



Un enfoque aretaico de la justicia epistémica: precisiones conceptuales y proyecciones prácticas

An Aretaic Approach to Epistemic Justice: Conceptual Precisions and Practical Projections

LUCIANA SAMAMÉ¹

Resumen: Este trabajo se articula en torno de la noción de justicia epistémica, la cual será abordada, prioritariamente, en función de su carácter de virtud intelectual. Para otorgarle un marco de discusión más amplio a dicho concepto, se tomará como punto de partida el giro aretaico de la epistemología contemporánea, y se identificarán las dos aproximaciones principales a la noción de virtud intelectual que tuvieron lugar bajo su amparo. En un segundo momento, se ofrecerá un examen de la estructura de la virtud de la justicia epistémica a partir de la reconstrucción de ciertos elementos centrales de la teoría de Miranda Fricker, elucidando a un tiempo qué concepciones de corte neo-aristotélico impactaron sobre la misma. Finalmente, se propondrá entender a la justicia epistémica como una virtud central de la adjudicación, explicitándose los motivos de su importancia, a pesar de las objeciones que podrían plantearse en su contra.

Palabras Clave: Giro Aretaic; Justicia Epistémica; Virtudes Intelectuales; Virtudes Judiciales.

Abstract: This paper revolves around the notion of epistemic justice, a notion that will be addressed here, primarily, as an intellectual virtue. In order to provide a framework to discuss this concept, the aretaic turn in contemporary epistemology will be taken as a starting point, and concomitantly, the two main approaches to the notion of intellectual virtue that have been taken place in this turn will be identified. In a second moment, the examination of the structure of the virtue of epistemic justice shall be provided on the basis of Miranda Fricker's theory, which draws on a Neo-Aristotelian approach. Finally, an understanding of epistemic justice as a central virtue of adjudication shall be proposed, offering at the same time an explanation of its importance in spite of some criticisms that might be addressed against such an understanding.

Keywords: Aretaic Turn; Epistemic Justice; Intellectual Virtues; Judicial Virtues

Cómo citar: Samamé, L. (2025). Un enfoque aretaico de la justicia epistémica: precisiones conceptuales y proyecciones prácticas. *Cuadernos Filosóficos*, 22.

Publicado bajo licencia Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]



Fecha de recepción: 31/08/23
Fecha de aprobación: 05/07/24

I. Introducción

La teoría de la injusticia epistémica magistralmente entretejida por Miranda Fricker (2007) se trata de una de las teorías más resonantes de los últimos años. Su influencia ha sido, y sigue siendo, enorme, no solamente por la multiplicidad de discusiones que ha suscitado, sino también por las diversas aplicaciones que sus conceptos básicos han encontrado en diversos ámbitos del saber. No obstante, la noción correlativa de *justicia epistémica* ha recibido bastante menor atención (Kotsonis, 2022), sobre todo en lo concerniente a su carácter de virtud intelectual, concepto que Fricker desarrolla en el marco de una epistemología de la virtud de corte neo-aristotélico. Este trabajo pretende contribuir a echar luz sobre este aspecto de su pensamiento más bien descuidado, mostrando asimismo en qué campo de la filosofía práctica podría dicha virtud encontrar aplicación promisoría.

La presente comunicación se articulará entonces en torno a la noción de justicia epistémica en calidad de *virtud intelectual*.² Las llamadas virtudes epistémicas son en especial abordadas y profusamente discutidas en el ámbito de la epistemología de la virtud contemporánea. Es por ello que el tratamiento de la justicia epistémica debe situarse en el contexto del giro aretaico emprendido por dicha disciplina en las últimas décadas, donde resultará instructivo trazar una analogía con la ética. Ese será nuestro punto de partida. Una vez delineados algunos de los compromisos teóricos característicos de la epistemología de la virtud e identificados los dos grandes enfoques que se han desarrollado en su seno, se procederá a desarrollar la noción de justicia epistémica en un sentido doble: 1) reconstructivo: en esta fase se identificarán y analizarán los elementos constitutivos de la virtud de la justicia epistémica, evidenciándose su clara afiliación con una teoría de la virtud de tipo neo-aristotélica; 2) propositivo: en esta fase se mostrará la aplicación fértil que dicha virtud podría tener en el campo de la adjudicación judicial, por lo que se argumentará que la justicia epistémica se trata de una virtud que los jueces deberían desarrollar. Para justificar esta última tesis deberán sortearse, con todo, ciertas objeciones dirigidas a la noción de justicia epistémica *qua* excelencia del carácter individual; en función de ello, deberá mostrarse por qué, pese a estas críticas, la misma constituye una noción que vale la pena preservar pues no solamente importa contar con diseños institucionales adecuados para encauzar el accionar de los juzgadores, sino que éstos, además, posean ciertos rasgos de carácter.

² A lo largo de este trabajo, las nociones de “virtud intelectual” y “virtud epistémica” se emplearán en forma intercambiable.

2. El giro aretaico en la epistemología contemporánea

Nuestro punto de arranque se circunscribe al giro aretaico que la filosofía contemporánea emprende en la segunda mitad del siglo XX. El mismo se anuncia primero en la ética para replicarse luego en la epistemología. Los paralelismos entre ambas disciplinas son notables. En 1980, Ernest Sosa señala en “The raft and the pyramid” que la epistemología contemporánea se encuentra atascada en problemas irresolubles generados por dos teorías rivales sobre la justificación epistémica, a saber, el fundacionismo y el coherentismo. A pesar de su antagonismo, estas teorías comparten un rasgo decisivo, consistente en enfocar el estudio de las creencias y sus propiedades con total prescindencia de los sujetos que conocen. En razón de que ambas perspectivas enfrentan objeciones categóricas, Sosa (1980) propone incorporar en las teorías de la justificación epistémica “la noción de *virtud intelectual*” (p. 23). Dos décadas antes, Elizabeth Anscombe (1958) expresaba similar descontento con respecto a la teoría ética. La misma se hallaba, en su opinión, encorsetada en dos paradigmas igualmente defectuosos: el consecuencialismo y el deontologismo, enfocados por igual en el concepto de acción correcta y en sus criterios justificativos. En reacción a las críticas de Anscombe, muchos filósofos contemporáneos se volcaron hacia las teorías antiguas de la virtud, sobre todo la aristotélica, por encontrar en ellas una mirada más nutrida sobre el fenómeno de la moralidad (MacIntyre, 2004; Foot, 2002; Hursthouse, 2002; Nussbaum, 1995). Como consecuencia, un conjunto más amplio de cuestiones –las cuales excedían a la nuda cuestión de la acción correcta– se volvieron a colocar en primer plano: la formación del carácter y la pregunta por la vida buena, por las condiciones en que la vida humana puede florecer. Es a través del cultivo de las virtudes –señalaban tales teóricos– que se alcanza el más valioso de los fines: la vida buena o florecimiento humano (en su doble dimensión moral e intelectual).

