

CANTAR CON VOZ PROPIA (Y QUE SE ESCUCHE).
PUENTES ENTRE PERFECCIONISMO MORAL
Y JUSTICIA EPISTÉMICA

*TO SING WITH ONE'S OWN VOICE (AND TO BE HEARD).
BRIDGES AMONG MORAL PERFECTIONISM AND EPISTEMIC JUSTICE*

Isabel G. Gamero Cabrera
DOI: 10.26754/ojs_arif/a.rif.201924067

RESUMEN

En este artículo comparo el tratamiento que hace Stanley Cavell del escepticismo y del drama de la mujer desconocida con el diagnóstico de injusticia epistémica que propone José Medina, para en primer lugar, comprender cómo se dan los procesos de silenciamiento y de falta de reconocimiento que dañan a personas y colectivos infrarepresentados. En segundo lugar, contrasto las vías de solución que estos dos autores ofrecen a estas dificultades, con especial interés en la conjugación de elementos epistémicos, éticos y políticos que proponen; así como en su consideración del arte y las emociones como elementos que rebasan la comprensión moderna y cartesiana de la filosofía y cumplen un papel fundamental para superar las dificultades mencionadas. Se traerán a colación además algunos ejemplos artísticos para ilustrar los argumentos de estos autores.

PALABRAS CLAVE: escepticismo, reconocimiento, perfeccionismo, lenguaje cotidiano, violencia epistémica.

ABSTRACT

In this paper, I compare Stanley Cavell's understanding about the scepticism and the drama of the unknown woman with José Medina's diagnose on epistemic injustice, in order to understand, firstly, how are conducted the processes of silencing and lack of acknowledgement, which harm underrepresented people and collectives. Secondly, I contrast the solutions that Cavell and Medina pose to these problems, with an especial interest in the link they establish among epistemic, ethic and politic elements, and in their regard of arts and emotions, as factors that overflow the Modern and Cartesian

Recibido: 7/12/2019. Aceptado: 13/12/2019

Análisis. Revista de investigación filosófica, vol. 6, n.º 2 (2019): 129-151

ISSNe: 2386-8066

Copyright: Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo una licencia de uso y distribución "Creative Commons Reconocimiento No-Comercial Sin-Obra-Derivada 4.0 Internacional" (CC BY NC ND 4.0)

understanding of philosophy and play a fundamental role in the overcoming of the aforementioned difficulties. Some artistic examples will be also brought up to illustrate Medina and Cavell's explanations.

KEYWORDS: scepticism, acknowledgement, perfectionism, ordinary language, epistemic violence.

1. EL ESCEPTICISMO Y SU SUPERACIÓN, EN LA OBRA DE CAVELL

1.1. Aproximación al concepto

El poeta es un fingidor...

En la primera parte de este artículo trataré el concepto de escepticismo de Cavell, así como su propuesta para resolver la duda escéptica. En primer lugar, quisiera destacar que aunque este autor encuentre el origen de esta duda en los albores de la filosofía moderna, concretamente en “la subjetivación de la existencia de Descartes” que pone “radicalmente en cuestión la existencia del mundo, de sí mismo y de los demás” (2007: 418), para Cavell, la duda escéptica no es solo propia de filósofos; sino que también se puede dar, y de hecho se da, en las relaciones humanas. En su aproximación cotidiana a la filosofía, le preocupa ante todo la actitud de desconfianza y extrañamiento del mundo que se puede dar en las relaciones humanas y que pueden llegar a destruirlas (Cavell, 2007: 419) y muestra esta posibilidad con ejemplos de obras de Shakespeare (la duda de Oteló sobre la fidelidad de Desdémona) y del cine clásico de Hollywood (el drama de la mujer desconocida, que trataré en el apartado 1.4 del artículo). Además, de todas las posibilidades de escepticismo que se pueden dar (la duda sobre la existencia del mundo, sobre la fiabilidad de los sentidos y la memoria, la incertidumbre acerca del futuro o la brecha que se abre entre palabras y cosas...) Cavell se va a ocupar especialmente de la duda sobre la existencia de las personas que nos rodean y sus emociones que denomina “escepticismo de otras mentes”, siguiendo el ensayo clásico de Austin (1975). Esto es, ¿cómo saber que las personas que están a nuestro alrededor son reales?, ¿cómo probar que no son autómatas o extraterrestres? (2009: 143). O a la manera del verso de Pessoa que encabeza este epígrafe: si un poeta puede fingir sus emociones tanto que confunde su dolor real con su dolor fingido, ¿cómo podemos saber si su dolor es verdadero?

En el siguiente apartado, profundizaré en el debate en torno al escepticismo y sus dificultades, siguiendo la explicación de Cavell.

1.2. Debates entre escépticos y antiescépticos

En su reconstrucción del debate entre escépticos y antiescépticos, Cavell contrasta las posturas, por un lado, de quienes sostienen que no es posible conocer las emociones de otras personas, a no ser que haya una prueba indudable que las demuestre (la duda de Otelo sobre la fidelidad de Desdémona); y por otro lado, estarían los antiescépticos que tratan de encontrar esta prueba y mostrar que el escéptico se equivoca. En este caso, Cavell (2002: 315) alude a las respuestas que han dado autores como Malcolm (1967) para tratar de superar la duda escéptica.

La principal dificultad de este debate estriba, según Cavell, en que el antiescéptico fracasa cuando intenta dar esa prueba y el debate se encalla y continúa sin solución, hasta nuestros días. La razón de este fracaso es que tanto defensores como detractores del escepticismo han entendido este problema de forma epistémica (2002: 331) y se centran en evaluar qué prueba podría ser considerada válida (o no) para refutar el escepticismo, olvidando así otros factores que pueden resultar relevantes para dirimir la duda escéptica.

Se podría usar una analogía química para ilustrar este debate y preguntar cómo se puede comprobar si el pedazo de metal dorado y brillante ante el que nos encontramos es oro o pirita: habría que olerlo (la pirita huele a azufre, el oro no huele) o calentarlo, golpearlo y tratar de modificarlo (el oro es más maleable que la pirita). ¿Cuál sería entonces la prueba que permitiría identificar un dolor, comprobar si es cierto y si es igual que el que sienten otras personas? Se puede plantear, por ejemplo, una prueba que mostrara que cuando dos personas tienen jaqueca, sus ondas cerebrales se activan en el mismo lugar de su cerebro. Sin embargo, Cavell destaca que una demostración de este tipo no resulta convincente para el escéptico, quien va a seguir preguntando si es el mismo, el mismísimo dolor, el que sienten él y otra persona cuando se golpean en el mismo sitio o tienen la misma onda en el encefalograma. Como aclara Cavell, la identificación y comparación no son criterios suficientes para afirmar la mismidad (2002: 319). Para explicar esto, da el ejemplo de dos coches exactamente iguales, fabricados el mismo día, en la misma fábrica (2002: 316). Son iguales, pero no son los mismos y ocupan distinto lugar en el espacio. Incluso, continuando con la metáfora de Cavell, si estos dos coches tuvieran un fallo idéntico en una misma parte del motor, no se trataría de un mismo fallo, sino de dos distintos. ¿Por qué en el caso del dolor de dos personas se trataría del mismo?

