

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ**

**ESCUELA DE POSGRADO**



**Injusticias epistémicas testimoniales en los espacios de deliberación pública en el Perú: un estudio de sus causas y su influencia en los grupos socialmente vulnerables**

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGÍSTER EN DESARROLLO HUMANO: ENFOQUES Y POLÍTICAS**

**Autora**

Diana Lucía García Rojas

**Asesor**

Gianfranco Casuso Guerra

**Lima, 2019**

## AGRADECIMIENTOS

No podría haber culminado esta tesis sin antes agradecer a todos los que me acompañaron de diversos modos durante su redacción. Cada uno contribuyó a esta investigación de diferentes formas, desde tomar el tiempo para leerme, corregirme o conversar sobre mis alborotadas ideas, hasta guardar el silencio necesario cuando lo necesité (por mucho tiempo).

En principio, agradecer a Fidel Tubino, a quien pude conocer desde Estudios Generales y con quien pude trabajar ya desde hace muchos años. Siempre estaré agradecida por haber conocido a una grandiosa persona como él, con quien pude compartir todos mis intereses desde un inicio y aprender en cada conversación. Agradecerle también por todos sus comentarios desde que comencé a investigar sobre estos temas, con su asesoría en la tesis de pregrado y su acompañamiento por varios cursos del posgrado. Todas y cada una de las conversaciones que sostuvimos en torno a mis intereses académicos, filosóficos, así como respecto a mis dudas, han servido y sirven en este camino que viene construyéndose en torno a mi investigación.

Agradezco, asimismo, a Gianfranco Casuso, mi asesor de tesis, quien también desde pregrado me permitió conocer a autoras como Iris Marion Young y Miranda Fricker, sin las cuales mi interés en estos temas no habría sido posible. Gracias por la dedicación a mis dudas, a la lectura de cada versión de esta investigación, y a la corrección de cada argumento en torno a su plausibilidad y claridad. Reconozco que no precisamente pude llegar a ser la mejor tesista del mundo, ni la más presente, pero agradezco por mucho toda la paciencia que tuviste al esperar el tiempo necesario para que mis avances vean la luz. Cada comentario e idea que pudiste brindarme me han servido en este arduo camino de la investigación, y tengo por seguro que me ayudarán también para futuras reflexiones.

Dentro de esta lista de agradecimientos a mis asesores y docentes no puede faltar el agradecimiento especial para Alessandra Dibós. Agradezco muchísimo la presencia de Alessandra en mi carrera profesional, con quién no solo tuve la suerte y el privilegio de llevar el curso de Ética en Estudios Generales, sino también con quien pude trabajar por muchos años. Le agradezco el haberme introducido al mundo de la filosofía, y en especial al de la ética y la política de una forma sumamente humanista. Su sensibilidad por injusticias sociales

me permitió dejarme llevar por toda esa curiosidad, propia de la filosofía, para conocer más del mundo de la justicia social y, mucho más adelante, de la educación filosófica. De no haber sido por ella, quizá no habría elegido estudiar esta disciplina, ni habría podido conocer a Fidel.

También me gustaría agradecer a una de las personas que más “soportó” mi desorden mental, inseguridades y dudas, y que ya por eso y más, guarda un gran espacio dentro de mi lista de agradecimientos. Gracias, Rodrigo Carpio, no solo por darte el tiempo (por muchos años) de leerme, evaluarme y corregir posibles errores, sino por servir de gran compañero y guía en esta tarea, para nada fácil. Quizá sin muchas de las conversaciones que giraron en torno a este trabajo de investigación, las ideas no habrían fluido de un modo tan claro. Gracias, también, por haberme permitido entrar en una perspectiva mucho más analítica a la que pude haber entrado desde el comienzo de esta investigación. Tu amistad, sin duda, ha sido un gran apoyo en este proceso.

Por último, muchas personas fueron testigos de lo que me costó esta investigación; entre meses desesperación y meses en los que prefería no pensar o hablar de ella. Agradezco a Xavier Romero, por su amistad, compañía y apoyo moral, cuyas palabras cayeron -como diría Aristóteles- de la manera precisa y en el momento preciso. A Daniel Ruiz, con quien tuve el placer de reencontrarme después de muchos años y conversar de manera extendida por varias semanas sobre mis preocupaciones e inquietudes (a ti, Daniel, te agradezco además haberme permitido tener otra perspectiva de la sociología y reconciliarla, de cierto modo, con mi tesis). A Marlon Rivas, Jonathan Alvarado, Erik Alvarado y Karl Palomino, por el simple hecho de existir y permitirme ser parte de las conversaciones que tuvimos como promoción, junto con Carpio. De estas conversaciones pude aprender muchísimo también, de donde nacieron muchos aportes teóricos y críticos al enfoque de Desarrollo Humano. Agradezco a mi familia, cuyo apoyo desde el inicio (con dudas incluidas) fue vital, y a todas las personas que, en el camino, confiaban en el producto de esta investigación.

## RESUMEN

Este trabajo de investigación se centrará en el estudio de uno de los tipos de injusticia epistémica, la injusticia testimonial, a partir del marco teórico del enfoque de Desarrollo Humano. En específico, se analizará la influencia de este tipo de injusticia en la capacidad de control sobre el propio entorno político y la capacidad de contribución epistémica de los individuos que pertenecen a grupos socialmente vulnerables, dentro del contexto de los espacios de deliberación pública. En primer lugar, la investigación se enfoca en el estudio del marco teórico y conceptual del enfoque de capacidades para luego poder ahondar en su vínculo con la injusticia testimonial. Dado que genera un tipo de privación en la capacidad de contribución epistémica, la injusticia testimonial será estudiada específicamente en relación a su influencia dentro de los espacios de deliberación pública.



# ÍNDICE

Introducción.....	6
<b>Capítulo 1: El enfoque de desarrollo humano entendido a partir de las capacidades y funcionamientos: una introducción a sus fundamentos y al rol de la deliberación pública en los mecanismos de participación ciudadana .....</b>	<b>12</b>
1.1 Fundamentos del enfoque de capacidades y la ampliación de libertades .....	14
1.2 El componente aristotélico en el enfoque de capacidades y la ampliación de libertades 30	
1.3 La deliberación pública y los diversos mecanismos de participación ciudadana en el Perú.....	41
<b>Capítulo 2: Injusticia testimonial y sesgos implícitos: un análisis de su influencia en la participación de los grupos socialmente vulnerables y la capacidad sobre el control del propio entorno político.....</b>	<b>49</b>
2.1 La capacidad de la contribución epistémica y la bidireccionalidad del bienestar humano 50	
2.2 La injusticia testimonial.....	53
2.3 Los sesgos implícitos, los estereotipos y los <i>aliefs</i> como posibles causas de la injusticia testimonial.....	61
Conclusiones.....	78
Bibliografía.....	81



## INTRODUCCIÓN

El vínculo entre el enfoque de capacidades del desarrollo humano y el fenómeno de la injusticia epistémica es un área poco explorada por autores dedicados al enriquecimiento del enfoque en la actualidad. Si bien existe un especial interés por parte de una de las principales autoras dedicadas al estudio de la injusticia epistémica, Miranda Fricker, por acercarse al estudio de la propuesta del enfoque de capacidades, el tratamiento de este vínculo y, sobre todo, el aporte que supone un nuevo concepto como este, aún deja muchos ámbitos por explorar. Uno de estos es el de los espacios de deliberación pública, sobre todo en contextos en donde existe una notoria asimetría de poder entre los diversos grupos incluidos en este tipo de procesos.

En el Perú, existe un importante interés e iniciativa, como parte de diversas políticas públicas, de incluir en los mecanismos de deliberación a los grupos socialmente vulnerables, ya sean comunidades indígenas, comunidades andinas, asociaciones de mujeres, grupos afroperuanos, entre otros. Uno de los principales problemas, encontrado no solo en contextos como el peruano sino en muchos otros contextos estudiados por diversos especialistas, es el de la exclusión social invisibilizada que ocurre dentro de espacios que promueven distintos mecanismos de deliberación. El integrar e involucrar a los interesados en la toma de decisiones no siempre abre paso a una inclusión eficiente de las diversas voces que representan las necesidades e intereses de estos grupos sociales frente a determinados problemas. En muchos casos, sus voces se ven apagadas o silenciadas, no de forma explícita, sino de una forma sutilmente perjudicada a causa de determinados prejuicios o estereotipos que depositamos en ellos o ellas, minimizando la veracidad y credibilidad de sus testimonios.

A este fenómeno se lo conceptualiza como injusticia epistémica testimonial y normalmente se da a causa de estereotipos o prejuicios negativos que tenemos de las personas que dirigen su testimonio hacia nosotros, los oyentes. Este tipo de injusticia no se da exclusivamente en los espacios de deliberación, sino que puede generarse en cualquier tipo de espacio (incluso familiares, laborales, entre otros). El interés específico en estudiar este tipo de injusticia en los espacios de deliberación radica principalmente en que este trabajo de investigación pueda proponer herramientas conceptuales que enriquezcan el enfoque de capacidades y permitan, a su vez, ampliar los objetivos del enfoque dirigido a futuras políticas

públicas que puedan influenciar en el tratamiento de este y otros tipos de injusticias que se generen a partir de la testimonial.

Esta tesis parte de un problema general que es relevante para todas las áreas temáticas en las que se delimita: el problema de la exclusión social. En este trabajo de investigación, la exclusión social será tomada como toda aquella situación en la que uno o varios individuos puedan ver limitadas sus posibilidades de acción y elección frente a las oportunidades que ellos consideren valiosas para poder desarrollarse como personas, dentro del marco del desarrollo humano. Como se podrá ver más adelante, esta tesis no se enfocará específicamente en las expresiones evidentes de exclusión social, sino más bien en su expresión tácita (conceptualizada como *exclusión interna*<sup>1</sup>), la cual también puede provocar un daño en la persona, impidiendo que el individuo pueda desenvolverse de manera confiada y segura en su propio entorno. El problema de la exclusión social dentro de este tipo de contextos recae específicamente en el momento en que se dan formas invisibilizadas y poco atendidas de exclusión interna.

A partir de este problema, en términos generales, la presente investigación se concentra específicamente en el contexto de los espacios de deliberación pública en el Perú. ¿Por qué conviene concentrarse específicamente en este tipo de contextos? El principal motivo radica en que nos encontramos en un país multicultural, en donde, naturalmente, estamos propensos a que surjan conflictos sociales a partir de diversos problemas cuya raíz se encuentra en las distintas visiones que se tienen de la realidad y, en consecuencia, de los intereses en relación a la vida de cada individuo. Además de ello, resulta importante enfocarse no solo en las diferencias a nivel cultural, sino que ello trasciende a considerar, dentro de estas, a posibles privaciones que puedan darse a causa de las diferencias socio-económicas, de género, raciales, etc. En este sentido, la tesis busca atender a las injusticias relacionadas especialmente a grupos vulnerables, sobre los que recae de forma inconsciente la exclusión interna y más aún dentro de los espacios de deliberación.

Concentrándonos en el Perú, específicamente, el surgimiento de estos conflictos ha desembocado en políticas de inclusión de los más desaventajados dentro de los procesos de toma de decisiones y consensos con miras a resolver (o en muchos casos prevenir) los

---

<sup>1</sup> Young, I. M. (2000). *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press, p. 54.

conflictos. Un ejemplo de estas iniciativas de inclusión son las mesas de diálogo, entendidas como mecanismos de prevención y solución de conflictos sociales en el país (Oficina Nacional de Diálogo y Sostenibilidad 2013:7). No obstante, este tipo de mecanismos no siempre resulta del todo eficaz en cuanto a incluir verdaderamente a los más desaventajados durante la etapa de prevención y solución del conflicto. Los actores, que participan en estos espacios de deliberación pública, manejan diversos sistemas de creencias que operan en una pluralidad de concepciones culturales. En este contexto, algunos puntos de vista en el proceso de deliberación pública suelen tener más peso valorativo frente a los oyentes que otros y, por lo tanto, predominan en el debate público en relación a la toma de decisiones que se tengan que afrontar frente a determinado conflicto de intereses, en los que participen la sociedad civil, las entidades privadas y el Estado.

Como ya se mencionó, aquí se investigará específicamente la relación entre la capacidad de control sobre el propio entorno político y la injusticia epistémica testimonial, tomando en cuenta la capacidad de contribución epistémica. Entenderé el concepto de injusticia epistémica testimonial a partir de la definición que trabaja Miranda Fricker (2007), es decir, como aquella injusticia que se da dentro de algunas prácticas cognoscitivas cotidianas, ya sea el compartir conocimientos con los otros, la interpretación discursiva de determinadas experiencias sociales, o el simple hecho de expresar verbalmente cierta información (Fricker 2007:45). Específicamente, la injusticia testimonial se da a partir de determinados prejuicios y sesgos socio-culturales, donde el oyente tiende a no escuchar o desvalorizar el mensaje del otro y, por ende, también su punto de vista respecto a determinada situación. Según la autora, este tipo de injusticia terminaría por dañar capacidades humanas tan valiosas como la condición de ser sujetos de conocimiento o participar del uso y creación de conceptos socialmente compartidos.

La importancia de trabajar temas como este se refleja en dos puntos específicos. El estudio de estos temas no solo ayuda a enriquecer la discusión teórica dentro de la literatura del desarrollo humano y el enfoque de las capacidades, sino también aporta a la posibilidad de que en un futuro puedan construirse indicadores que permitan evaluar cuán eficiente está siendo un proceso de deliberación pública. Este tipo de información no solo aportaría a contextos como el peruano, sino a cualquier tipo de contextos en donde se necesiten mejorar los mecanismos de deliberación para optimizar una toma de decisiones más justa.



Además de lo mencionado, este trabajo de investigación nos ayuda a profundizar más aún en el tema de la exclusión social, que ya no solo trasciende a estudiar el fenómeno de la exclusión interna, como bien lo había planteado I. M. Young, sino que va más allá de eso y se sitúa en un fenómeno poco estudiado, sobre todo en contextos peruanos, como el de la injusticia epistémica. El campo de las habilidades cognitivas epistémicas y sus correspondientes capacidades, así como sus posibles privaciones en los espacios deliberativos, es un campo poco explorado, no solo en términos teóricos sino también en términos prácticos. En la actualidad, existen muy pocas iniciativas que se concentren en la prevención o el tratamiento de este tipo de injusticias, en principio porque no están lo suficientemente exploradas teóricamente. En este sentido, la tesis no solo busca aportar a la discusión teórica de estos temas, sino también generar un posible cambio a largo plazo en el ámbito práctico. A esto se suma el aporte que puede generar el encontrar las posibles causas de este tipo de fenómeno, como los *aliefs*, aquellas creencias inconscientes que salen a relucir en momentos en los que estamos frente a circunstancias en donde experimentamos cierto tipo de amenaza o situación discrepante con nuestras creencias o valoraciones.

Tocar todos estos temas resulta importante, también, porque estamos enfocándonos en una capacidad que se ve directamente afectada que es la capacidad de control sobre el propio entorno político. Esto implica que, en los grupos vulnerables, los individuos no puedan desarrollar como es debido su libertad de expresión política, lo que su vez impedirá que puedan desarrollar otro tipo de libertades. En relación a ello, el desvalorizar el discurso del otro dentro del proceso de discusión y diálogo, como parte de la deliberación, genera que su participación política se vea dañada, dado que no se lo está tomando en cuenta, ni mucho menos reconociendo como un individuo que posee derechos y libertades que merecen ser ejercidas.

En síntesis, se busca estudiar y visibilizar formas implícitas de injusticia y exclusión social (en el campo de la participación política y la deliberación pública) que no han sido lo suficientemente estudiadas por el enfoque de manera puntual. Como vemos, la exclusión social dentro de estos espacios vería limitados los objetivos que se propone el enfoque de desarrollo humano, sobre todo tratándose de formas de exclusión que, en muchos de los casos, terminan pasando desapercibidas en la práctica (y también en la teoría). Profundizar en el estudio de este fenómeno es sumamente relevante para la mejora del propio enfoque y para

la mejora de futuras políticas públicas que busquen proyectarse hacia el bienestar y la justicia social.

El desarrollo de este trabajo de investigación se dividirá en dos partes. En el primer capítulo analizaré los fundamentos del enfoque de capacidades, en donde resultará de suma importancia entender el significado de conceptos como las capacidades, los funcionamientos, las valoraciones y razones, entre otras cosas. Se incluye en este capítulo, también, una aproximación al componente aristotélico en el enfoque de capacidades. Esto debido a que es uno de los pilares más básicos del propio enfoque, por un lado, y, por otro lado, nos permitirá entender por qué la importancia de enfocarnos no solo en el componente práctico de las virtudes (como la justicia social), sino también en el componente epistémico, aludiendo aquí a la virtud dianoética propia de cada individuo. El desarrollo de esta sección permitirá entender de qué manera existe un vacío teórico relacionado a la investigación de las injusticias epistémicas en el enfoque de capacidades. Por último, el primer capítulo culminará con el estudio de la deliberación pública y los diversos mecanismos de participación ciudadana en el Perú, de modo que se pueda tener un panorama de cómo está enfocada la deliberación pública dentro de las iniciativas políticas que parten del Estado y cuáles son las falencias que pueden encontrarse para luego ser analizadas en la segunda parte de esta investigación.

En el segundo capítulo, desarrollaré específicamente el marco teórico del cual parte la injusticia epistémica y, en específico, la injusticia testimonial (entendida como uno de los dos tipos de injusticia epistémica). Este segundo capítulo tendrá dos secciones: la primera enfocada en la capacidad de la contribución epistémica y la bidireccionalidad del bienestar humano. En esta sección se definirán ambos conceptos y se explicará el por qué resulta importante para el bienestar humano hablar no solo de oportunidades para autorrealizarse, sino también oportunidades para poder expresarse y ser escuchado por otros, así como ser tomado en cuenta como un individuo capaz de contribuir en un espacio de deliberación a partir de sus propios conocimientos. La segunda sección estará enfocada específicamente en el estudio de una de las posibles causas de la injusticia testimonial: el *alief* (Gendler, 2011). Aquí me centraré únicamente en elaborar, de forma hipotética, cómo podrían surgir las injusticias testimoniales a partir de sesgos implícitos que los individuos poseemos naturalmente, y cómo estos podrían dar lugar a una disyunción entre las creencias explícitas y las implícitas, generando así lo que Tamar Gendler conceptualiza como *alief*. Esto último sumado al impacto del *alief* cuando va de la mano con la influencia de los sesgos implícitos

que manejamos los seres humanos de forma natural, generando en muchos un “costo epistémico” para evitar que estos sesgos influyan de forma directa en el actuar. La idea de esta última sección es abrir espacio a nuevas investigaciones en torno a cómo podríamos hallar una solución a partir de nuevos conceptos, como el mencionado, tomándolo en cuenta como una de las posibles causas de la injusticia testimonial.



## CAPÍTULO 1

### **El enfoque de desarrollo humano entendido a partir de las capacidades y funcionamientos: una introducción a sus fundamentos y al rol de la deliberación pública en los mecanismos de participación ciudadana**

Diversos enfoques políticos y filosóficos se han concentrado en el debate en torno a cómo constituir de mejor modo aquella necesidad que todos tenemos en torno a la justicia, sobre todo cuando la sociedad se encuentra constituida por una diversidad de sistemas de creencias y valoraciones que la caracteriza. De aquí parten las diversas culturas, religiones, posiciones políticas, etc., todas cuyo fundamento se sostiene en una concepción del bien deseable para toda vida humana. Es decir, existe en la sociedad una diversidad de percepciones que sustentan de diversos modos cómo debe llevarse a cabo una vida deseable. Esta vida deseable es la que podría entenderse por aquella vida que todos nosotros queremos construir a futuro, de la mano con las diversas oportunidades que podamos encontrar en la sociedad (educación, salud, trabajo, etc.).

No obstante, ante esta diversidad de concepciones en torno al buen vivir, surgen conflictos en los que es muy común encontrar ciertas diferencias en torno a lo que los individuos (o grupos) definen por buen vivir. Estas diferencias por lo general surgen a razón de la pertenencia a un "*ethos*" distinto. Es a causa de todas estas diferencias y la necesidad de suplir, a modo básico, las oportunidades para que cada individuo pueda alcanzar un nivel de vida valorable, que nace el debate en torno a cómo se constituye la justicia social. La justicia social podría decirse, entonces, tiene por finalidad cubrir las necesidades humanas e impedir que las vidas individuales (o grupales en algunos casos) no pasen por situaciones o eventualidades que limiten su propio bienestar. El estudio de la justicia social pasaría a ser, entonces, aquella preocupación que se tiene por instaurar o definir los lineamientos que deberían servir de base para promover normas de convivencia básicas en una sociedad, de modo que resulten beneficiosas para lograr el bienestar mínimo de todos sus integrantes.

A raíz de esta necesidad en torno a la estructuración de una teoría de la justicia social es que nace el enfoque de capacidades (*capability approach*), orientado al desarrollo humano y la ampliación de libertades. En palabras de Ingrid Robeyns,

The basic claim of the capability approach is that, when asking normative questions, we should ask what people are able to do and what lives they are able to lead. That claim resonates with widespread ideas among citizens, academics, and politicians about how to make policies, views about what social justice requires, or bottom-up views about development and social progress. (Robeyns, 2017:18)

Este enfoque busca concretizar la justicia social como aquel estado de la sociedad en el que todos sus integrantes puedan obtener las condiciones de vida necesarias para lograr un estilo de vida valorable por ellos mismos en torno a su bienestar. Según Amartya Sen, el enfoque le otorga un papel central a la evaluación de los logros y las libertades de una persona, en términos de una capacidad real para hacer las diferentes cosas que una persona tiene razones para valorar (Sen, 2009:16).

No obstante, más allá de centrarse en el debate sobre cómo definir o lograr un estado de justicia social pleno o las funciones que deban ejercer las instituciones para lograr una sociedad justa, se enfoca también en el estudio de las privaciones y sus respectivas formas de contrarrestarlas en la sociedad. Es decir, dentro de los principales focos de atención del propio enfoque no solo se encuentra el formular las bases para una sociedad justa, sino también enfocarse en aquellos aspectos que tienden a limitar la libertad del individuo, sobre todo si estos recaen en expresiones de la injusticia.

Partiendo de esta breve introducción, a continuación, explicaré en primer lugar los fundamentos en base a los cuales está diseñado este enfoque, tomando como autores referenciales a Martha Nussbaum y Amartya Sen. A partir de la explicación de estos fundamentos, me enfocaré particularmente en el rol y la importancia que posee la libertad política (entendida también como la capacidad de control sobre el propio entorno político) para poder vincularla con la función que tiene la deliberación pública como una de las tantas herramientas que permite la adecuada ejecución de esta libertad. En segundo lugar, luego de explicar este vínculo entre la libertad política y la deliberación pública, pasaré a explicar su pertinencia en el contexto peruano y cómo se desempeña nuestro sistema democrático en cuanto a promover esta herramienta dentro de los mecanismos políticos usados para ejercer la participación ciudadana.

La finalidad de este primer capítulo estará enfocada en ofrecer una introducción al enfoque para poder entender, desde esta perspectiva, la función de los mecanismos de



participación ciudadana en el Perú. La idea al finalizar el capítulo será poder entender los aspectos positivos y negativos de estos mecanismos, sobre todo de aquellos que hacen uso de la deliberación pública como medio para poder tomar decisiones que funcionen para el bienestar de la sociedad en su conjunto. Una vez entendidos estos aspectos, el siguiente capítulo se enfocará en profundizar cuáles son las injusticias sociales “invisibilizadas” que impiden que se logre a cabalidad un buen proceso de deliberación pública para el bienestar de aquellos que se encuentren involucrados: ya sean actores sociales, entidades estatales o privadas.

### **1.1 Fundamentos del enfoque de capacidades y la ampliación de libertades**

En esta primera sección, haré énfasis en la introducción al enfoque de desarrollo humano así como el estudio de sus principales conceptos, tales como las capacidades, los funcionamientos, las valoraciones y las razones que sustentan una valoración. La importancia del estudio de estos conceptos radica básicamente en tener una idea clara de la función de cada concepto dentro del enfoque y la orientación que se le da al mismo a partir de sus objetivos centrales. Una vez identificada la finalidad del enfoque, se tomará en cuenta el rol fundamental que tiene el modelo democrático para lograr los fines del desarrollo humano y, a partir de ello, entender a cabalidad la importancia de la capacidad de control sobre el propio entorno político.

