crisis de las democracias liberales a ello. Por varios años ha habido una creciente preocupación por la crisis de representatividad en las democracias actuales, alimentada por poca participación electoral, desinformación de los ciudadanos y poca representatividad de los políticos. (Cfr. Gutman, A., *Democracy*, p. 525).

alunizaron, que el ataque terrorista a las torres gemelas fue un crimen interno (*inside job*), que John F. Kennedy fue asesinado por el FBI o que la tierra es plana. Algunas de estas teorías hasta pueden parecer cómicas. No obstante, en los últimos años, particularmente a partir de la Pandemia del Covid, dicho fenómeno ha crecido en alcance. En varios países, incluyendo Perú, hubo un sinnúmero de teorías sobre el origen del covid, la reacción de los gobiernos ante él, las formas de prevenirlo y el tema de la vacuna. Desde la recomendación de Donald Trump de tomar cloro para prevenir Covid hasta las teorías conspiracionales sobre la implantación de microchips en la población a través de la vacuna, la Pandemia logró esparcir el fenómeno de las conspiraciones hacia públicos previamente inaccesibles. Otro caso notable es la teoría de conspiración QAnon, que sostiene, entre otras cosas, que existe un “estado profundo” que controla el gobierno de Estados Unidos y que Donald Trump, con la ayuda de JFK Jr., lucha contra esta organización secreta. En torno al tema de este trabajo, lo interesante de esta creciente popularidad de narrativas de conspiración es cómo han afectado los procesos democráticos. Estos dos ejemplos muestran cómo la información falsa, especialmente aquella que se fundamenta en la existencia de un enemigo político poderoso, sirve como una herramienta de reclutamiento político. Así, retomando el tema de la movilización mencionada más arriba, la desinformación puede servir como medio para radicalizar ciertos sectores de la población en contra de la participación política tradicional hacia una postura antisistema completa. La ignorancia sirve un rol clave, pues es a partir de esta consciencia falsa creada que se arma un sentido de comunidad (nosotros contra ellos) y una narrativa paralela que resiste a la refutación. Dicha narrativa paralela se sostiene en un aparato mediático que potencia la creación de narrativas basadas en información falsa, como la previamente mencionada. En un trabajo sobre los fundamentos epistémicos de la desinformación de cambio climático, Melissa Pongiglione y Carlo Martini enfatizan que dichas narrativas paralelas son prácticamente indistinguibles de artículos científicos validados u otros tipos de información más confiable. Empleando herramientas de libre acceso para todos, se puede fabricar comunidades epistémicas que divergen de las narrativas hegemónicas muy fácilmente.²¹⁶ El efecto nocivo de dicho fenómeno ha sido mencionado múltiples veces, tanto en este capítulo como en el previo. Se genera una fragmentación de la esfera pública que limita la posibilidad de diálogo y asegura que cada subcomunidad epistémica se mantenga reacia a creencias y experiencias disonantes.

²¹⁶ Cfr. Pongiglione, M & Martini, C., *Climate Change and Culpable Ignorance: The Case of Pseudoscience*, p. 432.

Una consecuencia de esta fragmentación de narrativas comunes es el volver más difícil la deliberación y la formación de consensos. En casi todas las democracias modernas, ha habido un movimiento hacia la polarización en la última década. Esto ha empeorado por la creación de burbujas de contenido y de discusión en redes sociales. Como resultado, en cierto sentido no existe ni la base para un proceso de deliberación real, pues el público ha sido atomizado en micro burbujas, conectadas entre ellas por algoritmos escondidos cuyo objetivo principal es maximizar vistas y ganancias. Esta relación entre ignorancia creada y medios de comunicación hace ecos claros al consentimiento manufacturado de décadas previas. Al igual que este, vemos un fenómeno en el cual los medios de comunicación que se presentan como informativos cumplen un rol político y económico que perpetúa el sistema. No obstante, en la actualidad, dichas estrategias de manipulación de la opinión pública no buscan crear una ideología que apoya el *status quo* mismo, sino una fragmentación total del debate público. Posturas antisistema, tan diversas como el fenómeno de QAnon mencionado previamente y posturas anticapitalistas, no son invisibilizadas como en décadas previas, cuando los medios de comunicación podían no reportar sobre ellas o caricaturizarlas. En su lugar, hay más bien una inundación de información y una auto-imposición de cuarentenas. Uno puede encontrar muy fácilmente información sobre cualquier postura política antisistema en el internet. No obstante, el exceso de información, especialmente en medios audiovisuales como Tik Tok, imposibilitan la formación de una base común. Paralelamente, se forman comunidades virtuales que perpetúan esta fragmentación. Distintas redes sociales o sitios en internet se vuelven asociados con una ideología y funcionan como espacios de reproducción de ignorancia. Así, por ejemplo, QAnon encontró sus orígenes en la página web 4Chan, que permitió la proliferación de esta conspiración sin que sea percibido por los medios de comunicación tradicionales. En recientes años, las redes sociales mismas se han vuelto un campo de batalla en este tema, pues distintas redes tienen diferentes públicos objetivos y, por ello, diferentes ideologías asociadas.²¹⁷ Dicha asociación, al igual que el fenómeno de fragmentación y reproducción de ignorancia, no es un efecto no intencionado de tales plataformas, sino una estrategia clara. La creación de algoritmos que buscan maximizar la interacción y las políticas laxas de control de contenido han permitido que redes como Facebook y Twitter se vuelvan agentes de

²¹⁷ La creación de nuevas redes sociales a partir de choques políticos, como el caso de Truth Social (fundada luego del exilio de Trump de Twitter) o Bluesky (popularizada a partir del giro hacia la derecha tomado por Twitter) son un ejemplo explícito de esto, pero dicho fenómeno no se limita a ello. Redes que en sus inicios no tuvieron una carga ideológica, como Facebook o Youtube, han servido como plataformas de la extrema derecha a partir de la inacción o, inclusive, promoción por parte de sus moderadores.

creación de falsa consciencia, tanto en un marco político, como uno económico, social y de salud.

Esta fragmentación tiene una consecuencia que amplía aún más las brechas entre distintas burbujas narrativas, la demonización e invisibilización del otro. No es solo que el acceso a “información” mediante fuentes heterodoxas rompa la posibilidad de un consenso básico inicial, sino que también resulta en convertir a aquellos no en esas burbujas en “otros”. Así, retomando el ejemplo de las conspiraciones, podemos ver cómo frecuentemente aquellos que no creen en dichas conspiraciones son considerados ignorantes (en el mejor de los casos) o partícipes del mal que está siendo teorizado. Por ello, vemos cómo antisemitas afirman que todo medio o individuo que los critican ha sido comprado por los judíos o, si quieren ser menos explícitos, los “globalistas”. De igual forma, en el caso de QAnon, se demoniza al otro como “groomer” o, en casos de figuras famosas, directamente “pedófilos”. Aunque quizá puede parecer cómico escuchar a alguien afirmar que todo un partido político está lleno de “reptilianos”, este tipo de discurso tiene como consecuencia la imposibilidad de inclusive entablar un diálogo, mucho menos trabajar conjuntamente o llegar a acuerdos políticos.²¹⁸ Este fenómeno muestra cómo se puede convencer a un sector de la población de ignorar por completo la opinión del oponente político. No es posible, ni tampoco sería deseable, dialogar con otro partido político, pues todos son pedófilos, globalistas, reptilianos, asesinos, etc. En ese sentido, características básicas de la democracia, como el reconocimiento de la igualdad ciudadana, son restringidas tomando como punto de partida la ignorancia. El resultado es un círculo vicioso de aislamiento epistémico, visto frecuentemente en la radicalización de individuos por medio de redes sociales como Youtube o Tik Tok. La creación de una identidad colectiva no solo asociada con, sino formada sobre, una creencia no-hegemónica (sea esta pseudociencia, conspiración, etc.) hace que la identidad misma sirva como una vacuna contra la información verdadera. Pongiglione y Martini, y Medina reconocen este mismo efecto en esferas distintas. Por un lado, hablando sobre el efecto de la pseudociencia climática, Pongiglione y Martini afirman lo siguiente: “(...) las personas frecuentemente mantienen sus creencias incorrectas sobre el cambio climático incluso después de buscar información al respecto. Agentes como John pueden llegar a falsas

