

# Teoría y práctica de las fraternidades epistémicas

Fernando Broncano  
Universidad Carlos III de Madrid  
fernando.broncano@uc3m.es

## Theory and Practice of Epistemic Fraternities

ISSN 1989-7022

**RESUMEN:** La teoría del *standpoint* sostiene que los grupos oprimidos tienen una ventaja epistémica para entender las relaciones sociales en las que se encuentran inmersos. La teoría de Lukács fue revivida por el feminismo de la identidad. Frente a esta teoría, la tesis de Miranda Fricker de la injusticia hermenéutica sostiene que quienes sufren opresión carecen de los recursos hermenéuticos comunes para entender su posición. En este trabajo planteo la cuestión de si es posible superar esta tensión en lo que se denomina la práctica o praxis. Se propone la hipótesis de que ciertas agrupaciones, las "fraternidades epistémicas", operan como agentes educativos capaces de generar recursos hermenéuticos comunes.

**PALABRAS CLAVE:** Teoría del punto de vista, Interseccionalidad, Epistemología política, Injusticia epistémica

**ABSTRACT:** Standpoint Theory claims that oppressed groups have a sort of epistemic advantage to understand the social relationships in which they are immersed. Lukács' theory was revisited by the feminism of identity. By contrast, Miranda Fricker's thesis of hermeneutic injustice maintains that people who suffer oppression lack the common hermeneutical resources to understand their social position. This paper poses the question of whether it is possible to overcome this tension through the so-called praxis. I propose the hypothesis that certain groupings, such as "epistemic fraternities", operate as educational agents able to generate common hermeneutical resources.

**KEYWORDS:** Standpoint Theory, Intersectionality, Political Epistemology, Epistemic Injustice

Fernando Broncano: "Teoría y práctica de las Fraternidades epistémicas", en  
Marina Garcés y Antonio Casado da Rocha (eds.): *Debate: Comunidades de práctica  
y el futuro de la educación*  
ILEMATA, Revista Internacional de Éticas Aplicadas, nº 33, 11-21

## 1. Lo que nos enseña la praxis

¿Es posible conocer la sociedad transformándola? La expresión "learning by doing" se ha convertido en uno de los clichés de la jerga del *coaching* y de los circuitos de "formación" que ornamentan la nueva cultura del capitalismo neoliberal. Parecería que realizar algún comentario distante sería ir contra el sentido común, como si la alternativa no fuese otra que el intelectualismo más rancio y cartesiano. Pese al giro de las prácticas y pese a que el pragmatismo se ha convertido en una filosofía hegemónica desde la posmodernidad, hay muchas zonas oscuras en lo que se refiere a la epistemología y a la comprensión de cómo funciona el conocimiento en el terreno práctico. Todavía están vivos los rescoldos de la polémica entre intelectualistas y anti-intelectualistas respecto a la naturaleza del conocimiento práctico o conocimiento de cómo hacer algo. Quizás conocer prácticamente algo es tener la habilidad de hacerlo, como montar en bicicleta, aunque por razones físicas uno lleve años sin poder subirse al aparato, quizás el hacedor conozca algo que no conoce el teórico, como el físico que fuese capaz de desarrollar todas las ecuaciones de la dinámica del cuerpo sobre una bicicleta, pero fuese incapaz de recorrer un metro en ella sin caerse. Quizás todo nuestro conocimiento explícito, declarativo y verbalizable alcance a existir solamente sobre un trasfondo de disposiciones, habilidades, esquemas sensoriomotores y articulaciones neurofisiológicas. Eso es muy posible sin que se iluminen todas las sombras y oscuridades del laberinto del conoci-



Received: 15/06/2020  
Accepted: 28/06/2020

miento práctico, sobre todo cuando tratamos de encontrar una respuesta convincente a la pregunta de qué aprendemos en la práctica.

No interesa aquí el conocimiento práctico que está asociado a los esquemas corporales y a patrones de conducta como nadar o dibujar en perspectiva un paisaje, más bien querría centrar la atención en qué es lo que conocemos y lo que desconocemos en nuestra experiencia diaria, la que no se reduce a un empirismo ocasional sino la que agrupa vivencias complejas en tiempos largos de nuestra existencia. ¿Es posible vivir experiencias sin saberse ubicado, sin tener los recursos necesarios para darles nombre, sin construir un relato que les dé sentido y que, ocasionalmente, permita resistencias a una realidad dañina e injusta? Lukàcs (1923) pensaba que el proletariado, por la misma constitución de su identidad social en la cadena de la mercancía-dinero-mercancía que sostenía el capitalismo, estaba en mejores condiciones para conocer lo que ocurría en la sociedad que otras clases, y especialmente las clases explotadoras burguesas, cegadas por su confusión de lo social como si fuese un proceso natural. En los años setenta, Nancy Harstsock (1998) aplicó el mismo esquema al universo femenino: las mujeres, como clase oprimida, están en mejor situación para saber qué es la institución patriarcal de la sociedad que los hombres que disfrutaban de sus ventajas. La experiencia práctica de vivir bajo la sumisión de un régimen capitalista o patriarcal resulta en un privilegio epistémico para conocer la realidad social. Ahora bien, ¿cualquier proletario o mujer, por el hecho de serlo se encuentran en esta posición privilegiada que sería inversa de su posición social desaventajada? Ni siquiera Lukàcs o Harstsock lo llegaron a formular de esta manera. Para ellos, no es el proletariado como tal o la identidad "mujer" lo que concede este privilegio, sino la conciencia proletaria, en el caso del filósofo húngaro, o el feminismo, en el caso de la profesora y activista norteamericana.

