

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO**

OSCAR L. MARTÍN LÓPEZ, SJ

**INJUSTICIA AMBIENTAL Y ECOLOGÍA INTEGRAL:
Una Interpelación Ético-política de las Víctimas de la Injusticia Ambiental**

San Leopoldo

2024

OSCAR L. MARTÍN LÓPEZ, SJ

**INJUSTICIA AMBIENTAL Y ECOLOGÍA INTEGRAL:
Una Interpelación Ético-política de las Víctimas de la Injusticia Ambiental**

Proyecto de Investigación presentado como requisito parcial para la obtención de título de doctor en Filosofía por el Programa de Posgraduación en Filosofía de la Universidad de Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Orientador: Prof. Dr. Castor M. M. Bartolomé Ruíz

San Leopoldo

2024

L864i López, Oscar L. Martín.
Injusticia ambiental y ecología integral : una
interpelación ético-política de las víctimas de la injusticia
ambiental / por Oscar L. Martín López. – 2024.
300 f. ; 30 cm.

Tesis (doctorado) — Universidade do Vale do Rio dos
Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São
Leopoldo, RS, 2024.
"Orientador: Dr. Castor M. M. Bartolomé Ruíz".

1. Justicia ambiental. 2. Injusticia. 3. Justicia
anamnéctica. 4. Ecología integral. 5. Justicia ambiental
restaurativa. 6. Naturaleza. I. Título.

CDU: 1:504.03

OSCAR LUIS MARTÍN LÓPEZ

**INJUSTICIA AMBIENTAL Y ECOLOGÍA INTEGRAL:
Una Interpelación Ético-política de las Víctimas de la Injusticia Ambiental**

Proyecto de Investigación presentado como requisito parcial para la obtención de título de doctor en Filosofía por el Programa de Posgraduación en Filosofía de la Universidad de Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Aprobada el 30 de octubre de 2024

BANCA EXAMINADORA

Dr. Manuel Reyes Mate Rupérez – Instituto de Filosofía del CSIC

Dr. José María Aguirre Oraá – Universidad de La Rioja - UR

Dr. Roque Junges -UNISINOS

Dr. Denis Coutinho - UNISINOS

Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz - UNISINOS (orientador)

AGRADECIMIENTOS

Agradezco con especial cariño a quienes estuvieron presentes y enriquecieron mi experiencia en el Programa de Doctorado del PPG Filosofía de UNISINOS:

A mi orientador, el Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruíz.

A los profesores y colegas del Programa de Doctorado.

Agradezco también al P. Mariano García Díaz, SJ, por impulsarme a iniciar este proyecto y al P. Adán Jacquet, SJ, por su ayuda en las correcciones finales.

RESUMEN

Esta tesis aborda la problemática central de la justicia ambiental a partir de la condición de víctimas de las injusticias ambientales. Enmarcamos el debate desde la perspectiva de la justicia ambiental y restaurativa. Nuestro objetivo principal es contribuir a la construcción de una perspectiva de la justicia ambiental enriquecida con la justicia anamnética a partir de las víctimas de las injusticias ambientales. Centraremos nuestra investigación en los nexos que aproximan a una teoría de la justicia ambiental a partir de las víctimas con el concepto de ecología integral presente en la encíclica *Laudato si'*. Defendemos la hipótesis de que el concepto de ecología integral alcanza su sentido más pleno desde una teoría de la justicia ambiental a partir de las víctimas de la injusticia ambiental. Estas intuiciones las desarrollamos en cuatro capítulos. En el primero presentamos tres filósofos contemporáneos relevantes para una teoría de la justicia a partir de las injusticias: Judith Shklar, Miranda Fricker e Ignacio Ellacuría. El objetivo es presentar un análisis de sus reflexiones principales sobre la preeminencia de la injusticia en la sociedad para pensar una teoría de la justicia; mostrar cómo estos filósofos enriquecen la reflexión filosófica sobre la injusticia: Judith Shklar con su sentido de la injusticia, Miranda Fricker con su planteamiento de injusticia epistémica e Ignacio Ellacuría con sus conceptos de mal común y negatividad. Dada la relevancia para nuestra hipótesis de la condición de injusticia padecida por las víctimas para construir una teoría de la justicia ambiental, el segundo capítulo tiene como objetivo el estudio de los filósofos Manuel Reyes Mate y José Antonio Zamora quienes desarrollan filosóficamente los referentes éticos de las víctimas para construir una teoría de la justicia. Mostramos los elementos básicos de la justicia anamnética o restaurativa de estos filósofos; cómo para Reyes Mate la memoria es esencial para una justicia que afirme la vigencia de las injusticias pasadas; cómo la imbricación entre memoria y justicia es fuerte hasta el punto de que se puede señalar que “memoria es justicia”. Una justicia desde la perspectiva de las víctimas, que pone a estas como centro del sentido de la justicia, es una justicia de reparación de la injusticia. A partir de la justicia anamnética, al final del capítulo rescatamos algunas claves o categorías hermenéuticas que consideramos fecundas para una justicia ambiental desde la perspectiva de las víctimas. El tercer capítulo tiene como objetivo construir el concepto de justicia ambiental actual y ponerlo en interlocución con las

claves hermenéuticas que nos aporta la justicia anamnética o restaurativa de Manuel Reyes Mate y José A. Zamora. Buscamos enriquecer justicia ambiental como concepto de tal modo que haga justicia a las víctimas de las injusticias ambientales. En el cuarto capítulo pretendemos hacer una interlocución con la encíclica *Laudato si'* y su propuesta de ecología integral, a partir de la justicia ambiental enriquecida por la perspectiva de la justicia anamnética. Nos detenemos en analizar las imbricaciones de la ecología integral con la justicia ambiental en perspectiva de justicia anamnética y concluimos con algunas sugerencias de articulación y enriquecimiento de la ecología integral a partir de lo investigado.

Palabras clave: justicia ambiental; injusticia; justicia anamnética; ecología integral; justicia ambiental restaurativa.

RESUMO

Esta tese aborda a problemática central da justiça ambiental a partir da condição das vítimas das injustiças ambientais. Enquadramos o debate a partir da perspectiva da justiça ambiental e restaurativa. Nosso objetivo principal é contribuir para a construção de uma perspectiva da justiça ambiental enriquecida com a justiça anamnética a partir das vítimas das injustiças ambientais. Centralizaremos nossa pesquisa nas conexões que aproximam uma teoria da justiça ambiental a partir das vítimas com o conceito de ecologia integral presente na encíclica *Laudato si'*. Defendemos a hipótese de que o conceito de ecologia integral atinge seu sentido mais pleno a partir de uma teoria da justiça ambiental centrada nas vítimas das injustiças ambientais. Desenvolvemos essas intuições em quatro capítulos. No primeiro, apresentamos três filósofos contemporâneos relevantes para uma teoria da justiça a partir das injustiças: Judith Shklar, Miranda Fricker e Ignacio Ellacuría. O objetivo é apresentar uma análise de suas reflexões principais sobre a preeminência da injustiça na sociedade para se pensar uma teoria da justiça; mostrar como esses filósofos enriquecem a reflexão filosófica sobre a injustiça: Judith Shklar com seu sentido de injustiça, Miranda Fricker com sua proposição de injustiça epistêmica, e Ignacio Ellacuría com seus conceitos de mal comum e negatividade. Dada a relevância para nossa hipótese da condição de injustiça sofrida pelas vítimas para a construção de uma teoria da justiça ambiental, o segundo capítulo tem como objetivo o estudo dos filósofos Manuel Reyes Mate e José Antonio Zamora, que desenvolvem filosoficamente os referenciais éticos das vítimas para construir uma teoria da justiça. Mostramos os elementos básicos da justiça anamnética ou restaurativa desses filósofos; como, para Reyes Mate, a memória é essencial para uma justiça que afirme a vigência das injustiças passadas; como a imbricação entre memória e justiça é forte a ponto de se poder afirmar que "memória é justiça". Uma justiça desde a perspectiva das vítimas, que as coloca no centro do sentido de justiça, é uma justiça de reparação da injustiça. A partir da justiça anamnética, ao final do capítulo, resgatamos algumas chaves ou categorias hermenêuticas que consideramos fecundas para uma justiça ambiental a partir da perspectiva das vítimas. O terceiro capítulo tem como objetivo construir o conceito de justiça ambiental atual e colocá-lo em diálogo com as chaves hermenêuticas que nos traz a justiça anamnética ou restaurativa de Manuel Reyes Mate e José A. Zamora.

Buscamos enriquecer o conceito de justiça ambiental de tal forma que faça justiça às vítimas das injustiças ambientais. No quarto capítulo, pretendemos estabelecer um diálogo com a encíclica *Laudato si'* e sua proposta de ecologia integral, a partir da justiça ambiental enriquecida pela perspectiva da justiça anamnética. Detemo-nos em analisar as imbricações da ecologia integral com a justiça ambiental numa perspectiva de justiça anamnética e concluímos com algumas sugestões de articulação e enriquecimento da ecologia integral com base no que foi investigado.

Palavras-chave: justiça ambiental; injustiça; justiça anamnética; ecologia integral; justiça ambiental restaurativa.

ÍNDICE

1 INTRODUCCIÓN	11
2 APROXIMACIONES ACTUALES AL CONCEPTO DE INJUSTICIA: JUDITH SHKLAR, MIRANDA FRICKER E IGNACIO ELLACURÍA	23
2.1 JUDITH SHKLAR Y LA INJUSTICIA	24
2.1.1 Judith Shklar y el olvido de la injusticia.....	25
2.1.2 Distinción entre injusticia e infortunio o desventura	28
2.1.3 Sentido de la injusticia y rechazo a la crueldad	30
2.1.4 La importancia de las víctimas y de la dimensión subjetiva en la cuestión de la justicia	34
2.1.5 Injusticia activa y pasiva, democracia y sistema económico.....	35
2.1.6 Judith Shklar: breve recapitulación	36
2.2 MIRANDA FRICKER Y LA INJUSTICIA EPISTÉMICA	39
2.2.1 Las dimensiones epistémicas de la injusticia	39
2.2.1.1 La injusticia testimonial	42
2.2.1.2 La injusticia hermenéutica	44
2.2.2 Los conceptos o estructuras subyacentes en nuestras prácticas epistémicas	46
2.2.2.1 Poder, poder social, poder identitario, estereotipos y prejuicios.....	46
2.2.2.2 La mediación doxástica en los prejuicios.....	51
2.2.2.3 La sensibilidad testimonial y la agente moralmente virtuosa.....	53
2.2.3 La injusticia social: poder y dominación a la luz de la injusticia testimonial y hermenéutica. El predominio de la injusticia.....	56
2.2.4 Caminos de salida a la injusticia según Miranda Fricker	59
2.2.5 Miranda Fricker: breve recapitulación final.....	60
2.3 IGNACIO ELLACURÍA Y LA INJUSTICIA COMO NO-JUSTICIA.....	62
2.3.1 Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría: hacia un nuevo realismo filosófico	63
2.3.2 La reinterpretación de inteligencia sentiente de Ellacuría a la luz de las exigencias de lo real.....	66
2.3.3 El dinamismo y carácter estructural y dialéctico de lo real en Ellacuría	68
2.3.4 El concepto de injusticia como negatividad o mal común en Ellacuría....	70
2.3.4.1 El mal común como negatividad en Ellacuría.....	70
2.3.4.2 La civilización del capital y el mal común	75

2.3.4.3 Influencia de Hegel y Marx en el concepto de praxis en Ellacuría	79
2.3.5 El camino de la praxis liberadora de la injusticia en Ellacuría: superación de la no justicia y su recurso a la teología.....	81
2.3.5.1 El pueblo crucificado como clave interpretativa.....	82
2.3.5.2 Profetismo, negatividad y contraste crítico	83
2.3.6 Breve recapitulación final	85
2.4 CONCLUSIÓN DEL SEGUNDO CAPÍTULO.....	87
3 JUSTICIA ANAMNÉTICA: MANUEL REYES MATE Y JOSÉ A. ZAMORA	90
3.1 LA REALIDAD DE LA INJUSTICIA COMO CRITERIO DE JUSTICIA. MÁS ALLÁ DE LA JUSTICIA DE LOS MODERNOS	90
3.2 LA INFLUENCIA DE WALTER BENJAMIN EN EL CONCEPTO DE MEMORIA Y LA GENEALOGÍA DE LA INJUSTICIA EN REYES MATE.....	96
3.2.1 Walter Benjamin y su concepto de historia y de progreso.....	97
3.2.2 Walter Benjamin y memoria y genealogía de la injusticia en Reyes Mate	100
3.2.3 La experiencia del holocausto y el deber de memoria.....	105
3.3 LAS POTENCIALIDADES DE LA MEMORIA PARA LA JUSTICIA.....	108
3.3.1 Novedad epistemológica de la memoria	110
3.3.2 Memoria y alteridad de la víctima y responsabilidad en el proceso de la justicia.....	112
3.4 REYES MATE Y LA JUSTICIA ANAMNÉTICA, HERMENÉUTICA Y OLVIDO.	116
3.5 LA JUSTICIA A PARTIR DE LA MEMORIA DE LAS VÍCTIMAS QUE PONE A LAS VÍCTIMAS COMO CENTRO DE SENTIDO.....	123
3.5.1 El concepto de víctima en Reyes Mate	123
3.5.2 Una justicia a partir de la memoria de las víctimas como centro de sentido	129
3.6 ZAMORA Y REYES MATE: SÍNTESIS FINAL DEL TERCER CAPÍTULO: ALGUNAS CLAVES HERMENÉUTICAS PARA UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA AMBIENTAL A PARTIR DE LAS VÍCTIMAS	132
4 JUSTICIA AMBIENTAL Y CONEXIONES CON LA JUSTICIA ANAMNÉTICA..	139
4.1 INTRODUCCIÓN	139
4.2. DESARROLLO HISTÓRICO DE LA JUSTICIA AMBIENTAL: UN CONCEPTO EN EVOLUCIÓN.....	140
4.2.1. Justicia ambiental y génesis del movimiento por la justicia ambiental.	141
4.2.2. Fortalecimiento y expansión del movimiento por la justicia ambiental.	144

4.3. AGRESIÓN A LA NATURALEZA E INJUSTICIA AMBIENTAL: LOS POBRES Y LOS EXCLUIDOS, VÍCTIMAS PRINCIPALES DEL DETERIORO Y LA DESTRUCCIÓN ECOLÓGICA	150
4.3.1. los informes de Donella Meadows y del IPCC: voces de alarma sobre la crisis ambiental.....	150
4.3.2. Los informes del Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC)..	152
4.3.3. El ecologismo de los pobres	160
4.3.4. Los pobres, la agresión a la naturaleza y la injusticia ambiental	166
4.4. AMPLIACIÓN DEL CONCEPTO DE JUSTICIA AMBIENTAL. HACIA SU SENTIDO ACTUAL.....	167
4.4.1. Introducción	167
4.4.2. Justicia ambiental, justicia socioambiental y justicia climática	170
4.4.3. Ampliaciones desde el ámbito de la sociología	171
4.4.4. Ampliaciones de justicia ambiental desde el ámbito de la filosofía	175
4.4.5. Algunas cuestiones éticas de la justicia ambiental	181
4.4.5.1. La ética del cuidado y de la responsabilidad de la naturaleza como un otro de Emmanuel Levinas y la justicia ambiental	182
4.4.5.2 Hans Jonas y la responsabilidad ética por las generaciones futuras y la justicia ambiental	185
4.4.5.2.1. <i>Hans Jonas y la naturaleza.....</i>	189
4.4.5.3. John Rawls y la ampliación de su teoría de la justicia hacia la justicia ambiental	191
4.4.5.3.1. <i>Teoría de la justicia y el desafío medioambiental.....</i>	196
4.4.5.4. E. Levinas, H. Jonas y J. Rawls: algunos aportes éticos para seguir avanzando en la justicia ambiental	199
4.5. CONEXIONES Y AMPLIACIÓN DE LA JUSTICIA AMBIENTAL A PARTIR DE LA JUSTICIA ANAMNÉTICA.....	200
4.5.1. Un relato alternativo de la crisis ecológica: La realidad, el tiempo, la memoria y la responsabilidad histórica	201
4.5.1.1. Realidad y facticidad: la justicia anamnética y la justicia ambiental	203
4.5.1.2. La temporalidad diacrónica y la justicia ambiental.....	206
4.5.1.2.1. <i>La temporalidad diacrónica y la realidad de la injusticia histórica</i>	<i>207</i>
4.5.1.2.2. <i>Algunas conexiones entre la temporalidad diacrónica y la justicia ambiental</i>	<i>216</i>
4.5.1.3 La memoria, la injusticia y la justicia ambiental	222

4.5.1.3.1. Memoria histórica, temporalidad sincrónica y la realidad de la injusticia histórica.....	222
4.5.1.3.2. Memoria histórica y justicia ambiental en la doble dimensión: justicia social y naturaleza	225
4.5.1.4. La responsabilidad histórica y la justicia ambiental	230
4.5.1.4.1. Importancia de la responsabilidad histórica: interpelación ética de las víctimas.....	230
4.6.1.4.2. Responsabilidad histórica y justicia ambiental.....	235
5 INTERLOCUCIONES ENTRE ECOLOGÍA INTEGRAL Y JUSTICIA AMBIENTAL EN PERSPECTIVA ANAMNÉTICA	239
5.1. INTRODUCCIÓN	240
5.2. NUESTRA CASA COMÚN EN GRAVE PELIGRO	241
5.3. LA FILOSOFÍA EN <i>LAUDATO SI'</i> Y MODERNIDAD.....	245
5.3.1. Crisis ecológica y universalización del paradigma tecnocrático.....	246
5.3.1.1. Mercantilización	248
5.3.2. El ser humano desde el sueño prometeico.....	249
5.3.3. El relativismo práctico como patología de la civilización.....	251
5.3.4. Propuesta de ecología integral de <i>Laudato si'</i>	254
5.3.5. Conclusión	258
5.3.5.1. La ecología integral como dimensión de la justicia ambiental	258
5.3.5.2. Enriquecimiento de la ecología integral a partir de la justicia ambiental en perspectiva anamnética	269
5.3.5.2.1. Realidad y responsabilidad expandida hacia el pasado	269
5.3.5.2.2. La temporalidad diacrónica y la intensificación del presente.....	272
REFERENCIAS	277

1 INTRODUCCIÓN

El inicio de una tesis doctoral puede tener diversos motivos. Mi interés primero fue profundizar algún aspecto de la realidad de la pobreza en los barrios pobres de la gran Asunción, capital de Paraguay. Haber vivido muchos años en contextos de marginación en uno de estos lugares, donde está instalado el único vertedero de la ciudad, se convirtió en una fuerte motivación inicial para mí.

En paralelo a este interés particular, también cobró fuerza en mí el pedido del Superior General de la Compañía de Jesús, el P. Arturo Sosa, dirigido a que jesuitas de todas las provincias del mundo se dedicaran a la reflexión sobre la cuestión ecológica. Este pedido surgió tras la publicación de la encíclica *Laudato si'* del papa Francisco y, en particular, desde 2019, con la publicación de las Cuatro Preferencias Apostólicas Universales para la Compañía de Jesús para la próxima década.

La Cuarta Preferencia insta a “Cuidar nuestra Casa Común: trabajar, desde una profundidad evangélica, en la protección y renovación de la creación de Dios”. Como jesuitas, se nos urgió fortalecer acciones y reflexiones sobre uno de los problemas clave de nuestro tiempo: la crisis ambiental y la destrucción de nuestra casa común. Esto orientó mi investigación hacia el campo de la ética aplicada, específicamente en la temática de la injusticia ambiental y la ecología integral propuesta por la encíclica *Laudato si'*.

El filósofo y ecologista español Jorge Riechmann (2022, s/p) aludiendo a la gravedad de la crisis climática, expresaba con claridad: “Somos la primera generación de la historia que comprende perfectamente lo que está sucediendo y, posiblemente, seremos la última que pueda evitar la catástrofe hacia la que nos dirigimos”. Esta declaración, por sí misma, justifica los esfuerzos dirigidos a abordar la problemática ambiental desde distintas perspectivas.

Además, al observar detenidamente las diversas formas de destrucción de la casa común, es evidente que las consecuencias de la destrucción ambiental no afectan por igual a todos los seres humanos. Con frecuencia, estas ocurren en poblaciones situadas en zonas geográficas habitadas por pobres, siendo campesinos, afrodescendientes e indígenas quienes, en gran medida, sufren y se encuentran más expuestos y vulnerables en contextos cada vez más frágiles, propensos a riesgos naturales y a condiciones climáticas cambiantes.

Las voces que instan a reflexionar sobre las causas profundas de la problemática ambiental y su relación con la pobreza se intensifican. Estas voces demandan visibilizar las relaciones injustas presentes en contextos de degradación y sobreexplotación de la naturaleza, donde los más afectados son, casi siempre, los pobres.

La devastación ambiental que presenciamos, y el dolor, pobreza y muerte que esta genera, interpela a prestar atención a los procesos que la provocan, exigiendo también nuevos enfoques desde la perspectiva de la justicia ambiental y restaurativa. Esto nos lleva a reflexionar sobre las causas profundas de la problemática ambiental en relación con los pobres y las víctimas.

La pregunta que nos planteamos es, por tanto, cuál podría ser una teoría ética pertinente desde la perspectiva de las víctimas de desastres ambientales. Consideramos que encuadrar este debate desde la justicia ambiental y restaurativa, a través de una reflexión antropológica y ética, podría ser enormemente fructífero. Durante estos años se han realizado considerables esfuerzos teóricos sobre el deterioro de los ecosistemas y el mundo de la vida en general, centrándose mayoritariamente en el aspecto científico-técnico de la temática.

Resaltar el sufrimiento de las víctimas puede contribuir a reconocer la urgencia de analizar los principios constitutivos de la injusticia como fundamento de una teoría de la justicia desde la perspectiva de las víctimas. Los problemas ambientales encarnan y reproducen desigualdades sociales, raciales, de género y de clase.

Consideramos importante investigar algunos de los principios filosóficos que están cada vez más presentes en diferentes entornos y foros: justicia ambiental, justicia restaurativa y ecología integral. Postulamos que estos conceptos, aún poco consolidados filosóficamente, pueden erigirse en categorías clave para una nueva perspectiva de pensamiento. Estos conceptos interpelan a la filosofía por su novedad y, simultáneamente, demandan un análisis que contraste los nuevos significados posibles de estas categorías con la tradición filosófica.

Nuestra investigación se centra en la problemática esencial de la justicia ambiental. Sin embargo, enfocamos nuestra perspectiva de estudio en la injusticia ambiental, específicamente en la situación de las víctimas de dichas injusticias.

El objetivo principal de nuestra investigación es contribuir a la construcción de una perspectiva de justicia ambiental desde la situación de las víctimas de injusticias

ambientales. En el contexto de este objetivo principal, indagaremos los vínculos que acercan a una teoría de justicia ambiental desde la perspectiva de las víctimas que nos aporta la justicia anamnética con el concepto de ecología integral expresado en la encíclica *Laudato si'*. Nuestro propósito es comprobar una hipótesis doble: por un lado, concebir la ecología integral como una dimensión inherente a la justicia ambiental; por otro, demostrar cómo la justicia ambiental, vista desde una perspectiva anamnética, puede aportar un enriquecimiento significativo al concepto de ecología integral.

Esta tesis se estructura en cuatro capítulos. Considerando que nuestra perspectiva de la justicia ambiental debe ser elaborada desde las injusticias experimentadas por las víctimas, entendemos que es prioritario presentar algunas de las perspectivas filosóficas contemporáneas más relevantes sobre una teoría de la justicia a partir de las injusticias. Con este fin, en el primer capítulo, examinaremos el pensamiento de tres filósofos: Judith Shklar, Miranda Fricker e Ignacio Ellacuría. Estos filósofos enfatizan la prioridad de la injusticia al contemplar la realidad.

Para profundizar en el análisis sobre la injusticia en Shklar, tomaremos como referencia principal su obra: *Los rostros de la injusticia* (2013) y su versión original: *The Faces of Injustice* (1990). La filósofa judía nos ayuda a descubrir cómo las teorías tradicionales de la justicia, que han intentado definir lo justo desde ideas abstractas, no capturan la multitud de matices y la complejidad de la injusticia, que siempre es inmediata, directa y concreta. Mostraremos cómo, sin exigir una revisión de las teorías tradicionales de la justicia, la filósofa subraya con claridad la primacía de la perspectiva de las víctimas. Shklar es una de las pioneras en la filosofía contemporánea en señalar que la injusticia representa el camino principal para acceder a una comprensión práctica de la justicia. La filósofa plantea con crudeza dos cuestiones de gran impacto: “¿Por qué existe un mundo en el que casi siempre ganan o pierden los mismos? ¿Por qué la mayoría de los filósofos se niegan a pensar la injusticia con la misma profundidad y sutileza con la que piensan la justicia?” (Shklar, 2013, p. 48). Shklar (2013) considera una excepción a este descuido en la tradición filosófica al escepticismo político, que encuentra en Platón, Agustín y Montaigne a sus mejores exponentes. En relación con la injusticia, uno de los temas más importantes para Shklar, que lo ve como la tarea principal de la teoría política, es distinguir entre la injusticia y la mala suerte, entre el mal político y la desventura. Para ella, la diferencia es clara en la práctica: la desventura es tal

cuando la aceptamos como tal y nos resignamos a ella. Pero no somos víctimas pasivas de la naturaleza y de la historia.

El desafío está en hacer un esfuerzo para enfrentarnos a la desventura. La manera es: “[...] verla como una injusticia y actuar en consecuencia” (SHKLAR, 2013, p. 120).

La segunda filósofa es la inglesa Miranda Fricker. Como referencia principal para esta parte tomaremos su obra más conocida y representativa: *Injusticia epistémica: El poder y la ética del conocimiento*, publicada en 2017, y su versión original *Epistemic injustice: Power and the Ethics, of Knowing*, de 2007. Analizaremos cómo Fricker (2017, p. 14) coincide con Shklar en señalar que el modo en que tradicionalmente la filosofía ha abordado la cuestión de la justicia induce a pensar que en las sociedades, en general, lo justo es la norma y la injusticia es la excepción. Mostraremos cómo para esta filósofa esto es un error porque sucede lo contrario. Destacaremos lo que Fricker (2017, p. 17) denomina injusticia epistémica: un tipo de injusticia que se comete específicamente contra la capacidad de conocimiento o testimonio de una persona. A la primera, en relación con el conocimiento, la filósofa la denomina injusticia hermenéutica; a la segunda -en relación con el testimonio- la denomina injusticia testimonial.

Fricker (2017) muestra el papel negativo que juega la injusticia epistémica en la vulneración de los derechos humanos debido al desperdicio de conocimiento importante sobre el que se asientan muchas de nuestras organizaciones políticas y económicas. Sus investigaciones sobre estos dos tipos de injusticia epistémica han generado un fecundo debate en diferentes ámbitos de la filosofía en estos últimos 20 años. La importancia del concepto radica en su capacidad para ser aplicado a múltiples situaciones dentro del ámbito social. Ante una sociedad que se muestra en primer lugar como injusta, pertenecer a un grupo pobre significa, desde esta perspectiva, vivir en una realidad creada por otros más poderosos, tanto en lo material como también en lo epistemológico.

El tercer filósofo es Ignacio Ellacuría, mártir de la violencia desatada en Centroamérica en los años ‘80 del siglo pasado. Para profundizar en Ellacuría tendremos como referencia principal sus *Escritos Filosóficos*, v. 3, *Filosofía de la realidad histórica* y *Mysterium liberationis*, este último editado por Ellacuría y Jon Sobrino. Analizar el pensamiento de Ellacuría en torno a la negatividad nos exige, por un lado, adentrarnos sintéticamente en algunas ideas clave de su maestro Zubiri

(inteligencia, inteligencia sentiente, realismo, aprehensión, estructura dinámica de la realidad, hiperformalización) plasmadas principalmente en *Inteligencia sentiente* y en *Estructura dinámica de la realidad*. Pero también nos exige adentrarnos en algunos filósofos que han estudiado a profundidad el pensamiento de Ellacuría, de Zubiri y de los nexos entre ambos en la temática que nos ocupa.

Mostraremos cómo la perspectiva de Ellacuría (2001) es todavía actual y cómo también resalta la preeminencia de la injusticia en la realidad. Su punto de partida es el análisis sociopolítico. Expondremos cómo Ellacuría (2001) destaca que lo más vigente en la sociedad es lo que denomina la no-justicia, la negatividad: la escisión entre una realidad que es negada, que no puede llegar a ser aquello que podría o debería ser, precisamente porque se lo impiden. Desde esa perspectiva, mostraremos cómo uno de los puntos interesantes que aporta la reflexión de Ellacuría es que busca afectar en el plano teórico pero también en el práctico.

En el filósofo vasco, la dimensión teórica de este enfrentamiento contra la negatividad, contra la no-justicia, no está limitada a señalar la presencia masiva de un orden social que él reconoce como injusto. Su primera labor apunta a llamar la atención sobre la eficacia de la dimensión ideológica en su función de aseguradora de la dominación. Es decir, por otro camino diferente al de Fricker, señala cómo el tipo de representaciones y de discursos de las sociedades divididas tienden a encubrir la estructura social y a enmascarar la dominación vigente (Ellacuría 1991a).

Shklar, Fricker y Ellacuría no cuestionan la importancia y la utilidad del concepto tradicional de justicia para nuestras sociedades actuales. Pero los tres coinciden en poner de relieve la insuficiencia de todo este esfuerzo teórico de siglos para satisfacer todas las demandas de justicia que brotan de la realidad y cómo, a causa de la preeminencia de la injusticia -por su extensión y complejidad- esta tiene que colocarse como punto de partida de la reflexión sobre la justicia.

Es decir, que para reflexionar sobre el planteamiento de una justicia ambiental coherente con la realidad es de gran importancia estudiar sus nexos con las víctimas. Para ello, es necesario darles el lugar y la preeminencia que les corresponde. Cada uno desde su propia perspectiva, Judith Shklar, Miranda Fricker e Ignacio Ellacuría nos han proporcionado su valioso aporte.

Este aporte lo consideramos importante para adentrarnos en una problemática como la ambiental donde, como apunta la encíclica *Laudato sí'* (n. 16)

el grito de la Tierra no es diferente del grito de los pobres; donde la crisis ecológica no es otra cosa que una crisis social donde la supervivencia de los grupos más vulnerables está muy especialmente comprometida por ser la injusticia, si cabe, más manifiesta.

Según nuestra hipótesis, la relevancia de la condición de injusticia padecida por las víctimas es central para construir una teoría de la justicia ambiental. En el segundo capítulo proponemos presentar el estudio de dos filósofos españoles, Manuel Reyes Mate y José A. Zamora que han publicado una serie de obras en las cuales se desarrollan los referentes éticos de las víctimas para construir una teoría de la justicia.

Nuestro interés radica en explorar la filosofía de ambos filósofos para destacar los aspectos clave de su pensamiento en relación con la injusticia. Mostraremos cómo para Reyes Mate (2018a, p. 70) la realidad de la injusticia es el criterio fundamental para la justicia; cómo histórica y lógicamente, antes que la justicia existió la injusticia y que, por ende, el acento ha de colocarse en las víctimas; que estas son la clave para esbozar un concepto de justicia por el hecho de que son el centro del sentido de la justicia; y que la justicia es esencialmente reparación de la injusticia para que esta no se quede como un concepto vacío.

Analizaremos la influencia de Walter Benjamin en el desarrollo del concepto de memoria y en la genealogía de la injusticia en Reyes Mate; mostraremos que la memoria es la clave para la justicia en cuanto que esta declara la vigencia actual de la injusticia. Desarrollaremos cómo el concepto de justicia de Reyes Mate se pregunta por los derechos negados en el pasado, por la vigencia del daño que sufrieron las víctimas inocentes; por los vínculos entre la injusticia que se padece en el presente y la pasada y cómo los poderes fácticos buscan esconder las injusticias a través de estrategias como el olvido o el ocultamiento. Se apunta a hacer justicia a las víctimas, muertas o no, y a su sufrimiento.

Profundizaremos en cómo por esta razón, tanto Reyes Mate como Zamora hablan de justicia anamnética. Ambos ven una particularidad en la memoria: que esta, a diferencia del logos, tiene la virtualidad de abrir cuestiones que la razón (el derecho o la ciencia) ha dado por cerrados, por clausurados.

Reyes Mate (2007, p. 8) destaca la mirada de sufrimiento de las víctimas. Esta mirada es fundamental porque el sufrimiento que expresa toma tal densidad

que pasa a considerarse como condición de toda verdad, al formar parte de la realidad. Intentaremos demostrar que existe una dimensión de la realidad que escapa al logos: la figura de la ausencia, la figura del presente ausente.

Mostraremos cómo para Reyes Mate una justicia desde la perspectiva de las víctimas, que pone a las víctimas como centro del sentido de la justicia es esencialmente una justicia de reparación de la injusticia. Para ello expondremos cómo su concepto de víctima, ante la gran diversidad y complejidad de esta, la define como la violencia impuesta a un inocente. Esta es la clave que caracteriza al acto de victimización como un acto injusto. Veremos que los pasos de cómo hacer la reparación, el reconocimiento y la reconciliación de la injusticia precisan analizar cada situación, dado que no es lo mismo una víctima de una guerra, de un acto terrorista, de una inundación, o producto de la destrucción de la naturaleza, entre otros. Sin embargo, estos pasos son fundamentales para abrir la posibilidad de un nuevo comienzo en las sociedades donde ocurren estas injusticias.

Reyes Mate (2018a) reconoce que la justicia anamnética no agota todas las posibilidades de la justicia, ya que el continente justicia es más amplio que la justicia anamnética.

Para el estudio de ambos filósofos tomaremos como obras principales *Tratado de la injusticia* de Manuel Reyes Mate y *Justicia y memoria*. Hacia una teoría de la justicia anamnética, editada por Reyes Mate y José A. Zamora. Otros textos de Reyes Mate que también nos servirán de referencia son: *La herencia del olvido*, *Medianoche en la historia*, *El tiempo tribunal de la historia*, *La piedra desechada*, *La razón de los vencidos*.

Podríamos decir que Reyes Mate, al igual que Shklar, Fricker y Ellacuría, no descarta la importancia de la visión tradicional de justicia. No obstante, para Mate (2018) este enfoque particular: la justicia anamnética, está llamado a influir en la dirección de todo el ámbito de la justicia y, por tanto, en la justicia ambiental.

Finalmente mostraremos cómo la justicia anamnética ofrece algunas categorías hermenéuticas muy valiosas para una teoría ética adecuada para la justicia ambiental, centrada en la perspectiva de las víctimas. Y que, por lo tanto, proporcionaría elementos para una nueva expansión de esta.

En el tercer capítulo de nuestra investigación nos proponemos, en primer lugar, realizar una revisión del concepto de justicia ambiental. Para ello presentaremos su desarrollo histórico desde sus raíces en el movimiento por la

justicia ambiental en los Estados Unidos en los años 80' del siglo pasado. Utilizaremos algunos de los principales referentes de este primer impulso teórico a la justicia ambiental, siendo el principal de ellos, Robert Bullard, considerado el referente principal de la justicia ambiental. Seguiremos su desarrollo, fortalecimiento y expansión dentro de los Estados Unidos: el Primer Summit en 1991, la alianza con los grupos ambientalistas, la confluencia hacia un movimiento por la justicia ambiental más amplio (SANDLER; PEZZULLO (org.). 2007) y la incorporación de más académicos al movimiento. Mostraremos las conexiones que justicia ambiental mantuvo con los entes gubernamentales, los logros y también los obstáculos para mantener su propia autonomía como movimiento. Desarrollaremos la expansión del movimiento fuera de Estados Unidos, especialmente en Europa y América Latina.

Ahondaremos en el análisis crítico de la injusticia ambiental, especialmente en su manifestación en la agresión a la naturaleza y su impacto desproporcionado en los más pobres y excluidos, víctimas principales del deterioro y destrucción de la naturaleza. Veremos cómo las asimetrías de carácter político, social y económico se reflejan también en cómo la naturaleza impacta en las personas de los diferentes niveles económicos, así como en los diferentes países. En las comunidades más pobres los diferentes tipos de deterioro ambiental son mucho más graves que en aquellos lugares donde viven grupos de alto poder adquisitivo, por ser lugares ecológicamente más ricos y, por ende, sometidos al interés por la explotación de sus recursos o por el hecho de la mayor dependencia que los pobres tienen de los recursos naturales para su supervivencia. Destacaremos los informes pioneros de Donella Meadows y el grupo de científicos de MIT: *Los límites de la Tierra*, así como: *Los límites del crecimiento 30 años después*. Veremos cómo ellos alertaban sobre un sistema económico mundial basado en el crecimiento ilimitado que conflictuaba con un planeta con recursos finitos y limitados y urgían a modificar la tendencia al crecimiento para tener un futuro más esperanzador (MEADOWS; MEADOWS; RANDERS; BEHRENS, 1973)

Mostraremos algunos aspectos generales de los resultados del *Sexto Informe* del Panel Internacional de Cambio Climático (IPCC) dependiente de la ONU, publicados entre 2022 y 2023, en sus tres dimensiones: el Grupo de Trabajo I, que estudia las bases físicas del cambio climático; el Grupo II, que se encarga del impacto, la adaptación y la vulnerabilidad y el Grupo III, que se encarga de la

mitigación del cambio climático. Expondremos algunos datos del impacto físico, así como de las medidas que deben ser tomadas, antes de que el cambio climático tome características de irreversibilidad. Mostraremos cómo según los estudios del IPCC es claro que los países del sur serán más perjudicados que los países económicamente desarrollados y que serán de nuevo los pobres los que correrán más alto riesgo de padecer sus graves consecuencias, como desertificación, olas de calor extremo, inundaciones, pérdida de la biodiversidad, acidificación, reducción de los cauces hídricos, deshielo de los glaciares o contaminación (IPCC, 2022). Mostraremos también el ecologismo de los pobres que nos presenta Joan Martínez Alier como una corriente de la justicia ambiental desde los países del sur. Veremos cómo la economía neoliberal globalizada en la que estamos inmersos es la principal causante de la destrucción del medioambiente, de la exclusión y de la expansión de la injusticia social (MARTÍNEZ ALIER, 2021). Nos detendremos también en mostrar cómo para el ecologismo de los pobres su lucha por el medioambiente no es mero medioambientalismo, sino una lucha por el lugar donde se vive y donde las personas acceden a los recursos naturales y servicios que son necesarios para mantener y reproducir sus formas de vida (FOLCHI, 2019). Mostraremos varias experiencias de todo el mundo donde la expansión de la economía capitalista ha significado la invasión de estos lugares de vida de los pobres, debido a la ambición de los poderes económicos de los recursos allí existentes. También veremos que tal invasión y destrucción de sus posibilidades de vida, es lo que ha movido a la resistencia y a la lucha pacífica contra estos poderes fácticos. Profundizaremos en la conexión intrínseca entre la agresión a la naturaleza y la injusticia ambiental. Veremos también cómo en las últimas décadas han surgido nuevos conceptos, como el de justicia socioambiental y justicia climática, muy en relación con la justicia ambiental, que necesitan ser abordados.

Nuestra investigación también expondrá algunos aportes relevantes que se han hecho recientemente desde la filosofía a la justicia ambiental en orden a su expansión conceptual. Presentaremos los esfuerzos de Schlosberg (2007; 2011) en colaborar en esta ampliación de la justicia ambiental -más bien centrada tradicionalmente en aspectos de equidad y redistribución (KHUEN, 2000)- con la inclusión de las categorías, como reconocimiento, capacidades y participación tomadas de filósofos contemporáneos como Martha Nussbaum, Axel Honneth, Iris Young y Amartya Sen. Nos detendremos también en algunos de los aportes

realizados a la luz de Hans Jonas, Emmanuel Levinas y John Rawls, cuyas perspectivas resultan fecundas para la ampliación de la justicia ambiental hacia cuestiones que tienen que ver con la responsabilidad ética hacia las generaciones presentes y futuras y hacia la consideración de la naturaleza por su valor en sí misma como sujeto moral, aunque de un orden diferente a los seres humanos.