Es dable advertir que, a ojos de teóricos de la virtud, el papel revestido por la noción de creencia en epistemología es comparable al que juega la noción de *acción* en ética normativa. Ambas están desconectadas de su fuente, por así decir: el sujeto que conoce, en un caso; el sujeto que actúa, en el otro. Este desdibujamiento se remonta al período moderno. En el terreno de la ética, semejante fenómeno se refleja con bastante claridad en las principales teorías que surgen en el período ilustrado y que se vuelven dominantes durante los dos siglos subsiguientes: las ya mencionadas éticas consecuencialistas y deontológicas respectivamente. Si bien los contrastes entre ambas son bastante estridentes, se modelan, con todo, sobre la base de un objetivo en común: la delimitación de un criterio simple que permita a cualquier individuo racional e imparcial orientar su acción, y, al mismo tiempo, justificarla (moralmente).

Precisamente, tanto el imperativo categórico como el principio de utilidad o de mayor felicidad cumplían tal rol.

En forma correlativa, y a partir del período moderno también, “la atención de los filósofos que escribían sobre el conocimiento viró desde las características del *agente* epistémico excelente hacia el status y propiedades de las *creencias*” (Baher, 2011, pp. 6-7; énfasis en el original). Dicho paradigma se volvió desde entonces imperante en epistemología, instanciándose en las dos teorías principales de la justificación epistémica, el fundacionismo y el coherentismo; de allí que sea instructivo considerarlas como análogos del consecuencialismo y el deontologismo, ya que en el descontento con tales posiciones se originó el viraje conceptual hacia la virtud en las disciplinas aludidas. En lo que respecta al descontento expresado hacia el coherentismo y el fundacionismo, ello se explica con base en dos conjuntos de razones: 1) por un lado, las dificultades teóricas que ambas posiciones manifiestan a la hora de dar cuenta de la justificación epistémica;³ 2) por otro lado, la perspectiva empobrecida que ambas exhiben al enfocar el estudio del conocimiento.⁴

Es por ello que tras el influyente escrito de Sosa los teóricos del conocimiento vuelven a posar su mirada sobre el concepto de virtud intelectual, convirtiéndola en noción estelar. Esto explica que la epistemología de la virtud se haya consolidado como un área de estudio robusta y pujante. Al respecto, es posible distinguir dos grandes enfoques que se han desarrollado en su seno: el enfoque fiabilista, al que el propio Sosa (2007) adscribe, y el enfoque responsabilista. Cabe afirmar que ambas orientaciones abrevan fuertemente de la teoría de la virtud aristotélica, y que sus diferencias se explican en buena parte conforme la interpretación que cada una avanza de la noción de virtud intelectual desplegada por el estagirita. El enfoque fiabilista tiende a identificar las virtudes intelectuales con un conjunto de capacidades y facultades de conocimiento (razón, memoria, introspección, visión, percepción), enfatizando su competencia para generar creencias fiables o verdaderas. El enfoque responsabilista, en cambio, concibe a las virtudes intelectuales en calidad de rasgos del carácter que, al ser adquiridos, conllevan responsabilidad.

³ En el caso del fundacionismo, se enfrenta la dificultad de explicar cómo es posible que las creencias básicas (fundantes) obtengan justificación, puesto que para evitar un regreso infinito está vedada la posibilidad de obtener tal justificación a partir de otras creencias. En el caso del coherentismo, una de las grandes críticas apunta a las consecuencias contraintuitivas que de él se desprenden, dado que un conjunto perfectamente coherente de creencias podría, sin embargo, ser falso. Esta es apenas una muestra en exceso esquemática de los problemas que deben enfrentar ambas posiciones.

⁴ Es decir, el hecho de enfocar el estudio del conocimiento en forma muy acotada, sin tenerse en cuenta importantísimos aspectos como el carácter intelectual –el tipo de motivaciones y actos característicos que vuelven a los agentes “buenos pensadores”– (Battaly, 2017, p. 226), la historicidad y situacionalidad del sujeto cognoscente, los condicionamientos presupuestos por la comunidad epistémica de la que se forma parte, etc.

Lorraine Code, una de las pioneras en este campo, sostiene lo siguiente:

En contraste con el "fiabilismo" que propone Sosa, llamo a mi postura "responsabilismo", al menos cuando lo que está en discusión es el conocimiento humano; esto porque el concepto "responsabilidad", a diferencia del concepto "fiabilidad", permite poner el énfasis en la naturaleza activa de los sujetos cognoscentes/creyentes. En mi opinión, un sujeto cognoscente/creyente tiene una amplia gama de posibilidades de elección acerca de las formas de estructuración del conocimiento y será responsable de esas elecciones, mientras que un sujeto cognoscente "fiable" podría ser sólo una grabadora precisa y relativamente pasiva de experiencias. En general, hablamos de una computadora "fiable", y no de una computadora "responsable" (Code, 2013, pp. 417-418).

Este artículo se hace eco de la perspectiva responsabilista. Como veremos en la próxima sección, la propuesta de Fricker se orienta en tal dirección, por lo que resulta de interés delimitar semejante posicionamiento. Se ha dicho que el enfoque responsabilista entiende a las virtudes intelectuales como disposiciones estables del carácter, de modo que no se diferenciarían en ese sentido de las virtudes morales. Y este es, precisamente, uno de los rasgos centrales del enfoque en cuestión: la proximidad característica con la que concibe ambos tipos de virtudes. Al igual que las virtudes morales, las virtudes epistémicas se adquieren y se sostienen con base en la imitación, la práctica y la habituación, al tiempo que suponen un plexo de disposiciones emocionales, motivacionales y actitudinales que le permiten a un agente alcanzar fines valiosos. Ahora bien, aunque su forma de adquisición y estructuración no difiera en esencia, suele trazarse una distinción entre ambas por el tipo de bien al que apuntan: mientras que las virtudes morales apuntan a algún aspecto de la bondad y/o de la justicia, las virtudes epistémicas apuntan hacia algún aspecto del conocimiento.⁵ Entre los defensores del enfoque responsabilista, existe amplio consenso en torno a la idea de que las virtudes intelectuales permiten a un agente alcanzar bienes epistémicos tales como el conocimiento, la verdad, la comprensión o la evidencia (Baher, 2011; Woods y Roberts, 2007; Zagzebski, 1999, 2006).

Suele considerarse así que la autonomía, la perseverancia, el coraje, la sabiduría teórica y práctica, la humildad o la apertura mental, entre otras, resultan excelencias indispensables para alcanzar dicha clase de bienes. A esta lista de virtudes debería sumarse la justicia epistémica, dado que merece un lugar destacado entre las virtudes intelectuales. En la sección subsiguiente se intentará dilucidar su estructura característica y, al mismo tiempo, subrayar su importancia.

⁵ Aunque esto no implica, como veremos más adelante, que no puedan existir virtudes que apunten a un fin mixto.