La experiencia de clase o género, como tal, sería ortogonal a la cuestión de la dicotomía teórico/práctico en relación con el conocimiento, dado que puede ser categorizada simplemente como una forma pasiva de experiencia, en tanto que es algo que le sucede a una posición de la humanidad por el hecho de ocupar una posición subordinada, es decir, como existencia bajo la condición obrera o de mujer. Si, por el contrario, nos situamos en el plano de las subjetividades, como el espacio donde se define la conciencia proletaria o el feminismo, entramos ya en un nivel en el que se expresa la espontaneidad del espíritu, y en tal estrato se forman ya relatos que hacen de una mera vivencia formas complejas de experiencia en las que se encarna un conocimiento efectivo de la sociedad en la que se vive. Tanto Lukàcs como Harstsock y otras mujeres partidarias del "standpoint" feminista sostienen que este paso de lo pasivo a la conciencia proactiva nace en la "práctica", pero ¿cómo es posible que la "práctica" haga surgir una conciencia y con ella un conocimiento encarnado en la experiencia compleja?

Hay dos objeciones que han nacido ambas en los territorios aledaños al feminismo contra la idea de que exista sin más un privilegio epistémico conferido por una identidad social sea de forma pasiva o sea de forma activa, bajo la forma genérica de prácticas que expresen la queja por los agravios sufridos a dicha identidad y las demandas sociales en pro de su desaparición.

La primera se encuentra en el análisis que Miranda Fricker hizo de la injusticia epistémica en su libro homónimo (Fricker, 2007), en particular en su concepto de "injusticia hermenéutica". Recuerda Fricker la historia de Carmita Wood, una ayudante de laboratorio en Cornell a cargo de dos hijos, que sufrió todo tipo de insinuaciones de su jefe hasta que, deprimida, abandonó su trabajo y no pudo acceder a la prestación por desempleo por su incapacidad para explicar

la razón por la que se fue del trabajo. Estudiando su caso, un grupo de abogadas feministas dio un nombre a la conducta del jefe: “acoso sexual”. El término se convirtió en un concepto categorizador y explicativo que se extendió por todo el mundo rápidamente. Observa nuestra autora que esta es

[...] una historia en la que se aprecia el extremo hasta el cual puede haber en los recursos hermenéuticos colectivos una laguna en la que debería estar el nombre de una experiencia social diferenciada. Así expuesta, apreciamos que mujeres como Carmita Wood sufrieron (entre otras cosas) *una desventaja cognitiva aguda derivada de un vacío en los recursos hermenéuticos colectivos*. Pero esta narración apenas lo recoge, pues, aunque el agravio epistémico causado a Carmita Wood está construido como una simple cuestión de mera desventaja cognitiva, no queda claro por qué el agravio epistémico solo lo sufre ella y no también el acosador. Pues la falta de comprensión adecuada de la experiencia del acoso sexual de las mujeres era una desventaja colectiva más o menos compartida por todos. Antes del reconocimiento colectivo del acoso sexual como tal, la ausencia de una interpretación adecuada de lo que los hombres hacían a las mujeres cuando las trataban así era bastante general según las hipótesis. Diferentes grupos pueden sufrir desventaja hermenéutica por infinidad de razones, ya que el cambiante mundo social genera con mucha frecuencia nuevos tipos de experiencia de las que nuestra comprensión se ilumina a menudo solo de forma muy paulatina; pero solo algunas de esas desventajas cognitivas nos parecerán injustas. Para que algo sea una injusticia, debe ser perjudicial, pero también arbitrario, ya sea porque es discriminatorio o porque es desigual en otro aspecto. En el presente ejemplo, acosador y acosada están cognitivamente incapacitados por igual a causa de la laguna hermenéutica (ninguno de los dos comprende correctamente cómo él la trata a ella), pero la incapacidad cognitiva del acosador no representa una desventaja significativa para él. (Fricker, 2007, 132. Las cursivas son mías)

La injusticia hermenéutica es pues una condición de desvalimiento en lo que respecta a la comprensión de la propia situación que llamamos injusta cuando además de la falta de recursos se está produciendo un daño sistémico. Cuando se está en una condición de desventaja social y se pertenece a grupos subalternos, la experiencia carece de recursos para ser narrada, conceptualizada, explicada y transmitida como parte de la experiencia del grupo o de la humanidad. Carmita necesitó de un trabajo teórico de discusión y deliberación que formó parte de otra mucha ayuda que recibió de las personas que la acogieron en el grupo. La conciencia, así, no nace espontáneamente de la “práctica” incondicionada, sino de un complejo de acciones muchas de las cuales son teóricas, hipotéticas, conceptuales.