En la segunda parte del capítulo realizaremos algunas conexiones con la ampliación de la justicia ambiental, a partir de la justicia anamnética y ofreceremos un relato alternativo de la crisis ecológica enfatizando los conceptos de realidad, facticidad, temporalidad, memoria y responsabilidad histórica. Buscaremos mostrar cómo estos conceptos, propios de la justicia anamnética, enriquecen la justicia ambiental y le aportan una perspectiva novedosa al clarificar la diferencia entre la facticidad, que es la realidad impuesta por los vencedores y la realidad histórica. Veremos cómo la primera mantiene oculta la realidad del sufrimiento de las víctimas de las injusticias, de los vencidos y las ruinas de la historia; y cómo esa realidad ocultada es parte de la realidad actual que la interpela cuestionando la facticidad. Veremos la importancia de las ruinas del pasado para producir la discontinuidad del tiempo lineal del progreso moderno, permitiendo la irrupción de una novedad que nos viene del pasado irredento; presentaremos la relevancia de la dialéctica detenida, la temporalidad sincrónica y cómo en la recuperación del pasado se juega la batalla donde se decide el futuro (REYES MATE, 1991, p. 209-211). De ahí su importancia como aporte a la justicia ambiental porque también la naturaleza, aunque tenga un estatuto ontológico distinto al ser humano, está sujeta al ecocidio. Veremos también cómo la memoria y la responsabilidad histórica son también categorías que la justicia anamnética aporta que proporcionan nuevas perspectivas de reflexión y de acción a la justicia ambiental.

Para Benjamin las generaciones presentes tienen una responsabilidad sobre las generaciones pasadas. Por un lado, esto se debe a la conciencia histórica de que nuestro presente está levantado sobre sus espaldas; y, por otro, porque tenemos un poder mesiánico sobre el pasado que tenemos que ejercer para ser nosotros mismos (REYES MATE 2006, p. 79-80). Veremos que esta responsabilidad, en Levinas está basada en la primacía del Otro sobre el yo, donde el encuentro con el Otro, rostro a rostro, interpela éticamente exigiendo una responsabilidad ineludible; y que en Jonas se traduce en la responsabilidad sobre las generaciones futuras y el cuidado del medio ambiente, ante el riesgo real que

tenemos los seres humanos de destruir el planeta debido a la racionalidad instrumental, al enorme desarrollo técnico y al déficit moral (JONAS 1995, p. 58-59).

En el cuarto capítulo de nuestra investigación nos proponemos hacer una interlocución entre la justicia ambiental y el paradigma de la ecología integral, tal como se presenta en la encíclica *Laudato si'* del papa Francisco. Nuestra intención es verificar una hipótesis doble: por un lado, concebir la ecología integral como una dimensión inherente a la justicia ambiental; por otro, argumentar cómo la justicia ambiental, vista en perspectiva anamnética, enriquece al concepto de ecología integral.

Presentaremos cómo *Laudato si'* es un claro exponente del interés de Francisco por hacerse cargo de uno de los desafíos más importantes para la humanidad: la protección y el cuidado de nuestra casa común (LS 13); mostraremos que LS expresa su deseo por abrirse en diálogo franco con las interpelaciones sociales, científicas, filosóficas y teológicas de la actualidad. Para ello, analizaremos el tratamiento que el papa Francisco realiza sobre la crisis socioambiental global, destacando sus implicaciones particulares para los pobres y cómo esto representa un riesgo para toda nuestra casa común. Haremos énfasis en cómo la encíclica coincide con el informe de Donella Meadows y el equipo de MIT, los informes del IPCC y la ecología de los pobres.

Mostraremos cómo para Francisco todos estos problemas que vivimos en nuestra casa común: desde la degradación ambiental y el calentamiento global, hasta la degradación personal y social manifiestan una única crisis donde las dimensiones no se deben separar ni tampoco confundir, porque lo que sucede al planeta, le afecta al hombre y lo que sucede a los hombres afecta al planeta (LS n. 66).

Ahondaremos en la universalización del paradigma tecnocrático y en la denuncia de la encíclica a la racionalidad moderna instrumental, el antropocentrismo moderno y el relativismo práctico que perviven en el paradigma tecnocrático (LS n. 106-114) y que promueve una visión del mundo y de la humanidad meramente utilitarista. También profundizaremos en una racionalidad moderna que tiende a pensar que las soluciones van a venir a través de nuevos avances técnicos. Veremos cómo la tecnociencia en su pretensión de ser el paradigma de comprensión condiciona la vida y el funcionamiento de la sociedad, y cómo la

exacerbación de la producción y el consumo “termina condicionando los estilos de vida y orientando las posibilidades sociales “en la línea de los intereses de determinados grupos de poder” (LS n. 107).

Mostraremos cómo para Francisco es clara la necesidad de abrir paso a un nuevo paradigma que tome distancia del tecnocientífico vigente. Para ello, el punto de partida es el cambio de mentalidad personal y social, lo que implica necesariamente la introducción de límites a las acciones humanas (JONAS, 1995) y la salvaguarda armónica de los derechos de la naturaleza y los de la humanidad (TAMAYO, 2003, p. 114). Desarrollaremos los ámbitos de consideración moral (TATAY, 2018, p. 396-418) para presentar cómo Francisco apunta a un teocentrismo no antropocéntrico que podría ser entendido como un teocentrismo cósmico que trasciende el planteamiento de Singer de los círculos concéntricos (SHEID, 2016, p. 45-46). Veremos cómo Francisco no renuncia en ningún momento a atribuir al hombre una especial dignidad (LS n. 43) y mostraremos cómo identifica la dimensión cósmica de la naturaleza con el paradigma de la relación, que concibe a todos los seres vivos como interdependientes, pero de modo diferente según el tipo de relación que se construye. El paradigma de la relación es lo que permite afirmar a Francisco que, todo está relacionado, y todos los seres humanos estamos juntos como hermanos y hermanas y que nos une también, con tierno cariño, al hermano sol, a la hermana luna, al hermano río y a la Madre Tierra, con quien el hombre y la mujer deberían tener un diálogo armonioso (LS n. 11, 91). Veremos como este paradigma matiza el concepto de bien común y realza la responsabilidad sobre las generaciones futuras (LS n. 159).

Pondremos fin a nuestra investigación haciendo una interlocución en donde mostraremos la respuesta a nuestra hipótesis doble: por un lado, la ecología integral como una dimensión inherente a la justicia ambiental; por otro, cómo la justicia ambiental, en perspectiva anamnética, enriquece al paradigma de la ecología integral.

2 APROXIMACIONES ACTUALES AL CONCEPTO DE INJUSTICIA: JUDITH SHKLAR, MIRANDA FRICKER E IGNACIO ELLACURÍA

Este capítulo se propone realizar un estudio sobre la injusticia en los filósofos mencionados. No se trata de la presentación o exploración de ninguna teoría de la justicia, sino de analizar sus reflexiones principales sobre la preeminencia de la injusticia en la sociedad. Buscamos destacar la importancia que estos filósofos otorgan a la temática de la injusticia en su investigación filosófica¹.

Existe otro tipo de cuestionamiento radical que se le plantea a la concepción convencional de justicia y a buena parte de las teorías de la justicia construidas hasta la actualidad por la tradición filosófica occidental: el olvido de la injusticia y, por ende, de sus víctimas (GONZÁLEZ DE REQUENA, 2015, p. 50-52). Esto no significa restar valor e importancia a la justicia formal, ni a la justicia procedimental como instrumento necesario para la aplicación de la justicia. La ausencia de estos procedimientos implicaría que, en muchas ocasiones, la justicia sería simplemente una decisión arbitraria de alguien y, en tales circunstancias, prevalecerían los que poseen la fuerza que legitima el orden.

Al analizar críticamente la justicia, nos damos cuenta de que su existencia histórica se refiere directamente al agraviado y a la injusticia cometida contra él. El sentido primario de justicia se correlaciona con la injusticia y esta se manifiesta en la persona de quien la padece: la víctima. Se puede afirmar con claridad que la injusticia, de alguna manera, es siempre una forma de negación del otro. Por esta razón, la víctima es la referencia primera de toda justicia, su principio de fundamentación y su criterio de legitimación.

Lo que queremos señalar es que la justicia no puede ser pensada a partir de principios deductivos de racionalidad. Los abordajes teóricos que apelan a tener en cuenta las asimetrías en las capacidades, la dimensión y los vínculos comunitarios, la centralidad del reconocimiento, u otros aspectos como el don y la reciprocidad,

¹ Pero esto no ha sido lo normal en la historia de la filosofía. Si echamos un vistazo, por ejemplo, a los trabajos de los últimos 50 años observamos que una parte importante de las investigaciones y discusiones sobre la justicia se inserta en una concepción meramente formal o procedimental de esta. En este sentido, existe un consenso importante entre los filósofos en señalar que John Rawls ha sido uno de los pensadores contemporáneos más influyentes y que su obra *A Theory of Justice* publicada en 1971 marcó un verdadero hito en los estudios de filosofía política contemporánea. Su trabajo sigue ejerciendo una gran influencia en la actualidad en diferentes campos, pero especialmente en el de la filosofía. En este debate, tanto a favor como en contra de sus ideas, han participado muchos filósofos de renombre, entre ellos Amartya Sen, Robert Nozick, Axel Honneth, Nancy Fraser y Jacques Derrida.

siguen adoleciendo de la misma dificultad en su punto de partida: no tener como referencia primera la condición de las víctimas. Buscar definir lo justo se refiere, en primer lugar, a la injusticia de la víctima (BARTOLOMÉ RUÍZ, 2021, p. 9).

Cualquier tipo de justicia, por ser histórica, deberá pensarse en relación con la injusticia histórica y no con la transgresión del orden o de otros planteamientos teóricos que tienen como punto de partida, en algún sentido, teorías sobre la justicia, sin haberse expuesto al orden de lo real. Los criterios para las demandas de justicia vendrán de la realidad del sufrimiento de las víctimas que debe ser reparado y no de la legalidad que debe ser restituida. Pensar la justicia desde la injusticia es traer a la luz a las víctimas como su concreción directa y no colateral. Se trata finalmente de ir más allá de una justicia que se limita a exponer los principios teóricos o formales y que corre el riesgo de dejar ocultos o en la sombra a sus principales referentes (BARTOLOMÉ RUÍZ, 2007, p. 26-27).

2.1 JUDITH SHKLAR Y LA INJUSTICIA

Judith Shklar es una de las filósofas más destacadas del siglo pasado. Su filosofía política, así como su propia biografía, son testimonio verdadero de algunas de las mayores miserias políticas que le tocó vivir². A pesar de reconocer que las teorías sobre la justicia han desempeñado un papel fundamental en el diseño de las instituciones a lo largo de toda la historia política hasta la actualidad, Shklar enfatiza la casi total ausencia de teorías sobre la injusticia, a la que tradicionalmente se le ha considerado simplemente como la negación de la justicia. Esto ha resultado en una especie de ocultamiento de la complejidad y de las variantes de la injusticia y, por tanto, en la abstracción del concepto de justicia.

A continuación expondremos y analizaremos los aspectos más relevantes de su pensamiento en relación con la injusticia. Sus argumentos pueden ayudar a reconocer la injusticia, más allá de la violación de leyes o normas jurídicas, en la condición de vulnerabilidad que viven los desposeídos.

² La filósofa nació en Riga, Letonia en 1928 en el seno de una familia judía de cultura alemana, padeció la guerra en su propia carne. En el contexto de la Segunda Guerra Mundial, poco antes de que los rusos invadieran la República de Letonia, los Shklar lograron escapar a Suecia y de ahí viajar a Japón a través de Siberia. De Japón se dirigieron a Canadá y más tarde a Estados Unidos, donde pasaron unas semanas detenidos en un campo de detención de inmigrantes orientales ilegales en Seattle. Judith Shklar murió en Estados Unidos en 1992. Con el tiempo, el pensamiento político de Shklar ha ido alcanzando mayor reconocimiento, aunque su muerte a los 64 años dejó incompleta su obra.

2.1.1 Judith Shklar y el olvido de la injusticia

Los elementos centrales de la reflexión de Judith Shklar sobre la injusticia los encontramos en *Los rostros de la injusticia* (SHKLAR, 2013). Dado el objetivo y las pretensiones del presente trabajo nos centraremos en esta obra de Judith Shklar, aunque varios pensadores, entre ellos su discípula Amy Gutmann, han escrito sobre la evolución intelectual de Shklar a través de sus obras. Vallespín, en el prólogo de la traducción española de esta obra sostiene que:

Su tesis central es que las teorías de la justicia tal y como han sido desarrolladas de Platón a Rawls no abarcan todas las dimensiones de lo que se supone que es su opuesto, la injusticia [...]. O, lo que es lo mismo, definir lo justo en abstracto no da cuenta de la multiplicidad de matices de la psicología moral de la injusticia (VALLESPÍN, en SHKLAR, 2013, p. 21).

Una de las cuestiones que hace especialmente interesante el pensamiento de Judith Shklar es su elección de estudiar la injusticia en vez de la justicia, por ser la primera más evidente y porque es lo primero que se nos impone ante los ojos. La injusticia es la que le obliga a reflexionar para buscar caminos de salida (SANTIAGO, 2019, p. 48).

¿Por qué existe un mundo en el que casi siempre ganan o pierden los mismos? ¿Por qué la mayoría de los filósofos rehúsan pensar la injusticia con la misma profundidad y la misma sutileza con la que piensan la justicia? (SHKLAR, 2013, p. 48). El esfuerzo de Shklar se centra en considerar la injusticia de una manera distinta a como comúnmente se ha hecho. Su atención se centra en la víctima y en el sentido de injusticia que experimentan quienes la padecen.

En gran medida, la tradición ética ha evitado hablar de la injusticia, limitándose a considerarla como aquello que niega la justicia, lo no justo, el daño no acorde con la ley, el fallo o quiebre de la misma. Esta concepción, no inventada pero sí codificada por Aristóteles, ha permanecido como el modelo común de justicia y ha relegado a la injusticia, a pesar de ser mucho más habitual e dolorosa. La sociedad imaginada por Aristóteles está regida por reglas que establecen los derechos de sus miembros. Por otro lado, las leyes son justas si están en consonancia con las creencias éticas. Esta visión se completa con la existencia de instituciones y funcionarios justos e imparciales.

Shklar identifica una excepción dentro de la tradición filosófica en el escepticismo político, destacando a Platón, Agustín y Montaigne como sus mejores exponentes. Este escepticismo político se origina en un escepticismo epistemológico general, capaz de superar las formas más habituales de comprensión ante la presión del mal en su época. Para Shklar estos tres pensadores que llegan a dudar de la relevancia moral del modelo normal de justicia, lo rechazan o al menos, lo cuestionan de manera que exponen la injusticia de manera más cruda de lo que permite la ética política convencional (SHKLAR, 2013, p. 54).

Platón es visto por Shklar como el filósofo clásico que más radicalmente rechaza el modelo normal de justicia, considerándolo una expresión de una profunda ignorancia, una broma pesada, un circo que, lejos de cambiar a las personas injustas, solo aviva y perpetúa sus hábitos. Para Platón, la injusticia es una energía psíquica mal orientada en la que dominan los impulsos agresivos y posesivos, fuera del control de la racionalidad. El modelo normal, no solo falla en su promesa de erradicar la injusticia, sino que ni siquiera lo intenta incapaz, incluso, de cumplir sus propias normas. Según Shklar, para Platón este modelo normal, “lejos de establecer la justicia, simplemente permite que el desorden personal se haga sistémico, perpetúa la injusticia” (SHKLAR, 2013, p. 56-57). Aunque proporciona al ciudadano leyes y medios para proteger su vida y mitigar las consecuencias de la injusticia, esto se hace de tal manera que la perduración de la iniquidad es inevitable.

Para Platón, tenemos una noción clara de lo que es la injusticia, pero no de la justicia. Al no alcanzar ese nivel, quedamos abandonados en una desesperanzada condena de nuestras capacidades reales. La ignorancia perpetúa la injusticia. Las personas se habitúan a las injusticias de la justicia normal, quedando atrapadas y paralizadas en la ignorancia. La injusticia es, entonces, un problema cognitivo que nos incapacita para establecer un orden justo. Y como el orden tradicional es demasiado difícil de alcanzar, lo que resta como alternativa para Platón es el estado prelegal de paz (SHKLAR, 2013, p. 58-59; GRIJALBA UCHE, 2017, p. 104-105).

La perspectiva de san Agustín, con su rigurosa visión de las relaciones entre Dios y la humanidad, tampoco facilita una sencilla aplicación de las teorías de la justicia a la sociedad. La condición pecadora de los seres humanos, la culpa, el mal heredado, tienen tal poder que la justicia y la ley no pueden modificar esta situación de manera sustantiva. Además, esta condición pecadora tiene como consecuencia

una ignorancia que incapacita para la justicia. Desde la perspectiva agustiniana, para Shklar:

La envergadura de la injusticia comprende mucho más que determinadas enfermedades sociales que la justicia pudiera aliviar. Es la suma de todos nuestros fallos como seres pecadores, la condición que nos condena a ser injustos (SHKLAR, 2013, p. 60-62).

Montaigne resalta las dificultades psicológicas que enfrentan los seres humanos para que cualquier sistema normativo tenga éxito. Considera que son demasiado ignorantes y demasiado diversos, extraños entre sí, con escaso conocimiento los unos de los otros para poder juzgarse adecuadamente. El filósofo francés no cuestiona directamente el modelo normal de justicia, sino que lo considera vano y engañoso porque, en la práctica, atribuye cualidades psicológicas e intelectuales a las personas que realmente no poseen, lo que las convierte en arrogantes, crueles y tiránicos.

A pesar de las coincidencias o diferencias con Platón, para Shklar es clara una cuestión en la que ambos escépticos coinciden y que resulta sumamente crítica para los sistemas legales vigentes en general: nuestra pobreza cognitivista nos hace creer “que nuestros pequeños inventos institucionales pueden hacer frente a nuestra gigantesca injusticia. De hecho, tan solo extienden el dominio de esta” (SHKLAR, 2013, p. 64). Sin embargo, Shklar advierte que la penetrante crítica de los escépticos sobre nuestra incapacidad para razonar y juzgar no debe llevarnos a la conclusión de que somos incapaces de gobernarnos. Los escépticos son muy valiosos porque amplían nuestra comprensión del alcance, la enormidad y la complejidad de la injusticia. La extensión y la complejidad de la injusticia hacen pensar a Shklar que su abordaje podría ser más factible desde un enfoque más fenomenológico que normativo.

Para la filósofa judía, una vez que se cuestiona la justicia tradicional, uno de los primeros interrogantes que surge es acerca de las víctimas de la injusticia. Y, desde la perspectiva de los escépticos, la pregunta se centra en quiénes son esas víctimas, qué tipo de víctimas implican las injusticias, o cómo podemos reconocer a las víctimas absolutas de una injusticia (SHKLAR, 2013, p. 65).

2.1.2 Distinción entre injusticia e infortunio o desventura

La reflexión sobre la temática de la injusticia y el infortunio o desventura es, posiblemente, el gran tema de *Los rostros de la injusticia*. Como señala Shklar, su esfuerzo se dirige a demostrar que los modelos habituales de justicia no ofrecen “una visión ajustada de lo que es una injusticia porque se aferran a la creencia infundada de que podemos conocer y trazar una distinción estable y rígida entre lo injusto y lo desafortunado” (SHKLAR, 2013, p. 37). “Siempre será más fácil ver en las aflicciones de los demás una desventura que una injusticia” (SHKLAR, 2013, p. 47).

La filósofa judía realiza un análisis detallado sobre lo que une y separa ambos conceptos; sobre los cambios que ha habido a lo largo de la historia, desde el punto de vista cultural y político. Observa que, frecuentemente, lo que en ciertos momentos pudo ser percibido como una desgracia natural o un infortunio, ha sido visto con el paso del tiempo como una injusticia, llamada a ser corregida. La distinción entre el infortunio y la injusticia se relaciona también con la diferenciación entre lo público y lo privado; entre lo que le concierne a la persona misma y lo que cae dentro del ámbito del cuidado, control o regulación política.

De hecho, Shklar revela una intuición profunda para el análisis de la realidad: lo que redefine la mala suerte o infortunio como injusticia es un acto de carácter político. La frontera entre ambos no solo es difusa, sino que siempre tiene un componente político porque hablar de injusticia es hablar de política.

A medida que los ciudadanos demandan a los poderes del Estado mayor compromiso y capacidad de respuesta ante las contingencias de la vida, se obliga a estos a asumir responsabilidades por aquello que en otros tiempos se consideraba resultado de la mala suerte o la desgracia. Sin embargo, para la pensadora judía alcanzar este punto requiere de otro concepto que consideramos muy relevante y que veremos en el siguiente apartado: el sentido de injusticia que tiene la víctima (SHKLAR, 2013, p. 38).

La tradición filosófica en general, en su esfuerzo por construir teorías bien definidas de la justicia, siempre ha mantenido claridad en la distinción entre infortunio e injusticia. Cuestiones como desastres naturales, enfermedades o la muerte misma eran infortunios, ya que son realidades inherentes a la existencia humana. La injusticia, por otro lado, era entendida como un acto contrario a lo

definido como justicia. La consecuencia de esta percepción es que no se toma en cuenta a la víctima que ha padecido el acto de injusticia. Así, se produce una sustitución: en vez de reconocer una realidad que daña y produce una víctima, se interpreta como un mero acto contrario a la justicia, lo que no deja de ser una definición jurídica. Para arrojar luz sobre esta realidad, Shklar dedica varias páginas al análisis del cuadro: La justicia de Giotto. Esta figura, representada como una mujer, es descrita como insípida y políticamente insignificante, la cual domina sobre ciudadanos pasivos, desvinculados de ella, inmersos en los placeres de la vida (SHKLAR, 2013, p. 166-171; GÓMEZ, 2018, p. 176).

Escuchar a la víctima permite descubrir muchos más rostros en los que se manifiesta la injusticia y complica su distinción de la mera mala suerte. Esto se debe a que, como hemos señalado, esta línea divisoria no es fija, sino que se va desplazando históricamente. Uno de los factores de este desplazamiento está relacionado con los cambios sociales relacionados con el desarrollo técnico. Grandes calamidades como las hambrunas, a partir del siglo XIX dejaron de considerarse meramente como efectos desgraciados de plagas y sequías naturales. Shklar examina varios ejemplos y analiza con detenimiento la hambruna de Irlanda de mediados del siglo XVIII concluyendo que fue resultado de decisiones expresamente deliberadas o, en todo caso, toleradas por razones e intereses estrictamente políticos. Así, lo que en apariencia se mostraba como un desastre natural o una desventura, en realidad, constituía una injusticia (SHKLAR, 2013, p. 120-124).

Las condiciones sociales también moldean las formas en que se expresa la injusticia. La situación de la mujer es un ámbito donde este desplazamiento se evidencia de manera particular. Shklar menciona algunas prácticas, como en el caso de los judíos ortodoxos, donde nacer mujer se considera una desgracia o, en Estados Unidos, donde el hecho de ser negro ha sido motivo de discriminación. En estos casos, los cambios históricos han redefinido ambas condiciones como injusticias derivadas de decisiones políticas. Según Shklar, definir qué constituye una injusticia y qué un infortunio es intrínsecamente un acto político.

Frente al interrogante de cuándo se trata de mala suerte y cuándo de injusticia, Shklar argumenta que no es posible trazar una línea en abstracto o de modo general. Sin embargo, cualquier decisión que tomemos será injusta si no

respetamos la perspectiva de las víctimas y le damos a sus voces el valor que merecen (SHKLAR, 2013, p. 200).

2.1.3 Sentido de la injusticia y rechazo a la crueldad

Shklar no persigue la elaboración de una teoría de la justicia completa, pero enfatiza significativamente el reconocimiento de lo que denomina un sentido de la injusticia. Este es un sentido propio de la víctima, que se siente obligada a declarar que algo no es correcto, aunque no disponga de una teoría acabada de ello. A partir de esta concepción negativa del sentido de la injusticia, Shklar desarrollará su planteamiento minimalista del liberalismo que denomina liberalismo del miedo³. En esta obra Shklar se esfuerza por defender lo que considera esencial del liberalismo frente a quienes lo interpretan exclusivamente como una teoría política universal o quienes lo ven solo desde la perspectiva del individualismo teórico liberal. Frente al fracaso de las utopías totalitarias en el siglo XX, afirmar los principios liberales no implica una garantía de un futuro mejor. Según Shklar, es preferible optar por el liberalismo desde una posición de memoria, más que desde un principio de esperanza de un futuro más prometedor. La memoria destaca que donde existe mayor libertad e iniciativa se vive mejor. El liberalismo del miedo de Shklar parte de una situación concreta y no tanto de un sujeto, universalizable. Todos podemos ser víctimas potenciales y, por tanto, nos beneficia más aquel sistema político que ofrece el mayor grado de protección posible a la víctima ante la crueldad. Una sociedad liberal es aquella que reduce el temor y aumenta la confianza. El liberalismo del miedo plantea una exigencia universal y cosmopolita.

Una distinción entre su versión del liberalismo y otras propuestas liberales, como la de Hayek y Friedman y la de los comunitaristas, como Taylor, es que para Shklar el liberalismo es una teoría estrictamente política y no depende necesariamente de una teoría económica. Esta posición constituye un verdadero anatema para el neoliberalismo⁴.

De la Nuez (2022, p. 11-13) resalta cómo Shklar adopta una perspectiva crítica hacia la tradición liberal clásica al considerar la injusticia, no solo como

³ Las ideas principales sobre esta temática pueden encontrarse profundamente desarrolladas en (Shklar, 2018). Este libro está prologado por Axel Honneth.

⁴ Muchos filósofos se han pronunciado sobre este punto bastante controversial. Algunos de ellos son: GÓMEZ (2018); DE LA NUEZ (2017).

resultado de la crueldad y del abuso de poder, sino también de las desigualdades socioeconómicas generadas por el mercado. La filósofa judía, recurriendo a esta forma de sensibilidad que es la compasión, coloca la cuestión de la injusticia como primera preocupación del liberalismo. Aunque el desarrollo de una teoría de la justicia liberal no sea su principal interés, sí lo es la promoción de un liberalismo atento al sentimiento de injusticia experimentado por las víctimas de la crueldad -del que también es responsable el mercado. Por lo tanto, es importante que el liberalismo futuro tome en cuenta la vulnerabilidad de los seres humanos y sus necesidades emocionales, despertando la atención y el sentido de la responsabilidad política.

El sentido de la injusticia tiene como característica una proyección pública y un origen privado, lo que le confiere una ambigüedad que se mueve entre lo emotivo y lo racional discursivo. Precisamente por ello, el sentido de injusticia interviene para cuestionar (o hacer más dificultosa) la separación entre injusticia y mala suerte, que con tanta facilidad creían distinguir los teóricos de la justicia, como Platón (GÓMEZ, 2018, p. 176-177).

El sentido de la injusticia y el rechazo de la crueldad son fundamentales al momento de definir políticamente injusticia frente a infortunio. Shklar explora ambos conceptos y muestra varios paralelismos, pero también diferencias. Una distinción evidente es que la injusticia siempre se relaciona con una idea social de justicia en una sociedad concreta, mientras que la crueldad no tiene tal referencia objetiva con la que compararse. En otras palabras, el rechazo de la crueldad puede entenderse todavía como un afecto pre político, de índole moral. Sin embargo, como ya hemos señalado, la injusticia presupone su definición en relación con un marco político de justicia. Aunque existen ejemplos claros de situaciones de injusticia que no implican crueldad, el enfoque intelectual de Shklar se centra en presentar el rechazo instintivo a la crueldad como una manifestación del sentido de la injusticia.

Para la filósofa:

Pese a todas las dificultades que presenta el intento de discernir una injusticia de una desventura y quiénes son las verdaderas víctimas, sabemos perfectamente lo que sentimos, una vez que reconocemos todo eso. En el momento en el (que) se afirma con fuerza, el sentido de la

injusticia es inequívoco, incluso cuando rehusamos reconocerlo (SHKLAR, 2013, p. 141)⁵.

Este sentido por el que irrumpe la injusticia y se hace ver como inconfundible, inequívoco, tiene un carácter personal, íntimo, que habla desde el fondo del corazón, incluso cuando nos negamos a escucharlo⁶.

En ocasiones, Shklar destaca la dimensión emocional y subjetiva del sentido de injusticia, especialmente cuando lo asocia con el rechazo visceral de la crueldad y al sufrimiento del mal ajeno. Se percibe como algo inmediato, como un tipo de ira que surge cuando se nos niegan los beneficios prometidos. Es decir, emerge en la persona cuando su dignidad se ve seriamente lastimada y tiene un carácter tanto moral como político. Este sentido de la injusticia no se limita a los más pobres de la sociedad. Al reconocer que vivimos en un mundo marcado por desigualdades irremediables, comprendemos que el sentido de la injusticia y sus causas nunca pueden ser completamente erradicados. El hecho de que el sentido de injusticia no sea meramente emotivo, sino que ayude a la toma de conciencia de que algo está muy mal en la sociedad y que se precisa cambiar, coincide con el rechazo de la crueldad, aunque, como hemos señalado, este es privado, visceral, prácticamente físico. Sin embargo, sense tiene una dimensión del sentido común, de universalidad, de racionalidad, propio de quien tiene capacidad de hacer juicios racionales. Shklar no analiza con detenimiento este doble sentido, particular y universal, de sense al modo kantiano, a pesar de que progresivamente la autora se fue aproximando al filósofo alemán⁷.

Pareciera que con toda su experiencia de persecución y de menosprecios vividos, Shklar tiene claro interés en el análisis de los sentimientos y los sufrimientos de los excluidos. A diferencia de Shklar, Arendt, lo hace a partir de la posibilidad de universalización, que progresa reflexivamente de las sensaciones particulares a la imaginación de las del otro que sufre; y de ahí extrae nociones generales que tocan a todos los seres humanos que pueden sentir y hacen posible la política y el espacio público (GÓMEZ, 2018, p. 180). Para Shklar, quien cuestiona directamente a

⁵ La conjunción 'que' puesta entre paréntesis en la cita se debe a una errata en la traducción española. Para que la frase tenga sentido precisa ponerle ese 'que', que la traducción española no trae. Puede verse Shklar (1990, p. 83).

⁶ Shklar (2013, p. 145-151) se dedica a explicar la influencia de Rousseau en este punto tan importante de esta obra.

⁷ Según Gómez (2018, p 180), H. Arendt sí reparó en esta distinción en su obra *Lectures of Kant's Political Philosophy*.

Hannah Arendt, los que participan del espacio público lo hacen desde el realismo de las heridas de clase, género o raza, que llevan consigo. En otras palabras, lo hacen con resentimiento y rabia, con gritos de injusticia. Para Shklar el espacio público es un ámbito injusto y cruel donde las voces de las víctimas suelen ser silenciadas; donde sus demandas no son atendidas y, simultáneamente, donde el sentido de la injusticia puede expresarse y manifestarse. Para ejemplificar esta dinámica real de la sociedad Shklar recurre situaciones históricas específicas, especialmente de los Estados Unidos donde esclavos, afroamericanos, otras minorías y mujeres, han luchado dentro de ese espacio lleno de complejidad, conflicto y diversidad de intereses para la conquista de ciertos derechos (SHKLAR, 2013, p. 181).

En su interés por lo concreto, Shklar evita un análisis conceptual profundo sobre cómo opera el sentido de la injusticia en el espacio público. No aborda, por tanto, la compleja cuestión de cómo armonizar la pluralidad de sentidos de la injusticia y su posibilidad para ser compartidos y debatidos en situaciones conflictivas y encubiertas. Sin embargo, cuestiona los planteamientos de Friedrich Hayek, para quien la pobreza extrema es simplemente mala suerte, resultado de las fuerzas impersonales del mercado. Para el economista austriaco, el azar gobierna el mercado de la misma manera que lo hacen las fuerzas incontrolables de la naturaleza, produciendo desigualdad. En la dinámica del mercado, según Hayek, no hay injusticia, sino infortunio (SHKLAR, 2013, p. 131-140).

Según Shklar, aunque para Hayek no existe el sentido de la injusticia, en su defensa pública de la mano invisible busca culpables y chivos expiatorios a quienes combatir identificándolos principalmente en los gobiernos y sindicatos de centro y de izquierda. Esto permite a Shklar señalar que si el economista austriaco puede hacer tales cuestionamientos, es solo a partir del reconocimiento de una cierta noción de justicia. Sin embargo, aunque para Hayek la mano invisible trae muchas desgracias, estas no acarrearán injusticia, para Shklar la verdadera cuestión no es tanto el origen del daño, sino la posibilidad de prevenir y reducir sus costes. Pero para entender esto es preciso escuchar las voces de las víctimas y observar detenidamente el rostro de la injusticia (SHKLAR, 2013, p. 139). Y, evidentemente, no todos están dispuestos a hacerlo...

2.1.4 La importancia de las víctimas y de la dimensión subjetiva en la cuestión de la justicia

Para Shklar la voz de la víctima es fundamental y ha de ser tomada en consideración para una teoría completa de la injusticia. De hecho afirma que, “ninguna teoría, ni de la justicia ni de la injusticia, puede resultar completa sin tener en cuenta el sentido subjetivo de injusticia y los sentimientos que nos llevan a clamar venganza” (SHKLAR, 2013, p. 95; VELASCO, 2012, p. 612). Esta perspectiva es especialmente relevante en la teoría política porque aporta una visión nueva y original; escuchar a las víctimas facilita una comprensión más profunda del significado práctico de la justicia. El testimonio de las víctimas es fundamental para discernir si lo sufrido se debe a un infortunio o constituye una injusticia (SHKLAR, 2013, p. 151). Además, el punto de vista de la víctima es también muy importante para distinguir entre infortunio y la noción de culpa.

La importancia de conocer cómo se percibe a sí misma la víctima radica en que su sufrimiento no es solo un fenómeno psicológico, sino también político. Es esencial considerar la historia, las circunstancias, el contexto y la subjetividad de la víctima. Escuchar a las víctimas, sus sentimientos y percepciones sobre la injusticia padecida, ayuda a contextualizar el daño y refuerza el compromiso ciudadano y aumenta nuestra responsabilidad hacia ellas. Sin embargo, Shklar enfrenta dificultades al tratar de definir el concepto de víctima, considerándolo “una categoría intratable”. Reconoce que el sufrimiento de las víctimas no implica necesariamente que tengan razón o que sean inocentes y evita caer en idealizaciones. Según ella no importa que la víctima sea buena o mala: nadie merece ser sometido a crueldad (NUEZ DE LA, 2017, p. 79).

Shklar valora el sistema legal liberal y su utilidad para la construcción de una sociedad “decente”, pero también observa lúcidamente que tal legalidad no es neutral, ni equitativa, sino que refleja la ética liberal. Para la pensadora, no existe un sistema legal neutral, sino que la ley expresa siempre valores políticos y forma parte de una teoría política comprensiva. Su visión sobre la política es profundamente escéptica y crítica negando la existencia de una teoría ideal de la justicia. Shklar sostiene que es posible luchar contra la injusticia sin tener una definición precisa de justicia. Sin embargo, subraya que ninguna teoría democrática debería pasar por alto el sentido de injusticia. Dado que es emocional, inmediato, directo, fácilmente

reconocible por cualquiera que lo experimente; es la manera en que las personas perciben sus derechos. Esta es la razón de su importancia. Todos reconocemos lo que se siente al enfrentar una injusticia porque poseemos un sentido de justicia que precede cualquier reflexión teórica. Este sentido es común y universal entre todos los seres humanos.

2.1.5 Injusticia activa y pasiva, democracia y sistema económico

Para Shklar, la mayoría de las injusticias acontecen todos los días en las sociedades democráticas, las cuales están muy bien pertrechadas de sistemas legales. Define la injusticia activa como aquella situación en la cual se opta por no hacer nada para evitar una acción dañina. Por otro lado, existe también injusticia pasiva cuando se mira hacia otro lado, no se informa ni se denuncia delitos y se tolera la corrupción, la prevaricación, entre otros. No es meramente una cuestión de indiferencia habitual ante la desgracia ajena, sino “algo mucho más definido y específico: el fallo cívico en detener actos privados o públicos de injusticia” (SHKLAR, 2013, p. 53 y 33).

El caso de la hambruna en Irlanda del siglo XVIII, además de ilustrar cómo la desventura se transforma en una injusticia, sirve como ejemplo de cómo la ideología se emplea para presentar la injusticia pasiva como desventura, dándole un matiz de inevitabilidad a un evento que podría haber sido modificado en sus efectos negativos por los responsables (SHKLAR, 2013, p. 124). Shklar argumenta que las leyes y los gobiernos son responsables de gran parte de la desgracia humana y que tienen la capacidad de evitarlo o aliviarlo. Por tanto, en una democracia se debe sancionar a los funcionarios que no actúan ante desastres y accidentes, ya que tienen la responsabilidad de prevenirlos o gestionar sus consecuencias. Tanto si actúan con indolencia como si se muestran indiferentes, son pasivamente injustos.

La principal tarea de la política es encontrar procedimientos democráticos que permitan dar la voz a las víctimas de las injusticias y minimizar los daños y el sufrimiento. En situaciones de redistribución injusta de riesgos y oportunidades es importante revisar críticamente nuestros juicios morales para determinar si son resultado de causas humanamente incontrolables o, si deben ser abordados desde una perspectiva jurídico-política. Shklar hace un esfuerzo significativo por minimizar el infortunio, señalando que la desventura es desventura cuando la aceptamos como

tal y nos sometemos a ella. Pero no somos víctimas pasivas de la naturaleza y de la historia. Shklar se cuestiona si realmente habría alguna desventura si realmente la injusticia pudiera eliminarse. Nos desafía a confrontar la desventura, a reconocerla como una injusticia y actuar en consecuencia (SHKLAR, 2013, p. 119-120).

La filósofa valora enormemente el Estado y, por ello, critica a quienes abogan por un Estado mínimo, limitando su capacidad de acción y definiendo la justicia de manera restrictiva.

En lo que respecta a la justicia procedimental, aunque muy crítica, Shklar mantiene una postura bastante realista. La considera un sistema que, al menos, proporciona a todos algún nivel de acceso a las instituciones de rectificación y la oportunidad de expresar un sentimiento de injusticia. Sin embargo, señala que la justicia procedimental deja a muchos excluidos y no resuelve el sentimiento de la injusticia (SHKLAR, 2013, p. 197).

Para Shklar, la tendencia de los filósofos norteamericanos contemporáneos, al igual que los de la antigüedad, es centrarse en la justicia distributiva, en la justicia e injusticia primarias y en principios políticos generales necesarios para una sociedad justa. Esto, en su opinión, corresponde más a un enfoque de macro justicia, propio de la función de los legisladores que, cuando abordan la injusticia, la tratan como un problema político en general. Sin embargo, Shklar defiende la democracia liberal como forma de gobierno porque, aunque no cumpla rápidamente sus promesas inherentes, al menos permite que se escuchen las voces de la protesta y los gritos de las víctimas (SHKLAR, 2013).

2.1.6 Judith Shklar: breve recapitulación

A diferencia de muchos filósofos contemporáneos, Judith Shklar adopta una perspectiva distinta al priorizar, no tanto la teoría de la justicia o los ideales de una sociedad justa, sino la complejidad y las dificultades para su materialización. Le interesa indagar en las formas específicas en que las sociedades modernas abordan las cuestiones de injusticia que enfrentan los ciudadanos. Shklar observa que, en comparación con el teatro, la ficción o la historia, la filosofía ha prestado mucho menos atención al sufrimiento y al dolor humano. Considera que no se ha otorgado a la injusticia la importancia que se merece dada su magnitud; la filosofía moral, en su

opinión, ha tendido a interpretar los casos más flagrantes de injusticia como meras violaciones de normas jurídicas.