²¹⁸ Este fenómeno no es nuevo, pero, como vimos en el tercer capítulo, presenta peligros importantes para la función problematizadora de la democracia. Si bien siempre ha habido una inercia normalizante (Cfr. Casuso, G., *Social Criticism as the Foundation of Democracy Two Pragmatist Models and the Need to Generate Problems*), el problema se agrava en la medida que nuestras interacciones sociales se encuentran mediadas, no sólo por filtros ideológicos, sino también por filtros tecnológicos.

conclusiones incluso después de cumplir sus obligaciones epistémicas.”²¹⁹ Por otro lado, Medina narra como la creación de ciertos marcos narrativos pueden condicionar y limitar las capacidades comunicativas de los externos a una comunidad epistémica.²²⁰ Presenta el ejemplo de protestas en contra del racismo que no son reconocidas adecuadamente como una expresión política, sino como un acto puramente destructivo. En ambos casos, vemos cómo la fragmentación narrativa puede servir para perpetuar la ignorancia. No es solo que una comunidad pseudocientífica o de extrema derecha cree aspectos erróneos sobre el mundo (es decir, posee falsa consciencia), sino que dichas creencias se perpetúan a sí mismas al filtrar toda información posterior. Dicho fenómeno, que ya habíamos visto al presentar el concepto de falsa consciencia en el segundo capítulo, encuentra nuevas herramientas en el contexto político y tecnológico actual.

Una forma más insidiosa de este fenómeno es la invisibilización del otro. La ausencia de regulaciones funcionales en los medios virtuales y de moderación en las redes sociales hace que sea muy fácil pensar que no existe una posición contraria o que esta es sostenida por pocas personas. Así, se tiene casos de elecciones donde los simpatizantes del perdedor rechazan el resultado, pues “nadie apoya al ganador, no los he visto”.²²¹ El reemplazo de las interacciones sociales y de los medios tradicionales por el uso de redes sociales, particularmente después del inicio de la Pandemia y el paso de muchos a teletrabajo, ha permitido que no solo se manipule el acceso a información, sino el acceso a otros ciudadanos. Esta ignorancia de la misma existencia del otro alimenta la polarización política, y el debilitamiento de los intentos de deliberación y contacto entre sectores sociopolíticos diversos.

Como podemos observar, la desintegración de narrativas unificadas en las últimas décadas ha permitido una nueva manifestación de lo que hemos denominado ignorancia como falsa consciencia en la formación de la opinión pública. Sea a través de la popularización de narrativas y formas de ver el mundo alternativas, de la creación de burbujas y de disentimiento esterilizado, o a partir de la invisibilización y rechazo del otro político de manera generalizada, la creación de falsa consciencia se

²¹⁹ Cfr. Pongiglione, M & Martini, C., *Climate Change and Culpable Ignorance: The Case of Pseudoscience*, p. 426.

²²⁰ Cfr. Medina, J., *Misrecognition and Epistemic Injustice*, pp. 9-10.

²²¹ En inverso, la creciente presencia de campañas de bots en redes sociales hace cada vez más común la manipulación de la opinión pública para pensar que algo es más popular de lo que realmente es.

vuelve una categoría necesaria para entender cómo funciona la política realmente en la actualidad.

4.2.4. Ignorancia Sistémica Necesaria

Hasta el momento, hemos estado viendo cómo se manifiestan distintas formas de ignorancia en los procesos democráticos. Sin embargo, aún no hemos trabajado el concepto central de este trabajo, la ignorancia sistémica. En lo que sigue, veremos cómo este concepto nos puede revelar ciertos aspectos clave de la política democrática. Para ello, es necesario hacer una distinción inicial. Si bien hemos definido la ignorancia sistémica como aquella ignorancia que es necesaria para que un sistema funcione (lo que Medina llama “*necessary to not know*”), podemos hacer una separación entre aquella ignorancia cuya existencia es necesaria, sea cual sea el sistema político, económico o social, y la ignorancia sistémica cuya “necesidad” es en relación a la existencia de un sistema que, en sí mismo, no es necesario. Es decir, con la primera ignorancia sistémica, que llamaremos ignorancia sistémica profunda o necesaria, estamos hablando de la ignorancia propia al proceso político democrático. La segunda ignorancia sistémica que veremos, que podríamos llamar ignorancia sistémica contingente, es necesaria para la continuidad de alguna parte del sistema político, pero no para el proceso en sí. Por ejemplo, podríamos hablar de una ignorancia sistémica que sostiene la economía de mercado o la ignorancia sistémica que fundamenta la discriminación racial sistémica. En ambos casos, podemos imaginar un sistema político y una sociedad que no tiene economía de mercado o que no perpetúa la desigualdad racial.²²² En ese sentido, llamamos a esta ignorancia sistémica contingente.

Veamos, por un lado, lo que hemos llamado ignorancia sistémica profunda y su relación con la praxis política. Esta ignorancia es aquello que es propiamente “necesario no saber” o hasta podríamos decir “imposible saber”. No estamos hablando de la ignorancia de un hecho o factor en particular, pues eso no es imposible de saber. Más bien, estamos hablando de aquello que el sistema impide saber. Como metáfora,

²²² Respecto a este ejemplo, un elemento claro de dicha sociedad sería la memoria histórica. Feagin describe dicha tensión política entre olvido y memoria así: “El olvido colectivo es tan importante como la memoria colectiva (...). Eventos históricos pueden permanecer con precisión en los registros colectivos de la memoria, o se puede permitir que se deterioren, de manera lenta o rápida, a través de las decisiones de los poderosos. Estos últimos suelen buscar reprimir o debilitar las memorias colectivas de opresiones sociales graves, y construir memorias positivas y frecuentemente ficticias de esa historia.” (Feagin, J., *The White Racial Frame*, p.28).

podemos pensar en la imposibilidad de ver 2 caras de la misma moneda a la vez. Es posible ver una u otra, pero no ambas. En ese mismo sentido, la ignorancia sistémica profunda es la incapacidad que el sistema nos impone de poder percibirlo en su totalidad.

En el marco del proceso político, este concepto nos sirve para entender el fenómeno llamado *framing* o “enmarcado”. Este término es empleado por Feagin para referirse a la delimitación, tanto individual como colectiva, que permite dar sentido a nuestras experiencias vividas y a qué entendemos como políticamente aceptable. En la siguiente cita, podemos ver distintos componentes de este concepto:

Varias ciencias contemporáneas (...) han usado la idea de un marco perspectival que se arraiga en mentes individuales, al igual que en memorias e historias colectivas, y ayuda a las personas a comprender sus situaciones cotidianas. (...). En todas estas disciplinas, un marco da forma y significado a aquello que de otra forma parecería carente de sentido para las personas involucradas. Un marco particular estructura el proceso de pensar y da forma a lo que las personas ven, o no ven, en entornos sociales importantes.²²³

Como podemos ver, este concepto se puede relacionar con muchos de los fenómenos que hemos trabajado en este capítulo. No obstante, lo emplearemos acá para hablar de la ignorancia que condiciona nuestra perspectiva sobre qué es la política y lo políticamente aceptable. En ese sentido, podemos relacionarla con la ignorancia posicional. La diferencia es que mientras que esta se refiere al reconocimiento de las limitaciones perspectivales individuales dentro de una comunidad política, aquel se refiere a las limitaciones perspectivales colectivas que define lo político. Lo importante de este concepto es entender que dicha ignorancia no es estática, sino depende de cómo se mueve el marco de la comunidad política. Aquello que en un momento hubiera sido impensable puede rápidamente volverse no sólo pensable, sino políticamente necesario. Así, para tomar algunos ejemplos, podemos pensar en momentos históricos de grandes cambios sociales, políticos y económicos. Si pensamos en el periodo revolucionario francés, podemos ver cómo aquello absolutamente impensable en 1785 se volvería una realidad aceptada por toda la comunidad política menos de una década después. Otro ejemplo, en un marco económico, sería los cambios producidos por las revoluciones industriales, que transformaron radicalmente las relaciones sociales en el transcurso de algunas

²²³ Feagin, J., *The White Racial Frame*, p.28.

décadas. En ambos casos, vemos cómo puede haber algunos individuos visionarios²²⁴ que ven un futuro diferente, pero la sociedad en su conjunto no puede entender o absorber aquello que está ignorado hasta que haya un cambio de marco que lo haga no solo comprensible, sino evidente.