La segunda objeción proviene del pensamiento *interseccional*. Es un término que nació en los movimientos de resistencia cultural a las políticas identitarias tradicionales: el feminismo negro, los movimientos culturales de la liminalidad chicana, el pensamiento *queer*, la perspectiva decolonial, la teoría crítica de la raza, el transhumanismo crítico, o los movimientos sociales como el indigenismo zapatista y el neolibertarismo altermundista. Son perspectivas, movimientos y pensamientos heterogéneos que nacen de experiencias históricas de agravio o demanda, de intereses y de subjetividades muy distintos y muchas veces contrapuestos. Pese a que se mueven en el reino de la diferencia tienen un aire de familia teórica y una convergencia práctica que ha sido categorizada en los últimos años bajo la etiqueta de “interseccionalidad”. En la diversidad de estas ramas de la cultura crítica hay algunas convicciones transversales que son enriquecedoras y bastante innovativas como recursos hermenéuticos para entender los nuevos horizontes políticos que produce la emergencia de los movimientos sociales como actores de cambio.

La hipótesis más relevante, que da nombre por otro lado a la teoría, es que las formas de opresión, marginación, estigma o explotación no solamente son diversas y fenomenológicamente

inconmensurables, sino que interactúan entre ellas amplificando la experiencia de exclusión, a veces, otras tensando las características identitarias de quienes las sufren y, paradójicamente, disminuyendo la capacidad de comprensión de la posición social del sujeto. Las subjetividades de personas y grupos sociales y las posiciones sociales pueden correr suertes desparejas. Por ejemplo, una mujer puede sufrir discriminación en su trabajo y opresión en su vida doméstica pero estar en una posición de poder sobre sus empleadas latinas; un homosexual puede sufrir en su armario y al mismo tiempo ejercer como un implacable y nada empático gestor de recursos humanos en una empresa; una indígena puede ser expulsada o marginada de su comunidad por sus afectos y elecciones sexuales de lesbiana; un trabajador autónomo puede no estar reconocido por ningún sindicato como proletario a pesar de que sus ingresos apenas llegan, cuando lo hacen, al salario mínimo. Estas son experiencias de tensión, en unos casos distorsionadora, en otros amplificadora del sufrimiento. Se ha usado para entender la interseccionalidad el cubo de Rubik como metáfora. Si asignamos un color a las diferentes identidades, las políticas de identidad nos ofrecerían una imagen de la sociedad muy similar a un cubo resuelto en el que las seis caras representarían las identidades relevantes. Tal vez la idea de articulación, aunque distante de la reducción de todas las formas de opresión a la opresión de clase, no esté sin embargo suficientemente distante de una forma idealizada de composición como la que expresa la metáfora de un cubo construido. La interseccionalidad, por el contrario, describe las modalidades de la opresión a través de la riqueza de las diversas intersecciones de sus formas originadas en las mezclas de identidades oprimidas. Patricia Hill Collins (2016), una de las más importantes teóricas de la interseccionalidad, propone analizar la desigualdad y la opresión desde dos ejes o dimensiones: en uno de ellos está la variedad de formas de opresión, que impide reducirla a un tipo fundamental puesto que las formas de opresión interactúan de formas complejas al situarse en las distintas intersecciones. En el otro eje, que ella denomina "matrices de opresión", estarían las dinámicas históricas que sitúan las intersecciones en contextos concretos de instituciones, leyes o sistemas sociales. La idea básica es que las diversas formas de opresión a veces se amplifican, como ocurre con una mujer de clase trabajadora y racializada, pero otras veces estas formas de intersección crean fricciones entre las formas de lealtad a las identidades colectivas definidas por esas formas de opresión. Esto es lo que hace que, desde la segunda dimensión, singular e histórica, haya que atender a cómo se desenvuelven estas fricciones.

La posición de los sujetos, atrapados en una red heterogénea de relaciones de poder, es una posición inestable, que solamente puede ser formulada en términos de identidad fuerte al precio de desprestigiar modalidades de la opresión relevantes e imponiendo una normatividad excluyente. La intersección de formas de opresión, además de producir inestabilidad en la posición social, también genera déficits graves en el autoconocimiento. La formación de subjetividades bajo tensiones de pertenencia conlleva dificultades para delimitar la propia posición en el mundo dado que los discursos del otro, base donde las identidades se forman y se construyen las actitudes básicas de pertenencia, están cruzados y múltiples veces son contradictorios. Esta auto-opacidad no es solo un problema psicológico, es también un problema político. Pensemos en un ejemplo extremo como la disforia de género, una experiencia que el colectivo transexual han explicado tantas veces como una etapa y a veces condición de existencia. Sólo después de largos años de malestar y reivindicaciones, de movilizaciones y creación de grupos de ayuda mutua, esa experiencia puede comenzar a ser narrable e incluso ser un apoyo para compromisos con el movimiento trans. En cierto modo, desde luego con el mayor de los cuidados, se puede generalizar este estado de disforia a la mucho más extensa

condición nómada de la existencia contemporánea. Las dificultades de auto-ubicación generan dificultades correlativas en las pertenencias y lealtades.