Para la filósofa judía la justicia, entendida comúnmente como una norma general destinada a gobernar a los ciudadanos mediante un pacto social, no ofrece soluciones a los males e injusticias derivados de las relaciones sociales en sus diversas dimensiones. Su enfoque es, sin duda, una reflexión provocativa sobre el significado y el alcance de la injusticia en el mundo y su relación con las desigualdades sociales, culturales, políticas y económicas.

La mirada de Shklar es eminentemente realista, alejada de cualquier utopía en relación al poder y sus posibilidades de hacer justicia, independientemente de su forma de ejercicio o de los fundamentos normativos que lo sostengan. El resultado, en mayor o menor medida, siempre implicará sufrimiento y opresión. La crueldad se convierte en el mal supremo (*sumum malum*) inspirando únicamente miedo por sí mismo, lo que da lugar a su visión de un liberalismo escéptico, sin ilusiones, dirigido a evitar lo peor en vez de alcanzar lo mejor. Esta perspectiva negativa de Shklar, probablemente influenciada por haber nacido de las entrañas del totalitarismo, constituye una contribución significativa para sociedades como las nuestras, plagadas de injusticia y violencia social y política.

El interés de Shklar no se centra en cómo debería ser un orden constitucional justo ni en la idea normativa de una sociedad bien ordenada. El optimismo político, según ella, conlleva el riesgo de ignorar o minimizar la opresión, el dolor y el sufrimiento causados por la explotación, la pobreza y la marginación.

En cuanto al concepto de persona, Shklar descarta tanto la noción moral de justicia política como cualquier concepción filosófica sobre la naturaleza humana. También se aleja del concepto tradicional de persona como ser racional y discursivo, enfocándose en la simple dinámica de poder entre débiles y poderosos. Según Shklar, presuponer una racionalidad clara y uniforme para toda la humanidad es un error que no hace justicia a la realidad, en la que prevalece una pluralidad de valores y una diversidad casi irreductible. Además, su propia experiencia de vida le enseñó que las personas, aunque consideradas racionales en ciertas situaciones, pueden actuar de manera muy irracional en otras.

Ya hemos señalado que Shklar enfoca su atención no en el desarrollo de una teoría de la justicia, sino en la crítica al enfoque tradicional que prioriza el mantenimiento del orden legal y la estabilidad social formal. Shklar critica la forma en

que este modelo tradicionalmente no ha dado el lugar adecuado a las víctimas de la injusticia, enfocándose más en la infracción y el infractor que en quien sufre la injusticia y la necesidad de reparar los daños (SHKLAR, 2013).

La opacidad del poder, presente no solo en los Estados totalitarios, sino también en los democráticos, es una cuestión crítica en las teorías convencionales de justicia. La ocultación de la información bajo el pretexto de derechos de privacidad, privilegios ejecutivos y la invisibilización de asimetrías injustas, son aspectos que contribuyen a la encriptación del poder, lo que plantea serias dudas sobre la justicia como equidad en las democracias liberales.

La opacidad en el ejercicio del poder suscita serias interrogantes dentro de las democracias liberales, especialmente en lo que respecta a la justicia entendida como equidad. Shklar argumenta que la justicia, vista como la sujeción de los ciudadanos a normas generales que dictan el funcionamiento social, no abarca de manera completa los males y las injusticias generadas dentro de la dinámica social. Su objetivo se centra en desenmascarar las múltiples formas de dominio y poder opresivo que no se justifican políticamente. Para Shklar, es tarea fundamental de la teoría política trazar una línea de separación entre la injusticia y la mala suerte, entre el mal político y la desventura. Para ella la diferencia es nítida en el tratamiento de este tema: la desventura es desventura cuando la aceptamos como tal y nos plegamos a ella. Sin embargo, insiste en que no debemos vernos como víctimas pasivas, sino que tenemos la capacidad de enfrentarnos a la adversidad, reconociéndola como injusticia y actuando para cambiarla, “verla como una injusticia y actuar en consecuencia” (SHKLAR, 2013, p. 120).

En lugar de explorar las posibilidades de una teoría política para las democracias deliberativas de nuestro tiempo, Shklar las problematiza y explora sus límites. Dada la realidad actual que vivimos, tal vez sea más urgente y realista el marco que nos ofrece la autora de *Los rostros de la injusticia*. En vez de modelos de justicia políticamente pretenciosos y de corte abstracto, con predominio de la razón, Shklar se inclina por teorías políticas menos ambiciosas, que buscan evitar males más que pretender “paraísos en la tierra”. Ante el desfase entre el sentido personal de la injusticia y las normas establecidas, Shklar pretende cortar la distancia entre ambas, entre teoría y práctica. Para ello es clave dejarse interpelar por la realidad y la inmensidad de la injusticia. En definitiva, para Shklar es labor insoslayable de la

filosofía tener en consideración a las víctimas de la injusticia y su voz insustituible para la consideración para la elaboración de una teoría completa de la justicia.

2.2 MIRANDA FRICKER Y LA INJUSTICIA EPISTÉMICA

Miranda Fricker es una de las figuras más relevantes de la filosofía contemporánea⁸. La obra que la ha hecho mundialmente famosa, y que tomaremos como referencia principal para esta parte de la investigación, es *Injusticia epistémica: El poder y la ética del conocimiento*, publicada en español en 2017; la versión original inglesa: *Epistemic injustice: Power and the Ethics, of Knowing* es de 2007. Fricker no centra su investigación en la justicia, sino en la injusticia, cuestionando así a la tradición filosófica occidental de una manera similar a Judith Shklar. Señala que, aunque ha habido una profusa reflexión sobre la justicia, se ha dedicado poca atención a la injusticia y que este descuido ha llevado a dos errores comunes: considerar que la norma es la justicia y que la injusticia es una anomalía; y, segundo, a pensar que siempre debemos entender la injusticia de modo negativo, es decir, mediante la correcta comprensión previa de la justicia. Contrariamente a esta tendencia, Fricker propone que un enfoque interesante es comenzar la reflexión desde la realidad de la injusticia (FRICKER, 2017, p. 15).

Para la filósofa inglesa, la justicia se ha preocupado por prestar atención a entender la teoría, sin prestar atención suficiente a las prácticas humanas, con frecuencia muy lejos del ideal descubierto desde la razón. Sin embargo, no ha sido común abordar la justicia, comenzando de modo inverso: dar inicio a la reflexión filosófica desde la realidad de la injusticia (FRICKER, 2017, p. 14).

2.2.1 Las dimensiones epistémicas de la injusticia

La epistemología, tradicionalmente enfocada en el estudio de las prácticas epistémicas y el conocimiento, ha mantenido una cierta distancia respecto al ámbito social. En este contexto, el trabajo de Miranda Fricker representa un valioso impulso.

⁸ Fricker nació en Inglaterra en 1966 y es doctora en Filosofía por la Universidad de Oxford. En la actualidad ejerce como Profesora Titular de Filosofía en la City University en el New York Graduate Center (CUNY) y como Profesora de Investigación en la Universidad de Sheffield. Es editora adjunta del *Journal of the American Philosophical Association* y miembro de la Academia Británica. Su investigación la inicia en los años '90 del siglo pasado con la publicación de algunos artículos dirigidos a profundizar en las relaciones entre identidad, poder social y prácticas epistémicas.

Durante la década de los noventa, la filósofa británica empezó a analizar cómo la identidad y el poder social impactan en nuestras prácticas epistémicas. A través de *Injusticia epistémica*, Fricker avanza significativamente al abogar por una visión de la epistemología que sirva para iluminar aspectos éticos y políticos fundamentales en dos prácticas epistémicas sociales comunes y esenciales: transmitir conocimiento mediante el testimonio y comprender nuestras experiencias sociales. (FRICKER, 2017, p. 18).

Esta aproximación evidencia que el poder permea todas las interacciones epistémicas, exponiendo una política inherente a dichas prácticas. Por ende, su obra no se encasilla estrictamente en un género de ética o epistemología, sino que se coloca en un espacio limítrofe entre ambas áreas de la filosofía (FRICKER, 2017, p. 19). Este enfoque es revolucionario, ya que revela que nuestros razonamientos no son neutrales, sino que están imbricados en un contexto ético-político, y que, dadas las dinámicas de poder, esto puede generar diferencias significativas en nuestra capacidad para acceder o participar en el conocimiento social (GARCÍA, 2019, p. 159).

Fricker señala específicamente un tipo de injusticia denominada injusticia epistémica: “Específicamente, me centro en las prácticas epistémicas tal como son llevadas a cabo por sujetos socialmente situados” (FRICKER, 2017, p. 14). Machteld Geuskens (2014) reconoce en Fricker la idea de que las injusticias epistémicas se arraigan en las desigualdades, ya que participamos en estas prácticas como agentes epistémicos situados socialmente. Si vemos la injusticia como un fenómeno omnipresente en nuestra sociedad, lo que consideramos injusto, y cómo representamos esa injusticia, está profundamente conectado con las relaciones sociales. El interés de Fricker radica en examinar la injusticia dentro del ámbito específico de la actividad epistémica, relacionada con el conocimiento. Argumenta que esta es una esfera de gran relevancia social, donde la injusticia es la norma, pero que ha sido insuficientemente atendida. Lo epistémico, en este caso se refiere al daño que se inflige a las personas como agentes de conocimiento al ser tratadas injustamente, mostrando que el daño ético resultante es intrínsecamente injusto. Ser capaces de participar como actores en el conocimiento es esencial para nuestra valoración del ser humano.

Fricker comienza por aclarar que no debemos confundir la injusticia epistémica con la distribución desigual de bienes epistémicos, como la información o

la educación, típica de cualquier cultura. La filósofa inglesa identifica dos formas principales de injusticia epistémica: la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica. La primera surge de los prejuicios que llevan a desacreditar el testimonio de alguien, otorgándole una menor credibilidad debido a prejuicios. La segunda ocurre cuando una laguna en el conjunto común de herramientas interpretativas coloca a alguien en una desventaja significativa para comprender sus propias experiencias sociales.

La injusticia testimonial se relaciona con la credibilidad otorgada a las personas, mientras que la injusticia hermenéutica concierne a la disponibilidad y el acceso a los recursos interpretativos colectivos. Fricker subraya que nuestras prácticas epistémicas, esas actividades a través de las cuales generamos conocimiento social, están intrínsecamente vinculadas al uso de la razón y, por tanto, incrustadas en un contexto ético-político. Esto las hace susceptibles, tanto de justicia como de injusticia, lo cual es fundamental en la obra de Fricker. (GARCÍA, 2019, p 159).

Fricker argumenta sobre la gran importancia de incluir las capacidades epistémicas dentro de las consideraciones éticas, dado que son esenciales para el desarrollo humano. Sin la capacidad para participar y contribuir a los procesos de conocimiento compartido, nuestra vida social se vería enormemente perjudicada. Fricker sostiene que la contribución epistémica no solo facilita las interacciones cotidianas, como la comunicación y la interpretación de la realidad social, sino que también es vital para la supervivencia social. Además, destaca que otras actividades racionales más complejas, como la deliberación, la toma de decisiones y la capacidad para razonar, dependen de un acceso adecuado a la información y la comprensión, enfatizando la interconexión entre la contribución epistémica y la realización de estas funciones racionales complejas (FRICKER, 2006, p. 31, en LÓPEZ ARMERO, 2020, p. 42).

Ser creíble para el otro es fundamental para que se nos valoren nuestras opiniones, deseos y creencias, así como también las categorías psicológicas que tienen una función clave en la cimentación de nuestra identidad. De otra manera, lo que nos permite “convertirnos en quienes realmente somos” es la existencia de relaciones positivas y de interacciones basadas en la confianza y la dependencia mutua (FRICKER, 2107, p.161). Tales relaciones permiten identificarnos con un conjunto de ideas compartidas por ciertos grupos, de los cuales surge nuestra

identidad social que, a su vez, influye significativamente en el desarrollo de nuestras vidas e identidades individuales.

Las relaciones de intercambio, dependencia y confianza mutua en la comunicación subjetiva son claves para el desarrollo de la identidad social y también para fortalecer la confianza epistémica, que Fricker ve como vital para la experiencia de conocimiento. Las desigualdades o barreras en estas relaciones de confianza y dependencia pueden impedir que alguien participe en procesos sociales de transmisión de conocimiento, afectando la construcción de su identidad social y confianza epistémica.

La contribución epistémica abarca los modos intrínsecamente humanos de utilizar la razón teórica, englobando dos tipos fundamentales de prácticas epistémicas según los materiales implicados: las relacionadas con el testimonio y las que contribuyen a la interpretación de hechos y experiencias sociales (GARCÍA, 2019, p. 160-161). Con este concepto de contribución epistémica Fricker reúne todas las capacidades epistémicas, desde las más simples a las más complejas. Profundizaremos a continuación en las dos dimensiones de la injusticia epistémica según Fricker.

2.2.1.1 La injusticia testimonial

El testimonio puede presentarse en una variedad de formas, contextos y circunstancias. Generalmente es entendido como un acto de habla en el que un hablante, con cierta autoridad sobre un tema, informa a la audiencia sobre un asunto que requiere evidencia en la comunicación interpersonal o el discurso público (COADY, 1992, en GONZÁLEZ, 2015, p. 53). Juan Antonio González (2015, p. 53) profundiza en el concepto de injusticia testimonial, destacando que este tipo de injusticia ocurre cuando se ignora la credibilidad de alguien, debido a prejuicios sociales, de clase, raza, género o por descalificar interpersonalmente al testigo, identificando así varios tipos de injusticia testimonial.

Fricker centra su atención especialmente en la injusticia testimonial, es decir, en aquella que, como vimos, se produce cuando un prejuicio lleva a un oyente a conceder un nivel injusto de credibilidad al conocimiento de un hablante. Este déficit de credibilidad constituye la esencia de la injusticia testimonial. La filósofa ilustra su

concepto mediante el análisis de diversos ejemplos que clarifican qué situaciones constituyen auténticas injusticias testimoniales y cuáles no.

El ejemplo paradigmático de injusticia testimonial que Fricker nos presenta es el de Tom Robinson, protagonista de la novela *Matar a un ruiseñor*, de Harper Lee. Robinson, un hombre negro falsamente acusado de violación por una mujer blanca, es desoído por un jurado exclusivamente blanco, pese a la evidencia de su inocencia. Otro caso significativo es la novela *El talento de Mr. Ripley*, donde el magnate Greenleaf desestima las sospechas de la novia de su hijo, atribuyéndolas a la "intuición femenina", ignorando que Ripley, a quien solo ha oído, es el verdadero asesino de su hijo. Para Fricker, en ambos casos se muestra la injusticia testimonial como la que da como resultado un déficit sistemático de credibilidad del hablante por parte de un oyente debido a su prejuicio identitario de este último (FRICKER, 2017, p. 55-58). En ambos casos, la voz del testigo es despreciada. En el primero, por ser negro en una sociedad racista, dominada por los blancos; en el segundo, por ser mujer, en una sociedad marcada por el poder masculino.

Fricker introduce el concepto de injusticia testimonial incidental, identificándola como una variante limitada a contextos únicos y concretos. Utiliza como ejemplo la exclusión de filósofos de la ciencia de un congreso, basada en la desvalorización de su disciplina por parte de los organizadores. Esta distinción no implica, según Fricker, que la injusticia testimonial incidental deba ser menospreciada desde el punto de vista ético. La persistencia de injusticias incidentales puede tener un efecto devastador en la vida de un individuo. Sin embargo, Fricker considera que las formas más graves de injusticia testimonial son aquellas que son persistentes y también sistemáticas, como en el caso de Tom Robinson. (FRICKER, 2017, p. 59).

Fricker señala que la injusticia testimonial persistente puede inhibir el rendimiento intelectual del sujeto a largo plazo, socavar su confianza y frustrar su desarrollo. A esto se añade la posibilidad de que la injusticia testimonial puede ejercer poder constructivo social real, por lo que el daño principal causado por la injusticia se ve gravemente aumentado. Para la filósofa la injusticia testimonial se transforma en verdadera opresión cuando se combinan agravio principal (insulto epistémico, es decir, menoscabar al hablante qua sujeto de conocimiento) con los daños secundarios generales que puede causar. En estos casos, la injusticia

penetra profundamente, afectando varias dimensiones de la psicología y la vida práctica de la persona (FRICKER, 2017, p. 103-104).

Además, en ciertos contextos el prejuicio puede volverse una profecía autocumplida. La persona que sufre la injusticia acaba siendo socialmente moldeada según el estereotipo que se le ha atribuido, lo que, de hecho, puede llevarla a comportarse o ser percibida de manera similar a ese estereotipo. La represión puede manifestarse de dos formas: de manera explícita o directa, o como un subproducto silencioso de prejuicios residuales. En cualquiera de sus dos formas, la injusticia testimonial arrebató el atributo esencial de la condición de persona de ser capaz de participar en la difusión del conocimiento mediante el testimonio y gozar del respeto consagrado en las relaciones de confianza, las mismas que constituyen uno de sus requisitos.

Fricker subraya la importancia del trabajo en equipo en una comunidad y de la distinción entre ser considerado un informante o simplemente fuente de información. El primero es agente epistémico, el segundo, no. De esta manera, se produce una forma de cosificación. Es decir, la injusticia testimonial degrada al hablante de informante a fuente de información, de sujeto a objeto. Cuando un oyente menoscaba a un hablante en su capacidad como portador de conocimiento, este queda cosificado epistémicamente (FRICKER, 2017, p. 216-217). En ambos casos se da una violación ontológica, porque se trata a la persona como si no fuese un ser racional, o no lo fuera plenamente. Fricker analiza la distinción entre tratar a alguien como medio o como mero medio, y la diferencia entre la cosificación kantiana que tiene que ver con el trato inhumano a otra persona y la injusticia testimonial, donde una persona menoscaba la posición de otra como sujeto de conocimiento. En Kant, se menoscaba a la persona como agente racional. Se trata de dos tipos de agravio, pero con una relación muy estrecha (FRICKER, 2017, p. 221).

2.2.1.2 La injusticia hermenéutica

Para tratar la injusticia hermenéutica la filósofa inglesa retoma la experiencia inicial del movimiento feminista y cómo este grupo vio nombrada su propia experiencia con conceptos marxistas. En palabras de Nancy Hartsock (1998, p. 241, en FRICKER, 2017, p. 237) “los dominados viven en un mundo estructurado por otros de acuerdo con sus intereses; unos intereses que, como poco, no son nuestros

y que, en diferente grado, son nocivos para nuestro desarrollo e, incluso, nuestra existencia”.

En esta cita de Hartsock, Fricker distingue tres interpretaciones del término estructurado: material, ontológico y epistemológico. Material, dado que lleva implícita que las instituciones y las prácticas sociales favorecen a los poderosos; ontológico, en cuanto que presupone que, de alguna manera, los poderosos constituyen el mundo social; y también puede leerse desde una perspectiva epistemológica, insinuando que los poderosos tienen una ventaja injusta en la estructuración de las interpretaciones sociales colectivas. El interés de Fricker es, lógicamente, la orientación epistémica. Pero la filósofa no desconoce que los poderosos gozan de una ventaja injusta en las estructuraciones de las interpretaciones sociales, así como la existencia de cuestiones materiales y ontológicas que rodean de forma natural la epistemología. Es evidente que determinadas ventajas materiales van a generar ventaja epistemológica” (FRICKER, 2017, p. 238).

Fricker expone cómo la falta de un concepto analítico apropiado puede crear una brecha en los recursos de interpretación hermenéuticos, dejando a ciertos grupos en una desventaja injusta al no poder comprender colectivamente experiencias sociales específicas que padecen. De ese modo:

[...] los miembros del grupo más desfavorecido por este vacío quedan en cierta medida marginados hermenéuticamente; es decir, participan de forma desigual de las prácticas a través de las cuales se generan los significados sociales (FRICKER, 2017, p. 25).

Para clarificar esta dimensión de la injusticia epistémica Fricker pone como ejemplo principal el proceso de reconocimiento y creación del concepto de acoso sexual laboral en los Estados Unidos en los años sesenta del siglo pasado. En esa época el comportamiento machista y patriarcal hacia las mujeres era la norma. Las mujeres víctimas carecían de un concepto capaz de albergar las experiencias vividas por ellas y capaz de expresar esas injusticias que padecían. Como señalamos, existía un vacío en los recursos hermenéuticos en este campo que les impedía comprender una parte significativa de su propia experiencia, del maltrato de que eran objeto y, por tanto, reaccionar contra el mismo. Carmita Wood, empleada por un destacado profesor universitario, ilustra cómo era aún más difícil para estas

mujeres ser comprendidas socialmente o recibir una respuesta legal en tales casos (FRICKER, 2017, p. 243-244).

Esa asimetría evidente sugiere la presencia de una injusticia en la desventaja cognitiva. Para Fricker (2017, p. 238): “Determinadas ventajas materiales generarán la pretendida ventaja epistemológica; si se tiene poder material, entonces se tenderá a ejercer influencia en aquellas prácticas mediante las cuales se generarán los significados”.

Lo que convierte la incapacidad cognitiva de Carmita Wood en injusticia es su participación hermenéutica desigual en un área significativa de la experiencia social. Dicho de otra manera: los desfavorecidos viven marginados hermenéuticamente. La marginación es un concepto político-moral que indica subordinación y exclusión de algo valioso para el individuo, y la marginación hermenéutica es impuesta socialmente (FRICKER, 2017, p. 247).

Para entender mejor esta situación, es importante examinar las condiciones sociales que crearon la laguna hermenéutica, así como la incapacidad cognitiva de percibir ciertos problemas como tales por parte de quienes los sufren, debido a la falta de recursos hermenéuticos adecuados por su marginación. De ahí que Fricker (2017, p. 245) defina la injusticia hermenéutica como: “la injusticia de que alguna parcela significativa de la experiencia social propia quede oculta a la comprensión colectiva debido a un prejuicio identitario estructural en los recursos hermenéuticos colectivos” (FRICKER, 2017, p. 254).

2.2.2 Los conceptos o estructuras subyacentes en nuestras prácticas epistémicas

En el análisis de ambos tipos de injusticia epistémica, testimonial y hermenéutica, Fricker destaca varias estructuras subyacentes en nuestro entramado epistémico, enfocándose en el poder, el poder social y el poder identitario.

2.2.2.1 Poder, poder social, poder identitario, estereotipos y prejuicios

Como ya hemos observado, los prejuicios identitarios son fundamentales para entender la injusticia testimonial, ya que generan un déficit sistemático en la credibilidad otorgada por el oyente al hablante. Aunque los prejuicios y estereotipos

son esenciales en su análisis, Fricker se enfoca inicialmente en las dinámicas de poder dentro de la sociedad para explicar cómo algunas personas o grupos son más susceptibles a sufrir injusticias que otros. Ella se interroga sobre la naturaleza del poder social, identificándolo inicialmente como una capacidad que puede persistir a lo largo del tiempo, incluso cuando no se ejerce activamente, distanciándose así de Michel Foucault, quien argumenta que el poder solo existe en acto⁹.

Este enfoque en el poder como una capacidad implica que está intrínsecamente vinculado a agentes sociales, ya sean estas personas, grupos o instituciones. Se trata de sistemas de relaciones de poder que funcionan de manera holística, más allá de la actuación de agentes particulares. Tratando de clarificar mejor, Fricker señala que se trata de una capacidad que se localiza de modo disseminado por todo el sistema social. Para explicar el poder estructural Fricker (2017, p. 32) pone como ejemplo la prohibición del derecho de voto a determinados grupos sociales donde la exclusión no es producto de la acción de un agente específico, sino de la estructura social en sí, del poder social de determinados agentes. La filósofa inglesa lo define como:

Una capacidad práctica socialmente situada para controlar las acciones de otros, que puede ser ejercida (de forma activa o pasiva) por agentes sociales concretos (nivel agencial) o, de manera alternativa, puede operar de forma netamente estructural (FRICKER, 2017, p 36).

Fricker se interesa por una forma particular de poder social que requiere no solamente la coordinación social práctica cotidiana. El modo de proceder de este tipo de poder se da en el plano de la coordinación social de la imaginación social colectiva, en la constitución de un imaginario social determinado sobre cuestiones concretas: el poder identitario (FRICKER, 2017, p. 37; VILATTA, 2021, p. 77). Este aspecto tiene mucha relevancia en la obra de la filósofa inglesa porque le permite captar cómo este poder puede controlar nuestras acciones, incluso más allá de las creencias que tengamos sobre ciertos asuntos (estereotipos). El hecho de que coloque la dimensión de control como un aspecto clave, es algo que no podemos perder de vista en los contextos donde opera el poder; es la pregunta por quién o qué está controlando a quién y por qué (FRICKER, 2017, p. 36).

⁹ Fricker (2017, p. 31) cita a Dreyfus, 1983, p. 216-222. A diferencia de lo que afirma M. Foucault, la filósofa inglesa sostiene que el poder es una capacidad que se reedita, que se muestra en la acción.

El poder identitario es un poder social y estructural que emerge a partir de las concepciones de identidad que predominan en diferentes sectores de la sociedad. Este poder se fundamenta no solo en la coordinación práctica social evidente en situaciones ya vistas anteriormente, sino que trasciende lo meramente material. Fricker ilustra este concepto mediante el género, destacando cómo una visión socialmente compartida sobre la feminidad conduce a desigualdades basadas en percepciones estereotipadas de la mujer, dotándola de ciertas características y emociones específicas. Esta percepción común facilita que el poder identitario masculino influya significativamente en los procesos de subjetivación y en aspectos de la justicia social (MARTÍN, 2018, s/p).

El ejercicio del poder identitario puede ser activo o pasivo. Un buen ejemplo de poder identitario ejercido de manera activa es la actuación paternalista de un varón con una mujer para salirse con la suya por el hecho de que él es hombre y ella mujer. Fricker cita el ejemplo que ya hemos señalado anteriormente de la obra de A. Minghella, *El talento de Mr. Ripley* donde Grenleaf dice a Marge (para silenciar las sospechas que esta tiene sobre un homicidio perpetrado por Ripley): “Marge, existe la intuición femenina y luego están los hechos” (FRICKER, 2017, p. 37). Esta actuación del poder identitario (en este caso de género) de modo activo podría hacerse, incluso, de modo inconsciente. Si seguimos este mismo ejemplo, pero suponiendo un contexto social donde la construcción del género impide que las mujeres puedan contradecir al varón en público, el Sr. Grenleaf hubiera ejercido su poder identitario, pero de modo pasivo porque su sola presencia (su poder como hombre) sin decir nada, ya hubiera sido suficiente para acallar a Marge (FRICKER, 2017, p. 37-38).

El interés de Fricker se centra en el análisis del impacto del poder identitario en las relaciones discursivas, testimoniales y epistemológicas desde una perspectiva ética y social. Desde ahí, presenta la injusticia característica que esto produce: la injusticia testimonial, “como una injusticia específicamente epistémica, como un tipo de injusticia según el cual alguien resulta agraviado específicamente en su capacidad como sujeto de conocimiento” (FRICKER, 2017, p. 41; 45; VILATTA 2021, p. 78). Como ya señalamos, reconoce que la principal forma de caracterizar la injusticia testimonial es considerarla como un déficit de credibilidad. Fricker expone varios ejemplos para demostrar circunstancias en donde el exceso de credibilidad

perjudica y, en ciertas circunstancias, el déficit se convierte en ventaja. Sin embargo, son simples excepciones¹⁰.

Fricker llama la atención sobre lo que denomina errores inocentes o no culpables, que se deben a que el juicio humano no es infalible y, por tanto, puede equivocarse, a pesar de que pueda estar bien intencionado. Esto sucede, por ejemplo, cuando una persona escucha a un hablante y tiene la creencia falsa sobre un determinado nivel de formación del que habla. Podrían darse diferentes variables dentro de este ejemplo de déficit de credibilidad inocentes. Pero lo definitorio para Fricker es cuando hay algo éticamente malo en el juicio erróneo del oyente. Ahí se le menoscaba al hablante en su condición de sujeto de conocimiento, agravio típico de la injusticia testimonial.

En su búsqueda, Fricker descubre que la ponzoña ética incrustada en el juicio del oyente es el prejuicio (FRICKER, 2017, p. 49). Esta constatación le lleva a analizar el rol de los estereotipos y de los prejuicios como base a partir de la que elaboramos nuestros juicios de credibilidad. Para su análisis, toma referencias de la psicología social y de la psicología cognitiva¹¹ y concluye que hay un buen número de conceptualizaciones distintas, pero ciertos acuerdos en definir los estereotipos como asociaciones entre ciertas cualidades o características y un grupo social determinado (FRIRCKER 2017, p. 62). Esta definición incorpora tres características: a) que pueden ser fiables o no (pueden llevar una carga negativa o no); b) que no son solo creencias sino que también actúan en la cognición, a modo de taras cognitivas que se ven influenciadas por componentes afectivos o por la imaginación colectiva; c) que pueden tener una valencia positiva o negativa o neutra, dependiendo del contexto en el que se diga.

Fricker aborda la caracterización epistemológica de los prejuicios: la definición de su estatus, es decir, se pregunta hasta qué punto un agente puede o no ser responsable de ellos y en qué medida los prejuicios pueden o no ser modificados para evitar consecuencias perjudiciales. La filósofa británica define la injusticia epistémica como los casos en los que, en un intercambio testimonial, un hablante

¹⁰ Fricker (2017, p. 43-44), menciona algunos ejemplos que son muy importantes para entender su modo de abordar esta temática.

¹¹ STANGOR (ed.). *Stereotypes and Prejudice: Essential Readings*. Filadelfia: Psychology Press, 2000; MACRAE, C.; STANGOR; HEWSTONE, M. (Ed.). *Stereotypes and Stereotyping*. Nueva York/Londres: The Guilford Press, 1996; McGARTY, V.; YZERBYT, Y; SPEARS, R. *Stereotypes as Explanations: The formation of Meaningful Beliefs about Social Groups*. Cambridge: Cambridge University, 2002.

recibe un déficit de credibilidad a causa de un prejuicio de identidad por parte del oyente. Uno de los puntos importantes de los prejuicios es que vician o disminuyen los juicios de credibilidad que se hacen en relación con un hablante y, por ello, constituyen un trato injusto en la medida en que están basados en un prejuicio. Fricker especifica que el tipo de prejuicio con el que tratamos en este caso es un prejuicio de identidad. Como ya señalamos, el ejemplo prototípico que Fricker nos presenta es el sufrido por Tom Robinson, protagonista de la novela *Matar a un ruiseñor*, de Harper Lee.

Este prejuicio identitario apunta a las personas en tanto que son miembros de una categoría social y los rastrea a través de diferentes aspectos sociales, políticos o económicos. Esto, en otras palabras, significa que la pertenencia a una categoría social identifica a estas personas en los ámbitos sociales en que se desarrollan y es el factor que permite la discriminación sistemática. Algunos ejemplos que menciona de estos prejuicios son la consideración de los negros como delincuentes, de las mujeres como menos inteligentes o de los gitanos como mentirosos. Estos prejuicios son habituales en el sentido de que suceden de modo regular y en diferentes niveles de la vida de las personas y de una sociedad determinada.

De alguna manera, un estereotipo lleva consigo un compromiso con una generalización sobre un grupo social en algún sentido o aspecto. Nuestro relacionamiento usual se vincula a la categorización que hacemos de los hablantes. De ahí que sea un mecanismo que funciona como una heurística en las prácticas epistémicas de nuestro día a día. Es necesario y útil porque facilita la espontaneidad del intercambio testimonial. Como señalábamos, la cuestión controversial surge cuando en el estereotipo opera un prejuicio identitario, lo que acontece cuando un estereotipo se vuelve prejuicioso (FRICKER, 2017, p. 75).

Los estereotipos de los grupos oprimidos han estado asociados con algún atributo contrario a la competencia, como menos inteligentes, ladrones, emocionales, holgazanes. En los estereotipos prejuiciosos, la generalización sobre el grupo social no es confiable. Pero para que reúna las características de injusticia epistémica Fricker señala que es necesario concebir el prejuicio como epistemológicamente culpable. Y para que sea un prejuicio –un juicio previo- este deber ser “un juicio realizado o mantenido sin la debida atención a las evidencias” (FRICKER, 2017, p. 65). Es decir, un prejuicio es un juicio que se sostiene sin tener en cuenta de manera adecuada la evidencia. Por esta razón, la culpabilidad

epistémica, el defecto ético se manifiesta por sostener un prejuicio ante pruebas que muestran lo contrario. No se alinea con la evidencia y detrás de la resistencia a la evidencia hay una motivación afectiva. El aporte afectivo negativo es específico de la motivación que genera la resistencia en este tipo de prejuicios. Esto significa que producen un rechazo en el oyente ante algunas personas en tanto que pertenecen a cierta categoría social.

El interés de Miranda Fricker es depurar la noción de estereotipo prejuicioso identitario negativo, que es el que lleva consigo una injusticia testimonial. La filósofa inglesa concluye definiéndolo como,

[...] una asociación desdeñosa ampliamente aceptada de un grupo social con uno o más atributos, la cual encarga una generalización que en virtud de alguna inversión afectiva por parte del sujeto, ofrece algún tipo de resistencia a las contrapruebas (habitualmente, epistémicamente culpable) (FRICKER, 2017, p. 70).

Es importante destacar que el poder identitario forma parte intrínseca del mecanismo del intercambio testimonial: se da en el corazón mismo de ese intercambio. Por esta vía, los prejuicios negativos, que son fruto del poder identitario, se incrustan en la estructura social y, aunque son prejuicios, en muchas ocasiones poseen la habilidad de presentarse como naturales. El prejuicio identitario es el principal fundamento que pervierte el juicio de credibilidad de un oyente hacia un hablante (MARTÍN, 2018, s/p).

Fricker lo llama doble disfunción epistémica y ética en el intercambio testimonial porque el prejuicio ha devaluado injustamente la credibilidad del hablante. Esto lo convierte en algo negativo desde el punto de vista ético y, también, epistémico por el hecho de que se ha perdido la posibilidad de obtener conocimiento.

2.2.2.2 La mediación doxástica en los prejuicios

En los casos de injusticia testimonial, Fricker distingue si se da o no mediación doxástica en los prejuicios. La filósofa se centra en el análisis de los estados cognitivos involucrados en la injusticia testimonial. Denomina internalización residual a las imágenes prejuiciosas que persisten en los patrones de juicio de una oyente, aun cuando esta haya avanzado y piense otra cosa en el ámbito de sus

creencias. Es decir, a pesar de lo que podamos creer, nuestros juicios podrían estar moldeados por ideas contrarias a las que sostenemos.

Estos residuos prejuiciosos actúan sobre los juicios de credibilidad de la persona. La constatación es que no es fácil tener una autoconciencia suficientemente aguda para detectar la existencia de este tipo de prejuicios en nuestro propio pensamiento y, sobre todo, para tratar de cambiarlos. Un caso ocurre cuando se dan creencias prejuiciosas. Sirve como ilustración el ejemplo ya señalado de Tom Robinson, donde el hombre negro que es acusado de haber violado a una joven blanca. La realidad fue que la joven intentó besar a Robinson y que su reacción fue huir del lugar. La pugna en esta situación es entre los prejuicios raciales del momento y la evidencia clara de su inocencia (FRICKER, 2017, 55-59). La intervención de las creencias prejuiciosas del contexto cultural es lo que hace que se condene a Robinson, dado que algunas de las declaraciones no fueron bien vistas por expresar actitudes y sentimientos inadecuados para un hombre negro hacia una mujer blanca.

El otro caso de mediación es más complejo porque no intervienen creencias. En estos casos los estereotipos son imágenes que tienen un impacto visceral mayor que una creencia con ese mismo contenido. Por ello pueden intervenir en nuestros juicios aunque nuestra atención no los active. Fricker lo denomina internalización residual. Un ejemplo que usa Fricker para ilustrar esta temática es el de una feminista que creció en un ambiente cargado con creencias prejuiciosas sobre el género, pero que en su vida se volvió una activista en favor de la defensa de la igualdad de género. Aun así, sus percepciones sociales no están del todo en concordancia con sus nuevas creencias porque al escuchar a candidatas políticas no las considera del todo confiables.

Fricker llama la atención sobre la imaginación social y su capacidad para influir directamente al pensamiento, más allá de que las creencias puedan estar contaminadas por los prejuicios de la época. La imaginación social está cargada con toda clase de estereotipos y es la atmósfera que respiran los oyentes y que se confronta con sus interlocutores y puede afectar a sus juicios sin su consentimiento. Miranda Fricker introduce el concepto de imaginación social colectiva, que también afecta a los juicios de credibilidad de una persona, sin su consentimiento. Fricker explica también el concepto del imaginario social pero, por su vinculación con el psicoanálisis, prefiere usar el término imaginación social.

Fricker (2017, p. 75) distingue dos formas en las que un residuo prejuicioso, que viene de la imaginación social colectiva, puede subsistir en la conciencia social de un sujeto, incluso, cuando esta entra en conflicto con sus creencias: por su aspecto diacrónico y por el sincrónico. Ambas formas de prejuicio residual afectan a las pautas de elaboración de juicios, y esto acontece sin autorización. De ese modo, tanto en su forma diacrónica como sincrónica, el prejuicio residual producirá las más ocultas y sutiles formas de injusticia testimonial. Este modo de modelar nuestros juicios de credibilidad de manera sigilosa da consistencia a la idea de la existencia continua de injusticias testimoniales de diferente grado.

Lo expresado anteriormente hace que la presencia de la injusticia en nuestra sociedad, especialmente la testimonial, sea tan fuerte. Para Fricker, tal y como señala Judith Shklar, al contrario de lo que nos ha mostrado la historia de la filosofía, la injusticia –y no la justicia- es lo normal y habitual. La injusticia testimonial es un elemento normal de la vida discursiva, aunque la expresión de las protestas sea muy frecuente.

Una tesis importante de Fricker es que la injusticia testimonial constituye un mal ético, lesivo conectado sistemáticamente con otras formas de injusticia en la sociedad, como es el caso de la injusticia ambiental, en sus diferentes aspectos.

A la luz de algunos ejemplos, Fricker ve claro que la percepción no prejuiciosa que un sujeto tiene de otro ser humano puede triunfar frente a sus creencias prejuiciosas (FRICKER, 2017, p. 77-78). La salida o el cambio social se logra a través de la disonancia cognitiva entre las dos formas de compromiso cognitivo: La posibilidad de que las creencias de una oyente reformen sus percepciones o de que sus percepciones reformen sus creencias de una oyente. Por esta vía vendría la reforma de nuestros patrones de juicios de credibilidad.

2.2.2.3 La sensibilidad testimonial y la agente moralmente virtuosa

Fricker realiza un exhaustivo recorrido dialogando con filósofos inferencialistas y no inferencialistas, buscando una capacidad perceptiva, una sensibilidad racional en la persona que haga que esta pueda escuchar y creer el testimonio de otra; es decir, que asuma el conocimiento de un interlocutor. La cuestión que se plantea Fricker es que si el ejercicio de la responsabilidad doxástica por parte de la oyente no consiste en hacer una inferencia, entonces, ¿en qué

consiste?, ¿mediante qué capacidad de la razón? Comienza con el mero referir algo como fenómeno originario de la injusticia testimonial y que lo característico del referir es la transmisión de conocimiento en su aspecto más elemental e inmediato. Se detiene en C. A. J. Coady y su investigación *Testimony: A Philosophical Study*, donde apunta que el conocimiento puede ser directo y no referencial, aunque este filósofo, a diferencia de Fricker, toma como tema de su interés el testimonio judicial. También revisa a Hume como modelo de la perspectiva inferencialista, aunque es diferentemente interpretado por sus críticos, y en otros inferencialistas más actuales. Presenta también a los inferencialistas actuales, como M. McDowell, M. Kusch, Dordrecht, Kluwer y P. Lipton. Destaca a Thomas Reid como figura clave en favor del criterio de aceptación de lo que se nos dice como algo innato en el ser humano (FRICKER, 2017, p. 108-122). Para Fricker se trataría, además, de una sensibilidad racional tal que le permitiera al oyente filtrar críticamente lo que le dicen sin hacer reflexión activa, ni inferencia de cualquier tipo.

