

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
SIMPOSIO: IGNORANCIA, TESTIMONIO Y ACRASIA: DEBATES CONTEMPORÁNEOS EN
EPISTEMOLOGÍA ANALÍTICA

LIBERALISMO, INJUSTICIAS EPISTÉMICAS Y OBJETIVIDAD: APORTES
DESDE EL LIBERALISMO RORTYANO A LAS PROPUESTAS
EPISTEMOLÓGICAS FEMINISTAS DE HARDING Y FRICKER

Mauro Santelli
Universidad de Buenos Aires – SADF
mauro.santelli@gmail.com

Resumen: Se utilizan aportes de la filosofía política de Richard Rorty con respecto al valor de las culturas y a la expansión de la democracia liberal para exponer posibles limitaciones, apoyar y comentar las propuestas de Miranda Fricker (2007) y Sandra Harding (2015). Por un lado, intentaré expandir y complementar los diagnósticos de las denominadas “injusticia testimonial” e “injusticia hermenéutica” de Fricker, por otro, pretendo argumentar en favor de complementar el modelo de la “objetividad fuerte” de Harding sosteniendo, desde argumentos rortyanos, que dicha caracterización de la objetividad necesita de lo que denominaré un *requisito remocrático* para identificar las perspectivas legítimas a incorporar.

Palabras clave: Pragmatismo, Teoría del conocimiento, Feminismo

1. Introducción

En el presente trabajo pretendo caracterizar una noción afín a la idea de *ethos liberalo* inclusivista de Richard Rorty en tanto un tipo de comunidad epistémicamente virtuosa complementando elementos de las propuestas en Epistemología Feminista de tanto Miranda Fricker en *Epistemic Injustice*¹, en particular su caracterización de dos tipos de injusticias epistémico-éticas que denomina *injusticia testimonial* e *injusticia hermenéutica*; como de Sandra

¹ Fricker, M., *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, New York, Oxford University Press, 2007.

Harding *Objectivity and Diversity*² con su propuesta de un concepto de *objetividad fuerte* que incorpora elementos perspectivistas a las consideraciones tradicionales acerca de objetividad científica. Argumentaré que integrando la las injusticias epistémicas identificadas por Fricker con la noción de un *ethos liberal* (en tanto inclusivista y preocupado por dejar gente *fuera*) se puede proveer a la propuesta de Harding en favor de una noción “fuerte” de objetividad de cierta estabilidad de la que, argumentaré, carece.

2. Injusticias epistémicas, comunidades morales

Miranda Fricker identifica dos tipos de injusticias que considera epistémicas. Lo que denomina “injusticia testimonial” y lo que llama “injusticia hermenéutica”. La Injusticia Testimonial es definida como: *déficit de credibilidad causado por un prejuicio identitario*³. Prejuicio identitario es aquel que *rastrea* a la víctima del prejuicio a través diferentes ámbitos: epistémico, ético, laboral, sexual, familiar, social, etc. Es el factor ético que configura la injusticia, sin prejuicio identitario no hay *Injusticia Testimonial* aún si hay un déficit de credibilidad no justificado. Esto teniendo en cuenta al prejuicio como el características negativas que se asocia a un grupo al que el otro pertenece automáticamente por formar parte de ese grupo. Un déficit de credibilidad es en líneas generales una baja en la credibilidad con respecto a algún monto de credibilidad hipotéticamente independiente de la situación de prejuicio identitario. Es decir, la identificación de un déficit de credibilidad depende de un condicional contrafáctico en la forma de “si no hubiera un prejuicio identitario en juego, al *testimoniante* se le asignaría una mayor credibilidad de la que se le asigna.” Resulta interesante destacar que estos aspectos de la Injusticia testimonial, así definida, no son totalmente independientes: así como para identificar un déficit de credibilidad se requiere tener en cuenta una situación alternativa en donde quien escucha asigna una mayor credibilidad al *testimoniante* por no tener un prejuicio identitario contra este, un prejuicio

² Harding, S. G., *Objectivity and diversity: Another Logic for Scientific Research*, Chicago, The University of Chicago Press, 2015.