Una posible respuesta es, como mantiene Cavell siguiendo a Malcolm (1967: 141), que el dolor no es un objeto comparable, como un pedazo de pirita o un coche, sino una sensación como la del color que, incluso cuando se da en dos

lugares distintos en el espacio, sí se puede afirmar, sin lugar a dudas, que se trata del mismo (Cavell, 2002: 319). Esto es, existen “descripciones estándar” (2002: 320) que nos permiten comprobar si dos manchas distintas de azul son el mismo color (“es azul klein”, “es Pantone PQ-19-4045-TCX, también conocido como “*lapis blue*”, “tienen la misma longitud de onda”). Ahora bien, ¿son posibles estas descripciones en el caso del dolor?

Cavell considera que se podrían dar descripciones (por ejemplo, “es como un hormigueo”, “una punzada”, “una ardor”...) y localizaciones físicas (“en la sien derecha”, “donde está este hematoma”, “aquí donde sangra”) para identificar un dolor y compararlo con otros (2002: 320). Sin embargo, también destaca que por muchos criterios de descripción y comparación que se puedan dar del dolor y de sus síntomas, el escéptico va a mantener su duda. Esto se debe a que la duda escéptica no se refiere a las propiedades descriptibles y localizables del dolor, sino a su expresión, que puede ser falsa. Al ser posible fingir el dolor o que alguien tenga dolor y no lo exprese, el escéptico va a seguir manteniendo que no es posible conocer el dolor de los demás (2002: 321). Y extiende esta duda incluso hasta la percepción del color. Esto es, el escéptico plantea que no podemos saber si dos personas tienen la misma sensación (2002: 333), de tal forma que aunque estuviésemos ante manchas del mismo color azul, resultaría imposible saber si la forma como una persona las ve es igual que la de otras. ¿Y si cada persona ve el color de modo distinto?, ¿cómo es posible mostrar esto o refutarlo?

Esta dificultad persiste y se incrementa en el caso del dolor, que es una percepción privada y subjetiva, difícil de medir y comparar, por lo que fallan los criterios y pruebas que se puedan dar para mostrar la mismidad (2002: 319). A día de hoy (o incluso en ejemplos de ciencia ficción en los que es posible estar dentro de la cabeza de los demás¹) no parece haber una prueba fehaciente que demuestre que dos personas sienten el mismo dolor. Ante dos heridas similares o dos radiografías que muestran una fractura exactamente igual en dos húmeros, se podría pensar que a estas dos personas les duele igual, pero ¿cómo probar que se trata del mismo dolor? (2002: 319) ¿Cómo explicar a un varón cómo es el dolor

¹ Recomiendo *Black Museum* (2017), capítulo sexto de la cuarta temporada de *Black Mirror*, en el que se proponen distintos artilugios técnicos que permiten sentir exactamente lo mismo que otras personas, con consecuencias bastante siniestras y donde sigue persistiendo la duda sobre sí, a pesar de sentir lo mismo, esta sensación afecta igual a todas las personas, abriéndose así nuevos interrogantes (más éticos que epistémicos) que considero le interesarían bastante a Cavell y apoyarían su argumentación.

de la menstruación? El escéptico señala así la existencia de una fisura entre un hecho o realidad (la fractura del húmero, la mancha azul) y su expresión, y la duda escéptica se introduce por esta fisura y parece imposible de eliminar (2002: 323). Esta imposibilidad se hace más patente cuando no se trata de dolor físico, sino emocional: ¿cómo saber si alguien está triste, si no lo expresa? Y Cavell también recuerda que en el argumento del escéptico está presente la posibilidad de engaño al transmitir emociones (2002: 329): hay quien dice que tiene dolor, pero miente; hay actores que pueden llorar a propósito, los orgasmos se pueden fingir... Siendo posibles (y reales) estas actitudes, el escéptico se reafirma en esta fisura entre lo que nos dicen las personas y lo que realmente sienten, insiste en su duda y alcanza lo que Cavell denomina una “espeluznante conclusión” (2002: 321): la de que no podemos saber lo que las otras personas sienten, porque no podemos tener la misma sensación que ellas.

En este momento, la carga de la prueba recae en el antiescéptico (2002: 332), quien se ve compelido a refutar al escéptico y mostrar que sí es posible conocer el dolor de otras personas. Sin embargo, le queda poco campo de acción y se encuentra en una situación difícil: cuando se le agotan los criterios, no le quedan muchos más argumentos (si es que cabe llamarlos así), del estilo “tiene que ser así”, “no puede ser de otra manera”; o puede continuar con afirmaciones en primera persona, más emocionales que argumentadas (como “yo lo sé”, “lo siento”), que siguen sin probar nada al escéptico (2002: 327). En desarrollos contemporáneos de la filosofía analítica han aparecido experimentos mentales y complicadas argumentaciones contrafácticas (trasplante de cerebros, clones perfectos, véase Parfit, 1984) que comienzan a tornarse extrañas y poco realistas y que, como muestra Cavell, tampoco demuestran nada: incluso en el caso de dos hermanos siameses a quienes les duelen brazos distintos, la dificultad seguiría siendo igual que la de discernir si se trata o no del mismo dolor que en el caso de dos personas distintas que se han golpeado con martillos la misma falange de sus respectivos índices derechos (2002: 326). En última instancia, el antiescéptico tiene que plantear lo que Cavell denomina “pequeños fragmentos de sadismos académicos” para mostrar que tiene razón (2003: 107), como pinchar el jilguero del ejemplo de Austin (1975) para saber si realmente era un pájaro de verdad o uno de trapo o abrir el cráneo de alguien para comprobar si realmente tiene cerebro en su interior (Wittgenstein, 2006: §118). Bajo esta perspectiva, el cuerpo humano se convierte en un objeto extraño y puesto en duda, como si, de alguna manera, se pudiera abrir y diseccionar para conocer su verdad; y ni siquiera con este recurso se lograría convencer al escéptico.

En este punto la argumentación se torna extraña, algo enrarecida y vacua: ya no se sabe muy bien ni qué pretende mostrar el antiescético, ni cómo se puede satisfacer la duda escéptica, ni siquiera quedarían claros conceptos como “mismidad” o “conocimiento”. Aparecen hombres de paja, posibles anfibologías, la comprensión peligra y parece que nunca se llegará a dar una respuesta satisfactoria a la duda escéptica. Ante estas dificultades, Cavell da un giro en su argumentación, mantiene que faltan piezas en el debate (2002: 328) y lo traslada desde este ámbito epistémico (y cabría decir, académico) a un ámbito ético y cotidiano, como paso a describir.

1.3. Tratamiento cotidiano del debate escéptico y su superación

No es verdad, dolor, yo te conozco...

Cavell localiza el origen del bloqueo del debate entre escépticos y antiescéticos en la falsa analogía que lleva a cabo el escéptico cuando iguala, en primer lugar, el conocimiento de objetos con el conocimiento de emociones y, en segundo lugar, cuando da por supuesto que el conocimiento de nuestras propias emociones es (o debe ser) igual al modo como conocemos las emociones de los demás. Y cuando el antiescético trata de refutar las tesis de su contendiente, ya ha aceptado estas analogías (2002: 334-335).

Esto es, cuando el antiescético intenta mostrar que el escéptico se equivoca, ya le ha concedido la tesis principal y más problemática: la de que el escepticismo se refiere al problema del conocimiento de las otras mentes y que esta forma de conocimiento es igual (o tiene que serlo) al modo como conocemos nuestras propias sensaciones (2002: 321). Sin embargo, este planteamiento ya conlleva un error inicial e insalvable: tanto el escéptico como el antiescético mantienen una falsa imagen de la experiencia interna: (2002: 341). Ambos asumen que el dolor (el nuestro y el de otras personas) procede, de alguna manera, del interior y luego emerge hacia fuera, de tal modo que para saber si nos duele algo, bastaría con una introspección, con “volver la vista hacia adentro” (2002: 338); pero esto resulta imposible en el caso del dolor de los demás. Vuelve a aparecer aquí la fisura que señaló el escéptico entre la sensación de dolor y su expresión, lo que bloquea el conocimiento del dolor de los demás. Y como se vio en el apartado anterior, las respuestas que puede dar el antiescético, los criterios de comprobación y pruebas que ofrece para intentar mostrar la verdad del dolor, reproducen esta misma dificultad y por este motivo, el debate se encalla.