La salida consiste en los juicios de credibilidad, es decir, un determinado tipo de percepción social por parte del oyente de que el hablante es más o menos fiable en relación con el tema del que se trata; es poseedor de una determinada carga epistémica, como alguien en quien el interlocutor puede creer (FRICKER, 2017, p. 124-125).

La tradición neoaristotélica le ilumina con la posibilidad de entrenar o educar socialmente la sensibilidad, sin hacer inferencias, de forma críticamente abierta al testimonio de los demás. Fricker se posiciona en la idea de que los juicios de credibilidad pueden ser simplemente perceptivos, no inferenciales. La filósofa británica desarrolla la sensibilidad testimonial a través del concepto de la agente moralmente virtuosa. Se trata de una agente que, liberada de dependencias y de normas previas, es capaz de improvisar, adaptar y reelaborar su pensamiento en muy diversos contextos (FRICKER, 2017, p. 127). Es decir, la educación de la sensibilidad en perceptiva moral y epistémicamente virtuosa –el juicio virtuoso- va más allá del manejo de códigos o de un conjunto de reglas. Una percepción virtuosa nos aporta una interpretación moral de las experiencias, las personas, las situaciones y de los acontecimientos y no es codificable. Es decir, que la oyente virtuosa no realiza su juicio de credibilidad aplicando ningún tipo de principios preestablecidos (FRICKER, 2017, p. 131). La oyente virtuosa necesita dos

elementos para ser sensible al hablante: su competencia en lo que está diciendo y su sinceridad.

Para Fricker, la confianza epistémica incorpora la confianza ética, dado que la sinceridad es ya un tipo de confianza moral. Esto significa que contemplar a un hablante con tintes epistémicos es verlo con tinte moral. La percepción epistémicamente enriquecida que una oyente tiene de su interlocutor (como alguien fiable) aporta una motivación para aceptar lo que está diciendo y, además, la justifica para hacerlo. Este éxito cognitivo está compuesto inevitablemente de una emoción: un sentimiento de confianza y de empatía. La empatía para Fricker es una capacidad cognitiva emocional importante para la sensibilidad testimonial bien entrenada (FRICKER, 2017, 138). Tal como señala Fricker, “en el oyente virtuoso, el sentimiento de confianza es un sofisticado radar emocional que sirve para detectar la confianza en los hablantes” (FRICKER, 2017, p. 138). Los juicios de credibilidad, por tanto, son juicios perceptivos entrenados, socialmente situados y hechos a menudo de forma espontánea. Estos juicios son una alerta irreflexiva pero crítica.

Más allá de lo aportado por Aristóteles, para la filósofa británica necesitamos una concepción del aprendizaje ético historicista y reflexivo que, aunque sea conformado por las actitudes de su tiempo, sea capaz de mantener posiciones críticas sobre estas. Para Fricker, en el entrenamiento para adquirir una sensibilidad ética participan tanto datos sociales externos como individuales y propios de la persona. Es decir, esto se produce desde que se nos inculca una forma de vida histórica concreta y culturalmente específica, pero que, a su vez, es asimilada e interpretada personalmente por el sujeto. Ambas corrientes de datos van generando la sensibilidad individual. Se trata, por tanto, de una serie de actitudes interpretativas y motivacionales de fondo que primero se heredan pasivamente de la comunidad ética pero que, después, la persona reflexiva las examina y vive de uno u otro modo. En ese punto hay una responsabilidad ética.

Para Fricker, la socialización epistémica por la que un oyente virtuoso adquiere su sensibilidad testimonial es estructuralmente similar. Señala que la persona recibe primero de forma pasiva la sensibilidad testimonial. Cuando le llega la luz, a través del intercambio testimonial descubrirá, a veces, que sus experiencias de intercambio testimonial están en tensión con los pronunciamientos de su sensibilidad que ha asumido pasivamente. En este caso, la responsabilidad le exigirá ajustar su sensibilidad para acomodar la experiencia nueva. La sensibilidad

del oyente responsable es capaz de madurar y adaptarse a la luz de la experiencia testimonial con la que se encuentra.

Para Fricker (2017, p. 145) una sensibilidad testimonial correctamente entrenada “capacita al oyente para reaccionar ante la palabra de otra persona con el tipo de apertura crítica que se requiere para compartir conocimiento sin tener que realizar el menor esfuerzo”. Es decir, que la sensibilidad testimonial muestra cómo los juicios pueden ser racionales y, al mismo tiempo, irreflexivos; críticos pero no inferenciales. A través de este proceso de maduración y adaptación autocrítica es como llegamos a convertirnos en oyentes virtuosos. Según la filósofa británica, la sensibilidad testimonial es parte muy importante de nuestra segunda naturaleza epistémica.

2.2.3 La injusticia social: poder y dominación a la luz de la injusticia testimonial y hermenéutica. El predominio de la injusticia

La injusticia es una realidad omnipresente en nuestras sociedades. Lo que nos parece injusto, lo que comúnmente nombramos como injusticia, necesariamente está estrechamente vinculado con nuestras relaciones sociales más comunes. Para Fricker esta realidad permea toda la vida porque acontece en la mayoría de las cuestiones que tienen que ver con nuestra vida cotidiana: las veces que buscamos el conocimiento de otra persona, preguntándole cosas como a qué hora abre el almacén o dónde queda la parada para tomar el bus, dónde queda la municipalidad o la calle tal. Todo nuestro conocimiento, por pequeño que sea, viene de alguien. La injusticia no radica simplemente en el hecho de desconfiar del otro, sino en que la desconfianza esté basada en prejuicios, en el hecho de hacer generalizaciones sobre otra persona, dependiendo del tipo de categorización que hayamos hecho de ella. Los prejuicios tienen una importancia clave en este tipo de poder que implica callar al otro porque no es considerado como poseedor de conocimiento ni como intérprete de una experiencia.

Esta es una de las intuiciones clave que han orientado a Fricker. Es muy importante, por ello, prestar atención a las injusticias en relación con el conocimiento. La injusticia epistémica tiene que ver con la influencia que algunas personas ejercen sobre otras en todos los espacios y ámbitos de la existencia

cotidiana, con el mundo de las dependencias mutuas, de la buena intención o de quienes ejercen un poder sobre otros.

Fricker (2017, p 250) señala cómo, “de hecho, en los casos sistemáticos, la marginación hermenéutica conlleva una marginación de tipo socioeconómico”. En la injusticia testimonial la injusticia es sistemática cuando el prejuicio identitario que lo causa persigue al sujeto en diferentes esferas del ámbito social. Esto significa que este es perjudicado por otro tipo de injusticias, aparte de la testimonial. En ambos casos, ambos tipos de injusticia epistémica hunden sus raíces en desigualdades de poder estructurales. La injusticia hermenéutica a menudo está compuesta por injusticia testimonial debido a que los miembros de múltiples grupos marginales son objeto de prejuicio identitario. Por eso estas personas pueden sufrir una doble injusticia epistémica.

Esto es relevante porque la justicia tiene lugar en un contexto compartido, común. Y es el acto de escuchar, de expresar y compartir opiniones donde la sociedad va constituyendo su visión de la realidad, su cosmovisión a partir de la cual se estructura la visión social y política. De ahí la importancia de quién es o no creído, de quién es la visión que tiene impacto.

La salida que atisba la filósofa inglesa para esta injusticia es la virtud de la justicia hermenéutica. Al igual que la virtud de la justicia testimonial, la justicia hermenéutica también necesita una sensibilidad crítica, pues ambas virtudes gobiernan la conducta epistémica en contextos concretos socialmente situados, actúan como fuerzas de protección frente a las diferentes formas de prejuicio identitario del ambiente y ambas son virtudes de la conciencia social reflexiva (FRICKER, 2017, p. 272). Pero, lo que realmente podría erradicar la injusticia hermenéutica es la práctica colectiva, comunitaria de esta virtud.

De este modo, Fricker une virtud y justicia, la esfera del conocimiento y la del valor, la justicia y la política, teoría y práctica, el análisis de la injusticia y, por otro lado, el modo de enfrentarla y erradicarla. Al sopesar ambas dimensiones, Fricker deja abierta la puerta a explorar un tratamiento institucional y, por tanto, político de esta realidad, aunque para ella lo ético ha sido lo primordial en su desarrollo (FRICKER, 2017, p. 282).

Este evitar adentrarse en la cuestión política y centrarse en lo ético personal, se parece a la posición de Shklar y su sentido de la justicia. Ambas filósofas evitan una entrada más estructural al problema de la injusticia, pero lo reconocen. Para

Ellacuría, sin embargo, es el punto de partida y también de referencia de su reflexión en todo momento.

Por tanto, en el reconocimiento de la existencia de aspectos éticos y políticos profundos que intervienen en nuestra forma de conocer y comprender Miranda Fricker (2017) ve posible reorientar nuestra conducta epistémica, con sus dos tipos de injusticia, hacia el terreno de la racionalidad y de la justicia. En este sentido, la filósofa británica parte de una sociedad caracterizada por las injusticias. Coincide con M. Foucault en señalar la interacción social como un ejercicio de relaciones de poder, en donde dos partes son expuestas a una relación entre sí y donde una de las partes ejerce poder sobre la otra. La gran dificultad es que las injusticias en nuestras sociedades están normalizadas. Filosofar sobre la injusticia es, por tanto, una prioridad, así como comprender en dónde están y cómo se expresan las injusticias, por qué se dan y quiénes son los que las padecen.

La base de la que parte Fricker es que vivimos en una sociedad injusta. El mundo es fundamentalmente injusto y el hecho de pertenecer a un grupo subordinado en una sociedad injusta es vivir en una realidad creada por otros, tanto en su dimensión material como epistemológica. Para Fricker el develamiento de la injusticia epistémica, al mismo nivel que podría ser la injusticia social, económica o política, ayuda a tomar conciencia de muchas injusticias que no eran perceptibles anteriormente o estaban aparentemente desligadas unas de otras. No solamente se trata del hecho de poderlas comprender o de relacionarlas, sino también de poder mostrarlas como expresiones de injusticia.

En nuestra sociedad o en cualquier sociedad, se trataría por tanto de preguntarse por quiénes están en posición de poder decidir qué grupo social tiene más credibilidad. Esto se plantea en países donde el capitalismo liberal campea, donde el control de los medios de producción, de comunicación, la ciencia o la cultura están en manos de una clase social, de una élite económica.

Desde el momento en que albergamos prejuicios y no confiamos en cierta clase o tipo de personas, somos injustos con ellas y, además, nosotros mismos perdemos conocimiento e ideas que ellas podrían proporcionarnos, si no fuéramos prejuiciosos. Esta situación explica, al menos en parte, la existencia de tantos mundos que viven y funcionan de modo paralelo en nuestras sociedades latinoamericanas, sin que ninguno se conozca verdaderamente entre sí. De la asimetría ética y epistémica al monopolio epistémico solo queda un paso. La

consecuencia es el ocultamiento de la exclusión, la opresión y la estigmatización de ciertas clases sociales, especialmente campesinos, indígenas, pobladores de barrios periféricos, así como la tergiversación de las grandes problemáticas, como la destrucción ecológica planetaria, quiénes son sus principales responsables y sus víctimas.

2.2.4 Caminos de salida a la injusticia según Miranda Fricker

Como camino para evitar la injusticia epistémica Fricker plantea desarrollar tanto la virtud de la justicia testimonial como la virtud de la justicia hermenéutica. La primera es una virtud correctiva, anti-prejudicial, reflexiva por la cual los oyentes pueden rectificar aquellos juicios que están influidos por los prejuicios ambientales. Para Fricker, el oyente tiene que ajustar sus juicios epistemológicos cuando sospecha que los prejuicios de la sociedad a la que pertenece están afectando su valoración del testimonio. Superar la injusticia hermenéutica requiere, como señala Fricker, una virtud que ayude a recibir “el testimonio de los demás de tal modo que contrarrestemos el impacto prejuicioso que la marginación hermenéutica ya ha causado en las herramientas hermenéuticas de que disponen” (FRICKER, 2017, p. 270). Es decir, que cuando un hablante muestre dificultades para expresarse y los oyentes tengan dificultades para entender lo que dice, estos necesitan desarrollar la suficiente sensibilidad para atribuir su falta de recursos expresivos a la cultura que comparten con él y que no le ofrece los medios suficientes para expresar ciertas experiencias.

Hay que reflexionar también sobre la identidad del hablante y sobre su relación con nuestra identidad y sobre cómo esta relación “impacta en la inteligibilidad que él tiene de lo que se está diciendo y cómo lo está diciendo” (FRICKER, 2017, p. 271). Esto ayudará al oyente a “corregir” su juicio inicial sobre la credibilidad del hablante ajustando este. Fricker explica que para ello el oyente tiene que cambiar su forma de escuchar y debe ser más “proactivo” y más socialmente consciente de lo habitual, ya que debería “escuchar por igual lo que se dice y lo que no se dice” (FRICKER 2017, p. 274). La injusticia epistémica se puede superar mediante este esfuerzo individual que implica un cambio de actitud.

Es importante destacar que la virtud de la justicia testimonial puede ser el resultado de la familiaridad con miembros de estos grupos marginados; también

puede ser fruto de una experiencia reflexiva, algo así como una segunda naturaleza, como ya habíamos señalado. Y también puede ser una virtud espontánea. La virtud de la justicia hermenéutica puede ser adquirida mediante hábitos sociales conscientes. Fricker reconoce que el ejercicio colectivo de esta virtud produciría la erradicación de la injusticia hermenéutica. Sin embargo, es consciente también de que la marginación hermenéutica básicamente es producto de relaciones de poder desiguales generalizadas en la sociedad. Y que por ello no es posible erradicarlas simplemente con nuestro comportamiento como oyentes virtuosos. Esto significa que cambiar las relaciones de desigualdad de poder que crean las condiciones para que se dé la justicia hermenéutica (es decir, la marginación hermenéutica) implica más que la mera conducta individual de cualquier tipo; implica también la acción política de los grupos para conseguir el cambio social (FRICKER, 2017, p. 279).

Es decir, impulsar un cambio social implica trabajar en un doble nivel: por un lado, el esfuerzo para cambiar las actitudes individuales que permitan evitar la injusticia epistémica y, por otro, la necesidad de comprometerse en cambiar la cultura de las instituciones de las que uno forma parte haciendo que se comprometan con la justicia epistémica (FRICKER, p. 279).

La reflexión de Miranda Fricker saca a la luz el papel que juega la injusticia epistémica en la vulneración de los derechos humanos. Esto se debe, sobre todo, al enorme desperdicio de conocimiento valioso despreciado sobre el que se asientan nuestras sociedades y organizaciones. Y, además, el ejercicio de la violencia. Una violencia real que se concreta a través de las estrategias desplegadas para minar la confianza, tanto en la propia opinión de los grupos subalternos, como sobre sus propias capacidades intelectuales para analizar la realidad.

2.2.5 Miranda Fricker: breve recapitulación final

Miranda Fricker ahonda en la dimensión ética de la epistemología con la intención de producir un giro. El cambio consiste en centrar el foco de su análisis, no en la justicia, sino en la injusticia. Dentro de la inmensa gama de injusticias posibles dentro del espacio social, el interés de Fricker se centra en la injusticia que se produce en el ámbito del conocimiento: la injusticia epistémica. Marca toda una novedad de gran fecundidad como campo de investigación. Su hallazgo es la existencia de dos formas de injusticia epistémica: la testimonial y la hermenéutica,

que son profundamente dañinas para los seres humanos, en su condición específica de sujetos de conocimiento. De ahí la urgencia de reflexionar sobre ellas.

La injusticia testimonial es la primera que aborda la filósofa. Para poder explicarla hace uso de los conceptos de poder social, poder identitario y los prejuicios, este último es un elemento clave para que acontezca una injusticia testimonial sobre un hablante. Realza especialmente los prejuicios identitarios negativos, que funcionan a través de creencias radicadas en la imaginación social colectiva. Dos términos importantes dentro de su construcción teórica son testimonio y sensibilidad testimonial. El primero es necesario para analizar las obligaciones de un oyente a la hora de crear un juicio de credibilidad. El segundo, la sensibilidad testimonial, es importante porque no es otra cosa que lo imprescindible que cualquier oyente virtuoso tendría que tener. Esto lleva a Fricker a indagar en el tipo de conciencia crítica que un oyente debería tener para ser capaz de identificar el impacto de los prejuicios identitarios negativos en un juicio de credibilidad determinado y corregirlos. La filósofa inglesa consigue denominar la justicia testimonial a través de un esfuerzo por desarrollar el concepto de virtud correctora anti-prejuiciosa y reflexiva. Además, desarrolla el concepto de injusticia hermenéutica como un vacío en la economía de los recursos hermenéuticos que afecta negativamente a cierto colectivo o grupo social, impidiéndole dar sentido a sus experiencias sociales y, por tanto, de defenderse o recuperarse.

Al igual que Shklar, Fricker manifiesta también su extrañeza al señalar cómo la filosofía ha enfatizado el estudio sobre la justicia cuando, en realidad, la injusticia es la que suele ser la regla, lo más común en nuestras sociedades. Esto lo muestra a través de su esfuerzo por sacar a la luz el agravio intrínseco que sufre una persona que es sujeto de conocimiento que sufre una injusticia epistémica. Por lo tanto, para entender la idea de justicia se hace necesario comprender primero la cuestión de la injusticia.

A Fricker no se le escapa la importancia de que toda epistemología se encuentra imbricada indefectiblemente con los ámbitos ético y político. Su aporte a la epistemología es muy valioso para repensar el valor ético y político de la actividad epistémica.

En su búsqueda de una salida para evitar la injusticia epistémica, Fricker da mucha importancia a que se trabaje en un doble nivel. Por un lado, el nivel de las actitudes individuales y, por el otro, el compromiso con el cambio de la cultura de las

instituciones democráticas dado que, en su propio dinamismo actual, estas también promueven la injusticia epistémica.

La reflexión de Miranda Fricker saca a la luz el papel que juega la injusticia epistémica en la vulneración de los derechos humanos. Esto se debe, sobre todo, al enorme desperdicio de conocimiento valioso despreciado sobre el que se asientan nuestras organizaciones políticas, económicas, educativas, en las sociedades actuales.

Por otro lado, vemos un interesante desafío -que ya se está llevando a cabo- de ensanchar el campo de aplicación de la justicia epistémica más allá de las identidades de las personas particulares; de introducirlo en dinámicas sociales más amplias, como podrían ser los diálogos intergrupales o aquellos relacionados con los problemas de injusticia ambiental, tema que nos ocupa. En este sentido, hay nuevos esfuerzos que apuntan a mostrar cómo el concepto de injusticia epistémica resulta de gran ayuda a la hora de comprender las relaciones entre el ser humano y las injusticias que este sufre en relación con el medioambiente.

2.3 IGNACIO ELLACURÍA Y LA INJUSTICIA COMO NO-JUSTICIA¹²

Ellacuría es un filósofo que vivió fuertemente impactado por la violencia, la pobreza y el sufrimiento de la sociedad centroamericana de los años '70 y '80 del siglo pasado. Para este filósofo vasco, la disciplina filosófica no puede aislarse de su dimensión política y, por ende, de su compromiso por desarrollar un pensamiento que colabore con la liberación. Por esto, Antonio González (en GIMBERNAT; GÓMEZ, 1994, p. 209) parafraseando a Zubiri al referirse a Ellacuría, sostiene que:

Lo característico de la labor intelectual de Ignacio Ellacuría no consiste tanto en haber puesto la praxis histórica de liberación en el centro de sus reflexiones filosóficas, sino en haber hecho de la filosofía un elemento constitutivo de una existencia dedicada a la liberación.

Sin embargo, es fundamental tener en cuenta que, para comprender adecuadamente su pensamiento, especialmente en este ámbito de la injusticia,

¹² Ignacio Ellacuría nació en el País Vasco, España, en 1930. Apenas con los 17 años entró a la Compañía de Jesús y al año siguiente fue destinado a El Salvador, en Centroamérica. Cursó estudios de Humanidades y Filosofía en Ecuador y Teología en Innsbruck, Austria, y se doctoró en Filosofía en Madrid en 1967, con una tesis sobre la filosofía de Zubiri, teniendo como tutor de tesis al mismo Xavier Zubiri. En 1967 vuelve al Salvador y es destinado a la Universidad Centroamericana, José Simeón Cañas. En este espacio académico desarrolló su trabajo hasta su asesinato en 1989.

también se debe reconocer previamente a Ellacuría como teólogo y como jesuita de profunda espiritualidad ignaciana. Esto se observará claramente al desplegar el concepto del mal como negatividad, como mal común. Filosofía y teología van de la mano, así como la experiencia de los Ejercicios Espirituales, la espiritualidad del discernimiento desde la perspectiva del Reino anunciado a los empobrecidos. Aquí se arraiga su obra, ya sea filosófica, política o teológica (SAMOUR, 2013, p. 8).

La cruda realidad que lo rodeaba impulsó a Ellacuría a buscar en la filosofía de Xavier Zubiri no un placer intelectual, sino herramientas teóricas para enfrentar algunos de sus principales desafíos. Su pensamiento proporciona valiosas intuiciones para la reflexión filosófica, contextualizada en la realidad del continente latinoamericano, desde una perspectiva renovadora. No pretendemos realizar una sistematización exhaustiva de su pensamiento filosófico o de las diversas etapas que atravesó, sino resaltar algunos aspectos clave que facilitan la comprensión de los elementos de la filosofía de Zubiri que fundamentan lo que Ellacuría denomina como mal común o negatividad.

2.3.1 Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría: hacia un nuevo realismo filosófico

Ellacuría ve en Zubiri una innovación en el ámbito filosófico. Su labor teórica se enfoca en ofrecer una profunda explicación de la teoría zubiriana de la inteligencia y de la concepción que este filósofo tiene sobre la naturaleza de lo real y la primacía de la realidad respecto a los entes y al mismo ser.

Ellacuría encuentra en estas ideas fundamentales de Zubiri la base para un nuevo realismo filosófico de mayor profundidad que los realismos de la tradición filosófica occidental, superando así a los empiristas, racionalistas y materialistas. Ninguno de estos sistemas había conseguido explicar ni asegurar el acceso de nuestra inteligencia a la realidad de manera satisfactoria. Zubiri se destaca en la historia de la filosofía como un liberador sistemático de los diversos tipos de idealismo que han predominado en la filosofía occidental casi desde sus inicios. Como apunta Gracia (en GIMBERNAT; GÓMEZ, 1994, p. 330) dado que la filosofía idealista ha dominado gran parte de la historia de la filosofía, no es de esperar que en poco tiempo se desarrolle un sistema de pensamiento alternativo. Nos encontramos al inicio de una nueva fase en la historia de la filosofía. De forma

concisa, el replanteamiento de Zubiri consiste en fundamentar el ser en la realidad y no la realidad en el ser.

En sus penetrantes análisis de la realidad social, política y religiosa en América Latina Ellacuría se tropieza continuamente con los reduccionismos y las confusiones idealistas que permean las teorías y las prácticas en la cultura contemporánea.

A la luz de Zubiri, Ellacuría hace una crítica radical de este reduccionismo¹³. Para él estos tipos de filosofía acaban dando prioridad a las estructuras lógico-mentales sobre las estructuras reales¹⁴. El filósofo concibe al ser como inseparable de la realidad y fundado en ella. Se trata de una índole esencialmente abierta y dinámica de la realidad que, además de ser abierta, es también respectiva, es decir, que las cosas no existen aisladas y las substancias no son autosuficientes. La realidad siempre es, porque el ser es la respectividad mundanal constitutiva de toda la realidad (ELLACURÍA, 2001, v. 3, p. 420-421).

El problema del idealismo es que impide a los individuos y a las culturas apoyarse en la fuerza de la realidad para transformar el mundo. Asimismo, Ellacuría identifica problemas en los materialismos cerrados, los positivismos y los empirismos rígidos, que bien recortan arbitrariamente los horizontes o no logran aprehender la trascendentalidad dinámica, esencial a la realidad (ZUBIRI, 1984, p. 221-225; DOMÍNGUEZ, 1989, p. 80; ELLACURÍA, 2001, v. 3, p. 421). Zubiri se esfuerza en fundamentar una conciencia formalmente sentiente capaz de conducir a una comprensión unitaria de lo real.

Desde esta perspectiva realista de Zubiri, Ellacuría se dirige, no a las esencias o a las objetividades, sino a la aprehensión del carácter real, a la captación de lo que son las cosas, al carácter de realidad que tiene toda cosa y a determinar qué es lo real y, en segundo lugar, qué conexiones pueden haber entre las cosas reales. Pero esta radicalización teórica que hace Ellacuría a los diversos tipos de idealismos tiene claras connotaciones prácticas, en cuanto los ve como impedimento para la dimensión liberadora de la filosofía de la praxis social (SENENT, 1998, p. 109).

¹³ Ellacuría (2001, v. 3, p. 405-408) hace un amplio recorrido por diferentes filósofos señalando que el proceso de logificación de la inteligencia siguió "múltiples veredas", aunque Descartes significó un punto de inflexión clave, pues, con él y a partir de él, se produjo un deslizamiento en que la intelección es vista como acto de conciencia. Y esto se extiende hasta Husserl y su fenomenología.

¹⁴ Este modo de pensar la filosofía alcanzó su cumbre con Hegel que llegó a afirmar la identidad entre racionalidad y realidad (ELLACURÍA, 2001, v. 3, p. 413-414).

Como indican Marquínez (2013, p. 106; 2003, s/p) y Serna (2009, p. 93) en la filosofía de Zubiri, inteligencia y realidad son conceptos inseparables y fundamentales. Frente a la tradicional distinción radical entre sensación e inteligencia, que asignaba a cada una actos de naturaleza diferente -materiales los de la primera, inmateriales los de la segunda- Zubiri propone una unidad radical entre el sentir y el inteligir humanos. Este planteamiento desafía el dualismo existente, presentando ambas capacidades como formalidades de un único acto realizado por una sola facultad, que él denomina inteligencia sentiente¹⁵.

Es importante destacar que esta expresión clave de Zubiri: formalidad de realidad, no se refiere a las cosas reales en la modalidad de existentes en el mundo allende la aprehensión, sino “en propio” o “de suyo”. Se refiere a las cosas, pero en cuanto están actualizadas como reales en la aprehensión humana, distinta al sentir animal en donde las cosas quedan actualizadas de forma exclusivamente sensible, de estímulos objetivos (ZUBIRI, 1984, p. 58-60). En el caso del sentir humano, las mismas cosas están actualizadas en forma sentiente, pero bajo la formalidad de realidad, es decir, como un prius a la propia aprehensión, como algo que está presente en propio o de suyo en la aprehensión primordial. En este sentido, Zubiri define al hombre como un animal de realidades (ZUBIRI, 1984, p. 62)¹⁶.

El jesuita mártir necesita esta categoría de inteligencia sentiente para fundamentar la praxis humana y entender qué es la realidad. La inteligencia sentiente se constituye en un elemento para situarse en la realidad; es lo que posibilita que un estímulo no solo sea un estímulo, sino, además, cosa sentido para el ser humano.

¹⁵ Zubiri, (1984, p. 63-67) hace una distinción clave diferenciando el contenido de la impresión (propio de los animales) y la formalidad de realidad, propia de los seres humanos.

¹⁶ Zubiri (1984, p. 284) nos dirá que, “vertido a la realidad, el hombre es por eso animal de realidades: su intelección es sentiente, su sentimiento es afectante, su volición es tendente”. Yáñez (2002, p. 22), para destacar esta novedad de Zubiri al nombrar la realidad como formalidad, señala la idea de Pintor-Ramos (1994, p. 107) de que si se habla de realismo en Zubiri, hay que tener claro que este no se refiere “a una eventual realidad de la cosa en sí”. La formalidad es un término noológico, analítico y no un concepto biológico. Formalidad es, en definitiva, el hecho de que un contenido quede de determinado modo en la aprehensión sensible.

2.3.2 La reinterpretación de inteligencia sentiente de Ellacuría a la luz de las exigencias de lo real

El tratamiento de la estructura dinámica de la realidad en Zubiri es estrictamente filosófico. No obstante, la directa confrontación de Ellacuría con la exclusión y la violencia extremas de Centroamérica fue el motor que lo impulsó hacia la filosofía.

Como animal de realidades, el ser humano es, de suyo, persona (ZUBIRI, 1995, p. 207). Este concepto es clave ya que la actividad humana no se limita al mantenimiento de sus propias estructuras, sino que se orienta y se abre a la realidad. Esto no implica una mera supervivencia, sino una realización personal. En todo lo que haga o deje de hacer, el hombre va forjando su propia personalidad. Para el filósofo vasco, las estructuras humanas se van conformando gracias a su actividad intrínseca y constitutiva (ZUBIRI, 1995, p. 240; NIÑO, 1993, p. 274).

La acción humana se presenta como un sistema dinámico unitario, caracterizado por su plasticidad y su naturaleza decurrente. A través de la acción, el ser humano se enfrenta y resuelve las situaciones y hace que el entorno y el medio animal sean un mundo humano sociocultural enormemente complejo. En cada una de las acciones que la persona realiza a lo largo de su vida, esta se convierte en el agente, el autor y el actor de su realización personal. En un momento dado de su vida, el hombre debe asumir la responsabilidad de hacerse cargo de la realidad enfrentándose intelectivamente a ella, conceptualizándola, razonándola y comprendiéndola con esfuerzo. La libertad humana es una libertad comprometida, ante todo, consigo misma. Cuando el hombre realiza un proyecto se le abren otros nuevos, pero también se le cierran posibilidades que tendría de no haber tomado esa decisión. Sin embargo, los proyectos del hombre están también definidos por la sociedad, la cultura y el momento histórico que vive. El hombre, como animal de realidades, hace su vida desde sí mismo y con las cosas (su propia sustantividad, los demás hombres o sus instituciones). Es por ello que la actividad humana pasa de mera acción a praxis social e histórica.

Para Zubiri, el ser humano es un animal social, pero no en el sentido aristotélico clásico, sino de una manera esencial. Esto implica que el ser humano incorpora a los demás en su ser (ZUBIRI, 1995, p. 251; NIÑO, 1993, p. 280). Por consiguiente, la dimensión social de los seres humanos es intrínseca. A diferencia

de los demás vivientes, el hombre está obligado a trabajar para los demás, incluso, en tareas que pudieran parecer absolutamente individuales. A través del cada vez mayor tejido de hábitos, costumbres y relaciones sociales, el ser humano va quedando vinculado a los demás. Por esta primaria apertura el nuevo hombre se va haciendo cargo de la realidad y queda habitualmente vinculado en sociedad (NIÑO, 1993, p. 281). De ahí que se puede afirmar que la socialidad es una conquista humana. En la asistencia mutua se va fraguando la condición pública y comunal de toda la realidad humana. Se va plasmando una habitud de alteridad en forma de vínculo social.

Sin embargo, en esa acción se le va otorgando un sentido, el sentido humano de sí mismo, de los demás y de todo lo que le rodea. Cuando la persona asume el tejido de relaciones sociales a lo largo de su vida, lo hace partiendo de ese primer sentido de lo humano que recibió. Esto es aplicable, tanto a individuos, a grupos, como a colectividades enteras. Al observar la realidad de ciertas colectividades y grupos humanos marcados por egoísmo e individualismo, cabe preguntarse si el sentido primordial de esas culturas no está orientado hacia la posesión incontrolada y al derroche. La sociedad, por su carácter de realidad, está abierta a muy distintas formas de realizarse históricamente, debido a que el ser humano es esencia abierta a la realidad de su propia sustantividad, del cuerpo social y de todas las cosas. Esto es así porque el hombre se hace a sí mismo desde sí mismo y con las cosas. Este hacerse con las cosas es fundamental porque pertenece intrínsecamente a la realidad de la vida humana. Las cosas, en sentido amplio, forman una estructura dinámica con la vida. En esta unidad constructa las cosas van cobrando sentido. No son solo cosas realidad, sino cosas sentido (NIÑO, 1993, p. 282). Esto representa la posibilidad de vida que el ser humano debe encontrar o crear y apropiarse activamente. Así, para Zubiri, la acción no es solo praxis social, sino también histórica, siendo el dinamismo de la historia la actualización de las posibilidades entregadas a la persona y que este también crea. Seremos capaces de realizar aquello para lo que estemos posibilitados.

El cuerpo social constituye la gran reserva de posibilidades, esenciales para la supervivencia de las personas, así como para la continuidad de la estructura social. Sin esta incorporación, la praxis no sería verdaderamente histórica. La historia es social; el sujeto propio y adecuado de la historia es la sociedad, entendida siempre como sistema de posibilidades del cuerpo social. Este sistema se organiza

internamente en tres subsistemas: socioeconómico, institucional e ideológico. La acción del subsistema institucional asume el carácter de acción política, entendida en un sentido amplio. La acción, en el ámbito ideológico se dedica a la producción teórica y simbólica, en toda su diversidad y riqueza (ZUBIRI, 1995, p. 269; NIÑO, 1993, p. 287).

2.3.3 El dinamismo y carácter estructural y dialéctico de lo real en Ellacuría

El pensamiento metafísico de Ellacuría, influenciado por Zubiri, resalta con fuerza la unidad física de todo lo real. Todo lo que hay conforma en última instancia una unidad física real que se modaliza o autodiferencia de infinitas formas en las cosas reales. Se distancia del monismo, al que Ellacuría critica con frecuencia. La realidad es aquello último y común que se da en lo profundo de todas las cosas. Esta realidad sin más, en cuanto tal, no se entiende como un concepto, como algo distinto de lo que constituye primaria y esencialmente a cada una de las cosas. No es algo distinto y separado de las cosas reales, que percibimos por los sentidos.

Para Ellacuría, toda realidad es mundanal debido a que lo que él llama mundo es la unidad última de todas las cosas, en cuanto que todas ellas son respectivas, es decir, están trascendentalmente abiertas unas a otras y a mayores posibilidades de realidad. Esta unidad física intramundana, presente en la idea de realidad, viene acompañada de otras características clave que Ellacuría atribuye a la realidad: la dinamicidad, la dialecticidad, la estructuralidad y la índole procesual de lo real en cuanto tal. Cabe destacar que la concepción de lo real como dinamicidad, como fuerza creativa permanente, es lo que posibilita conciliar la unidad y la diferencia de todas las cosas.

La realidad es intrínsecamente dinámica y cada tipo de realidad tiene su propio dinamismo que la impulsa a su propio auto perfeccionamiento y la orienta hacia todas las demás realidades. Las cosas son dinámicas por sí mismas y las características de su dinamismo (material, económico, social o religioso) brotan esencialmente del tipo de realidad que cada una es (DOMÍNGUEZ, 1989, p. 86). Esto significa que para Ellacuría entender la realidad es llegar a captar los

elementos y las dinámicas de procesos concretos, específicos que tienen que ver con la historia y con la sociedad¹⁷.

Todo dinamismo intramundano es dialéctico, aunque las distintas realidades son dialécticas, pero no de la misma manera¹⁸. Ellacuría es consciente de que una interpretación homogénea de la dialéctica conduce a un determinismo absoluto. Otro problema que se le plantea está referido a cómo entender la dialéctica en su momento negativo. Si se le considera como el momento dominante no es fácilmente comprensible cómo desde ella se puede producir el salto cualitativo hacia una nueva y más plena positividad. Este es uno de los puntos que la temprana muerte de Ellacuría hizo que quedara sin cerrar. ¿Hasta qué punto será necesario reconceptualizar a la dialéctica sobre nuevas bases? ¿Habrá que suponer un plus de la realidad virtualmente operante en lo negado, pero que solo aflora y se libera en virtud de la negación? (DOMÍNGUEZ, 1989, p. 87).

La ausencia de una clarificación definitiva sobre la naturaleza de la dialéctica no impidió que Ellacuría insistiera en que el dinamismo intrínseco a toda realidad cuestiona la concepción de inmutabilidad en los límites y de absolutización en las formas actuales de lo real (DOMÍNGUEZ, 1989, p. 87).

El carácter estructural del mundo y de las realidades humanas es otro de los aspectos clave de Ellacuría. Esta comprensión le posibilita señalar el carácter procesual de la realidad mundana. Dicho de otra manera, la constatación de que en el mundo se da un proceso constante de crecimiento y enriquecimiento de lo real que posibilita formas cada vez más ricas y elevadas de realidad. En su perspectiva dialéctica, las nuevas formas que aparecen son producto de las anteriores, aunque sean cualitativamente diferentes. Y nunca podrán tener la autonomía suficiente como para desprenderse de las formas que les dieron origen. Pero, por otro lado, esto no significa que lo superior pueda ser explicado por lo inferior. Ellacuría

¹⁷ Ellacuría (1991a, p. 450-456) enumera y desarrolla en detalle estas fuerzas históricas, que son las que mueven a la historia en una dirección u otra: naturales, biológicas, psíquicas, sociales (dentro de las que incluye las económicas), culturales o ideológicas, políticas y personales.

¹⁸ Ellacuría (1991a, p. 20) entra en un diálogo profundo con Hegel y con Marx, a la luz de Zubiri, del cual se distancia, haciendo algunas matizaciones coincidentes con ambos filósofos alemanes. Para Ellacuría la realidad es posible captarse y conceptualizarse solamente como devenir. Esto se debe a que la realidad, por su propia naturaleza, es una unidad de contrarios; la totalidad de la realidad solo puede entenderse como momentos de un todo procesual. Uno de los temas que aborda con especial interés es la coincidencia del cristianismo con los principios de la dialéctica. Para ahondar en esta temática puede verse también Ribera (2013).

reconoce una esencial apertura, respectividad, dinamismo y procesualidad de lo real en cuanto tal (DOMÍNGUEZ, 1989, p. 87).

Esto nos lleva a comprender el tipo de materialismo en la metafísica de Ellacuría y su concepción de la realidad histórica, así como la gran importancia que Ellacuría otorga al proceso histórico, sin por ello relativizar la dimensión de la trascendencia.

2.3.4 El concepto de injusticia como negatividad o mal común en Ellacuría

Esta temática, como veremos, va tomando diferentes nombres en el filósofo vasco, pero los conceptos que más frecuentemente usa son los de negatividad y mal común.

2.3.4.1 El mal común como negatividad en Ellacuría

En *Filosofía de la realidad histórica* (Ellacuría 1991a) así como en unos apuntes manuscritos de clase que quedaron inéditos¹⁹, el filósofo usa este término de mal común. Con él busca expresar el contraste histórico entre la negatividad de la realidad, sobre todo, causada por la actual estructura de la realidad histórica, y la realidad que debería ser vivida. Como señala Samour, no se trata de un concepto marginal:

Es un concepto central o, mejor dicho todavía, es el término que expresa el contraste histórico decisivo para Ignacio Ellacuría, a saber: el contraste entre la negatividad de la realidad generada por la actual estructuración de la realidad histórica y la realidad que debería ser vivida desde un horizonte de plena positividad (SAMOUR, ECA, 2013, p. 7).

Según Ellacuría, “lo que en realidad se da es el mal común”, al que, en una primera aproximación, define como “un mal reconocido que afecta a la mayor parte de las personas” (ELLACURÍA, 2001, v. 3, p. 447-448). Ellacuría habla también de pecado, no en el sentido teológico, sino en lo que este tiene de histórico y de capacidad de propagarse, de comunicarse, e ir desarrollando formas concretas de mal que afectan al cuerpo social como un todo.