Para introducir el enfoque se debe partir de lo que se ha ido entendiendo por bienestar y desarrollo, en el marco teórico de la justicia social. Durante muchos años, el desarrollo se ha encontrado definido por una variable sumamente dominante en varios aspectos de la vida humana, llegando al punto de convertirse en un indicador del progreso de la sociedad. El indicador del que hablamos es el crecimiento económico, que abarca los bienes y riquezas que posee el individuo respecto a sus ingresos. Este indicador, por muchos años, era tomado en cuenta como el principal reflejo del desarrollo en una sociedad. Sin embargo, para autores como Amartya Sen, los bienes materiales como el ingreso económico poseían muchas limitaciones respecto al bienestar humano y la comprensión de la naturaleza del desarrollo. En palabras de Sen, lo que importa en la conceptualización del desarrollo en una sociedad

Es vivir bien mientras se esté vivo (y no vivir una vida de miseria y privación de libertad), cosas a las que casi todos concederíamos mucho valor y deseáramos tener fervientemente. La diferencia entre las dos perspectivas (la de la riqueza económica y la del buen vivir) es una importante cuestión en la conceptualización del desarrollo.

(...) En realidad, en general, tenemos excelentes razones para querer poseer más renta o más riqueza, y no es porque la renta y la riqueza sean deseables en sí mismas, sino porque, por norma, son admirables medios de uso general para tener más libertad con la que poder llevar el tipo de vida que tenemos razones para valorar. (Sen 2000:30)

Se puede entender que el enfoque parte como una respuesta ante la interpretación limitada del desarrollo que nos ofrece la perspectiva económica. Sin embargo, con el pasar de los años, se ha demostrado que identificar el desarrollo en términos económicos trae consigo ciertas implicancias que terminan por limitar la propia definición del concepto. Es decir, por ejemplo, de nada servirían los ingresos económicos o la riqueza si es que no tuviésemos acceso a ningún tipo de servicio de educación de calidad, o de salud, o nos encontremos privados de la libertad de poder expresar cualquier reclamo en torno a una injusticia ante el gobierno que se encuentre a cargo. Asimismo, una de las razones por las que valdría la pena, aún más, concentrarse en el bienestar humano, entendido como la ampliación de su libertad, es que el valor que se le concede a esta es mucho mayor que el valor que le concedemos a la riqueza. La riqueza posee un valor instrumental, dado que la valoramos como un medio para conseguir otros bienes. Estos otros bienes pueden ser entendidos como la educación, la salud, la libertad política, la seguridad, entre muchas cosas más.

Si nos concentramos únicamente en la riqueza como un indicador, en efecto, esta terminaría por dirigirnos hacia otras finalidades mucho más importantes que el tener bienes materiales en sí. Es decir, tener por indicador al crecimiento económico nos lleva a centrarnos únicamente en un “medio” para conseguir el bienestar, pero no precisamente lo aseguraría. Amartya Sen sostiene que la utilidad de la riqueza “reside en las cosas que nos permite hacer, es decir, en las libertades fundamentales que nos ayuda a conseguir” (Sen 2000:30). Pero resalta, además, que esta relación entre riqueza y libertades no es una relación exclusiva ni uniforme, dado que influyen muchos factores para que se logren las condiciones de vida que determinen una vida de calidad y valorada por el individuo mismo.

Más allá de concentrarse en el crecimiento económico, al enfoque de capacidades le interesa la pregunta básica respecto a qué somos capaces de hacer y de ser las personas y, por otro lado, qué oportunidades tenemos verdaderamente para hacer o ser lo que nos proponemos para lograr una vida valorable (Nussbaum 2012:14). Por tanto, no es suficiente concentrarnos únicamente en las necesidades de las personas, sino que también tenemos que enfocarnos en si verdaderamente serían capaces de alcanzar lo que deseen ser y hacer. Por

ello, el enfoque de capacidades brinda un marco teórico que permite dar cuenta de mejor forma aquellos ámbitos en los que la sociedad carece de estas oportunidades para lograr un estilo de vida acorde a las necesidades, intereses y valores de cada ciudadano.

Este marco teórico del enfoque implica dos afirmaciones normativas fundamentales. La primera consiste en que la libertad que todos nosotros poseemos para alcanzar nuestro bienestar posee un valor intrínseco para nuestras vidas y, segundo, que esta libertad se entiende en términos de capacidades: oportunidades reales que tiene el individuo para ser y hacer aquello que tiene razones para valorar (Robeyns, 2016). Antes de explicar en qué consisten los conceptos centrales para este enfoque, es importante señalar por qué se hace énfasis en que el individuo pueda “llevar el tipo de vida que tiene razones para valorar” (Sen 2000:27). Conceptos como *razón* y *valor* resultan un punto importante para poder entender de qué modo esto puede vincularse con una capacidad que el individuo pueda llevar a cabo.

Comenzando por el concepto de “valor”, me centraré específicamente en la definición elaborada por Ruth Chang, en el texto *Incommensurability, incomparability and practical reason* (1997). Según la autora, un valor es cualquier consideración con respecto a la cual se puede hacer una comparación evaluativa con sentido (Chang 1997:5). Usualmente, es una consideración en la que evaluamos que determinado objeto o situación tiene la cualidad de ser bueno(a) (o en términos comparativos la cualidad de ser “mejor” respecto de otro objeto/situación). Los valores que cubren a estas comparaciones pueden estar orientados al bien, como la generosidad y la bondad; o al mal, como el deshonor y la crueldad; pueden ser generales, como la prudencia o el bien moral; específicos, como ser-agradable-para-x; intrínsecos, como el placer o la felicidad; o instrumentales, como la eficiencia, la utilidad, etc. (Chang 1997:5).

Veamos algunos ejemplos. Se puede decir que  $x$  es valorable siempre que un sujeto lo considere como algo bueno para sí o bueno en general. Por ejemplo, un individuo puede pensar que disfrutar de una larga caminata puede ser buena para él mismo. Y, al mismo tiempo, puede pensar que la actividad física es buena para todos. Por otro lado, también se puede decir que  $x$  es valorable respecto a comparaciones, es decir, considerar que  $x$  es mejor que  $y$ . Digamos que esta misma persona considera que las caminatas se disfrutan mejor durante los días soleados que durante los días de lluvia. Podemos decir que esta comparación genérica entre los días soleados y los días de lluvia es una relación valorativa que está cubierta

por un valor como “qué-tan-agradable-es”. Usando esta consideración, la de “qué-tan-agradable-es”, esta persona puede establecer la relación de que los días de sol *son mejores* que los días de lluvia. Sin embargo, también podría suceder el caso contrario: personas que

Como se puede notar, en ambos casos cada una de las personas tiene razones distintas para sustentar el por qué preferir  $x$  o  $y$ . En el caso de la primera persona, ella puede optar por preferir  $x$ , porque le es más atractivo disfrutar del sol o porque los días soleados le generan un cambio de ánimo a su favor. Incluso podría preferir este tipo de caminatas porque considera valorable el recibir un poco de vitamina D. A diferencia de esta persona, la segunda persona puede preferir  $y$ , porque le es más cómodo caminar cuando hace frío, porque le incomoda el calor o simplemente porque la lluvia le genera algún tipo de recuerdo agradable. En ambos casos, las razones que se tienen para sustentar el valor de determinado objeto nos sirven para justificar el por qué preferimos este ante muchas otras opciones.

La tendencia a valorizar ciertos objetos, así como las razones que sustentan cada valoración, son predisposiciones naturales en las personas. Esto es lo que toma en cuenta Amartya Sen al sostener que es importante, para la formulación del enfoque de desarrollo humano, que se den las oportunidades necesarias para que los individuos puedan llevar el tipo de vida que tienen razones para valorar. Desde ya, como teoría normativa, el enfoque parte de un juicio de valor en sí mismo. Es decir, se considera valorable como propuesta para el tratamiento de injusticias sociales y la mejora de las propias instituciones al servicio de la sociedad. Este juicio de valor que caracteriza al propio enfoque (considerándolo como una mejor propuesta por sobre muchas otras) se refleja también en sus objetivos. Por ejemplo, las valoraciones sirven para comparar la posición de diferentes personas o estados de cosas en relación a otros (como por ejemplo en los análisis de desigualdad) o puede usarse para juzgar un curso de acción como mejor que otro curso de acción (como en el diseño de políticas públicas, por ejemplo) (Robeyns 2017:53). Es por ello que Sen es consciente de la importancia que implica tomar en cuenta las valoraciones de los individuos y las razones que le subyacen a estas consideraciones para elegir vivir de determinado modo.

Nuestras valoraciones se encuentran ancladas en ciertas creencias que funcionan como razones que sostienen estos juicios o consideraciones. Lo que busca el enfoque, como se mencionó, es poder generar las oportunidades necesarias para que las personas puedan llevar



a cabo aquello que tienen razones para valorar. Si, por ejemplo, tenemos razones para valorar nuestra libertad política, dado que nos permite poder elegir a nuestros gobernantes o tener la libertad de expresarnos públicamente, entre otras razones, entonces, desde la perspectiva de este enfoque, el gobierno a cargo debería asegurar las condiciones básicas para que los integrantes de la sociedad puedan ejercer esta libertad valorada por ellos. Un punto importante a resaltar es que no se busca “obligar” al individuo a ejercer el acto de tal libertad, sino más bien brindarle la oportunidad de elegir entre ejercer tal libertad o no ejercerla, acorde a sus valoraciones. Lo mismo puede ocurrir con alguien que valora su libertad religiosa, frente a alguien que no, en ambos casos es importante reconocer que exista la oportunidad de tener libertad para ejercer la religión que se desee, independientemente de si el individuo quiera o no.

Ahora bien, respecto a estas valoraciones, sobre todo en este enfoque, se consideran dos tipos de valoración: las instrumentales y las intrínsecas. Las primeras se caracterizan por ser aquel valor que le otorgamos a algo a causa de su utilidad respecto a los fines que se quieren conseguir, es decir, determinado objeto  $x$  poseerá el valor  $y$ , debido a que nos permite lograr una finalidad  $z$ . En este sentido, se puede entender que  $z$  tendrá más valor que  $x$ , debido a que es lo que se quiere conseguir, mientras que  $x$  es solo un medio. Si  $z$  es el fin último que se persigue, y es valorado por lo que es en sí mismo, entonces poseerá un valor intrínseco para el sujeto que busca esta finalidad. Ambos, tanto  $x$  como  $z$ , tendrán valor para el individuo, pero siempre el valor de la finalidad pesará más que el del medio por el cual buscará conseguirla.

Para el enfoque, esto tendrá mucha importancia. Empezando por lo que ya se había mencionado desde el inicio respecto a la riqueza. El valor que le concedemos a esta viene a ser menor que el valor que le concedemos a los fines que queremos conseguir a través de ella (acceso a mejor educación, una mejor vivienda, acceso a mejores servicios de salud, etc.). Al ser menor, porque se lo considera solo un medio para lograr otros fines, la riqueza pasa a tener un valor instrumental, mientras que los fines que se persiguen a través de ellas, poseerían un “valor intrínseco”.

No obstante, estos dos conceptos (el valor instrumental y el intrínseco) no son percibidos del mismo modo en como lo hace la propia filosofía. Robeyns puntualiza una observación bastante cierta respecto de estos dos usos de los conceptos antes mencionados: “en filosofía, el término “intrínseco” refiere a una afirmación metafísica; el valor de algo que para nosotros es



intrínsecamente valioso radica en sus propiedades internas. Sin embargo, en el enfoque de capacidades, esto no es realmente lo que se quiere decir [al darle esta connotación a los funcionamientos o capacidades” (Robeyns 2017:54). Al respecto, sostiene que según Richardson (2015), es preferible pensar esto en “términos de finalidades”, por lo que es mejor optar por un término como “aquello que tiene un valor final” (o valor último, en el sentido de que se lo persigue como objetivo final). Lo rescatable de esta última distinción es que no se necesita descartar la connotación generalizada que se le daba en el enfoque a los conceptos de valor instrumental y valor intrínseco. Es decir, el uso del concepto de “valor final” no se opondría al uso que se le daba al concepto de “valor intrínseco”.

Si lo que le importa al enfoque es que se generen las oportunidades necesarias para que las personas lleven a cabo el tipo de vida que tienen razones para valorar, y lo que posee mayor valor son estos “fines” o “aquello que tiene un valor final” como lo sostiene Richardson, entonces, será importante concentrarnos en ellos. Como vimos anteriormente, estos “fines” a los que aspiramos nos conducen a tener mayor libertad para elegir vivir la vida que tenemos razones para valorar. Entre más libertad, más posibilidades de poder actuar acorde a lo que valoremos, y con ello lograr el un modelo de vida que nos conduzca al bienestar. Es por ello que el enfoque se concentra de manera primordial en poder “ampliar las libertades” de los individuos que constituyen la sociedad. De este modo, la ampliación de libertades (más adelante entendidas como capacidades) le permitirá al individuo llevar a cabo el tipo de vida que tiene razones para valorar. Como vemos pues, toda libertad que busque ampliar el ser humano se caracterizara por los dos factores ya mencionados: (i) la valoración que le corresponda y (ii) la o las razones que sostengan esta valoración<sup>2</sup>.

Ahora bien, toda la teoría planteada en relación a las valoraciones y las razones que poseen los individuos para valorar algo, nos conducen a aquellas capacidades que buscamos, en principio, ejercer y llevar a cabo con total libertad. Sin embargo, es importante dar cuenta de algo que yace implícito en nuestra sociedad, que es justamente la existencia de sistemas valorativos que no precisamente se originan en nosotros mismos, sino que más bien los heredamos, y que incluso se prestan para la existencia de injusticias estructurales como las epistémicas (a trabajar en el segundo capítulo). Dentro de este contexto, autores como Sally

---

<sup>2</sup> Más adelante se retomará la idea de la importancia de darle un espacio adecuado a la exposición de las razones que sustentan una valoración. Esto como parte de la ejecución de la libertad política proyectada en los espacios deliberativos, en donde en la mayoría de casos se busca exponer y escuchar las razones que sustentan las distintas valoraciones correspondientes a distintos fines o bienes perseguidos por el individuo.

Haslanger (2014) o Jason Stanley (2015), se han dedicado al estudio de problemas que heredamos a partir del sustento de diversas ideologías en el sistema de valoraciones de una sociedad. En este sentido, podríamos incluso considerar que somos capaces de ejercer nuestra “libertad” o nuestras “capacidades” de forma voluntaria, pero dentro de un marco de dominación implícito en nuestras relaciones sociales.

Si bien estos estudios se enfocan en analizar la influencia de una ideología (o ideologías) dominantes en la sociedad, partiendo sobre todo del análisis de este concepto mismo, aquí me gustaría esbozar brevemente el problema que Robin Celikates analiza en su artículo *Beyond the Critical Theorists' Nightmare* (2016). En este texto, analiza cómo las ideologías dominantes en una sociedad pueden determinar nuestras acciones como normales o adecuadas, incluso si estas son parte de un contexto estructuralmente injusto. En este sentido, tanto nuestras valoraciones, creencias y acciones parten de un sistema ideológico implícito que necesitamos visibilizar, para de este modo, si lo que se busca es ejercer las “libertades” que promueve un enfoque como el de desarrollo humano, partamos de la propia deconstrucción de estos sistemas ideológicos.

En este texto, Celikates explica cómo Haslanger y Stanley hacen hincapié en cómo estas estructuras sociales injustas terminan por oprimir al agente, así como el bagaje de opciones que podrían tener realmente para determinar sus valoraciones y formas de actuar. Partiendo de esta problemática, las valoraciones y las razones que sustentan nuestras acciones no son más que valoraciones heredadas por una ideología pre-existente a cualquier valoración que podamos tener de forma genuina. Tener en cuenta este aspecto de las valoraciones que poseemos como agentes importa debido a que las acciones o estados que llevamos a cabo (entendidos en el marco del enfoque como *funcionamientos*) pueden no ser siempre del todo elegidas con la libertad que el marco del enfoque de desarrollo humano buscaría. Esto lleva, a su vez, a que exista también una especie de “inconsciencia social” respecto a injusticias tales como la epistémica, que trataremos en el segundo capítulo.

Para Robin Celikates (2016), la ideología puede llegar a ser problemática porque daña y socava el estado de los individuos como sujetos epistémicos. Como punto de partida, y adelantándonos un poco al contenido del siguiente capítulo, un sujeto epistémico consiste en aquella persona que es capaz de portar, brindar y recibir conocimiento. Esto quiere decir que dentro de un contexto gobernado por determinada ideología, nosotros, como sujetos de

conocimiento, podemos pasar por alto que nuestras valoraciones, creencias o incluso acciones más “normales” pueden contribuir a la reproducción sutil de condiciones sociales problemáticas para la sociedad. En este sentido, nuestra condición de sujetos epistémicos se ve mermada, dentro de un sistema de creencias que nos hace concebir el propio contexto social como un contexto no necesariamente injusto cuando en realidad lo es.

Aquí es muy importante hacer hincapié en cómo influyen las ideologías sobre nuestras valoraciones y creencias en torno a lo que es bueno para nosotros, y en torno a acciones que puedan ser perjudiciales también. Estas, como bien menciona Celikates, al sustentar creencias, compromisos e identidades, resultan difíciles de problematizar, debido a que tienen un carácter resistente (2016:7). Para el autor, este carácter resistente se debe a cómo son reproducidas por las mismas prácticas, hábitos e identidades de los individuos. Es notorio, aquí, que este tipo de *resiliencia* ideológica puede dar lugar a un problema estructural que se hereda con los años en la misma sociedad. Más adelante veremos cómo esta problemática se conecta con la problemática de las injusticias epistémicas, pero es muy importante tomar en cuenta que, mucho antes de partir de las valoraciones -y razones para valorar algo- como ya dadas en los individuos de forma autónoma, pueden ser más bien recursos de debamos tomar con pinzas previamente a interpretarlos como algo beneficioso *per se* para la sociedad, cuando en realidad podrían traer tras de sí una serie de injusticias estructurales invisibilizadas.

Ahora bien, ya teniendo en cuenta dos de los principales conceptos importantes en el enfoque (en este caso las valoraciones y las razones que tenemos para valorar algo), así como las limitaciones dentro de un contexto ideológico en la sociedad, pasaré a explicar en qué consisten las capacidades y funcionamientos como conceptos centrales dentro del enfoque. Como se mencionó, a esta “libertad” para poder ser y hacer lo que el individuo valora, se la conoce como *capacidad*. Para autores como Sen y Nussbaum, este concepto es idóneo para realizar comparaciones en relación a la calidad de vida y el desarrollo, a diferencia de indicadores como el crecimiento económico. Nussbaum, en su texto *Crear capacidades*, sostiene que los elementos más importantes de la calidad de vida de las personas son plurales y cualitativamente distintos. Estos elementos, a los que ella cataloga dentro de una lista de diez capacidades<sup>3</sup>, no pueden ser reducidos a una única métrica que termine distorsionándolos, como el ingreso económico (Nussbaum 2012:38). Por tanto, lo que propone el enfoque frente

---

<sup>3</sup> Estas son las siguientes: salud, integridad física, educación, sentidos, imaginación y pensamiento, emociones, razón práctica, afiliación, otras especies, juego y control sobre el propio entorno político y material.

a perspectivas del desarrollo como la económica, es aproximarse a la evaluación de la calidad de vida y a la teorización de lo que debería entenderse por justicia social a través de métricas que se presten a la conceptualización del bienestar sin pasar por encima de la pluralidad y diversidad de concepciones que se tienen frente a este, dependiendo de las creencias y valoraciones que cada individuo posea. Estas métricas de medición vienen a ser, en principio<sup>4</sup>, las capacidades, a las cuales le subyacen razones que sustentan el por qué cada individuo valoraría capacidades distintas, así como también valoraría de modo distinto su aplicación o ejecución.

Para entender de mejor manera el significado de este concepto, Sen define a la *capacidad* como la *posibilidad* que tenemos todos los seres humanos de poder ejercer *funcionamientos* (ser o hacer lo que tenemos razones para valorar). Para el enfoque, la capacidad es un tipo de libertad. Amartya Sen la califica como “la libertad fundamental para conseguir distintas combinaciones de funciones (o en términos menos formales, la libertad para lograr diferentes estilos de vida)” (Sen 2000:100). Por ende, un individuo que valore su libertad política más que la acumulación de bienes materiales, no podría considerar que tiene un estilo de vida con el que se sienta realizado o con el que logre su bienestar, si a pesar de tener los ingresos suficientes para sustentar sus necesidades, vive en un contexto en el cual esta persona carece totalmente de poder expresarse políticamente. O que, por ejemplo, a pesar de tener todos los ingresos necesarios para sustentar una vida valorable, no pueda acceder a ningún tipo de servicio básico de calidad como la educación o los servicios de salud. Esto quiere decir que no bastaría con la renta o ingresos como única métrica de medición del desarrollo de una sociedad, si lo que se tiene en la realidad es una diversidad de intereses, valoraciones o perspectivas en torno al bienestar, que denotan la necesidad de proyectar el desarrollo y el crecimiento social a partir de diversas métricas. A este conjunto de métricas, el enfoque las denota como "capacidades", puesto que son, de cierto modo, el primer bien bajo el cual se sostiene toda vida humana deseable: la posibilidad de ser y hacer las cosas que se valoran en relación al propio bienestar.

---

<sup>4</sup> En torno al tema de la medición e indicadores del desarrollo humano hay todo un debate aún abierto acerca de qué tomar por indicadores de desarrollo y cómo medirlo. En este sentido, existen autores que proponen a las distintas capacidades como indicadores de desarrollo, mientras que otros optan por centrarse en los funcionamientos. Incluso, existen propuestas que amplían la lista de capacidades elaboradas por Martha Nussbaum, la cual cambia dependiendo de los diversos contextos estudiados. Sobre el debate acerca de la medición del desarrollo humano y sus posibles indicadores, véase Alkire, Sabina. (2007). *Choosing dimensions: The capability approach and multidimensional poverty. Chronic Poverty Research Centre Working Paper*, (88); Comin, Flavio, Mozaffar Qizilbash y Sabina Alkire (eds.). (2008). *The Capability Approach: Concepts, Measures and Applications*, Cambridge University Press, Cambridge.



A todo esto se le añade la visión que tiene el enfoque respecto del individuo como un fin en sí mismo. En este sentido, se entiende que el individuo viene a ser el sujeto central (llamado *agente*) en el cual se concentra el enfoque de las capacidades. Para ello, este enfoque sugiere que toda sociedad requiere de ciertas condiciones para que el individuo pueda alcanzar el estilo de vida que considere valorable y realizable para sí mismo. Es por ello, que el enfoque se encuentra centrado en la elección que le corresponda a cada individuo respecto

posea el individuo para elegir. Y esta libertad de elección dependerá de qué tanto se promuevan las oportunidades (a las que Martha Nussbaum llama también “libertades sustanciales”), para que estas personas puedan llevar la vida que tienen razones para valorar. Como vemos, entonces, toda capacidad (o libertad) si bien es entendida como una posibilidad de ser o hacer lo que el individuo valore, está ligada también a las razones que sustentan el por qué buscamos llevarla o no a cabo. Por ejemplo, la capacidad de estudiar o la capacidad de elegir a nuestros gobernantes son capacidades a las cuales todos podemos tener acceso; sin embargo, no necesariamente todos compartiremos razones para valorarlas del mismo modo. Cada capacidad, por ende, va sustentada valorativamente por una razón, que puede ser explícitamente compartida en la sociedad, como también puede no serlo.