Puede ser de utilidad recurrir a una metáfora² para mostrar dónde está el error de esta falsa analogía: tanto escépticos como antiescépticos entienden el dolor como si fuera el contenido de una olla borboteante, que expele humo y huele de forma deliciosa. ¿Cómo saber realmente qué contiene? En el caso propio es sencillo: cada uno ha cocinado su propio guiso, conoce su contenido sin duda; pero el acceso a las ollas de los demás está vedado, a no ser que las abriésemos y probásemos, pero ¿cómo es posible hacer esto para comprobar el dolor de los demás? O incluso si fuera posible (con alguna prueba macabra), persiste la duda sobre la mismidad de la sensación: ¿cómo saber si cuando dices “sopa” te refieres a lo mismo que yo, si no puedo probar tu sopa?, ¿cómo saber si a todas personas les sabe igual el caldo?

Ante estas preguntas, que comienzan a tornarse absurdas e incluso macabras, Cavell plantea que esta forma de comprensión del dolor es errónea, ya que tanto escépticos como antiescépticos parecen asumir que todas cuestiones de existencia (de mostrar la existencia de algo, sean objetos o emociones) son un problema de conocimiento y que, por tanto, se pueden resolver con criterios epistémicos (2003: 90). Para Cavell, el proyecto de la modernidad estaba errado al proponer un único modelo de conocimiento (2003: 103) que extrapoló a todas las posibilidades cognoscitivas, incluso las que se refieren a sensaciones y relaciones con otros seres humanos. De este modo, considera que es un error pensar que las emociones de otras personas se pueden conocer del mismo modo como los conocimientos teóricos o los observables por los sentidos. Y destaca que en este caso se ha dado un uso muy reducido, con una sola acepción, del verbo “conocer”, cuando en realidad se puede decir “conocer” para aludir a actitudes muy distintas (dar datos, asentir, admitir algo, mostrar exasperación...) (2002: 330-331), que no se pueden unificar en un solo modelo de conocimiento, como el cartesiano o el científico.

Esto es, para Cavell buscar una respuesta al problema del conocimiento de otras mentes siguiendo el camino del *cogito* cartesiano es inviable, dado el planteamiento en primera persona del singular y aislado de los demás del sujeto de la epistemología cartesiana, que se aísla del mundo y da la impresión de que solo puede regresar a él con conocimiento objetivo y cierto (2007: 418). Si se mantiene este punto de partida, se ponen unas exigencias imposibles para obtener conocimiento y, además, se trata a otras personas como objetos, cabría decir

² La metáfora que usa Cavell para mostrar esta falsa analogía es la de entrar al patio de la casa de nuestro vecino (2002: 337), Wittgenstein, por su parte, usa la del escarabajo en cajas (1988:§293), me ha resultado más expresiva la de la olla.

quedan cosificadas. Tras mostrar que la forma de obtener conocimiento que privilegió Descartes se da en muy pocas ocasiones y que nos distancia de otros seres humanos y del mundo, Cavell se pregunta por qué esta forma anómala y poco frecuente de conocer se convierte en el paradigma filosófico y la exigencia del conocimiento, tanto de nosotros mismos, como del mundo y de las emociones de los demás. Además, ni siquiera obtenemos nuestra propia sensación de dolor por medio del conocimiento empírico, ya que se trata de una sensación, no un dato contrastable con la experiencia ni de una conclusión tras un razonamiento (2002: 330). ¿Por qué el escéptico exige una prueba que muestre la verdad del dolor de los demás, cuando ni siquiera la tenemos para nuestro propio dolor? Cavell destaca entonces que escépticos y antiescépticos tenían una imagen falsa sobre cómo conocemos nuestras sensaciones (como si fueran objetos o datos empíricos) y la trasladan, sin cuestionarla, a las sensaciones de los demás (2002: 335) y es justo ahí cuando el escéptico se queda sin argumentos.

A diferencia de esta imagen falsa que bloquea el debate, Cavell muestra cómo en contextos cotidianos los seres humanos tenemos, de hecho, experiencias o sensaciones comunes (sus ejemplos son zambullirse a la vez en un lago de agua fría o responder al oír llorar a un bebé, 2002: 339). Estas sensaciones compartidas no se deben a que tengamos un conocimiento certero de cómo sienten los demás, sino a una cierta familiaridad, más práctica que teórica, y que se puede aprender y entrenar (2002: 338). Esto es, cuando nos duele (por ejemplo, una muela), conocemos nuestras respuestas y actitudes ligadas a este dolor (reclinar la cabeza, entrecerrar los ojos, posar la mano sobre la mandíbula, tomar un ibuprofeno, llamar al dentista...) y asimismo podemos identificar actitudes similares en las acciones de otras personas e inferir que les duele de una manera similar a como nos duele a nosotros, sin que esto sea un conocimiento cierto y exacto, sino una concordancia o sintonía con las personas de nuestro entorno (2003: 90).

A partir de estas consideraciones, Cavell propone otro modelo de acercamiento a las emociones de los demás, basado en el reconocimiento, la empatía y compasión (2002: 340). No se trataría de un conocimiento teórico o contrastable, sino de una actitud, que abriría un ámbito de confianza y de responsabilidad, no de certeza (2003: 102). De esta manera, no habría una seguridad última o comprobación definitiva del dolor de los demás, que nos pueden engañar. En este punto, Cavell le da parte de razón al escéptico, lo que no admite es que el error y el engaño sean la norma de la expresión de las emociones (2002: 325), ni tampoco que de esta posibilidad se derive la conclusión escéptica de que no es posible conocer lo que sienten los demás (2002: 333). Esto es, el filósofo estadounidense no admite que el

escéptico ponga como modelo y exigencia del conocimiento un caso particular (el error o el engaño), que no es la norma en las relaciones humanas (2002: 325). Y en este sentido, también destaca que ni siquiera nuestro conocimiento de los objetos del mundo es exacto y completo: no vemos la parte de atrás ni el interior de los objetos que nos rodean, pero esto no significa que no conozcamos estos objetos o que no podamos interactuar con ellos, ya que de hecho, lo hacemos así (2002: 324). Cabría imaginar un armario que diera a un boquete en la pared, por una obra mal acabada, o un manzana de aspecto delicioso con el interior lleno de gusanos; pero estas posibilidades son excepciones, no la norma del conocimiento y, en ningún caso, anularían o impedirían nuestro trato cotidiano con objetos, armarios y manzanas. Se descubre entonces, continúa Cavell, que el escéptico mantenía un ideal de conocimiento imposible y lo extendía como exigencia al conocimiento de las emociones de otras personas, pero para Cavell, esta no es nuestra forma de conocer ni de relacionarnos. Es decir, que no podamos ver el interior de un objeto o no podamos conocer con certeza las emociones de otras personas no son incapacidades que debiliten el conocimiento humano y afirmen la duda escéptica, sino que es la forma misma como conocemos y nos relacionamos con otros (2002: 336). Esto es lo que Ángeles J. Perona ha denominado la “vulnerabilidad cognitiva” intrínseca a nuestra especie (2020): los seres humanos somos falibles, pero esto no nos impide conocer, ni relacionarnos con otros.