³ Cfr. Fricker, M., *op. cit.*, p. 28.

identitario requiere, para su delimitación de otro tipo de caracterizaciones del testificante, de la identificación de consecuencias negativas que se siguen de él, entre ellas déficits de credibilidad. Este leve círculo es prescindible⁴. Uno puede identificar “déficits de credibilidad”, dejando de lado el tema de la justicia o injusticia, con independencia del concepto de prejuicio identitario: partiendo de la idea de *par epistémico* uno puede evaluar si quien *escucha* está asignando al *testificante* la misma credibilidad que le otorgaría a un par.

En un primer aporte desde Rorty, creo que sería productivo hablar más explícitamente de un *nosotros* en el cual el *escuchante* no incluye al *testificante* a causa de un prejuicio. No como una definición alternativa, sino como una consecuencia directa de la injusticia testimonial. En algún sentido, esto es una forma diferente de expresar el *daño epistémico inmediato* causado por una injusticia epistémica, el hecho de que el *testificante* es dañado en su condición de *conocedor*⁵ o agente epistémico. En la práctica, ser un agente epistémico será *ser un par epistémico* con respecto a los individuos de todas las comunidades a las que se tiene *derecho* a pertenecer. Negarle a alguien paridad en base a un prejuicio es negarle su agencia epistémica. Según el tratamiento que hace Rorty siguiendo a Sellars de la noción de *nosotros*, un *nosotros* siempre se da en oposición a un *ellos*, estos son como no hay que ser. De ahí deriva la fuerza moral del término. Actuar correctamente, ser una *buena persona* o *persona* a secas implica no ser como una *mala persona*, en particular no actuar como actúan las *malas personas*⁶. Dice Rorty “siempre hemos pensado de los seres humanos en términos de miembros *paradigmáticos* de la especie”⁷, “gente como uno” diríamos nosotros. Mi propuesta, en este caso, es ver a Fricker como describiendo el daño que se le hace a una persona cuando no se la como

⁴ Agradezco a Claudio Cormick tanto la sugerencia acerca de cómo entender esto de forma sólo *aparentemente* circular, como sus otras intervenciones a lo largo del Congreso. También agradezco las intervenciones del resto de los miembros del grupo de Epistemología Analítica de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF) que participaron del simposio.

⁵ Cfr. Fricker, M., *op. cit.*, p. 44.

⁶ Cfr. Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*, New York, Cambridge University Press, 1989, p. 59.

⁷ Cfr. Rorty, R., “Human Rights, Rationality, and Sentimentality” en: *Truth and Progress*, New York, Cambridge University Press, 1998, pp. 179.; Rorty, R., *Contingency, Irony, and Solidarity*, *ed. cit.*, p. 190-ss.

formando parte de un sentido especial de *nosotros*, el sentido epistémico del término. En términos muy similares a los de Rorty en *Human Rights, Rationality and Sentimentality*⁸, Fricker destaca que el daño de la injusticia epistémica es privar a alguien de un componente esencial de lo que la filosofía tradicionalmente ha considerado ser un humano: ser un ser racional, el poder dar y ofrecer razones, el ser un portador y dador de conocimiento⁹.