Si atendemos a estas dos dificultades que existen en la relación entre posición social y posición epistémica dañada, nos encontramos con que la respuesta a la pregunta de qué aprendemos de la práctica no es sencilla.

Si “práctica” se refiere a un dominio muy amplio, por ejemplo, cuando la filosofía se refiere a las “prácticas” como origen de los significados, encontramos que estas prácticas son todavía demasiado abstractas como para resolver el problema de cómo adquirimos conciencia de la situación social a través de ellas. Por supuesto que toda práctica implica conceptos que operan en ella y que generan reconocimientos por parte de la comunidad de hablantes o agentes. Si alguien pasea por la calle con una máquina que expulsa aire y hace mucho ruido, enfocando al suelo, y además va vestido con uniforme, pensamos que esa persona está al cargo de la limpieza de las calles en otoño. Es una práctica que reconocemos como tal. Si esa persona usase su máquina para enfocar a la gente y asustarla, probablemente consideraríamos que padece algún trastorno. Lamentablemente, este concepto de práctica no nos resuelve nada bajo condiciones de marginación hermenéutica o de opresión social y epistémica. Como la funcionaria de la prestación social de desempleo al escuchar a Carmita Wood contando su odisea, las prácticas sociales también están sometidas a distorsiones de hegemonía y posiblemente la falta de recursos conceptuales implica que las acciones y palabras de gente oprimida no van a ser reconocidas como tales, sino interpretadas como contingencias naturales.

Por otra parte, ocurre que los movimientos sociales que se enmarcan en identidades sociales tan amplias como el proletariado o las mujeres puede que no dispongan tampoco de los recursos conceptuales suficientes para discriminar las múltiples modalidades de la opresión, y acudan a clichés y esquemas que produzcan nuevas cegueras sobre los daños producidos en zonas sociales no prototípicas. Audre Lorde, la poeta y feminista negra norteamericana lo señalaba en una breve conferencia crítica en un congreso feminista, en 1970, al que fue invitada como persona famosa, pero en el que no había más que teóricas blancas y bien situadas. Su conferencia tiene un título explícitamente significativo, que evoca un dicho de los tiempos de la esclavitud: “Las herramientas del amo no desmantelan la casa del amo” (Lorde, 2018). En las intersecciones de las formas de injusticia se producen sombras que no son fácilmente desveladas por luces que no sean las adecuadas para estos rincones.

¿Cómo es entonces que se producen estas eventuales iluminaciones que logran reconstruir experiencias marginadas y enriquecen nuestros mapas del poder y la opresión? No cabe por supuesto una respuesta al estilo romántico en la que el espíritu se desarrolla mediante alguna dinámica de autodespliegue intelectual. La tesis de que se aprende en la práctica tiene mucho sentido, pero debe ser repensada con cuidado para no hacer de ella un nuevo cliché tan vacío como el culturalismo. En el otro polo, no cabe tampoco alguna suerte de pensamiento mágico que haga de las prácticas cotidianas estereotípicas de resistencia un resorte seguro de creación conceptual. La idea es encontrar un mecanismo de articulación de la resistencia práctica y del trabajo conceptual que haga posibles prácticas iluminadoras y transformadoras en las que se hagan posibles relatos de experiencia y reconocimientos de los daños y las formas de opresión que levanten nuevos mapas de lo social. La hipótesis que propongo es lo que llamaré *fraternidades epistémicas* como nichos de discriminación y reconocimiento.

## 2. Fraternidades (sororidades) epistémicas

La cuestión de cuándo un grupo social subalterno, con problemas serios para interpretar y comprender el marco social que produce su marginación, es capaz de generar los recursos hermenéuticos necesarios para ello no puede responderse proponiendo alguna mejor distribución de los recursos disponibles en el común, puesto que, como han puesto de manifiesto algunas teóricas, esos recursos comunes puede que distorsionen aún más la experiencia de exclusión y las dificultades de comprensión. La Ilustración y aún más el Romanticismo hicieron bandera de la educación como herramienta básica de la emancipación humana. Es difícil discrepar de la idea de que una mente ilustrada es una mente más libre pero el problema es si la educación, considerada en abstracto y referida a la compartición de los recursos epistémicos comunes, es suficiente para que quienes sufren injusticias graves y sistémicas puedan interpretar y explicar las causas sociales que las producen y cuáles son los daños que tales injusticias producen en su propio autoconocimiento.