Para entender a cabalidad el concepto de capacidad, contextualizado dentro del enfoque, será necesario también definir el concepto de *funcionamiento*. Todo funcionamiento es, pues, aquella acción o estado en el que se encuentre un individuo, no necesariamente valorado por él. En palabras de Nussbaum, un funcionamiento es la realización activa de una o más capacidades: son *seres y haceres (beings and doings)* que son productos o materializaciones de las capacidades del individuo. Sen coincide con esta definición al considerar que los funcionamientos vienen a reflejar las diversas cosas que un individuo puede o no valorar hacer o ser (Sen 2000:75). Por ejemplo, se tienen funciones sumamente elementales e importantes como la de comer bien o tener una vida saludable, el poder expresarse públicamente, entre otras cosas. No obstante, existen funcionamientos menos deseables, como el estar enfermo o el pasar por alguna necesidad económica, entre otras cosas. En síntesis, todo funcionamiento vendría a ser aquel estado o acción realizado por el individuo, pero no necesariamente valorado por él.



El concepto de funcionamiento es central para este enfoque, dado que en una sociedad multicultural, como la nuestra, existen diversas formas de entender lo que es una buena vida o el bienestar propiamente hablando. Por ende, se necesitan diversas formas de ejercer funcionamientos que nos conduzcan a lograrlo. La idea del enfoque es, pues, que se brinden las oportunidades necesarias para que se fomenten las capacidades en los ciudadanos que les permitan realizar aquellos funcionamientos valorables para su autorrealización, independientemente de las diferencias entre sus aspiraciones o deseos en torno al buen vivir que se planteen.

Con fomentar las capacidades no nos referimos simplemente al hecho de cubrir ciertas necesidades básicas con bienes y servicios, pues esto no garantiza que los individuos tengan la libertad real para ejercer los funcionamientos que valoren. Nussbaum, en este sentido, lleva a cabo una diferenciación muy importante entre tres tipos de capacidades: básicas, internas y combinadas, las cuales nos ayudan a entender qué califica como prioridad para el enfoque. A continuación se detallará en qué consiste cada una de ellas.

En primer lugar, las capacidades básicas son aquellas facultades innatas de la persona que hacen posible su desarrollo y formación (Nussbaum 2012:43). Por ejemplo, una capacidad básica puede ser la capacidad de aprendizaje o la capacidad de comunicación. Estas son capacidades con las que nacemos y que vamos desarrollando posteriormente conforme crecemos. Sin embargo, estas pueden verse modificadas en la vida de los individuos, desde que llegan al mundo, si, por ejemplo, no reciben una alimentación adecuada o llevan un modo de vida cuyas condiciones terminan por impedir un desarrollo adecuado para su edad. Del mismo modo, pueden verse beneficiadas en caso se potencien por medio de diversas oportunidades que se le otorguen a la persona desde su nacimiento, por medio de la salud, la educación, su relación con el entorno, etc.

Las capacidades internas, por otro lado, son estados de la persona de carácter fluido y dinámico (Nussbaum 2012:39), es decir, no son capacidades necesarias en todos y cada uno de nosotros, sino que cambian constantemente acorde al contexto en el que nos encontremos. Son, pues, rasgos y aptitudes desarrolladas o perfeccionadas en interacción con el entorno social, económico, familiar y político de la persona. En este caso, se podría tener, por ejemplo, la capacidad de poder tener un excelente desempeño deportivo, académico, social, entre

otros, dadas las aptitudes que el individuo pueda poseer para desarrollar y potenciar estas capacidades.

Por último, las capacidades combinadas son aquellas capacidades en las que se concentra específicamente el enfoque. Estas vienen a ser también entendidas como las "libertades sustanciales" (básicas) para todo individuo. Se entiende por capacidades combinadas a la totalidad de oportunidades de las cuales disponemos para elegir y para actuar dentro del contexto en el que nos encontremos. Mientras que las capacidades internas son todas aquellas posibilidades de las que predisponemos como individuos (como ciertas habilidades para interactuar socialmente, capacidades intelectuales, emocionales, el estado de salud, forma física, etc.), las capacidades combinadas vendrían a ser las oportunidades que tenemos para poder desarrollar nuestras capacidades internas. Por ejemplo, la posibilidad de tener acceso a una buena educación me permite desarrollar la capacidad de tener un buen desempeño como estudiante y, posteriormente, como profesional, en el ámbito que valore vocacional o profesionalmente hablando. En este sentido, tengo acceso a la oportunidad de desarrollar una capacidad interna que ya poseo de forma natural, que viene a ser la capacidad de aprendizaje y crecimiento profesional.

Ahora bien, el enfoque propone que la sociedad pueda elegir y actuar acorde a lo que considere una vida valorable en relación a lo que se conciba dentro de su propio bienestar, en contextos en los que se le ofrezcan las oportunidades necesarias para llevar a cabo estos ideales. Para el enfoque, resulta relevante concentrarse, entonces, en la provisión de capacidades combinadas debido a que, independientemente de qué tan excelentes lleguen a ser las capacidades internas de los individuos, no siempre se podrían propiciar las oportunidades para que quienes valoren determinadas capacidades que posean, puedan ejercerlas o perfeccionarlas en dirección a aquella vida que tienen razones para valorar. Nussbaum, en esta línea, argumenta que las sociedades, en muchos casos, terminan siendo restringidas de oportunidades en las que podrían hacer uso de capacidades internas valorables por los individuos, como el caso de la capacidad de control sobre el propio entorno político o religioso:

Muchas sociedades educan a las personas para que sean capaces de ejercer su libertad de expresión en asuntos políticos (es decir, a nivel interno), pero luego les niegan esa libertad de la práctica reprimiéndola. Muchas personas que son internamente libres para ejercer una religión carecen de la capacidad combinada para hacerlo debido a

que la libertad de la práctica religiosa no está protegida por su Estado. (Nussbaum 2012:41)

Por este motivo, resulta importante que los gobiernos responsables de determinada sociedad, aseguren los espacios necesarios para ofrecer las condiciones mínimas en las que todo individuo pueda sentirse libre de elegir si ejercer o no determinada capacidad, según sus valoraciones e ideales de buen vivir. Todo esto termina por definir a las capacidades combinadas como una síntesis entre las capacidades internas y las condiciones sociales, políticas o económicas promovidas por la propia sociedad civil y el Estado, en las que el individuo pueda elegir realmente el funcionamiento de las capacidades internas que desee concretar en la práctica.

Como hemos visto, por tanto, tenemos dos conceptos centrales para el enfoque: el de capacidades y el de funcionamientos. Las capacidades combinadas vendrían a ser el objetivo central del enfoque de capacidades, mientras que los funcionamientos vendrían a ser aquellas acciones o estados en el que se encuentre un individuo, las cuales podría, o no, ejercer acorde a sus intereses u oportunidades. Entonces, la finalidad del enfoque vendría a ser la constitución de un sistema político y social basado en la creación de oportunidades reales (o libertades) para todos sus miembros, independientemente de sus diferencias y aspiraciones. Estas oportunidades, como ya se había mencionado, tienen que ir dirigidas hacia las necesidades que los individuos consideren relevantes para su propia autorrealización.

Ahora bien, Martha Nussbaum, en su texto *Crear capacidades*, considera importante plantear un mínimo de capacidades que funcionen como un umbral que tenga que respetarse en cualquier tipo de sociedad y que todo gobierno tenga que asegurarle a sus ciudadanos:

Este enfoque de la justicia social se pregunta: ¿qué se necesita para que una vida esté a la altura de la dignidad humana? Lo mínimo y esencial que se exige de una vida humana para que sea digna es que se supere a un nivel umbral más que suficiente de diez capacidades centrales. Dada la existencia de una concepción ampliamente compartida de la que se supone ha de ser la tarea central de un gobierno (...) podemos deducir que un orden político aceptable está obligado a procurar a todos los ciudadanos y ciudadanas un nivel umbral de las siguientes diez capacidades (...) (Nussbaum 2012:52-53)

Esta lista consiste en la lista de diez capacidades ya mencionadas anteriormente (Nussbaum, 2012:53-54), de las cuales se tomará en cuenta en esta investigación a la

capacidad de control sobre el propio entorno político. Esta consiste en aquella capacidad que permite que los individuos puedan participar de forma efectiva en las decisiones políticas que gobiernen o influyan en sus vidas. Esto implica que tengan el derecho a la participación política y la libertad de expresión y asociación, es decir, que puedan expresarse libremente y asociarse políticamente conforme los intereses que persigan.

Por otro lado, Amartya Sen también profundiza en la importancia de esta capacidad, con la diferencia de que él la califica bajo un rubro o concepto más amplio: el de la libertad política. En principio, el autor plantea la existencia de cinco libertades instrumentales: la libertad política, las oportunidades económicas, las oportunidades sociales, las garantías de transparencia y la seguridad protectora (Sen, 2000:38). A estas las califica como libertades instrumentales puesto que contribuirían a la capacidad de una persona para vivir de forma más libre (o, en otras palabras, de forma más plena). Es decir, estas libertades nos ayudan a poder conseguir nuevas oportunidades en la vida que permitan que desarrollemos nuestras capacidades de forma plena, aquellas que sean valoradas para nuestro propio bienestar. En este sentido, es que al ser medios para conseguir una vida plena, califican como libertades instrumentales. Por otro lado, no solo contribuyen a lograr el propio bienestar, sino que también funcionan como medios para potenciar a las demás libertades (Sen 2000:38).

Ahora bien, ¿por qué nos interesaría centrarnos específicamente en esta capacidad? Como parte de la fundamentación del enfoque, me gustaría empezar por una de las hipótesis que maneja este enfoque en función de cómo trabajan en conjunto estas capacidades (o libertades, como también se las entiende) y cómo la ausencia de una de ellas puede terminar perjudicando a las demás. Los autores ya mencionados anteriormente, Nussbaum y Sen, sostienen que la falta de acceso a una de estas capacidades tendría por consecuencia el daño o privación de cualquiera de las demás. Por plantear un ejemplo, si la capacidad sobre el propio entorno político de un individuo se ve recortada o limitada bajo el modelo de gobierno en el que se encuentra, existe la posibilidad que no pueda expresar sus demandas o necesidades. Entonces, al no poder expresarse con libertad, una de las consecuencias podría ser seguir llevando un tipo de vida con determinadas necesidades ya sea la falta de agua, de servicios de salud, de centros de educación, etc. Siguiendo con el ejemplo anterior, si ello lo conduce a llevar una vida carente de una adecuada nutrición, por ejemplo, las consecuencias lo conllevarían posiblemente a tener ciertas deficiencias en el aprendizaje escolar, lo que más adelante podría perjudicar su desempeño académico o incluso las posibilidades de ingreso a



una institución académica de educación superior o centro laboral. Entonces, respondiendo a la pregunta inicial, este trabajo de investigación se centrará en el estudio de las falencias que ocasionaría un inadecuado alcance de la libertad política en los individuos, centrándonos específicamente en los espacios de deliberación pública, en donde se busca atender a las demandas y necesidades importantes para los individuos, así como su posición y participación activa frente a problemas sociales, políticos o económicos bajo los cuales se vean afectados.

Las libertades políticas, según Sen, básicamente se refieren a las oportunidades que tienen los individuos para decidir quién los debe gobernar y con qué principios, así como también comprende la posibilidad de investigar y criticar a las autoridades por medio de la expresión pública, la prensa, la libertad de elección por medio del voto, etc. (Sen 2000:38). Para el autor, el modelo de gobierno que ayudaría a promover este tipo de libertad sería la democracia. En este sentido, la democracia ayuda, pues, a promover los derechos políticos: abre la posibilidad de dialogar, disentir y criticar, entre otras cosas. Todos estos factores permiten promover, asimismo, las posibilidades de ampliar las libertades económicas, sociales, de protección y transparencia. En general, todo ello por medio de una herramienta sumamente importante para la democracia: la deliberación pública. En la medida en que se haga uso de la deliberación pública, la mejora de capacidades de los individuos podrá darse en cuanto que estos pueden hacer valer sus opiniones, expresar sus necesidades y generar cambios en las decisiones que tome el gobierno, en caso así resulte conveniente, para los individuos afectados por esas decisiones.

Por ende, si tenemos un modelo de gobierno que no facilite la libertad para poder deliberar públicamente de forma equitativa e igualitaria, no solo se vería afectada la libertad política por sí misma, sino que, en su defecto, también se verían afectadas otras libertades igualmente importantes para las personas. En consecuencia, es importante resaltar la importancia de la democracia como modelo de gobierno para el desarrollo de oportunidades que permitan ampliar las libertades de los individuos en la sociedad.

Amartya Sen resalta tres formas en las que podemos rescatar la importancia de la democracia como modelo de gobierno adecuado para la aplicación del enfoque de las capacidades. Estas son su importancia directa, su importancia instrumental y su importancia constructiva, tal y como señala Sen en la siguiente cita:



Creemos que las acuciantes necesidades económicas se suman a la urgente necesidad de reconocer las libertades políticas. Hay tres consideraciones distintas que nos indican la primacía general de los derechos políticos y liberales básicos: 1) su importancia directa en la vida humana relacionada con las capacidades básicas (incluida la de la participación política y social); 2) su papel instrumental en la mejora de las posibilidades de los individuos para expresar y defender sus demandas de atención política (...) y 3) su papel constructivo en la conceptualización de las “necesidades”. (Sen 2000:148)

La primera hace referencia a que permite que los ciudadanos tengan acceso a las capacidades básicas, es decir, la democracia en sí misma va a desempeñarse como una ventana hacia el ejercicio de las libertades de los individuos (o capacidades), siendo un sistema bajo el cual todos los integrantes de una sociedad puedan desarrollarse acorde a sus necesidades. La segunda característica se refiere a que permite mejorar las posibilidades de los individuos para defender sus demandas políticas. Como instrumento, la democracia y la libertad política son un medio para lograr otros fines, su importancia aquí radica en la función que ejercen en relación a los incentivos políticos. Según Sen, “los gobernantes tienen incentivos para escuchar lo que quieren los individuos si tienen que hacer frente a sus críticas y buscar su apoyo en las elecciones” (Sen 2000:152). Sin embargo, habría que tener reparo con esta segunda característica, dado que el rol de la democracia en la actualidad no termina por suplir este tipo de fines. Es decir, los incentivos políticos de los que habla Amartya Sen no siempre terminan por cumplir su función<sup>5</sup>. Y por último, la tercera característica hace referencia a que, como rol constructivo, la democracia ayuda a la conceptualización de las necesidades (o reclamos), es decir, permite que podamos dar a notar nuevas necesidades en caso estas surjan, o necesidades invisibilizadas en caso existan. Esta tercera característica resulta importante resaltar dada su relevancia en la investigación, puesto que al poder conceptualizar, la democracia, nuevas necesidades, existe en ella también la posibilidad de conceptualización, por medio del diálogo, no solo las necesidades de los individuos sino también de sus privaciones o formas de injusticia por las que ellos podrían pasar.

Estos tres roles que cumple la democracia en cuanto a su importancia los adscribe también a la libertad política. Es decir, en tanto la democracia conlleva estas tres características que definen su relevancia como modelo de gobierno para una sociedad, en consecuencia también la libertad política las posee. Esta libertad vendría a ser, entonces, un

---

<sup>5</sup>No obstante, el desarrollo de este tema podría prestarse para otro tipo de análisis e investigación, lo que escapa de los fines de este documento de trabajo.

elemento importante que constituye la base de todo gobierno democrático. En este sentido, la libertad política también tendría una importancia directa, instrumental y constructiva. No obstante a todo ello, cabe resaltar que muy a pesar de las características positivas que todo sistema democrático tenga, también existen riesgos que evaluar.

Por otro lado, antes de evaluar estos riesgos, es importante comprender una de las bases teóricas que sirve como fundamento para el enfoque. Esta es la base aristotélica. En la siguiente sección, se realizará una exposición sobre aquellas ideas, desde el punto de vista aristotélico, que sirven como soporte para el enfoque, sobre todo aquellas que le dan sustento a las capacidades del ser humano. Será importante tener en cuenta esto, debido a que es lo que nos permitirá entender el por qué de la relevancia del estudio de determinadas formas de injusticia que pasan desapercibidas en muchas situaciones, ligadas a un tipo de capacidad no percibido a cabalidad por el enfoque (sobre todo en la lista de capacidades propuesta por Nussbaum). A continuación, se explicará la conexión entre la teoría ética aristotélica y lo ya expuesto en torno al desarrollo humano.

## **1.2 El componente aristotélico en el enfoque de capacidades y la ampliación de libertades**

En el texto *Raíces intelectuales de Amartya Sen* (2008), de Sánchez Garrido, el autor explica cómo para Sen, pensadores como Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx son fundamentales y tienen una notoria influencia en el enfoque de desarrollo humano. Para Amartya Sen, queda claro, es importante centrar este enfoque en las capacidades y funcionamientos de los individuos. Partiendo de esta premisa, podemos notar que uno de los pilares importantes en este enfoque es el de la ética aristotélica. En principio porque el desarrollo humano, orientado a la autorrealización, al igual que el pensamiento aristotélico, concentran su marco teórico en la importancia de las acciones en la vida humana. No es sino por medio de estas que podemos lograr autorrealizarnos. Y es en el plano de las acciones en donde se ubican los funcionamientos (que parten de nuestras capacidades).

Uno de los principales pilares de los fundamentos del enfoque de capacidades y la ampliación de libertades es la teoría aristotélica tanto ética, como política. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles sostiene que el ser humano tiene por función (*ἔργον*) propia del mismo toda actividad proveniente del alma (*ψυχή*) acorde a la razón. Desde aquí, se entiende el concepto de *érgon* como la función o actividad característica de cada cosa o la acción que le

corresponde por naturaleza a esta misma. Entonces, dada la naturaleza del hombre, su función recae en actuar acorde a su razón; sin embargo, nada garantiza dentro de esta función que él la ejerza de forma adecuada o no. Esto quiere decir que pudiendo actuar racionalmente bien acorde a lo que es mejor para él, elige no hacerlo, alejándose de toda óptima decisión respecto a las acciones que pueda llevar a cabo. A este tipo de casos, en los que el sujeto no precisamente opta por lo que es mejor para sí mismo, Aristóteles los califica como *akrasia* o incontinencia. Este modo de ser, para el filósofo, sería el responsable de alejarnos de aquello que nos conduce a la *eudaimonía* (o autorrealización humana).

Aristóteles, no obstante, no solo se enfoca en exponer la función propia del hombre, sino que se interesa también en identificar la función propia del hombre bueno, es decir, aquel individuo que actúe de manera que cuya acción sea buena o excelente para él mismo. La función que le corresponderá a este, por tanto, no será únicamente actuar conforme a su razón, sino también que esta esté adecuadamente acompañada de la virtud (*ἀρετή*). La virtud, en este caso, consistirá en la elección adecuada de un término medio entre todo vicio, ya sea en defecto o en exceso, y que califique como la mejor elección posible que el individuo pueda ejercer dentro del contexto en el que se encuentre. Hasta aquí, queda claro que la función propia del hombre bueno, entonces, vendría a ser toda actividad del alma acorde a la recta razón, es decir, aquella que está acompañada por la virtud. Esta se entenderá también como la prudencia o sabiduría práctica (*Φρόνησις*).

De todo este preámbulo resultará interesante entender de dónde proviene este tipo de virtud que debe acompañar a nuestra razón, es decir, la *prhónesis* o prudencia. Aristóteles, en el Libro I de la *Ética a Nicómaco*, sostiene que nuestra *psyqué* o alma está conformada por dos partes: una irracional y otra racional. La parte irracional del alma se subdivide, asimismo, en dos partes: la vegetativa y la desiderativa (Aristóteles, EN I, 13, 1102a30). La primera consiste en una parte del alma cuya función radica básicamente en lo biológico (la nutrición, el crecimiento, el sueño, etc.) y le corresponde de manera común a todo ser vivo. La segunda le da origen a todo deseo, pasión, miedo, dolor, etc., y participa, de alguna manera, de la razón, ya que la escucha pero por momentos también se resiste a ella, dependiendo del modo de ser del hombre (quien al escuchar a la razón y educar sus deseos se convierte en un ser virtuoso, y quien al desobedecerla y seguir todo deseo que lo aleje del bien, lo convierte en incontinente o, incluso, licencioso). Ahora bien, la parte racional del alma también se subdivide en dos formas de virtud: las virtudes éticas y las virtudes dianoéticas. Las virtudes dianoéticas las

divide en cinco tipos: el arte (o *techné*), la ciencia, la inteligencia, la sabiduría (teórica) y la prudencia (o sabiduría práctica). De estas cinco, la prudencia es la que participa de la mano de la virtud ética. El prudente, en palabras de Aristóteles:

[Es aquel] ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y lo que es conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, sino para vivir bien en general. (...) Resta, pues, que la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. (...) Y siendo dos las partes racionales del alma, la prudencia será la virtud de una de ellas, de la que forma opiniones, pues tanto la opinión como la prudencia tienen por objeto lo que puede ser de otra manera. (Aristóteles, EN VI, 5, 1140a35).

Entonces, de lo anterior se puede entender que la prudencia actúa en conjunto con la parte ética de la razón, puesto que es la que nos ayuda a moderar nuestras acciones. Es la sabiduría práctica (o prudencia), pues, la que nos ayuda a tomar mejores decisiones respecto de lo que es bueno y mejor para cada uno de nosotros. Y esta se adquiere no de forma natural, es decir, no la poseemos todos por naturaleza, sino que la adquirimos por medio de la experiencia y el aprendizaje. Esta experiencia, claro está, se obtiene por medio del ejercicio de la función del hombre: el actuar acorde a la razón. Es, entonces, por medio del actuar constante que vamos adquiriendo este tipo de virtud dianoética, y por medio de ella y del hábito se logrará alcanzar la excelencia del propio hombre.

Ahora bien, no menos importante es la relación que existe entre la prudencia y la deliberación, pues la prudencia, para Aristóteles, básicamente consiste en una recta deliberación. ¿A que nos referimos con ello? La recta deliberación consistirá en el deliberar acorde a la recta razón, y la recta razón no será otra cosa más que la razón acompañada de virtud: de un saber elegir acorde al término medio, no en exceso ni en defecto, sino acorde a lo que es mejor para cada uno de nosotros. Como consecuencia de la recta deliberación, se genera una elección que nos conduce a la recta acción, es decir, la acción virtuosa. Ahora bien, Aristóteles menciona que la elección viene a ser el principio o la causa de toda acción, pero lo que mueve a la elección es el deseo. Por lo tanto, la recta acción es, pues, la consecuencia de un deseo deliberado. Esto quiere decir que nuestras acciones, para que se lleven a cabo orientadas hacia nuestro propio bienestar, estarán acompañadas de un razonamiento práctico, esto es, una deliberación previa a la acción que nos permita actuar de la mejor manera posible.



Ya habiendo explicado todo lo anterior, se puede entender que toda acción virtuosa parte de una práctica constante (que viene a ser el hábito), y un aprendizaje previo que adquirimos por medio de la prudencia. Es así, pues, como se conectan la virtud ética y la dianoética. Las virtudes éticas vendrían a ser todo producto del uso de la virtud dianoética de la prudencia, tales como la justicia, la transparencia, la valentía, entre muchas más. En este sentido, podría entenderse que la justicia social, como objeto de estudio del enfoque de capacidades, se ubica dentro del ámbito de las virtudes éticas, dado que lo que se busca es promover un ambiente más justo para todos, por medio de diversas acciones.

Es importante, aquí, resaltar el rol que tienen las acciones. Para el enfoque de capacidades, las acciones vienen a ser aquellas capacidades concretadas por medio del funcionamiento. Como ya habíamos visto, el funcionamiento es la realización activa de una o más capacidades (Robeyns 2017:93). Por ejemplo, dada la capacidad de aprendizaje que todos poseemos, uno de los funcionamientos que podrían ejercerse a partir de esta sería el del aprender una lengua, o aprender matemáticas, entre muchas otras funciones. Las capacidades, por otro lado, como bien ya lo habíamos mencionado, vendrían a ser toda posibilidad de ejercer estas funciones (a la que se la entiende también como la libertad para ejercer un acto, o pasar por un estado determinado). Somos libres y ampliamos nuestras libertades en tanto tenemos las oportunidades necesarias para llevar a cabo todo aquello de lo cual somos capaces y es valorado por nosotros mismos. De aquí, surge la importancia de establecer un mínimo de capacidades que merezcan la debida atención por todo gobierno, para asegurar que sus integrantes puedan llevar a cabo los funcionamientos que más valoren, acorde a su plan de vida y bienestar.