¹⁹ Actualmente ya se encuentran publicados bajo el título: *Mal común y derechos humanos*. Cf. Ellacuría, v. 3, 2001, p. 447-450.

Se trata de un mal histórico radicado en un determinado sistema de posibilidades de la realidad histórica o del cuerpo social, a través del cual se actualiza su poder para configurar maléficamente la vida de los individuos y de los grupos humanos (SAMOUR, 2013, p. 8; ELLACURÍA, 1991a, p. 467-468). Tiene un carácter estructural y dinámico que, “por su propio dinamismo estructural, tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de los que constituyen una unidad social” (ELLACURÍA, 2001, v. 3, p. 448).

Afirmar esto es señalar dos aspectos importantes: primero que hablamos de una negatividad incrustada y creada en y por las estructuras sociales, lo cual impide o niega el proceso de humanización de la mayoría de la humanidad o de un cuerpo social en una determinada altura procesual de la humanidad. Lo segundo se deduce de lo anterior: hablamos de un mal fundamentalmente histórico, no de un mal radicado en la condición natural de la realidad humana o en su biografía. Se trata de un mal que en el devenir histórico, adquiere formas históricas concretas que afectan al cuerpo social en su totalidad.

Para Ellacuría esta capacidad para afectar es un verdadero poder capaz de apoderarse de la vida de la persona, en cuanto que esta pertenece a un determinado momento histórico. Dicho con palabras del filósofo:

Hay una maldad histórica -como hay sin duda una bondad histórica, que también tiene su propio poder y tiende a apoderarse de los hombres- que está ahí como algo objetivo y es capaz de configurar la vida de cada uno. No se trata tan solo de reconocer la existencia de un pecado estructural, como hoy se dice, pues el pecado estructural es de por sí un pecado social, algo que afecta a la sociedad estructuralmente entendida. El pecado histórico, además de ser estructural, alude al carácter formalmente histórico de ese pecado: es un sistema de posibilidades a través del cual se vehicula el poder real de la historia (ELLACURÍA, 1991a, p. 467-468).

Mientras no se produzca un cambio del sistema de posibilidades, no se cambia cualitativamente de edad. Para Ellacuría, la actualización de la realidad histórica es lo que determina que la realidad histórica tenga una determinada figura. Esta figura histórica hace que todos los que están en una misma altura procesual: personas, grupos, clases, países, sean estrictamente coetáneos, es decir, sujetos determinados y configurados desde la misma figura histórica en la cual viven. De ahí la importancia del tiempo y la historia. Ser coetáneos, pertenecer a la misma altura de los tiempos significa tener una figura temporal configuradora de lo que son los hombres. Se trata, dicho con otras palabras, del poder real de la realidad histórica,

como una realidad objetiva que busca apoderarse de las personas y determinar sus figuras personales para bien o para mal (SAMOUR, 2013, p. 9).

El mal histórico, tal como lo plantea Ellacuría, es definitivo y no se le puede reducir a la pura negatividad de la razón, en el sentido en que lo plantea Hegel²⁰. Para el filósofo vasco, el mal presente en la historia no tiene una explicación racional teleológica. No es una propiedad de la realidad, dado que la nuda realidad no es buena ni mala; solo para los seres humanos hay bien y mal. Dicho con palabras de Ellacuría: “Todo bien y todo mal es bien o mal para alguien. Pero no son relativos, son bien y mal respecto de alguien. No se trata de relatividad, sino de respectividad” (ELLACURÍA, 1992, p. 9, en SAMOUR, 2013, p. 9).

El mal histórico puede entenderse, por tanto, como poder del mal, como un principio activo, objetivo, presente en el mundo, que solamente podrá ser revertido a través del cambio del sistema de posibilidades en tanto que sistema o, por lo menos, mediante el cambio de figura ante el sistema de posibilidades de que dispone la humanidad en un determinado momento. Ellacuría lo caracteriza con tres notas: a) es un mal reconocido, es decir que su efecto alcanza a la mayor parte de las personas; b) esta capacidad de afectar más o menos profundamente a muchos se debe a la capacidad de dicho mal de propagarse y comunicarse; c) esta comunicabilidad se debe a que el mal en cuestión tiene un carácter estructural y dinámico. Esto significa que “por su propio dinamismo estructural, tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de los que constituyen la unidad social” (ELLACURÍA, 2001, v. 3, p. 447-449; SAMOUR, 2013, p. 10).

La alternativa que propone Ellacuría es la praxis histórica de liberación, entendida como acciones éticas que buscan la negación superadora de la negatividad histórica en un momento dado. Esto debe hacerse desde las posibilidades reales existentes. El filósofo mártir de El Salvador trae a colación cómo los clásicos han hablado normalmente del bien común. Les cuestiona que una definición directa del bien común es imposible de lograr, si se la busca formal y abstractamente. Si bien la formalidad y la abstracción tienen una utilidad porque pueden servir de marco e, incluso, de horizonte, no son suficientes para ayudar a

²⁰ Según Ellacuría (1991a, p. 461), Zubiri entiende el movimiento dialéctico hegeliano como un devenir de la razón, es decir, un devenir a-temporal. Por ese motivo, la negatividad hegeliana es una negatividad no histórica, sino negatividad de la razón.

una comunidad, que siempre es más que la suma de los individuos. Y añade Ellacuría:

Todo esto es ya muy importante, pero no nos dice lo que pasa en la realidad con el bien común. Porque el bien común es de hecho un ideal, no obstante ser también una necesidad para que pueda darse un comportamiento realmente humano. Lo que en realidad se da es el mal común (ELLACURÍA, 2001, v. 3, p. 447).

Ellacuría contrapone el concepto de los filósofos clásicos del bien común con el mal común, que es lo primero con lo que nos tropezamos en nuestra realidad al contemplar el continente. Con ello, presenta en clave de contradicción el ideal de justicia y lo que realmente se da en la realidad con sobreabundancia: la injusticia. Esta negatividad tan fuertemente presente en la realidad exige la actualización del bien como realidad operativa, actuante en la historia. Pero deberá serlo con las mismas cualidades que han hecho y hacen del mal un mal común (ELLACURÍA, 2001, v. 3, p. 447).

La búsqueda de solución a este problema supone para Ellacuría un diálogo especial con Hegel y su dialéctica de negación de la negación, pero evitando todo tipo de supuesto idealista o metafísico del filósofo alemán. Para Ellacuría el bien común se concreta en la actualidad a través de un proceso que necesariamente es teórico-práctico, y que denomina praxis histórica de liberación.

Una cuestión clave para el filósofo vasco es preguntarse por qué es y cómo se da en realidad el mal común. Su respuesta es que este se trata de un estado real del mundo en el que la mayoría de la gente está estructuralmente mal porque comparten el mismo ordenamiento de las condiciones de vida de ese mundo. El mal común se presenta como un orden, como un modo de organización que configura funcional e institucionalmente la realidad histórica. Esto es hasta tal punto que provoca desde sí misma una dinámica deshumanizadora que condena a la mayoría de los que viven en esa situación a estar o vivir mal.

Por otro lado, hay una dimensión más profunda del mal común, que puede afectar hasta el ser mismo de las personas afectadas, haciéndolas malas. Si tenemos en cuenta que la historia para Ellacuría es el culmen del orden trascendental, es decir, el ámbito concreto en el que la realidad en su totalidad da más de sí y se revela, esto hace que el mal común ya no sea simplemente un mal histórico, sino también un mal metafísico, que es capaz de bloquear y minar desde

sus mismas raíces la realización y revelación de la realidad misma (SAMOUR, 2013, p. 11). Por ello, para Ellacuría el mal común es el referente para pensar la realización histórica del bien común:

Vistas las cosas desde el mal común real, que es el mal que afecta a las mayorías, sobre todo cuando este mal cobra las características injusticia estructural –estructuras injustas que apenas posibilitan una vida humana y que, al contrario, deshumanizan a la mayor parte de quienes viven sometidos a ellas– y de injusticia institucionalizada –institucionalización en las leyes, costumbres, ideologías, etc.–, surge el problema del bien común como una exigencia negadora de esa injusticia estructural e institucional (ELLACURÍA, 2001, v. 3, p. 449).

El dinamismo de la negación de la negación es positivo y se basa en la intolerancia del mal y de lo negativo. Su pretensión es el fortalecimiento de praxis de liberación que posibilite la instauración en proceso del bien común. Como ya vimos, al buscar negar una negatividad determinada de la realidad histórica, el hacer humano, la praxis liberadora, se considera como un momento fundamental junto a la afirmación de lo positivo y la superación de lo positivo afirmado (ELLACURÍA, 2009, p. 255, en SAMOUR, 2013, p. 11).

Los derechos humanos son un ámbito en donde Ellacuría hace una propuesta concreta de bien común que debe ser buscado a través de la negación superadora del mal común, es decir, de violación masiva de los derechos humanos. Por medio de su planteamiento de la civilización de la pobreza, Ellacuría niega la civilización del capital y el modo de vida occidental.

La propuesta de Ellacuría de la civilización de la pobreza²¹ es, visto de manera positiva, la constatación de la realidad histórica del mal en el orden mundial. Para él es evidente que no partimos de una condición neutral, sino de una realidad profundamente deshumanizadora para el ser humano. El mal está tan extendido y tan arraigado en la vida de los seres humanos que, aunque dejemos de lado la cuestión de la culpa individual, no podemos ignorar la existencia objetiva del mal y la implicación de la voluntad histórica de la persona en su creación. Dicho de otro

²¹ Para profundizar en este interesante planteamiento de Ellacuría puede verse: GONZÁLEZ, 1997; IBÁÑEZ, 2010; LECARÓS, 2015.

modo, el mal no solamente es una fuerza externa, sino también una construcción histórica en la que las decisiones humanas juegan un papel central²².

2.3.4.2 La civilización del capital y el mal común

Lo que movió a Ellacuría a oponerse a lo que denominó la civilización del capital fue la magnitud y la extensión del mal presente en la realidad histórica. Este mal recae especialmente en los oprimidos, en las mayorías populares. La civilización del capital y la civilización de la pobreza (o del trabajo) son términos usados por Ellacuría para designar un orden global de convivencia humana. En relación con la civilización del capital, señala que su motor es la generación de la ganancia y la acumulación del capital y su principio de humanización es la posesión o el tener (BONILLA, 2021, s/p).

El jesuita vasco constata la enorme desigualdad entre el despilfarro de recursos de todo tipo de una pequeña minoría y la carencia de esos recursos en la mayor parte de los países pobres. La conclusión a la que llega es la constatación de que una sociedad como la occidental no es replicable a nivel mundial y que, a pesar de sus logros y valores, a pesar del progreso que ha significado en la historia de la humanidad en todas las dimensiones de la vida humana, esta civilización ha aumentado la brecha entre ricos y pobres, ha producido maneras y procesos de mayor opresión y explotación, ha contribuido grandemente a la destrucción de la naturaleza y, sobre todo, ha favorecido la deshumanización, estimulando el tener más que el ser y que se concreta en productivismo, acumulación de riqueza, poder, honor y consumismo (SAMOUR, 2013, p. 13).

Esta situación ha llevado a la fractura de la solidaridad del género humano y a la absolutización del individuo, la clase social o la nación, resultando en un desorden ético que Ellacuría denuncia: ser ciudadano de un país importante se considera más relevante que ser persona. Lo esencial, que es ser persona (que atañe a la unidad filética e histórica del género humano) queda debajo de lo accidental: ser ciudadano.

Ellacuría advierte el riesgo de que lo que la sociedad del capital hace para desarrollar a cada hombre termine siendo en detrimento de todo el hombre y de las grandes mayorías. Ejemplos de ello son los supuestos que esta sociedad concede a

²² El texto inédito de Ellacuría: "El mal común y los derechos humanos", de 1989 desarrolla con brevedad y hondura esta temática. Este documento fue publicado posteriormente en **Escritos filosóficos v. III**, p. 447-450.

la posesión y acumulación de bienes y a la propiedad privada y su relación con la plenitud y la libertad humanas. La falacia de estos supuestos salta a la vista por dos motivos: el primero, porque es imposible que se pueda aplicar a todos los seres humanos y, el segundo, porque tales niveles de posesión y de cosas ni siquiera sirven para desarrollar plenamente a las personas que las poseen. Lo que se consigue, más bien, es egoísmo, insolidaridad y un consumismo que se contradice con el desarrollo pleno de la persona. Ellacuría no ve el desarrollo del individuo, de la clase social, de la nación o del bloque económico y político como totalmente negativo. Lo negativo radica en su absolutización. La absolutización hace que lo que debiera servir para el crecimiento de uno mismo y de la humanidad se convierta en la destrucción de la humanidad y de uno mismo (ELLACURÍA, 1992, p. 6, en SAMOUR, 2013, p. 13).

Con su denuncia de una realidad injusta en la que miles de personas viven en condiciones inhumanas, Ellacuría pone de relieve la priorización de lo accidental sobre lo substancial y el consiguiente desorden ético. La problemática no reside únicamente en la alarmante brecha entre ricos y pobres, que ya de por sí es escandalosa. Un aspecto todavía más crítico es que siendo relativamente fácil la solución técnica de esta injusticia, no se resuelva. Ellacuría se pregunta por qué no prevalece la voluntad moral de las comunidades y de los pueblos sobre el dinamismo ciego y dominante de los intereses económicos y de la prepotencia política (ELLACURÍA, 1992, p. 7, en SAMOUR, 2013, p. 13).

Ellacuría aborda la cuestión de la libertad y cómo no se ha llegado todavía al punto en el cual la libertad de unos pocos no se base en la negación de la libertad de muchos. Según el jesuita vasco, la clave reside en que la libertad universal no se alcanza mediante la liberalización, sino a través de la liberación. La liberalización es una cuestión que concierne principalmente a las élites y se orienta en gran medida a su beneficio. Por otro lado, la liberación, que enfrenta la negatividad del actual orden histórico mundial, consiste en un proceso de mayorías, que busca el bienestar de dichas mayorías populares (SAMOUR, 2013, p. 14). Este proceso comienza con la satisfacción de las necesidades básicas, pero no se detiene allí; busca crear condiciones que favorezcan un ejercicio cada vez más maduro de la libertad que, a su vez, promueva el goce de las libertades sociales y políticas.

Desde esta perspectiva de la liberación, Ellacuría vislumbra posibilidades para establecer condiciones que hagan realidad el ideal de la libertad política y

social que puedan ser vividas por todos de manera equitativa. La liberación se entiende entonces, como la superación de toda forma de opresión y la promoción de una libertad compartida que excluya cualquier forma de dominación. Para el filósofo vasco, la universalización del estilo de vida de Occidente no solo no es técnicamente posible, sino que tampoco es deseable porque no es humano, ni siquiera para los que lo disfrutan. Menos todavía cuando el bienestar de unos pocos se logra a costa de la privación de la mayoría (SAMOUR, 2013, p. 15).

El problema de fondo de la universalización del modelo de vida de Occidente, ciertamente, es económico y ecológico. Pero también tiene que ver con el modelo de ser humano que promueve y con la oferta de humanización y de libertad que los países ricos hacen a los pobres. Para Ellacuría se trata un tipo de vida que no humaniza, no plenifica, ni hace feliz. Se trata de un estilo de vida que tiene como base el miedo y la inseguridad, el vacío interior, el deseo de dominio, el exhibicionismo de lo que se tiene porque no se puede comunicar lo que se es. Todo ello revela un muy bajo grado de libertad y muy alto grado de insolidaridad (SAMOUR, 2013, p. 15).

Ellacuría no suele definir de manera espontánea o directa qué es la injusticia como concepto. Más bien presenta y analiza lo injusto de la realidad y, de ese modo, paulatinamente nos presenta lo que entiende por injusticia. Según Ellacuría, la extrema pobreza, por ejemplo, tiene diversas causas, como una catástrofe natural, una enfermedad, y no necesariamente tiene que ser fruto de la injusticia. Otra cosa es el caso de Centroamérica o de todo el continente, donde una mínima parte de la población se enriquece descaradamente mientras que la mayoría vive en la pobreza. En este caso, hablamos de la negación estructural de la condición humana, no por causa de catástrofes naturales, sino como fruto de un orden elaborado por la sociedad. La constatación del constante aumento de la brecha entre ricos y pobres entre continentes, entre países, y al interior de cada Estado, habla por sí misma de la acumulación de riqueza entre pocos y de la multiplicación de la pobreza para la mayoría.

En este abordaje Ellacuría ya nos habla de una pobreza a todas luces injusta (ELLACURÍA, 1991b, p. 144). En el avance de su análisis llega al orden económico internacional como el causante principal de extender y profundizar la realidad de la pobreza en el mundo. Este es también el causante principal de la creación de minorías que se aprovechan de manera desigual de la distribución del ingreso y de

la propiedad del capital. Ellacuría ubica en esta dimensión la cuestión de la estructuralidad del mal. La estructuralidad del mal implica que esta realidad de empobrecimiento no se debe a una situación transitoria o coyuntural, sino que supone un orden internacional establecido, que produce por sí mismo desigualdad económica.

El problema para Ellacuría no es que haya pobres, sino que los pobres sean cada vez más pobres. Ahí radica el calificativo de injusto. Porque “esta injusta situación económica solo ha podido ser mantenida mediante el establecimiento de una estructuración político-militar, la cual no ha estado al servicio de las mayorías oprimidas, sino de las minorías privilegiadas” (SOLS, 1999, p. 141). El interés de Ellacuría no es caer en el discurso estéril de las críticas al orden establecido, sino analizar y mostrar qué tiene realmente de injusto y apuntar caminos de superación. Por ello, otra dimensión de su análisis apunta a la relación entre injusticia y violencia.

El jesuita vasco llama violencia originaria o primera violencia, a la injusticia estructural, que mantiene violentamente -a través de estructuras económicas, sociales, políticas y culturales- a la mayor parte de la población en situación de permanente violación de sus derechos humanos. La segunda es la represiva del Estado: la respuesta del sistema que va en contra del pueblo y que, incluso, puede llegar a adquirir rasgos terroristas. La tercera es la violencia del pueblo organizado que cuando no encuentra otros caminos se defiende para superar esta injusticia estructural. Aunque Ellacuría distingue con claridad los tres tipos de violencia y señala que hay unas violencias peores que otras, no justifica sin más la violencia revolucionaria porque para él toda violencia es mala (SOLS, 1999, p. 142-145).

Para Ellacuría, si bien la injusticia originaria es la injusticia estructural, la injusticia estructural corresponde a un sistema en el que la negación práctica de la dignidad humana no es ocasional, sino inherente al sistema mismo (SOLS, 1999, p. 143). Por eso, para Ellacuría, la violencia más grave, y la raíz misma de toda violencia, es la violencia estructural: es decir, la violencia de la civilización del capital que mantiene a la inmensa mayoría de la humanidad en condiciones biológicas, culturales sociales y políticas absolutamente inhumanas (SOLS, 1999, p. 145).

Por eso, afirma Ellacuría, “nosotros tratamos en El Salvador de combatir primero la violencia estructural existente con todas nuestras fuerzas no violentas”. Distingue dos grados de violencia: uno menor, que es el de la transgresión puntual y excepcional de la dignidad humana; el grado máximo, que es el de un Estado o una

comunidad de Estados organizados de tal modo que obligan a la mayoría de la población a vivir infrahumanamente a costa de la opulencia de una minoría y que responden con violencia a los intentos pacíficos de cambiar el sistema (SOLS, 1999, p. 146).

2.3.4.3 Influencia de Hegel y Marx en el concepto de praxis en Ellacuría

Para buscar solución a este problema, Ellacuría toma de Hegel su dialéctica de negación de la negación, pero evitando todo tipo de supuesto idealista o metafísico del filósofo alemán. Para Ellacuría el bien común se concreta en la actualidad a través de un proceso que necesariamente es teórico-práctico que denomina praxis histórica de liberación.

En su obra *Ciencia de la lógica*, Hegel destaca el papel de la praxis, pero no tanto en un recorrido histórico, sino en un sistema. La práctica no se presenta de modo explícito como actividad humana, sino como una fase categorial dentro del movimiento lógico, racional, de la Idea. En esta obra Hegel introduce la idea de Bien. Según Sánchez Vázquez,

El Bien es la práctica misma, aunque en la forma abstracta, mistificada, que corresponde a la filosofía idealista de Hegel [...] El Bien se presenta como una exigencia de poner en el mundo exterior su propia determinación, es decir, la que ya tiene (SÁNCHEZ, 1967, p. 75-76, en SOLS, 1999, p. 216).

Marx coloca a la praxis como punto central de su reflexión filosófica a partir de situar como elemento clave de su búsqueda la transformación de la realidad. En su undécima tesis sobre Feuerbach es contundente en este sentido: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (MARX; ENGELS, 2010, p. 17). No se trata del simple activismo sin teoría, ni tampoco de la teoría sin práctica. Para Marx la praxis es la unión entre la teoría y el mundo, pero es clave que la teoría sea crítica de la realidad y que entre en la conciencia de los obreros, que son los transformadores de la realidad y, por tanto, los llamados a emprender la revolución.

Marx habla siempre de las personas concretas, de los hombres históricos, obreros y campesinos, de carne y hueso. Para Marx, el defecto de los materialismos anteriores, incluido el de Feuerbach, es que solo conciben el objeto, la realidad, la

sensoriedad bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, como práctica, no de un modo subjetivo (SOLS, 1999, p. 218).

Así como no hay duda de que es Marx quien introduce la centralidad de la praxis en la filosofía política moderna, tampoco lo es que Ellacuría toma de Marx esta idea de nucleareidad de la praxis en la vida humana (SOLS, 1999, p. 211). Por otro lado, Ellacuría asigna a este concepto diferentes usos, a veces, incluso de modo adjetivado: Praxis social, praxis, política, eclesial, etc²³. Pero se pueden englobar señalando que para Ellacuría praxis es el hacer transformador humano que repercute en la totalidad del dinamismo de la historia y, también en el equilibrio de la naturaleza. Se trata de una dimensión del hacer humano que afecta a la totalidad de la vida. Queda fuera de la praxis el hacer cotidiano no transformador (SOLS, 1999, p. 221).

Ellacuría habla de una praxis histórica más amplia, que articula, engloba y totaliza, que tiene una estricta unidad a pesar de su complejidad. Esta praxis, que es una unidad que articula una compleja pluralidad de elementos sociales, políticos o económicos, no se fragmenta, sino que estructura la unidad de la praxis histórica. Esta unidad de la praxis no solo no es homogénea, sino que puede ser una unidad dialéctica de praxis contrarias. La unidad de la praxis no impide la existencia de una pluralidad de discursos, distintos acercamientos formales que apuntan a un mismo objeto material.

En este punto, Ellacuría avanza sobre la filosofía de la realidad de Zubiri. El autor de *Inteligencia sentiente* no usa el concepto de praxis. Ellacuría, sin embargo, se ve obligado a hacerlo, dada su necesidad de orientar su reflexión a la transformación de la realidad histórica que le tocó vivir. Desde esa misma necesidad clarifica la relación entre la praxis y la teoría, concibiendo la segunda como parte constitutiva de la primera (SOLS, 1999, p 225). La teoría constituye el orden en el que el sujeto toma distancia en relación con la acción para poder entenderla mejor. En el orden lógico la praxis está primero que la teoría.

²³ SOLS (1999, p. 220-221), distingue hasta cuatro definiciones diferentes que Ellacuría usa en sus textos. Otros filósofos que han abordado directamente esta temática son Domínguez (1993, p. 50-57); Serna (2009, p. 170, 187); Brito de Butter; Amaya (2021, p. 193).

2.3.5 El camino de la praxis liberadora de la injusticia en Ellacuría: superación de la no justicia y su recurso a la teología

Ellacuría pone en relación el lenguaje teológico (seguimiento de Jesús) y el político (praxis transformadora de la historia)²⁴. Pero ambos están circunscritos a la misma historia. El seguimiento de Jesús colabora en la transformación de la realidad, así como también lo hace la praxis transformadora sociopolítica. Sin que se diluyan las acciones una en la otra, se da la articulación entre ambas. Para Ellacuría el pecado del mundo pasa por las conciencias y las voluntades individuales, pero eso no le hace perder de vista el pecado mundanal e histórico. Frente a ese pecado presente en el mundo, que está incorporado por los individuos y los distintos grupos de la sociedad, el evangelio propone una contradicción bien precisa: la presentada por la vida del Jesús histórico.

La unidad de lo histórico, la unidad del hombre creyente en sociedad, se realiza a través de la articulación necesaria. Es decir, el hecho de que el seguimiento se realice en la historia de cada persona, comunidad o pueblo, hace que se entronque con la praxis histórica, sin identificarse con ella, pero sirviendo de contraste (SOLS, 1999, p. 243). Para Ellacuría, hablar de la estructuración de la historia de la salvación y de la del mundo es hablar de la historia de Dios. Esto no significa que el mártir salvadoreño separe en una dualidad ambas realidades. La historia de Dios es la unidad estructural de ambas. Es decir, que la historia del mundo determina de diferentes modos la historia de la salvación y la historia de la salvación determina de múltiples formas también la historia del mundo, aceptando que en ambas se desarrolla la historia de Dios (ELLACURÍA, 1990, v. 1, p. 352-354). Para Ellacuría, esta realidad de pecado-del-mundo es especialmente importante en la configuración de la historia y, desde ella, en la configuración de las vidas concretas de las personas. Es por esa misma razón que la presencia de Dios en medio de los seres humanos toma forma en lo que los cristianos llamamos salvación.

²⁴ La categoría seguimiento es fundamental en la espiritualidad cristiana. Ellacuría (1984, p. 76-79) enfatiza un seguimiento centrado en el Jesús histórico, que es posibilitado por la acción de su Espíritu. Del mismo modo que le sucedió a Jesús, que fue perseguido y crucificado por los poderes religiosos y políticos de su tiempo, sus seguidores están expuestos a los mismos riesgos. Para Ellacuría, esto significa dos cosas: que existe una clara dimensión política del seguimiento y que esta dimensión política de la fe nos conduce a la articulación del seguimiento cristiano con la praxis histórica transformadora.

2.3.5.1 El pueblo crucificado como clave interpretativa

Para Ellacuría la salvación es histórica. Y para que sea histórica, alguien la tiene que historizar. Esta función le toca al pueblo crucificado porque es quien encarna la condición de Siervo sufriente y de crucificado (ELLACURÍA, 1984, p. 42-63). La dolorosa realidad de ese pueblo sufriente es lo que más puede colaborar en convertir el corazón de cualquiera. Sols (1999, p. 279) lo explica en tres pasos:

1) Se entiende de quien habla Isaías desde el Mesías en la cruz y desde el pueblo crucificado: sin ellos, el poema sería un canto precioso pero enigmático y nada salvífico; 2) Se entiende el significado salvífico del Mesías crucificado desde el cántico del Siervo -que da la clave salvífica- y desde el pueblo crucificado -que muestra dónde se historiza esa salvación, salvación que sin esa historización, no sería hoy tal, por no salvar a nadie-; 3) Se comprende qué es -y sobre todo quién es- el pueblo crucificado desde los rasgos del Siervo sufriente y desde el escándalo y la locura de un Mesías crucificado²⁵.

El interés de Ellacuría es mostrar las particulares características de una dialéctica cristiana. Pero su reflexión toma también un cariz social y político al situar a la negatividad, así como a la afirmación que la contrarresta, en un plano sociopolítico. Concretamente, para Ellacuría la negatividad configura el perfil característico de un mundo injusto, en el que a las grandes mayorías de la humanidad se les ha arrebatado su dignidad a causa de una minoría que las ha dominado y sometido. En este sentido, su punto de partida es la negatividad. Lo dado, lo que es realmente vigente, es la no-justicia. Se trata de la escisión entre una realidad negada, que no logra llegar a ser aquello que podría y debería ser justamente porque se lo impiden, ante una realidad negadora que puede ser personal, grupal, clasista, estructural, institucional (ELLACURÍA, v. 3, 2001, p. 438; GÓMEZ, 2013, p. 56).

En la problemática de la negatividad y de la injusticia aparece, por un lado, un polo que niega y, por otro, un polo que es negado. Para Ellacuría (2001, v. 3, p. 438) “en cada caso deberá historizarse qué cosa es lo más negativo en una determinada situación y cuál debe ser el modo de lucha”. De ahí que siempre habrá una dimensión teórica y una dimensión práctica que ha de ser abordada.

Ellacuría centra su reflexión sobre la negatividad en el mundo histórico, pero no se reduce a señalar la presencia masiva y densa de un orden social marcado por

²⁵ En Ellacuría (1990, v. 1, p. 201-216) puede encontrarse una lectura más extensa de esta temática.

la injusticia. Su interés primero es revelar la eficacia y la operatividad del ámbito ideológico que, como modo de asegurar la dominación, se traslada al terreno ideologizado a través de representaciones y discursos que se caracterizan por encubrir la estructura social e invisibilizar la dominación existente.

Ellacuría (2001, v. 3, p. 115-131) reflexiona de modo particular sobre la tarea desideologizadora de la filosofía. A esta le corresponde el compromiso de desvelar las falsas representaciones de la realidad que abundan en el campo social y que encubren y deforman la naturaleza injusta y opresora del orden social. Ellacuría (1985, p. 50-51) señala que:

La ideologización nos enfrenta con la nada con apariencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad, con el no ser con apariencia de ser [...] Esta negatividad crítica es la que puede ponernos ante la realidad fundamentada más allá de esa realidad sin fundamento que es todo el ámbito de lo ideologizado. La nada de lo ideologizado nos llevaría a la negación y esta negación permitiría barrer lo que de nebuloso hay en la ideologización, y esta barrida de lo nebuloso nos develaría la realidad, posibilitando la afirmación, tanto de ella, en su fundamento, como la negación y, en definitiva, la desaparición -al menos en el nivel teórico- del falso fundamento de la falsa realidad que se nos quiere imponer en las distintas formas de ideologización.

2.3.5.2 Profetismo, negatividad y contraste crítico

En continuidad con su visión dialéctica de la realidad, Ellacuría ve que utopía y profetismo son en sí mismas dialécticas. El vínculo entre lo que se niega y lo que, al negar, anuncia algo positivo, hace que este filósofo le dé un toque muy particular a su lectura de Hegel y de Marx. En su reflexión teológica, Ellacuría sitúa al profetismo en el plano de la negación y la negatividad. En este primer momento crítico, profetismo es entendido como la contrastación crítica del anuncio de la plenitud del reino de Dios con una situación histórica específica. Este momento crítico del profetismo viene de la mano de otro momento, el de la parte afirmativa, positiva, que tenga eficacia y pueda combatir la negatividad que se ha cernido sobre la realidad histórica:

Si el reino, por ejemplo, anuncia la plenitud de la vida y el rechazo de la muerte, y la situación histórica de los hombres y de las estructuras es el reino de la muerte y la negación de la vida, el contraste es manifiesto. La contrastación de un reino historizado pone de manifiesto las limitaciones (falta de divinización o de gracia) y, sobre todo, los males (pecados personales, sociales y estructurales) de una determinada situación histórica. Así es como el profetismo, que se inicia con esta contrastación, está en

condiciones de predecir el futuro e ir hacia él (ELLACURÍA, 1990, v. 1, p. 396-397).

Por medio de la utopía cristiana del anuncio y de una promesa llamada a ser vivida en la realidad histórica, Ellacuría pone de manifiesto el momento positivo presente en el mensaje cristiano. De ese modo, se da un dinamismo permanente del mal objetivado en las estructuras de la sociedad. Dicho de otra manera, el mensaje cristiano de Ellacuría es totalmente situado en un lugar histórico concreto. Este hecho exige una praxis concreta de transformación del mundo histórico. Para la confrontación con la negatividad, con el mal incrustado en las estructuras sociales, políticas y económicas, Ellacuría recurre a la utopía cristiana que se encuentra en la revelación y en la promesa de la persona de Jesús. Para negar, se afirma una utopía que, por un lado, es irrealizable de una vez por todas. Es una utopía que tiene el carácter de algo realizable asintóticamente en un proceso permanente de aproximación. Un punto importante es la estructura del acontecimiento de la religación de la manera en cómo podrían darse estos dos momentos de cara a la disrupción histórica de la salvación. Ellacuría no tuvo tiempo de adentrarse a tocar la forma cómo el ser humano puede abrirse a la trascendencia desde los límites de su estructura histórica²⁶.

La noción de negatividad, como habíamos dicho, se puede relacionar con la experiencia de la resurrección de Jesús. En la pascua de Jesús se da un paso desde la muerte, por la que es imprescindible transitar, para alcanzar la vida. En *Utopía y profetismo*, Ellacuría (1989, p. 141-184) hace un exhaustivo análisis de la civilización contemporánea. Esta descripción va acompañada de un momento crítico, que es todo un auténtico ejercicio de profetismo. Pone de manifiesto que en el núcleo del mensaje cristiano se halla la renovación, es decir, la negación del mundo presente para el advenimiento de un mundo nuevo.

Al ahondar en la revelación cristiana y en la promesa, Ellacuría encuentra que en el mensaje cristiano está presente una dimensión dialéctica. Al contextualizar su reflexión en América Latina atisba en los movimientos populares y de liberación el anuncio de la negación superadora de un mundo injusto en el que las grandes mayorías no disponían de lo básico para la satisfacción de sus necesidades.

²⁶ Brito de Butter; Amaya (2021, p. 201-207) ahondan esta interesante temática.

Cabe señalar que Ellacuría fue extremadamente cuidadoso en el tratamiento de estos grupos para, por un lado, no caer en bautizarlos como cristianos y, por otro, por la misma carga de ambigüedad que estos portan. Cuando se detiene a reflexionar sobre el impacto del capitalismo en América Latina, su diagnóstico es muy duro. Su conclusión es que el “ideal socialista está más cerca en lo económico de las exigencias utópicas del reino” (ELLACURÍA, 2008, p. 430, en GÓMEZ, 2013, p. 59).

2.3.6 Breve recapitulación final

Aunque el concepto de negatividad es central en Ellacuría, para llegar a él ha sido necesario dar un gran rodeo para indagar la fuerte impronta zubiriana del filósofo mártir, fundamental para poder entenderlo en toda su riqueza y complejidad. Se trata de una influencia profunda, pero no de una simple reproducción del autor de *Inteligencia sentiente*, sino una prolongación y enriquecimiento en varios de sus grandes temas.

El punto de partida de Ellacuría es entender la filosofía como una forma de vida. Para el filósofo vasco esto lleva consigo el involucramiento existencial y, en consecuencia, la concreción de dos realidades hondamente arraigadas en él: el esfuerzo intelectual riguroso para adentrarse en develar la realidad y el compromiso firme de hacerse cargo, cargar y encargarse de la misma.

Por ello hemos visto una propuesta filosófica donde, desde su herencia zubiriana, se toma en serio la cuestión de la estructura de la realidad y el sentido de la historia. En todo momento su búsqueda apunta a despertar y animar procesos de cambios sociales y políticos de liberación en Centroamérica y, específicamente, en El Salvador. En estos procesos podemos ver que se encuentran y entrecruzan teoría y praxis.

Ellacuría aborda una perspectiva global como la manera de adentrarse en la realidad histórica. Se trata de una realidad que tiene como una de sus principales características el empobrecimiento masivo, la exclusión de las grandes mayorías y la violencia.

Hemos visto cómo una de sus originalidades es haber puesto en diálogo la matriz zubiriana con la dialéctica hegeliana y marxista y, ambas, con la teología católica. Es el modo que descubre para abordar su experiencia de la negatividad

como la primeramente presente en la realidad y que Ellacuría llama mal común. Este mal común es una situación estructural que puede afectar el ser mismo de las personas, hasta el punto de corromperlas. Esto supone un grado mínimo de libertad material que se apoya más en la exterioridad que en la interioridad. Es el mal común que afecta a las mayorías, sobre todo cuando cobran las características que deshumanizan a las personas. La injusticia, por tanto, no es individual solamente, sino que tiene raíces estructurales que afectan a la totalidad.

El ejemplo paradigmático de esta problemática es el modelo económico predominante en la sociedad mundial. Para Ellacuría, el capitalismo y su malicia intrínseca, tienen que ver con la promoción de un tipo de ser humano y un estilo de vida que no humaniza ni hace felices a las personas. Las grandes mayorías son excluidas y dominadas por la civilización capitalista. Ellacuría señala que la dominación del neoliberalismo se incrusta en la estructura misma de la psicología de las personas y las convierte en seres autoexplotados y con pulsiones de violencia ejercidas en la dinámica de dominación-resistencia.

En Ellacuría no hay definiciones exactas de lo que es la justicia. El concepto más bien lo elabora a través de la experimentación del orden injusto, especialmente situado en Centroamérica. El punto de partida de la negatividad, que no permite vivir y desarrollarse humanamente, marca el camino de las demandas de justicia. De la mano de Hegel y especialmente de Marx, reinterpreta la negación reconociéndola en el mismo mensaje cristiano, colocando al pueblo crucificado como clave interpretativa al comprenderlo en su sentido histórico de pueblo y teológico, como crucificado.

Como vimos, utopía y profetismo son en sí mismas dialécticas. Al profetismo lo coloca en el plano de la negación y la negatividad en el primer momento crítico. De ese modo, el profetismo se entiende como la contrastación crítica del anuncio de la plenitud del reino de Dios con una situación histórica específica. A este primer momento crítico del profetismo le sucede el otro momento afirmativo, positivo que enfrenta la negatividad que se ha cernido en la realidad histórica.

Para Ellacuría las soluciones idealistas, como los derechos y las leyes, son pertinentes y necesarias, pero duda de su real validez porque superan los problemas de manera abstracta, no tangible o concreta. El filósofo jesuita rompe con la concepción ilustrada del progreso y propone una concepción abierta de la historia. Lo que pueda acontecer en esta dependerá en gran medida del dinamismo de los

grupos sociales en su compromiso histórico. La historia queda abierta a la incertidumbre, no solo por las acciones libres de los seres humanos, sino por la complejidad de la historia misma. Desde la más pura intuición zubiriana, cree firmemente que esta historia puede dar más de sí. Pero para que esta realidad histórica dé más de sí, se tendría que construir una sociedad pensada en los derechos por encima de los privilegios. Es necesario erradicar la lógica del mercado, priorizar la civilización de la pobreza y asumir el conocimiento como un bien común que pertenece a todos.

2.4 CONCLUSIÓN DEL SEGUNDO CAPÍTULO

Ninguno de los tres filósofos: ni Shklar, ni Fricker, ni Ellacuría tocan temas propiamente de justicia ambiental o de ecología. Ninguno de ellos reflexiona sobre la gravedad del cambio climático que vivimos ni recogen lo dramático y lo urgente de abordar su impacto, especialmente en gran parte de los lugares más pobres de la Tierra donde acontece. Sus intereses filosóficos apuntan en otras direcciones. Pero los tres filósofos dejan claramente patente el descuido que por siglos ha sufrido el tratamiento filosófico de la injusticia. Ellos nos han ayudado a ubicar el problema de la injusticia en su justo lugar: históricamente hablando, la injusticia ha sido casi olvidada por la justicia, sin dejar de reconocer las numerosas excepciones que ha habido en el transcurso del tiempo.

La condición de víctima y su importancia para la justicia sale a relucir con nitidez. Shklar lo hace encuadrándose dentro de la realidad política que le tocó vivir con los ojos de alguien que vivió la injusticia en carne propia. En su análisis se detiene particularmente en la exclusión política que viven las personas en los países democráticos. En *Los rostros de la injusticia* la filósofa judía hace un valioso esfuerzo en mostrar la multidimensionalidad de esta que, como señala, ocurre todos los días en las sociedades democráticas, incluso, teniendo a disposición sistemas legales muy perfeccionados. Shklar es extraordinariamente provocativa y sugerente cuando se cuestiona sobre qué podemos aprender del sentimiento de injusticia que experimentan las víctimas de una calamidad. Nos llama la atención sobre lo fundamental de ese sentimiento de injusticia como fundamento de toda justicia.