3. La virtud de la justicia epistémica

En *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (2007), Miranda Fricker postula –le da nombre a– una virtud hasta el momento desconocida: la virtud de la justicia epistémica. A pesar de la novedad de su planteo, el mismo pasó relativamente desapercibido, al ser más bien su concepto de injusticia epistémica el que logró captar mayor atención. Este último alude a un tipo de daño específico que puede ocasionarse a un individuo en cuanto portador/transmisor de conocimiento. Al respecto, la autora identifica dos formas en que se puede ser injusto en sentido epistémico, a las que denomina injusticia testimonial e injusticia hermenéutica respectivamente. La primera se suscita cuando un oyente otorga a su interlocutor un grado de credibilidad disminuido debido a prejuicios identitarios negativos. La segunda, en cambio, no puede entenderse en términos transaccionales, ya que se suscita en una fase anterior, en donde diferencias estructurales en la distribución del poder social impiden a los grupos más desaventajados un acceso equitativo a los bienes epistémicos. Ello da pie a la “marginación hermenéutica” (Fricker, 2007, p. 152), instancia en donde la agencia epistémica de tales grupos resulta lesionada, viéndose obstaculizada, entre otras cosas, la capacidad de comprender sus propias experiencias. De origen estructural, la injusticia hermenéutica puede irradiarse luego a ciertos intercambios transaccionales, y darse el caso, típicamente, en el que un oyente es incapaz de comprender lo que su interlocutor procura transmitirle debido a la carencia de un concepto adecuado –o recurso hermenéutico– mediante el cual pueda expresarse en forma inteligible; siendo que dicha carencia se enraíza en un vacío hermenéutico colectivo⁶ de origen injusto. Con base en ello pareciera que, al menos *prima facie*, la responsabilidad de un agente que comete una injusticia de tipo epistémica es más contundente en el caso de la injusticia testimonial que en el de la injusticia hermenéutica.

Como ejemplo paradigmático de injusticia testimonial, Fricker analiza el caso de Tom Robinson, un personaje ficcional que le da vida a la novela *Matar a un ruiseñor* de Harper Lee. En dicha obra puede apreciarse cómo los prejuicios identitarios de la época, concretamente, de tipo racial, llevan a un jurado (conformado por personas blancas) a condenar a un hombre negro por un crimen que no cometió. El testimonio del acusado es tomado con recelo y descrédito, concediéndosele un grado de credibilidad menor del que se le hubiere concedido de no ser

⁶ Los prejuicios identitarios afectan también a quienes padecen injusticias de tipo hermenéutico. Los vacíos hermenéuticos colectivos afectan en forma desigual a distintos sectores sociales, resultando mayormente desfavorecidos aquellos grupos sobre los que pesan estigmas o prejuicios identitarios negativos –“las mujeres”, “los negros”, “los gitanos”, etc.

negro. Concomitantemente, en las palabras del jurado, en la manera en que construyen sus razonamientos sobre los hechos, se observa hasta qué punto sus prejuicios obturan la posibilidad de alcanzar juicios mejor informados o verdaderos. Como consecuencia, un hombre inocente resulta condenado, instanciándose de este modo una injusticia testimonial y, al mismo tiempo, legal.

Como ejemplo paradigmático de injusticia hermenéutica, Fricker plantea el caso real de Carmita Wood, una mujer víctima de acoso en su lugar de trabajo (una prestigiosa universidad) en una época en la que todavía se carecía del concepto de “acoso sexual”. En razón de lo vivido, la mujer comienza a experimentar confusión y malestar físico y psicológico, situación que la lleva a presentar su renuncia. Al solicitar una prestación por desempleo, y al ser interrogada por un funcionario por las causales de su dimisión, se queda sin saber bien qué decir. A raíz de ello, dicha prestación le es denegada. En este caso puede observarse cómo un vacío en los recursos hermenéuticos colectivos –la ausencia del concepto de “acoso sexual”– le impide a Carmita Wood *comprender* sus propias vivencias, resultando así vulnerada en su capacidad de conocimiento.⁷

Los ejemplos comentados permiten ver que las formas de injusticia testimonial y hermenéutica causan un daño epistémico *a la vez que* moral, de manera que resultaría artificioso separar ambas dimensiones. De esta suerte, cuando lo que otro tiene para decir –o intenta decir– no es debidamente tenido en cuenta (ya sea por un déficit interpretativo o de credibilidad), es dañado en la capacidad que reviste como agente epistémico –en su idoneidad para transmitir conocimiento, de dar sentido a su experiencia–, pero también en lo que atañe a su considerabilidad moral –como alguien merecedor de atención y respeto. La confianza y la autoestima, cualidades fundamentales para nuestro desarrollo moral e intelectual, se verían socavadas en dichas situaciones. Tal como Fricker (2007) apunta, las injusticias epistémicas persistentes “pueden de hecho inhibir la misma formación del yo” (p. 55).

Teniendo en cuenta que las injusticias epistémicas se enraízan en prejuicios identitarios originados en relaciones desiguales de poder, aquellas no podrán revertirse al margen de

⁷ La ausencia de dicho concepto también le impide comprender cabalmente a otros actores sociales –el perpetrador del abuso, el funcionario, etc.– tanto el significado de sus propias acciones como el de aquel entrañado en las experiencias ajenas. Aunque ello no los convierte igualmente, claro está, en víctimas de injusticia epistémica, puesto que el vacío hermenéutico en cuestión los afecta en forma dispar. Fricker argumenta contundentemente en favor de este punto, al sostener que los vacíos hermenéuticos aquejan en particular a los grupos que carecen de poder social, debido a que tales vacíos propician el desconocimiento o la incomprensión de determinados aspectos de la experiencia social que resultaría en su favor conocer. De manera que la incomprensión de tales aspectos tiende a perpetuar las injusticias (hermenéuticas y de otros tipos).

acciones sociales y políticas tendentes a corregir semejante disparidad. Con todo, Fricker no descarta en absoluto la posibilidad de atenuar el problema a partir de una *agencia individual responsable*. Es así que la noción de “oyente responsable”⁸ se va a erigir en pilar de su propuesta. Un oyente responsable se caracteriza por la posesión de ciertas disposiciones motivacionales, emocionales y actitudinales que le permiten confiar en, y abrirse a, las palabras o expresiones de los demás. En este contexto, la filósofa presenta las virtudes de la justicia testimonial y de la justicia hermenéutica.⁹ Por la primera, un oyente se vuelve capaz de neutralizar el impacto del prejuicio en sus juicios de credibilidad. Por la segunda, desarrolla una actitud de alerta que le permite detectar cuándo la falta de inteligibilidad en lo que intenta comunicar el interlocutor se debe a un vacío hermenéutico colectivo. En ambos casos, la estructura fundamental de la virtud es correctiva,¹⁰ puesto que actúa inhibiendo los efectos que los prejuicios identitarios pueden ejercer a la hora de vincularnos con un interlocutor, ora ocasionando una credibilidad disminuida, ora una mala interpretación de sus expresiones o un silenciamiento.