En conclusión, en el retorno al mundo y al lenguaje cotidiano que propone Cavell, el modelo de conocimiento (sobre todo de las emociones) no puede ser el de la comprobación científica; asimismo, la desconfianza y el descreimiento tampoco pueden ser la norma en nuestras relaciones, sino que son una posibilidad en casos particulares, que no se pueden erigir como modelo general, mucho menos como exigencia (2002: 325). De esta manera, y superando el modelo cartesiano de conocimiento (aislado y en la búsqueda de certeza), Cavell incluye un componente social y ético en el debate sobre la duda escéptica. Al no ser posible conocer con certeza las emociones de los demás, habría que intentar escucharlas, lograr que sean atendidas; teniendo además en cuenta que la falta de reconocimiento de las emociones de otras personas puede causar daño. La pregunta pertinente no es, entonces, cómo alcanzar infalibilidad en el conocimiento (lo que es imposible), sino qué clase de persona o de sociedad sería la que negara o no reconociera el dolor de los demás (2007: 60). Esta es uno de los temas principales del perfeccionismo moral cavelliano, que paso a describir.

Para Cavell, el problema del escepticismo es más ético que epistémico y abre cuestiones relativas a la responsabilidad de los seres humanos ante el dolor de los

demás (2003: 102). Al abandonar el ideal de perfección y certeza, ya no resulta posible tener un conocimiento seguro de lo que sienten otras personas, pero sí podemos (y debemos) aprender a reconocer sus emociones y responder ante ellas. Esta es una exigencia ética, antes que epistémica, que nos lleva a la pregunta sobre cómo nos relacionamos con otras personas y en qué clase de sociedad queremos vivir (2007: 24). Sin embargo, esto es complicado y existen numerosas dificultades tanto para aprender a expresar lo que sentimos, como para reconocer lo que sienten los demás; sería necesaria entonces una educación mutua para mejorar las relaciones y la sociedad. (2007: 37). Por ello, desde el perfeccionismo se rechaza cualquier postura conformista ante el estado del mundo y nuestras relaciones con los demás (2007: 25). Al ser contingentes, vivir en sociedad y saber que podemos mejorar, los seres humanos nos encontramos con la obligación ética de averiguar cuáles son nuestras posibilidades de acción, cómo podemos mejorar y cambiar lo que no nos satisface de nuestras relaciones con otras personas (2007: 60), sabiendo que nunca se alcanzará la perfección, pero que podemos (y debemos) hacer lo posible para que nuestra vida en común sea vivible. Se trata, en última instancia, de imaginar un mundo más justo (2007: 38)

Cavell concluye sus argumentos con la consideración de que este proceso de aprendizaje es muy difícil, especialmente si se circunscribe a un ámbito estrictamente filosófico, pero que, por otro lado, la expresión y el reconocimiento de emociones puede quedar mucho más clara con ayuda del arte y la poesía (2002: 342). De ahí que este autor recurra al teatro y al cine para mostrar sus tesis (como pasamos a ver) y que yo haya usado un verso de Machado como introducción de este apartado.

1.4. La desconocida

*Si no creyera en quien me escucha,
si no creyera en lo que duele...*

En el tratamiento cotidiano que Cavell hace de la duda escéptica, al abandonar el terreno epistémico y adentrarse en el ético, el problema del escepticismo se presenta como un drama del que nos debemos hacer cargo. No se trata de saber si podemos conocer (o no) otras mentes, sino de qué sucede cuando no reconocemos las emociones de las personas de nuestro entorno. Cuando el escepticismo deja de ser un concepto filosófico abstracto y se presenta como la duda hacia el dolor de otras personas es cuando se ve con claridad el drama del que debe hacerse cargo el perfeccionismo (2007:126). En concreto, y siguiendo a Mill (2010), para Cavell esta forma de escepticismo se ha dirigido especialmente a negar la experiencia

o las sensaciones de las mujeres que han estado silenciadas y sometidas en un mundo dominado por varones (2007: 119), lo que además de destruir la realidad de las mujeres, perjudica a la sociedad en su conjunto (2009: 88). Para mostrar esto, Cavell recurre al teatro (sobre todo de las tragedias de Shakespeare) y al cine (sobre todo del género que denomina “drama de la mujer desconocida”, 2009: 139), al reconocer el enorme poder de las imágenes en movimiento para mostrar, mejor que ninguna otra aproximación a la realidad, el dolor y el sufrimiento de las mujeres (2007: 91). Es decir, Cavell no usa estas películas como ejemplos de su teoría, sino que destaca que estos dramas muestran o encarnan esta forma de silenciar a las mujeres, de tal forma que al verlas, podemos repensar nuestras relaciones con los demás y decidir qué modelo de sociedad queremos vivir. (2007: 91). En lo que sigue, expondré las reflexiones de Cavell sobre la película *Luz de Gas* (Cuckor, 1944) en contraste con la duda de Descartes en sus *Meditaciones* para mostrar la realidad del drama escéptico.

Descartes inicia sus *Meditaciones* en el “reposo seguro en una apacible soledad” (1977: 8) de su habitación. Solo cuando su espíritu está tranquilo y libre de preocupación puede comenzar a dudar de todo lo que consideraba cierto. En primer lugar, destaca que el origen de casi todo su conocimiento procede de los sentidos, pero que estos le han engañado en el pasado “y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez” (1977: 8). ¿Por qué habría de confiar en ellos? Este sería el primer componente de la duda. En segundo lugar, reconoce que hay cosas de las que no puede dudar (como estar escribiendo mientras escribe), pero también recuerda haber soñado que escribía, por lo que asume “que no hay indicios concluyentes ni señales que basten para distinguir con claridad el sueño de la vigilia” (1977: 9); en consecuencia, tampoco puede confiar en que sea real lo más inmediato y cercano. Este sería el segundo componente. En tercer lugar, plantea la posibilidad de un genio maligno que le engaña y le hace creer “que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores no son sino ilusiones y ensueños” (1977: 11). Este genio sería el tercer componente de la duda. Al inicio de la segunda meditación, recopila estos componentes e incluye un cuarto: la desconfianza en su memoria, siendo posible “que nada de cuanto [su] mendaz memoria representa haya existido jamás” (1977: 12). ¿Qué puede entonces, Descartes, tener por verdadero? En sus palabras: “Acaso solo esto: que nada cierto hay en el mundo” (1977: 12). Esta conclusión que le podría llevar a la más alienante de todas las locura, si no fuera por el hallazgo del *cogito* y la afirmación de su subjetividad como mente que piensa, como base para la certeza y acceso a la verdad del mundo (1977: 14).

En *Luz de gas* están presentes estos cuatro componentes de la duda y llevan a Paula, la protagonista, a no poder creer nada sobre su mundo, lo que acerca a la locura. Sin embargo, al no ser un ejercicio aislado e hipotético de duda, como el de la argumentación cartesiana, sino la experiencia de una persona, de una mujer, queda mucho más claro el carácter trágico del escepticismo que destaca Cavell.