Una similitud adicional que encontramos en Fricker con respecto a Rorty es en la manera en que se corrigen estas injusticias. La llamada virtud de la justicia testimonial que destaca Fricker como el remedio a la injusticia testimonial, (virtud en la cual no ahondaremos demasiado) incluye un elemento de *entrenamiento de la sensibilidad testimonial*¹⁰. Dicho entrenamiento, siguiendo un modelo de aprendizaje de la virtud por la ejecución de actos virtuosos aristotélico modificado por un aspecto no sólo diacrónico con respecto al aspirante a la virtud, sino también por una consideración de la historia de la cultura en donde se adquieren las virtudes mediante ejemplares y del rol de la reflexión en la modificación y evolución de dichas virtudes. Fricker considera al entrenamiento de la sensibilidad testimonial como alimentándose de dos tipos de *inputs*: sociales e individuales, y el orden importa. El individuo primero experimenta ejemplos de intercambio testimonial observándolos y participando en ellos. Ambos factores, el de la observación de ejemplos culturalmente disponibles de intercambios testimoniales, con sus respectivas normas implícitas, y el de la interacción del individuo en esos intercambios configuran la propia sensibilidad testimonial. Uno se guía por el ejemplo de intercambios testimoniales y luego interactúa testimonialmente en base a esos ejemplos, incorporando más ejemplos y experiencias que entrenan la propia sensibilidad. Esta apertura a experiencias nuevas es lo que permite el cambio de la sensibilidad testimonial, uno puede encontrar que un intercambio testimonial

⁸ *Ibid.*, pp. 167-185.

⁹ Cfr. Fricker, M., *op. cit.*, p. 44.

¹⁰ Cfr. Fricker, M., *op. cit.*, pp. 71; 81-85.

se experimenta de una manera que choca con algún elemento de nuestras creencias, y por lo tanto puede intentar advertir este choque para acomodar nuestra sensibilidad acorde. Fricker da el ejemplo de alguien que se percata de que cree que las mujeres y los hombres tienen los mismos derechos, pero que se encuentra no dándole la misma credibilidad a las mujeres que aquella que otorga a los hombres. Ante estos conflictos, puede llegar a ser suficiente incorporar un ejemplar más para modificar la sensibilidad de tal manera de que se efectúe un ajuste instantáneo de la misma o, más generalmente, se da que uno tiene que *activamente* darle mayor crédito a las mujeres que las que pre-reflexivamente les daba. Esto eventualmente se puede internalizar de tal manera de *entrenar* la sensibilidad pre-reflexiva. En términos rortyanos, esto se puede describir en términos de que remediar injusticias testimoniales es, en parte, un proceso de incorporar nuevos ejemplares de *agentes epistémicos* a nuestro *nosotros* en su componente epistémico. A su vez, el haberse encontrado con un ejemplo en donde nuestra sensibilidad testimonial previa adquirida a través de ejemplares paradigmáticos presentes en nuestro entorno social nos llevó hacia un *sesgo injusto*, es decir: un prejuicio, tendremos la posibilidad de estar atentos a la posibilidad de equivocarnos en el futuro con respecto a otros déficits de credibilidad que nos encontremos otorgando, es así como se constituye la virtud de la justicia testimonial, de una forma reflexiva que corrige prejuicios. La particularidad de un *nosotros* liberal, es decir: inclusivo, en términos rortyanos es que inculca a sus miembros la aversión a la posibilidad de estar siendo crueles sin saberlo. Esto no viene de una revelación divina, sino del hecho de que la comunidad moral liberal se ha encontrado en el pasado con instancias en donde *de hecho* fue cruel en la forma de negar agencia epistémica a quienes la merecían sin advertirlo, es la historia experiencial propia del liberal la que lo hace sensible a la posibilidad de ser cruel en el futuro. Es un *ethos* en donde es más fácil poseer la virtud de la justicia testimonial por la abundancia de experiencias testimoniales diversas presentes con respecto a sociedades menos inclusivas¹¹.