Todo esto constituye en parte lo que se entendería como una visión general de la justicia social y, en consecuencia, tiene una conexión bastante cercana a lo que aristóticamente se tiene como virtud ética: es decir, la finalidad del enfoque busca que las sociedades tengan las oportunidades suficientes para poder actuar (ejercer nuestra función como seres humanos), pero evidentemente este “actuar” comprendido desde lo que es mejor para nosotros mismos, dependiendo del horizonte cultural de cada uno. A esta finalidad referida al propio bienestar se la conoce, en términos aristotélicos, como *eudaimonía*, traducida generalmente como “felicidad”, pero a la cual se la puede entender también como autorrealización o florecimiento humano. Entonces, una de las principales finalidades que le importa al enfoque



es la de elaborar las bases que permitan que todo Estado asegure las condiciones mínimas para que los integrantes de la sociedad alcancen su autorrealización.

No obstante, para el enfoque no solo es importante poder entender la justicia social como se la plantea. Como ya se había dicho, autores como Amartya Sen defienden también la idea de luchar específicamente contra las privaciones e injusticias que podrían impedir que los individuos actúen conforme a lo que es mejor para cada uno de ellos, según sus valoraciones. Estas injusticias parten, también, del plano de la virtud ética, como una oposición a la misma, es decir como un perjuicio que termina corrompiendo todo intento de virtud, y toda acción que pueda ser realizable para el buen vivir. Es decir, las injusticias sociales, desde el enfoque de desarrollo humano, son vistas como privaciones a las acciones o funcionamientos que los individuos puedan llevar a cabo y tengan razones para valorar aquello que deseen llevar a cabo. Estas injusticias son pues una forma de recortarle, a los individuos, su libertad tanto de elección como de acción, y por ende impedir que aquellos deseos relacionados a su buen vivir se vean impedidos de realización. En este sentido, cabe resaltar, se le priva de ejecutar aquellos funcionamientos que tiene razones para valorar.

Entonces, toda injusticia social desde el enfoque será tomada en cuenta como cualquier privación referida a los *seres* o *haceres* que los individuos tienen razones para valorar. Siempre que se le prive a alguien el ejercer algún tipo de funcionamiento por diversos motivos (ya sea por coacción o porque simplemente no se tienen las condiciones necesarias para ello) se estaría provocando una privación en la vida del individuo o grupo social. No obstante, aquí se genera algo interesante de resaltar. Si bien estas injusticias se encontrarían relacionadas a la privación de toda posibilidad de ser o hacer valorables para el individuo, y estas posibilidades, relacionadas al bienestar de una persona, corresponden al plano de las virtudes éticas (en tanto se ejercen mediante funcionamientos) en Aristóteles, entonces, las injusticias sociales son vistas solo desde una perspectiva ética: aquello que no puede ser o hacer el sujeto o que se le prohíbe ser o hacer acorde a sus valoraciones y su propio bienestar. En este tipo de privaciones, muy importantes de tratar para el enfoque, se termina perjudicando el uso de la razón práctica en el individuo, dado que se le recortan las posibilidades de elegir actuar acorde a lo que es mejor para él mismo o quienes lo rodean. Sin embargo, también es importante notar que el espacio para ejercer privaciones no solo se podría dar en el plano de las acciones (como vimos, relacionadas a la virtud ética), sino también en el plano epistémico de la vida humana (vinculado al campo de la virtud dianoética).

Miranda Fricker, en su texto *Epistemic Contribution as a Central Human Capability*, que en la lista de diez capacidades, propuesta por Martha Nussbaum, existen dos capacidades que se relacionan directamente con la capacidad humana de la razón. La primera de ellas es la *razón práctica*, a la que Nussbaum define como la capacidad para formar una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de la propia vida (Nussbaum 2000:54). La segunda capacidad es la de *los sentidos, la imaginación y el pensamiento*, que consiste en poder utilizarlos junto con el razonamiento para una finalidad “verdaderamente humana” (Nussbaum 2000:53). Básicamente, este segundo conjunto de capacidades permite que el individuo pueda hacer uso de estas capacidades a través de una educación adecuada, y que pueda con ello producir ya sea obras, actos religiosos, literarios, musicales, entre otros.

Sin embargo, Fricker acota una pequeña observación respecto a estas dos únicas capacidades relacionadas a la razón: no existe, en la lista propuesta, referencia alguna a la forma más básica y humana de un tipo de capacidad, presente en todos nosotros, que es la capacidad de la “razón teórica” (*theoretical reason*). A esta, Fricker la define como la capacidad para ejercer la función de contribuir a la información y comprensión compartidas con otros. Esta viene a ser una de las necesidades más básicas de todo ser humano, dado que nos permite discernir los hechos cotidianos y los significados sociales que condicionan, restringen y dan sentido la vida que se comparte con el resto de personas.

Ahora bien, es importante tomar en cuenta la distinción entre la razón práctica y la razón teórica como dos capacidades fundamentales en el ser humano. La razón práctica, básicamente, consiste en la capacidad de deliberación que todo individuo posee para tomar decisiones referentes a las acciones que busca llevar a cabo, así como sus respectivas consecuencias o el problema que se busca resolver. A esta se la puede identificar también como la capacidad de autodeterminación deliberativa, es decir, el poder determinar nuestras acciones por nosotros mismos, por medio de una previa deliberación. Por ejemplo, el razonamiento previo a la decisión que podamos tomar respecto a si aceptar o no una oferta de trabajo se considera una manera de ejercer la razón práctica, dado que estamos deliberando sobre qué acción llevar a cabo dentro de las posibilidades que tenemos a la mano. El que yo tenga la capacidad de elegir sobre cuál de estas dos opciones (aceptar la oferta laboral o rechazarla) me conviene más, me permite poder ser una persona auto determinada, es decir, tomar la decisión acorde a lo que yo considere mejor para mí misma.

Como se observa, esta capacidad se vincula a la virtud dianoética de la prudencia, a partir de lo que Aristóteles sostiene en su ética.

Por otro lado, la razón teórica se puede definir como aquella capacidad para poder razonar en torno a la explicación de un tema en específico, tomando en cuenta también los valores de verdad de las diversas proposiciones planteadas, y dando lugar así a juicios explicativos, predictivos o asertivos sobre el objeto de tal razonamiento. Toda reflexión teórica partirá de cuestiones de hecho y su correspondiente explicación. Un ejemplo de ello puede ilustrarse en las ciencias naturales, en donde se busca explicar hechos que suceden en el espacio que habitamos (ya sea los fenómenos naturales, las condiciones climáticas, el ciclo de vida de los animales, etc.). En este sentido, afirmar o negar un hecho corresponderá a una serie de juicios aprendidos por medio de la razón teórica.

A diferencia de la razón teórica, la razón práctica toma en cuenta una cuestión normativa como punto de partida. Cuando pasamos por un proceso de toma de decisiones frente a una posible acción, tenemos múltiples alternativas. Sin embargo, estas múltiples alternativas no son hechos concretos (como en el caso de lo que examina la razón teórica), sino cuestiones de valor. Esto es, posibilidades que consideramos conveniente hacer o no, acorde a nuestras valoraciones (en torno a lo bueno y lo malo). Según Donald Regan, el objetivo que persigue la razón práctica es producir el mejor estado de cosas posibles dadas las circunstancias en que nuestras elecciones ocurren (Regan, 1997:181). El proceso de deliberación, en este caso, se concentra en poder evaluar y comparar las razones que tenemos para ejercer determinada acción (este proceso puede darse de forma individual como también colectiva, de donde surge la deliberación pública).

Entonces, mientras que la razón teórica se concentra en evaluar la verdad o falsedad de determinados hechos, la razón práctica se concentra en evaluar lo bueno y lo malo del abanico de posibilidades de acción que se tienen frente a determinada situación. El primer tipo de razonamiento estará orientado a formular un conocimiento concreto (del cual parten las creencias) mientras que el segundo tipo de razonamiento estará orientado al campo de la acción (la praxis).

No obstante, ambas formas de razonamiento se vinculan de un modo específico: las creencias que formulemos respecto al mundo (a través de la razón teórica) influirán en las

decisiones que tomemos para actuar de determinado modo o no (a través de la razón práctica). Por ejemplo, es por medio de la razón teórica que podemos saber en qué momento del día (dependiendo de la estación del año en la que nos encontremos) es probable que llueva. Este conocimiento es adquirido porque ya previamente se nos ha enseñado que determinados estados climatológicos favorecen o no esta posibilidad. En este caso, si tenemos que tomar la decisión de salir o no tal día, el tener el conocimiento previo acerca de que quizá sea un día lluvioso puede influenciar en qué decisión podemos tomar frente a lo que buscamos. Esto puede ser salir o quedarse en casa, llevar algo de abrigo extra o no, salir con algo de anticipación para evitar inconvenientes en el camino, entre muchas otras opciones. De este modo, nuestro razonamiento va jugando entre el contenido teórico que maneamos, a partir de la acumulación de conocimiento, y las valoraciones que podamos tener frente a determinados estados posibles de acción. En este caso, puedo valorar más quedarme en casa, antes que salir un día de lluvia, o quizá valorar más abrigarme para evitar pasar frío en la calle, o valorar más la puntualidad y salir con algo de anticipación para evitar inconvenientes en el camino. En todas estas posibilidades, se está tomando en cuenta tanto el conocimiento adquirido por medio de lo aprendido a través de hechos específicos, como las valoraciones que yo le otorgo a las múltiples opciones que tengo para poder decidir qué acción llevar a cabo.

Ahora bien, dentro de las diversas teorías y enfoques en torno a la toma de decisiones por medio del uso de la razón práctica, tenemos el enfoque consecuencialista. Este sostiene que el valor que le concedemos a las cosas es inherente a la forma en como las clasificamos de acuerdo a nuestra preferencia subjetiva. Por ende, una acción será racional en la medida en que se produzcan estados de cosas que sean valiosos para el sujeto que realiza la acción. Por ejemplo, si para un sujeto la vida animal es intrínsecamente valiosa, entonces será racional para el mismo limitar su consumo de productos procedentes de animales (como se da en el caso de los vegetarianos o los veganos).

Valoraciones como la mencionada en el ejemplo anterior tienen un carácter profundamente moral, puesto que parten de creencias en torno a lo bueno y lo malo dentro del propio sistema de creencias del sujeto. En torno a esto, surge un pronunciado problema a nivel colectivo, puesto que no todos tenderemos a valorar del mismo modo las creencias del otro, ni el otro las nuestras. Incluso, se ha llegado a percibir, en casos en donde hay un



“choque” (u oposición) de creencias, que existe una inconmensurabilidad valorativa<sup>6</sup>. En casos como estos, no podemos comparar la valoración que le otorga un sujeto a algo, desde nuestro propio punto de vista (como cuando, por ejemplo, queremos otorgarle un valor monetario al territorio ambiental que un grupo social habita, para quienes el valor que le otorgan a su territorio es inconmensurable a una determinada cantidad monetaria). La inconmensurabilidad consiste justamente en la incapacidad de medir el valor de algo en términos ajenos a los que posee el sujeto que valora determinado objeto.

Sin embargo, a excepción de algunos casos, este problema no sería inconveniente para calificar la actitud o acción del otro como racional. Para Anderson (1993), las acciones serían racionales en la medida en que logran expresar actitudes que serían racionales adoptar hacia los verdaderos portadores de valor intrínseco (ya sea personas, animales, situaciones o cosas). Otra forma de sustentar el consecuencialismo surge de Aristóteles, quien orientaba las acciones (racionales) hacia lo que es mejor para cada uno de nosotros (lo que él llamaba *eudaimonía*); en este sentido, la deliberación se enfocaría en saber actuar bien (la recta acción). Según Judith Thompson (2008), los valores que son relevantes para determinar lo que debe hacer un agente son aquellos que estén específicamente relacionados con la agencia humana. Es decir, como bien ya se había mencionado anteriormente, los valores serían un reflejo de lo que sería bueno para nosotros como agentes de acción.

Como hemos visto, la razón teórica puede trabajar en conjunto con la razón práctica (o “prudencia” en términos aristotélicos). En palabras de Fricker, “el razonamiento práctico depende de ello, ya que cuando deliberamos sobre qué hacer, debemos invocar al conocimiento y la comprensión” (Fricker, 2015:77). Es por ello que resulta importante indagar también sobre esta capacidad, sobre la cual se ha demostrado que existe un vínculo cercano que influencia el uso de la razón práctica. Al respecto, Fricker propone que se tomen en cuenta dos tipos de capacidades relacionadas a la capacidad de la razón teórica que resultan ser fundamentales también para el florecimiento humano (siguiendo la propuesta de Nussbaum).

La primera capacidad es la que, en términos generales, se podría llamar *la entrega de material informativo*. Esta capacidad toma en cuenta no solo la información que se pueda

---

<sup>6</sup> Véase Chang, R. *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, 1997; Martínez-Alier, J. *Weak comparability of values as a foundation for ecological economics*, 1998; *The Environmentalism of the Poor: A study of ecological conflicts and valuation*, 2002.



entregar de un sujeto a otro en sí, sino también cualquier elemento relacionado con las preguntas que puedan surgir, la evidencia, dudas críticas, hipótesis, argumentos, etc. Por otro lado, la segunda capacidad vendría a ser *la entrega de material interpretativo*, necesario para dar sentido a un mundo social compartido con otros. Esta capacidad además de incluir las interpretaciones que se le puedan dar a determinada situación o fenómeno, incluye también cualquier cosa relacionada con su justificación y razonabilidad, los conceptos que se hayan usado, interpretaciones alternativas u otros materiales críticos relevantes.

Para la autora, ambas entregas epistémicas se darán entre individuos o grupos pequeños (en un nivel básico), tales como la familia, amigos, colegas, etc., con quienes de alguna manera se comparten los mismos propósitos epistémicos o se encuentran vinculados entre sí. Esto quiere decir que, en la vida diaria de todo individuo, siempre se hace uso del compartimento de información con otros e interpretaciones de lo que otros quieren decir. Esto influye, asimismo, en posibles decisiones que podamos tomar, ya sea dentro del hogar, en la calle, el trabajo u otros contextos. Para la autora, estas entregas de materiales epistémicos (que no solo consisten en ofrecérselas a otros, sino también en recibirlas) equivalen al ejercicio de algo plausiblemente considerado como una capacidad epistémica social ligeramente unificada por parte del individuo para contribuir al conjunto de materiales epistémicos compartidos con los demás. Dentro de estos se pueden encontrar, por ejemplo, materiales para el conocimiento, la comprensión y, muy a menudo, para la deliberación práctica. En síntesis, a estas dos formas de compartir materiales, las denomina bajo el concepto de “contribución epistémica”.

Evidentemente, Fricker no se encuentra en desacuerdo con la propuesta de una lista de capacidades mínimas que aseguren las opciones necesarias que permitan que los individuos puedan desarrollarse acorde su manera de entender el bienestar, y cuya relevancia y jerarquía dependa del contexto de cada uno. Esto implica que también se encuentre de acuerdo con Sen respecto a la idea de discutir, según sea el caso, la posibilidad de que existan otras capacidades que puedan ser integradas a esta lista. Para la autora, su propuesta respecto a incluir esta nueva capacidad de contribución epistémica

No es, después de todo, inconsistente con el reconocimiento de que sigue existiendo un papel irreductible [de esta lista de capacidades] para contextos más específicos de razonamiento público sustantivo, no solo sobre qué capacidades son relevantes en un

contexto dado, sino también sobre qué exactamente cuenta en determinado contexto como una privación injusta de cualquier capacidad dada. (Fricker, 2015:79)

La propuesta, entonces, que se avalará en el resto de este trabajo de investigación, estará ligada a lo ya expuesto en relación al reconocimiento de esta nueva capacidad: la contribución epistémica, puesto que como tal, en el desarrollo de la problemática que se expondrá aquí, merece un lugar dentro de la lista de capacidades que nos permiten poder ofrecerle a los individuos las condiciones básicas y necesarias para que construyan una calidad de vida valorable para ellos mismos.

Esta capacidad a tomar en cuenta posee la importancia adecuada para ser estudiada y tratada en cualquier contexto, porque, independientemente de la cultura que se trate, todos somos sujetos que contribuimos de manera epistémica al conocimiento compartido o a los entendimientos sociales compartidos que pueden ser buscados, consultados o agrupados en cualquier contexto práctico dado. Es decir, como individuos podemos contribuir al conocimiento o información que otros también posean, ya sea, por ejemplo, en el ámbito de la educación (transmitir información de docentes a estudiantes o viceversa), en el ámbito laboral (contribuir con los conocimientos adquiridos a partir de una profesión al contexto laboral en el que una persona se encuentre), en el ámbito familiar o amical (transmitiendo creencias, por ejemplo), entre muchos otros contextos. El contexto más importante, aquí, como ya habíamos mencionado, es el político, y sobre todo, los espacios de deliberación pública pertinentes para el enfoque de desarrollo humano.

Vamos a ver, más adelante, que esta capacidad propuesta por Fricker tiene una carga bastante política. Para ella, la privación de la contribución epistémica en los individuos tenderá a generar brechas sociales más amplias de desigualdad, en la medida en que la participación epistémica desigual será uno de los elementos clave para generar relaciones desiguales y, por ende, a mayor escala, desigualdad en otros ámbitos.

Este tipo de injusticias vienen a ser justamente las que el enfoque no expone con adecuada claridad y que cabría hacerlo con cierto cuidado, puesto que así como no es del todo evidente un acto de injusticia como esta (a la que se le llamará *injusticia epistémica*) tampoco lo es su estudio dentro del propio enfoque, o la data que pueda recolectarse de la misma en torno a casos concretos (teniendo en cuenta que este trabajo de investigación se

concentrará en el contexto peruano). Más adelante, en el segundo capítulo, pasaré a explicar en qué consisten este tipo de injusticias, detallándolas en base a lo que postula Miranda Fricker.

La siguiente sección se enfocará específicamente en explicar la importancia de iniciativas relacionadas a los mecanismos de participación ciudadana y deliberación pública en el país. Esto con la finalidad de darle un sentido práctico a lo anteriormente expuesto. Es decir, la necesidad de aterrizar, en casos como las mesas de diálogo, cómo puede verse limitada la capacidad de control sobre el propio entorno político y, a su vez, la capacidad de contribución epistémica. Sobre todo en esta última, se ahondará en el segundo capítulo de esta investigación.

### **1.3 La deliberación pública y los diversos mecanismos de participación ciudadana en el Perú**

En el contexto peruano existe una serie de espacios de deliberación pública en los que las personas involucradas en determinados problemas sociales tienen las oportunidades suficientes para poder expresarse libremente e incluso participar de las decisiones políticas que pueda tomar el gobierno respecto a sus problemas. Sin embargo, en muchos casos, o quizá en la mayoría de ellos, existe una deficiencia en estos espacios de deliberación pública que impiden que la capacidad sobre el propio entorno político (o libertades políticas en general) pueda ser llevada a cabo con eficacia. Es decir, las personas que buscan hacer escuchar su voz terminan por no ser verdaderamente escuchadas. Ello quiere decir que, si bien cuentan con los espacios y oportunidades suficientes para poder ejercer esta libertad, los individuos o grupos sociales desfavorecidos terminan siendo afectados por un tipo de exclusión poco visibilizado en el plano de la justicia social.

Dado este problema, en consecuencia con lo mencionado anteriormente, no solo termina siendo afectada o perjudicada la capacidad del control sobre el propio entorno político, sino también capacidades tan importantes correspondientes a las demás libertades como la salud, la integridad, las emociones, la razón práctica, y, sobre todo, la capacidad de contribución epistémica. Un ejemplo bastante común de este tipo de fenómenos, al que más adelante catalogaremos como una forma específica de injusticia social, resulta ser el hecho de ver mermada la confianza que una persona pueda tener para hablar en público después de haber sido ignorada o menospreciada previamente en otros espacios de participación política,

ya sea por sus ideas o por la forma en como las haya expresado, incluso por sus rasgos físicos o el acento en de su voz. Lo que surge a partir de estos casos, es una desvalorización del testimonio del otro y de los conocimientos o información que posee respecto al problema o solución.

Entonces, tenemos que en un contexto democrático determinado, las oportunidades visiblemente accesibles no siempre serían del todo efectivas para lograr los fines que el desarrollo humano se propone, esto es, facilitarle al individuo las oportunidades suficientes para que pueda ejercer funcionamientos acorde a lo que necesite o valore para la constitución de su propio bienestar.

En el Perú, esto viene a ser uno de las problemas más importantes a tratar, debido a la alta demanda de espacios de interacción política por parte de los ciudadanos, desde los más informales como reuniones internas a nivel comunitario, hasta los medios más formales como los espacios de participación ciudadana incentivados por programas elaborados por parte del Estado. En esta línea, resulta importante, pues, comenzar por una definición en torno a lo que se entiende por participación ciudadana. Según un informe especial publicado por Mitchell Valdiviezo,

La participación ciudadana es definida como un conjunto de sistemas o mecanismos por medio de los cuales los ciudadanos, es decir, la sociedad civil en su conjunto, pueden tomar parte de las decisiones públicas, o incidir en las mismas, buscando que dichas decisiones representen sus intereses, ya sea de ellos como particulares o como un grupo social. (Valdiviezo 2013)

Por lo tanto, dado que nos encontramos frente a un Estado democrático, es natural que se propicien espacios, desde los más básicos, para que los individuos en general puedan ejercer la libertad política. Tenemos muchos ejemplos a la mano, comenzando por la libertad que tenemos como ciudadanos para ejercer el voto, la facilidad de poder expresar públicamente determinadas necesidades o denuncias en torno a algún tipo de injusticia, entre otras cosas. En este trabajo de investigación, me concentraré específicamente en uno de estos mecanismos para ejercer la libertad política: los espacios de deliberación pública. Me interesa específicamente este contexto, debido a la sutileza con la que pueden darse muchas formas de injusticia cuyos indicios de existencia pasan, en la mayoría de los casos, desapercibidos. Incluso, como ya se había mencionado en la sección anterior, dentro del campo teórico en



torno a la justicia y la injusticia, y más específicamente desde el enfoque del desarrollo humano, esta temática carece de estudio a profundidad, en vínculo con el bienestar de cada individuo o grupo social, especialmente en el Perú.

Como ya vimos, el Estado peruano reconoce abiertamente la capacidad que tienen todos los ciudadanos para intervenir en el ejercicio y la dirección de los asuntos públicos (Márquez y Távara, 2007:4), motivo por el cual ha buscado, en lo posible, implementar mecanismos y medidas que incentiven este tipo de libertad. Sin embargo, no ha sido tarea fácil para el Estado mantener una relación adecuada entre estos mecanismos y la eficacia de los mismos para solventar las demandas y necesidades de los ciudadanos. Según Márquez y Távara, esta dimensión en torno a la participación ciudadana “es entendida [por el Estado] como un proceso de concertación, negociación y vigilancia entre la sociedad y las autoridades democráticamente constituidas. Más allá de experiencias e iniciativas puntuales, la política peruana se ha caracterizado por la exclusión de la población, por su nula transparencia y por una relación clientelista con la sociedad” (Márquez y Távara 2010:8). Ello quiere decir que, fuera de las iniciativas que se pueden tener por parte de las autoridades estatales, la tarea no se cumple a cabalidad debido a cómo se ha ido caracterizando la relación Estado-sociedad civil en el marco de los mecanismos para fomentar la participación ciudadana.

Por este motivo, resulta importante para la investigación analizar los mecanismos usados por el Estado en donde podría evidenciarse que existe una falta de atención a las formas de injusticia invisibilizada mencionadas anteriormente.