La insuficiencia de los recursos hermenéuticos comunes para entender la propia realidad tiene una densidad mayor que la mera carencia producida por la falta de acceso. Tiene, por el contrario, dos aspectos diferenciados y de distinta generalidad. A veces faltan los conceptos que necesitaríamos para entender una parte de la realidad que ya sabemos que está en la penumbra. En esta primera faz, la cuestión de la insuficiencia nos lleva a la mucho más general de cómo nacen los conceptos. Esta es una vieja pregunta de la filosofía que no puede resolver el racionalismo que afirma que los conceptos no nacen porque son innatos y todo lo más que pueden ocurrir son recombinaciones, ni tampoco el empirismo entendido como generalización de experiencias, porque las experiencias sin conceptos, como sabemos desde Kant, son ciegas. La historia y la filosofía de la ciencia han denominado a este asunto la "lógica del descubrimiento", un término que es difícil resistirse a considerarlo como una *contradictio in adjecto*, pues parece extraño pensar que el descubrimiento tiene lógica, aunque aceptar la falta de lógica y remitir la aparición de conceptos a la "creatividad" no es sino un modo circular de replantear la cuestión, pues en qué consista la creatividad es precisamente el problema que tratamos. En este sentido, oprimidos y opresores pueden sentir a veces que los recursos comunes son insuficientes para entender zonas también comunes de la realidad. Más allá está el segundo aspecto del problema, el que me interesa tratar aquí: los recursos comunes puede que sean comunes, pero no son neutros. No pocas veces, la interpretación de la realidad se realiza bajo la luz de conceptos cargados de valor y desgraciadamente de los valores dominantes orientados a dejar en la ignorancia las experiencias de los grupos dominados.

Pienso, como ejemplo, en la aplicación apresurada de la teoría de juegos a las realidades sociales. La teoría de juegos es uno de nuestros recursos comunes, una teoría formal que puede ser muy útil cuando ya tenemos buenos conceptos para analizar una situación, pero que en muchas ocasiones puede distorsionar y sesgar el análisis. Así, cuando Garret Hardin (1968) analizó la acción colectiva, incluso con una mirada de ecologista, y nombró "tragedia de los comunes" a las situaciones en las que las sociedades se encontraban ante la cuestión de preservar bienes comunes, consideró que era un dilema social insalvable pues estaban bajo constricciones que la teoría de juegos definía como de resultados normativamente egoístas, al modo del dilema del prisionero aplicado a multitudes. Elinor Ostrom, en sus iluminadores trabajos teóricos y empíricos sobre los recursos y bienes comunes, mostró claramente cuán ideológica y distorsionadora era esa forma de mirar lo común. Frente a la concepción del

egoísmo insalvable y determinista que parecía expresar la plantilla de análisis de Hardin, Ostrom encontró innumerables ejemplos en la geografía y la historia de gestión común de recursos a través de autocontroles que fueron desarrollados de modo endógeno por las comunidades. Los recursos comunes pueden distorsionar la realidad cuando se imponen al modo de esquemas o plantillas sobre las situaciones particulares dejando a un lado toda aquella información que no parece encajar, pero que tal vez es la más relevante para quienes no se encuentran en una posición dominante.

La cuestión de cómo superar las limitaciones a la interpretación de la realidad deviene en un conjunto de preguntas sobre dónde y cómo pueden emerger los recursos hermenéuticos necesarios para entender y transformar las situaciones límite en las que se encuentran tantas veces los grupos subalternos. La hipótesis que quiero proponer a discusión es que la cuestión general de cómo se puede aprender de la práctica, desarrollar recursos hermenéuticos e interpretar las situaciones propias de marginación, subordinación u opresión entraña, en primer lugar, la formación de nichos o entornos cognitivos singulares que hagan probable y verosímil la creación de conceptos adecuados. Estos entornos implican espacios sociales y, sobre todo, redes de cooperación epistémica y práctica. En segundo lugar, en lo que respecta al cómo, la elaboración de recursos hermenéuticos comunes entraña que estas unidades de formación desarrollen prácticas epistémicas colaborativas en las que se examinen las particularidades de las experiencias y se desplieguen relatos comunes. Usaré como referencia en relación con la sociogénesis de entornos de aprendizaje la idea de “comunidad epistémica”; en cuanto a las características diferenciadoras del cómo circula la información y el conocimiento en ellas, propondré el término y el concepto de “fraternidad epistémica”.

Hace unas décadas apareció el concepto de “comunidades epistémicas” que comenzó a popularizar el profesor de ciencia política Peter M. Haas (2016) aplicado a las relaciones internacionales. A medida que la globalización se fue extendiendo en sus múltiples facetas, creció la importancia de muchas instituciones transnacionales que tienen una poderosa influencia en las políticas públicas de economía, salud, medio ambiente, etc. Haas comenzó estudiando las políticas públicas medioambientales de protección contra la polución en el Mediterráneo y encontró que las instituciones gubernamentales y trans-gubernamentales se encontraban cada vez más mediatizadas por la necesidad de ideas y conocimientos a la hora de tomar decisiones entre políticas públicas alternativas. Partiendo de la perspectiva constructivista que se había desarrollado en los ochenta y noventa en el campo de los estudios de ciencia, tecnología y sociedad (CTS), se fijó en la emergencia de una nueva clase de actores que intervenían como agentes intermedios entre la sociedad y los *policy-makers* creando ideas, tratando problemas complejos y suministrando recomendaciones a los gobiernos. Eran lo que llamó “comunidades epistémicas”, grupos y redes de expertos en diversas disciplinas y áreas, no siempre visibles, sobre los que recaía la función de inyectar conocimiento en las políticas, leyes y decisiones.