Shklar, más que detenerse en formulaciones o trazar aspectos básicos sobre una teoría de la justicia, plantea problemas y cuestiona a la tradición filosófica por no

haberse detenido en la condición de víctima. Denuncia esta realidad y somete de nuevo a consideración los límites entre infortunio, catástrofe natural o desgracia e injusticia. Shklar reconoce que su pretensión no es marcar una línea clara que demarque esa frontera, dado que no es posible hacerlo de modo abstracto y apunta a considerar claramente cada situación injusta. Esto se debe hacer necesariamente teniendo en cuenta la perspectiva de las víctimas.

Amanda Fricker tampoco centra su interés en la problemáticas relativas a la justicia ambiental. Pero su reflexión sobre injusticia epistémica, de gran fecundidad, ha ido mucho más allá de su pretensión inicial de definir un tipo particular de daño o injusticia hacia otra persona en lo referido a su estatus de sujeto epistemológico. Fricker reconoce que la injusticia epistémica produce efectos negativos en dimensiones no epistémicas (FRICKER, 2021, p. 97).

De cara a nuestro interés, injusticia epistémica ayuda enormemente a sedimentar, al igual que lo hizo Shklar, la condición de víctima como primer paso necesario para contribuir en la construcción de una perspectiva de la justicia ambiental a partir de las víctimas de la injusticia ambiental. La injusticia epistémica tiene, además, el plus de su aplicabilidad a casi todas las ciencias: jurídicas, médicas, educativas... En este sentido, cada vez son más los filósofos que aplican el concepto de injusticia epistémica en relación a la problemática ecológica y de justicia ambiental (GUERRERO Mc MANUS, 2021, s/p).

Como ya señalamos, Ellacuría tiene un claro interés teórico pero también práctico, de afectar de modo eficaz la realidad para transformarla. De ahí que destaque como una dimensión importante del quehacer filosófico su involucramiento en la realidad histórica, a la que ve como el campo propio de la filosofía. Es lo que le lleva al encuentro con el empobrecimiento masivo y con la violencia como dos de sus dimensiones fundamentales. El mal común, la negatividad presente en la realidad tiene para Ellacuría dos aspectos: se trata de una realidad estructural, que puede afectar al ser mismo de las personas para corromperlas; y, por otro, tiene un carácter operativo.

A diferencia de los otros dos filósofos, Ellacuría confronta la negatividad, la injusticia incrustada en las estructuras sociales, políticas y económicas desde la utopía cristiana del Reino, ofrecido como promesa. Para negar la negatividad, afirma la utopía que no es realizable de una vez por todas, pero que sí tiene el carácter de algo realizable asintóticamente en un proceso de permanente aproximación.

La mirada de Ellacuría es realista, pero también llena de optimismo cristiano. Subraya, como hacen también Shklar y Fricker que, si somos fieles a la realidad histórica, el punto de partida de toda reflexión es la presencia de las víctimas, fruto del inmenso poder que todavía tiene la negatividad, la injusticia.

Es decir, que para reflexionar sobre un planteamiento de una justicia ambiental honesta con la realidad es de gran importancia el estudio de sus nexos con las víctimas. Para ello, es necesario dar a estas el lugar y la preeminencia que les corresponde. Cada uno desde su propia perspectiva, Judith Shklar, Amanda Fricker e Ignacio Ellacuría nos han proporcionado su valioso aporte

3 JUSTICIA ANAMNÉTICA: MANUEL REYES MATE Y JOSÉ A. ZAMORA

En los últimos años se ha constituido una línea de investigación filosófica que ha puesto como su interés prioritario en el sufrimiento. Se la conoce como la Filosofía después del holocausto o Nuevo pensamiento judío. Se inicia impulsada por la necesidad histórica de repensar la racionalidad occidental y tiene como eje vertebrador a la memoria. Esto ha hecho que la memoria haya tomado un uso claramente político y se haya convertido en un instrumento de reivindicación para muchas minorías, a veces mayorías, que han sido objeto de violencia injusta.

Reyes Mate y su discípulo José A. Zamora²⁷ han sido dos de los filósofos que han tomado con mucha rigurosidad el tema de las víctimas. De ahí que en este capítulo nos propongamos una reflexión crítica filosófica de estos pensadores que nos permita extraer insumos teóricos éticos que nos ayuden a ampliar el sentido de la justicia ambiental y, a partir de esta ampliación, de la ecología integral del papa Francisco. El objetivo no es abarcar todo el contenido del pensamiento de Reyes Mate y Zamora, sino sus aportes principales en torno a la justicia anamnética.

3.1 LA REALIDAD DE LA INJUSTICIA COMO CRITERIO DE JUSTICIA. MÁS ALLÁ DE LA JUSTICIA DE LOS MODERNOS

El final del siglo XX fue pródigo en movimientos y cambios sociales que motivaron la problematización de algunos temas tradicionales de filosofía. Tal es el caso de la teoría de la justicia, tan ricamente desarrollada por filósofos como John Rawls, Amartya Sen o Jürgen Habermas. En la relación que se mantenía hasta ese momento entre la idea de justicia y de injusticia, la injusticia quedaba muy en un segundo plano y, en general, definida como la simple ausencia de justicia.

La centralidad de la injusticia es un punto de partida en la reflexión de muchos filósofos, aunque, por lo general, mantienen matices y diferencias diversas en el

²⁷ Manuel Reyes Mate nació en Valladolid, España, en 1942. Su formación la realizó en París, Madrid, Roma y Münster, Alemania donde se doctoró en Filosofía. Durante muchos años ha sido profesor investigador y director del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) en Madrid. También ha sido director del proyecto editorial Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía e investigador del proyecto: "La Filosofía después del Holocausto", iniciado en 1990 y que continúa hasta la actualidad. José A. Zamora nació en Murcia, España. Finalizó sus estudios de doctorado en Filosofía en Münster, Alemania en 1995 con una tesis sobre el pensamiento de Th. W Adorno, dirigida por Johann B Metz. Ha sido profesor de Ética y Filosofía Moderna en varios centros universitarios. Es investigador del Instituto de Filosofía del CSIC y de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica (SETC) y también es profesor invitado en varias universidades de América Latina.

modo de definirla. Ya hemos visto a Judith Shklar, Amanda Fricker e Ignacio Ellacuría como exponentes de esta perspectiva. Sin embargo, esta nueva manera de situarse en la realidad que prioriza la injusticia, implica cambios de perspectiva muy relevantes que no pueden ser ignorados a la hora de abordar la tarea de profundizar el concepto de justicia²⁸. Hoy se rechazan cada vez con más fuerza las teorías éticas o normativas que tienen la pretensión de posesión de la verdad a partir de principios válidos en todo momento o que reflexionan desde posturas teóricas, ideales y que reclaman universalidad²⁹.

Afirmar la prioridad de la injusticia sobre la justicia tiene diversos sentidos, según se entienda el término prioridad³⁰. En Reyes Mate, la prioridad viene dada en que la injusticia es primera lógica e históricamente. Históricamente, porque la experiencia de injusticia es la que desencadena la reflexión sobre la justicia. Y, lógicamente, porque es en el interior de las experiencias de injusticia donde podemos hallar los significados de justicia (REYES MATE, 2018a, p. 70). Para Mate, detrás de *Tratado de la injusticia* de Rawls late la intuición de la existencia de un equívoco originario que, en la actualidad, carcome las teorías de la justicia: confundir injusticia con desigualdad (REYES MATE, 2018a, p. 10).

Esta confusión de muchos teóricos de la justicia se debe al rechazo de estos de dicha prioridad lógica e histórica de la injusticia sobre la justicia. El filósofo apela a la necesidad de corregir este error incrustado en el mismo origen de la filosofía e incorporar la experiencia de la injusticia como lo fundamental. Para ello, se fija en Ernst Tugendhat quien señala que la justicia es la igualdad y, por ende, la coloca como el fundamento de la moral (descartando la desigualdad o la injusticia). Si la

²⁸ La publicación de la obra *A Theory of Justice* de John Rawls en 1971 significó un cambio paradigmático en la reflexión sobre la teoría de la justicia. Pero las siguientes décadas fueron de fuertes transformaciones sociales que cuestionaron hondamente la conceptualización vigente. Una de estas transformaciones fue la globalización neoliberal; también la progresiva toma de conciencia de la emergencia climática. Ambas vinieron a reforzar la complejidad de las injusticias.

²⁹ Cf. Blanco Brotons (2020, p. 277-285) habla de un giro copernicano para referirse al cambio en la prioridad de la justicia respecto de la injusticia.

³⁰ Ibid. p. 281. Blanco Brotons distingue tres interpretaciones débiles de las relación entre injusticia y justicia: motivacional, pragmática y epistemológica débil. Para él son más sostenibles que las que denomina interpretaciones fuertes: lógica e histórica. Dentro de estas últimas coloca a Reyes Mate, basada en “el mito de la vivencia pura”. Según Franco Brotons, este planteamiento olvida que, en realidad, todo sentimiento o experiencia ya viene mediado por interpretaciones y razones. Y también se equivoca al suponer que el espacio público conlleva siempre un entorno saturado por algún discurso hegemónico e inflexible ante el cual cualquier reclamación debe postrarse.

justicia es igualdad, la desigualdad es injusticia. Esto significa que la justicia o la igualdad es lo primero³¹.

Para el filósofo español, si el mundo es desigual, es claro que la moralidad no puede nacer de la igualdad. Es más, pretender partir de la igualdad tiene como precio vaciar la realidad de significado desde el momento que -siguiendo los ejemplos de Levinas- hace insignificante al pobre, al huérfano, o a la viuda. La abstracción conlleva como consecuencia la exclusión, el rechazo de lo concreto y de su valor teórico.

En relación con las teorías distributivas modernas, Reyes Mate observa que estas han perdido elementos importantes con relación a la justicia que tenían las teorías de la justicia de Aristóteles y, sobre todo, de Santo Tomás. Aristóteles entiende la justicia como una virtud que tiene que ver con los otros. Su realización depende del todo social, del bien común. De ahí que este filósofo griego hable también de regímenes políticos justos, donde sus dirigentes buscan el bien común. La perversión social consistiría en que los dirigentes no busquen el bien de los gobernados. Como en todas las sociedades hay pobres y ricos, lo central para la justicia consiste en encontrar un modo de vida común. Por eso, para Aristóteles no puede haber justicia sin gobernantes justos (REYES MATE, 2018a, p. 88).

Según Reyes Mate, santo Tomás sigue la idea aristotélica de la justicia como virtud, pero la enriquece con dos elementos fundamentales: alteridad y materialidad. La alteridad significa que quien decide lo correcto de la acción es el otro al que se le ha causado daño, y no la propia persona que lo produce. La materialidad se refiere a que la clave de la justicia está en base a la reparación del daño, es decir, justicia es lo que se le debe al otro. Se apunta, por tanto, a un sentido general de justicia: orientar la acción individual al bien común. Reyes Mate recupera de los antiguos tres elementos: alteridad, lo debido y ajuste o *justum* de mi acción a lo que se debe al otro (REYES MATE, 2018a, p. 92-94). Lo que se pone en juego es el reconocimiento del valor del otro y el reconocimiento de su aporte potencial. De ese modo, el bien común queda asentado como un derecho de la comunidad y lo justo es que cada parte de esta se comporte como miembro de esa comunidad, orientando sus actos hacia ella.

³¹ En contraposición a este planteamiento de Tugendhat, Reyes Mate (2018a, p. 74) trae a colación a Levinas para quien, "la moralidad no nace en la igualdad, sino en el hecho que hacia un punto del universo convergen las exigencias infinitas, las de servir al pobre, al huérfano, al extranjero o a la viuda".

Reyes Mate (2018a, p. 93-96) pone de relieve cómo los manuales sobre la justicia han dejado de lado la tarea específica de la justicia general de orientar para que cada miembro se comporte como miembro de esa comunidad y oriente sus actos hacia ella. Esto se ha debido a que la filosofía se ha preocupado más por establecer políticas compensatorias de carácter distributivo según un criterio de proporcionalidad que del reconocimiento del otro para la creación del bien común. La justicia de los modernos desplaza la justicia de mera virtud para ponerla como fundamento moral de la sociedad, conformadora de su estructura básica. Predomina la imparcialidad y la igualdad sobre la proporcionalidad³². Una constatación coincidente en relación con ambas formas de justicia es que le dan muy poco valor al pasado. La justicia moderna parte del presente, tal como se manifiesta, con sus desigualdades que, desde su perspectiva, tratan de solucionar las cuestiones a partir de principios morales consensuados racionalmente. Al teórico de este tipo de justicia no le interesa saber que los seres humanos, con su inteligencia y voluntad, han sido los causantes de la desigualdad. De ese modo, la resultante es que toda la problemática y conflictividad social y de las personas queda encauzada a través de instituciones que encarnan los principios de justicia.

En todo este proceso ha sido clave la ilustración y su revolución de la subjetividad, el que todo tiene que estar necesariamente sometido a la autoridad de la autonomía del sujeto. Esto rompe la idea de naturaleza que sostenía la teoría de la justicia como virtud. El concepto de autonomía del sujeto trae consigo la problemática de la pluralidad de concepciones acerca de qué sea lo justo. La consecuencia de todo ello es que la pluralidad plantea nuevos problemas a la justicia como fundamento moral de la sociedad obligándola a buscar criterios universales aceptados por todos y válidos para todos.

En el diálogo que Reyes Mate mantiene con la justicia de los modernos saca a relucir la disputa mantenida entre lo justo versus lo bueno, que ha cruzado buena parte de los debates entre liberales y comunitaristas norteamericanos y que no ha dejado indiferentes a otros muchos filósofos morales de otros países. El filósofo español se desmarca claramente de esa disputa señalando que, más bien, pretende

³² Para Reyes Mate (en Mardones; Reyes Mate, (eds.). 2003a, p. 105), con este predominio de la imparcialidad y la igualdad sobre la proporcionalidad se concreta el tratamiento no materialista de la igualdad de la modernidad. La modernidad reivindica el mito de un Estado natural igualitario que la sociedad ha roto y que busca ser recuperado por el Contrato social. A pesar de que los hombres viven y son desiguales, se les declara iguales en nombre de la razón. De ese modo, se convierten en sujetos del nuevo contrato social, propio del nuevo orden de la modernidad.

señalar lo que hay de averiado en tales debates. En estas disputas, donde ha salido ganador lo justo en relación con lo bueno, a las teorías de la justicia de Aristóteles y Santo Tomás -al ser entendidas como virtud- pierden su pretensión de universalidad y, por tanto, se las relega a los límites “más o menos provincianos de lo “bueno” (REYES MATE, 2018a, p. 106-107).

Reyes Mate aprovecha para poner de relieve que el desplazamiento de fondo que llevan adelante los modernos es el del ser, de la ética de la vida buena a la acción justa. Y que esto lleva consigo otros muchos cambios de acento: de lo objetivo a lo subjetivo; de los bienes externos a la libertad de los individuos; del daño al delito. No se trata ya de cómo ser felices, de cómo construir un proyecto que nos realice como seres humanos, sino de llegar a consensuar unos criterios racionales más al alcance de una filosofía moral. El objetivo se centra en concretar un acuerdo moralmente motivado (REYES MATE, 2018a, p. 112).

Además de esta característica, la ética moderna es cognitivista, en el sentido de que se basa en razones y no en sentimientos o intuiciones; es formalista, en tanto que se mueve en un nivel formal, sin implicarse o combatir las realidades concretas, como los grandes males, como el hambre, las desigualdades sociales o las torturas. Lo que hace es aportar reglas para juzgar si esto o aquello es hambre o tortura o injusticia. Otra característica es la universalidad. Se afirma con ello que esta ética no es válida solamente para una cultura determinada, sino que tiene validez general (HABERMAS, 1991, p. 175-205; REYES MATE, 2018a, p. 116). Esta validez universal es la nota que mejor define a las teorías de la justicia actuales impulsadas, como señalamos, por filósofos como Rawls, Habermas o Sen. Es importante ver la diferencia en cómo entiende o interpreta Reyes Mate la justicia en Santo Tomás y en los antiguos, que puede describirse como la reparación del daño causado (BERON, 2014, p. 180).

Finalmente, en los modernos la justicia se convierte en el fundamento moral de la sociedad y los principios de justicia aparecen como configuradores de las instituciones sociales. Si el acento en el caso de la justicia como virtud está puesto en el principio universal de naturaleza, en el caso de los modernos se da una gran diversidad debido a que hay distintas concepciones morales que corresponden a la autonomía del sujeto (justicia económica, social, racial, étnica, sexual o territorial).

En la consideración de las desigualdades existentes, aparece algo interesante en el diálogo de Reyes Mate con Rawls. Mate pone al descubierto las tres razones

de las desigualdades, según el filósofo norteamericano: por causa del nacimiento, de la naturaleza y del destino. Se destaca la vocación intervencionista de las desigualdades, propia del prejuicio moral moderno que -al amparo de la utopía de la igualdad- busca tratar igual a todo el mundo³³.

El punto inconsistente que Reyes Mate encuentra en Rousseau es que, habiendo hecho un lúcido diagnóstico mostrando que las desigualdades existentes son injusticias, su solución no va por una justicia basada en hacerse cargo de las injusticias, sino en proponer un sistema político en el que todos sean iguales a la hora de decidir, pero sin mirar hacia el pasado. Se intercambia justicia por libertad al precio de desentenderse del pasado. El resultado es que la nueva política no se ve obligada a hacerse cargo de lo que las desigualdades tengan de injusticia (REYES MATE, 2018a, p. 147-149).

Es interesante contrastar a Rawls con Benjamin en este punto. Mientras el primero se preocupa por ignorar todo rastro del pasado, de cómo se ha constituido la fortuna o el infortunio recibido, el segundo ve la memoria de los abuelos humillados como el motor del progreso moral y en los nietos una fuerza mesiánica, aunque esta sea débil.

Reyes Mate se interesa por la teoría de la justicia de Amartya Sen: Comprueba que este se desmarca del consenso racional de Rawls, así como de concebir que la justicia se encarna en las instituciones básicas de la sociedad. Sen cuestiona la totalidad al señalar que la pregunta por la sociedad justa no es un buen punto de partida para una teoría útil de la justicia, ni tampoco buen punto de llegada.

Sen habla directamente de que la preocupación por la justicia debe centrarse en la eliminación de la injusticia, en lugar de concentrarse en buscar la sociedad perfectamente justa. Inspirado en Adam Smith, Sen considera al sentimiento moral de indignación o compasión como el desencadenante de su idea de justicia. “La primera percepción de lo justo e injusto no puede ser objeto de la razón sino de los sentidos y de los sentimientos” (SEN, 2009, p. 79, en REYES MATE, 2018a, p. 25). Pero, al igual que Rawls, Sen señala también que las ventajas del pasado no son obstáculo para lograr un acuerdo basado en principios que regulen las instituciones. A los poderosos les pide que no sean ventajistas y a los pobres que olviden lo que les han hecho (REYES MATE 2018a, p. 24).

³³ Según Reyes Mate (2018a, p. 146-147), Rawls tiene que reinterpretar a Rousseau para poder sostener que el origen de las desigualdades es fruto del azar.

Reyes Mate va a subrayar la primacía de las víctimas y de su experiencia de injusticia frente a estas teorías de la justicia de corte racional. Entre las muchas caracterizaciones posibles, tanto para Reyes Mate como para Zamora, el término víctima se define por el carácter injusto del acto de victimización. Esto se debe a que en ese acto se le niega la dignidad humana de la víctima, “del ataque a su integralidad corporal y psíquica, de la desposesión de sus derechos fundamentales, de su degradación a mero objeto del ejercicio del poder” (ZAMORA, 2014a, p. 15). Como señala Zamora (2014a, p. 15) el punto de mira hay que colocarlo en lo injusto del acto de victimización. Esto no exige una inocencia absoluta de la víctima ni tampoco iguala a todas las víctimas en una condición común.

Para Reyes Mate, la experiencia de la injusticia contiene un momento irreductible para la formulación de una teoría de la justicia: la mirada de la víctima. Cualquier tipo de filosofía, como la idealista, que desprecie la relevancia teórica de lo concreto debe ser seriamente cuestionada y sometida a crítica. Para Mate, en estas filosofías hay que sospechar que, bajo el manto de la abstracción, se esconde una mala universalidad o, dicho de otro modo, se oculta la legitimación de una clara particularidad³⁴.

3.2 LA INFLUENCIA DE WALTER BENJAMIN EN EL CONCEPTO DE MEMORIA Y LA GENEALOGÍA DE LA INJUSTICIA EN REYES MATE

A partir de lo expuesto, podríamos señalar que el meollo de la justicia en Reyes Mate se encuentra en develar dónde se halla la confusión repetida a lo largo de la historia de la filosofía entre desigualdad e injusticia. Para esto, acude a Walter Benjamin como uno de sus principales referentes.

Walter Benjamin fue uno de los filósofos más lúcidos del siglo XX, uno de los pocos intelectuales que capturó con hondura los tiempos que se avecinaban en la Europa dominada por el nazismo. Nacido en Berlín en 1892 y muerto en Portbou, un pueblecillo de la frontera entre España y Francia en 1940, este filósofo es uno de los pensadores que más ha inspirado la obra de Reyes Mate. Alemán de origen judío, Benjamin es un fiel reflejo de la época que le tocó vivir: los momentos más trágicos del siglo XX, el exterminio de los judíos por parte del nazismo y una vida personal

³⁴ Cf. REYES MATE, 2018a, p. 68-70. En estas páginas Mate sigue desarrollando algunos filósofos actuales que ahondan en la experiencia del singular menospreciado, ninguneado que es recogido por la expresión del ‘autrui’ desarrolladas por Maurice Blanchot y Emmanuel Levinas.

marcada por persecuciones y exilios, que le condujo en 1940 a poner fin a su propia vida³⁵.

Dentro de su amplio marco de trabajo, nuestro interés se centra en las cuestiones relativas a la memoria y la justicia. Dos de los aportes clave de Benjamin son la crítica al progreso y la recuperación de la memoria en la historia. Lo vemos a continuación.

3.2.1 Walter Benjamin y su concepto de historia y de progreso

Las investigaciones de Benjamin sobre teoría y filosofía de la historia se hallan principalmente en su obra *Sobre el concepto de historia*³⁶. Esta teoría tiene que ver con una percepción bien determinada de Benjamin acerca de la temporalidad, que le hace romper decididamente con el evolucionismo y con la filosofía del progreso. Su pensamiento se mueve entre dos grandes tradiciones: las utopías revolucionarias libertarias romántico-alemanas y la tradición judía-mesiánica, aunque la predominante en el momento que le tocó vivir era la visión hegeliana. Para Hegel, la historia es la explicitación del espíritu en el tiempo. Quien se erige como vencedor irradia con su espíritu un momento determinado de la historia, manifestándose como vencedor. Por ende, la filosofía de la historia será, en definitiva, la historia de Europa y el sujeto de la filosofía será la humanidad, para Hegel, el Espíritu universal³⁷.

El filósofo berlinés entra en polémica con las teorías de la historia, como la interpretación científica, que buscan reconstruir los hechos tal y como realmente fueron, pero se centra más específicamente en el historicismo. Distingue tres

³⁵ Benjamin comenzó sus estudios de filosofía en Berlín y los prosiguió en Friburgo, Munich y Berna. Su vocación académica quedó truncada en 1928, al no ser aprobada su tesis doctoral: El origen de la tragedia alemana, en la Universidad de Fráncfort. Próximo a los postulados del pensamiento marxista de Lukács, mantuvo una estrecha relación con el dramaturgo germano, Bertolt Brecht. Tras la subida del nazismo al poder, huyó a Francia donde prosiguió su obra teórica. Ante el avance nazi sobre Francia, en 1940 huye con su hermana a Lourdes y consigue un visado para viajar a Estados Unidos, facilitado por Max Horkheimer. Al atravesar la frontera franco-española, es detenido por la policía y pone fin a su vida. La obra intelectual de Benjamin fue ignorada por muchos años. Sin embargo, su influencia como pensador ha ido creciendo de modo notable desde su muerte hasta la actualidad.

³⁶ Maiso; Zamora (2021) realizan un excelente estudio introductorio de Benjamin al abordar con precisión los aspectos claves de su pensamiento político y su concepción de historia. Entre las páginas 65-81 presentan *Sobre el concepto de historia* y, a continuación, otros artículos de Benjamin que ayudan a una mejor comprensión de su obra. Löwy (1997) también profundiza esta temática.

³⁷ Beron (2014, p. 296) señala que no es extraño, por tanto, que la universalidad sea una de las características de la modernidad, pero una universalidad que trae consigo la exclusión de todo lo diferente, la exclusión del otro.

variantes del mismo: el primero tiene como centro fundamental el concepto de universalidad y tiene como representante más cualificado a Ranke (REYES MATE 2009a, p. 134). Esta idea de historia universal supone el hecho de que la historia de la humanidad se compone de modo singular, concreto, en la historia de los pueblos³⁸. La universalidad es la suma de los espíritus de los pueblos. Pero Benjamin no acepta ningún tipo de esencia, así como tampoco el concepto de facticidad histórica donde solo se valoran los hechos que han llegado a ser. El pasado no es solo el hecho bruto sino lo que no pudo ser y está en potencia de ser. Elaborar el pasado implica tener en consideración esos espectros que se quedaron sin existencia (REYES MATE 2009a, p. 135).

El segundo modo de historicismo concibe la historia como un relato épico, como narración que se deja contar. Se refiere a la memoria de los famosos, de las grandes fechas, de los personajes célebres donde también están incluidos los filósofos y los poetas. En la concepción épica se dan cita los intereses de la humanidad. Para Benjamin se trata de un modo estéril de concebir la historia porque los verdaderos intereses de la humanidad están mejor representados en la memoria de los que conocemos como los sin nombre.

El tercer modo de historicismo es el más difícil de derribar por ser más sutil, porque se expresa como la empatía con el vencedor. Según Benjamin, es “el bastión más fuerte y difícil de atacar” (BENJAMIN-Archiv, Ms 447 y 1094, en REYES MATE, 2006, p. 315). Esto se da porque se produce una complicidad entre los que triunfan, porque los que están al mando en cada momento son los herederos de los que triunfaron alguna vez en la historia. De ese modo, hacer historia desde la empatía con los vencedores de ayer es de gran ayuda para los dominadores actuales. Fácilmente puede mostrar que lo que es patrimonio del pueblo es cosa de familia, de la cual él es el heredero legítimo³⁹.

Según Reyes Mate, con Benjamin, en esta obra la memoria deja de pertenecer al ámbito del sentimiento para convertirse en una teoría del conocimiento (REYES MATE, 2018a, p. 184). Se presenta como una forma de conocimiento del

³⁸ Reyes Mate (2009a, p. 134-135) aborda las diferencias entre Hegel y Ranke en este punto.

³⁹ Para Reyes Mate, este modo de leer la historia es impulsada por la ética del éxito para la cual aparece como digno de ser transmitido solo lo que ha llegado a ser; es decir: solo lo real es verdad. Es la moralidad del éxito donde la moralidad y el triunfo van juntas a costa de la supuesta animalidad y barbarie. De fondo late la idea de que la moralidad es una conquista sobre la animalidad originaria del hombre, fruto del esfuerzo civilizatorio de la humanidad. Moralidad y triunfo van de la mano victoriosas sobre la animalidad.

pasado, que rivaliza con el de la historia. Por ello, las *Tesis sobre el concepto de historia* son un tratado sobre la memoria, en el que se enfrenta críticamente al presente desde la perspectiva de la memoria⁴⁰. Para Benjamin, el materialista histórico tiene que poner sumo cuidado en el momento de examinar críticamente la cultura, que es, en definitiva, el inventario del botín que los vencedores exhiben ante los vencidos. Los bienes culturales tienen su origen en la potencia creativa de los genios que los crearon, pero también en la servidumbre anónima de sus contemporáneos. Por eso señala con fuerza que, “no hay un solo documento de cultura que no sea, a la vez, de barbarie. El materialista histórico guarda sus distancias ante ello. Tiene que cepillar la historia a contrapelo, sin ahorrar esfuerzo alguno” (REYES MATE, 2009a, p. 315 y 140).

La pretensión de plasmar los hechos en un tipo de conocimiento es la ideología de los vencedores, porque se observan los hechos desde su perspectiva. O, dicho de otra manera, los hechos en los que se fija el historiador son la parte triunfante de la historia. El engaño de este planteamiento está en que, ateniéndose a los hechos, se pretende aprehender la realidad. Sin embargo, para Benjamin, la realidad es más que los hechos porque los hechos son solamente la parte emergente y exitosa de la realidad (REYES MATE, 2018a, p. 186).

Para Benjamin, un elemento a no perder de vista es esta pretensión de buscar contar la historia como realmente sucedió. Este afán pone el énfasis en atenerse a los supuestos hechos acontecidos, pero descuida su significación en el aquí y ahora. Una cosa es el conocimiento de los hechos, lo cual es también algo dudoso, y otra muy distinta es la verdad. Dicho de otra manera: al contrario de lo que piensa el historicismo, hay que cuidar de no confundir la verdad con el conocimiento de los hechos, aunque esto fuera posible, cuestión más que dudosa a partir de lo ya expresado. Tal pretensión impide captar lo evidente: que tal conocimiento es la ideología del vencedor. La realidad no se agota en lo fáctico y, por otro lado, la historia así hecha no da cuenta de la fuerza significativa de las ruinas, que siempre están, aunque sea como ausencias (REYES MATE, 2018a, p. 187).

La teoría de la historia de Benjamin también cuestiona las filosofías modernas de la historia que afirman que las injusticias de la historia y del presente acabarán

⁴⁰ Reyes Mate (2018a, p. 185) señala cómo Benjamin usa el concepto ‘Eingedenken’, que se traduce como remembranza, recordación o memorial, y no ‘Erinnerung’ o ‘Gedächtnis’, que significan memoria.

tomando un supuesto sentido futuro. Benjamin denuncia esta ideología del progreso por confundir progreso técnico con progreso moral. Los sueños emancipatorios del hombre asociados a la técnica moderna han hecho que la técnica derivara estableciendo un vínculo entre técnica y fascismo. De ese modo, como señala Reyes Mate, la producción de víctimas humanas queda unido a conceptos como la mejora de la raza aria, la sangre, la humanidad, el proletariado o la felicidad de las generaciones futuras. (REYES MATE, 2018a, p. 188; REYES MATE 2013, p. 272). Critica también el pretendido carácter inagotable e invencible del progreso, así como su elevación a la categoría de lógica de la historia⁴¹. Lo que los progresistas denominan progreso, de hecho, es una carrera desenfrenada sobre cadáveres, escombros y ruinas. Esto tiene su concreción en que, lo que para unos pocos es fortuna, para la mayoría es infortunio. Pero con una particularidad: que la fortuna de esos pocos está construida sobre el infortunio de la mayoría (REYES MATE, 2018a, p. 190).

3.2.2 Walter Benjamin y memoria y genealogía de la injusticia en Reyes Mate

Para ahondar en la genealogía de la injusticia, Reyes Mate sigue la pista que ofrece Karl Kraus al citar una frase que Benjamin utiliza como exordio a su Tesis 19: “El origen es la meta” (Ursprung ist das Ziel). Para el berlinés, Ursprung se traduce como origen, como fuente o manantial, que siempre es contemporáneo del agua que llega hasta nosotros. Benjamin lo contrapone a la expresión Anfang, que significa comienzo de una secuencia o zaga, que queda fija en el momento en que se produce. Un punto de partida importante es, pues, que para Benjamin, la memoria es Ursprung y no Anfang (REYES MATE, 2011, p. 29-30).

Benjamin estudia la idea de origen (como fuente o manantial) en tres fases diferentes: el teológico, el artístico y el político. Para su desarrollo, sigue una teoría del lenguaje. En el lenguaje encuentra las huellas del tiempo porque es histórico y, por tanto, es lugar privilegiado de la experiencia. Las cosas tienen una expresividad lingüística que necesariamente requiere del lenguaje humano. El lenguaje para

⁴¹ En Reyes Mate (2009) el filósofo español hace un largo comentario sobre el sentido y la actualidad de la tesis 13 de Benjamin sobre su crítica al progreso. Puede verse especialmente el capítulo 13: “Contra el progreso dogmático”, o, por qué la concepción evolucionista de la historia lleva al desastre. Para Mate, en definitiva, la raíz o elemento común a la concepción del progreso dogmático está en su concepción del tiempo como homogéneo y vacío.

Benjamin tiene la tarea de poner voz a las cosas y a los acontecimientos, escuchando su necesidad de expresión (REYES MATE, 2018a, p. 59). Pero se trata de una tarea enormemente compleja.

Para salvar esta dificultad, en el contexto del estudio teológico, su teoría del lenguaje echa mano del relato bíblico de la creación, en el libro del Génesis⁴². En él distingue tres tipos de lenguaje: el divino, en el que la palabra es creadora y propia solo de Dios; el adámico que, no siendo creador, tiene la capacidad poner nombre y, por tanto, de expresar la esencia lingüística de las cosas; y el lenguaje postadámico, que es el nuestro. Este último aparece después de la caída por la pretensión de Adán de tener una palabra, no solo nominativa sino creadora, como la de Dios. La caída significa confundir el nombre con el juicio, con lo que se produce un cambio sustancial: en vez de que el nombre responda a la esencia de las cosas, las cosas se someten a la decisión que el hombre ha tomado sobre ellas. En vez de la facultad de nombrar que tenía antes de la caída, aparecen las superdominaciones: la aproximación torpe, a base de muchas palabras, a lo que las cosas son.

La injusticia aparece en lo que este lenguaje tiene de frustración, al no poder expresar la esencia lingüística de las cosas. Esto hace que se le imponga un nombre que no corresponde con lo que la cosa es. La consecuencia es la reducción del mundo y al mismo ser humano a objeto del conocimiento. El otro queda reducido a objeto y el mundo a simple instrumento del hombre (REYES MATE en ZAMORA; REYES MATE (eds.). 2011, p. 30-31; REYES MATE, 2018a, p. 59-60). Esta reducción del otro a objeto tiene como consecuencia que se pasa con él de la escucha a la visión, del nombre al juicio, de la experiencia a concepto, de mundo a instrumento.

De fondo laten dos visiones. Por un lado, la filosofía moderna, que tiende a ver la injusticia como la pérdida de la igualdad natural o debida. Aquí la justicia sería la búsqueda del restablecimiento del equilibrio perdido a través de los distintos modos que han ofrecido los diferentes filósofos: la simetría, el contrato, el acuerdo. Por el otro, el modelo que apunta a ver la injusticia como negación del otro, de su

⁴² Benjamin, (1999, p. 59-74) se adentra en la interpretación del pasaje de Génesis que aborda la expulsión de Adán y Eva del Paraíso. El Paraíso es el estado de perfecta armonía entre el lenguaje de las cosas y el lenguaje humano en el que el hombre podía llevar adelante su sentido creador. La caída produjo la escisión de aquella unidad. Esta se produce por causa del juicio sobre lo bueno y lo malo. Ahora se trata de un conocimiento desde fuera, una imitación no creativa de la palabra hacedora.

voz, de sus cuestiones. En este segundo modelo el punto está en la interpelación, en la ruptura del orden existente.

Desde esta situación, Reyes Mate se plantea en qué sentido se puede afirmar que la memoria es justicia y el olvido, injusticia. Señala, continuando la argumentación benjaminiana, de que el lenguaje humano es posterior a una pérdida. Lo perdido (el nombrar) es el origen hacia el que debe tender el lenguaje postadámico, en tanto en cuanto este quiera ser verdadero. Entonces la memoria del nombre (olvidado; la búsqueda de ese nombre; la tensión hacia ese nombre) es el principio del lenguaje justo, del lenguaje que se pone a la escucha de la esencia lingüística de las cosas (REYES MATE, en ZAMORA; REYES MATE (eds.). 2011, p. 31).

El segundo momento es el estético, el artístico. En él el origen (ursprung) aparece bajo la forma de ideas que tienen relación con el conocimiento humano. Este tema Benjamin lo tiene ampliamente desarrollado en *Origen del drama barroco alemán*⁴³ Es un proceso de reminiscencia o anamnesis, entendido como un proceso de escucha que busca captar la esencia de la Idea, como si fuera un nombre. Por eso, para Benjamin conocer es recordar. El conocimiento se da vía escucha, de la potencia de la Idea a través de dos movimientos, uno de repetición y otro de creación. Un hecho cualquiera se puede entender como histórico cuando hace presente un lado nuevo de la Idea original (creación) al tiempo que encarna una Idea inmemorial (repetición)⁴⁴.

⁴³ Una de las líneas de fuerza de (Benjamin, 1984) es mostrar cómo el inmanentismo barroco llevó a la concreción de una concepción de la historia como destino y a una concepción de la política como estabilización profana. En el fondo, es la concepción de una historia como naturaleza. Se entiende así que el ideal absolutista implique naturalizar la historia. Para profundizar esta cuestión puede verse Cuesta (2010). Más allá de reconocer que esta obra se le caracteriza como un estudio de la teoría del arte o la crítica estética, la filósofa descubre en ella elementos muy importantes de crítica del conocimiento, en torno a la verdad como problema. El punto lo centra en el “exceso” epistemológico, político, histórico que encuentra en esta crítica del arte o crítica estética. En *Pasajes de París*, Benjamin acumuló una gran cantidad de documentos, citas y reflexiones, tratando de comprender el puesto de los paisajes parisinos en la historia de la metamorfosis del capitalismo. Para el filósofo alemán, los pasajes parisinos tienen una gran importancia por ser como espejos y matriz del capitalismo triunfante. En medio de un conjunto muy amplio de temas, aborda también la historia, la modernidad, no como referida a sus héroes, sino como la de una cotidianidad pasada, llena de logros, hoy agotados y lúgubres; una historia hecha de obsolescencia, de las novedades y los inventos que, una vez a la deriva, se han convertido en desechos. Cf. también: VIDAL-BENEYTO, 2006 y P. QUIÑONERO, 2022.

⁴⁴ Reyes Mate (2011, p. 33) coloca como ejemplo la idea de revolución, que ha servido de inspiración a muchos acontecimientos históricos. Es decir, que se ha repetido muchas veces y que, sin embargo, cada vez se ha presentado de forma nueva (creación).

En este segundo nivel, la injusticia estaría en que, de ese modo, se está privando al mundo de todas las encarnaciones o iluminaciones posibles que brotan de la Idea, quedándose solamente con la luz que proyecta la visión propia. Benjamin trae a colación el ejemplo del barroco donde, en su opinión, la vida aparece como totalmente desacralizada y donde se da también la conciencia dolorosa de que esa desacralización expresa la pérdida de un estado ideal que trajo consigo una ruptura esencial de la que el ser humano no se ha repuesto. En este nivel, la injusticia es no ver lo que esta situación implica de frustración, de privación de anhelos de vida. Visto desde la otra perspectiva, la justicia tendría que expresarse como conciencia del origen, como la remisión del hombre de su ser natural -en el barroco representado por la naturaleza muerta, la ornamentación exuberante que no expresa nada, las ruinas, las calaveras- a la vida a través de la conciencia perdida (BENJAMIN, 1984, p. 199-204).

Pero a Benjamin lo que le interesa es la construcción del presente. De ahí que en el tercer momento, el político, investigue las acciones humanas que tienen capacidad creativa. Esta capacidad la une al tipo de acciones que tienen la virtualidad de desmitificación de lo fáctico como si fuese la única realidad. Existe una dimensión de la realidad que está ausente, que ha sido ausentada, pero que pertenece a esta. La memoria es capaz de captar aspectos nunca vistos de la realidad. Es una mirada específica sobre el pasado. Se podría decir también que es una construcción del presente desde el pasado. No se trata tanto de una reconstrucción del pasado, sino creación del presente con materiales del pasado. Pero, como hemos señalado, no se trata de cualquier tipo de pasado. Para Benjamin el pasado que ha resultado vencedor es el que perdura en el tiempo, dado que el presente se considera su heredero. Sin embargo, el pasado vencido queda fuera de la historia, como expulsado. La memoria tiene que ver con el pasado ausente, el de los vencidos, el de los sin nombre de la historia.