En primer lugar, me gustaría explicar cuáles son los mecanismos usados por el Estado que se concentran en atender a la necesidad de participación ciudadana de la sociedad civil. Según Márquez y Távara, el Estado toma en consideración lo señalado en la Carta Iberoamericana de Participación Ciudadana en la Gestión Pública suscrita en el año 2009. Este documento señala como mecanismos participativos fundamentales a aquellos que permiten intervenir en las distintas fases de la formulación e implementación de las políticas públicas (Márquez y Távara, 2010, pp. 11-12). Aquí encontramos una de las principales razones por las que el enfoque de desarrollo humano propiciaría también la existencia de estos mecanismos. Tal y como lo sostiene Martha Nussbaum, uno de los principales fines de la elaboración de un umbral de capacidades es justamente propiciar en el Estado la tarea de brindarle a la sociedad civil las oportunidades necesarias para mejorar sus condiciones de



vida de acuerdo a su ideal de bienestar. En este sentido el umbral de las diez capacidades que ella plantea tiene por objetivo servir de apoyo para la formulación de políticas públicas orientadas a la creación de estas oportunidades. Es así como el fortalecer una capacidad como la del control sobre el propio entorno político permite que el individuo beneficiado pueda influir también en la creación o modificación de determinadas políticas implementadas por el Estado.

Uno de los mecanismos usados por el Estado para promover la participación ciudadana, por ejemplo, es la consulta previa. Esta tiene por objetivo el logro de un acuerdo entre las partes –o el consentimiento– a través del diálogo intercultural (Lanegra, 2017:16), por lo que sus características se encuentran relacionadas al ámbito de la deliberación pública. Según Iván Lanegra,

La finalidad de los procesos de consulta previa es garantizar los derechos de los pueblos indígenas, en particular el derecho a la autodeterminación. Por lo tanto, presupone que las decisiones que adopte el Estado tras el proceso de consulta deban satisfacer este primer requisito. Pero no es todo. La deliberación también debe permitir a las partes identificar los mejores caminos para –considerando lo anterior– alcanzar los objetivos públicos de las entidades estatales. Es decir, el éxito de la consulta previa deriva no solo del respeto irrestricto de sus reglas, sino también del alcance de sus acuerdos, y sus beneficios tanto para los pueblos indígenas como para el Estado.

Aquí vale aclarar un par de puntos para poder continuar. En primer lugar, me enfocaré en el derecho a la autodeterminación. Este concepto se encuentra ligado a la idea de autonomía, es decir la capacidad de todo individuo (o grupo social) de poder determinar sus propias normas o imperativos de acción en relación a lo que se considere valorable (moralmente) para el mismo. El concepto de autonomía parte de dos raíces griegas: *αὐτός* (propio; sí mismo) y *νόμος* (ley). Por ende, su definición recae en la idea de autolegislación, es decir, el poder elaborar leyes desde uno mismo y para uno mismo. En este sentido, la autodeterminación vendría a ser la capacidad que todo individuo (o grupo social) posee para poder decidir sobre sí mismos en relación a los temas que les son relevantes. Se puede decir que va de la mano con dos capacidades muy importantes para el sujeto: la de decidir y, consecuentemente, la de actuar conforme a tal decisión u elección. Dada la relevancia que tiene la autodeterminación para el hombre, puesto que lo impulsa a la autonomía de sí mismo, es que este concepto obtiene un espacio importante también en el ámbito legislativo. De aquí nace el derecho a la autodeterminación, generalmente aplicado en contextos en

donde surge la necesidad de brindarle autonomía a determinados pueblos o grupos de la sociedad, cuya situación (económica, política o cultural) se encuentre en desventaja frente al resto. Según Antonio Martínez, “el derecho de autodeterminación viene a ser la autonomía proyectada al pueblo o al grupo humano. En cierto modo la autonomía dota de fundamento a la autodeterminación; de hecho a veces se habla de autodeterminación para referirse al uso de la autonomía por los individuos” (Martínez, 2007: 325). En ello radica la importancia del derecho en mención para las comunidades indígenas en el Perú, por ejemplo.

Entonces, una vez explicado este concepto, se puede entender que una política pública como la consulta previa es importante para ejercer el derecho de las comunidades o pueblos que buscan reivindicar su autonomía en base a aquello que resulte valorable para sí mismos (incluyendo su concepción de bienestar) en relación a las posibles decisiones que el Estado pueda tomar y que le conciernan también a estas comunidades. Es por este motivo que también resulta importante explicar un segundo punto: el de la deliberación pública.

Tal y como lo menciona Iván Lanegra, las características de la consulta previa se encuentran relacionadas al ámbito de la deliberación pública. Esto se debe a que más allá de cualquier peso que se le dé a la consulta previa como medio de participación política (al igual que los mecanismos como el voto, la libertad de expresión pública, entre otros), esta necesariamente tiene que valerse de un medio como la deliberación pública, el cual permita que este mecanismo se ejerza de forma eficaz. Es decir, es importante que las partes involucradas en el proceso de toma de decisiones necesariamente pasen por un proceso de intercambio de ideas, opiniones u aportes para llegar a una solución consensuada. Ahora bien, conviene tener en cuenta enfocarnos precisamente en qué consiste la deliberación pública.

En términos conceptuales la deliberación, según lo que se había definido anteriormente, puede entenderse como un proceso mental del individuo cuya finalidad es básicamente la toma de decisiones respecto a un objetivo específico. Este proceso, sin embargo, puede trascender (i) el plano individual y (ii) el plano mental y convertirse en un proceso compartido por un determinado grupo, es decir, trascender de lo individual a lo social, lo que a su vez conlleva a que pase de ser un proceso mental a ser un proceso comunicativo o dialógico.

La deliberación pública, pues, resulta importante como proceso práctico-racional tanto a nivel individual como a nivel social. Cuando hablamos de deliberación pública, estamos hablando de un proceso que trasciende los límites del plano individual para la toma de decisiones, incluso los límites de la esfera privada (a nivel de familia, amistades y/o trabajo) y pasa a ubicarse también en diversos contextos de la esfera pública. Aquí recae la importancia de su uso a nivel social: la deliberación es, pues, una herramienta que permite que los individuos puedan ser parte de la toma de decisiones dentro de la esfera pública. Políticamente hablando, la deliberación pública adopta, en consecuencia, un lugar importante en el ámbito de la participación ciudadana, así como también en el marco teórico del enfoque de capacidades.

Ahora bien, ¿en qué tipo de casos sería necesaria la deliberación pública para la sociedad y el Estado? En sociedades multiculturales, la necesidad del uso de la deliberación para la toma de decisiones que aporten a posibles políticas públicas es de suma importancia. Ello debido principalmente a todas las diferencias que se encuentran respecto de las planificaciones estatales en torno al bienestar de la misma sociedad. Dado que es natural encontrar estas diferencias (entre formas de ver y entender la realidad, las valoraciones, creencias, etc.), la deliberación pública permite entender los diversos puntos de vista respecto a un problema y llegar a soluciones en donde todos los involucrados sean incluidos y escuchados a partir de su propia visión, respetando esta diversidad de puntos de vista. Al respecto, Anthony Laden menciona lo siguiente:

La deliberación implica un intercambio de demandas entre personas que se consideran a sí mismas como participantes que trabajan en una solución compartida para un problema compartido. El objetivo de la deliberación no es simplemente un compromiso mutuamente aceptable, sino más bien una solución compartida que cada uno de los grupos puede considerar como una expresión de su inversión en el tema en discusión. A pesar de este objetivo común, los participantes acuden a la deliberación con diferentes perspectivas y exigen reclamos que compiten con los de los demás. Lo que distingue a la deliberación es que, a pesar de sus diferencias, todos los participantes intentan establecer una serie de razones compartidas. (Laden, 2007:210)

Por consiguiente, se puede observar que la deliberación nos conduce a la toma de decisiones en conjunto, con el objetivo de llegar a encontrar razones que los involucrados puedan compartir. Por ejemplo, una forma de ejecutar, en el país, la deliberación pública es a través de mesas de diálogo. Estas se proponen, por lo general, en contextos de conflictos o

diferencias sociales de diversa índole. En este contexto, durante una mesa de diálogo, se persiguen distintos fines divididos en metas a corto, mediano y largo plazo con la finalidad de lograr medidas que beneficien tanto al gobierno como a las partes afectadas. De este modo, llevar a cabo un proceso de deliberación pública nos permite ejercer la libertad de participación política en los ciudadanos y llegar a mutuos acuerdos, tal como lo menciona Laden.

Pues bien, ahora que se ha delimitado el significado del concepto de deliberación pública, es importante comprender lo útil que es este medio de participación ciudadana para el enfoque de desarrollo humano. Su importancia radica principalmente en su aporte a la ampliación de la libertad política, pues es por medio de la deliberación que los individuos pueden ejercer esta libertad y, asimismo, obtener beneficios para su propio bienestar al hacer uso de ella. En este sentido, los participantes tratan de intercambiar razones que los demás puedan compartir o no, para así, en conjunto, poder autodeterminarse como sociedad, lo que les permitirá saber qué curso de acción tomar como grupo. Lo interesante, no obstante, es que la decisión sobre qué se debe hacer no es, de ninguna manera una imposición, sino que las personas deciden conjuntamente actuar, a partir de razones, que no necesariamente fueron aquellas con las que ingresaron al ámbito de la deliberación<sup>7</sup>.

La importancia a la que va dirigida el desarrollo de estos dos puntos (el de los mecanismos de participación ciudadana y el de la deliberación) es una sola: identificar aquellas formas de injusticia que aún no se ven del todo visibilizadas ya sea si hablamos de la forma en cómo se ejercen los mecanismos de participación ciudadana en el país, como el marco teórico para identificar estas formas de injusticia social.

En el siguiente capítulo, comenzaré por ejemplificar algunos casos que grafiquen estas formas de injusticia (ya que evidentemente en la práctica constante existen muchas) para poder evidenciar la falta de reparación que existe en dichos mecanismos institucionales, así

---

<sup>7</sup> Es importante, hasta aquí, tomar en cuenta que no necesariamente se busca cambiar el punto de vista del otro o las razones que tenga para valorar aquello que defiende en estos procesos de deliberación pública, sino más bien, encontrar un espacio de razones compartidas con el otro (con quien difiere desde el inicio). Esto nos conduce a que si bien no es necesario abandonar o renunciar al conjunto de razones del cual el individuo parte en la deliberación, sí es posible crear nuevas razones tanto en él como en los demás interlocutores para que puedan dar marcha al acuerdo al que se llegó. Es importante dar cuenta también, que no todos los procesos de deliberación son iguales, la mayoría de ellos se encuentra cargado de diferencias, contextos distintos, desigualdades de poder, etc. que podrían conducir a lo que Iris Marion Young (2002) llamó exclusión interna, un fenómeno de exclusión social que ella evidencia como parte de los procesos de deliberación pública, motivo por el cual ella opta por regenerar una nueva forma de entender la democracia deliberativa y la llama “democracia comunicativa” (Véase Young, I., *Inclusión and democracy*, 2002).



como también la falta de atención a nivel teórico en el enfoque de desarrollo humano. Como se verá más adelante, resulta importante, en este tipo de casos, entender esta forma de injusticia por cómo se lleva a cabo (y por cómo se percibe por parte de quienes la padecen) para luego poder comprender la importancia que conlleva estudiarla a nivel teórico (y cuáles son las falencias que poseen los propios enfoques que se interesan por el estudio -o incluso disminución- de las injusticias o privacidades, como lo es el enfoque del desarrollo humano).



## Capítulo 2

### **Injusticia testimonial y sesgos implícitos: un análisis de su influencia en la participación de los grupos socialmente vulnerables y la capacidad sobre el control del propio entorno político**

En este segundo capítulo, se hará énfasis en la investigación respecto al fenómeno de la injusticia epistémica testimonial en los espacios de deliberación pública. En principio, la injusticia epistémica consiste en una forma específica de privar a alguien de su condición como sujeto de conocimiento (Fricker 2007:12). Esto consiste en privarlo de ejercer su capacidad para contribuir a la sociedad a partir de los conocimientos que esta persona posee, o puede ir adquiriendo durante su vida. La categoría de “sujeto de conocimiento” implica aquí, pues, la capacidad cognitiva que todo individuo posee dentro de sus capacidades básicas. Por ello, este tipo de injusticia tiene un carácter epistémico, dado que está relacionada a las capacidades que poseemos como sujetos para conocer o comprender la realidad en la cual vivimos, y forma parte de toda capacidad básica que poseemos desde el nacimiento (con las que concuerda también Martha Nussbaum).

Este tipo de injusticia no se deja reducir a cuestiones de justicia distributiva<sup>8</sup>. Ello quiere decir que no se reduce únicamente a una falta o privación ocasionada por una inadecuada distribución, sino que, como se explicará más adelante, según Miranda Fricker, es una privación que surge de la propia capacidad del individuo para darle credibilidad al testimonio del hablante, así como para poder generar recursos comunicativos que permitan conceptualizar experiencias sociales de aquellos que se ven privados de estas oportunidades. Aquí resulta importante ahondar en estos dos tipos de privaciones, a los que Fricker llama injusticia testimonial e injusticia hermenéutica respectivamente.

El desarrollo de este capítulo consistirá en introducir, en primer lugar, la importancia de la bidireccionalidad del bienestar humano, contextualizada en el marco teórico del enfoque de capacidades. Esto con el fin de exponer la importancia que trae consigo el tratar

---

<sup>8</sup> Aunque en las recientes investigaciones se ha hecho una ampliación el significado del concepto de “injusticia epistémica”, a la cual ahora se la comprende como un tipo de injusticia distributiva, en el que se le priva al individuo de bienes epistémicos como la educación, o el acceso a asesoramiento o información experta, por ejemplo (Coady, 2017). Si bien el concepto de injusticia epistémica se ha visto modificado para este tipo de casos, el concepto actualizado que utiliza Fricker para recurrir específicamente a estas dos formas de injusticia es el de “injusticia epistémica discriminatoria”, la cual puede darse de forma directa (injusticia testimonial) o indirecta (injusticia hermenéutica).

privaciones como las injusticias epistémicas, además de las injusticias distributivas (como la falta de educación, alimentación o cualquier otra capacidad igualmente importante para el bienestar humano). En este contexto, se analizará principalmente uno de los tipos de injusticia epistémica que desarrolla Miranda Fricker: la injusticia epistémica testimonial. Por otro lado, también se hará énfasis en cuáles podrían ser sus posibles causas. A partir de esto, se postulará la posibilidad del vínculo que podría existir, específicamente, entre la injusticia testimonial, los sesgos implícitos y el concepto de *alief*, propuesto por Tamar Glender (2011).

## **2.1 La capacidad de la contribución epistémica y la bidireccionalidad del bienestar humano**

Miranda Fricker sostiene que es importante tomar en cuenta a la persona no solo como un receptor, ya sea de condiciones que permitan asegurar una vida valorable u oportunidades para poder ejercer funcionamientos, sino también como un agente que pueda ser libre para dar, esto en el sentido de poder expresarse. Esta expresión (a la que ella llama “expresión práctica”) se puede llevar a cabo a través de cualquier experiencia sensorial, la imaginación, la autonomía, la afiliación, entre muchas otras cosas. Es interesante ver esta contraparte de lo que abarca el bienestar, puesto que no solo consiste en ver al individuo como un “receptor” de beneficios u oportunidades, sino también como un “emisor” de los mismos. En sus palabras, esta persona estaría en la capacidad de dar y ofrecer parte de sí, lo que conllevaría a que también esto cause bienestar en su persona. Su interés por esta contraparte proviene de dos autores, Wolff y De Shalit, de quienes extrae el siguiente ejemplo:

Uno de los ejemplos más cotidianos que surgen de la parte empírica de su estudio es la importancia de ser capaz de ofrecerle a alguien una taza de té cuando llegan a casa de uno (...) La capacidad de ofrecer, quizá de manera recíproca, cualquier convención local de hospitalidad que sea vista, es una de las formas más básicas de relaciones sociales a través de las cuales se establecen los fundamentos de la confianza y la estima mutua (...) La incapacidad de ofrecer hospitalidad convencional siempre conlleva a la vergüenza, al igual que el rechazo de la hospitalidad siempre conlleva a una ofensa. (Fricker 2015:76)

A este tipo de ejemplos, tanto Fricker como Wolff y De Shalit lo consideran como parte de una bidireccionalidad del bienestar humano. Como se observa, la incapacidad de ofrecer algún tipo de trato o bien valorable, de una persona hacia otra persona, puede tener por consecuencia el sentir vergüenza frente a ello. Del mismo modo, el rechazo que el receptor pudiese mostrar al recibir esto, podría generar un sentimiento de ofensa en quien lo otorga.

Ambas son posibles consecuencias frente a esta incapacidad de poder otorgar algo valorable, y ambas evidencian que el bienestar en los individuos no se genera únicamente al recibir oportunidades o servicios que permitan asegurar este bienestar, sino que también se genera en el poder dar al otro parte de lo que el individuo considera valorable. Esto es lo que viene a constituir la bidireccionalidad del bienestar humano. Fricker, en referencia a esta capacidad de dar que poseemos todos, se interesa específicamente por estudiar la perspectiva epistémica del problema: es decir, sustentará la importancia de tomar en cuenta que todos los individuos poseen una capacidad de contribución en el plano del conocimiento, a la que llamará contribución epistémica, como ya se había mencionado en el capítulo anterior.

Esta capacidad de contribución epistémica la expone de dos formas: la capacidad para entregar material informativo y la capacidad para entregar material interpretativo. El primer tipo de material consiste básicamente en todo tipo de información que responda a un hecho o idea en particular; estos pueden ser hechos históricos, experiencias personales, narrativas, situaciones específicas, etc., como también ideas más abstractas, relacionadas al conocimiento en diversas disciplinas. Esta información puede ser otorgada en forma de evidencia, de dudas, argumentos, hipótesis, etc. Por ejemplo, si me encuentro en una sala de espera y me preguntan por la hora, este tipo de entrega calzaría como la entrega de material informativo. Otro caso podría ser el que en una clase de historia se le pregunte a los estudiantes por el año en el que se originó la Primera Guerra Mundial y uno de ellos conteste que fue en 1914. En ambos casos, se espera por parte de quien realizó la pregunta, una respuesta que le otorgue la información solicitada. Esta no necesariamente se dará en espacios de interacción cotidiana, puesto que como se puede ver, también podría darse en espacios de deliberación pública, en donde la exposición de información a través de argumentos o posturas, o hipótesis en torno a posibles soluciones frente al problema que se esté tratando, son elementos muy fáciles de identificar durante el proceso.

El material interpretativo vendría a ser todo aquel mensaje que se transmita con la finalidad de poder expresar la forma en como interpretamos el mundo social que compartimos. Es decir, vienen a ser todos aquellos mensajes que le enviamos a otros individuos para poder describir algún fenómeno o experiencia social y que el otro pueda comprenderla. Por ejemplo, existen diversas formas de interpretar un estilo de vida saludable para diversos individuos, independientemente de su cultura o formación religiosa. Para algunos una vida saludable puede referirse al veganismo, o el vegetarianismo, para otros lo



saludable se puede interpretar simplemente como llevar una dieta flexible acompañada de actividad física constante, o quizá para ciertas personas únicamente podría bastar con la ausencia de enfermedades. Como se puede ver, existe una diversidad de posibilidades respecto a cómo interpretar el tener una vida saludable. De este modo, la entrega de material interpretativo de un sujeto a otro, en este caso, respecto a cómo llevar una vida saludable, podría cambiar dependiendo de cómo esta persona entienda el llevar este estilo de vida. Lo mismo ocurre, por ejemplo, con las diversas formas de interpretar la espiritualidad o las creencias religiosas, creencias políticas, morales, entre muchas otras cosas. Cada una de ellas, conlleva, desde el sujeto, una forma distinta de interpretar el mundo social en el que vive. Este tipo de entrega material también puede encontrarse en espacios de deliberación, dado que la mayoría de casos en los que surge un conflicto social, este se da por un choque de creencias y valoraciones que se tienen dentro de un mismo círculo social. Un ejemplo bastante ilustrativo al respecto puede ser el que se da en el contexto de la demanda social de las comunidades indígenas frente al Estado y las empresas multinacionales que tienen interés por el uso de recursos naturales en los territorios indígenas. En este tipo de contextos, la mayoría de los integrantes de estas comunidades hace uso de la entrega de material interpretativo respecto a la forma en como ellos interpretan su propia noción de bienestar.

Tenemos, entonces, que es importante tomar en cuenta esta capacidad, de naturaleza bidireccional, como parte del bienestar humano. Sin embargo, Fricker se pregunta ¿qué *tipo* de capacidad vendría a ser esta? Tomando en cuenta que, desde el enfoque de desarrollo humano, Nussbaum expone tres tipos de capacidades (las básicas, las internas y las combinadas), Fricker buscará ubicar dentro de cuál de estos tres grupos está la capacidad de contribución epistémica.

Las capacidades básicas siempre estarán involucradas con las funciones epistémicas sociales fundamentales. Una función epistémica social es toda aquella acción en la que transmitimos información en un espacio social. Ello quiere decir que las funciones epistémicas sociales son todas aquellas formas en las que expresamos nuestro conocimiento en la sociedad, las cuales parten prácticamente desde que podemos interactuar con otras personas. Por ejemplo, la capacidad de poder comunicarnos mediante el lenguaje oral, por medio del aprendizaje de nuestra lengua nativa, viene a ser una función epistémica que nos servirá más adelante para poder aplicarla en la sociedad. Es por ello que Fricker califica a esta función como una función fundamental.

Esta se ve reflejada, por ejemplo, en la capacidad básica para comunicarnos, el intercambiar información o la comprensión de cualquier experiencia social. Todas estas vienen a ser una forma de ejercer una función epistémica. Desde el punto de vista de la autora, estas prácticas epistémicas básicas, como por ejemplo el entendimiento de un niño frente a la explicación de su madre acerca de por qué no puede acercarse al fuego o al tomacorriente, operan como una cuestión de necesidad práctica. Y estas mismas capacidades básicas, en la mayoría de los casos, se desarrollarán lo suficiente durante la infancia como para convertirse en capacidades internas más adelante, según Fricker.

Para ella, todos nosotros partimos de una “base” epistémica a la que denomina como el “estado de naturaleza epistémico”. Esta base es la de compartir nuestro espacio con otras personas con las que se comparten conocimientos. El medio para que esto se haga posible es la comunicación y una forma de ejercerla es mediante el diálogo. El diálogo constante con otros permite que, conforme vayamos creciendo, se vayan formando en nosotros ciertas creencias acerca de cómo es el mundo, al cual le aplicamos la capacidad de comprenderlo e interpretarlo socialmente. No obstante, el ejercer la capacidad de contribución epistémica que poseemos por naturaleza puede verse frustrada en distintas ocasiones. A continuación, se explicarán las formas en cómo esta capacidad puede verse frustrada, entendiéndola como el fenómeno de la injusticia epistémica.

## **2.2 La injusticia epistémica como expresión de la exclusión social interna dentro de los espacios de deliberación pública**

Fricker sostiene que existe una variedad de formas en las que puede verse bloqueada o frustrada esta capacidad. La forma más obvia en que esto podría darse es por medio de actos explícitos, como por ejemplo prohibirle hablar a alguien con otras personas, pero privándolo de su libertad (el encarcelamiento, el castigo, la coacción, etc.). Situaciones como los ataques por parte de las fuerzas armadas en nombre del Estado para acallar las quejas de sus ciudadanos, cuyas vidas pasan por situaciones injustas, por ejemplo, son formas explícitas de ejercer la privación no solo hacia su capacidad de control sobre el propio entorno político o su razón práctica, sino también hacia su capacidad de contribución epistémica. En este caso lo que buscan aquellos que participan de movimientos sociales o son simplemente ciudadanos luchando por sus derechos es hacer una entrega de material informativo en cuanto a sus quejas o demandas y, más allá de eso, es una forma de expresar lo que ellos interpretan como

una injusticia (es decir, también se busca entregar material interpretativo). El ejercer la coerción contra ellos, en este tipo de casos, conduce a que se les prive de esta capacidad. A estas, Fricker las califica como formas deliberadas de frustrar la contribución epistémica de los individuos y vienen a ser una forma explícita de exclusión social.