Para hablar de un enfoque más relevante a este trabajo, podemos pensar en cómo se entiende el marco de lo político en sí, o la democracia y sus participantes. Lo que es y no es materia de política frecuentemente es tema de contestación²²⁵ y, por ello, de enmarcado. Pensemos, por ejemplo, en cómo se ha entendido (y en algunos países se sigue entendiendo) la violencia doméstica. En la actualidad, se concibe a ésta como un fenómeno sujeto a la autoridad del estado, y hay mecanismos de prevención y castigo para abusadores domésticos. Sin embargo, en el pasado, dicho tema hubiera sido tomado como un asunto privado, en el cual la intromisión del estado sería impensable.²²⁶ En contraparte, la libertad de credo hoy en día es considerada un asunto enteramente personal (por lo menos dentro de ciertos países como Perú). Esto es producto de ciertos “movimientos de marco” por la que se ha pasado, pues por siglos en occidente ha dominado la regla de “*cuius regio, eius religio*”. En estos ejemplos, vemos cómo el marco de lo político se expande y se contrae, no necesariamente de manera predecible. Asimismo, vemos cómo proponer algo fuera del marco no solo sería visto como malo, sino como impensable.²²⁷

Este tipo de ignorancia sistémica no se puede resolver con una revelación: el hombre que cree que su esposa es su propiedad porque en su cultura es así no verá el error de sus creencias solamente porque alguien se lo diga. Más bien, el proceso del cambio de enmarcado es uno que en cierto sentido se puede entender como revolucionario. Es decir, la superación de una ignorancia sistémica, que, como acabamos de ver, no es una eliminación de esta sino una transformación, requiere un

²²⁴ Simone Chambers remarca el peligro para la democracia en la existencia de dichos individuos: “Los marcos son inevitables, por supuesto. (...). El enmarcado es un problema serio para el bucle de retroalimentación de Habermas, pues el enmarcado parece tener el poder de establecer la agenda. (...). El poder para enmarcar el debate es el poder de formar la opinión pública. El público requiere una élite de información para presentarle con articulaciones convincentes y clarificaciones de necesidades, intereses y aspiraciones.”(Chambers, S. *Balancing epistemic quality and equal participation in a system approach to deliberative democracy*, pp.272-73). La importancia de estos “creadores de agenda” será trabajada más adelante en esta sección.

²²⁵ Esto fue desarrollado en el tercer capítulo. Expandir el campo de lo que es considerado político es una característica clave de la democracia.

²²⁶ En esto, podemos ver la consigna feminista de que lo privado es político.

²²⁷ Pensemos, como ejemplo, qué pasaría si mañana el presidente del país donde nos ubicamos saliera a decir de que acaba de convertirse al zoroastrismo y, por ello, ahora todos debemos volvernos zoroastrianos.

cambio mayor de cómo se entiende el mundo y nuestro lugar en él. En ese sentido, siguiendo las propuestas expandidas de lo que cuenta como participación democrática que vimos en el tercer capítulo, frecuentemente se requiere actos políticos más disruptivos, como protestas, pues los mecanismos de la política normal no son suficientes para dicha transformación perspectival. Sea cual sea la causa del cambio, para que el hombre del ejemplo mencionado realmente deje de ver a su esposa como propiedad, será necesario que su concepción del género, de su esposa, de sí mismo y de su comunidad cambien en conjunto.

4.2.5. Ignorancia sistémica contingente

Dejando de lado la ignorancia sistémica profunda, hay que ver cómo, por otro lado, la ignorancia sistémica que hemos llamado contingente interactúa con los procesos democráticos. Con esto, nos referimos a la ignorancia que se presume en el funcionamiento del sistema, pero no aquello que es impensable dentro del sistema. En otras palabras, dicha ignorancia es el punto de partida para el sistema y sirve para validarlo. Por ejemplo, cuando consumimos carnes que vienen de la agricultura industrial, solemos ser ignorantes del proceso por el cual pasa ese producto y el dolor implicado en él. Así, podemos comer pollo sin nunca realmente considerar lo inhumano que es el proceso que produce y luego transporta ese alimento a nosotros. Dicha ignorancia no es necesaria individualmente, pues cualquier persona puede informarse sobre ella fácilmente. No obstante, es necesaria en sentido colectivo, pues, si todos nos informáramos, seguramente habría suficiente presión para reformar el sistema o, por lo menos, reducir el consumo de pollo. Lo mismo podemos decir de temas como el cambio climático y la política ambiental. Podemos reconocer ignorancia sistémica en cómo se trata el tema dentro de nuestro sistema político, pues el sistema económico en gran medida depende de dicha ignorancia para operar. Si pensamos en las regulaciones sobre industria que se tendría que imponer para reducir emisiones, en las restricciones en uso de aviones privados, en los procesos de transición hacia tipos de energía menos contaminantes y más sostenibles; es claro que habría perdedores en cualquier proceso que pretende reducir este problema. Para evitar eso, hay una política de mantener ignorante a la ciudadanía, de desinformar en muchos casos o esconder, para que dicho tema no sea materia de deliberación democrática.

Una de las formas más comunes de este proceso de ofuscación es lo que podríamos llamar la individualización de problemas sistémicos. Con esto, me refiero a la creación de narrativas que carga con responsabilidad de problemas amplios a la población

general en tanto individuos. Ejemplos de esto abundan. Uno de los casos más comunes es el ambientalismo y el tema del reciclaje. Si bien reciclar en la vida cotidiana es un acto positivo que ayuda el medio ambiente, el efecto es negligente en comparación con la contaminación industrial y la ausencia de leyes que limiten el uso de plásticos y otros contaminantes. Un efecto similar es el de la “ceguera ante la raza” que se mencionó en el primer capítulo. Se reduce el racismo a un problema de actitud, que está en la mente de personas racistas. En ese sentido, resolver el problema no requiere un cambio general, como la modificación o eliminación de estructuras que perpetúan la desigualdad racial, sino cambios individuales. A esto, se añade que intentos de arreglar este tipo de problemas desde una práctica individual quedan cortos, como explica Elizabeth Anderson:

Si bien tal conducta puede ser admirable, la práctica individual de la virtud no está a la altura de enfrentar los problemas generados por un sistema de reglas que regulan solo las propiedades locales de las transacciones y no sus efectos globales. (...). Por ello, la ayuda tenderá a estar mal distribuida, concentrada en casos destacados y publicitados de catástrofes episódicas, mientras que se descuidan fuentes de desventaja más generalizadas, persistentes y arraigadas.²²⁸

Tomando en cuenta las dificultades que enumera Anderson y la escala de los problemas que estamos discutiendo, es fácil concluir que todo intento de realmente afrontar dichos problemas debe orientarse hacia la acción colectiva y, sobre todo, política. Es decir, no es suficiente “cambiar de mentalidad” para resolver el racismo o reducir el consumo de carne para prevenir el cambio climático, sino la presión concertada para resolver estos problemas mediante legislación, cambios en el sistema educativo, regulación de industrias, etc. Pese a ello, es evidente que la narrativa común no es esa, sino aquella que promueve los cambios individuales. Para entender este fenómeno, es necesario entenderlo como ignorancia. No es una ignorancia en sentido de ausencia de conocimiento solamente, sino una ignorancia como resultado de un conjunto de acciones, principalmente propaganda. Asimismo, es una ignorancia que ayuda a mantener y perpetuar sistemas que generan problemas que son comúnmente aceptados como importantes. Es por ello que podemos decir que es ignorancia sistémica.