El escenario donde se inicia la duda de Paula parece similar al de Descartes, aunque irán surgiendo diferencias: al igual que el filósofo francés, Paula se encuentra sola y aislada del exterior; sin embargo, no lo hace por voluntad propia, sino por recomendación de su marido, Gregory, que evita que la visiten y que salga a la calle, con la excusa de que la está cuidando y protegiendo. De este modo, Paula permanece recluida en una antigua casona, cargada de recuerdos amargos, ya que allí asesinaron a su tía Alice, diez años atrás. Es en ese escenario opresivo donde sus dudas comienzan a aparecer. En primer lugar, no se puede fiar de sus sentidos: oye extraños ruidos que parecen proceder del techo de la casa y ve cómo la luz de gas de las lámparas (que dan título a la película) oscilan y titilan; mientras que las personas de su alrededor (Gregory, el ama de llaves y la cocinera) no ven ni escuchan nada anómalo y la desacreditan. En segundo lugar, también comienza a dudar de su memoria. Desde la primera escena de la película distintos personajes (con intención paternalista) recomiendan a Paula que olvide el pasado y todo lo relacionado con el asesinato de su tía y que siga adelante. Gregory también le dice que está despistada y que olvida y pierde cosas, como un reloj o un broche que él le regaló (aunque sea él quien los oculta). En tercer lugar, Paula tampoco puede distinguir si ciertos hechos ocurrieron en realidad o los soñó (el hallazgo de una carta que Gregory ocultó o, casi al final de la película, la visita del policía a la casa). Se encuentra entonces sola, sin poder resolver cuestiones del pasado y encerrada en un caserón donde sus sensaciones son negadas o cuestionadas. Al final de la película, comienza a desconfiar tanto de sí misma que hasta pierde el habla, la capacidad de argumentar y de explicarse (2009: 91). La vemos doblegada, insegura, llena de angustia y con miedo a enloquecer. Sin embargo, la confusión y las dudas de Paula no se deben a ningún genio maligno que pretendiera engañarla; en la película no es necesario postular la existencia de ninguna criatura, malvada e imaginaria, que engañara a Paula ya que es su propio marido el causante de todo el malestar de Paula. Vamos descubriendo cómo Gregory no se casó con Paula por amor (y que en realidad, ya estaba casado con otra mujer), sino por desear las joyas de su tía Alice, a quien asesinó. Gregory busca esas joyas cada noche en el desván de la casa y de ahí los extraños ruidos y oscilaciones de luz que tanto alteran a Paula y que él niega, con intención de perturbarla. Vemos así cómo las dudas de

Paula y la posibilidad de su locura no son hipotéticas ni superables con el *cogito*, como en el caso de Descartes; sino que tienen una causa muy real y que daña a Paula, cuyas sensaciones y miedos son causados (y al mismo tiempo negados) por la persona en la que parecía confiar más (Gregory), lo que casi la aniquila (2009: 88). En el diagnóstico de Cavell, Gregory encarna al escéptico (en un sentido moral, antes que epistémico) ya que no solo no reconoce el dolor Paula, sino que es él mismo el causante de ese dolor (2009: 108). Cavell llega a equiparar al escéptico con un torturador (2009: 94), que está tan obcecado en conseguir un ideal (las joyas) que destruye el mundo de quienes están a su alrededor y ni siquiera se da cuenta de ello.

En resumen, la situación de Paula es mucho más desesperante y sin salida que la de Descartes, ya que su duda no es hipotética, sino causada por otros y la acerca a una locura real, que amenaza su vida. Queda así clara la tesis de Cavell, según la cual, cuando el problema del escepticismo se traslada de un ámbito filosófico a uno cotidiano se ve como lo que era: una tragedia que exige una respuesta ética.

A diferencia de la argumentación cartesiana, Paula no puede superar su duda con un ejercicio de pensamiento aislado, con el *cogito*, ya que ella ha internalizado tanto sus dudas y se encuentra tan aislada del mundo e insegura respecto de sí misma, sus palabras y su cordura, que no puede afirmarse como sujeto del conocimiento. En su tratamiento cotidiano y ético del escepticismo, Cavell destaca que no es posible ningún *cogito* solitario, porque los seres humanos vivimos en sociedad, en relación con otras personas, que son tanto las que nos causan daño (como Gregory a Paula), como los que nos pueden ayudar a superar el escepticismo y regresar a una cierta normalidad o cotidianidad, en la que se pueda volver a confiar en los sentidos, en las palabras y en la memoria (2009: 117). En *Luz de gas*, la persona que ayuda a Paula es Brian, el policía que consigue entrar en la casa cuando Paula está sola, crear un vínculo con su pasado (conoció y admiró a su tía), escucharla, comprenderla y darle la razón. Gracias a la intervención de Brian, Paula descubre que no estaba imaginando nada, que sus dudas tenían sentido y que su marido la engañaba desde el principio. Solo entonces, ella puede recuperar su voz y afirmar su *cogito* (2009: 84). Este vínculo también queda claro en la escena final de la película, cuando Brian propone a Paula volver a visitarla en alguna ocasión para hablar (2009: 102)

En definitiva, ni la duda escéptica es un ejercicio teórico, separado de la realidad; ni se puede superar de forma solitaria y separada del mundo, porque los seres humanos somos seres sociales. Tanto el problema del escepticismo como su

superación adquieren entonces, en la propuesta de Cavell, una dimensión moral ineludible, en la que las relaciones humanas adquieren una importancia vital y donde el arte resulta más significativo y parece dar más respuestas y sentido que cualquier formulación teórica sobre el escepticismo. Por esto elegí como cita inicial de este apartado unas líneas de *La Mazza*, de Silvio Rodríguez³ que considero una ilustración, excelente y poética, de la superación del escepticismo en un contexto cotidiano: la duda escéptica que, en la búsqueda de un ideal inaccesible, niega el mundo más cercano y propio (el canto de los pájaros, nuestras sensaciones y emociones...) es un ejercicio filosófico brillante y cautivador, pero vacío de contenido e inhabitable. Esta forma de dudar, tan característica de la filosofía académica, resulta equiparable a “un eternizador de dioses del ocaso / júbilo hervido con trazo y lentejuela”, brillante pero que no lleva a ningún lugar. De modo similar, el ser humano descontextualizado, aislado y puesto en duda que protagoniza esta forma de filosofar no resulta tan distinto al “amasijo hecho de cuerdas y tendones” que cantó Silvio.

En la segunda parte de este artículo continuaré con esta metáfora y esta canción, a través de la comparación del perfeccionismo moral de Cavell y las consideraciones sobre justicia epistémica de José Medina.

2. LA INJUSTICIA EPISTÉMICA Y SU SUPERACIÓN, EN LA OBRA DE MEDINA

*Si no creyera en lo que queda,
si no creyera en lo que lucha...*

2.1. Aproximación al concepto

En la segunda parte de este artículo, analizaré el concepto de injusticia epistémica de José Medina, por considerar que tiene bastantes puntos en común y algunas diferencias con la propuesta de Cavell que van a resultar aclaradoras para entender los procesos de silenciamiento y su superación.

Medina inicia su obra con un diagnóstico crítico de las democracias contemporáneas que cabría considerar foucaultiano, ya que considera que en nues-

³ Como una alternativa al (inexcusable) predominio de voces masculinas, estadounidenses y europeas, que se dan en este artículo (y en los debates filosóficos, en general) recomiendo escuchar la versión de esta canción que hizo Mercedes Sosa, como mujer, indígena, latinoamericana, nacida en una de las regiones más pobres y periféricas del cono sur, con una voz y una forma de expresión que no suele ser escuchada ni reconocida en la filosofía.

tras sociedades se dan relaciones de poder y de resistencia desiguales; así como estructuras normativas que afectan a la distribución del reconocimiento y de la credibilidad, que no es igual para todas las personas (2013: 3). En estas diferencias encuentra una forma concreta de violencia (simbólica y estructural, antes que física) y que denomina “injusticia epistémica”, siguiendo el término acuñado por Miranda Fricker (2007).