No obstante, existe también una forma no necesariamente deliberada de ejercerlo que se lleva a cabo de un modo mucho más implícito. De hecho, al darse de modo implícito termina siendo parte de lo que se entiende por exclusión interna. La exclusión interna, tal y como se había mencionado ya en el primer capítulo, es toda aquella forma de exclusión que se da en un marco exclusivamente político, cuando los integrantes se encuentran nominalmente incluidos en un determinado espacio o iniciativa, pero del cual terminan siendo excluidos de una manera poco visibilizada (Young 2000:54). En este tipo de casos, la exclusión interna parte de un contexto en donde existe una inequidad de poder previa a la exclusión. Esta, entonces, se da como una consecuencia implícita de la interacción entre los individuos con mayor o menor poder. La exclusión interna, por tanto, es aquella forma de exclusión en la que se desvaloriza o desacredita de forma implícita la participación política del otro, porque, a pesar de darle el espacio y la oportunidad para poder expresarse políticamente, se toma su punto de vista como no digno de consideración (Young 2000:54). Aquí, pues, las personas con menor poder sociopolítico carecen de oportunidades efectivas para influir en el pensamiento de los demás.

A partir de estas consideraciones, se puede comprender a la injusticia epistémica como una forma, dentro de muchas otras, de exclusión social interna, sobre todo en los espacios de deliberación pública. Básicamente, porque la injusticia epistémica viene a funcionar como una forma implícita de ejercer la privación de la capacidad de un individuo como sujeto de conocimiento y, por tanto, de su capacidad para contribuir epistémicamente en aquellos espacios donde interactúa comunicativamente. Estos espacios no necesariamente vienen a ser espacios políticos, como el caso de la exclusión interna; sin embargo, pueden darse dentro de ellos también. Al contextualizarse este tipo de injusticias dentro de estos espacios, sobre todo en los espacios de deliberación pública, la injusticia epistémica se podría ver reflejada como un modo de exclusión social interna.

En su texto *Epistemic Injustice* (2007), Miranda Fricker sostiene que este concepto toma en cuenta dos formas de vulneración a la contribución epistémica que puede otorgar una

persona. La primera se debe a la pérdida de credibilidad de la palabra de un individuo, debido a la influencia de los prejuicios que puede el oyente depositar en su interlocutor respecto a su identidad. Ello terminará por influir en la evaluación que el oyente realice de esta persona en relación a su capacidad para informar las cosas o su sinceridad respecto a lo que dice. A esta primera expresión de vulneración de su capacidad de contribución epistémica, Fricker la denomina *injusticia testimonial*. Asimismo, el segundo modo de vulneración de dicha capacidad también puede darse por medio de un tipo de agravio que resulte de una carencia de recursos interpretativos para hacer evidente algún tipo de experiencia social, y más aún si esta experiencia social es tomada por quien la experimenta como una injusticia. A esta la llama *injusticia hermenéutica*.

En este trabajo de investigación, nos concentraremos específicamente en el primer tipo de injusticia epistémica, dada la importancia de su influencia en casos en donde esta genera un impacto negativo dentro de diversos espacios de deliberación pública. Luego de haber explicado este tipo de injusticia, se explicarán las posibles causas, sobre todo aquellas relacionadas a la existencia de sesgos implícitos en los oyentes.

### **2.2.1 La injusticia testimonial**

Este primer tipo de injusticia epistémica se relaciona con la contribución de la información y la opinión, es decir con la entrega de material informativo. Esta forma de injusticia, según la autora, pretende abarcar no solo los actos discursivos estrictamente testimoniales, sino también otro tipo de actos en los que se expongan razones, dudas, hipótesis, etc (2015:4). Por ejemplo, tenemos una mesa de diálogo en donde se busca tomar decisiones relacionadas al proceso extractivo en un territorio indígena y uno de los miembros de la comunidad que vive en tal territorio ofrece su opinión en torno al impacto ambiental de la industria extractiva en el mismo. Si su argumentación, ya sea a favor o en contra, recibe una apreciación bastante limitada de credibilidad debido a los prejuicios que puedan tener sus oyentes de él, el hablante sufre un déficit de credibilidad causado por estos prejuicios. Lo que ocurre en esta situación es un caso de injusticia testimonial.

Fricker define la injusticia testimonial como aquella en la que el hablante sufre una pérdida de credibilidad en su mensaje, a partir de un prejuicio por parte del oyente. Ella vincula este tipo de injusticia con lo que denomina como un *prejuicio de identidad*. Este prejuicio



genera que su testimonio se vea perjudicado por un *déficit de credibilidad* por parte del oyente, quien deposita en el hablante prejuicios relacionados, sobre todo, a su capacidad cognitiva (Fricker 2007:11). Un ejemplo bastante significativo del problema puede ser el caso de Bagua y el discurso que manejaba el ex-presidente, Alan García, respecto a los conocimientos tradicionales que tenían las comunidades indígenas en relación a su propia percepción del bienestar. Como es sabido, esta forma de percibir el bienestar desde las comunidades indígenas tiende a ser bastante horizontal en relación con la propia naturaleza, en donde esta

distinta a comparación de cómo se interpreta esta relación desde un punto de vista occidental, en el cual el medio ambiente se valora de manera instrumental, es decir, como un medio para lograr otros bienes que nos permitan alcanzar el bienestar. En este sentido, el discurso del ex-presidente, durante la época del conflicto con Bagua, era un discurso cargado de prejuicios hacia aquellos indígenas que expresaban sus demandas en torno al cuidado del medio ambiente. Ellos sostenían que el buen cuidado del medio ambiente conformaba su propio bienestar como comunidad, además de poseer un valor en sí mismo y tener una carga religiosa muy importante para ellos. El ex-presidente, en respuesta, los calificaba de ignorantes, chantajistas, y grupos con ideologías absurdas que no representaban lo más avanzado política y económicamente hablando.

Un aspecto importante de resaltar, y que, asimismo, puede ser notado como consecuencia del ejemplo anterior, es que el daño que se le ocasiona a la persona que es objeto de estos prejuicios recae directamente en no reconocer su capacidad como sujeto de conocimiento, por un lado, y por otro, su capacidad de brindar conocimiento, es decir, tomarlo en cuenta como informante. Para Fricker, esto perjudicaría el auto-desarrollo -o autorrealización- del individuo y todo lo que potencialmente podría llegar a ser en el futuro, dado que no solo estamos considerando un daño hacia su libertad como ser humano (en este contexto específico hacia su libertad política), sino también se termina ocasionando un daño hacia su propia autoestima como individuos (Fricker 2007:5).

Los prejuicios relacionados a la identidad pueden generar, como consecuencia, disfunciones en la práctica testimonial de las personas. Estas disfunciones, según la autora, pueden ser de dos tipos: como *exceso de credibilidad* y como *déficit de credibilidad* hacia el hablante (Fricker 2007:41). Para ejemplificar estas dos disfunciones prejuiciosas de la práctica testimonial, la autora sugiere ejemplificarlas por medio del impacto discursivo inmediato

cuando, por ejemplo, el hablante se caracteriza por cierto acento al hablar. El acento, en este sentido, no solo tiene una carga social importante, es decir, una carga que afecte la forma en la que el oyente perciba al hablante, sino que además porta una carga epistémica<sup>9</sup>, afectando el mensaje que busca transmitir el hablante.

En principio, la carga social influye en cómo perciben socialmente los oyentes al hablante. Por ejemplo, un fenómeno muy común en el contexto peruano es la discriminación a los hablantes del castellano andino. Según un estudio realizado por Iván Pérez<sup>10</sup>, la discriminación se percibe, en este tipo de contextos, como el considerar (o tratar) como inferior a una persona o colectividad por creer que posee cierta característica (en este sentido, hablamos del acento que lo distingue del resto de hablantes del castellano). Esto conlleva a que se los considere como inferiores y se los trate como tales (Pérez 2006:2). Como carga social, se observa que el acento del hablante puede influir en las ideas (que parten de los prejuicios) que nos generemos del hablante, por ejemplo, respecto a su educación, clase socio-económica, sus hábitos, etc. En relación a la carga epistémica, usualmente se le atribuye a los hablantes del castellano andino menos credibilidad o confianza respecto a lo que dicen saber; esto vinculado a la atribución de menor educación con la que usualmente se los asocia. De este modo, el acento tiene un impacto significativo en relación a cuánta credibilidad un oyente puede otorgarle al hablante, sobre todo si hablamos de intercambio de información (Fricker 2007:41). Se puede deducir, de esto, que ambos tipos de carga, la social y la epistémica, se influyen mutuamente y de manera constante. Como se observa, el acento puede generar que el oyente acepte o no lo que el interlocutor expresa y, muchas veces, los prejuicios pueden causar que el oyente pase por alto parte de la información que el hablante trate de expresar.

Ahora bien, como se mencionó anteriormente, los prejuicios pueden generar tanto un déficit de credibilidad como un exceso de esta. Y la carga epistémica, relacionada no solo al acento del hablante, sino a muchas otras características, varía según se le otorgue un déficit o

---

<sup>9</sup> Por carga epistémica se entenderá, aquí, aquella carga relacionada a la credibilidad que posee o no el hablante en relación a su propio conocimiento. Es decir, es la carga, ya sea positiva o negativa, que el hablante deberá llevar a causa de los prejuicios que el oyente deposite en él. Esta se relacionará directamente a la creencia que el oyente tendrá respecto de la capacidad cognitiva del hablante, esto es, si es o no capaz de sostener un conocimiento verídico respecto a su propio testimonio. La carga social se diferenciará de esta carga epistémica, básicamente, en sus características: se le asocian ciertas características sociales al hablante como su grado de educación, nivel socio-económico, postura política, etc., a causa de los mismos rasgos (el acento, el color de piel, la vestimenta, etc.).

<sup>10</sup> Pérez, I. (2006). *La investigación científica del castellano andino: contra la discriminación lingüística*. Lección Inaugural del Año Académico de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas (PUCP).

un exceso de credibilidad. En palabras de la autora, “en los intercambios testimoniales cara a cara, el oyente debe realizar alguna atribución de credibilidad al hablante. (...) En general, el exceso tendrá a ser ventajoso y el déficit, desventajoso” (Fricker 2007:42). Sin embargo, en ciertas ocasiones también puede resultar lo opuesto, es decir, el exceso de credibilidad puede llegar a ser desventajoso y el déficit ventajoso. Expondremos dos casos a partir del texto de la autora.

Un caso por exceso de credibilidad puede ser el de un médico de familia cuyo conocimiento no abarque una formación especializada respecto a las dudas que la familia pueda tener. Por ejemplo, un cardiólogo con no muy vastos conocimientos en oncología. En este caso, lo ideal sería consultarlo con alguien especializado en esos temas, pero eso no evita que el médico tenga más responsabilidad de la debida frente a los miembros de esta familia, al intentar responder sus dudas (Fricker 2007:43). Esto conlleva a que se encuentre en un contexto desventajoso, dada la incomodidad que podría surgir en él el no poder atender adecuadamente a las dudas de determinados problemas de salud en estas personas.

Por otro lado, un caso de ventaja a partir del déficit de credibilidad, por ejemplo, podría ser el caso del emperador romano Claudio. Debido a que él tenía defectos físicos y era tartamudo, fue ampliamente subestimado por la élite romana. Sin embargo, a causa de estos defectos, llegó a sobrevivir a las conspiraciones y asesinatos de los dos previos emperadores, Tiberio y Calígula. Lo interesante es que cuando un grupo de pretorianos asesinó a Calígula, encontraron a Claudio escondido detrás de una cortina. Debido a los prejuicios contra él, los conspiradores pensaron que sería un títere fácil de controlar. Sin embargo, a pesar de los prejuicios en su contra (que permitieron que sobreviva a la conspiración y que lo proclamen emperador) Claudio llegó a ser un gran gobernante y también tuvo victorias militares importantes. Esto demuestra que los prejuicios que tuvieron los conspiradores contra Claudio terminaron siendo una gran ventaja para él. No solo logró sobrevivir al complot contra su familia, sino que al ser emperador obtuvo una serie de logros que no habría podido alcanzar si inicialmente no se hubiesen dado tales prejuicios en su contra.

De los dos casos expuestos, se puede entender que el primero no recae precisamente en una injusticia, sino más bien en una incómoda situación para quien obtiene un exceso de credibilidad; sin embargo, en el segundo caso, siempre existe la posibilidad de que el déficit de credibilidad conlleve a una, sobre todo si hablamos en términos de exclusión. Si bien en

ciertas ocasiones los prejuicios negativos pueden terminar favoreciendo a las personas, como en el caso de Claudio, esto no suele ser común. De hecho, por lo general, estos prejuicios tienen consecuencias negativas. Por ello, los prejuicios en contra de la credibilidad del hablante pueden ser perjudiciales. Como explica Fricker, en general, la credibilidad es un bien que necesitamos tener de manera suficiente para poder desarrollar de forma adecuada un buen funcionamiento. En este sentido, se puede interpretar el déficit de credibilidad como una desventaja para el interlocutor.

Sin embargo, aunque la credibilidad califique como un bien, la distribución de este bien no puede ser supervisada de un modo concreto, como se da en el caso del acceso a bienes como el agua potable, la electricidad, la empleabilidad, etc. En estos casos, es fácil saber qué tan bien están distribuidos estos bienes en la sociedad, pues que es posible calcular qué porcentaje de la población tendría privaciones respecto a estos servicios. Sin embargo, es muy difícil medir qué tan bien distribuida está la credibilidad a pesar de también ser un bien fundamental. En este sentido, el déficit de credibilidad, como parte de una injusticia epistémica testimonial, no podría ser calificado como un caso de injusticia por falta de equidad distributiva (Fricker 2007:19).

Como se observa, la adecuada distribución de este bien no puede ser gestionada de igual manera que bienes como la riqueza, los servicios de salud, educación, etc. La credibilidad, en otras palabras, viene a ser un concepto cuya distribución se realiza en el instante en que se produce un intercambio comunicativo, “se realiza a simple vista y sin tapujos” (Fricker 2007:45). Otorgarle credibilidad al hablante depende en gran parte del oyente, es él quien se encarga de ajustar el grado de credibilidad hacia su interlocutor. Es en este sentido, en el que la distribución de credibilidad puede ser calificada como justa o injusta, y de ser el segundo caso, conllevaría a la posible existencia de una injusticia epistémica testimonial. Según Fricker:

En los casos de déficit de credibilidad, la injusticia que nos proponemos rastrear no se debe caracterizar como la no recepción de la justa cuota que le corresponde a alguien de un determinado bien (en este caso la propia credibilidad), pues esto supondría no lograr captar la faceta diferenciada en la que el hablante sufre un agravio. La idea es explorar la injusticia testimonial como una injusticia específicamente epistémica, como un tipo de injusticia según la cual alguien resulta *agraviado específicamente en su capacidad como sujeto de conocimiento*. (Fricker 2007:45)



Entonces, identificar una injusticia epistémica iría más allá de una recepción injusta de credibilidad, en el sentido de un déficit. Esta implica que el sujeto se convierta en un ser *agraviado* en su capacidad como sujeto de conocimiento, es decir, en una persona cuya capacidad de entrega de material informativo se vea perjudicada a causa de un déficit de credibilidad. Ahora bien, lo relevante en la definición propuesta por Fricker es que aquella característica que convierte al déficit de credibilidad en una injusticia epistémica es el origen de este déficit, ubicado en el prejuicio del oyente hacia el interlocutor. Es decir, toda vez que el prejuicio sea lo que genere este déficit de credibilidad, se considerará que el interlocutor está siendo víctima de una injusticia epistémica (Fricker 2007:49). Ejemplos que ilustren este tipo de cadena consecuente del prejuicio a la injusticia epistémica pueden ser el considerar que los afrodescendientes sean inferiores a los blancos desde un punto de vista intelectual, o que las personas de un estrato socioeconómico bajo tengan menos capacidad respecto a temas que podrían manejar aquellos de un nivel socioeconómico superior, como las finanzas o la administración de ciertos recursos económicos, o incluso que las mujeres tengan menor capacidad intelectual que los hombres para aprender ciertos temas, como las física o las matemáticas.

En el Perú, es muy común encontrar este tipo de prejuicios, generalmente basados en estereotipos que se le imponen a la persona por sus características físicas o el contexto cultural o geográfico de donde proviene. Estos prejuicios parten de los estereotipos, que vienen a ser una serie de ideas preconcebidas que conectamos casi inmediatamente con determinados rasgos que podemos observar en los demás. Según Moghaddam, Taylor y Wright (1993), los estereotipos son funcionales para la adaptación al entorno y no necesariamente deben ser vistos como un proceso cognitivo inferior o socialmente destructivo. Tal podría ser el caso del ejemplo ya mencionado acerca del doctor, quien recibe, por parte de la familia que atiende, un exceso de confianza en su desempeño profesional a causa de un estereotipo. Estos pueden ser creencias como “nuestro médico de cabecera ha recibido muy buena educación, y por ello debe manejar muchos temas en torno a la salud”, o “los doctores pueden manejar información de diversas ramas de la medicina, independientemente de su especialidad”, o también “si ha sido muy buen doctor hasta el momento, entonces podría manejar muy bien problemas de salud correspondientes a otras ramas ajenas a la suya”. Estas creencias serían motivo suficiente para que se acuda a él y se reciba información valorable y pertinente para la familia. En este caso, el estereotipo vendría a ser el aplicarle autoridad correspondiente a

temas que quizá podría o no manejar, únicamente debido a que se lo considera un buen profesional. En este caso, el estereotipo nos permite otorgarle a nuestro interlocutor un exceso de credibilidad. Esta situación, como sostenía Fricker, no es considerada propiamente un caso de injusticia testimonial.

La importancia del estudio de los estereotipos y su influencia en las injusticias epistémicas ha dado lugar, en esta investigación, a tratar de averiguar cuáles podrían ser las causas de fenómenos como el déficit de credibilidad en el hablante y tratar de sostener una hipótesis al respecto. La importancia de investigar en esta relación que correspondería entre las causas y la injusticia en mención, recaería explícitamente en poder identificar las razones que nos llevan a cometer este tipo de injusticias y poder extrapolar la información a un ámbito más manejable dentro de la discusión del enfoque de desarrollo humano. Como vemos, las injusticias epistémicas llevadas a cabo en espacios de deliberación pública encuentran dentro de un marco de exclusión social interna. Y no en vano el concepto de injusticia epistémica ha sido recientemente clasificado por Fricker como una injusticia discriminatoria. En esta línea, resulta de suma importancia entender sus causas y posibles consecuencias, no solo a nivel deliberativo, sino a nivel de cualquier otra capacidad que posea el individuo y sea valorada por él (como se mencionó en el primer capítulo, hay una interrelación entre todas estas capacidades o libertades que generan que puedan afectarse unas a otras).

A continuación, se explicará la conexión que podría existir entre la injusticia testimonial, los estereotipos relacionados a los prejuicios identitarios del hablante y un nuevo concepto dentro del marco de esta investigación: el *alief* (Gendler, 2011).

### **2.3 Los sesgos implícitos, los estereotipos y los *aliefs* como posibles causas de la injusticia testimonial**

Este tipo de injusticia, como vimos, viene sustentada por un prejuicio negativo del oyente hacia el hablante y que además redundaría en una privación respecto a sus funcionamientos. Cuando el estereotipo viene acompañado por un prejuicio de carga negativa, es ahí cuando se considera que la consecuencia a la que conlleva aplicar el estereotipo puede generar un daño en el interlocutor, como el de no reconocerlo como sujeto de conocimiento, es decir, no otorgarle la capacidad de contribución epistémica que le corresponde. Un prejuicio negativo, entonces, viene a ser toda creencia no confirmada completamente, que posee una carga

negativa respecto a ciertas características o rasgos que posee un individuo o grupo social y que va acompañado de una serie de estereotipos que normalmente creamos a partir de nuestra convivencia en la sociedad.

Resulta importante, aquí, explorar un poco cuáles podrían ser las causas de este tipo injusticia, partiendo del impacto que genera en nosotros el tener estereotipos acompañados de prejuicios negativos relacionados al hablante. Respecto a los estereotipos acompañados de prejuicios negativos, estos pueden originarse en lo que Tamar Gendler (2011) conceptualiza como *alief*. Un *alief* viene a ser aquel estado mental del individuo, que consiste en una propensión innata o habitual a responder a un estímulo aparente (por ejemplo, una situación que consideremos probablemente peligrosa, pero segura al mismo tiempo) con un cambio inconsciente de creencias en lo que ella llama una tríada representativa-afectiva-conductual automatizada (Gendler 2011:41). Este cambio inconsciente de creencias que se activan en nosotros puede dar lugar a creencias que se encuentren o no de acuerdo con las creencias que poseemos de forma consciente (o más explícitamente) y que manejamos día a día.

Por ejemplo, existen personas que le tienen fobia a los espacios cerrados, como un ascensor. Muchos podemos estar convencidos y tener la creencia de que estar dentro de un ascensor no es un contexto en el que nuestra vida corra peligro. Sin embargo, se dan muchos casos en los que, a pesar de tener esa creencia, puede activarse en nosotros una creencia inconsciente, que sostenga que a pesar de que, por ejemplo, estemos dentro de un ascensor y este se encuentre funcionando adecuadamente, pueda malograrse en cualquier momento. Esta creencia podría intensificarse más aún si estamos solos dentro de un ascensor y si anteriormente ya hemos pasado por alguna mala experiencia relacionada a los ascensores. Esto podría dar lugar a un cambio en el individuo que la experimenta, en una tríada representativa-afectiva-conductual automatizada. En este caso, la persona podría experimentar la *representación* visual de un espacio muy cerrado y peligroso para ella; un estado de alerta frente al peligro, es decir, experimenta un cambio *afectivo*; y también podría sentirse predispuesta a que en cualquier momento se vea en la necesidad de gritar o buscar opciones de salida en caso el ascensor deje de funcionar, es decir, un cambio *conductual*. Este cambio inconsciente de una creencia a otra, casi imperceptible, es lo que constituye un *alief*.

Gendler sostiene que dependiendo de otros *aliefs*, otras creencias y/o deseos, este tipo de situaciones puede tener varias consecuencias. La activación de una actitud asociada con el

peligro, por ejemplo, puede dirigir la atención del individuo de ciertas maneras. Por ejemplo, sin tener la intención deliberada de hacerlo, esta persona puede estar observando de forma detallada cada uno de los aspectos que pueden caracterizar al ascensor: la puerta y los botones oxidados por ciertas zonas le dan a entender que se trata de un ascensor probablemente viejo. Y no solo eso, sino también podría añadir la creencia de que se trate de algún ascensor que no ha recibido mantenimiento últimamente. Esto va cambiando poco a poco, en el individuo, su forma de *representar* la situación, comenzando a sentir que su vida puede correr peligro en un ascensor ya no tan seguro para él. La información visual que recibe, por tanto, genera en él un cambio de actitud. Esto no solo lleva, posiblemente, a un cambio en su percepción visual (es decir, a nivel representativo), sino también a un cambio en su sistema motor: podría empezar a temblar de forma inconsciente. Si a ello se le añade que esta situación le causa cierta incomodidad, podría decirse que su alerta de peligro aumenta. Entonces, ya tenemos un segundo cambio en él: el cambio afectivo. Si la situación continúa para mal, tal y como quizá sus creencias inconscientes lo habían predispuesto, entonces el que verdaderamente haya un problema dentro del ascensor lo llevaría a tener un cambio en su conducta, como bien se mencionó, ya se encuentra predispuesto a gritar para pedir ayuda o pensar en alguna forma de salir del problema. Sin embargo, esta última opción, es decir, su cambio conductual, no necesariamente es un hecho que tenga que darse, a diferencia de los dos anteriores, que se dan de forma inconsciente. También puede darse un cambio conductual en el sentido de hacer de esta situación una situación que él desee afrontar de forma calmada. Entonces su cambio conductual, pasaría a ser el de alguien que busque maneras de mantener la calma, respirar profundo o distraerse con alguna idea optimista, lo que podría ayudarlo a salir de este impasse de manera controlada. Como puede verse en este caso, la persona también está en la posibilidad de decidir afrontar este *alief* y tomar control de la situación.