¹¹ "What takes the curse off this ethnocentrism is not that the largest such group is "humanity"
XVIII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)

Yendo al caso de la *injusticia hermenéutica* de Fricker, tenemos un fenómeno con foco no ya en el individuo, sino en la comunidad. Injusticia hermenéutica es definida como la situación en donde a la comunidad toda le faltan recursos conceptuales para poder interpretar apropiadamente a una injusticia como tal¹². El caso ejemplar que aporta Fricker es el de la situación en la que se encontraban mujeres acosadas sexualmente *antes* de que estuviera disponible el concepto “acoso sexual”. La inhabilidad de expresar efectivamente lo que se sufría se manifestaba, por un lado, como una imposibilidad de la víctima para percibirse como víctima, y por el otro, como una deficiencia del victimario para entender la injusticia que estaba cometiendo. Uno de los rasgos distintivos es que no hay culpable único en la injusticia hermenéutica, ya que la carencia conceptual se encuentra en todo el colectivo o en su enorme mayoría¹³. El remedio a dicha injusticia colectiva, la virtud individual que se puede fomentar para remediarla, es, según Fricker:

The form the virtue of hermeneutical justice must take, then, is an alertness or sensitivity to the possibility that the difficulty one's interlocutor is having as she tries to render something communicatively intelligible is due not to its being a non sense or her being a fool, but rather to some sort of gap in collective hermeneutical resources.¹⁴

Inmediatamente uno puede ver el parecido con la característica de un *ethnos liberal* rortyano, la constante preocupación de que uno pudiera estar siendo cruel hacia un otro sin saberlo. No diré más de este caso, sólo es importante entender por el momento que en un *ethnos liberal* mantener la alerta

or “all rational beings” – no one, I have been claiming, *can* make *that* identification – but, rather, that it is the ethnocentrism of a “we” (“we liberals”) which is dedicated to enlarging itself, to creating an even larger and more variegated *ethnos*. It is the “we” of the people who have been brought up to distrust ethnocentrism.” Cfr. Rorty, R., *Contingency, Irony, and Solidarity*, ed. cit., p. 198.

¹² Cfr. Fricker, M., *op. cit.*, pp. 154-155

¹³ *Ibid.*, p. 159.

¹⁴ *Ibid.*, p. 169.

necesaria para evitar injusticias hermenéuticas es más fácilmente alcanzable que en *etnos* no liberales o inclusivistas.

3. Democracia, inclusión y objetividad

En lo que sigue, me abocaré a la tarea de explorar la noción de “objetividad fuerte” de Sandra Harding para ulteriormente relacionar lo que hemos venido discutiendo con lo que sigue. Para contextualizar un poco, Elizabeth Anderson¹⁵ presenta a la Epistemología Feminista como aquella que “concibe a los conocedores como situados en relaciones particulares con respecto a aquello que es conocido y otros conocedores”¹⁶ principalmente para descubrir las maneras en las que “el género influencia y debería influenciar nuestras concepciones del conocimiento, el sujeto cognoscente, y las prácticas de investigación y justificación”¹⁷. Sandra Harding presenta las virtudes epistémicas de las “stand point theories” (teorías del punto de vista) argumentando que las perspectivas ausentes de la teorización epistemológica revitalizadas por dichas teorías permiten forjar conceptos epistemológicos mejores¹⁸. En particular presenta el concepto de “objetividad fuerte” (*Strong Objectivity*), la idea de que las perspectivas de grupos oprimidos proveen de un concepto de objetividad *más fuerte*, ya que permiten destacar elementos obviados por grupos dominantes cuando esgrimen una concepción de objetividad pretendidamente *neutral*, en este caso una *objetividad débil*. Se presenta esta tarea decantando compromisos asumidos por diversos conceptos que caen bajo la palabra “objetividad”¹⁹, los mismos son que “la investigación objetiva tiene que ser justa con la evidencia, justa con los críticos de uno y justa

¹⁵ Anderson, E., “Feminist Epistemology and Philosophy of Science”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2017. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/feminism-epistemology/> (Fecha de consulta: 20/03/2018)