Para el filósofo español, la injusticia epistémica es una forma de discriminación, basada en sesgos y vicios epistémicos, que bloquea las oportunidades de acceso y de participación de algunas personas en los procesos de conocimiento, lo que las perjudica (2013: 3). Como consecuencia, las palabras o testimonios de ciertas personas o colectivos no pueden ser escuchados ni atendidos de forma suficiente, debido a características o formas de expresión propias de esta persona o colectividad (por ejemplo, por el aspecto, el acento, la pertenencia a una minoría étnica o a su género...). Estas personas suelen ser descritas como “intelectualmente inferiores” (2013: 27), quedan dañadas al no recibir credibilidad, y además también van interiorizando la desconfianza en sí mismas y generando inseguridad y falta de autoestima, lo que limita sus posibilidades y oportunidades (2013: 40). Según Medina, la injusticia epistémica se da siempre de forma paralela a la injusticia social, no siendo separables (2013: 26). Vemos aquí la primera semejanza entre las propuestas de Cavell y Medina: ambos trasladan sus consideraciones filosóficas a la realidad humana y reconocen que hay personas que no reciben la misma credibilidad que otras, lo que genera dificultades a estas personas (y a la sociedad en general). Además, ambos concuerdan en que para resolver tales dificultades no basta con un análisis epistémico, sino que es necesario vincular la dimensión epistemológica con la ética. Ahora bien, Medina también incluye en su análisis consideraciones políticas, de activismo y de resistencia crítica (2013: 85), que no están tan presentes en la obra de Cavell.

De esta manera, Medina realiza una crítica similar a la que Cavell dirigió al escéptico: para el filósofo español, la causa de las injusticias epistémicas es un problema de conocimiento, semejante al del escepticismo de las otras mentes (2013: 42), que no se puede resolver en un ámbito exclusivamente teórico, sino que tanto su origen como su solución se han de buscar en la sociedad (2013: 64). Destaca así que cuando el problema del escepticismo se traslada a nuestras sociedades actuales se descubre que no era una actitud teórica e hipotética, sino un hecho: el de la incapacidad (ceguera, en términos de Medina, 2013: 35) que tienen algunas personas para reconocer las dificultades de otras personas y colectivos. Esto es, en nuestras sociedades hay personas con privilegios epistémicos (2013: 22), sus

expectativas vitales están cumplidas, reciben reconocimiento y tienen prestigio; están tan acostumbradas a su forma de ver la realidad y reciben tantos refuerzos positivos, que no llegan a ver las dificultades de otras personas que, por su forma de ser (su género, su raza, su orientación sexual...) están oprimidas, apenas logran ser reconocidas y no pueden hacer valer su versión de los hechos ni expresarse con su propia voz (2013: 40). En el mejor de los casos, son otros los que hablan en nombre de estas personas oprimidas; en el peor, acaban borradas, invisibilizadas y silenciadas, sin que su situación de opresión se pueda ver o solucionar (2013: 95). Nos encontramos ante un fallo de conocimiento, o de reconocimiento, si lo expresamos en términos cavellianos, que Medina acepta (2013: 267, especialmente nota 12), con consecuencias sociales y políticas que empeoran la vida de ciertas personas y colectivos, y de la sociedad en su conjunto.

Ambos autores coinciden entonces en señalar que hay fallos de reconocimiento epistémicos que tienen consecuencias éticas, en tanto afectan a la vida de personas y colectivos que quedan silenciados o invisibilizados y no logran alcanzar su propia voz o lo hacen con grandes dificultades. Sin embargo, y como vimos en la primera parte del artículo, para Cavell, el drama del escepticismo afectaba sobre todo a mujeres; mientras que Medina amplía el análisis de Cavell, al entender como formas de injusticia epistémica la falta de reconocimiento de personas de color, homosexuales, con creencia religiosa o por procesos de colonización o dominación, entre otras... Esta diferencia es, sin embargo, aparente: aunque el ámbito de la injusticia epistémica que propone Medina parezca ser más amplio que el de Cavell, no hay ninguna evidencia que muestre que este autor no estaría de acuerdo con el interés de Medina hacia otros colectivos que sufren falta de reconocimiento⁴.

A continuación, paso a detallar las diferencias entre la comprensión de los opresores y oprimidos que tienen estos dos autores, para aclarar sus posturas.

2.2. La doble ceguera del opresor

Si bien tanto Cavell como Medina coinciden en diagnosticar que las situaciones de invisibilización o acallamiento de las personas oprimidas se deben a un fallo de

⁴ Solo he encontrado una alusión de Cavell sobre matrimonios del mismo sexo y perfeccionismo moral: el autor entiende que las parejas del mismo sexo también tienen que resolver temas éticos, económicos y legales; tan solo considera “demasiado pronto”, o que él se encuentra “demasiado aislado”, para conocer las nuevas formas en las que esos matrimonios descubrirán cómo relacionarse con imaginación, exclusividad e igualdad (2007: 37). No encontré referencia de Cavell sobre discriminaciones por raza o religión.

reconocimiento de personas que no logran ver el daño que causan, Cavell mantiene que a él la historia o circunstancias del opresor (concretamente de Gregory en *Luz de gas*) le resultan irrelevantes (2009: 97) porque está más interesado en el sufrimiento de la mujer desconocida. Por el contrario, Medina analiza en detalle la forma de percibir y los errores de conocimiento de quienes están en situación de privilegio epistémico, al considerar que resulta imprescindible mostrar las fallas del conocimiento del escéptico para corregirlas y evitar el daño que causan (2013: 27). Una gran parte de su análisis se dirige entonces a entender cómo se dan los fallos de reconocimiento del opresor. Adoptando una postura contingente y falibilista (2013: 12), para Medina no existe nada así como “la visión total de la realidad”, lo que sería una pretensión metafísica inalcanzable que nos alejaría del contexto cotidiano donde él se ubica. Todos los seres humanos tenemos sesgos en nuestros procesos de conocimiento, incluso quien tiene privilegios epistémicos (2013: 28). Una de las causas de la injusticia epistémica se da cuando este sujeto privilegiado, social y epistémicamente, cree que su versión particular y sesgada de la realidad es la realidad en sí, manteniendo una postura que Medina denomina “arrogancia epistémica” (2013: 31), sustantivo que, por cierto, también emplea Cavell (2007: 25).

En el análisis de Medina, el escéptico adolece de una doble ceguera: por un lado no ve las dificultades concretas de quienes no tienen privilegios epistémicos (esta sería una ceguera a las discriminaciones que padecen, por ejemplo, mujeres o personas de color). Por otro lado, tampoco ve su propia ceguera, al considerar que su forma privilegiada de ver (y de vivir) es la única o la mejor. De este modo, no puede ver, entender o imaginar alternativas a su forma de vida, ni hechos que contradigan su visión privilegiada y parcial (2013: 75). Contaminado por el sesgo de confirmación, el sujeto epistemológicamente privilegiado solo aceptará los hechos que coincidan con su visión hegemónica y privilegiada de la realidad y rechazará (o ridiculizará o ni siquiera llegará a ver) aquellos hechos que contradigan esta visión, causando daño a quienes no logran ser reconocidos ni vistos en esta visión parcial, sesgada y arrogante (2013: 77).