Entonces, se puede observar que nuestros deseos o creencias conscientes nos pueden sugerir un tipo de respuesta o de curso de acción, mientras que nuestras asociaciones implícitas y patrones de respuesta inconscientes nos sugieren otro tipo de respuesta al estímulo externo percibido. No obstante, ¿cómo es que podemos conectar todo esto con los patrones de respuesta frente a los estereotipos y, sobre todo, en consecuencia, frente a las injusticias epistémicas testimoniales? Pues, en principio, existe un vínculo entre el *alief* y aquello a lo que constantemente recurrimos, quizá de forma indirecta, que es la categorización y los



estereotipos. Según Gendler, la categorización y los estereotipos son herramientas utilizadas por nuestras mentes para operar de manera efectiva en un entorno complejo (2011:38).

Para la autora, el mundo supera nuestras capacidades cognitivas debido a que vivimos rodeados de muchas características e información constantemente cambiante. Vivimos en un mundo con una diversidad de creencias, diversidad de hábitos, diversidad de culturas, de idiomas, de gustos, de productos, de alimentos, de noticias, etc. Por lo tanto, la categorización no es una forma opcional de darle sentido al mundo: es nuestro medio para tratar los problemas de la complejidad global (2011:39), es decir, es prácticamente una necesidad natural en los individuos. Gendler sostiene, respecto a esto último, que la generalización rápida y automática sobre la base de ciertas categorías resulta ser fundamental para la forma en que le damos sentido al mundo.

No solo crecemos aprendiendo a categorizar objetos, según la autora, sino también aprendemos a categorizar aspectos sociales. Estos aspectos sociales pueden ser tales como la clase socioeconómica, la cultura, la raza, o conceptos tan amplios que abarcan un sinnúmero de características que tendemos a categorizar en la sociedad. La categorización es lo que da lugar a los estereotipos. Según la psicología social contemporánea, los estereotipos que codifican las categorías sociales son “fundamentales para la capacidad de percibir, recordar, planear y actuar” (Banaji, 2002, citado por Gendler, 2011:39). Esta importancia reside en que los estereotipos sirven para simplificar la percepción, el juicio y la acción en un mundo en donde las características de los demás objetos, o incluso sujetos, son muy complejas.

Citaré el caso de Ranga Yogeshwar, físico alemán y uno de los divulgadores científicos más prestigiosos en Alemania. Su padre era un ingeniero proveniente de la India y su madre una historiadora proveniente de Luxemburgo. Durante su niñez, fue criado en la India y luego se mudó a Luxemburgo. Allí, él experimentó muchos prejuicios, sobre todo por sus rasgos físicos. Ya como divulgador científico, una de sus experiencias relacionadas a los prejuicios la vivió en una de sus presentaciones por televisión. Él solía presentarse siempre vestido formalmente, pero jamás usando corbata. Antes de salir al aire, uno de los asistentes se acerca para ofrecerle una corbata, pero él no la acepta, porque no quería parecer “muy serio”. Sin embargo, luego de que el asistente se retirara, logró escuchar que le decía a un compañero suyo: “Parece ‘negro’, a nadie le parecerá creíble. Con la corbata parece más serio”, asociando el color de su piel y rasgos físicos en general con la credibilidad que podría

estar proyectando como presentador científico. Yogeshwar era consciente de que estaba siendo objeto de un prejuicio; sin embargo, no consideró que el prejuicio se le haya aplicado de forma malintencionada, puesto que el asistente buscaba “protegerlo” contra los prejuicios del público oyente. Como se observa, el asistente, gracias a los estereotipos que puede manejar en torno al color de piel de las personas o incluso su acento de voz, “encasilla” a esta persona en una serie de categorías que suelen activarse en él, como la falta de credibilidad, el poco manejo de información acertada, la falta de profesionalismo, entre otras cosas, y genera una creencia que podría terminar afectando a la persona sobre la cual va dirigida esta creencia. Pues bien, a partir de este caso podemos ver cómo las personas utilizan las categorías y estereotipos creados o adquiridos por ellas mismas para relacionar la nacionalidad o la ascendencia de un científico y la credibilidad que podría tener en el manejo de información que puede ofrecerle a los oyentes. Esto es tan común que no solo suele suceder en espacios académicos: la nacionalidad a veces suele ser un factor que casi siempre la gente utiliza para activar muchas otras categorías. Así como en este caso, nosotros solemos decidir qué comer, dónde vivir, con quién salir, dónde estudiar, etc. y todo esto con la ayuda de estereotipos que activan en nosotros prejuicios y nos permiten encasillar a los objetos o las personas, gracias a las categorías que vamos creando durante la vida.

La forma en como simplificamos la información y la categorizamos nos permite manejarnos mejor en un mundo sumamente complejo, en donde nos ayudamos de estas categorías (como por ejemplo categorizar a los inmigrantes del Medio Oriente como “terroristas” o categorizar a los carbohidratos dentro del grupo de la “comida que hace daño”) para poder tomar ciertos cursos de acción o incluso deliberar al respecto, sin la necesidad de actuar posteriormente. Esta es, pues, la forma en como Gendler considera que la categorización es un medio para tratar los problemas de la complejidad global.

Este ejercicio es muy común en los seres humanos y no por ello precisamente recae en una actividad negativa para la sociedad. Lo negativo en todo este ejercicio es precisamente el momento en el que nos damos cuenta de que hay una disociación entre nuestras creencias explícitas (por ejemplo “la discriminación es algo sumamente dañino para la sociedad”) y nuestras creencias implícitas (por ejemplo, “para el puesto de gerente general, no confío en el postulante de tez oscura porque puede que haya tenido una educación no adecuada para el cargo”). Si tomamos en cuenta estos dos últimos ejemplos, ambos pueden corresponder a una misma persona, incluso esta persona puede ser muy respetuosa en cuanto a su forma de ser y

actuar en la sociedad, pero posee dentro de sí creencias implícitas (y hasta cierto punto no tan implícitas) sobre ciertas características sociales que terminamos por categorizar internamente. Ahora bien, si la persona en cuestión no se encuentra hasta cierto punto “cómoda” con esta disociación, entonces tendrá que llevar a cabo lo que Gendler conceptualiza a como el *costo epistémico*. Muchas veces, incluso, puede suceder que no aceptamos a ciertas personas o cambiamos nuestro trato “sin saber por qué” lo hacemos. Esta desconexión entre un cambio en nosotros (de actitud o trato hacia los demás), al ser inconsciente pero darse de todos modos, es lo que conforma un *alief*.

Ahora bien, antes de continuar con el tema del *alief* y las categorizaciones, es importante entender previamente qué es lo que entiende la autora por *costo epistémico*. Gendler basa su análisis en una categoría en particular que es la categoría racial. Para ella, resultó sorprendente ver cómo una categoría tal como la “raza” da lugar a cierto tipo de asociaciones automáticas y procesos psicológicos por los cuales se codifican estas asociaciones. Esto nos conduce a lo que ella llama un “costo epistémico”. Con costo epistémico, la autora refiere al costo de evitar, conscientemente, codificar cierto tipo de información básica o de antecedentes sobre estas categorías (sociales, culturales, económicas, etc.), sobre todo si vivimos en una sociedad estructurada por categorías que nosotros mismos rechazamos. Es decir, si me encuentro ante una realidad en la que rechazo la categorización (principalmente negativa) de ciertas características de la sociedad, entonces me veo ante la necesidad de pagar este costo epistémico, lo que implica gastar cierta “energía epistémica” en regular aquellas asociaciones inevitables a las que da lugar esa información dentro de mi sistema de creencias, tanto explícitas como implícitas. En otras palabras, el costo epistémico que un individuo paga, lo conduce a concientizar sus asociaciones automáticas y la forma en como codifica estas asociaciones, sobre todo si no está de acuerdo con este tipo de categorización de la sociedad. Esto es, pues, lo que ella llama el costo epistémico de los sesgos implícitos.

Entonces, tenemos que el costo epistémico de los sesgos implícitos consiste en ese “gasto de energía epistémica” enfocado en regular aquellas asociaciones inevitables que solemos hacer al momento de relacionarnos con el mundo e interpretar la información que percibimos. Este es el costo que genera el poseer sesgos (o prejuicios) implícitos que surgen a partir de la categorización y los estereotipos que aprendemos, construimos y manejamos desde que llegamos al mundo. Como vimos, no todos estos estereotipos y categorizaciones tienen por qué ser negativas, ni tampoco conducir a prejuicios negativos, pero sí resulta

importante tratarlos, sobre todo si nos conducen a consecuencias negativas o poco saludables para la sociedad, y más aún cuando el objetivo principal es el bienestar humano.

Es por esta razón que Gendler refiere explícitamente al concepto “sesgo”, debido a que este implica que existe ya en el individuo una inclinación a valorizar más o menos unas cosas frente a otras (como vimos en el capítulo anterior, las valorizaciones nos llevan a tomar ciertos cursos de acción frente a otros) y el sesgo justamente lo que hace es darle menos peso valorativo a un objeto o persona solo por el hecho de adjudicarle a ella características que pueden, como no, ser reales en ella y que nosotros desaprobamos. El sesgo implícito es pues esta inclinación nuestra a “menospreciar” o “desvalorar” algo a partir de creencias explícitas o implícitas que se activan en nosotros de manera automática. Pues bien, si lo que deseamos es evitar el sesgo implícito que surge en la interpretación de la información que recibimos del mundo externo<sup>11</sup>, entonces, lo que debemos pagar es un costo epistémico.

Ahora, para Gendler, estos fenómenos, como la categorización y los estereotipos que adquirimos en la vida, conllevan tres consecuencias. La primera es que debido a la categorización, incluida la categorización social, hay una tendencia a ver a los individuos dentro de una categoría de manera que enfatizan sus similitudes y diferencias respecto a otros individuos. Por ejemplo, es común que algunos asocien, en países como el nuestro, a las personas de tez clara con el ser extranjeros. En este caso, se toma la característica del “ser de tez clara” y se enfatiza esta similitud con los extranjeros, asociándolos a un determinado grupo social.

La segunda consecuencia es debido a que el procesamiento de información en todos los niveles está influenciado, en parte, por consideraciones de “más a menos (probable)”. Es decir, los estereotipos desempeñan un papel desde los primeros instantes en que se da el procesamiento de la información. Esto puede verse en situaciones en las que la información congruente con nuestros estereotipos se atiende y codifica (por ejemplo, cuando damos por sentado que el color de piel va a determinar el nivel de educación de una persona), mientras que la información incongruente se ignora y no se asimila (en el caso en que, por ejemplo,

---

<sup>11</sup> Esto siempre y cuando, en palabras de la autora, haya cierto esquema de categorización prevalente pero desautorizado por el propio agente. Cuando reconocemos que hay una discrepancia entre nuestras creencias explícitas y nuestras respuestas automáticas en determinados contextos, entonces el propio individuo puede decidir pagar este costo epistémico (2011:38).



esta persona tenga un nivel de educación superior al nuestro, e incluso, maneje más información que la que nosotros podríamos manejar).

La tercera consecuencia es que a medida de que nos familiarizamos con estas formas de clasificar los objetos en el mundo, nuestras expectativas y asociaciones se automatizan, de modo que la simple presencia de una señal vinculada a una categoría puede ser suficiente para activar un tren de asociaciones validadas y no validadas. Esto puede observarse en casos como, por ejemplo, el de José Carlos Agüero, un historiador peruano e hijo de dos senderistas, quien vivió desde su niñez los agravios de un trato diferenciado por el único hecho de que las personas con las que él trataba sepan que era hijo de senderistas. Dentro de su testimonio, él afirmaba que apenas los demás sabían de su origen familiar, el trato hacia su persona cambiaba solo por el hecho de vincularlo con características que solían asociarse a los senderistas, como la violencia, el peligro, el terrorismo, los crímenes de odio, etc. Aquí podemos observar cómo un estereotipo vinculado a los senderistas, se aplicaba a una persona que no lo era, pero que tenía un vínculo familiar directo. Esto generaba que las personas que lo trataban activen de una serie de prejuicios negativos con los que históricamente se les suele vincular a los integrantes del Partido Comunista Peruano de Sendero Luminoso.

Todo esto, en conjunto, activa un *alief*, dando lugar a creencias que se encuentren o no de acuerdo con las creencias explícitas que uno maneja. Por ejemplo, sostener la creencia de que el racismo es algo moralmente reprochable y negativo, y, sin embargo, tener actitudes racistas o pensamientos racistas que surjan inconscientemente en determinadas situaciones. Dado que estos *aliefs* operan en un nivel que es relativamente impenetrable por los procesos racionales controlados, su regulación se logra mejor mediante estrategias que explotan capacidades distintas a las del argumento racional y la persuasión. Es decir, no podemos combatir estas creencias inconscientes que dan lugar a los *aliefs*, por medio de argumentos o discursos racionales que pretendan disiparlos, puesto que los *aliefs* trascienden la voluntad del individuo.

Por ejemplo, según el psicólogo social Agustín Espinosa, existe aquello a lo que se denomina “racismo aversivo”. Este concepto abarca aquella actitud que las personas desarrollan a través de la socialización, como creencias y sentimientos de los que tienen poca conciencia o que tratan de disociar de la imagen no-prejuiciosa que desean mostrar (Espinosa et. al, 2011:314). Espinosa sostiene lo siguiente:

Debido a que los racistas aversivos tienen valores igualitarios, no discriminan directamente en formas que podrían ser atribuidas al racismo clásico; en vez de ello, discriminan de forma poco intencional y cuando su comportamiento puede ser justificado sobre la base de algún factor que no sea racial (economía, capacidad, inteligencia, etc.) (Espinosa, 2011:314).

En el contexto peruano, este fenómeno puede verse reflejado de muchos modos. Según Bustamante y Portocarrero, el racismo en el Perú se ve inclinado a valorar negativamente lo andino o indígena, negando aquella parte de nuestra identidad que nos relaciona con estas características; mientras que, por otro lado, se tiende a sobre-identificar, en muchos casos, la identidad con lo “blanco” o lo occidental (Bustamante, 1986; Portocarrero, 1992). Esto sustenta en gran medida un estudio, realizado también por Espinosa en el año 2007, en el cual:

Se identificó la forma en que personas de niveles socioeconómicos medios y medio-altos de Lima Metropolitana valoraban más a categorías sociales cuyas representaciones estereotípicas las posicionaban en una situación de alto estatus, como a los peruanos blancos, a los descendientes de asiáticos y a los mestizos, antes que a grupos asociados a categorías sociales de bajo estatus, como los peruanos de origen andino, amazónico y los afroperuanos. En dicho estudio, se encontraron estereotipos ambivalentes asociados al grupo de peruanos blancos tales como el desarrollo, la capacidad y el éxito, y otros asociados al individualismo, la corrupción y la falta de patriotismo. Del mismo modo, se encontró ambivalencia en los estereotipos de los peruanos andinos, amazónicos y afroperuanos, ya que se les asoció con el conformismo, atraso, subdesarrollo e incapacidad. (Espinosa, 2007:312).

Como puede observarse en el estudio, encontrar este tipo de prejuicios es bastante común en la sociedad peruana, claramente identificados en características como el conformismo, el atraso o subdesarrollo. En este sentido, es también común encontrar aquello a lo que se denomina “racismo aversivo”, cuya base podría partir de un *alief*. Sin embargo, todo esto no abre más que un preámbulo para poder comprender el origen de lo que entendemos por injusticias epistémicas testimoniales: ¿son estas injusticias un reflejo de los *aliefs* que surgen a partir de estas creencias inconscientes en nosotros? Si bien esto no es objeto de debate y estudio en el presente trabajo de investigación, queda como una gran fuente de justificación del por qué surgen este tipo de actitudes que le dan sustento a las injusticias epistémicas testimoniales. Y ello, puesto que, básicamente, estas propensiones innatas, comprendidas bajo el concepto del *alief*, pueden dar origen a un trato diferenciado respecto

del simple hecho de tomar en cuenta o no lo que se oye del testimonio del otro a partir de un prejuicio identitario relacionado al hablante.

Tal puede ser el caso de lo ocurrido en la mesa de diálogo de Espinar, en el año 2012. Según el testimonio dado por Dionisio Caccyavilva, uno de los representantes del Frente Único de Defensa de los intereses de Espinar, el trato con el que se dirigieron los representantes de la empresa transnacional Xtrata Tintaya hacia ellos se concentró, en un inicio, en negar el propio testimonio de los habitantes, como por ejemplo, la existencia de contaminación perjudicial para los mismos, o el considerar, incluso, que el diálogo estaba “de más”, debido a que no encontraban justificables sus demandas. Esto se puede interpretar como un déficit de credibilidad por parte de los representantes de Xtrata Tintaya; en esta línea, ¿qué podría causar este déficit de credibilidad hacia los habitantes de Espinar? Muy probablemente la respuesta se concentre en los *aliefs* provenientes de los representantes de la empresa o incluso los propios representantes del Estado.

A manera de hipótesis, una forma de evidenciar la existencia de *aliefs* en los actores presentes en la mesa de diálogo de Espinar, por ejemplo, podría ser el hecho de evidenciar, en primer lugar, características que los oyentes pudiesen relacionar de forma inconsciente a categorizaciones que ellos (voluntaria o involuntariamente) aprueban. Por ejemplo, información como el lugar de origen de los habitantes (Espinar - Cusco), el color de piel, el acento a la hora de hablar, el nivel de educación, entre muchas otras características podría ser información que ellos terminen catalogando a partir de una serie de estereotipos que los oyentes manejan previamente: ellos son los que viven en un “atraso”, “los ignorantes”, “los que se quejan”, “los que mienten”, “los pobres”, etc. Esta serie de categorías pueden llevar a que los oyentes, en caso las posean, se las adjudiquen a sus interlocutores, y a partir ello se dé una serie de asociaciones que vinculen la información que ellos perciben y la codifiquen asociándola con las categorías que ellos ya manejan consciente o inconscientemente.

A partir de esto, se generaría lo que Gendler llama una tríada representativa-afectiva-conductual automatizada. Es decir, asumiendo que se da el caso, los oyentes (quienes vendrían a ser los representantes de la empresa Xtrata Tintaya o los representantes del Estado) pasan por una primera etapa de cambio a nivel representativo. El contexto en el cual nos encontramos es un contexto de conflicto de intereses, en este caso no solo por un tema económico sino también de bienestar social. La mesa de dialogo creada en el año 2012,

surgía bajo este contexto y, evidentemente, la forma en como el contexto se veía *representado*

encuentran en un contexto de conflicto, lo que muy probablemente en algunos incrementa este sentimiento de querer “ganar” frente al otro o incluso el sentir “amenazados” sus intereses. Esto particularmente podría terminar por dañar no solo la función de la mesa de diálogo, sino también la predisposición a dialogar por ambas partes. Características como el contexto, el ambiente social, la tensión ante el conflicto, las actitudes iniciales, entre otras, generan un cambio representacional en los diversos actores que participan de este mecanismo de deliberación.

En segundo lugar, también podrían generarse cambios afectivos. Como se mencionó en el cambio representacional, el contexto o el ambiente compartido de “conflicto” (o incluso la propia negociación) puede generar cambios a nivel afectivo que conduzcan a los participantes a sentir emociones como la ira, el desprecio, desconfianza, el sentimiento de superioridad o inferioridad, entre muchos otros cambios. Se esperaría que inicialmente mecanismos de deliberación como este, en casos como estos, generen un sentimiento de confianza e igualdad entre todos los participantes. Pero este estado de cosas no pasaría de ser un estado explícito, en el que todos suponen, o por lo menos se espera, que eso sea lo que se dé durante el proceso de deliberación. Implícitamente, el *alief* puede llevar a que surjan estados o emociones como las ya planteadas, y que incluso el diálogo empiece con una predisposición hacia ello.

En tercer lugar, tanto el cambio representacional como el cambio afectivo, podrían conducir a los participantes a lo que ya es más evidente en toda situación de conflicto: un cambio conductual. Si bien en el desarrollo de esta investigación no se ha encontrado evidencia de los dos primeros estados de la tríada del *alief*, sí se puede evidenciar que existe un cambio conductual en conflictos como este (y muchos otros más) a causa de categorizaciones y estereotipos que un individuo (o grupo social) proyecta frente a otro u otros. El cambio conductual no sólo parte de una predisposición al conflicto o al querer “ganar” en el proceso de deliberación, sino que conduce a actitudes muchas más explícitas como el levantar la voz, el ignorar a la persona que está hablando en determinado momento, o exponer algún gesto de burla o desaprobación porque se considera que lo que el otro dice “está infundado”, etc. Más allá de eso, a nivel colectivo y quizá de una forma mucho más implícita, están los cambios o gestiones que maneja el Estado. Según un estudio de Lorena De la Puente acerca del caso Espinar, las metodologías usadas en las diferentes mesas de diálogo del conflicto



(fueron muchas las que se abrieron desde el año 2012) tenían cierta carga excluyente y daban espacio a la reproducción de la dominación.

La toma de decisión es un proceso multi-dimensional que requiere de normas inclusivas que sean suficientes para resguardar la capacidad de participación influyente de la sociedad civil (Lopez 2015). La falta de representatividad y de canales suficientes para incorporar los saberes locales en los debates políticos en torno a la condición socio-ambiental de la provincia de Espinar fue posible a través de la delimitación de los criterios de participación por parte del actor más poderoso en la mesa: el Estado. Si bien existen en el Perú normas que promueven la participación, hacen poco por proveer de metodologías incluyentes y detalladas que eviten la reproducción de asimetrías. Así, los protocolos para regular las dinámicas internas de las mesas no existen. El mandato es precisamente, que sean *sui generis* en cada mesa de diálogo con el fin de que la flexibilidad permita adaptabilidad a cada contexto. El riesgo, sin embargo, es la reproducción de la dominación y la legitimación de la lógica extractivista detrás de los conflictos socio-ambientales. (2017:33)

Este tipo de conductas no solo terminan siendo producto de una falta grave de exclusión por parte del Estado, sino también pueden ser interpretadas como una conducta característica de una creencia inconsciente en la que se considera que el Estado, al fin y al cabo, es la entidad con verdadero poder frente a cualquier comunidad o ciudadano. La democracia, en este sentido, terminaría por perder su verdadera orientación y finalidad y, sin embargo, no son actitudes tomadas del todo en cuenta, puesto que el problema de raíz sigue siendo un problema sumamente invisibilizado.

Este ejemplo analizado es solo uno de los muchos ejemplos que podrían plantearse en relación a grupos vulnerables en contextos de conflictos sociales. La falta de poder suele ser un factor bastante común en situaciones como estas, en donde las asimetrías generan que aquellas creencias inconscientes y categorizaciones marcadas y compartidas por distintos grupos en la sociedad salgan a flote y terminen generando cambios conductuales en las personas. Uno de estos cambios conductuales, como podemos observar puede ser la exclusión social interna reflejada en fenómenos como la injusticia epistémica testimonial.

Como se puede observar, este tipo de fenómenos de injusticia son tan invisibilizados ante la sociedad, las entidades privadas y el Estado, por el simple hecho de darse en un nivel epistémico. El motivo por el cual en el primer capítulo se hacía referencia a la importancia de la influencia de la ética aristotélica en el enfoque de capacidades era básicamente poder ver qué tan importante es, para lograr el bienestar humano, hacer un estudio y diseñar políticas

que se enfoquen no solo en un perfeccionamiento de las virtudes éticas, sino también enfocarse en la parte dianoética: trabajar en el plano epistémico requiere de un esfuerzo adicional (como el costo epistémico al que refiere Gendler), y más aún cuando este se encuentra bastante invisibilizado no solo en contextos de conflictos sociales, sino en cualquier contexto en donde existan asimetrías de poder.

Como se ha observado, una de las posibles causas de este tipo de injusticia epistémica puede ser la existencia de los *aliefs* en las personas que emiten juicios sobre el testimonio de la persona que escuchan. Tal y como lo plantea Fricker, en este tipo de injusticia epistémica, el oyente hace un tipo especial de juicio erróneo de la credibilidad del hablante, uno realmente nublado por los prejuicios (2017:54). Ahora bien, no solo resulta importante enfocarnos en la posible existencia de *aliefs* como una de las causas originales de la injusticia epistémica testimonial, sino también resulta de suma importancia entender qué es lo que vincula a este concepto con este tipo de injusticia, y la respuesta puede orientarse a la existencia de sesgos implícitos.