La política tiene la capacidad para actualizar o crear el presente con ese tipo de materiales recuperados, pero esto es posible a través de la memoria. Para Reyes Mate, y esta es una cuestión esencial de su planteamiento, la memoria es un principio de conocimiento. Esto no es posible sin la exploración y ayuda que nos ofrece la memoria. La memoria dispone de esa capacidad creativa. Esta constatación, dicho con otras palabras, expresa la necesidad de reconstruir la historia desde una visión no lineal sino, más bien, desde una concepción de

interrupción, emergencia y trascendencia de los acontecimientos debido a que pueden cambiar radicalmente en el desarrollo de la misma.

Para el filósofo alemán, la clave no es tanto que se haya centrado sin más en ese pasado que ha sido ausentado de la historia, sino la manera en cómo lo entiende. Ese pasado que ha sido aplastado lo capta, no como algo fijo, inerte, que fue y que ya no es, sino como algo privado de vida, como una carencia o deseo que buscaba realización. Es decir, que la memoria tiene como propio atender al pasado ausente del presente y considerar esos fracasos o víctimas como frustración violenta de su proyecto de vida. Para Reyes Mate, esa mirada cuestiona de lleno lo que normalmente consideramos como realidad porque pone de manifiesto que esta no es solo lo fáctico, lo que ha llegado a ser, sino también lo que fue posible y no pudo ser, pero que sobrevive en la actualidad como posibilidad⁴⁵.

Para poder captar la realidad de ese modo y rescatar vida en lo que aparece como naturaleza muerta no basta la curiosidad del intelectual o la pasión por reconstruir el pasado de lo sucedido. Para Benjamin es clave la experiencia de sufrimiento, la mirada del que sufre porque él mejor que nadie sabe que la historia pudo ser de otra manera. “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo tal y como verdaderamente ha sido. Consiste, más bien, en apoderarse de un recuerdo tal y como relampaguea en el instante de un peligro” (BENJAMIN, 2021, p. 69).

En el contexto de esta mirada y su particular valor, Benjamin señala que, “la tradición de los oprimidos nos enseña que “el estado de excepción” en el que vivimos es la regla” (BENJAMIN, VIII tesis, en REYES MATE, 2006, p. 143). De ese modo, Benjamin hace una crítica radical al pensamiento político que, a lo largo de los siglos, aun viendo los casos de la explotación o la dominación de la esclavitud, la han justificado como parte de un proceso, en su conjunto positivo; han llegado a relativizar los puntos negativos hasta verlos como algo provisional o contingente, como el precio del progreso. Pero, en realidad, la persona que hoy sea considerada como el precio del progreso es la que está más habilitada para hacer otra lectura del

⁴⁵ Reyes Mate (2006, p. 122) grafica esta explicación acerca del carácter real de lo que quedó en el pasado como mera posibilidad porque se le impidió su logro. Ese pasado ausente, señala, opera en la memoria como los huecos en algunas esculturas de Chillida donde el bloque sería lo fáctico y los vacíos la memoria de los vencidos. Esos vacíos minan, cuestionan la pretensión de la materia de presentarse como única realidad. Como Reyes Mate (2006, p. 123) señala, “el vacío busca tomar cuerpo aunque su corporeidad no será ya una excrecencia de la misma materia”.

progreso en su conjunto. El desafío de elaborar el pasado implica tener en cuenta esos espectros que quedaron sin existencia⁴⁶.

Benjamin hace de la memoria una categoría interpretativa con la que es posible leer lo que no fue escrito, el lado oculto del pasado que no es percibido por el historiador común. Esto ha tenido una gran resonancia en Reyes Mate porque, con Benjamin, las víctimas pasan a ser visibilizadas y se convierten en la pregunta que cada generación precisa responder para no producir nuevas (CASTILLA, 2006, s/p).

Esta realidad toma en Reyes Mate todo su volumen en el deber de memoria, que vamos a ver a continuación.

3.2.3 La experiencia del holocausto y el deber de memoria

Para Reyes Mate es fundamental detenerse en estudiar Auschwitz y captar las implicaciones de lo allí acontecido. Esta experiencia no es solamente destrucción, exterminio o barbarie, sino un acontecimiento que va más allá de la moral o las discusiones teológicas, filosóficas o jurídicas tradicionales. Auschwitz revela la capacidad de obrar mal del hombre en una crudeza y magnitud nunca antes vista en la historia de la humanidad. Es un evento que recoge una larga historia de violencia, pero en la que emerge como gratuita, incompresible, incomparable que la convierte en el acto deshumanizador por excelencia⁴⁷. José A. Zamora, a la luz de la reflexión de T. Adorno sobre acontecimiento del genocidio nazi, señala que el filósofo alemán solamente usa la expresión “negatividad absoluta” para referirse a Auschwitz (ZAMORA, en ZAMORA; REYES MATE (eds.). 2011, p. 80)⁴⁸.

⁴⁶ Cf. REYES MATE, 2006, p. 135.

⁴⁷ T. Adorno (1986, p. 361-362) desarrolla profundamente esta temática. Para el filósofo judío alemán, después de la experiencia del genocidio nazi plantear una reflexión sobre el presente solamente es posible desde la negación. Adorno señala que en los campos de concentración no solo murieron individuos, sino el ejemplar de una especie humana y que esto ha afectado a la muerte de los que escaparon a esa medida. Cita la afirmación de Békett en *Final de la partida* en la que señala que después de los campos, ya no queda mucho que temer. Ahí se manifiesta una teleología de aniquilación de todo lo diferente. La negatividad absoluta es previsible y ya no sorprende a nadie. Puede verse también: RUBIANO, 2014, p. 228-229.

Puede verse: TAFALLA, en MARDONES; REYES MATE, 2003a, p. 128-129.

⁴⁸ Zamora (en ZAMORA; REYES MATE, 2011, p. 80-83) señala cómo en Adorno, su mirada a la totalidad social se alimenta de esa negatividad absoluta. Este modo de captar la realidad hace que no banalice ningún tipo de negatividad. Para Reyes Mate, hay una falsa identificación entre lo universal y lo singular. Y la clave para desenmascarar esto es el sufrimiento.

La ejemplaridad de Auschwitz se debe a la singularidad del genocidio judío como hecho históricamente verificable. Auschwitz fue único en el sentido de que se puso en marcha un mecanismo de horror desconocido con el objetivo de que nunca se supiese la verdad; desde su concepción era un proyecto de olvido. Se pone de manifiesto de manera genuina la voluntad del criminal de invisibilizar a la víctima. Por ello, es también singular. Un verdadero laboratorio del mal donde se hicieron visibles mecanismos del mal que habían sido invisibilizados, que naturalizaban la construcción de la historia sobre el sufrimiento de los más débiles. Se trata de un proyecto de olvido, del que no debía quedar ningún rastro físico e, incluso, desaparecer cualquier huella metafísica de la conciencia de la humanidad (REYES MATE, 2008a, p. 119).

Para Reyes Mate (2018a, p. 190; 2008a, p. 111-112) la experiencia del holocausto ha sido tan sobrecogedora que los que han sobrevivido lanzan el grito de: ¡Nunca más! Para que esta realidad no vuelva a suceder surge una nueva categoría filosófica: el deber de memoria. De ahí brota lo que Adorno formuló filosóficamente como nuevo imperativo categórico: orientar el pensamiento y la acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante. Dicho de otra manera, a partir del deber de memoria hay hacer un replanteamiento del pensamiento: hay que volver a pensar la ética, la moral y la política teniendo en cuenta la barbarie (REYES MATE, 2008b, p. 111-112). Se trata de un acontecimiento tan singular que pone en cuestión los límites del conocimiento, tanto especulativo como analítico para captar las causas que mueven la historia. La memoria será la encargada de situar el pensar justo en ese punto en que lo impensado tuvo lugar. Esto hace que la memoria se constituya en principio de conocimiento (entendido como *ursprung* benjaminiano) es decir, como principio del progreso analítico sobre nuestro presente (REYES MATE, 2018a, p. 202).

Para Reyes Mate es clave el componente político del deber de memoria. Si queremos que la historia no se repita, hay que cambiar la lógica política que lleva a la catástrofe: creer que la historia progresa inevitablemente sobre víctimas. Esta cuestión es fundamental. No se puede olvidar el pasado, sino que es necesario incorporarlo a nuestro presente y fortalecer la corresponsabilidad compartida (REYES MATE, 2008b, p. 113-114). El deber de memoria significa entender que la barbarie en el siglo XX sucedió de modo que nadie llegó ni a imaginarlo, fue algo totalmente impensable. El punto es que cuando acontece lo impensable, ese hecho

se convierte en lo que da que pensar. Dicho de otro modo, el holocausto nos muestra la limitación de nuestro conocimiento; que la razón ilustrada tiene claros límites; que, aunque habíamos confiado en ella, es incapaz de captar lo más fundamental. Y, lo que es todavía más grave: se convierte en razón de la barbarie. El deber de memoria convierte el acontecimiento impensable en punto de partida de la reflexión filosófica⁴⁹.

Eso es justamente la memoria: saber que cuando se emprende una tarea intelectual se comienza con un acontecimiento, no con una idea o un silogismo. El acontecimiento es siempre el sufrimiento, cuyo símbolo es Auschwitz. Como el mismo Reyes Mate señala: “En el fondo, el “deber de memoria” se sustancia en ese dictum adorniano, “dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad”; ése es el “deber de memoria”, más que acordarse de los judíos” (REYES MATE, 2014, p. 179-186)⁵⁰.

Para Benjamin, la memoria de las víctimas es justicia porque tiene la virtualidad de recuperar del olvido el daño, el abandono actualizando de ese modo la injusticia. Esta actualización no tiene nada que ver con la celebración de los muertos o con el recordar para evitar. Apunta a la reflexión que ayude a poner de relieve la lógica política que los convirtió en víctimas. Es la crítica a esta lógica que produjo la injusticia lo que, si se convierte en horizonte de acción, se puede crear un futuro que salga de la lógica de la prolongación del presente. Para esto, se hace necesario hacer frente al peligro de ser instrumentalizado por la visión que ve a la víctima al servicio de la lógica política que contempla el progreso en base al sufrimiento de los inocentes y a las víctimas del camino. Se trata, dicho de otra manera, de una violencia que comunica que el sufrimiento de las víctimas es el precio de un futuro mejor, otra manera de decir que son sencillamente insignificantes. Para Reyes Mate, la ruptura de esa lógica es lo que hace que la historia no se repita como sufrimiento de nuevos inocentes (REYES MATE en ZAMORA; REYES MATE (eds.). 2011, p. 34)⁵¹.

⁴⁹ Cf. REYES MATE, 2018a, p. 175. En este cambio profundo del valor de la memoria en su dimensión filosófica destaca la reflexión filosófica sobre el tiempo desarrollada principalmente por Rosenzweig y Heidegger, y por los sucesos acontecidos en Europa entre 1914 y 1945. Como el mismo Mate señala: “El impacto de Auschwitz en la filosofía es lo que ha dado músculo al contenido de la memoria”.

⁵⁰ Se trata de una entrevista que Reyes Mate concedió a Tatiana Castañeda y Fernando Alba.

⁵¹ Reyes Mate (2018a, p. 291) recoge ese extraño elemento subversivo oculto en las ruinas del pasado, aparentemente naturalizadas. Se trata de un ‘ahora’ del pasado que puede surgir de

En este punto la memoria entra en acción, por un lado, al ser consciente de que no todo es pensable, que hay lo impensable; y, por otro lado, que lo impensable ha tenido lugar. En este sentido, como hemos señalado anteriormente, decir memoria es reconocer que lo impensable que ha ocurrido se convierte en lo que hay que pensar.

Reyes Mate retoma algunas ideas de Badiou sobre experiencias que, por su carga de significación, se convierten en lo que da que pensar. Son acontecimientos que nacen inenunciados porque no encajan en ningún esquema filosófico y, justo por ello, generan quehacer filosófico. Se trata de acontecimientos que contienen una dimensión excesiva. Esto puede suceder en diferentes áreas, como la política o la poesía. (REYES MATE, 2018a, p. 192). En este sentido, como ya hemos referido, Auschwitz no se aborda por la tragedia allí sucedida, sino por la importancia filosófica y la significación que contiene y que es aplicable a multitud de experiencias y situaciones sociales. En el deber de memoria acontece que, cuando las víctimas son liberadas, gritan ¡nunca más!

3.3 LAS POTENCIALIDADES DE LA MEMORIA PARA LA JUSTICIA

Lo señalado significa que la memoria, por un lado, es mucho más que un sentimiento y, por otro, que es imposible hacer historia sin su participación dado que, además, se convierte en su sustento científico. Para Reyes Mate hay una doble relación entre memoria y justicia y entre olvido e injusticia, que obedece a una de las tradiciones propias de occidente: la judía. El filósofo la denomina modelo Jerusalén. El otro modelo es el de Atenas, donde prima la especulación más que la experiencia, que busca apropiarse del núcleo sustancial, de lo que la cosa tiene de inteligible (*theoria*) y no de los detalles. De ahí que para el idealismo, en general, la realidad es de interés, pero como materia de conocimiento; lo cognoscible es elevado a esencia. Es lo esencial y, por ende, la conciencia del sujeto pensante (REYES MATE, 2018a, p. 166).

Por el contrario, el modo de pensar que denomina modelo Jerusalén prioriza el oído y la escucha. Lo importante es lo que viene de fuera de nosotros; lo importante es el otro. La alteridad tiene valor estructural porque nos constituimos por

improvisado y que es capaz de vencer a las estrategias de olvido existentes en ese momento. Lo denomina momento no amortizado del pasado que clama justicia.

la llamada del otro. A este movimiento Reyes Mate lo llama compasión. Porque es mediante la compasión que nos constituimos no solo en sujetos morales, sino también en simples sujetos (REYES MATE, 2018a, p. 165).

Al tomar esta dirección, se encuentra con la distinción entre conocimiento y verdad que, como ya vimos, toma principalmente de Walter Benjamin. El conocimiento se relaciona con el dominio, con la aprehensión de lo conocido. La verdad, con un acontecimiento que adviene; la verdad es la presencia de lo ocultado. Es, dicho de otra manera, el conocimiento, pero entendido como revelación de lo ocultado tras la apariencia. Y en esto, por su capacidad de escucha, el arte lo ha puesto mucho más de relieve que la misma filosofía (REYES MATE, 2018a, p. 166-167). Para Mate (1991, p. 143) el sentimiento moral es la expresión de la experiencia de injusticia. Es un sentimiento que comienza dirigiéndose al otro, no por lo que tiene de poderoso, sino porque desarrolla su potencial de felicidad. Y, por otro lado, es lo que termina por convertirnos a nosotros en sujetos morales.

Para Reyes Mate, es importante poder mostrar los límites del conocimiento, la importancia epistémica de experiencias que dan que pensar, así como también la función mediadora, entre la experiencia y su significación, del sentimiento moral (REYES MATE, 2018a, p 169).

Una de esas experiencias, como ya vimos, fue Auschwitz. Y justo ahí se ubica la memoria porque el que sucediera lo impensado no significa que llegara de improviso. Hay un antes, hay una sucesión de injusticias previas en las que el acontecimiento Auschwitz se inserta⁵².

Mate señala también a algunos pensadores que tuvieron una captación muy radical del momento, a los que denomina “avisadores del fuego”. Se trata de Kafka, Benjamin y Rosenzweig. Estos pensadores avizoraron la densidad dramática de ese momento histórico. Sin embargo, lo que vino fue muy superior a sus previsiones. Aunque no acertaron del todo, en la actualidad son referentes porque han introducido en el pensar una cuestión que pone a la intemperie al idealismo filosófico, que se muestra indiferente al sufrimiento ajeno y, en algún sentido, podríamos decir,

⁵² Cf. REYES MATE, 2018a, p. 170-171. Reyes Mate toma de Raul Hilberg tres fases históricas en las que este historiador judío resume la destrucción del pueblo judío. La primera en el siglo IV cuando Occidente toma al cristianismo como religión oficial del Estado; la segunda hacia 1492 con la expulsión de los judíos de España; la tercera, la nazi. La primera se formula con la expresión de los teólogos cristianos: “No podéis vivir entre nosotros como judíos”; la segunda: “No podéis vivir entre nosotros”; la tercera: “No podéis vivir”. La ilustración, por su parte, con su idea de la igualdad, acuñará el término: “La cuestión judía”, y hará también lo posible por no dejar lugar a un pueblo con una clara identidad diferente.

cómplice. La cuestión es que cuando lo impensado, como ha sido Auschwitz, sucede, se convierte en referencia obligada de pensamiento. Se convierte en algo que da que pensar. Esto, dicho de otra manera, significa que la memoria es el principio del pensar⁵³.

3.3.1 Novedad epistemológica de la memoria

Como vimos, incorporar el nuevo imperativo categórico nos lleva a repensar la verdad, la política y la moral teniendo en cuenta la barbarie. No se trata solamente de un imperativo moral, sino también metafísico. La víctima se coloca en el centro lo que implica la necesidad de rever el concepto de epistemología y, por, ende, de verdad.

Tradicionalmente en filosofía se ha desarrollado un concepto de verdad abstracto, empeñado en la búsqueda de la objetividad, de la universalidad, donde tiempo y espacio son también abstractos. En este sentido, Kant sería uno de los máximos exponentes. Reyes Mate, al tomar como referencia la realidad de Auschwitz, señala que esta no la descubren los historiadores ni los filósofos, sino los testigos.

En relación a la cuestión de la verdad, la figura del testigo plantea dificultades, ya que no todo lo que este afirma tiene que ser necesariamente verdadero. Es necesario hacer el proceso de contrastar, valorar, depurar cada testimonio. Agamben llega a pensar que ese camino no va a ningún lado, porque todos los testimonios están viciados. Por eso afirma que el único testimonio importante es el del que no puede hablar, el musulmán (REYES MATE, 2014, p. 181).

Como señalamos, para Reyes Mate, Rosenzweig y Benjamin han sido dos filósofos muy críticos de la filosofía occidental, que han intentado relacionar el pensar filosófico con la experiencia. En el caso de Benjamin, el conocimiento es ver la realidad con la luz que proyecta el sujeto, porque lo único que vemos es lo que nosotros mismos proyectamos y, por ende, en el fondo siempre nos hemos visto a nosotros mismos. El planteamiento de Rosenzweig es que la verdad es una

⁵³ En este cambio profundo del valor de la memoria en su dimensión filosófica Mate destaca la reflexión sobre el tiempo desarrollada principalmente por Rosenzweig y Heidegger y por los sucesos acontecidos en Europa entre 1914 y 1945. Como Reyes Mate (2018a, p. 175) señala: "El impacto de Auschwitz en la filosofía es lo que ha dado músculo al contenido de la memoria".

revelación⁵⁴ (offenbarung) muy próxima al desvelamiento heideggeriano, que se nos impone, nos asalta y nos sobreviene. Entonces, la matriz de esa fuerza reveladora es esa realidad que ocurre al margen de nosotros mismos, es el acontecimiento, es el testigo, es esa exterioridad que se nos impone. En todo ello habría un camino para una epistemología de la víctima.

Tomar en consideración a la barbarie significa reconocer que los sin nombre, los no-sujetos forman parte de la realidad. Es decir, que la realidad no se puede reducir a la facticidad (REYES MATE, 2018a, p. 192-193). En este sentido, Benjamin es uno de los filósofos que más decididamente reivindica el punto de vista de los oprimidos porque, para estos, el Estado de excepción es permanente. Hasta en un Estado Social y de Derecho se los ve con los ojos de los vencedores y no con los suyos.

Para Reyes Mate, el aporte epistemológico de la memoria se expresa primeramente de tres maneras: como insuficiencia del conocimiento, como materialismo, no al modo del idealismo, sino como acontecimiento que da que pensar, y a través de la mirada de la víctima que ve a través de nosotros, lo que solo ella puede ver. Se trata de la presencia de lo ausente. En este sentido, la memoria es, en primer lugar, lo que permite que la ausencia se haga presente. Podríamos decir que, a diferencia de la historia, que se ocupa de los hechos de un período histórico, la memoria tiene la capacidad de ver ese período de historia desde la autoridad de lo ausente (REYES MATE, 2018a, p. 195).

En segundo lugar, la experiencia de la barbarie exige también repensar el progreso como lógica de la política moderna. Repensar la política desde una postura crítica del progreso porque, como hemos señalado, desde el aporte de Benjamin es muy discutible que el progreso técnico y científico implique también un progreso moral. Es contrario a la idea hegeliana de que el fin justifica los medios, aunque esto traiga consigo que haya que pisotear algunas florecillas al borde del camino.

Para Reyes Mate es importante no olvidar que la experiencia de la construcción de la Unión Europea fue fruto de la memoria de los desastres de las guerras vividas, más que de soñar con utopías de progreso, lo cual tampoco significa renunciar a los avances de la humanidad. Para el filósofo español es clara

⁵⁴ Cf. Rosenzweig (1989, p. 16). Se trata de la idea de una revelación originaria, como revelación a Adán y a cada hombre. También Benjamin (1999, p. 64-74) habla de revelación para resaltar el conflicto que se produce en la lingüística entre lo pronunciado y lo pronunciable con lo no pronunciado e impronunciable.

la distinción entre el progreso, que está al servicio de la humanidad y la humanidad como mero instrumento para el progreso.

En tercer lugar, hay que repensar la ética a partir de la barbarie. La experiencia de la barbarie vivida en los campos de concentración pone en cuestión la igual dignidad de todos los seres humanos como fundamentación, tan propia de las éticas modernas. Auschwitz muestra que no podemos entender la moralidad como si fuera una propiedad connatural a la condición humana, que simplemente espera ser activada. Desde lo vivido en los campos, moralidad, dignidad, humanidad tienen que ver más con una conquista que con una propiedad, con un punto de llegada más que con un punto de partida. El punto de partida es el otro; y para los nacidos después de Auschwitz, la ética será responder, hacerse cargo de la inhumanidad que se nos pone delante, de la inhumanidad del otro, es decir, la ética de la alteridad, de la compasión (REYES MATE, 2018a, p. 198-202).

El reconocimiento de la capacidad epistemológica de la memoria tiene como resultado: a) una crítica a las pretensiones del conocimiento especulativo y su tendencia a reducir la realidad a los contenidos del razonamiento y, b) que con tal de que el razonamiento sea correcto, la realidad queda conocida; es decir, que podemos hacer justicia con tal de que pensemos bien los criterios de justicia.

3.3.2 Memoria y alteridad de la víctima y responsabilidad en el proceso de la justicia

Una cuestión clave que se le escapa a los filósofos que hacen planteamientos especulativos de la justicia es que la injusticia es una experiencia singular. Y que es la memoria la que es capaz de universalizar la importancia de la experiencia de la injusticia (REYES MATE, 2018a, p. 203). Sin memoria no hay realidad ni tampoco verdad porque sin memoria desaparece el hecho mismo. La memoria es lo que posibilita la existencia del hecho pasado y de que permanezca su significación moral⁵⁵. Reyes Mate afirma que el pasado ausente es el pasado de una injusticia y que es la memoria la que la hace presente. La dificultad estriba en captar tal presencia. Benjamin trata de hacerlo cuando habla de ese momento del pasado que no ha sido amortizado y pide hacerse valer aquí y ahora (*jetztzeit*); Jean-Luc Nancy

⁵⁵Para Reyes Mate (2018a, p. 204), Horkheimer es muy claro en esto porque, de lo contrario, la memoria sería simplemente una evocación sentimental del pasado sin ningún otro valor.

con su heme aquí (ecceitas); Maurice Blanchot con su autrui, que no es solamente el otro, sino la chispa divina que queda de ese otro, al que el poder procura expulsar de la condición humana y por eso lo reduce a puro cuerpo (REYES MATE, 2018a, p. 204).

La perspectiva de Levinas se centra en la vulnerabilidad que podemos descubrir en la mirada del otro que ha sufrido la injusticia. Esa mirada, que revela su vulnerabilidad y la indigencia reflejada en su rostro, expuestos a nuestra mirada, nos hace tomar conciencia de que en nuestra mano está dominarlo, negarlo, matarlo, o, por el contrario, hacernos cargo de él.

En el momento en que somos conscientes de que tenemos la capacidad de muerte, podemos entender que podemos cuidarle. Se trata de una responsabilidad que brota directamente de la autoridad que brota de la fragilidad del otro y no de nuestra libertad. En este sentido, para Reyes Mate, la opción entre las dos alternativas se ubica en cómo entendamos nuestra identidad. La identidad como ipseidad, como ensimismamiento, que nos viene de la tradición filosófica griega, o la identidad como alteridad, que nos viene de la tradición judía. La identidad, en este caso, nos viene del otro. La mirada del otro introduce en nuestra identidad un novum, un elemento extraño que rompe el continuum del ensimismamiento. Esto es clave porque con la presencia del otro se introduce el concepto de tiempo, y con él la posibilidad de un futuro que no será más de lo mismo, sino novedad. Hacernos cargo del otro es el acontecimiento que verdaderamente se impone a la existencia y rompe la soledad del ensimismamiento hasta el punto de que nos libera del sopor del ensimismamiento⁵⁶; su interpelación nos posibilita acceder a un tipo de existencia en que somos sujetos históricos. Es lo que permite que el presente tenga futuro. Es en ese sentido que la memoria entra como la categoría epistémica que nos ubica al principio del pensamiento, que no es otra cosa que la demanda del otro (REYES MATE, 2018a, p. 206).

⁵⁶ Reyes Mate (2018b, p. 144-145) profundiza en algunas ideas de Cohen y de Rosenzweig. Del primero subraya su confianza en que la ética de la alteridad se prevalecería después de Auschwitz, así como su énfasis en el otro para saber quién soy. Reyes Mate afirma que la pobreza no es solo una carencia, sino un empobrecimiento causado por otro y, por tanto, una injusticia. Frente a ello, señala que la repuesta al sufrimiento es la compasión, entendida como un hacerse cargo del sufrimiento del otro. Esto implica convertirse en su próximo que es, en definitiva, convertirse en sujeto moral. La salida al ensimismamiento ocurre cuando el otro irrumpe en nuestra vida, pues, al hacernos cargo de él, todo cambia: surge lo nuevo y, con ello, el tiempo. Según Rosenzweig, al asumir el sufrimiento del otro, superamos el conatus essendi, es decir, el impulso de sobrevivir a cualquier precio y accedemos a la existencia verdaderamente humana.

Pero el matiz distintivo de la justicia memorial, según Reyes Mate, es que ese principio no se refiere aun inicio temporal de un proceso, de un relato histórico, sino precisamente de aquello que no queda recogido de ese proceso o relato. Esto no se recoge porque, por un lado, es lo impensable, como fue el caso de Auschwitz y, por otro, es lo ausente. Y, como ya hemos señalado, el principio de lo inexplicable remite a las insuficiencias explicativas de los modos comunes de pensar y analizar. El principio de lo ausente es lo que nos devuelve al hecho cuya significación no consigue hacerse presente⁵⁷.

Al abordar la cuestión de la alteridad, Reyes Mate considera necesario aclarar que su enfoque en la filosofía práctica no implica una renuncia a la ontología. Más bien, propone una reorientación de esta: el paso de la ética a lo ético, lo que supone una nueva interpretación de la ontología en la que la constitución del ser depende del otro. Como ya se señaló, aunque Levinas ocupa un lugar central en esta interpretación, Reyes Mate remonta sus fundamentos a Hermann Cohen y Franz Rosenzweig -y su cuestionamiento del carácter idealista de la filosofía occidental- sentando así las bases de esta tradición⁵⁸.

Rosenzweig es consciente de que lo que da que pensar no es el pensamiento, la clásica identificación entre ser y pensar, sino algo previo, que no es reducible al pensamiento, ni a lo pensado. Para el filósofo alemán, hay realidades originarias que dan que pensar: Dios, hombre y mundo (WIEHL, en AA.VV., 1989, p. 96 y 104). El idealismo conduce al totalitarismo al reducir el conocimiento de las cosas a la aprehensión de un único elemento, denominado su esencia (Raza, Sangre, Proletariado, Hombre) ignorando la riqueza de características de la realidad y despreciándolas como meramente accidentales.

⁵⁷ Parte importante del esfuerzo de Reyes Mate se centra en destacar las vertientes ética, moral y política de la filosofía. Profundizar en la ilustración, pero pensando su vigencia crítica. Habermas ahondó en ella al señalar que se había desarrollado unilateralmente en su dimensión de razón instrumental y poco en su vertiente comunicativa, que es el gran aporte del filósofo alemán. Reyes Mate señala que en este deambular de la ilustración, esta también dejó fuera una parte de la herencia de la filosofía europea: el pensamiento judío que es, propiamente, donde se ubica Reyes Mate.

⁵⁸ Rosenzweig (1997, p. 48-49) pone de manifiesto el impacto que Shopenhauer produjo en su filosofía al afirmar que este fue el primero de los grandes pensadores que no han preguntado por la esencia, "sino por el valor del mundo [...] como la cuestión del valor del mundo para el hombre, y quizá nada más que para el hombre Arthur Shopenhauer".

Rosenzweig llega a afirmar que la base que sustenta el nuevo pensamiento está en que necesita al otro⁵⁹, que es lo mismo que tomar en serio el tiempo. Levinas señala, incluso, que el tiempo es el otro⁶⁰. Ese otro es quien sufre la injusticia.

De ahí que Reyes Mate señale con fuerza que es la injusticia del otro el principio de una existencia justa y de una teoría de la justicia:

En asuntos de justicia eso ausente es el punto de vista que no es recogido en la teoría de la justicia, es decir, el punto de vista de quien padece la experiencia de injusticia: el ofendido, el esclavo, el explotado, el torturado, en una palabra, la víctima (REYES MATE, 2018a, p. 206).

Como señalamos anteriormente, para Reyes Mate la memoria se constituye en la categoría epistémica que nos ubica en ese principio del pensamiento que es la demanda del otro. No se trata del principio como inicio temporal del proceso, sino justamente de lo que no queda recogido, registrado en el mismo proceso, en la doble vertiente: lo impensable (pero que tiene lugar, que acontece) y lo ausente. Lo inexplicable en cuanto principio saca a la luz las insuficiencias explicativas de nuestros modos de conocer y analizar que tienden a la abstracción; en cuanto ausente, ese principio nos ubica de nuevo en el hecho cuya significación no logra hacerse presente.

Para Benjamin, la memoria de las víctimas es justicia porque tiene la virtualidad de recuperar del olvido el daño, el abandono actualizando de ese modo la injusticia. Benjamin detecta un extraño elemento subversivo oculto en las ruinas del pasado, aparentemente naturalizadas. Se trata de un ahora del pasado que puede surgir de improviso y que es capaz de vencer a las estrategias de olvido existentes en ese momento. Lo denomina momento no amortizado del pasado que clama justicia (REYES MATE, 2018a, p. 291).

A partir de lo expuesto, podríamos señalar que el meollo de la justicia en Reyes Mate se encuentra en develar dónde se halla la confusión repetida a lo largo de la historia de la filosofía entre desigualdad e injusticia. Las desigualdades son

⁵⁹ Wiehl (en AA.VV., 1989, p. 62-64) nos presenta el tiempo y el otro en Rosenzweig, cómo marca una clara diferencia entre el pensar de la vieja filosofía y el pensar nuevo. Para Rosenzweig la diferencia fundamental entre ambos pensamientos, el primero lógico y el segundo gramatical, radica en que el viejo no necesita al otro, o, lo que es lo mismo, no toma en serio el tiempo.

⁶⁰ Reyes Mate (2018a, p. 205) cita una obra de Levinas que titula casi con esa misma expresión: *Le temps et l'autre*. París: PUF, 1996. Rosenzweig (1989, p. 16-17) señala enfáticamente que la verdad se hace verdadera en la experiencia del tiempo, en el continuo movimiento de creación, revelación, redención. Busca rescatar la riqueza de la experiencia concreta de la vida que el idealismo había reprimido.

naturales, atemporales y moralmente neutras; las injusticias son temporales, históricas y, por ende, llevan consigo cupas y responsabilidades. La injusticia es una desigualdad que ha sido histórica, es decir, ha sido generada por decisiones, acciones o estructuras humanas a lo largo del tiempo. La clave, pues, está en la temporalidad. Y en la filosofía contemporánea lo que realmente ha proliferado es la atemporalidad y el presencialismo, el primero propio de Rawls y el segundo de Habermas. Al colocar a la injusticia en el tiempo a través de la memoria, se patentiza la complicidad existente entre la memoria y la justicia, hasta el punto de poder señalar que “memoria es justicia” (REYES MATE, 2018a, p. 289-290).

3.4 REYES MATE Y LA JUSTICIA ANAMNÉTICA, HERMENÉUTICA Y OLVIDO

Vimos cómo para Reyes Mate la justicia anamnética implica específicamente hablar de un determinado tipo de memoria, de un determinado tipo de justicia y también de un determinado tipo de identidad como ipseidad. Vimos también que esto conduce a que el ser de uno consiste en ser sí mismo y que nuestra identidad es el ensimismamiento. La consecuencia de ese modo de entender la identidad deriva en el dominio, en la capacidad de negar al otro que, casi indefectiblemente, conduce a la visión de la conquista, de la ontología de la guerra. La otra opción, ya señalada, es la identidad percibida como alteridad donde la identidad nos viene dada por el otro, que tiene la capacidad, entre otras cosas, de romper nuestro ensimismamiento⁶¹. Para Reyes Mate es ese otro, que es sujeto de la injusticia, quien nos convoca y nos impulsa.

Por esta razón, existe una gran diferencia entre la anamnesis platónica, que tiene como objetivo recuperar lo ya sabido y la memoria como momento previo al conocimiento, como supuesto que posibilita a la razón ser razonable. Se trata, dicho con sus palabras, de “anclar el pensar en el pesar y de proponer una estructura anamnética de la razón, conscientes de que desentenderse de la más leve huella del

⁶¹ Bartolomé Ruíz (2007, p. 29-32) desarrolla con hondura la migración de la justicia procedimental, propia de la filosofía contemporánea, heredera de la moderna, cuyo principal exponente es el contractualismo de John Rawls, a la justicia a partir de los intereses del otro, tomada principalmente de Emmanuel Levinas. Para Levinas, la alteridad es una dimensión constitutiva de la subjetividad; tiene carácter histórico en cada persona y constituye la humanidad de todos los sujetos. Se trata de una realidad que es siempre abierta, relacional y, por tanto, ética: La relación con el otro es siempre una interpelación y, cuando se trata de una víctima, su interpelación nos hace responsables de su situación. La alteridad de la víctima es la que hace que nuestra libertad se torne en libertad responsable y en compromiso de justicia.

sufrimiento es condenar todo el discurso, aunque sea ontológico, a la mentira” (REYES MATE, 2018a, p. 207). Para llegar a este punto, Reyes Mate tiene que hacer un recorrido conceptual, porque no cualquier tipo de memoria o de justicia sirve para abordar esta realidad.

En primer lugar clarifica hasta dónde puede llegar la memoria. Para Reyes Mate la gran función de la memoria es hacer presente la injusticia sucedida en el pasado, de tal manera que se pueda desactivar la mentalidad común de la gente que suele relacionar justicia con castigo al culpable, capacidad de satisfacción de la demanda, con la consiguiente posibilidad de sobreseimiento del caso. La memoria, por tanto, cumple la función de abrir camino y actualizar la injusticia, pero no tiene la capacidad de cerrar las exigencias de justicia (REYES MATE en ZAMORA; REYES MATE (eds.). 2011, p. 35). Dicho con otras palabras, para Reyes Mate la memoria abre el camino y a la justicia le toca transitarlo. La justicia anamnética consiste en hacerse cargo de esas injusticias, para lo cual es necesario, en primer lugar, desglosar los daños que están recogidos bajo el concepto de injusticia.

Reyes Mate establece una correspondencia entre justicia anamnética y lo que Levinas denomina apología, es decir, la deconstrucción del pensamiento abstracto, con el objetivo de colocar, en primer lugar, la singularidad del que sufre. Concretamente,

Es la interpelación de la singularidad irreductible a la igualdad y a la universalidad. Se entiende que la interpelación derivada de una singularidad herida no pueda ser resarcida (no hay posibilidad humana), pero puede provocar en el yo una atención absoluta y absorbente: organizar mi vida en función de esa interpelación (REYES MATE, en ZAMORA; REYES MATE, 2011, p. 31)⁶².

Hemos visto cómo Hermann Cohen y Rosenzweig coinciden en señalar que el concepto no hace justicia a lo singular, ignorando las demandas que este plantea. También vimos cómo, para estos pensadores, el sufrimiento del otro, que interpela, es fundamental para la constitución del yo como sujeto moral⁶³. Este es el lenguaje

⁶² Cf. Reyes Mate, (en ZAMORA; REYES MATE, 2011, p. 31-32) expresa sus propias diferencias con el creador de *Totalidad e infinito*.

⁶³ Wiehl (en AA.VV. 1989, p.91-92) ahonda la importancia que tiene la característica de la singularidad del sujeto experimentante en la determinación de la experiencia en Rosenzweig. Y se refiere al comentario que el mismo Rosenzweig hace al comienzo de *La estrella de la redención* donde reconoce la influencia de Shopenhauer en su propio pensamiento. Dice de él que fue el primero de los grandes pensadores que se preguntó no por la esencia, sino por el valor del mundo. Cabos (2014, p. 589-604) aborda largamente el papel que desempeña el sufrimiento como constitutivo de la individualidad en el filósofo alemán.

de la compasión. El pensamiento conceptual abstrae las desigualdades, no hace caso de la realidad, que siempre es concreta y deja al otro en el desamparo por el hecho de considerar su desigualdad como irrelevante para el concepto (REYES MATE, 2018a, p. 64).

Reyes Mate aborda algunos rasgos característicos de la justicia anamnética. El primero es que trasciende los límites estrechos del tiempo, ya que tiene cuenta el pasado. Es un hecho evidente que en la sociedad está creciendo la sensibilidad respecto a la responsabilidad por los crímenes cometidos en el pasado. En este ámbito, uno de los hitos modernos fue el Juicio de Nüremberg a los criminales nazis de la segunda guerra mundial. En este juicio se consolidó la figura jurídica de crímenes de guerra.

Un segundo rasgo que define la justicia anamnética es entenderla como respuesta a la experiencia de injusticia. En la experiencia concreta de injusticia se asienta toda la elaboración de la teoría de justicia. Se trata de no eludir la realidad y la virulencia de injusticias presentes⁶⁴. Se evita acudir a abstracciones de la realidad en busca de una supuesta universalidad.

Para desarrollar el modo de entender la experiencia de injusticia Reyes Mate hace referencia a la escucha de los gritos o del duelo producido por el sufrimiento humano. Llega a ese punto por medio de la experiencia de injusticias procesadas por la humanidad a lo largo de los siglos y codificadas en el lenguaje que, como vimos, toma de Benjamin. Esta injusticia carece de suficiente explicitación del ser lingüístico de las cosas y, también, es incapaz de aproximarnos al individuo en su singularidad, dado que el tipo de conocimiento que proporciona es conceptual. Es decir, que al conocer o razonar, se pierde de vista a la persona en su singularidad (REYES MATE en MARDONES; REYES MATE (eds.). 2003, p. 107). Para Reyes Mate, lo que verdaderamente individualiza al hombre es el sufrimiento⁶⁵. Y el concepto es incapaz de aprehender la historia *passionis* de cada uno, cosa que sí puede aprehender la memoria⁶⁶.