No son relevantes para mi propósito las connotaciones institucionalistas del término, ni que se haya aplicado a la creación de una trama a veces nada transparente de burocracias intermedias que, bajo el término de “paneles de expertos” terminan hurtando al debate público muchas cuestiones que son del mayor interés público. Lo que importa de la idea es que capta procesos reales de formación de redes que se mueven entre la reflexión y la performatividad, y que se justifican porque la complejidad de los problemas que tratan no puede ser abordada por las uni-

dades de pensamiento o acción tradicionales, paradigmáticamente, las disciplinas y los partidos. Las cuestiones del cambio climático, o la actual pandemia, activan la constitución de lazos que conectan gente con saberes teóricos y prácticos a veces comunes y casi siempre heterogéneos y los organizan para buscar soluciones y enfrentarse a problemas que oscurecen de pronto el horizonte. Las comunidades epistémicas se instituyen porque los recursos epistémicos disponibles no son suficientes para hacerse cargo de la complejidad de muchas de estas dificultades. Las comunidades epistémicas se caracterizan por reclutar capacidades y ponerlas en contacto con la idea de que a la complejidad del problema le responda la complejidad de la red.

No hay que pensar en las comunidades epistémicas simplemente como grupos de expertos. La idea, por el contrario, es que estos nuevos actores sociales surgen precisamente porque los expertos tradicionales y las redes existentes disciplinares no se han enfrentado al problema, lo han subvalorado o carecen de la amplitud y heterogeneidad de perspectivas que son necesarias para definir un plan de acción. La línea de estudios denominada "Undone Science" (Broncano, 2019) ha analizado los movimientos sociales que han presionado para el estudio de problemas que habían sido abandonados por la ciencia y la tecnología bien por negligencia o por falta de interés económico de los grandes poderes de la investigación. Así, enfermedades como el SIDA, el autismo y otras varias fueron la razón de la creación de movimientos que hizo que muchos legos, pero preocupados con el problema, diseñaran líneas de investigación y presionaran para responder a lo que las comunidades disciplinarias y políticas tradicionales habían dejado a un lado. De hecho, podemos pensar en comunidades epistémicas formadas precisamente con el objetivo de resolver la penuria de información y las dificultades que un grupo puede tener para alcanzar una explicación individualmente. Los movimientos sociales ocasionalmente crean redes informales que tienen como objetivo la producción de conocimiento: grupos de discusión, clubes de lectura, universidades populares y otras muchas iniciativas que a lo largo de la historia han contribuido a iluminar las zonas sociales y temáticas oscurecidas por los intereses presentes en la cultura dominante.

Una comunidad epistémica puede definirse, pues, como un grupo de heterogénea composición y capital cultural cuyo objetivo es encontrar los recursos necesarios para tratar problemas complejos que no son abordados por las instituciones y disciplinas existentes, bien por razones de interés activo, bien por desidia e indolencia epistémica. Estos grupos pueden tener un grado de formación y experticia muy alto, muy bajo o muy heterogéneo. Lo esencial es que se articulen como acciones colectivas de creación de recursos hermenéuticos y explicativos comunes orientados a problemas específicos. Como tal, la idea de comunidad epistémica es neutra respecto a la división social entre grupos dominantes y subordinados, se trata por el contrario de una intervención en el eje de los recursos comunes respecto a la disponibilidad de recursos hermenéuticos y explicativos necesarios para entender y hacerse cargo de un problema común.

La constitución de comunidades epistémicas es un instrumento, pero puede ser insuficiente para disolver la injusticia hermenéutica que sufren muchos grupos. Paulo Freire, en *Pedagogía del oprimido* (Freire, 1970), siguiendo en cierta forma a Frantz Fanon, quien, a su vez, se inspira en la *mauvaise foi* sartriana para hablar de la doble conciencia del oprimido, esclarece las dificultades que plantea la injusticia hermenéutica. Cuando nos situamos en el eje de la desigualdad de poder, las dificultades no son solamente de carencia de recursos epistémicos sino de muros internos para acceder a ellos:

El gran problema radica en cómo podrán los oprimidos, como seres duales, inauténticos, que «alojan» al opresor en sí, participar de la elaboración de la pedagogía para su liberación. Sólo en la medida en que descubran que «alojan» al opresor podrán contribuir a la construcción de su pedagogía liberadora. Mientras vivan la dualidad en la cual ser es parecer y parecer es parecerse con el opresor, es imposible hacerlo. La pedagogía del oprimido, que no puede ser elaborada por los opresores, es un instrumento para este descubrimiento crítico: el de los oprimidos por sí mismos y el de los opresores por los oprimidos, como manifestación de la deshumanización. (Freire, 1970, 27)