Como podemos ver en estos últimos ejemplos, esta ignorancia no solo no es necesaria, sino que en muchos sentidos es un producto, sea deliberado o no, de los

²²⁸ Anderson, E., *Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions*, p. 164.

sistemas que se benefician de ella. En este fenómeno, podemos ver comparaciones con el concepto de ideología visto en el primer capítulo, en torno a la capacidad del aparato capitalista para perpetuarse a sí mismo. Otro ejemplo de esto, empleando otro concepto del primer capítulo, es el de la ignorancia blanca y la ignorancia sistémica de la discriminación racial. Dicha ignorancia no es *necesaria* en la medida que cualquier persona puede informarse sobre cómo ha habido discriminación racial en todos nuestros países. No obstante, la continuación de las estructuras sociales presentes dependen en gran medida de que la mayoría de nosotros no nos informemos del tema, no quitemos el filtro de la ignorancia. Asimismo, como consecuencia de esta ignorancia, los efectos de esta discriminación continúan y se reproducen, creando nuevos motores de ignorancia sistémica. Esto ocurre en la medida que la ignorancia filtra y condiciona toda información recibida acríticamente. Si uno tiene una preconcepción de cómo ocurre la discriminación racial, inclusive evidencia que puede desmentir dicha preconcepción termina siendo transformada y asimilada. Así, Medina advierte que una misma imagen de una protesta en contra del racismo puede ser interpretada de maneras opuestas: sea como una expresión política legítima o un disturbio público. En ese sentido, no es solo necesario presentar nueva evidencia, sino intentar realizar un cambio de marco interpretativo.²²⁹

Podemos ver ahora algunos de los mecanismos empleados, tanto conscientes como inconscientes, en la reproducción de la ignorancia. Primero, tenemos los aparatos políticos y administrativos, los cuales reproducen la ignorancia mediante la invisibilización de las alternativas. Recogiendo algunos de los hilos vistos previamente, podemos pensar que en las democracias hay restricciones impuestas por el sistema a la pluralidad de opciones, eliminando alternativas. Así, por ejemplo, se puede tener una legislatura donde ningún partido político presenta una alternativa a la contaminación ambiental y, como consecuencia, no está considerado dentro de lo políticamente viable tal postura. Este fenómeno puede ocurrir cuando las vallas electorales previenen la representación de ciertos partidos políticos. Asimismo, en algunos sistemas parlamentarios, la formación de grandes coaliciones pueden hacer que el parlamento sea dominado por el gobierno, eliminando la existencia de una oposición real.²³⁰ Esto también se puede ver en el aparato administrativo del estado. Por ejemplo, el poder burocrático puede presentar informes que rechazan la posibilidad de grandes reformas o puede diseñar políticas públicas e imponerlas sobre

²²⁹ Cfr. Medina, J., *Misrecognition and Epistemic Injustice*, p. 11.

²³⁰ Un ejemplo importante de esto fue la llamada *Außerparlamentarische Opposition* de la Alemania Occidental de los 1960s y 70s. Dicho grupo fue resultado de un sentimiento de no ser representados por un parlamento que sostenía un gobierno de coalición amplia.

los gobernantes elegidos democráticamente sin que sea esto percibido por la mayoría de la población. Finalmente, otros componentes del estado pueden servir como “terceros rieles” que condicionan la política sin nunca ser explicitado. Munck menciona el caso de la presencia del poder fáctico de las fuerzas armadas en la política de varios países de latinoamérica durante el siglo XX.²³¹ Dichas intervenciones por las fuerzas armadas frecuentemente no eran directas, sino como límites a lo que era políticamente viable. Así, por ejemplo, algunos partidos políticos, como el APRA en el Perú o el Peronismo en Argentina, eran excluidos de la política completamente.

Segundo, tenemos las industrias que se benefician también replicando esta ignorancia. Podemos pensar en el ejemplo planteado al inicio de este trabajo de los informes científicos realizados por la industria del tabaco “exonerándola” del incremento de casos de cáncer al pulmón, y así aplastando por décadas el movimiento para regular el consumo de cigarrillos.²³² También hay herramientas más sutiles, como la promoción y venta de ciertos productos sobre otros. Se puede “limpiar” la imagen de un producto a partir de cómo es vendido, escondiendo elementos que, si fueran conocidos ampliamente, serían controversiales. Por ejemplo, el acceso a la compra de carne a través de mercados pequeños o supermercados nos aleja de la industria de la carne. No ver cómo un animal es criado de manera industrial, matado y luego procesado nos ayuda a ignorar, sea consciente o inconscientemente, los procesos que llevan a nuestro consumo de carne. De igual manera, la compra de todo tipo de productos a través de interfaces al final de largas cadenas de suministro nos permiten ignorar el sufrimiento o la injusticia que es necesaria para la fabricación de tal producto.

Tercero, podemos hablar de cómo los medios de comunicación masiva también son reproductores de dicha ignorancia, en trabajo conjunto con otros agentes. La presentación de ciertas noticias de cierta manera y no otra, el énfasis y el empleo de vocabulario positivo o negativo pueden tener efectos grandes. Por ejemplo, protestas a favor de algo que se busca limitar pueden ser llamadas “caóticas” o violentas, como forma de desprestigiar el mensaje y hacer que la audiencia lo ignore.²³³ En contraparte,

²³¹ Cfr. Munck, G., *Building Democracy... Which Democracy? Ideology and Models of Democracy in Post Transition Latin America*, p.366.

²³² Cfr. Brandt, A., *The Cigarette Century*, p. 106.

²³³ Todo gran movimiento de protesta ha sido calificado de esta manera en algún momento u otro. Recientemente, en Perú a inicios del 2023, las protestas en contra de la vacancia de Pedro Castillo y en contra de Dina Boluarte fueron conectadas por el nuevo gobierno y buena parte de los medios con grupos terroristas y criminales, sin mucha evidencia. Un caso internacionalmente famoso es el intento del gobierno de Sudáfrica durante el Apartheid de caracterizar el movimiento anti-Apartheid como un movimiento terrorista y comunista.

protestas que apoyan cierta línea que se busca promover pueden ser pintadas cómo pacíficas, heroicas, etc. De igual forma, la represión o minimización de noticias que pueden cambiar la opinión pública en una dirección no deseada son una herramienta clave en la formación de ignorancia sistémica. Como afirma Medina, al trabajar un ejemplo propuesto por Gooding-Williams, la construcción narrativa de cómo se presenta la información termina siendo un componente clave de la información misma. No hay una posibilidad de presentar hechos objetivos ni de permitir que el video “hable por sí mismo”.²³⁴

Cuarto, podemos pensar en el efecto del arte y otras manifestaciones culturales en lo invisibilizado y lo ignorado. En las últimas décadas, el incremento masivo de la comunidad LGBT+ en cine y televisión ha servido para visibilizar y normalizar un sector de la población que sufría de gran discriminación tan solo algunas décadas antes. Asimismo, podemos ver ciertas causas célebres ser promovidas en el arte, lo cual puede servir como un medio directo de información. Podemos ver cómo películas exitosas que se enfocan en un problema político o social, como la discriminación racial o los efectos del consumismo sobre el medio ambiente, logran crear un interés masivo en dichos problemas.²³⁵ En contraparte, la autocensura del arte y la incapacidad de los artistas de ir más allá de su propia ignorancia pueden ayudar a perpetuar el *status quo*. Así, presentar estructuras sociopolíticas injustas acriticamente puede normalizarlas o hacerlas parecer eternas. Un ejemplo curioso y fascinante de estas dos caras del fenómeno es la literatura de ciencia ficción. En sus orígenes, muchos libros, películas y series de ciencia ficción presentaban no solo tecnologías y sucesos increíbles, sino también innovaciones políticas y sociales. La serie Star Trek famosamente presenta una sociedad humana post-escasez que no es capitalista. El creador, Gene Rodenberry, creía que sería imposible imaginar una civilización humana capaz de explorar el espacio, pero que mantenga aún las desigualdades que plagan nuestra actualidad. Este tipo de expresiones culturales pueden servir como inspiración o momento de reflexión para salir de la ignorancia sistémica. Nos permiten pensar en futuros posibles y en formas de vivir alternativas a aquellas que hemos normalizado y esencializado. Siguiendo el ejemplo de Star Trek, la serie original fue famosa por mostrar el primer beso interracial en la televisión estadounidense, teniendo un efecto potente directo en la cultura de dicho país. Las artes, de esa manera, pueden servir

²³⁴ Cfr. Medina, J., *Misrecognition and Epistemic Injustice*, p. 12.