Si retomamos el caso de Tom Robinson, podemos notar que los miembros del jurado, de haber poseído la virtud de la justicia testimonial, habrían sido capaces de *neutralizar* el impacto del prejuicio al evaluar el testimonio del acusado y de arribar así a una apreciación más objetiva de sus palabras y de lo sucedido. Si pensamos en el caso de Carmita Wood y nos situamos, por ejemplo, en la perspectiva del funcionario que le pregunta por los motivos de su renuncia, éste, de haber poseído la virtud de la justicia hermenéutica, habría *advertido* que la confusión y la dificultad para comunicarse en forma inteligible “no se debe a un sinsentido o a que ella esté loca, sino a un vacío en los recursos hermenéuticos colectivos” (Fricker, 2007, p. 169). Si bien el funcionario carece también del concepto de “acoso sexual” como para entender cabalmente la experiencia sufrida por la mujer, una actitud de alerta le habría permitido detectar que la mujer luchaba contra una dificultad objetiva al hablar. En este tipo de situaciones, los prejuicios identitarios también juegan un rol capital, porque tales dificultades suelen atribuirse a fallos subjetivos —en este caso presuponiendo v.g. que Carmita Wood se trataba de una “mujer

⁸ En este concepto resuena la idea medular esgrimida por Lorraine Code (1987), para quien la responsabilidad epistémica se trata, precisamente, de una virtud central de la que irradia un conjunto de virtudes intelectuales.

⁹ Antes de precisar estas virtudes y de nombrarlas distintivamente podemos ver que en trabajos previos a *Epistemic Injustice*, Fricker (2003) denomina a la actitud tendente a neutralizar injusticias epistémicas, la virtud de la apertura crítica reflexiva —“*the virtue of reflexive critical openness*” (p. 170).

¹⁰ Esta caracterización recuerda sin dudas la tesis sostenida por Philippa Foot (2002) con arreglo a la naturaleza correctiva de las virtudes: en su opinión, cada una se hace valer allí donde “alguna tentación debe ser resistida o una motivación deficiente convertida en una buena” (p. 8).

histórica". De este modo, vemos que la actitud responsable que como oyentes deberíamos tener no se diluye tampoco en el contexto de injusticias hermenéuticas.

Si bien Fricker identifica a las virtudes de la justicia testimonial y de la justicia hermenéutica como virtudes singulares, les atribuye no obstante una estructura semejante, al yacer en su núcleo una tendencia correctiva, además de disposiciones semejantes a las que haremos referencia más abajo. Es dable suponer, luego, que quien desarrolla la virtud de la justicia testimonial propenderá a desarrollar la virtud de la justicia hermenéutica, o viceversa.¹¹ Pues bien, uno de los aspectos más atractivos y originales de las virtudes en cuestión, reside en su carácter híbrido: su naturaleza intelectual y a la vez ética. Si tenemos en cuenta que el daño ocasionado por las injusticias epistémicas es tanto de índole moral como intelectual –tal como se indicaba más arriba–, tiene mucho sentido pensar que las virtudes tendentes a contrarrestarlas servirán a un fin constituido conjuntamente por los bienes de la justicia y el conocimiento. Para entender mejor este punto, veamos el tipo de concepción de virtud sobre la que Fricker sustenta su postura.

A tal respecto, es indudable su filiación con la tradición aretaica de ascendencia aristotélica. John McDowell, Lorraine Code, Martha Nussbaum y, sobre todo, Linda Zagzebski, resultan autores decisivos para la configuración de su concepción de virtud. Vale la pena detenerse unos instantes en ciertos matices de la teoría de Zagzebski, por la gran injerencia que tuvo sobre Fricker. En su popular obra *Virtues of the Mind* (1996), aquella ofrece una interpretación disruptiva en torno a la clásica distinción entre virtudes intelectuales y morales nacida con Aristóteles. La tesis principal sostenida por la autora es que la distinción entre ambos tipos de virtud no puede basarse en la idea de que poseen una naturaleza o estructura contrastante. Zagzebski llega a esta conclusión desafiando las razones en las que Aristóteles hacía descansar dicha diferencia, a saber: a) que ambas pertenecen a diferentes partes del alma, la racional y la sensitiva correspondientemente; b) que se adquieren a través de medios distintos, la enseñanza en el caso de las virtudes intelectuales, el hábito y la costumbre en el caso de las excelencias morales.

Uno de los argumentos empleados por Aristóteles apuntaba que las virtudes intelectuales perfeccionan las capacidades racionales del alma, mientras que las éticas perfeccionan nuestros estados conativos, vinculados al placer y el dolor. Para Zagzebski, esta distinción no funciona, porque tanto los estados cognitivos pueden involucrar emociones, como los estados

¹¹ Se asume esta tesis por mor de la presente argumentación, entendiendo que su establecimiento requeriría de una justificación más cuidadosa.

emocionales, cognición. En segundo lugar, no es cierto, en su opinión, que la manera de adquirir sendos tipos de virtud sea discordante,¹² ya que las dos requieren de entrenamiento y habituación a través de la imitación de personas virtuosas. Estos cuestionamientos conducen a la autora a afirmar que:

(...) Tanto las virtudes morales como las intelectuales envuelven una combinación del entendimiento de algún aspecto del mundo y el entrenamiento de las emociones (...) De manera que las dos clases de virtud son muy similares en su naturaleza y en el modo en que son adquiridas (Zagzebski, 1996, p. 158).

Hay otro rasgo distintivo en la teoría de la virtud de Zagzebski en el que vale igualmente la pena detenerse. El mismo anida en su forma paradigmática de entender la estructura de toda virtud, moral e intelectual. Dicha estructura se caracteriza por dos componentes esenciales: un componente motivacional y un componente ligado al éxito. El primero (un motivo) hace referencia a “una emoción o sentimiento en el que se inicia la acción dirigiéndola hacia un fin” (Zagzebski, 1996, p. 131). El segundo alude al éxito en la consecución de los fines (originados en el componente motivacional) que la posesión de la virtud requiere. Si tomamos como ejemplo la virtud de la valentía, podría decirse que, consideraríamos valiente al agente que se siente motivado, sobre bases regulares, a enfrentarse a las dificultades que la vida le presenta sobreponiéndose al temor; y que además suele sobreponerse exitosamente al temor actuando con bravura. Adicionalmente, dicha virtud sirve a fines más amplios o mediatos: al tratarse la valentía de una virtud de doble fisonomía, moral e intelectual –tal como varios autores lo estipulan, además de Zagzebski–, la misma servirá a los fines de la verdad y del bien, aunque en ciertos contextos alguno de estos fines podría cobrar mayor relieve que el otro.

Ahora bien, los elementos hasta aquí desplegados resultan muy ilustrativos del tipo de concepción que la propia Fricker defiende. En efecto, ella considera que la virtud de la justicia testimonial, por ejemplo, presupone un componente desiderativo fundamental consistente en la motivación por neutralizar el impacto del prejuicio en los propios juicios de credibilidad.¹³ Dado que en un agente virtuoso –u oyente responsable– esta motivación se encuentra bien arraigada, la misma allanará el cumplimiento exitoso del fin ínsito en ella, *i.e.*, la neutralización efectiva del

¹² Zagzebski (1996) sugiere que esta distinción podría servir para establecer un contraste entre el modo en que se adquieren las virtudes y el modo en que se adquieren las habilidades (*skills*), mas no como base para distinguir las virtudes intelectuales de las morales.