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ Harding, S., G., *op. cit.*, pp. 26 y ss.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 32-3

con las críticas más severas que uno puede imaginar aún si nadie las ha articulado todavía”²⁰, la *objetividad fuerte* abandona el ideal libre de valores, pero sostiene los mencionados compromisos subyacentes a las diferentes ideas de “objetividad” circulantes. El punto es que en vez de pretender lograr neutralidad de valores –e indirectamente: neutralidad a secas– la *objetividad fuerte* pretende alcanzar neutralidad no a través del deseo de eliminar las perspectivas en la investigación, sino a partir de incluir tantas perspectivas como sea posible. Es en la inclusión y diálogo entre perspectivas *diferentes* que se obtiene una *mejor* objetividad. Los *objetivos* de la objetividad, podríamos decir, se pretendían cumplir a través de la eliminación de todo componente *subjetivo*; el programa de la *objetividad fuerte* pretende, en cambio, identificar lo *injusto* y *arbitrario* en alguna perspectiva (especialmente una privilegiada) a través de involucrar muchas perspectivas (especialmente aquellas oprimidas) para traer al frente aquello que perspectivas aisladas (especialmente las privilegiadas) podrían estar dejando de lado sin darse cuenta o por razones sesgadas consciente o inconscientemente. Sin embargo, Harding nota que la diversidad de perspectivas que ella pretende para mejorar la noción de objetividad científica circulante no es una “mera diversidad” o multiculturalismo, sino que es una diversidad cualificada de algún modo. Manifiesta, por ejemplo, que “no necesitamos invitar a supremacistas blancos, neo-Nazis, o supremacistas de la masculinidad a las comunidades de investigación para avanzar el crecimiento del conocimiento”²¹, sin embargo dice que la razón por la que no necesitamos hacer eso es porque “ya estamos demasiado familiarizados con los presupuestos y metodologías que usan y los resultados de investigación que sus perspectivas tienden a producir”²². Encuentro a la intención de esta prohibición loable, pero a la justificación dudosa e inestable, por lo siguiente. La “objetividad fuerte” u “objetividad como la incorporación de una pluralidad de perspectivas y valores de

²⁰ *Ibid.*, p. 33

²¹ *Ibid.*, p. 35

²² *Idem.*

científicos”²³ se pretende un proyecto superador a la “objetividad débil”, u “objetividad como la cancelación de las perspectivas y valores de los científicos” en tanto proyecto de producción de conocimiento, no se supone que sea una mera redistribución de recursos por razones *éticas*, sino *epistémicas*. Puede ser *injusto* en un sentido ético que haya relativamente pocas mujeres, minorías raciales, personas con carencias económicas, etc. en ciertas áreas de investigación de la ciencia occidental, pero, se nos podría decir que por más injusto que sea, esta homogeneidad en la población de investigadores (mayoritariamente blancos europeos, de recursos medianos a altos y hombres) no *afecta* el resultado de la investigación. Lo que tenemos que demostrar es que esto implica una desventaja al menos en parte epistémica. El motor de la ventaja epistémica propuesta se encuentra en la incorporación de una diversidad de perspectivas que llevan a que una mayor cantidad de sesgos implícitos salgan a la luz y dejen de distorsionar la investigación, ¿por qué, entonces, debemos excluir grupos (por más aberrantes en un sentido *ético* que los consideremos) sólo porque estamos familiarizados con lo que usualmente producen? Si esto fuera una desventaja epistémica, cualquier grupo a incorporar podría ser excluido apenas estemos familiarizados con él y sus resultados. Esto es un error. Propongo una justificación alternativa a la exclusión de grupos como los neo-Nazis que no requiera apelar al conocimiento previo que tengamos de esos grupos manejando las riendas de la investigación:

1) Si la *objetividad fuerte* es superior a causa de los beneficios epistémicos de la diversidad de perspectivas, es deseable incorporar tantas como se pueda.