²³⁵ Un caso famoso de este fenómeno fue la publicación del libro *La Jungla* de Upton Sinclair en 1906. El propósito de Sinclair, un socialista, fue demostrar las terribles condiciones laborales de la industria de carne. No obstante, el público reaccionó principalmente a los bajos estándares salubres que la novela muestra.

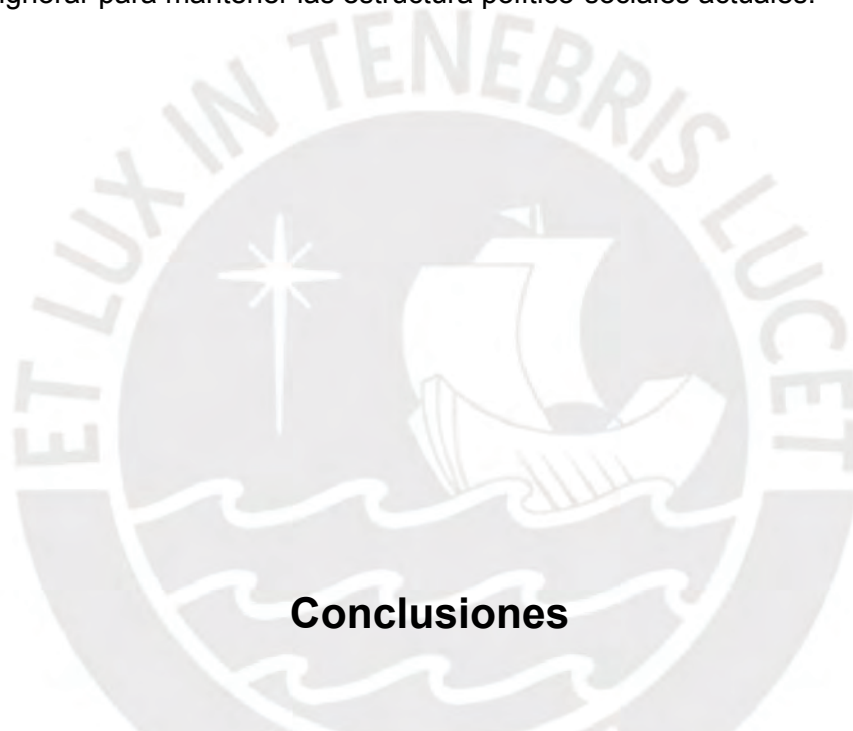
como una de las herramientas más interesantes en el quiebre, pero también en la perpetuación²³⁶, de la ignorancia sistémica.

Como hemos podido observar en estas últimas páginas, la ignorancia sistémica es un concepto que sirve para hilar las distintas maneras mediante las cuales la ignorancia es un elemento constitutivo de la democracia y del accionar político. Por un lado, hemos visto cómo dicho concepto nos ayuda a entender los horizontes de la actividad política misma y cómo estos pueden cambiar, pero nunca ser disueltos. En particular, presentamos cómo el acto de reenmarcar nos ayuda a definir qué es parte de lo político y qué no, al igual que determinar qué posturas y formas de entender la vida social y política son aceptadas de manera general. Por otro lado, vimos, a partir de lo que llamamos ignorancia sistémica contingente, cómo distintas instituciones sociales, políticas y económicas condicionan lo que es políticamente pensable. Es decir, describimos cómo nuestras identidades, pensamientos y acciones políticas son fuertemente influenciados y restringidos constantemente. Un elemento clave de la participación democrática transformativa es enfrentar dicha ignorancia directamente.

A lo largo de este capítulo, hemos visto cómo las cuatro concepciones de ignorancia que planteamos en el segundo capítulo sirven como herramientas para entender y analizar las justificaciones y los procesos de la democracia. Por un lado, en el caso de la justificación de la democracia, vimos cómo tanto las propuestas de democracia epistémica como las defensas de la democracia por su carácter autónomo y de autodeterminación se pueden analizar desde los conceptos de ignorancia posicional e ignorancia sistémica. En cuanto a la primera, hemos analizado el rol clave que debe tener el pluralismo para la democracia y cómo este requiere una aceptación de las limitaciones de perspectiva de cada individuo. En el caso de la ignorancia sistémica, hemos postulado que la democracia requiere una ignorancia tácita de lo excluido del ideal del proceso democrático, al igual que otros problemas relacionados al tema de autodeterminación.

²³⁶ Un caso de su uso para la perpetuación de la ignorancia sistémica es la manera cómo se presentan las labores de los policías, el sistema judicial y los militares en las películas de Hollywood. Si bien no ocurre siempre, se suele presentar a estas instituciones como competentes y bien intencionadas. Esto se debe, en parte, a un esfuerzo por parte de ellas, particularmente de las fuerzas armadas, de garantizar esto mediante acuerdos con los estudios de cine. Como efecto de esto, hay una fuerte corriente de idealización de estas instituciones, particularmente por parte de personas que, por su posición social, no han sufrido abusos policiales o del sistema jurídico.

Por otro lado, hemos tomado un enfoque sobre los procesos democráticos y cómo estos se fundamentan en las cuatro concepciones de democracia vistas. Primero, retomamos el hilo de ignorancia posicional para hablar sobre la necesidad de la apertura hacia el otro en la democracia. Segundo, vimos cómo la ignorancia reflexiva nos permite entender problemas actuales como la inercia política y la desmovilización. Tercero, hablamos de la falsa consciencia y su utilidad para hablar sobre el peligro de la atomización política actual. Finalmente, retomamos el concepto central de ignorancia sistémica para entender qué elementos del funcionamiento político es necesario no conocer, y cómo estos pueden ser categorizados en dos grupos: aquello que es necesario ignorar por el funcionamiento democrático y aquello que es necesario ignorar para mantener las estructuras político-sociales actuales.



Conclusiones

A lo largo de esta investigación, hemos explorado cómo distintas formas de entender la ignorancia pueden servir como herramientas clave para entender las democracias actuales y la crisis por las que están pasando. Mi objetivo ha sido visibilizar los vínculos entre dos enfoques filosóficos: la epistemología política de la ignorancia y la teoría democrática. La tesis ha buscado reconstruir ciertos conceptos clave de ambos campos para entender cómo su cruce nos permite entender mejor el funcionamiento actual de la democracia y sus deficiencias.

Tomando eso en cuenta, podemos proponer como conclusión general que ciertas concepciones de la ignorancia, particularmente lo que hemos denominado ignorancia sistémica, sirven no solo para entender mejor las justificaciones y el funcionamiento de la democracia, sino para diagnosticar sus fallas actuales. En ese sentido, la ignorancia

sirve como una herramienta para una teoría crítica de la democracia, cuyo objetivo no es poner en duda las virtudes de esta, sino efectuarlas más plenamente en la realidad. La reconstrucción que hemos hecho sobre la ignorancia nos ha permitido entender el lugar clave que ella tiene en la formación y delimitación de sistemas de creencias. Entonces, la ignorancia nos sirve para entender los horizontes de lo político.