Las dificultades al conocimiento entrelazan lo interno y lo externo, la respuesta emocional y la percepción de las dificultades objetivas para cambiar las cosas. Belén Gopegui, en su tesis doctoral *Ficción narrativa, autoayuda y antagonismo* ha estudiado el sufrimiento de tanta gente que acude a la literatura de autoayuda, un género que ha crecido explosivamente en las últimas décadas y que por una parte reconoce las ansiedades y amarguras que nos afectan, aunque suele reducir las causas y culpabilidades, así como los posibles remedios, al plano subjetivo e individual. Ciertamente son muchas las causas del sufrimiento subjetivo, y también es cierto que quienes acuden a la literatura de autoayuda puede que sea ya un sector social con ciertos recursos epistémicos y hermenéuticos, pero Belén Gopegui toma la extensión de la literatura de autoayuda como un dato objetivo de una necesidad social de análisis de la realidad, de auto-interpretación y de resolución de problemas. Su propuesta, lejos de ejercer una crítica superficial y barata a un género que posiblemente sea uno de los pocos recursos disponibles para mucha gente, es, por el contrario, la de reinventar el género bajo una modalidad que la autora denomina “confabulación”. El término recoge bien la polisemia de significados que abre la etimología de “cum-fabulare”, relatar juntos, en colaboración y quizás por debajo de las miradas del poder constituido.

En la segunda parte de su tesis doctoral, adopta la forma de una propuesta de contramanual de autoayuda puesto que es una exploración de la ayuda mutua tomando como posible audiencia unos cuantos casos ficticios en los que la intersección de las opresiones configura formas de sufrimiento comunes en sus resultados, aunque heterogéneas en sus causas. En esta resignificación del género, Gopegui reconoce y repasa las dificultades que objetivamente tiene su propuesta: la paradójica adhesión que los sujetos aún encuentran en el mensaje que les culpabiliza de su situación porque abre la pequeña esperanza de que ellos por sí mismos puedan salir de sus aprietos; el miedo que siempre suscita el encuentro con otras personas; la falta de esperanza y la dureza de emprender algo aún contra la falta de esperanza... En definitiva, los pasos que hay que dar para encontrar en el grupo una respuesta que permita pasar del mero estado de depresión a la comprensión de sus causas son movimientos que cuesta realizar como ejercicios de rehabilitación.

De nuevo, Paulo Freire diagnostica la raíz de esta inhabilitación:

[...] en cierto momento de su experiencia existencial, los oprimidos asumen una postura que llamamos de «adherencia» al opresor. En estas circunstancias, no llegan a «ad-mirarlo», lo que los llevaría a objetivarlo, a descubrirlo fuera de sí. Al hacer esta afirmación, no queremos decir que los oprimidos, en este caso, no se sepan oprimidos. Su conocimiento de sí mismos, como oprimidos, sin embargo, se encuentra perjudicado por su inmersión en la realidad opresora. «Reconocerse», en antagonismo al opresor, en aquella forma, no significa aún luchar por la superación de la contradicción. De ahí esta casi aberración: uno de los polos de la contradicción pretende, en vez de la liberación, la identificación con su contrario. (Freire, 1970, 27)

La confabulación que propone Belén Gopegui entraña por ello algo más que lo que exigirían las comunidades epistémicas, que parecen nacer de sujetos no demasiado dañados aún en sus capacidades de análisis y en el hecho de que no sufren de metacegueras y son consciente de sus ignorancias y de la necesidad de encontrar nuevos conceptos y diseños de acción.

Llamaré “fraternidades epistémicas” a estas iniciativas que nacen de la conciencia vulnerada y de la ansiedad por la falta de ayuda colectiva para salir adelante girando la mirada hacia la situación compleja en que están sumidos, con la idea de situarla en una topografía de la opresión. A diferencia de las comunidades epistémicas, en las fraternidades epistémicas hay una conciencia mucho más intensa de la fragilidad y de la penuria cognitiva por parte de los miembros del grupo. La agrupación tiende a ser un subproducto de las necesidades de encuentro, muchas veces formadas de manera contingente aprovechando espacios comunes de asociaciones o instituciones públicas, otras veces a instancias de activistas dentro de movimientos sociales más amplios, o como derivas de otros grupos ya constituidos.