Medina también destaca que esta doble ceguera es tanto cognitiva como emotiva (2013: 80), es decir, afecta a lo que puede (y no puede) ver el sujeto privilegiado epistémicamente (a su comprensión de la realidad), pero también conlleva un déficit de empatía o de sensibilidad ante las circunstancias de los menos privilegiados, que puede ser corregido con procesos de aprendizaje y con la exposición e involucración con las diferencias. De esta manera, y también a semejanza de Cavell, para Medina es necesario vincular el proceso de corrección de errores epistémicos con el desarrollo de una sensibilidad o empatía hacia

quienes sufren daño por no estar reconocidos y de esta manera se mejorará la vida en común en la sociedad (2013: 80). Sin embargo, como se verá en el siguiente apartado, estos autores entienden de modo diferente la posibilidad de acción y de resistencia de las personas menos reconocidas, lo que da lugar a distintas propuestas de solución de estas dificultades.

2.3. La lucidez y resistencia de las heroínas

En apartados anteriores he destacado semejanzas entre el concepto de injusticia epistémica de Medina y la falta de reconocimiento que diagnostica Cavell, ya que ambos trasladan estas dificultades a contextos cotidianos, destacan la importancia de consideraciones éticas en el debate sobre el escepticismo e incluyen consideraciones emocionales en sus propuestas, entendiendo que parte de la solución a las dificultades de reconocimiento tiene que ser el desarrollo de empatía y sensibilidad hacia las minorías no reconocidas. Sin embargo, la principal diferencia que se da entre estos dos autores es cómo entienden a las personas no reconocidas y su posibilidad de actuación y respuesta ante las injusticias que sufren.

Como se vio en el apartado 1.4 del artículo, para Cavell las personas no reconocidas (las mujeres desconocidas) no podían ver su situación de opresión con claridad ni afirmarse por sí mismas, siendo necesaria la intervención de otras personas (sobre todo varones) que las “iluminaran”; por el contrario, Medina destaca la lucidez epistémica (2013: 44) de quienes se encuentran en situación de opresión, lo que les permite ser conscientes tanto de la propia situación de injusticia que viven como de otras similares y les concede una “ventaja epistémica” (2013: 73) que facilitará que logren su propia voz. Esto es, para Medina las personas que están sometidas a injusticia epistémica ya han desarrollado empatía o sensibilidad ante cualquier forma de opresión, lo que (siempre que puedan ser escuchadas) las convierte en las personas más adecuadas para la fricción epistémica (2013: 78), esto es, para iniciar discursos y acciones que contradigan la versión hegemónica y privilegiada de los hechos y mejorar así, tanto su realidad, como la de otras personas o colectivos que también sufren.

Como ya se ha señalado, Medina tiene una concepción foucaultiana de las relaciones sociales, en la que siempre hay una tensa relación de poder entre dos extremos: el privilegiado y el oprimido, que puede ejercer resistencias críticas para mejorar su situación (2013: 14). Por el contrario, Cavell apenas concede posibilidad de acción a la mujer desconocida, quien no podía reconocer la opresión que sufría ni alzar su propia voz si no recibía ayuda de otras personas

(sobre todo varones sensibilizados con esta situación de opresión) que la creyeran y establecieran relaciones de confianza con ella. Lejos de esta comprensión (y a pesar de que también emplee ejemplos filmicos), Medina trae a colación casos de luchas históricas y sociales, en las que se superaron injusticias epistémicas cuando personas oprimidas lograron alzar su voz, posicionarse y se negaron a seguir las normas de los epistémicamente privilegiados, presentando alternativas críticas y emancipadoras que lograron mejorar sus circunstancias y las de toda la sociedad. Medina denomina a estas personas “heroínas epistémicas” (2013: 225) y algunos de sus ejemplos son Juana Inés de la Cruz y Rosa Parks: la primera se opuso a la discriminación de las mujeres y minorías étnicas en materia educativa, exigiendo una misma educación y formación para todas las personas; la segunda se opuso a la segregación racial en los espacios públicos en Estados Unidos y logró que se derogaran normas discriminatorias hacia las personas de color (2013: 229).

A diferencia entonces de las mujeres desconocidas, silenciadas y ciegas a su propia opresión que caracterizaban los ejemplos de Cavell, Medina destaca el papel relevante y la lucidez que tienen las personas oprimidas para reconocer su propia situación de opresión y otras semejantes e iniciar luchas (epistémicas y políticas) para ser escuchadas y reconocidas. Sin embargo, esto no le lleva a una comprensión individualista (y cabría decir, solipsista) de estas luchas. Medina se muestra cauto con los relatos que enaltecen a estas heroínas y las separan de su contexto y del entorno que permitió el inicio de sus luchas, considerando que estos relatos elogiosos y aislados son una forma de error epistémico, originado en la concepción en exceso individualista de la sociedad que se da en las culturas occidentales (2013: 187) y que, como consecuencia, dificulta la comprensión de estas luchas, dando una explicación reduccionista, e incluso ingenua (*naive*, 2013: 235) de cómo se han dado las conquistas sociales en la historia. Esto es, aunque Medina valore la valentía de estas heroínas para luchar contra la opresión que sufrían y lograr justicia (epistémica, social y política), también destaca que nadie puede iniciar una lucha y transformación social y política en solitario, sino que, en primer lugar, es necesario que esta persona adquiera las herramientas para comprender su situación injusta y cambiarla (por ejemplo, que Sor Juana aprendiera a leer y a valorar el conocimiento; que Parks fuera miembro fundacional y secretaria de una agrupación antirracista (la NAACP, *National Association for the Advancement of Colored People* [Asociación nacional por el avance de las personas de color], Medina, 2013: 239). En segundo lugar, también es necesario que otras personas (oprimidas y privilegiadas), reconozcan esta lucha y la continúen. En este sentido, Medina destaca que la lucidez y las fricciones epistémicas son tanto individuales como colectivas (2013: 229). Esto es,

los actos particulares de resistencia y fricción requieren de un tejido social anterior que los posibilite y les dé sentido (si no hubiera existido una lucha antirracista previa, que se concretó en la detención de tres mujeres de color por negarse a ceder su asiento en el autobús a un varón blanco, lo que generó un gran malestar social; la acción de Rosa Parks quizá no hubiera sido tan significativa, 2013: 235). Posteriormente, también es necesaria una lucha colectiva y continuada en el tiempo (2013: 114), para lograr que esos momentos de rebeldía no se queden en hechos aislados anecdóticos; sino que se repitan en lo que Medina denomina “acciones en cadena” (2013: 244) que se traduzcan en consecuencias reales a nivel social y político que mejoran las situaciones de estas personas y de la sociedad en general (por ejemplo, con la prohibición de segregación de personas de color en espacios públicos en Estados Unidos).

Para acabar este contraste, queda observar cómo el reconocimiento de Medina de las acciones de resistencia de las personas que parecían estar más oprimidas, y que posteriormente se traducen en transformaciones sociales y políticas que mejoran la vida en común de una sociedad, apenas está presente en la propuesta de Cavell quien, como ya sabemos, se muestra más interesado en el daño que sufren personas particulares (la mujer desconocida) en una dimensión interpersonal, de tal forma que la superación del escepticismo y el momento de reconocimiento se da entre dos personas, especialmente (pero no solo) en una relación de pareja. La antítesis de la mujer desconocida, según la obra de Cavell, es la mujer reconocida y tratada como una igual por su marido o compañero, que ilustra con los finales felices de las comedias de enredo matrimonial (2007: 127). Si bien es cierto que Cavell reconoce en numerosas ocasiones que sus análisis no se refieren únicamente a matrimonios, sino que entiende este vínculo como el mejor ejemplo de relaciones cotidianas elegidas (a diferencia de la familia) y de una vida en común que se da bajo el mismo techo, que también se podría entender como una amistad continuada a lo largo del tiempo (2007: 36), cabe destacar que el análisis de Cavell se da en un terreno ante todo ético e interpersonal; mientras que Medina lo amplía al incluir una dimensión política de lucha y resistencia que tiene como consecuencia la transformación de leyes y normas que afectan y mejoran a la sociedad en su conjunto.