En la primera mitad de la tesis, pudimos construir cuatro categorías de ignorancia a partir de las concepciones previas. Nuestro objetivo acá no fue hacer un estudio exhaustivo de dicho fenómeno, sino presentar algunos conceptos guía para el resto del trabajo. Por ello, planteamos los conceptos de ignorancia como falsa consciencia, ignorancia reflexiva, ignorancia posicional e ignorancia sistémica. En la segunda mitad, luego de presentar brevemente algunos elementos de teoría democrática para nuestro estudio, vimos cómo cada uno de los cuatro conceptos previamente mencionados sirven para entender mejor el funcionamiento y la justificación de la democracia. Asimismo, vimos cómo ellos sirven para diagnosticar elementos importantes de la crisis democrática por la que estamos viviendo.

A continuación, presentaré las conclusiones que se pueden extraer de este trabajo a partir de cada tipo de ignorancia estudiado. Para ello, seguiré un orden diferente al inicialmente planteado. Primero, presentaré las conclusiones que se pueden extraer de los conceptos de ignorancia posicional y reflexiva, pues estos se vinculan más que nada con cómo se ha pretendido justificar la democracia y qué promesas esta puede o no puede cumplir en la actualidad. Segundo, trabajaré las conclusiones relevantes a la falsa consciencia y la ignorancia sistémica, que se vinculan más con el funcionamiento democrático. En particular, haré mayor énfasis en la ignorancia sistémica, por dos motivos. Por un lado, es el concepto clave de esta tesis y lo que motivó su desarrollo. Por otro lado, la ignorancia sistémica no sirve solamente para describir o diagnosticar los problemas de la democracia, sino para entender cómo podemos confrontarlos.

En primer lugar, la ignorancia posicional fue un concepto que construimos, principalmente, a partir de la teoría del punto de vista feminista y el concepto de Ideología. Estos dos hilos reconocen el elemento clave que tienen nuestras experiencias de vida y, especialmente, nuestra posición social en la percepción y formación de pensamiento. La ignorancia posicional nos ayuda a reconocer que no somos agentes independientes de la sociedad, *tabulas rasas* que tienen una percepción privilegiada de la realidad. Más bien, esta es entendida como un terreno complejo, que no puede ser entendido en su totalidad desde ninguna perspectiva

solitaria. Sea desde la perspectiva de las mujeres o del proletariado, respectivamente, las dos teorías alimentadoras sostienen que existen perspectivas privilegiadas, que pueden percibir más de este mapa social. No obstante, el concepto de ignorancia posicional no requiere este compromiso identitario. Más bien, hemos sostenido que el concepto ayuda a entender mejor las justificaciones plurales de la democracia. Si todo ciudadano individual solo puede tener una perspectiva, una pieza del rompecabezas, es necesario la participación de múltiples ciudadanos, de distintos contextos vivenciales, para tener una imagen completa de la sociedad. En ese sentido, la ignorancia posicional nos ha servido para apoyar concepciones epistémicas de la democracia.

En segundo lugar, construimos el concepto de ignorancia reflexiva a partir de dos conceptos previos: injusticia hermenéutica e ideología. La construcción del primer término por Miranda Fricker nos ayudó a entender cómo la ignorancia no solo ocurre respecto a lo que nos rodea, sino también respecto de nosotros mismos. Asimismo, la propuesta de Marx de la Ideología como un filtro justificatorio de estructuras económicas represivas nos sirvió para entender cómo un sistema de creencias que ofusca el funcionamiento de las estructuras socioeconómicas que marcan nuestras vidas también, necesariamente, ofusca elementos clave de nuestras identidades. En ambos casos, vemos cómo estructuras externas de desigualdad imprimen en nosotros una incapacidad para entendernos a nosotros mismos, a nuestro lugar social y a nuestras experiencias. A partir de ello, el concepto de ignorancia reflexiva fue empleado para describir fenómenos de alienación e ignorancia de uno mismo presentes en la actualidad. En particular, el fenómeno de la desmovilización ha sido un ejemplo clave de cómo una falta de reconocimiento con uno mismo y con nuestro rol político lleva a un debilitamiento de las justificaciones liberatorias y de autodeterminación de la democracia.

En tercer lugar, el concepto de ignorancia como falsa consciencia se plantea como un componente importante de la ideología. Asimismo, el trabajo de Charles Mills con la ignorancia blanca contribuyó a entender mejor cómo es que un sistema de creencias puede ser creado y perpetuado que esconde y transforma nuestra realidad social, política y económica. Si bien esta ignorancia es entendida en una primera capa como un producto de las estructuras raciales, económicas, de género, etcétera que nos rodean, tiene un componente activo que la perpetúa, un acuerdo, o como diría Mills un contrato, para malinterpretar el mundo. En ese sentido, vimos cómo dicha ignorancia nos permite entender el círculo vicioso de la fragmentación epistémica en las

democracias actuales. Caer en una burbuja o cámara de eco actualmente no es difícil, pues buena parte de nuestras interacciones virtuales, particularmente en redes sociales, nos orientan hacia ello. Mediante el concepto de falsa consciencia, podemos ver cómo esta entrada inicialmente inofensiva lleva a la creación de un filtro nuevo que imposibilita nuestro entendimiento correcto del mundo. De externos a la cámara de eco, pasamos rápidamente a ser capturados por la ideología inherente, viendo todo desde el filtro de una ignorancia que nos aísla de la comunidad democrática más amplia. Luego, la pasividad de ese filtro se vuelve activo en la medida que ayudamos a perpetuarlo, filtramos toda nueva información desde él y rechazamos el cuestionamiento externo a él. En ese sentido, vemos cómo se vuelve una ignorancia activa, usando palabras de Medina. Dentro del marco de la política democrática, este fenómeno pone en duda el ideal de la democracia epistémica, al fragmentar la posibilidad de construcción de un terreno epistémico variado, pero compartido. En práctica, el efecto es uno que hemos visto en los últimos años, una creciente polarización y la ruptura de espacios compartidos y deliberativos.

Finalmente, el concepto de ignorancia sistémica sintetiza elementos de varios de los conceptos previamente empleados. Al igual que la falsa consciencia, la ignorancia sistémica frecuentemente es un filtro que condiciona cómo entendemos el mundo y nuestro lugar en él. Asimismo, similar a la ignorancia posicional, la ignorancia sistémica sólo se puede entender dentro de las estructuras sociales y políticas que nos rodean. Sin embargo, este tipo de ignorancia está intrínsecamente ligado a estructuras e instituciones particulares. Es, al mismo tiempo, un producto y un componente de ellos. En ese sentido, la ignorancia sistémica como concepto se alimenta bastante de las concepciones de ignorancia blanca de Mills, de insensibilidad e ignorancia activa de Medina, de injusticia testimonial de Fricker y, como en los otros casos, de ideología de Marx. Todos estos conceptos describen formas cómo la ignorancia marca y transforma nuestras relaciones sociopolíticas. No podemos entender el capitalismo, el racismo o la desigualdad de género sin tener una visión sustancial de la ignorancia que permite que dichas instituciones se mantienen y perpetúan, aún cuando entran en conflicto con otras creencias importantes para nosotros.

En el marco de la política democrática, la ignorancia sistémica sirve no solo como punto de vista descriptivo, sino como herramienta para diagnosticar los problemas con las estructuras sociopolíticas que nos rodean y para conceptualizar formas de enfrentarlas. Es decir, ya que la ignorancia sistémica no se refiere simplemente a un tipo de ignorancia en un vacío, sino a una ignorancia entendida en relación con

estructuras de poder, visibilizarla y confrontarla puede ser entendida como un acto político mismo. Actos que buscan concientizar respecto a una ignorancia sistémica contingente, es decir, que buscan demostrar los huecos epistémicos que permiten que ciertas estructuras políticas se mantengan, son elementos centrales en la construcción de cambios políticos. Así, protestas y arte disidente deben ser entendidas no solo como constructoras de conocimiento, sino como destructoras de ignorancias previamente construidas, muchas veces conscientemente. De igual manera, dichos actos, al igual que otros tipos de participación política, sirven como parte de una estructura de enmarcados y re-enmarcados. En otras palabras, la construcción de lo que es pensable y no, de aquello que es ignorado y lo que es visible, es un elemento central de toda participación política democrática. Si bien esta tesis no ha abordado estos temas directamente, sin duda es un espacio futuro para estudio, pues es en la praxis política individual que vemos más claramente un campo de batalla condicionado por ignorancias sistémicas.