Lo que hace de estos grupos fraternidades es, en primer lugar, la fuerza de los lazos afectivos que subyacen a la agrupación. Son lazos de reconocimientos mutuos en la condición de necesidad, de mezclas complejas de miedo, ansiedad, desesperanza y deseo de apoyo y compañía, a veces el compartir pasiones reactivas comunes como el resentimiento, la indignación e incluso el odio, y, en todo caso reacciones de confianza que solamente se producen como resultado de la percepción de los otros como iguales en la subalternidad. En segundo lugar, está la formación de lo que podríamos llamar proto-virtudes epistémicas, en particular las que dirigen la atención hacia los problemas comunes que, por su propia historia, saben desatendidos por el resto de la sociedad. La atención no implica necesariamente que haya garantías de formar una estructura conceptual suficiente para entender las situaciones, pero ciertamente moviliza y focaliza las capacidades personales e interpersonales del grupo en una misma dirección. Junto a la atención, está la activación de imaginaciones resistentes, tal como las ha denominado José Medina en su magnífico trabajo *The epistemology of resistance* (2013). Las imaginaciones resistentes son un primer paso para sobrepasar la doble conciencia y la internalización del punto de vista del dominador, tal como lo han descrito Frantz Fanon y Paulo Freire. Se trata de un cambio emocional que tiende a inhibir el punto de vista del dominador como punto de vista propio. En este sentido, existe una asimetría de poder entre grupos dominadores y dominados. El varón sexista, por defecto, tiene ya una resistencia inmediata a ponerse en el lugar de la mujer en, por ejemplo, el miedo a ser agredida, o el rechazo a las insinuaciones sexuales. Muchas mujeres, por el contrario, puede que hayan llegado a aceptar estos hechos como algo natural en los hombres y sin justificarlo puedan comprenderlo. Las imaginaciones resistentes lo que hacen es poner una barrera, por ello, liberan ya por principio la imaginación propia para generar nuevos imaginarios de vida.

La confabulación en un grupo, por la propia asunción de la posición epistémica vulnerable que comparten, convierte a este en una nueva clase de sujeto cognoscente, un agente colectivo que no se basa en asimetrías entre expertos y legos sino que adopta formas de aprendizaje interactivo. De nuevo, citando a quien podemos considerar uno de los promotores de esta forma de confabulación: “La educación auténtica, repetimos, no se hace de A para B o de A sobre B, sino A con B, con la mediación del mundo. Mundo que impresiona y desafía a unos y a otros originando visiones y puntos de vista en torno de él. Visiones impregnadas de

anhelos, de dudas, de esperanzas o desesperanzas que implican temas significativos, en base a los cuales se constituirá el contenido programático de la educación.” (Freire, 1970, 67).

La idea de fraternidades epistémicas podría suscitar una rápida objeción de si acaso es una especie de fantasía utópica o, en caso contrario, de si existen y se encuentran de forma habitual en las diferentes culturas y sociedades. La respuesta a esta pregunta no es conceptual sino empírica. Lo que he tratado de hacer es dar nombre y proponer exploratoriamente algunas características que una investigación sociológica más cuidadosa tendría que llevar a cabo. Sin embargo, el hecho de que formen parte de una microdinámica de distribución y producción de conocimiento hace que sean normalmente invisibles a la investigación cuantitativa al uso. Son una suerte de “colegios invisibles” como los que postuló Derek Solla Price como estructuras vertebradoras de las disciplinas científicas. En este caso, las fraternidades epistémicas son componentes de los movimientos sociales sin necesariamente identificarse con ellos. Si un grupo de mujeres constituyen un club de lectura por razones muy heterogéneas, seguramente no serán detectables en el marco de los grandes movimientos feministas, pero la inversa también es cierta: sin la existencia vetada, inconexa de miles de grupos como este seguramente tampoco existirían lo que llamamos movimientos sociales.

---

## Referencias

- Broncano, Fernando (2019) *Puntos ciegos. Ignorancia pública y conocimiento privado*, Madrid: Lengua de trapo.
- Freire, Paulo (1970) *Pedagogía del oprimido*, traducción de Jorge Mellado, México: Siglo XXI (2012).
- Fricker, Miranda. (2007) *Injusticia epistémica*, traducción de Alicia García, Barcelona: Herder, 2016.
- Gopegui, Belén (2018) *Ficción narrativa, autoayuda y antagonismo. Un caso de escritura*, Tesis doctoral: Universidad Carlos III de Madrid, 2019.
- Haas, Peter M. (2016) *Epistemic Communities, Constructivism, and International Environmental Politics*, Londres: Routledge.
- Hardin, Garrett (1968) “The Tragedy of the Commons” *Science* 162 (3859): 1243-1248.
- Hartsock, Nancy C.M. (1998) *The Feminist Standpoint Revisited, And Other Essays*, Nueva York, Taylor and Francis.
- Hill Collins, Patricia (2016) *Intersectionality*, Londres, Polity.
- Lorde, Audre (2018) *The Master’s Tools Never Will Dismantle the Master’s House*, Nueva York: Penguin.
- Lukàcs, George (1923) *Historia y conciencia de clase*, traducción de Manuel Sacristán, Buenos Aires, Ediciones RyR.
- Medina, José (2013) *The Epistemology of Resistance*, Oxford, Oxford University Press.
- Ostrom, Elinor (1990) *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.