¹³ Éste será el fin inmediato en el caso de la justicia testimonial y un fin mediano en el caso de la justicia hermenéutica, puesto que el fin más próximo al que esta última apunta surge de “la motivación de hacer que los propios juicios de credibilidad reflejen el hecho de que los esfuerzos del hablante para hacerse entender están objetivamente obstruidos por prejuicios identitarios estructurales en los recursos hermenéuticos colectivos” (Fricker, 2007, p. 173).

impacto del prejuicio. Siguiendo también a Zagzebski, Fricker sugiere que, si bien las virtudes permiten individuarse según la motivación característica que las identifica, constituyendo su fin inmediato, existen fines más mediatos a los que también contribuyen: el bien y el conocimiento –siendo que el conjunto de las virtudes morales apunta al primero y el conjunto de las virtudes intelectuales al segundo. Pese a ello, una misma virtud podría, en varias ocasiones, honrar ambos fines.¹⁴ Conforme estas consideraciones, quizás resulte ahora más claro por qué las virtudes de justicia epistémica singularizadas por Fricker pueden servir a un tiempo a fines éticos y epistémicos, formando parte de un entramado complejo en el que es dable distinguir fines próximos y fines mediatos.

Subsidiariamente, existe otro elemento que interesa ser subrayado y que se relaciona también con la particular óptica de virtud defendida por Zagzebski. El mismo se vincula, en esta ocasión, con el aspecto emocional envuelto por las virtudes epistémicas una vez admitido un componente motivacional constitutivo. Este aspecto es directamente admitido por Fricker (2007): “en las virtudes intelectuales la motivación puede a menudo tratarse de una emoción o bien poseer algún contenido emocional” (p. 125). La tematización de las emociones en el marco de las prácticas epistémicas es una preocupación que aparece tempranamente en la filósofa (Fricker, 1991). Aunque dilucidar su concepción de emoción excede por completo el alcance de este trabajo,¹⁵ baste con afirmar que se aproxima bastante a una concepción de tipo cognitivista como la aristotélica, al estilo en que es interpretada por Nussbaum (1990). Las emociones explícitamente mencionadas por Fricker en su discusión sobre las virtudes de justicia epistémica, son la empatía y la confianza. En este sentido, no es posible practicar la justicia epistémica sin poseer estas disposiciones emocionales que nos llevan tanto a procurar comprender lo que otros sienten/piensan desde su propia perspectiva, como asimismo a abrirnos a su palabra.

A propósito de la vinculación de la justicia epistémica con otras virtudes y emociones, es destacable el análisis realizado por Kotsonis (2022) desde un enfoque igualmente responsabilista. Para este autor, la justicia epistémica debe entenderse como “la disposición a actuar justamente hacia otros conocedores en asuntos relativos a bienes epistémicos, envolviendo un

¹⁴ Siguiendo con el ejemplo de la valentía: supongamos que un fiscal investiga una causa relacionada con la trata de personas y que, a pesar de recibir múltiples amenazas en el transcurso de la investigación, se decide con firmeza a seguir investigando hasta que logra dismantelar la red de trata dando a conocer hechos hasta el momento desconocidos. Gracias a su investigación, las mujeres víctimas de esta red son liberadas. En este caso, resulta muy plausible afirmar que la valentía exhibida por el fiscal posee rasgos éticos y epistémicos, por lo que sus acciones valerosas contribuyen tanto a la consecución de la verdad como de la justicia.

¹⁵ Para un trabajo en el que se procura dilucidar la concepción de emoción asumida por Fricker en su *Epistemic Injustice*, véase Samamé y Palavecino (en prensa).

concernimiento por ellos en cuanto agentes de conocimiento” (p. 5). Se trata, en su opinión, de una virtud genérica que engloba distintas virtudes de justicia epistémica: las mentadas justicia testimonial y justicia hermenéutica destacadas por Fricker, aunque también otras virtudes conexas señalizadas más tarde por otros autores, como la virtud de la justicia interpretativa (Peet, 2017; citado por Kotsonis, 2022, p. 8) o de la inclusión epistémica (Dotson, 2014; citado por Kotsonis, 2022, p. 8).¹⁶ Es así que Kotsonis llega a postular a la justicia epistémica en calidad de virtud intelectual básica, en tanto constituye una condición necesaria para la posesión de cualquier otra excelencia intelectual.

Sin entrar en la discusión de esta tesis, vale la pena mencionar que, a juicio de este autor, la justicia epistémica se conecta esencialmente con otras virtudes intelectuales, entre las que se acentúa el coraje, la humildad, la apertura mental y la curiosidad. Por ejemplo, una persona arrogante se ve llevada normalmente a otorgar excesivo crédito a sus propias ideas y opiniones en desmedro de otros puntos de vista. Es dable presuponer, entonces, que alguien arrogante será proclive a perpetrar injusticias epistémicas.¹⁷ Paralelamente, el desarrollo de la virtud correctiva de la humildad –la disposición a admitir los propios límites y errores– parece implicar de suyo la disposición a no menoscabar a los demás en cuanto agentes de conocimiento, así como la disposición a detectar o estar alerta ante los propios prejuicios, de modo que las virtudes de la humildad y de la justicia epistémica estarían enlazadas en un sentido no trivial.

Finalmente, y sin pretensión de agotar el tema, es preciso mencionar que las virtudes de justicia epistémica (ora en su versión testimonial, ora en su versión hermenéutica) envuelven asimismo un conjunto de actitudes y capacidades entre las que destacan la apreciación situacional –una percepción refinada de sus saliencias éticas y epistémicas– y la atención. Dada la sensibilidad contextual que dichas virtudes requieren, un buen oyente se caracteriza por exhibir una actitud vigilante y atenta. La atención es crucial porque desempeña su función en una dirección doble: “hacia afuera” y “hacia adentro”. Es decir, la atención dirigida a los demás –a lo que dicen o intentan decir–, por un lado; la atención dirigida a uno mismo, por el otro. Dada la dimensión correctiva poseída por la virtud objeto del presente análisis, la misma se activa en la medida en

¹⁶ Esta idea es compatible con la perspectiva adoptada por la propia Fricker, quien, al identificar y analizar las virtudes de la justicia testimonial y de la justicia hermenéutica, admite estar desarrollando *algunas* de las dimensiones de la virtud de la justicia epistémica, dejando abierta la posibilidad, por ende, de que existan otras virtudes de esa clase.

¹⁷ Medina (2013) ofrece un análisis notable de los vicios epistémicos de la arrogancia, la pereza y la cerrazón mental, vicios característicos, en su opinión, de las clases privilegiadas, los cuales exhiben un tipo de ignorancia activa que contribuye a la conservación del *status quo*.

que se detecta, por ejemplo, un prejuicio. Así, estar atento a los *propios* prejuicios es fundamental para que la virtud en cuestión se torne operativa.