Para terminar, me gustaría retomar el ejemplo presentado al inicio de esta tesis. En 1954, la publicación de *A Frank Statement*, una pieza importante en el aparato narrativo-político que ayudó a retrasar las restricciones a la venta de tabaco, fue un acto de creación de ignorancia sistémica. Este ejemplo muestra cómo las estrategias previamente descritas sirven para formar los horizontes de la opinión pública, y, así, para restringir los alcances y habilidades de la democracia. Nuestro entendimiento de este caso, sin duda, es facilitado por la debilitación de esa ignorancia en las últimas décadas. El proyecto político del cual esta publicación fue parte ya no existe, por lo menos de la misma forma. Ahora, la industria del tabaco no busca esconder los problemas de los cigarrillos. En su lugar, su enfoque se ha movido a otros proyectos. Sin embargo, podemos ver en este campo de batalla abandonado los restos de las herramientas que se emplean en batallas aún vividas o por vivir. El ejemplo nos puede ayudar a entender mejor cómo es que se construye, por distintos agentes y con distintas herramientas, las ignorancias sistémicas que aún forman parte y limitan el espacio político vigente. Temas como el cambio climático, la inmigración, la desigualdad de género, la desigualdad económica, el consumerismo, la discriminación racial y la crisis de representatividad democrática son ejemplos clave de espacios actuales de ignorancia. Tomando esto en cuenta, esta tesis ha buscado perfilar las formas para entender y conceptualizar dichos conflictos desde este componente.



Bibliografía

Alcoff, L. (2007). "Epistemologies of Ignorance: Three Types". En Sullivan, S. & Tuana, N. (eds.) *Race and epistemologies of ignorance*. SUNY Press.

Althusser, L. (1976). "Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche)". En *Positions (1964-1975)*, pp. 67-125. Les Éditions sociales.

Anderson, E. (2006). "The Epistemology of Democracy". *Episteme*, 3(1-2), pp. 8-22.

Anderson, E. (2009). "Democracy: Instrumental vs. Non-Instrumental Value". En Christiano & Christman (eds.) *Contemporary Debates in Political Theory*. Blackwell Publishing Ltd.

Anderson, E. (2012). "Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions". *Social Epistemology*, 26:2, pp. 163-173.

Arneson, R. (2009). "The Supposed Right to a Democratic Say". En Christiano

- & Christman (eds.) *Contemporary Debates in Political Theory*. Blackwell Publishing Ltd.
- Bailey, A. (2007). "Strategic Ignorance". En Sullivan, S. & Tuana, N. (eds.) *Race and epistemologies of ignorance*. SUNY Press.
- Bain, Z. (2022). "On the relation between ignorance and epistemic injustice: an ignorance-first analysis". En Gross, M. & McGoey L. (eds.) *Routledge international handbook of ignorance studies*. Routledge.
- Bernasconi, R. (2007). "On Needing Not to Know and Forgetting What One Never Knew: The Epistemology of Ignorance in Fanon's Critique of Sartre". En Sullivan, S. & Tuana, N. (eds.) *Race and epistemologies of ignorance*. SUNY Press.
- Bohman, James (1998). "The Coming of Age of Deliberative Democracy". *Journal of Political Philosophy*, 6 (4), pp. 400-425.
- Brandt, A. (2007). *The Cigarette Century*. Basic Books.
- Brandt, A. (2012). "Inventing Conflicts of Interest: A History of Tobacco Industry Tactics". *American Journal of Public Health*, January 2012, 102(1).
- Casuso, G. (2017). "Power and dissonance: Exclusion as a key category for a critical social analysis". *Constellations*, 24, pp. 608–622.
- Casuso, G. (2021). "The Epistemic Foundations of Injustice: Lessons from the Young Marx". *Humanities and Social Sciences Communications*, 8, 136.
- Casuso, G. (2023). "Social criticism, dissonance, and progress: A socio-epistemic approach". *Philosophy and Social Criticism*, vol. 49(8), pp. 975–997.
- Casuso, G. (2025). "Social Criticism as the Foundation of Democracy: Two Pragmatist Models and the Need to Generate Problems". En Mertel, K., Serrano, J. & Casuso, G. (eds.) *Democratizing Social Critique: Social and Political Philosophy after James Bohman*. Routledge.
- Chambers, S. (2003). "Deliberative Democratic Theory". *Annual Review of Political Science*, 2003, 6, 307-26.
- Chambers, S. (2014). "Deliberation and Mass Democracy". En Parkinson & Mansbridge (eds.) *Deliberative Systems*. Cambridge University Press.
- Chambers, S. (2017). "Balancing epistemic quality and equal participation in a system approach to deliberative democracy". *Social Epistemology*, 31:3, 266-276.
- Code, L. (2007). "The power of ignorance". En Sullivan, S. & Tuana, N. (eds.) *Race and epistemologies of ignorance*. SUNY Press.
- Cohen, J. (1986). "An Epistemic Conception of Democracy". *Ethics*, Oct., 1986, Vol. 97, No. 1 (Oct., 1986), pp. 26-38.
- Cohen, J. (2009). "Reflections on Deliberative Democracy". En Christiano & Christman (eds.) *Contemporary Debates in Political Theory*. Blackwell

Publishing Ltd.

Cohen, J. (2009). *Philosophy, Politics, Democracy*. Harvard University Press.

Condorcet, Marquis de (1785). *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*. Les Archives de la Révolution Française, Pergamon Press.

De Beauvoir, S. ([1949] 2015). *El Segundo Sexo*. Ediciones Cátedra.

Dotson, K. (2014). "Conceptualizing Epistemic Oppression". *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 28:2, pp. 115-138.

El Kassar, N. (2018). "What Ignorance Really Is. Examining the Foundations of Epistemology of Ignorance". *Social Epistemology*, 32:5, pp. 300-310.

Elster, J. (1986). "The Market and the Forum". En Elster & Hylland (eds.) *The Foundations of Social Choice Theory*, pp. 103-132. Cambridge University Press.

Estlund, D. (1997). "The Epistemic Dimension of Democratic Authority", *The Modern Schoolman*, LXXIV, May 1997.

Estlund, D. (2003). "Why Not Epistocracy?". En Reshotko, N. (ed.) *Desire, Identity and Existence: Essays in Honor of T.M. Penner*, pp. 53-69. Academic Printing and Publishing.

Estlund, D. (2008). *Democratic Authority*. Princeton University Press.

Estlund, D. & Landemore, H. (2018). "The Epistemic Value of Democratic Deliberation". En Bächtiger, A. (ed.) *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy*. Oxford University Press.

Feagin, J. (2020). *The White Racial Frame* (3ra Edición). Taylor & Francis.

Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.

Fricker, M. (2016). "Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance". En Peels, R. & Blaauw, M., *The Epistemic Dimensions of Ignorance*, pp. 160-177. Cambridge University Press.

Gooding-Williams, R. (1998). "Race, Multiculturalism and Democracy", *Constellations*, vol. 5, No. 1.

Gutman, A. (2007). "Democracy". En Goodin, R, Pettit, P & Pogge T. (eds.) *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell Publishing.

Habermas, J. (1999). *La Inclusión del Otro*. Paidós.

Habermas, J. (2006). "Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research". *Communication Theory*, 16 (2006), pp. 411-426.

Haraway, D. (1988). "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism

and the Privilege of Partial Perspective”. *Feminist Studies*, Autumn, 1988, vol. 14, N. 3, pp.575-599.

Harding, S. (1991). *Whose Science, Whose Knowledge*. Cornell University Press.