2) Si se incorporan grupos que tienen en su constitución grupal creencias incompatibles con la inclusión de nuevas perspectivas, la diversidad de la comunidad de investigación se mantendría igual, disminuiría o sería inestable:

j) basta imaginar una dinámica política interna en donde los *exclusivistas* incluidos logren excluir a alguno de los grupos, o aún considerando un régimen interno democrático en donde la presencia de tanto el grupo *exclusivista* y el grupo al que este quiere excluir ocasionen la expulsión de uno de los dos. Aún en el

²³ Cfr. *Ibid.*, p. 34.

caso menos dañino en dónde sólo se expulsa a un grupo, se tiene tanta inclusividad (numérica) como se tenía *antes* de incorporar al grupo exclusivista, en cualquier otro caso, se tiene menos.

C) Incorporar al grupo exclusivista no implica una ganancia epistémica, en tanto no implica una mayor diversidad y potencialmente implica una *menor* diversidad.

C2) Por otro lado, si nuestro foco es incrementar la diversidad, prejuzgar grupos en base a ganancias proyectadas es potencialmente perjudicial. Se nos podría acusar de tener sesgos anti-exclusivistas que distorsionan el camino de la investigación.

Esto puede tener un aire familiar ya que no difiere en gran medida de la llamada “paradoja de la tolerancia” de Karl Popper²⁴. La idea de la misma es que por más paradójico que *prima facie* suene, no podemos tolerar al intolerante hasta el punto de permitirle interrumpir el debate público y en una comunidad *epistémica* el libre flujo de información —que presupone cierto respeto mutuo— es fundamental. La tolerancia tiene límites para poder existir. En esta línea, quisiera resolver de forma epistémica y no meramente ética el rechazo que considero injustificado de los intolerantes *conocidos* en el caso de Harding postulando la idea de una comunidad de investigación maximalmente diversa: sucintamente, será *maximal diversa* aquella comunidad que incorpore tantas perspectivas como se pueda incorporar, inestabilizándose o decreciendo en diversidad si incorpora alguna de las que quedan fuera. Cosa que suena muy bien, pero ¿cómo la utilizamos? Sugiero seguir el ejemplo de un ideal de comunidad tal, la del *ethos liberal* o inclusivista, dicha comunidad tiene derechos de admisión, en palabras de Rorty en un imaginario diálogo con el padre fundamentalista de un alumno universitario que se queja acerca de la currícula anti-discriminatoria del hipotético curso:

²⁴ “Less well known is the *paradox of tolerance*: Unlimited tolerance must lead to the disappearance of tolerance. If we extend unlimited tolerance even to those who are intolerant, if we are not prepared to defend a tolerant society against the onslaught of the intolerant, then the tolerant will be destroyed, and tolerance with them. — In this formulation, I do not imply, for instance, that we should always suppress the utterance of intolerant philosophies; as long as we can counter them by rational argument and keep them in check by public opinion, suppression would certainly be most unwise. But we should claim the *right* to suppress them if necessary even by force.” Cfr. Popper, K., *The Open Society and Its Enemies*, Princeton, Princeton University Press, 2013, n. 4 al cap. 7 del Vol. 1.

There are credentials for admission to our democratic society, credentials which we liberals have been making more stringent by doing our best to excommunicate racists, male chauvinists, homophobes, and the like. You have to be *educated* in order to be a citizen of our society, a participant in our conversation, someone with whom we can envisage merging our horizons. So we are going to go right on trying to discredit you in the eyes of your children, trying to strip your fundamentalist religious community of dignity, trying to make your views seem silly rather than discussable. We are not so inclusivist as to tolerate intolerance such as yours.²⁵

Sugiero algo análogo para una comunidad de investigación apropiada para darle estabilidad al concepto de “objetividad fuerte”, el tipo de cualificación de la diversidad que se requiere es un *requisito democrático* impuesto como condición de incorporación a la comunidad de investigación: *el compromiso de no excluir, salvo a quien pretenda excluir*²⁶. Dicha comunidad de investigación abierta se asegura seguir abierta. Se necesita que los participantes a integrarse tengan creencias democráticas sustantivas, ninguna característica meramente formal puede cumplir este propósito. Se necesita imponer un *requisito democrático* como criterio excluyente de participación en la misma a quienes pretendan ser incluidos en ella.