4. La justicia epistémica como virtud judicial

En este último apartado se sostendrá que la virtud de la justicia epistémica en sus múltiples dimensiones (testimonial, hermenéutica, y eventualmente otras también)¹⁸ podría revestir capital importancia para un área especial del razonamiento práctico: el de la adjudicación judicial. Esta sugerencia encuentra apoyo en palabras de la propia Fricker, quien, en las conclusiones de su obra principal, afirma lo siguiente:

Parte del punto de identificar virtudes de justicia epistémica del lado de los oyentes... consiste en establecer las bases para una concepción de virtudes institucionales correlativas –virtudes poseídas por los *operadores jurídicos*, la policía, el gobierno local, y los funcionarios (Fricker, 2007, p. 176; énfasis añadido).

Con base en ello, propongo entender a la justicia epistémica como una virtud nuclear que los jueces deberían desarrollar. Antes de fundamentar esta tesis, permítaseme contextualizar la presente propuesta. En forma análoga a la ética y la epistemología, la filosofía jurídica ha experimentado también un giro aretaico¹⁹ (Farrelly y Solum, 2008; Amaya y Hock Lai, 2013; Lariguet, 2012, 2013). Ello ha propiciado, entre otras cosas, un gran interés por las llamadas *virtudes judiciales*. Las mismas singularizan al buen juez, aquel capaz de ejercer con excelencia su función característica: impartir justicia.

Ahora bien, puesto que *para impartir justicia los jueces deben buscar la verdad*,²⁰ las virtudes epistémicas se revelan trascendentales en relación con tal objetivo. En ese sentido, podría pensarse que el coraje y la autonomía intelectuales, tanto como la perseverancia, la apertura mental, la sabiduría teórica y práctica, constituyen excelencias del buen juez. Dichas excelencias contribuyen al logro de fines valiosos: la ponderación apropiada de evidencia y el establecimiento

¹⁸ Si bien el examen de otras virtudes de justicia epistémica no ha estado en el radar de este trabajo –centrado en las virtudes de la justicia testimonial y hermenéutica– no se descarta en absoluto su existencia ni su complementariedad con las virtudes aquí tematizadas.

¹⁹ El giro aretaico en la filosofía jurídica, si bien de más reciente aparición, estuvo motivado por razones muy similares a aquellas constatables en la ética y la epistemología: en este caso, un descontento frente a las limitaciones y contradicciones procedentes del instrumentalismo y el formalismo, paradigmas imperantes en diversas áreas de la filosofía jurídica, sobre todo en teoría del razonamiento judicial. Véase Solum (2003).

²⁰ En el ámbito de la adjudicación, la búsqueda de la verdad posee una direccionalidad específica –modesta tal vez–, consistente en establecer si los enunciados fácticos del caso pueden considerarse probados.

de la verdad de los hechos disputados, la interpretación adecuada de leyes y normas, un conocimiento riguroso del Derecho. En contrapartida, los vicios epistémicos –el dogmatismo y el *prejuicio*, la impermeabilidad a la evidencia, la reluctancia a revisar las propias creencias, sólo por nombrar algunos– entorpecerían la vía del conocimiento (entendido como creencia verdadera y/o justificada) al obstruir su adquisición, retención o transmisión (Cassam, 2019). Sobre este trasfondo, la importancia de la justicia epistémica para la actividad judicial parece resaltar por sí misma, no solamente por contribuir mediatamente a los fines de la verdad y la justicia, sino además, por contribuir directamente a la obstrucción del prejuicio.

La cuestión de la incidencia de los estereotipos prejuiciosos en el razonamiento judicial es objeto de atención creciente tanto de parte de quienes teorizan sobre el Derecho como asimismo de quienes tienen la responsabilidad de aplicarlo. Como prueba de ello puede mencionarse el *Manual sobre los efectos de los estereotipos en la impartición de justicia* (Arena, 2022), impulsado por la Suprema Corte de Justicia de México.²¹ Allí se invoca expresamente la necesidad de “consolidar un nuevo perfil de las personas juzgadoras” (p. XI) en consonancia con la necesidad de identificar, prevenir y contrarrestar el influjo de estereotipos prejuiciosos presentes en la cultura jurídica; sobre todo de aquellos que reflejan actitudes discriminatorias hacia ciertos grupos sociales o que son reflejo de la atribución tradicional –injustificada– de roles a las personas (obturando el punto de vista imparcial desde el que debe juzgarse el caso concreto).

Así, considerando que los prejuicios constituyen “potencias anti-verídicas” (Fricker, 2021, p. 131), y que el establecimiento de la verdad –al menos en el sentido modesto más arriba indicado– juega un rol crucial en ciertas áreas del Derecho (el Derecho procesal y la práctica probatoria), no resulta forzado concluir que es deseable contar con jueces que posean la virtud de la justicia epistémica. Piénsese, por ejemplo, cuán pernicioso podría ser que una causa de violencia doméstica o de femicidio cayera en manos de jueces fuertemente sesgados por estereotipos de género.²² O cuán pernicioso resultaría también que causas donde personas de color se encuentran implicadas, tuvieran que ser dirimidas por jueces con prejuicios raciales (tal como el caso de Tom Robinson ilustra). Asimismo, es un hecho elocuente el que los conceptos de justicia e injusticia epistémica se han convertido en temas de interés ascendente en el Derecho (Sullivan,

²¹ Cabe señalar, en la misma dirección, el manual sobre “Estereotipos de género en los procesos judiciales” (2023), desarrollado por el Ministerio Público Fiscal de la República Argentina. https://www.mpf.gob.ar/ufem/files/2023/09/Dossier_UFEM_N9-Estereotipos-de-Genero-PJ_.pdf

²² Sobre este particular, destaca en Argentina el caso Lucía Pérez. Véase Fornicito (2019).

2017; Latova Santamaría, 2023; Paez y Matida, 2023)

Pese a ello, la propuesta encaminada a entender la justicia epistémica en calidad de virtud judicial podría encontrar ciertos reparos. Los mismos se vincularían, sin dudas, con las críticas que Fricker ha recibido por considerar que los antídotos contra las injusticias epistémicas pueden concebirse en términos de virtudes individuales del carácter:²³

No es incorrecto promover prácticas individuales de justicia testimonial y hermenéutica en estos contextos. Semejantes virtudes individuales pueden ayudar a corregir injusticias epistémicas. Pero en vistas de injusticias estructurales masivas, la virtud epistémica individual juega un rol comparable al de la práctica de la caridad individual en un contexto de pobreza estructural masiva (Anderson, 2012, p. 171).