Harding, S. (2004). “Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate”. *The Feminist Standpoint Theory Reader*. Routledge.

Harding, S. (2006). “Two influential theories of ignorance and Philosophy’s Interests in Ignoring Them”. *Hypatia*, Summer, 2006, Vol. 21, No. 3, Feminist Epistemologies of Ignorance (Summer, 2006), pp. 20-36.

Haslanger, S. (2020). “Political Epistemology and Social Critique”. *Oxford Studies in Political Philosophy*.

Hegel, G.W.F. ([1807] 2010). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Antonio Gomez Ramos. Universidad Autónoma de Madrid.

Ipsos (2024). *Promoviendo Valores Democráticos y Diálogo en el Perú*, Marzo 2024.

Jaeggi,R.(2009). “Rethinking Ideology”. En de Bruin, Boudewijn & Zurn (eds.) *New Waves in political philosophy*. Palgrave Mcmillan, pp. 63-86.

Landemore, H. (2012). “Democratic Reason: The Mechanisms of Collective Intelligence in Politics”. En Landemore, H. & Elster, J. (eds.) *Collective Wisdom: Principles and Mechanisms*. Cambridge University Press, pp. 251-289.

Landemore, H. (2013). *Democratic Reason*. Princeton University Press.

Landemore, H. (2017). “Beyond the Fact of Disagreement? The Epistemic Turn in Deliberative Democracy”. *Social Epistemology*, 31:3, 277-295.

Lafont, C. (2015). “Deliberation, Participation, and Democratic Legitimacy: Should Deliberative Mini-publics Shape Public Policy?”. *The Journal of Political Philosophy*, 23, 1, 2015, pp.40-63.

Lafont, C. (2020). *Democracy without shortcuts*. Oxford University Press.

Larrain, J. (1983). *Marxism and Ideology*. The Macmillan Press.

Lukács, G. (1967). *History and Class Consciousness*. The MIT Press.

Mansbridge, J. et al. (2010). “The Place of Self-Interest and the Role of Power in Deliberative Democracy”. *The Journal of Political Philosophy*, vol. 18, n. 1, 2010, pp. 64-100.

Martí, J.L. (2006). “The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended”. En Besson, S. & Martí, J.L.(eds.) *Deliberative Democracy and its Discontents*, pp. 27-56. Ashgate.

Marx, K. & Engels, F. ([1845-1846] 2014). *La ideología alemana*. Akal.

Marx, K. ([1850] 1980). "Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850" (pp. 112-157). En Marx, K. & Engels, F. (auts.). *Obras Escogidas Tomo I*. Editorial Progreso.

Marx, K. ([1852] 1980). "El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte" (pp. 216-265). En Marx, K. & Engels, F. (auts.). *Obras Escogidas Tomo I*. Editorial Progreso.

Mason, R. (2011). "Two kinds of unknowing". *Hypatia*, vol. 267, no. 2 (Spring, 2011).

McAfee, N. (2008). *Democracy and the Political Unconscious*. Columbia University Press.

Medina, J. (2011). "The Relevance of Credibility Excess in a Proportional View of Epistemic Injustice: Differential Epistemic Authority and the Social Imaginary". *Social Epistemology*, 25:1, pp. 15-35.

Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance*. Oxford University Press.

Medina, J. (2018). "Misrecognition and Epistemic Injustice". *Feminist Philosophy Quarterly*, 4 (4).

Méndez, M. P. (2022). "An Epistemic Problem for Epistocracy". *Social Epistemology*, 36:2, 153-166.

Mills, C. (1989). "Determination and Consciousness in *Marx*". *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 19, no. 3 (Sep., 1989), pp. 421-445.

Mills, C. (1997). *The Racial Contract*. Cornell University Press.

Mills, C. (1998). *Blackness visible: Essays on Philosophy and Race*. Cornell University Press.

Mills, C. (2007). "White ignorance". En Sullivan, S. & Tuana, N. (eds.) *Race and epistemologies of ignorance*. SUNY Press.

Mills, C. (2022). "Global White Ignorance". En Gross, M. & McGoey, L. (eds.) *Routledge international handbook of ignorance studies*. Routledge.

Min, J. (2015). "Epistocracy and democratic epistemology". *Politics in Central Europe*, Vol. 11, No.1.

Moller Okin, S. (2003). "Poverty, Well-Being, and Gender: What Counts, Who's Heard?". *Philosophy & Public Affairs*, 31, no. 3.

Mouffe, C. (2002). "For an agonistic public sphere". En Enwezor, O. (ed.) *Democracy unrealized*, Hatje Cantz, pp. 87-97.

Munck, G. (2015). "Building Democracy... Which Democracy? Ideology and Models of Democracy in Post Transition Latin America". *Government and Opposition*, July 2015, Vol. 50, No. 3, 50th Anniversary Special Issue THE FUTURE OF DEMOCRACY (JULY 2015), pp. 364-393.

- Outlaw, L. (2007). "Social Ordering and the Systematic Production of Ignorance". En Sullivan, S. & Tuana, N. (eds.) *Race and epistemologies of ignorance*. SUNY Press.
- Pew Research Center (2022). *Black Americans Have a Clear Vision for Reducing Racism but Little Hope It Will Happen*, August 2022.
- Platón (2013). *República*. Traducción de José Manuel Pabón & Manuel Fernández-Galiano. Alianza Editorial.
- Pohlhaus, G. (2012). "Relational knowing and epistemic injustice: Toward a Theory of Willful hermeneutical ignorance". *Hypatia*, vol. 27, no. 4.
- Pongiglione F. & Martini, C. (2022). "Climate Change and Culpable Ignorance: The Case of Pseudoscience". *Social Epistemology*, 36:4, 425-435.
- Rancière, J. (2005). *La haine de la démocratie*. La fabrique éditions.
- Ripstein, A. (1994). "Universal and General Wills: Hegel and Rousseau", *Political Theory*, Aug., Vol. 22, No. 3, pp. 444-467.
- Rosen M. & Wolff, J. (1996). "The Problem of Ideology". *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 70, pp. 209-241.
- Rosen, M. (1996). *On Voluntary Servitude*. Polity Press.
- Rousseau, J.J. ([1762] 1975). *Contrato Social*. Traducción de Fernando de los Ríos. Austral.
- Rousseau, J.J. ([1755] 1923). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Calpe.
- Selinger, M. (1977). *The Marxist conception of ideology*. Cambridge University Press.
- Schwarzenberg, M. (2015). "Epistemic Democracy and its Challenges". *Annual Review of Political Science*, 2015, 18, 187-203.
- Spelman, E. (2007). "Managing Ignorance". En Sullivan, S. & Tuana, N. (eds.) *Race and epistemologies of ignorance*. SUNY Press.
- Sullivan, S. (2007). "White Ignorance and Colonial Oppression: Or, Why I Know So Little about Puerto Rico". En Sullivan, S. & Tuana, N. (eds.) *Race and epistemologies of ignorance*. SUNY Press.
- Sullivan, S. & Tuana, N. (2007). "Introduction". En Sullivan, S. & Tuana, N. (eds.) *Race and epistemologies of ignorance*. SUNY Press.
- Taylor, C. (1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tuana, N. (2006). "The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance". *Hypatia*, vol. 21, no. 3 (Summer 2006).

Van Bouwel, J. (2022). "Strengthening the Epistemic Case against Epistocracy and for Democracy". *Social Epistemology*.

Veronelli, G. (2016). "Sobre la colonialidad del lenguaje" *Universitas Humanística*, 81, julio-diciembre 2016, pp. 33-58.

Wood, A.M. (1981). *Karl Marx*. New York: Routledge.

Young, I. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press.

Young I. (2001). "Activist Challenges to Deliberative Democracy". *Political Theory*, 29, 2, Oct. 2001, pp.670-90.

Zavala, V. & Córdova, G. (2010). *Decir y Callar. Lenguaje, equidad & poder en la Universidad peruana*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