Ya habiendo explicado el concepto de *alief*, es importante tomar en cuenta cómo esto nos conduce al uso de sesgos implícitos al momento de juzgar el testimonio de un hablante. La relación entre los sesgos implícitos, los estereotipos, los *aliefs* y la injusticia testimonial no siempre va a ser tomada como una relación explícita, por lo que resulta importante darle lugar a su explicación en este trabajo de investigación.

En el texto *Implicit Bias, Stereotype Threat and Epistemic Injustice* de Jennifer Saul (2017), la autora desarrolla la relación implícita que podría existir entre la injusticia epistémica en sus dos tipos (tanto la testimonial como la hermenéutica), los sesgos implícitos y la amenaza del estereotipo. En esta última sección del capítulo nos enfocaremos en la relación existente entre estos dos últimos factores y la injusticia testimonial.

Dentro de los últimos estudios realizados sobre los sesgos implícitos, se ha hecho mucho énfasis en cómo nuestras asociaciones y los estereotipos que manejamos de forma inconsciente pueden influenciar nuestro trato hacia grupos o miembros de grupos estigmatizados socialmente. Esto, a su vez, da lugar a la importancia con la que se toma también el estudio de cómo este trato termina por influir en el rendimiento de aquellos que son estigmatizados o son objeto de algún tipo de prejuicio negativo hacia su identidad. Dentro

de este marco teórico, se estudian casos como el desempeño de las niñas en comparación a los niños en áreas como las ciencias o las matemáticas, las humanidades o el arte, recreando en ellos capacidades que pueden, como no, potenciar, a no ser porque su rendimiento en estas áreas podría verse afectado por un trato puramente estereotipado. Sin embargo, esto no solamente cala a ámbitos como la educación escolar o universitaria, sino incluso puede calar a ámbitos como los de nuestro interés: los espacios de deliberación pública.

En muchos casos, se han encontrado testimonios de personas que pueden mostrarse inseguras ante la opinión que buscan dar en un espacio determinado para la deliberación y, sin embargo, optan por callar por miedo al sentirse avergonzadas ante la forma en como su opinión vaya a ser recibida. Evidentemente, muchos de estos cambios en el rendimiento de la capacidad para deliberar públicamente se dan a partir de cómo se ve afectada la seguridad en cada individuo, y esto es sumamente particular y diferente en cada uno (la respuesta conductual no siempre será la misma). Pero es necesario hacer énfasis en este aspecto, dado que existe siempre la posibilidad de que el rendimiento cognitivo de los participantes se vea mermado a causa de un trato estereotipado por parte de sus oyentes, y esto, en muchos de los casos, se da a partir de sesgos implícitos que parten de quien escucha y termina por “juzgar” el testimonio del otro.

Una injusticia testimonial no supone lo mismo que un sesgo implícito, dado que la injusticia testimonial, como bien ya lo habíamos explicado, consiste en aquella injusticia en la que el hablante sufre una pérdida de credibilidad en su mensaje, a partir de un prejuicio por parte del oyente. Aquí entran a tallar dos factores: (i) el prejuicio de identidad como causa del segundo factor, (ii) el déficit de credibilidad. Estos dos elementos conformarían una injusticia epistémica testimonial. Pero Fricker no delimita únicamente el prejuicio de identidad hacia algo meramente implícito, sino también explícito. Es decir, nosotros como oyentes podemos aseverar y estar de acuerdo con que nuestro prejuicio de identidad forma parte de nuestras creencias explícitas y a partir de ello causar un déficit de credibilidad en el hablante. En este sentido, la injusticia testimonial no recae específicamente en un sesgo implícito; sin embargo, no excluye dentro de sus posibles causas que estas sean de origen implícito en el oyente.

Cuando planteamos la hipótesis sobre las posibles causas de la injusticia testimonial, recurriamos específicamente a aquellas causas que recaen en creencias implícitas en el individuo, apoyadas en el *alief*. En este sentido, la importancia de estudiar la influencia de los

sesgos implícitos en la injusticia testimonial va mucho más allá de evidenciar que hay un prejuicio identitario en el oyente que genera un déficit de credibilidad en el hablante. Resulta mucho más fácil combatir los prejuicios identitarios a partir de creencias que son explícitas en el que escucha, que aquellos prejuicios identitarios que parten de todo un sistema estructural en el que no se evidencian estos mismos y salen a relucir en forma de tríadas automatizadas en los espacios de interacción comunicativa aparentemente inclusiva.

Ya habíamos mencionado previamente que el sesgo implica que existe en el individuo una inclinación a valorizar menos a un objeto o persona solo por el hecho de adjudicarle a estos características que pueden, como no, ser reales en ellos y que el individuo desaprueba. El sesgo implícito es pues esta inclinación nuestra a “menospreciar” o “desvalorar” algo a partir de creencias implícitas que se activan en nosotros de manera automática. Según Michael Brownstein y Jennifer Saul, “se ha desarrollado un apoyo empírico sustancial para la afirmación de que la mayoría de las personas, a menudo a pesar de sus creencias, valores y actitudes conscientes, tienen prejuicios implícitos y que esos prejuicios afectan el comportamiento social de muchas maneras inquietantes” (2016:2). De aquí se derivan muchos ejemplos y casos como los estudiados por Agustín Espinosa (los casos de racismo aversivo) o el caso del conflicto en Espinar, por ejemplo. En ambos, se supone o se asume que los integrantes entrevistados (en el estudio de Espinosa) así como los actores de la mesa de diálogo parten con una actitud de aceptar la inclusión social como una política justa y rechazar la discriminación y la exclusión como formas injustas de ejercer el poder de unos individuos sobre otros. Sin embargo, los sesgos implícitos no siempre van a operar a favor de creencias explícitas como estas.

Ahora bien, la forma en como operan los sesgos implícitos parece que podría ser una base para que se lleven a cabo las injusticias epistémicas testimoniales. Empezando por el primer factor que constituye este tipo de injusticia: el prejuicio identitario, entendido también como la aplicación de un estereotipo negativo que perjudica la identidad del hablante, parece no necesitar precisamente de un grado de conciencia (ya que los estereotipos pueden trabajar en nosotros de forma casi natural e inconsciente). Asimismo, siguiendo a Fricker, este tipo de prejuicios perjudiciales, sostiene, pueden ser difíciles de detectar porque pueden influir en los juicios de credibilidad sin una mediación consciente, entrando en conflicto con las creencias explícitas del oyente (Saul 2017:237).



En esta misma línea, los prejuicios identitarios perjudiciales afectan al oyente porque incluye en este prejuicio, como ya lo habíamos mencionado, un estereotipo (Saul refiere a esto como la “amenaza de estereotipo”). Según Saul, “la amenaza de estereotipo es un fenómeno que ocurre cuando los miembros de un grupo, que son estereotipados negativamente en alguna tarea en particular, se preocupan por hacerlo bien y se les recuerda el estereotipo negativo de su grupo. El efecto más discutido de esto es el bajo rendimiento, pero también puede conducir a otros efectos, como evitar esta tarea o desconectarse de ella” (2017:237). Como ya se había mencionado, el efecto tiende a ser bastante evidente en muchos casos de mesas de diálogo, por ejemplo, o diversos espacios de deliberación pública en el que las personas estereotipadas prefieren el silencio antes que la crítica de quien los escucha o el rechazo. Esto, de por sí, podría terminar afectando su rendimiento relacionado a diversas capacidades que los individuos valoran o necesitan para dar a conocer su opinión, necesidades o críticas a determinadas iniciativas por parte del Estado. Esta amenaza de estereotipo, según Saul, puede conducir a un testimonio menos creíble:

Si alguien está tropezando con sus palabras, olvidando lo que quiere decir o mostrando otros signos de vacilación o estrés, bien pueden ser vistos como menos creíbles. Dado que los miembros de grupos estigmatizados son especialmente propensos (aunque no exclusivamente) a sufrir una amenaza de estereotipo, estos grupos pueden ser especialmente propensos a disminuir la credibilidad de estas formas. (Saul 2017:238)

Saul hace referencia al autor Boudewijn de Bruin (2014), quien argumenta que existe una relación significativa y poco explotada entre la injusticia testimonial y la amenaza de estereotipo. La segunda puede llegar a perjudicar al rendimiento del hablante, debido a la consciencia de los estereotipos que se extienden en la cultura. Algunos de los prejuicios de identidad pueden calificar, para De Bruin, como estereotipos que dan lugar a injusticias testimoniales. A partir de esto, el sujeto quien es objeto de un prejuicio por parte de su oyente, percibe en él una amenaza de poder ser estereotipado, lo que podría producir un cambio en su rendimiento como tal. Por ejemplo, retomando el caso de Ranga Yogeshwar, su actitud podría haber cambiado a partir de la serie de estereotipos que se depositaban en él, y quizá en lugar de desenvolverse de una forma bastante adecuada en los medios de comunicación, habría podido mostrarse inseguro de la imagen que proyecta o incluso dudar acerca de su propio conocimiento. Este riesgo de perjudicar el rendimiento de un individuo, es un riesgo bastante probable sobre todo en aquellas personas que se ven en un estado mucho más vulnerable aún; es decir, personas que quizá no tienen acceso a un servicio de educación

adecuado para su desarrollo, o que se encuentren en espacios con desventaja de poder social (por ejemplo, mujeres en espacios o ambientes donde predominen los hombres; grupos afrodescendientes en espacios donde predominen personas de tez clara, o grupos minoritarios en general).

De Bruin sostiene que si la creencia en el oyente relacionada al prejuicio de identidad sobre el hablante genera que se tome menos en serio a este de lo que debería tomárselo, entonces estamos ante un claro caso de injusticia testimonial. Ello puede ir de la mano de la amenaza de estereotipo hacia al hablante, lo que, por otro lado, también podría generar un cambio en su actitud.

Estas situaciones mencionadas por los autores se relacionan directamente con una privación directa sobre la capacidad de control sobre el propio entorno político y la capacidad de contribución epistémica, que mencionaba Fricker. Como vimos en esta investigación, ambas capacidades deberían tomarse en cuenta para un adecuado desempeño de aquellos funcionamientos que conforman la vida que tenemos razones para valorar. Este entrelazado entre las valoraciones, las razones, los funcionamientos y ambas capacidades, puede verse mermado a causa de las injusticias epistémicas testimoniales en diversos espacios, sobre todo, en este caso, en espacios de deliberación pública.

## CONCLUSIONES

El principal objetivo de este trabajo de investigación se centraba en poder analizar la forma en cómo las injusticias testimoniales influyen en dos capacidades específicas: la capacidad sobre el propio entorno político y la capacidad de contribución epistémica en los grupos vulnerables incluidos en la participación de diversos mecanismos de deliberación pública. A partir de este objetivo principal se plantearon dos objetivos específicos, correspondientes al desarrollo de cada capítulo.

El primer objetivo específico se centraba en la identificación de los conceptos centrales y los fundamentos del enfoque de capacidades y ampliación de libertades, correspondiente al desarrollo humano, así como un análisis del rol de la deliberación pública en los diversos mecanismos de participación ciudadana en el Perú. El segundo objetivo se centraba en el estudio de la injusticia testimonial, como propuesta de Miranda Fricker, y la relación subyacente con los sesgos implícitos que podrían dar lugar a formas invisibilizadas de exclusión, por parte de los grupos sociales con mayor poder social, político o económico, dentro de los espacios de deliberación pública mencionados en el primer capítulo. La orientación de este segundo capítulo iba específicamente dirigida a cómo estos dos factores podían influenciar en la capacidad de control sobre el propio entorno político y la capacidad de contribución epistémica, ambas igualmente importantes para la autorrealización del ser humano, dentro de un marco de valoraciones que así lo sustenten.

El primer capítulo buscaba explicar las relaciones conceptuales de cuatro factores en específico: las capacidades, los funcionamientos, las valoraciones y las razones (determinadas por valoraciones que vamos adquiriendo a lo largo de nuestra vida). De aquí, resulta importante resaltar cómo las diversas ideologías dominantes conllevan a injusticias estructurales que pueden darse de manera invisibilizada, debido a la normalización de determinadas valoraciones, hábitos o actitudes que consideramos comunes en la sociedad. Determinar este vínculo entre los conceptos y una problemática como la mencionada a nivel macro, nos permitió poder entender por qué no solo valía la pena centrarnos en injusticias relacionadas al recorte o limitación de capacidades prácticas (como las propuestas en la lista de Martha Nussbaum), sino también centrarnos en capacidades intelectuales, a partir de las cuales se sustentan muchísimas decisiones relacionadas a los funcionamientos de cada individuo. Para ello, resultaba importante poder entender los fundamentos aristotélicos que

daban sustento al enfoque de desarrollo humano. Para Aristóteles, no solo era importante poder perfeccionar nuestras virtudes éticas, sino también darle importancia a las virtudes dianoéticas, de las que parte, ciertamente, esta razón teórica mencionada por Fricker. La razón teórica, o teórica, nos permite formular creencias con valores de verdad, bajo las cuales terminan sustentándose muchas valoraciones, pero también dan sustento a las categorizaciones y prejuicios que, bajo un mal uso, dan origen a injusticias que no han sido del todo estudiadas por el enfoque de desarrollo humano y que bajo un contexto ideológico, terminan por oprimir a diversos grupos socialmente vulnerables. Es por esta razón por la que, en este trabajo de investigación, se tenía por propuesta darle lugar al estudio de una forma específica de injusticia epistémica: la injusticia testimonial.

Es así como cobra importancia el desarrollo del segundo capítulo de este trabajo de investigación. Aquí me concentré en estudiar específicamente el fenómeno de la injusticia testimonial, como uno de los tipos de injusticia epistémica. Este tipo de injusticia se caracterizaba por ser bastante común de llevarse a cabo en los diversos espacios comunicativos que compartimos, pero a la vez también resultaba ser sumamente invisibilizada, sobre todo en aspectos prácticos, relacionados a la recolección de data o su futura prevención. Esta invisibilización de la injusticia testimonial es lo que le da importancia a su estudio, no solo por un aspecto teórico, sino por los cambios a mediano o largo plazo en el aspecto práctico. A partir de aquí, se trabajó no solo el estudio de la injusticia testimonial como tal, sino también su relación con los sesgos implícitos y su posible causa en el *alief*. El *alief*, entendido como la tríada representativa-afectiva-conductual automatizada, resultaría ser un concepto menos estudiado aún, en relación a cómo influyen estos en capacidades como la del control sobre el propio entorno político o la capacidad de contribución epistémica. El aporte, sin embargo, resulta de suma importancia pues nos abre un camino de investigación que nos permitirá profundizar mucho más en cómo opera la mente humana y cómo estos campos, poco estudiados dentro del enfoque, influyen a largo plazo en la privación del bienestar humano de las personas. Esto debido a que no solo recortaría la posibilidad de ser escuchado por terceros, o tomado en serio, sino que conllevaría también a que los prejuicios, sobre todo aquellos que operan en nosotros de forma inconsciente, podrían generar en el afectado una amenaza de estereotipo, lo que generaría un cambio en su actitud y su rendimiento a nivel cognitivo y conductual.



En síntesis, ambas capacidades se muestran vulnerables a la influencia de la injusticia testimonial, y sobre todo también se evidencia vulnerabilidad en los casos ejemplificados en el contexto peruano, más aún ante la evidente desconfianza que terminan por generar las iniciativas estatales respecto de los mecanismos de participación ciudadana. Este es, pues, un síntoma bastante común de las injusticias no solo testimoniales, sino también hermenéuticas. Sin desmerecer este segundo tipo, el estudio del primer tipo de injusticia epistémica ha demostrado en este trabajo de investigación que urge prestarle importancia a un fenómeno como tal, sobre todo por las consecuencias invisibilizadas que también conllevan. Las que por cierto, no solo terminan por perjudicar las dos capacidades mencionadas en esta tesis, sino también muchas otras capacidades más. Asimismo, resulta de suma importancia poder involucrar esta problemática a la iniciativa de un enfoque tan enriquecido como lo es el enfoque de capacidades. Las iniciativas de Amartya Sen y Martha Nussbaum, así como las de muchos autores que trabajan diversas disciplinas a partir del enfoque, pueden complementarse y sumar dentro de sus objetivos el trabajo que conlleva visibilizar injusticias estructurales como la epistémica.

Para finalizar, me gustaría dejar abierta la posibilidad y la iniciativa de seguir investigando este tipo de injusticias, que terminan por originar un modo de exclusión social interna. La tarea en este trabajo de investigación no se encuentra finalizada del todo, ni cumplirá su objetivo al cien por ciento, sino hasta que se logre, a futuro, poder identificar patrones de conducta social e indicadores que permitan estudiar y medir con mayor precisión este tipo de injusticias, y quizá, de ser posible, trabajar en prevenirlas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, J. (2008). *Capabilities and Social Justice. The Political Philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*. New York: Routledge.
- Alkire, S. (2013). How to measure the many dimensions of poverty? En: Organisation for Economic Co-operation and Development (ed.), *Development Co-operation Report. Ending Poverty*. Paris: OECD Publishing, pp. 43-50.
- Anderson, E. (1993). *Value in ethics and economics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Anderson, E. (2001). Symposium on Amartya Sen's philosophy: 2 Unstrapping the straitjacket of 'preference': a comment on Amartya Sen's contributions to philosophy and economics. *Economics and Philosophy*, Vol. 17, No. 1, pp 21 - 38.
- Anderson, E. (2003). Sen, ethics and democracy. *Feminist Economics*, Vol. 9, No. 2 – 3, pp. 239 – 261.
- Anderson, E. (2005). Critical Notice of Amartya Sen, "Rationality and Freedom". *The Philosophical Review*, Vol. 114, No. 2, pp. 253-271.
- Anderson, E. (2012). Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions. *Social Epistemology*, Vol. 26, No. 2, pp. 163-173.
- Aristóteles. (1985). *Ética a Nicómaco*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Bohman, J. (1996). *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy*. Cambridge: The MIT Press.
- Bohman, J. (2007). *Democracy across Borders: From Dêmos to Démoi*. Cambridge: The MIT Press.
- Bohman, J. (2016). La madurez de la democracia deliberativa. *Revista Co-herencia*, Vol. 13, No. 24, pp. 105-143.
- Brady, M. y Fricker, M. (2016). *The Epistemic Life of Groups. Essays in the Epistemology of Collectives*. New York: Oxford University Press.
- Broome, J. y Piller, C. (2001). Normative practical reasoning. *Aristotelian Society, Supplementary*, Vol. 75, pp. 175-193.
- Celikates, R. (2016). *Beyond the Critical Theorists' Nightmare: Epistemic Injustice, Looping Effects, and Ideology Critique*. Workshop for Gender and Philosophy, MIT.
- Chang, R. (2015). Value pluralism. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 25, pp. 21-26.
- Chang, R. (ed.) (1997). *Incommensurability, Incomparability and Practical reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- Crocker, D. (2006). Sen and Deliberative Democracy. En: Kaufman, A. (ed.), *Capabilities Equality: Basic Issues and Problems*. New York: Routledge, pp. 155-197.
- Crocker, D. (2008). *Ethics of Global Development. Agency, Capability, and Deliberative Democracy*. New York: Cambridge University Press.
- Deneulin, S. (2009). Democracy and Political Participation. En Deneulin, S. y Shahani, L. (eds.). *An Introduction to Human Development and Capability Approach*. Londres: Human Development and Capability Association, pp. 185 - 204.

- Drèze, J. y Amarty, S. (2014). *Una gloria incierta: India y sus contradicciones*. México D.F.: Taurus.
- Echave, J., Hoetmer, R. y Palacios, M. (2009). *Minería y territorio en el Perú. Conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.
- Espinosa, A. y Pancorbo, G. (2009). Exclusión y conflicto social en el Perú: Una aproximación desde la  
Número 2, pp. 37-45.
- Fascioli, A. (2011). Justicia social en clave de capacidades y reconocimiento. *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. XXIII, No. 1, pp. 53-77.
- FitzGerald, V., Stewart, F. y Venugopal, R. (eds.) (2006). *Globalization, Violent Conflict and Self-Determination*. New York: Palgrave Macmillan.
- Forst, R. (2015). Noumenal Power. *The journal of political philosophy*, Vol. 23, No. 2, pp. 111-127.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice*. New York: Oxford University Press.
- Fricker, M. (2010). There can be institutional virtues? En: Gendler, T. y Hawthorne, J. (eds.), *Oxford Studies in Epistemology (Special Theme: Social Epistemology)*, Vol. 3, pp. 235-252.
- Fricker, M. (2012). Silence and Institutional Prejudice. En: Crasnow, S. y Superson, A. (eds.), *Out from the shadows*. New York: Oxford University Press, pp. 287-306.
- Fricker, M. (2015). Epistemic Contribution as a Central Human Capability. En: Hull, G. (ed.), *The Equal Society: Essays on Equality in Theory and Practice*. Maryland: Lexington Books, pp. 73-90.
- Gendler, T. (2011). On the epistemic costs of implicit bias. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 156, No. 1, pp. 33-63.
- Goetze, T. (2018). Hermeneutical Dissent and the Species of Hermeneutical Injustice. *Hypatia*, Vol. 33, No. 1, pp. 73-90.
- James Kidd, J., Medina, J., Pohlhaus Jr., G. (eds.) (2017). *The Routledge handbook of epistemic injustice*. New York: Routledge.
- Laden, S. (2007). Negotiation, deliberation, and the claims of politics. En: Laden, S. y Owen, D. (eds.), *Multiculturalism and Political Theory*. New York: Cambridge University Press.
- Lanegra, I. (2017). La evaluación de la política pública de la consulta previa. *Revista Argumentos*, No. 3, Año 11, pp. 14-20.
- Martínez, J. (2007). La autodeterminación. *Anuario de Derechos Humanos. Nueva Época*, Vol. 8, pp. 325-264.
- Nussbaum, M. (2000). La ética del desarrollo desde el enfoque de las capacidades. En defensa de los valores universales. En Giusti, M. (ed.). *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas. Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Nussbaum, M. (2012). *Crear Capacidades: propuestas para el desarrollo humano*. Traducido por Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós.
- Pease, H. (2009). Bagua o la precariedad de la apuesta democrática. *Revista de Análisis Económico y Social*, Vol. 5, No. 5, pp. 5 – 7.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). (2007). *Democracia/Estado/Ciudadanía: Hacia un Estado de y para la Democracia en América Latina*. Lima: PNUD.

- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). (2014). *Institucionalidad para el Diálogo y la Prevención de Conflictos. El caso peruano*. Lima: Centro Regional para América Latina y El Caribe del PNUD.
- Robeyns, I. (2017). *Wellbeing, Freedom and Social Justice: The Capability Approach Re-Examined*. Cambridge: Open Book Publishers.
- Sánchez Garrido, P. (2008). *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Scanlon, T. (2000). Reasons and values. En: *What we each owe to each other* (3ra. ed.), Cambridge: Harvard University Press, pp. 17-146.
- Scanlon, T. (2003). Rawls on Justification. En: Freeman, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sen, A. (2000). *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knopf.
- Sen, A. (2003). El valor universal de la democracia. *Revista Thémis*, Vol. 2, No. 47, pp. 277-286.
- Sen, A. (2004). ¿Cómo importa la cultura en el desarrollo? *Revista Letras Libres*, No. 71, pp. 23 – 30.
- Sen, A. (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Madrid: Katz.
- Sen, A. (2010). *La idea de la Justicia*. México D.F.: Taurus.
- Stewart, F. (2008). *Horizontal Inequalities and Conflict Understanding Group Violence in Multiethnic Societies*. New York: Palgrave Macmillan.
- Tubino, F., Romero, C., Gonzales de Olarte, E. (eds.). (2014). *Inclusiones y Desarrollo Humano: relaciones, agencia y poder*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Vigo, A. (2012). Deliberación y decisión según Aristóteles. *Tópicos*, No. 43, pp. 51-92.
- Wedgwood, R. (2009). Intrinsic Values and Reasons for Action. *Philosophical Issues*, Vol. 19, pp. 321-342.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Young, I. M. (2000). *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press.