En vena similar a Anderson, preocupada más bien por los diseños estructurales e institucionales que permitan contrarrestar las injusticias epistémicas, otros autores han procurado enfocar el concepto de virtud desde una perspectiva más amplia. Por ejemplo, Medina (2013) a partir de su enfoque desarrollista de virtud (*developmental approach*);²⁴ o Beeby (2019), quien propone entender a la virtud como una propiedad predicable de sistemas dinámicos antes que de individuos o instituciones.²⁵ Es indudablemente cierto que las injusticias epistémicas no pueden ser erradicadas a partir del cultivo de virtudes individuales solamente, y que sería un error, por tanto, desatender las múltiples dimensiones sociales, políticas e institucionales que envuelven. La misma Fricker (2007) admite en efecto que, desde el punto de vista del cambio social, las acciones virtuosas son comparables a “una gota en el océano” (p. 175), e incluso, en trabajos posteriores, ha concedido mayor relieve a las dimensiones institucionales de la virtud (Fricker, 2009) —e igualmente a las dimensiones institucionales del vicio (Fricker, 2023).

No obstante, sería desacertado concluir en función de lo precedente, que el enfoque individual de la justicia epistémica debe ser desechado en favor de un enfoque estructural, esto es, un enfoque centrado en el establecimiento de un conjunto de procedimientos, reglas o diseños institucionales para hacer frente a diversas formas de injusticia epistémica. Es preciso recordar, en este punto, que el giro aretaico al que se ha aludido en páginas anteriores se

²³ Esto explicaría por qué ha sido más bien su noción de *injusticia* epistémica la que ha recibido mayor atención.

²⁴ En este enfoque, el acento es puesto en la *interacción* entre aspectos individuales y sociales que coadyuvan en la formación del carácter, de manera que la explicación/justificación de aspectos psicológicos no pueden abordarse al margen de la explicación/justificación de aspectos sociales, institucionales y políticos.

²⁵ Esta propuesta, a diferencia de las de Anderson y Medina, parece muy problemática. A mi juicio, la aplicación de la noción de virtud a sistemas dinámicos no solamente resulta muy forzada, sino que, además, para resultar plausible, debería erigirse sobre la base de una ontología relacional, aspecto que se echa en falta en la propuesta de Beeby.

produjo, precisamente, a raíz del descontento que las formas abstractas y puramente procedimentales de la filosofía habían generado. En el caso de la filosofía jurídica antes apuntado, y en especial en lo que atañe a la teoría de la argumentación jurídica, gran parte de ese descontento se había originado en relación con las concepciones técnicas, cuasi algorítmicas del razonamiento judicial, escindidas por completo de los agentes responsables, en definitiva, de aplicarlo: los operadores jurídicos (Amaya, 2018). De allí que sus rasgos de carácter –epistémico y moral– se vuelvan también relevantes (¿quién podría confiar, después de todo, en jueces prejuiciosos, poco diligentes o corruptos?).

En forma correlativa, el mentado foco en las virtudes individuales de carácter tampoco debería implicar un desentendimiento respecto de perspectivas más estructurales.²⁶ Este punto se torna en particular visible en relación con la cuestión de los prejuicios, pues a veces se encuentran tan arraigados, que la posibilidad de neutralizarlos mediante el ejercicio de la virtud se muestra poco probable. Ello es así porque pueden pasar desapercibidos incluso ante la propia conciencia (Fricker, 2021). Luego, los remedios estructurales son también indispensables. Los mismos se podrían patrocinar, v.g., mediante un conjunto de mecanismos o diseños bien definidos tendentes a constreñir o sofocar la incidencia de prejuicios. Entre estos podría invocarse, en ámbito judicial, la conformación de tribunales y jurados que sean representativos de la comunidad democrática (Sullivan, 2017), esto es, que reflejen su diversidad constitutiva según género, etnia, clase, etc. A su través se favorecería la deliberación grupal y, por ende, la posibilidad de considerar diversas perspectivas, una estrategia que se ha mostrado idónea para combatir prejuicios (De Brasi, 2023).

Es dable presuponer que la implementación de estrategias semejantes repercutirá a lo largo del tiempo y a través de su práctica continuada en el carácter de los decisores. Y a la inversa: aquellas estrategias pensadas para la formación de su carácter en el marco de las escuelas judiciales o de diferentes cursos de capacitación,²⁷ tenderán también a fortalecer las estructuras

²⁶ Vista de cerca, la teoría de la virtud de ascendencia aristotélica a la que Fricker adscribe, incorpora medularmente factores sociales, políticos e institucionales en su formulación. Recordemos que Aristóteles pensaba que las virtudes, para poder florecer, requerían de condiciones externas favorables, como la existencia de leyes y gobiernos justos, de referentes ejemplares en la comunidad o de una educación apropiada, así como de una provisión suficiente de bienes materiales indispensables para el desarrollo personal (Para esto, véase Nussbaum, 1995). De esta suerte, y atendiendo a este aspecto fundamental de la teoría de la virtud en cuestión, no resultan acertadas las críticas que califican a la teoría de la justicia epistémica de Fricker como “individualista”; pues ello implica desconocer los elementos claramente sociales envueltos por la teoría, por lo que se terminan subestimando los recursos de los que esta última dispone para dar cuenta de otros aspectos allende lo individual.

²⁷ Por ejemplo, podría pensarse que la capacitación que se brinda a todos los funcionarios públicos en Argentina en torno a la “Ley Micaela”, centrada en una formación con perspectiva de género, no solamente propende a “informar” o “dar instrucciones” a los agentes, sino más bien a modelar formas de pensamiento que encarnen cualidades tales

institucionales. De manera que los rasgos individuales del carácter contribuyen a cambiar, crear, o reforzar los diseños institucionales, tanto como las instituciones constituyen condiciones de posibilidad para configurar o transformar el carácter de los agentes que forman parte de ellas. En consecuencia, y si bien aquí se ha enfocado a la noción de justicia epistémica en cuanto virtud individual, tal enfoque ha de considerarse complementario, antes que antagonista, de otros enfoques de índole estructural.

Para cerrar esta sección, invoquemos la figura de “oyente responsable” delineada por Fricker y pensemos cuán adecuada resulta para pensar (sobre todo en sentido evaluativo/normativo) la función de la judicatura. La marca distintiva de la oyente responsable está dada, precisamente, por las virtudes de justicia epistémica. Teniendo en cuenta las características alojadas en ellas – examinadas en páginas anteriores –, trataríanse de cualidades centrales para la adjudicación, por cuanto los decisores, tanto para dirimir conflictos como para aplicar penas, deben escuchar atentamente a todas las partes involucradas, analizar la evidencia testimonial (declaraciones orales y escritas) e interpretarla adecuadamente, sin dejarse influir por estereotipos prejuiciosos. De allí que la consideración de la justicia epistémica *qua* virtud judicial resulte asimismo fértil para abordar otras actitudes y excelencias centrales para la actividad de juzgar, a saber: la atención, la empatía, o la humildad –aspectos con los que guardaría conexión estrecha; aunque, claro está, la consideración de estos nexos quedará pendiente para futuras indagaciones.