3. AL FINAL DE ESTE VIAJE...

Pese a las diferencias de amplitud de sus ejemplos, de su escala del análisis y de consideración de la política que he destacado en esta comparativa entre las

propuestas de José Medina y Stanley Cavell, cabe destacar que ambos autores parten de un diagnóstico similar (la falta de reconocimiento que sufren algunos colectivos), al cual le dan un tratamiento similar (cotidiano y con la vinculación de consideraciones éticas y epistemológicas) y se dirigen a un objetivo similar: la superación de tales dificultades de reconocimiento, para lograr una vida en conjunto mejor para todos los habitantes de esta sociedad. Asimismo, también renuncian a cualquier ideal de perfección que nos desoriente y separe de nuestras circunstancias cotidianas y reales. Esta búsqueda de una vida mejor para todos, al tiempo que se renuncia a cualquier consideración ideal también supone una semejanza entre estos dos autores, en el concepto de perfeccionismo moral de Cavell (descrito en el apartado 1.3) y lo que Medina denomina “meliorismo” (2013: 12).

Estas semejanzas se pueden explicar, en parte, por la herencia que ambos autores reciben de la filosofía del lenguaje ordinario del segundo Wittgenstein, quien criticó la presencia de exigencias ideales en filosofía que nos distanciaban de nuestra realidad cotidiana y no nos permitían avanzar (1988: §107) y recomendaba como tarea del filósofo reconducir las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano (1988: §116). En la transposición a un terreno ético y político de estas consideraciones de Wittgenstein, tanto Cavell como Medina destacan que el filósofo no debe ser ajeno al mundo ni a las dificultades que le rodean y que debe superar planteamientos ideales y solipsistas para tratar de comprender y solucionar las dificultades cotidianas y reales de los seres humanos que corren el riesgo de no ser comprendidas (o ni siquiera vistas) si se mantienen consideraciones idealistas que nos distancien de la vida en común.

Otro elemento que quisiera destacar de la crítica que desarrollan estos dos autores en oposición a la filosofía idealista y separada de la vida cotidiana es su consideración positiva de las emociones, como un factor muy relevante para tratar de superar las consideraciones escépticas que nieguen o cuestionen el dolor de las personas de nuestro entorno. Los procesos de desarrollo de empatía y sensibilización ante quienes sufren que ambos destacan, así como la vinculación que llevan a cabo entre consideraciones epistemológicas y éticas para superar el drama del escepticismo (o la falta de reconocimiento del dolor de los demás) cobran una gran importancia en nuestra actualidad sociopolítica. Es mi intención, entonces y para concluir, reivindicar a Cavell y Medina como voces críticas necesarias, no solo para tornar más cotidiana la filosofía académica, sino para buscar respuestas y propuestas de acción ante algunas de las dificultades del momento en el que nos ha tocado vivir.

Esto es, en el auge de la posverdad que se da en estos días, numerosas personas con privilegios epistémicos y poder político (no daré nombres porque no deseo darles relevancia ni voz) actúan como el escéptico al que se oponían Medina y Cavell. Desde su posición de poder y privilegio, estas personas niegan hechos contrastados y probados (como la violencia de género o el cambio climático), causando daño así a numerosos colectivos (mujeres víctimas de violencia de género y sus familias, habitantes de la Amazonia tras los incendios de agosto de 2019, todas las personas que se han visto obligadas a migrar por motivos climáticos y ambientales...), lo que se traduce en un empeoramiento de la vida en común en nuestras sociedades...

Ante hechos como estos, considero imprescindible reivindicar las propuestas de Cavell y Medina descritas en estas páginas, y empezar a hacer visibles los daños que causan la falta de reconocimiento y ceguera epistémica propias de la posverdad. Sin embargo, y como han mostrado estos autores, este no es un debate que se pueda dirimir en términos estrictamente epistémicos (sería como dar estadísticas de feminicidios a alguien que niega la violencia de género); sino que es preciso introducir consideraciones éticas y políticas en estos debates y tener en cuenta las emociones. También habría que imaginar acciones y formas de reivindicación y lucha en las que se diera voz (esto es, no hablar por ellas) a las personas silenciadas, aumentando la sensibilidad hacia sus dificultades⁵; así como volver a plantear la pregunta perfeccionista sobre en qué tipo de sociedad queremos vivir y qué podemos hacer para mejorarla.

Isabel Gamero Cabrera
Universidad Complutense de Madrid
ig.gamero@filos.ucm.es

⁵ La performance del colectivo chileno Las Tesis que se hizo en Santiago de Chile el 25 de noviembre de 2019 para denunciar la violencia de la policía chilena contra las mujeres, y luego se reprodujo en más de 30 países, podría ser un muy buen ejemplo de esta forma de reivindicación que muestra y sensibiliza.

BIBLIOGRAFÍA

- AUSTIN, John L. (1975): “Otras mentes”, *Ensayos filosóficos*, Madrid: Revista de Occidente, pp. 87-117.
- CAVELL, Stanley (2002): “Conocimiento y reconocimiento”, *¿Debemos querer decir lo que decimos?* Zaragoza: Prensas de la Universidad, pp. 311-343.
- CAVELL, Stanley (2003): *Reivindicaciones de la razón*, Madrid: Síntesis.
- CAVELL, Stanley (2007): *Ciudades de palabras*, Valencia: Pretextos.
- CAVELL, Stanley (2009): *Más allá de las lágrimas*, Madrid: Antonio Machado.
- DESCARTES, René (1977): *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid: Alfaguara.
- FRICKER, Miranda (2007): *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Nueva York: Oxford UP.
- JIMÉNEZ PERONA, Ángeles (2020): “From cognitive vulnerability to pessimistic fallibilism”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XII-1 (En prensa).
- MALCOLM, Norman (1967): “The Privacy of Experience”, A. Stroll (ed.) *New Essays on Theory of Knowledge*, Nueva York: Harper, pp. 129-158.
- MEDINA, José (2013): *The Epistemology of Resistance*, Nueva York, Oxford: Oxford UP.
- MILL, John Stuart (2010): *El sometimiento de la mujer*, Madrid: Alianza.
- PARFIT, Derek (1984): *Reasons and persons*, Oxford, Nueva York: Clarendon.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1988): *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona: Crítica.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2006): *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa.

FILMOGRAFÍA

- CUCKOR, George (dir.) (1944): *Gaslight* (España: *Luz que agoniza*. Latinoamérica: *Luz de Gas*), Metro Goldwyn Mayer: Estados Unidos.
- MCCARTHY COLM (dir.) (2017): “Black Museum”, *Black Mirror* (Temporada 4, episodio 6), Netflix: Estados Unidos.

DISCOGRAFÍA

- RODRÍGUEZ, Silvio (1982): “La maza”, *Unicornio*, EGREM: Cuba.
- SOSA, Mercedes (2009): “La maza”, *Cantora*, disco 1, Sony: Estados Unidos y Argentina.