4. Conclusiones

²⁵ Rorty, R., “Universality and Truth” en: *Rorty and his Critics* (comp.), Malden, Mass., Wiley-Blackwell, 2000, p. 22.

²⁶ La siguiente cita de Daniel Dennett en *Darwin's Dangerous Idea* presenta una posición similar a la de Rorty acerca de los límites de la tolerancia: “If you want to teach your children that they are the tools of God, you had better not teach them that they are God's rifles, or we will have to stand firmly opposed to you: your doctrine has no glory, no special rights, no intrinsic and inalienable merit. If you insist on teaching your children falsehoods – that the Earth is flat, that “Man” is not a product of evolution by natural selection – then you must expect, at the very least, that those of us who have freedom of speech will feel free to describe your teachings as the spreading of falsehoods, and will attempt to demonstrate this to your children at our earliest opportunity. Our future well-being – the well-being of all of us on the planet – depends on the education of our descendants.” Cfr. Dennett, D., *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life* (Reprint Edition), New York, Simon & Schuster, 1995. p. 519

XVIII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)

Espero haber mostrado que, desde la perspectiva de Miranda Fricker, podemos ver un sentido en donde un *etnos liberal* rortyanamente descrito se encuentra, contingentemente (aunque no sin el esfuerzo de sus integrantes), privilegiado en la dotación a sus miembros de la virtud de la justicia testimonial, es el haber incorporado sujetos como pares epistémicos en el pasado que predispone reflexivamente a dicha comunidad a seguir intentando incorporar más personas. A su vez, su constante preocupación sobre sus recursos hermenéuticos la hace particularmente eficiente en la tarea de identificar *crueledades* donde no se veían. Trasladando esto último al campo epistemológico, una comunidad de investigación inclusivista tendrá una tendencia a dudar de sus recursos conceptuales que puedan excluir testimonios epistémicamente fructíferos. Ya en nuestra discusión acerca de Harding, vimos que más allá de cómo se intente operacionalizar en lo más concreto el concepto de *objetividad fuerte*, este requiere de la incorporación por parte de la comunidad de investigación de un *requisito democrático* impuesto a grupos que aspiren a incorporarse, convirtiendo a dicha comunidad en una comunidad maximalmente diversa (al menos en potencia) análoga al ideal de una cultura liberal inclusivista. En tanto la diversidad de perspectivas implique una ganancia epistémica, la máxima inclusión que el *requisito democrático* estabiliza implicará un máximo de objetividad entendida como identificación de sesgos implícitos. Es en este sentido que se hacen importantes los estímulos hacia la justicia testimonial y hermenéutica de este tipo de comunidades, ya que facilitan la incorporación activa de diversidad y, según Harding, de una *mejor* objetividad en nuestras prácticas epistémicas.

Bibliografía

Anderson, E., "Feminist Epistemology and Philosophy of Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2017. Disponible en:

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/feminism-epistemology/> (Fecha de consulta: 20/03/2018)

Dennett, D., *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life* (Reprint Edition), New York, Simon & Schuster, 1995.

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

Harding, S. G., *Objectivity and Diversity: Another Logic for Scientific Research*, Chicago, The University of Chicago Press, 2015.

Popper, K., *The Open Society and Its Enemies*, Princeton, Princeton University Press, 2013.

Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*, New York, Cambridge University Press, 1989

Rorty, R., "Human Rights, Rationality, and Sentimentality" en: *Truth and Progress*, New York, Cambridge University Press, 1998

Rorty, R., "Universality and Truth" en: *Rorty and his Critics* (comp.), Malden, Mass., Wiley-Blackwell, 2000.