5. A modo de cierre

En este trabajo se ha efectuado un recorrido que tuvo como punto de partida el giro aretaico de la epistemología contemporánea y la consiguiente revitalización de la noción de virtud intelectual. Es en tal contexto donde emerge la virtud de la justicia epistémica, virtud por primera vez nombrada y analizada por Miranda Fricker. Al respecto se ha ofrecido una reconstrucción de sus elementos característicos, teniéndose en cuenta las influencias sobre cuya base se modeló. El enfoque responsabilista de virtud en el que la filósofa enmarca su propuesta le permite concebir su ideal de oyente responsable, alguien capaz de cobijar una multiplicidad de disposiciones, actitudes y cualidades que apuntan en última instancia a la justicia y el conocimiento, y, en forma más próxima, a la neutralización del impacto del prejuicio. Hacia el

como el auto-cuestionamiento, la flexibilidad mental o la empatía, entre otras; es decir, virtudes intelectuales. En idéntico sentido puede pensarse la función desempeñada por distintos códigos de ética judicial, o de ciertos manuales (como aquellos más arriba mencionados) especialmente pensados para orientar el accionar de los operadores judiciales y –podría agregarse aquí– dar forma a su carácter.

final de nuestro recorrido, se ha intentado mostrar por qué dicha virtud desempeñaría un rol importantísimo en el razonamiento judicial, por lo que debería ocupar un lugar destacado dentro de las virtudes judiciales. Dada la existencia de estereotipos negativos que suelen atravesar nuestras sociedades en forma persistente, resulta imperioso forjar virtudes de carácter necesarias para inhibir sus efectos, sobre todo por parte de quienes desempeñan funciones tan decisivas como la entrañada en la administración de justicia. Aunque ello no implica desconocer la urgencia de implementar, igualmente, mecanismos y diseños institucionales que sean eficaces en el socavamiento de los estereotipos prejuiciosos.

6. Referencias

- Amaya, A. y Hock Lai, H. (Eds.) (2013). *Law, Virtue and Justice*. Hart Publishing.
- Amaya, A. (2018). Virtuous Adjudication; or the Relevance of Judicial Character to Legal Interpretation. *Statute Law Review*, 40(1), 87-95.
- Anderson, E. (2012). Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions. *A Journal of Knowledge, Culture and Policy* 26(2), 163-173.
- Anscombe, G.E.M. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, 33, 1-19.
- Arena, F. (Comp.) (2022). Manual sobre los efectos de los estereotipos en la impartición de justicia. Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- Baher, J. (2011). *The Inquiring Mind. On Intellectual Virtues & Virtue Epistemology*. Oxford University Press.
- Battaly, H. (2017). Testimonial injustice, Epistemic Vice, and Vice Epistemology. En Kid, J., Medina, J. y Polhous, G. (Eds) *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 223-231). Routledge.
- Beeby, L. (2019). Epistemic Justice: Three Models of Virtue. En Battaly, H. (Ed.) *The Routledge Handbook of Virtue Epistemology* (pp. 231-243). Routledge.
- Cassam, Q. (2019). *Vices of the Mind*. Oxford University Press.
- Code, L. (1987). *Epistemic Responsibility*. University Press of New England.
- Code, L. (2013). Hacia una epistemología de la responsabilidad. En García, L., Eraña, A. y King, P. (Comp.) *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica* (pp. 403-438). UNAM.
- De Brasi, L. (2023). Jueces e injusticias epistémicas: Recomendaciones institucionales y la interdependencia de lo individual y lo estructural. *Revista Brasileira de Direito Processual Penal*, 9(1), 237-259.
- Farrelly, C. y Solum, L. (Eds.) (2008). *Virtue Jurisprudence*. Palgrave MacMillan.
- Foot, P. (2002). *Virtues and Vices and Other Essays on Moral Philosophy*. Clarendon Press.

- Forcinito, A. (2019). Las trampas de la ley y los nudos del feminismo. Violación sexual y femicidio en un fallo judicial de 2018 de Argentina. *A contra corriente. Una revista de estudios latinoamericanos* (17)1, 178-202.
- Fricker, M. (1991). Reason and Emotion. *Radical Philosophy*, 57, 14–19.
- Fricker, M. (2003). Epistemic Injustice and a Role for Virtue in the Politics of Knowing. *Metaphilosophy*, 34(1/2), 154-173.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Fricker, M. (2009). Can there be Institutional Virtues? En Gendler, T. y Hawthorne, J. (Eds.) *Oxford Readings in Epistemology*, Vol. 3 (pp. 235-252). Oxford University Press.
- Fricker, M. (2021). Conceptos de injusticia epistémica en evolución. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 10(19), 97-103.
- Fricker, M. (2023). Injustiças Testemunhais Institucionalizadas: A Construção do Mito da Confissão. *Revista Brasileira de Direito Processual Penal*, 9(1), 39-64.
- Hursthouse, R. (2002). *On Virtue Ethics*. Oxford University Press.
- Kotsonis, A. (2022). On the Virtue of Epistemic Justice and the Vice of Epistemic Injustice. *Episteme*, 20(3), 1-13.
- Lariguet, G. (2012). *Virtudes, Ética Profesional y Derecho. Una introducción filosófica*. B de F Editores.
- Lariguet, G. (2013). Una introducción general al giro aretaico en la filosofía del derecho contemporánea y su vínculo con los dilemas morales. En Lariguet, G. y De la Vega, R. (Comps.), *Problemas en Filosofía del Derecho. Nuevas Perspectivas* (pp. 195-209). Temis.
- Latova santamaría, D. (2023). Injusticia epistémica. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 24, 274-299.
- Macintyre, A. (2004). *Tras la virtud*. Crítica.
- Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (1990). The discernment of perception: an Aristotelian conception of private and public rationality. En *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature* (pp. 54-105). Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y Ética en la tragedia y la filosofía griega*. Visor.
- Paez, A. y Matida, J. (2023). Editorial of dossier “Epistemic Injustice in Criminal Procedure”. *Revista Brasileira de Direito Processual Penal*, 9(1), 11-38.
- Samamé, L. y Palavecino, A. (En prensa). Justicia epistémica y afectividad: haciendo lugar a las emociones. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*.
- Solum, L. (2003). Virtue Jurisprudence. A virtue-centred theory of judging. *Metaphilosophy*, 34 (1/2), 178-213.
- Sosa, E. (1980). The Raft and the Pyramid. Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge. *Midwest Studies in Philosophy*, 5, 3-25.
- Sosa, E. (2007). *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*. Oxford University Press.
- Sullivan, M. (2017). Epistemic Justice and the Law. En Kid, J., Medina, J., y Polhaus, G. (Eds.) *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 293-302). Routledge.
- Woods, J. y Roberts, R. (2007). *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*. Oxford University Press.

Zagzebski, L. (1996). *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge University Press.

Zagzebski, L. (1999). What is Knowledge? En Greco, J. & Sosa, E. (Eds) *The Blackwell Guide to Epistemology* (pp. 92-116). Blackwell Publishers.