⁶⁴ Bartolomé Ruiz; Quinche Ramirez, 2021. (org) tienen como uno de sus ejes principales poner de relieve a la memoria como antídoto a las políticas de olvido y, en consecuencia, de impunidad. La memoria tiene la virtualidad de mostrar el rostro de las víctimas, que interpela el presente, elucida consecuencias reales de la violencia y busca impedir que esta se naturalice como normal o como algo inevitable.

⁶⁵ Como Reyes Mate (2018b, p. 135) señala, “no es lo mismo pensar haciendo abstracción del sufrimiento que pensar a partir de él”.

⁶⁶ Reyes Mate (en MARDONES; REYES MATE, 2003a, p. 108) se inspira, además de en Benjamin, en Hermann Cohen y en J. B. Metz.

El tercer rasgo que destaca de la justicia anamnética es el descubrimiento de la existencia de dos visiones de la realidad: la de los vencedores y la de los vencidos. Si, como dice Benjamin, para los oprimidos el estado de excepción es la regla y para los vencedores se trata de una medida transitoria para la superación del conflicto, se hace necesario construir un concepto de historia ajustado a la experiencia de injusticia permanente. Esto exige enfrentarse para poder acabar con esa opresión continua. Para ello, es necesario hacer un cuestionamiento radical al uso del concepto de igualdad de los modernos, que es marcadamente ideológico en cuanto que, aun encontrándose con la desigualdad presente en las sociedades, opta por un orden político del contrato social fundado en la simulación de que todos los hombres son iguales.

Benjamin cuestiona el relato de que la desigualdad se produce en el momento en que el hombre toma la iniciativa en la historia y se apropia de los bienes comunes. Lo ve como un constructo abstracto que oculta la realidad. El filósofo berlinés señala que hay que construir una historia que haga justicia a la experiencia de desigualdad que padecen los oprimidos. El punto está en la experiencia de los que padecen y no en un supuesto origen, del que ya no queda más remedio que acogerlo porque está demasiado atrás, demasiado lejos en la historia y queda como irremediable.

Levinas va todavía más lejos en su crítica a los conceptos abstractos que camuflan la realidad y señala que la igualdad es in-moral, que la diferencia del otro es la que hace brotar la fuente de la moral. Y añadirá que, “la moralidad no nace en la igualdad, sino en el hecho de que las exigencias infinitas de servir al pobre, al extranjero, a la viuda y al huérfano, convergen en un punto del universo” (LEVINAS, 2002, p. 259) No se trata de la subjetividad como razón formal que es la que, en realidad, construye el concepto de humanidad (donde el hombre es número o copia de esa humanidad) sino como individualidad⁶⁷.

Para Reyes Mate la respuesta a la desigualdad histórica que el ser humano produce no es el igualitarismo sino la memoria, por el hecho de que esta recuerda que las desigualdades producidas en el pasado por el hombre tienen relación con el presente. Todavía más, nuestro presente se levanta sobre las injusticias pasadas y somos herederos de ese pasado injusto. La realidad nos muestra que unos heredan fortunas y otros desgracias. Lo que hay que señalar con fuerza es que existe un

⁶⁷ Por ello, para Levinas el concepto de humanidad puede ser notablemente inmoral si se entiende como concepto abstracto de hombre.

vínculo de responsabilidad. Para Reyes Mate, la estrategia del contrato social, característico de la democracia moderna, debe modificarse por el de la responsabilidad entre herederos de un pasado injusto (REYES MATE, en MARDONES; REYES MATE (eds.). 2003a, p. 111).

La memoria tiene como tarea devolver la mirada del oprimido, contemplar el mundo con los ojos de las víctimas. Se trata de una mirada única, ya que posibilita una determinada visión de la realidad y aporta una luz propia imprescindible para comprender la verdad de la realidad que habitamos. Se da prioridad a responder por el sufrimiento subjetivo antes que a la definición de qué es justicia⁶⁸. Es decir, de una teoría que parte de privilegiar la mirada de la víctima y la respuesta a su sufrimiento injusto deriva la responsabilidad: surge un tipo de justicia que tiene que hacerse cargo del mal en el mundo, mucho más allá de buscar establecer lo que es objetivamente justo o injusto o de ir detrás de un supuesto igualitarismo⁶⁹.

La pretensión de universalidad tiene que entrar necesariamente en una teoría de la justicia, pero el modo de entenderla desde la justicia anamnética difiere del de las teorías modernas de justicia. En la justicia de las víctimas la universalidad viene a través del reconocimiento del derecho a la recuperación de lo perdido de todas y cada una de las personas, incluidas las que ya no viven, es decir, de los muertos y de los fracasados.

Reyes Mate acude a la tesis desarrollada por Benjamin en el breve texto: *Fragmento Teológico-Político* para desarrollar el concepto de universalismo propio del judaísmo y del cristianismo. Benjamin hace una traducción política que, en el fondo, es una versión secularizada de un lugar teológico que expresa la salvación de todo lo fracasado. Se trata, por tanto, de una universalidad de la justicia que se abre al constante rescate de vidas fracasadas, que acoge la respuesta a las demandas de derechos que no han sido cumplidos en la historia (REYES MATE, en MARDONES; REYES MATE (eds.). 2003a, p. 113-114). Se trataría de una universalidad que se centra en el valor absoluto del singular y que descarta la universalidad que es fruto de la suma de los singulares que se integran en un todo.

⁶⁸ De ahí que también se le denomine como justicia de las víctimas, no en el sentido de justicia hecha por las víctimas, sino como justicia debida a las víctimas. La justicia hecha por las víctimas obviamente correría algunos riesgos, como el de la subjetividad, obviar los procedimientos necesarios o la la venganza. Puede verse: BARTOLOMÉ RUÍZ, 2007, p. 32-33.

⁶⁹ En este punto resuena fuertemente coincidente el planteamiento de Ignacio Ellacuría de hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad doliente de los oprimidos, de los pobres.

Para Reyes Mate los dos modelos no tienen que ser excluyentes o necesariamente alternativos; pueden ser articulables, pero precisan del establecimiento de un orden. El modelo de universalidad como un todo integrado conduce al concepto, a las teorías de consenso y de imparcialidad. La universalidad como *restitutio in integrum* pone la fuerza en la responsabilidad absoluta hacia el otro como fuente originaria de la justicia anamnética (REYES MATE, 2018a, p. 145-146). La víctima en la justicia de la memoria se convierte en una referencia fundamental hasta alcanzar a las víctimas del pasado, a los muertos⁷⁰.

Para responder a la cuestión esencial de la justicia anamnética de si la memoria es capaz de hacer justicia a los derechos avasallados de las víctimas, Reyes Mate se aproxima al debate entre Horkheimer y Benjamin en relación al contenido y sentido de la memoria. Para Benjamin, el problema no es solo recordar para que la barbarie no se repita en el futuro, sino que no renuncia a la injusticia pasada y al resarcimiento del derecho de las víctimas. Y, como ya hemos señalado, según Reyes Mate la memoria tiene la virtualidad de abrir expedientes que la ciencia histórica ha clausurado y, además, de actualizar la conciencia de la injusticia pasada. Para Reyes Mate el recuerdo de las víctimas es un modo de solidaridad con ellas que abre la puerta a la realización de la esperanza⁷¹. La memoria equivale a exigencia de justicia, es un acto de justicia. El olvido, sin embargo, es legitimación de la injusticia (REYES MATE, en MARDONES; REYES MATE (eds.). 2003a, p. 118).

Olvidar no es otra cosa que adecuar nuestro comportamiento a la lógica de la barbarie, que se concreta en la reducción del hombre a nuda vida. Denunciar el olvido está referido a que lo consideremos como clausurado, archivando las causas pendientes y resignándonos a que ya no se puede hacer nada por los muertos. Para

⁷⁰ Cf. Reyes Mate (2003a, p. 115) trae a colación la "razón anamnética" del teólogo J. B. Metz y el cuestionamiento que hace Habermas para dilucidar el alcance de la memoria. Metz reconoce que esta categoría está dotada de una fuerza mística capaz de operar retrospectivamente la reconciliación; es decir, que la memoria implica la salvación de la víctima. Habermas no acepta esa capacidad salvífica que el mesianismo coloca en el recuerdo. Para él hay una confusión entre la supervivencia en el recuerdo y la esperanza teológica. Esta conclusión, señala, excede el potencial semántico de una conciencia racional como la nuestra.

⁷¹ Reyes Mate (2003a, p.117) señala que es verdad que la filosofía no tiene capacidad para dar cumplimiento u ofrecer garantía de ello. Pero permanece abierta, dado que la considera justa, aunque se halle más allá de sus propias posibilidades de concretarla. Para ahondar en esta temática, puede verse: REYES MATE (2018b, p. 119-123). Reyes Mate retoma la primera tesis de Benjamin y su llamado a repensar la racionalidad ilustrada, pero desde su base: desde el momento en la que la razón moderna se despidió de la religión y desde su creer haber conquistado la autonomía, dejando atrás a esta. Desde ahí aborda los temas de utopía, profecía, mito y esperanza en pensadores como Horkheimer, Adorno, Marx, Bloch y Lukács.

Reyes Mate, cuando se archiva un expediente de una víctima, esta queda contada como un simple costo del progreso.

Las víctimas tienen derecho a una justicia no retórica, una justicia que haga justicia a su exigencia de felicidad de la que la injusticia padecida le ha privado injustamente. Reyes Mate, después de explicar la exigencia de felicidad aquí y ahora de los judíos como un materialismo y de cuestionar a Habermas por considerarlo como una “exigencia mística”, retoma la reflexión a partir de J. B. Metz. Destaca la importancia que la tradición bíblica concede al sentido de las esperanzas e ilusiones de cada víctima en concreto. El teólogo alemán afirma con claridad que la tradición bíblica no solo no se olvida de los vencidos, sino que recoge sus demandas y reconoce sus derechos incumplidos.

Metz cuestiona la salida hacia las utopías y señala que, “respecto a los muertos (las utopías) solo tienen palabras vacías, promesas vanas”. Recurre a Dios como concepto, “porque se lo piden las víctimas...”. La osadía del teólogo, señala Reyes Mate, “es la de espetar al filósofo que no habrá justicia anamnética si no hubiera un Dios con memoria infinita” (REYES MATE, en MARDONES; REYES MATE (eds.). 2003a, p. 119-120).

Ante la diferencia de ambos lenguajes: el filosófico, que nos habla de los derechos vigentes de las víctimas o del anhelo de justicia absoluta y el teológico, que habla de la esperanza para vivos y muertos, Reyes Mate nos plantea buscar el camino a través de la escucha de los testigos, aquellos que hablan en nombre de las víctimas que, a su vez, han sido también víctimas de la barbarie y dicen palabras que solamente ellos pueden decir. Coloca al testigo como la figura mediadora entre la filosofía y la teología. El filósofo español recoge dos testimonios, el de Elie Wiesel y el de Etty Hillesum, ambas muertas en Auschwitz. Plantea que no hay más salida que la maduración espiritual por medio del sufrimiento. Ese es el camino para lograr una superioridad espiritual, que sea capaz de engendrar un nuevo futuro. De ese modo, se produce una mutación. Si hasta Auschwitz la justicia absoluta ha sido conocida a través de Dios y la religión, a partir de esta barbarie el hombre tiene que hacerse cargo de esa herencia moral. La expresión ayudar a Dios se toma como que es al hombre a quien le toca ahora hacerse cargo, tomar la responsabilidad por el sufrimiento del mundo. Para Reyes Mate, la constatación del sufrimiento de las víctimas afecta de lleno a la humanidad del hombre así como a la divinidad de Dios.

Las preguntas de los testigos obligan a pensar de nuevo, tanto lo divino como lo humano (REYES MATE, en MARDONES; REYES MATE (eds.). 2003a, p. 121-122).

3.5 LA JUSTICIA A PARTIR DE LA MEMORIA DE LAS VÍCTIMAS QUE PONE A LAS VÍCTIMAS COMO CENTRO DE SENTIDO

Se trata de un concepto clave que Reyes Mate desarrolla en varios de sus libros y artículos. Dentro de la multiplicidad y enorme extensión que tiene el término víctima, el filósofo español nos lo plantea de un modo muy preciso.

3.5.1 El concepto de víctima en Reyes Mate

A partir de la polémica entre Kant y Hegel acerca del sentido de la justicia en relación al crimen, Reyes Mate observa la evolución que se ha producido en este concepto. Hace un recorrido histórico en el que muestra los tres enfoques vigentes: a) La transgresión de la ley y, por ende, el castigo al culpable; b) Los intereses de una comunidad amenazados y, por tanto, la defensa de la sociedad; c) La recuperación social del condenado y, por ende, la recuperación social. Para Reyes Mate, aunque en este último la justicia y el castigo están en relación a la recuperación del individuo, el primero es el que ha sido el preponderante en la sociedad. Pero en los tres sistemas explicativos se pone de manifiesto la ausencia de la víctima (REYES MATE, 2018a, p. 207-210).

La justicia reconstructiva⁷² se nos ha presentado como una justicia que se centra decididamente en la atención a la víctima. Es reconstructiva en cuanto que percibe la injusticia como una acción que destruye una relación y que, por tanto, la justicia se centra en construir nuevamente dicha relación. Se sustituye el castigo por la reparación de las víctimas.

Reyes Mate en su construcción del concepto de justicia anamnética a partir de la justicia a las víctimas necesita definir el término mismo de víctima, dado que las víctimas son una realidad actual presente en todos los ámbitos de nuestras sociedades. Hablar de víctimas implica traer a colación el daño producido a seres concretos, derechos negados, derechos pendientes. Como hemos visto, plantear

⁷² Cf. Valladolid (2011, p. 217-248) ahonda en profundidad en esta temática.

derechos pendientes en el contexto de la justicia es plantear la realidad de injusticias cometidas en el pasado.

Pero hablar de víctimas exige una clarificación conceptual. Para Reyes Mate no se trata de víctimas de catástrofes naturales, sino de aquellas que han sido producidas libremente por el hombre. Una primera nota característica es que su sufrimiento es provocado sin ninguna causa, sin razón alguna. Es decir, se trata del sufrimiento de un inocente. Aunque reconoce que no se puede obviar que todo sufrimiento, también el del verdugo, cuestiona, subraya que el de la víctima toma un cariz especial y único por el hecho de que es inocente. Es, pues, clara la diferencia entre sufrimiento, que puede ser causado por muy diversas razones, a veces no inocentes y víctimas, que siempre son inocentes del sufrimiento que se les inflige. Como el mismo Reyes Mate (2018a, p. 210) señala, “todo sufrimiento interpela, pero el de la víctima de una manera especial porque es inocente”.

Un segundo elemento es que el sufrimiento de la víctima se trata de un acto de rebajamiento en sí mismo significativo; ahí se encuentra su esencia y no en los discursos o cuestiones ideológicas que, a veces, pueden acompañarlo. Ejemplificando esta realidad en la historia reciente de España, Reyes Mate señala que son igualmente víctimas las producidas por el grupo independentista vasco ETA, como las producidas por los Grupos Antiterroristas de Liberación (GAL) que eran paramilitares; o las producidas por el franquismo o las perpetradas por el lado republicano. Para Reyes Mate, en el tema de las víctimas, no existen ideologías que jerarquicen la victimización. Lo que importa es la simple desnudez del hecho y la necesidad de hacerse cargo de todas las víctimas, porque todas conducen al mismo desafío: cómo pensar y construir una política libre del sufrimiento o de la violencia (REYES MATE, 2018a, p. 211-212).

Una justicia que pone como centro de atención a la víctima pone de relieve la reparación del daño objetivo que esta ha padecido. Pero es clave resaltar que se trata de la memoria del sufrimiento del otro, nunca la de sí mismo. Esto no significa restar importancia al propio testimonio de los testigos y a su valor para poder hablar de justicia. La víctima viene a ser ese otro que se ha convertido en sujeto de la injusticia. La memoria se convierte en la categoría más importante para el ejercicio de la justicia. Repensar la justicia lleva consigo la necesidad de hacerlo desde las víctimas, es decir, entender la injusticia desde la injusticia misma.

Tal como Reyes Mate lo plantea, repensar la justicia es entenderla y aplicarla como un intento de reparar, de restablecer lo dañado con la intención de impedir que el sufrimiento se siga produciendo; de evitar que la violencia del victimario siga produciendo víctimas. Para Reyes Mate, la víctima padece un triple daño: un daño personal, que es el producido directamente por el hecho criminal; un daño político, que se refiere al mensaje que el verdugo transmite a la víctima expresándole que no es relevante para la sociedad y que lo que importa es lo que interesa o pretende el victimario. El daño social tiene que ver con el empobrecimiento de la sociedad en cuestión en tanto que la violencia ejercida causa una ruptura dentro de la sociedad misma y, de alguna manera, priva del aporte de la víctima y, también, del victimario.

La respuesta en justicia a todos estos daños es lo que Reyes Mate denomina “reparación (de lo reparable y, de lo irreparable, memoria) reconocimiento y reconciliación” (REYES MATE, en ZAMORA; REYES MATE (eds.). 2011, p. 36). La reparación se corresponde a la esfera de la persona; el reconocimiento a la esfera de lo político, para que surja un nuevo sujeto, que no sea excluido frente al significado dado por el victimario; y la reconciliación a la esfera de lo social, para recuperar a las víctimas y a los verdugos para la sociedad.

El intento de colocar la memoria de las víctimas en la base de una comprensión de la justicia implica enfrentar también las estrategias de ocultación. Para Reyes Mate, la historia de la filosofía se ha encargado en gran medida de llevar adelante esa tarea ideológica de invisibilización. Ya el mismo Hegel, como vimos, habla de su insignificancia en el tránsito hacia la humanización. Lo que ha hecho la humanidad, señala Reyes Mate, es caminar erguida, progresar contra viento y marea, aunque eso haya supuesto “aplantar muchas flores inocentes”. Reyes Mate señala cómo estos distintos modos de ocultamiento, ya sea mediante ideología o apologética del olvido o la frivolidad del significado del sufrimiento, se han mantenido en otros filósofos, así como en distintos dichos y hechos en diferentes Iglesias. Para Mate, más que la fragilidad de la memoria o su caducidad, lo notable ha sido la fuerza y la energía invertida en el pensamiento para justificar dicho ocultamiento.

Para ser más eficaz en su función, este ocultamiento del crimen físico se ha desdoblado en un crimen hermenéutico, privando al crimen físico de su significado moral. A los discursos legitimadores del daño Reyes Mate los llama muerte hermenéutica. No se trata simplemente de imponer la interpretación del vencedor

sobre la del vencido, sino de ocultar que la cuestión esencial es el hecho de ser víctima. Al colocar el sufrimiento del inocente como lo que debe dar que pensar, se produce la separación del significado propio de la injusticia respecto a las ideologías, ya sean de la misma víctima, de sus herederos o de los verdugos. El énfasis, por tanto, se coloca en la violencia contra el inocente: no en las razones que haya para matar, aunque eso no significa que la cuestión de la ideología sea indiferente (REYES MATE 2018a, p. 217).

Colocar a la víctima como la forma extrema de injusticia, como un *factum*, plantea el cierre inmediato de cualquier acceso teórico, procedimental, a la pregunta sobre qué es la justicia que haga abstracción de la injusticia. El principio: “nada se pierda” benjaminiano, es evocado por Reyes Mate (REYES MATE, 2018a, p. 222). Benjamin, en ningún momento, renuncia a que los derechos de las víctimas sean satisfechos. De ahí proviene su empeño en sacar a la luz las injusticias pasadas mediante la memoria, que el olvido intenta borrar. Para el filósofo judío alemán, la memoria es una denuncia de la injusticia, mientras que el olvido representa su sanción. El logro de la filosofía no es que se haga justicia, sino generar la posibilidad de que se cumpla, por el hecho de creerla justa (REYES MATE, en ZAMORA; REYES MATE (eds.). 2003a, p. 116-117).

De ese modo, Reyes Mate recupera los conceptos de justicia general y de justicia particular, pero enriquecidos con la categoría de memoria. Esto se debe a que el desarrollo de la justicia distributiva ha traído como consecuencia el olvido de la justicia general, entendida como aquella que atiende al bien común y pretende que cada una de las actividades humanas tenga esa exigencia. Además, se debe hacer cargo de las injusticias que no entran dentro de una teoría de la justicia.

En ese punto, la categoría memoria ofrece tres elementos: el desarrollo de los talentos de cada miembro de la sociedad, la consideración de las injusticias estructurales y la revisión de las competencias del ser humano respecto a injusticias pasadas. Para Reyes Mate se puede hablar de competencia sobre las injusticias pasadas si se dan dos supuestos: que tales injusticias sigan vigentes en el presente y que podamos hacer algo por ellas. Y todo esto porque, tomarse en serio la justicia o la paz entre los vivos implica tomarse en serio la justicia respecto a los muertos.

Otra característica clave está relacionada con la mirada. Las víctimas tienen una perspectiva única sobre la realidad, esencial para que esta pueda develarse en su totalidad. Por un lado, la mirada de la víctima aporta una luz propia al

acontecimiento y, por otro, transforma la visión habitual que se pudiera tener de él. La mirada de la víctima altera radicalmente nuestra comprensión de la realidad, que deja de ser lo que se ve o el estado actual de las cosas. En su lugar, emerge lo que pudo haber sido, pero que nunca llegó a acontecer.

Es preciso tener presente que hablar de justicia de las víctimas implica riesgos muy evidentes. Uno de ellos la posible introducción de elementos como el resentimiento y la venganza en esta conceptualización. Por ello, es importante que la justicia centre su énfasis en la víctima, enfocándose en el daño objetivo que ha sufrido.

Se trata de reparar el daño y evitar que se repita, buscando los medios para reeducar al criminal. Reyes Mate trata de enfocar el resentimiento como una forma moral de protesta contra el olvido. Sería una manera de reivindicar la vigencia de la mirada de la víctima (REYES MATE, en MARDONES; REYES MATE (eds.). 2003a, p. 101) aunque esto no esté exento de dificultades. Una muy evidente es la naturaleza muy dispar de las injusticias y, por tanto, de cómo hacerse cargo de ellas o cómo relacionarlas entre sí. Pero para Reyes Mate, la significación de las víctimas es una cuestión objetiva que, como hemos visto, está caracterizada por dos aspectos: que son inocentes y que han recibido una violencia inmerecida. De ahí que pueden provenir de cualquier ideología o espectro político, dado que el concepto es definido por la violencia impuesta a un inocente.

Pero como cada caso es diferente, es necesario analizar cada situación. No es lo mismo el caso de las víctimas de una guerra, del terrorismo, de una inundación o aquellas que son fruto de la destrucción de la naturaleza debido a la deforestación, el uso de los agrotóxicos o la minería. Los pasos a seguir en cómo hacer la reparación, el reconocimiento y la reconciliación son, por sí mismos, muy diferentes según el tipo de injusticia cometida⁷³.

La reparación, el reconocimiento y la reconciliación abren la posibilidad de un nuevo comienzo en las sociedades donde estas realidades acontecen, porque ponen en movimiento replanteamientos y nuevas relaciones entre violencia, política y sociedad civil, en ese contexto determinado.

⁷³ Reyes Mate se fija muy especialmente en las víctimas del terrorismo etarra en el País Vasco. La complejidad que implica la concreción de estos tres aspectos de la justicia anamnética.

José A. Zamora⁷⁴ profundiza en la complejidad del concepto de víctima, afirmando que toda pretensión de definición exhaustiva está condenada al fracaso. Esta dificultad surge, en parte, de los discursos que legitiman la violencia que produce a las víctimas. Zamora subraya la importancia de centrar la atención en las víctimas, especialmente frente a narrativas que las presentan como precio necesario para el desarrollo civilizatorio. Para que haya justicia, es fundamental situar a las víctimas y su perspectiva en el primer plano. Destaca que la victimización es inherente injusta, ya que implica la negación de la dignidad humana de la víctima, de su integridad corporal y psíquica, la desposesión de sus derechos fundamentales y de su degradación a un mero objeto del ejercicio del poder” (ZAMORA, 2014a, p. 15).

Al igual que para Reyes Mate, para Zamora (2014a, p. 16) lo nuclear no está en la presunta inocencia de la víctima o en que todas las víctimas sean iguales. La clave radica en lo que caracteriza al acto de victimización como un acto injusto. La justicia que se deriva de ahí se interroga por los derechos negados en el pasado a esas víctimas, por la vigencia del daño, por los vínculos entre la injusticia pasada y el presente. La cuestión de fondo en Zamora es el derecho de todos los seres humanos a vivir una existencia lograda. Cuando las víctimas son colocadas en primer plano, entonces su mirada sobre la realidad, sus exigencias, su aporte, todo ello es importante. También el hecho de que su futuro sea proyectado a sus espaldas, en su contra o a su costa.

José A. Zamora critica el sistema social y económico que eleva el mercado y su funcionamiento a criterio último de la actividad económica, justificando la marginación de millones de personas y minimizando el sufrimiento de los excluidos. Este enfoque funcionaliza la muerte de inocentes inocentes en nombre de un supuesto progreso global y subordina el valor inalienable de una vida digna a la

⁷⁴ Para ahondar en la relación entre el sufrimiento, la subjetividad y la sociedad a la luz del pensamiento de W. Adorno, puede verse un interesante artículo de Zamora. Subjetivación y sufrimiento en Theodor W. Adorno: Reflexiones “desde” la vida dañada. Como señala Adorno (en Zamora (2021b, p. 439): “La huella más diminuta de sufrimiento sin sentido en el mundo de la experiencia desmiente toda la filosofía de la identidad, que desearía convencer a la experiencia de lo contrario”. Adorno es consciente de los límites que tiene la experiencia de sufrimiento, “como puerto seguro para la crítica” por los mecanismos que la misma sociedad tiene para invisibilizarlo (Zamora, 2021b, p. 440). Sin embargo, es desde la negatividad absoluta, a través del sufrimiento extremo que puede lograrse la posibilidad de oponerse a la imposición de la totalidad social. El sufrimiento, que es también motor del pensamiento dialéctico es, según Adorno, punto de partida de posibilidades que no están conformes con el orden social vigente. El filósofo alemán recupera también la importancia de la rememoración de lo reprimido para hacer frente a la dominación.

lógica implacable del capital, indiferente a todo menos a su propia autoreproducción. (ZAMORA, 2014a, p. 17).

3.5.2 Una justicia a partir de la memoria de las víctimas como centro de sentido

Frente a muchas de las teorías morales dominantes, Reyes Mate ha insistido en la necesidad de poner como base de la existencia una moral de la compasión hacia el sufrimiento de las víctimas, de los oprimidos, de los derrotados, tanto de los actuales como de los de la historia.

La política se presenta como la institución que administra el sufrimiento que se puede exigir e imponer a otros; también el que hay que proteger. Por ello, cuando se saca a la luz la gestión de los sufrimientos se evidencian las relaciones de poder entre vencedores y vencidos. También las relaciones sociales de dominación que determinan qué sufrimientos poseen una significación central y cuáles son desplazados a los márgenes de la organización política.

Zamora (2014a, p 18-19) retoma la gestión que la política hace del sufrimiento, a la luz de la reflexión de T. Adorno. Para este exponente de la Escuela de Frankfurt, el sufrimiento tiene un carácter biforme, donde lo más subjetivo y lo más objetivo son como la doble cara de una misma moneda. El sufrimiento es el resultante de la escasez, de la represión de la pulsión, de la dominación de clase, de la explotación, de la violencia política y de la voluntad de destrucción. No se trata, por tanto, de una cuestión de la condición humana, sino del producto de una sociedad irreconciliada y de una emancipación fracasada. Para este filósofo, la memoria del dolor injusto en todas sus variantes es puerta de entrada para nombrar y combatir la injusticia.

En su octava tesis, Benjamin es contundente al relacionar el progreso con el fascismo. Ambos tienen en común su modo de entender la historia, construida a base de víctimas vistas como el necesario costo humano y social. Romper con esa lógica histórica implica la visibilización de las víctimas. Esta visibilización tiene varias consecuencias; una de ellas es que replantea la relación entre violencia y política. No es posible una solución política moralmente aceptable sin hacer justicia a las víctimas, sin responder en justicia a los daños causados: personales, políticos y sociales.

Por otro lado, si el problema de la justicia es el tiempo, porque es justamente la atemporalidad lo que impide captar la desigualdad como injusticia, “[...] esto exige

prestar mucha atención a lo olvidado por la presencia. Por ello, la memoria es clave. Hay una clara relación entre memoria y justicia y, por ende, entre olvido e injusticia” (REYES MATE, 2018a, p. 159). En la actualidad somos más conscientes de que las desigualdades presentes son herencias de injusticias pasadas, pero son injusticias pasadas que comprometen a las generaciones actuales.

El pasado para la justicia anamnética no es un coto cerrado de los historiadores, sino un “rico caladero de sentido en el que pesca la historia, la literatura y la filosofía” (REYES MATE, 2010, p. 354). En este caso, el interés está puesto en el pasado ausente, dado que el de los vencedores ya está presente. La fuerza crítica de la memoria de este pasado ausente proviene del hecho de que el presente ha sido construido a sus espaldas. Al recordar los esfuerzos anónimos, las víctimas y los millones de olvidados que han quedado a los márgenes de los caminos sobre los que se han construido nuestras sociedades del bienestar, que son una pequeña parte de la población mundial, permite comprobar que no es por casualidad que el 20% de la población mundial disponga del 80% de la riqueza de la tierra.

Una de las cuestiones constatables para Reyes Mate es la existencia de una cultura muy antigua que se ha esforzado por invisibilizar a las víctimas desde los diferentes campos del saber (teológico, filosófico, artístico o científico). Las víctimas se han convertido en insignificantes. Una gran tarea que queda por delante es su resignificación, porque, como dice el dictum adorniano, "dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad" (ADORNO, 1986, en REYES MATE, 2003, p. 8).

Como hemos visto, si la justicia de los antiguos estaba basada en el concepto de virtud y la de los modernos en el de procedimiento, una justicia anamnética o memorial tiene que ser pensada desde el concepto de verdad (REYES MATE 2018a, p. 238). Es decir, es de orden epistémico en cuanto que tiene que ver con la captación y construcción de la realidad. Es claro, por tanto, que no está referida a acciones, actos virtuosos o a virtudes. Se refiere a algo objetivo que afecta a la realidad, “es como la reorganización de una realidad que ha sufrido una alteración” (REYES MATE 2018a, p. 238). Se trata de la consecución de un orden que puede denominarse bien común, entendido este como un constructo racional de cómo entender la convivencia.

Para Reyes Mate, la justicia entonces consistiría en hacer del mundo un bien, un bienestar común. Las dos tareas que se desprenden de la definición son: la

justicia como tarea y tomar el mal estado del mundo como punto de partida de la misma. Y, de ahí, la gran tarea de la memoria para una construcción justa es la visibilización de los sin nombre (REYES MATE, 2018a, p. 239).

La justicia es un proceso impulsado por la parte necesitada que pide una respuesta. La justicia es, en definitiva, la respuesta a la injusticia⁷⁵. Hablar de justicia es no olvidar las partes rotas del ánfora, la historia *passionis* tantas veces ignorada por las teorías especulativas de la justicia. Hablar de justicia es avanzar desde cada fragmento. No hay justicia general sin la iniciativa de cada parte. Y tampoco es distributiva si no es como respuesta adecuada a la pregunta de cada fragmento.

En contraste con Horkheimer, Reyes Mate se apoya en la Segunda Tesis de Benjamin sobre el concepto de historia. En ella, el filósofo alemán alude a la “débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado tiene derechos” (REYES MATE, 2018a, p. 259). Se refiere a que cada generación presente tiene un poder, un débil poder mesiánico, sobre las generaciones anteriores que estamos obligados a activar.

Barreto y Zamora (2020, p. 51-52) retoman la reflexión de Reyes Mate sobre las Bienaventuranzas para resaltar que ser bienaventurado es interrumpir el tiempo, es introducir la novedad en el mundo a través de colocar la mirada del pobre, del que sufre, en el centro de la realidad. La fe judía no transige con el enmascaramiento del sufrimiento injusto por medio de mitos porque es una fe enraizada en la concreción histórica. La esperanza en la justicia mesiánica se orienta para el instante inmediato. Benjamin lo ilustra al afirmar que, “para los judíos cada segundo era una pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías” (BARRETO; ZAMORA, 2020, p. 52). Esta percepción temporal permite comprender la paradoja de la unión sin transición entre el presente y el futuro en las Bienaventuranzas. El impulso para una acción transformadora procede de los ojos abiertos a la injusticia concreta. La inminencia de un acto o una praxis de efectos impredecibles es lo que hará actual al mensaje cristiano, lo que hará justicia a las Bienaventuranzas. Es decir, que quienes lloran puedan reír, que quienes sufren vayan a ser felices, que quienes padecen la pobreza y la opresión están cerca de una inminente liberación (BARRETO; ZAMORA, 2020, p. 53-54). Ambos filósofos

⁷⁵ Reyes Mate usa la imagen benjaminiana del ánfora rota como el ejemplo de proyecto social que solo se puede poner en marcha cuando se reconoce a cada parte su carácter de fragmento que busca su complementario. El valor de cada trozo singular nos habla de que la justicia “no puede ser una teoría cerrada, no tiene fin, sino que es un pro-yecto” (REYES MATE, 2018a, p. 294).

profundizan la justicia anamnética al recuperar el sentido apocalíptico del tiempo y el Reino al plantear la confrontación urgente e impostergable contra el sufrimiento.

3.6 ZAMORA Y REYES MATE: SÍNTESIS FINAL DEL TERCER CAPÍTULO: ALGUNAS CLAVES HERMENÉUTICAS PARA UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA AMBIENTAL A PARTIR DE LAS VÍCTIMAS

La justicia ambiental la desarrollaremos en el siguiente capítulo y en él haremos una interlocución entre la justicia anamnética y la justicia ambiental. Para ello, a partir de lo expuesto en el presente capítulo, queremos recuperar algunas claves hermenéuticas relevantes de la justicia anamnética que, como proponemos en nuestra hipótesis, puedan posteriormente enriquecer la justicia ambiental. Es parte de nuestra hipótesis que la justicia ambiental en perspectiva anamnética puede enriquecer también al paradigma de la ecología integral. Esto lo abordaremos en el cuarto capítulo.

Las claves hermenéuticas que consideramos importantes de la justicia anamnética para la justicia ambiental son su comprensión de realidad-temporalidad, la memoria anamnética como clave de acceso a la realidad, la mirada de la víctima como perspectiva epistemológica y la responsabilidad histórica.

En referencia a realidad y temporalidad, señalábamos que el meollo de la justicia en Reyes Mate se encuentra en develar la confusión repetida a lo largo de la historia de la filosofía entre desigualdad e injusticia. El filósofo español señala con claridad que la injusticia es una desigualdad histórica que acontece en un tiempo determinado (REYES MATE, 2018a, p. 289). De ese modo, pone sobre el tapete algo tan aparentemente obvio, pero que había que nombrar con claridad: la temporalidad de los hechos históricos injustos. Sin embargo, en la filosofía contemporánea lo que ha predominado es la atemporalidad y el presencialismo, la primera vertiente muy bien representada por Rawls y la segunda, por Habermas (REYES MATE 2018a, p. 289-290).

Destacar la injusticia en el tiempo es una primera clave que consideramos de gran valor para la justicia ambiental y esto viene de la mano con la segunda, la memoria, a la que Reyes Mate y Zamora presta una gran atención porque la injusticia puesta en perspectiva temporal solamente puede hacerse con el concurso de la memoria. Por ello, a causa de la imbricación profunda entre memoria, tiempo y

justicia, Mate puede señalar que “memoria es justicia” (REYES MATE, 2018a, p. 290). La memoria es la clave de bóveda, es de importancia decisiva, para una justicia que afirme la vigencia de las injusticias pasadas. Por esa razón Reyes Mate habla de una justicia anamnética (REYES MATE, 2003, p. 6).

Para el filósofo español, la temporalidad como clave y, al mismo tiempo, inseparable de la memoria se clarifica en dos afirmaciones complementarias y muy provocadoras: la primera es que sin memoria no puede haber injusticia. Esto es así porque lo que permite recuperar la injusticia pasada del olvido, de su no existencia, es el ejercicio de la memoria histórica. La segunda es que sin memoria tampoco hay justicia (REYES MATE, 2018a, p. 292). No es posible hacer el borrón y cuenta nueva; trabajar por el perdón y el olvido mantiene las heridas y hace imposible la justicia. Por el contrario, solo reconocer que el daño que se hizo es irreparable ya es, de alguna manera, hacer justicia. La cuestión es que esa conciencia de lo irreparable de la injusticia padecida solamente la hace posible la recuperación de la memoria. Por esa misma razón, para Reyes Mate la mejor manera de atacar a la justicia es no dejar rastro de la injusticia perpetrada (REYES MATE, 2008a).

Las potencialidades de la memoria nos permiten abrir cuestiones pasadas que la ciencia da por cerradas o resueltas y, por tanto, nos abren a un tipo de conocimiento que nos sitúa frente a la dimensión del tiempo pasado, pero articulándolo con el presente para que este tenga sentido histórico (REYES MATE, 2018a, p. 293).

Esta capacidad articuladora del pasado con el presente que tiene la memoria es también un elemento clave para la justicia ambiental. Por un lado, esto permite tomarse en serio los derechos de los caídos, las injusticias que se hicieron a lo largo de la historia, pero también las más recientes. La memoria como recuperadora del sufrimiento de los oprimidos evita su olvido, su archivamiento por la historia escrita por los vencedores. Esto refuerza la afirmación clave de que la justicia nace como respuesta a la injusticia histórica y que el sujeto de la justicia es quien la padece; que la injusticia es una experiencia de sufrimiento y la justicia es la respuesta a esa experiencia. En definitiva, la injusticia padecida por la víctima es el lugar de la justicia.

A partir de la memoria es posible recuperar el concepto tradicional de justicia general, entendido este como la riqueza en humanidad de una comunidad. Sin rechazar la justicia distributiva y conmutativa, que los antiguos llamaban justicia

particular⁷⁶, Reyes Mate ve el desafío de recuperar una justicia, ya pensada por Aristóteles y Santo Tomás, que tiene que ver con la creación de bienes comunes mediante el desarrollo de los talentos de cada uno y con la construcción del ser humano en comunidad. Reyes Mate, influenciado por el pensamiento de Benjamin y la realización de las esperanzas frustradas, propone una política que tiene como horizonte la consecución de una justicia general. Esta perspectiva difiere de la política moderna, que se centra en la búsqueda de una sociedad de iguales⁷⁷.

La tercera clave, la mirada de la víctima, debe ser tomada en serio, porque es diferente a todas las demás y porque es clave para repensar conceptos fundamentales como la justicia, la memoria y el reconocimiento. Su importancia radica en su capacidad para ver lo que otros no ven porque es ocultado por el progreso. La mirada de la víctima interpela el presente y cuestiona las narrativas que legitiman las desigualdades y las injusticias como algo natural o inevitable. Tomarla en serio significa reconocer que lo que ve la víctima forma parte de la realidad porque ella desvela la parte silenciada de la realidad, pero forma parte de la misma. Por esa razón, Reyes Mate afirma que el sufrimiento, declarado insignificante por la razón, se convierte en condición de toda verdad. De ahí que la verdad no sea impasible, ni imparcial, sino una aprehensión de la realidad en su totalidad que arranca precisamente de la venida a presencia de la parte ausente (REYES MATE, 2007, p. 8).

Esto es clave para una teoría de la verdad y por ello para Reyes Mate, la mirada de la víctima produce un desplazamiento epistemológico y ético al cuestionar las bases mismas del conocimiento tradicional, que a menudo ha ignorado o

⁷⁶ Reyes Mate (2003, p. 3) desarrolla en estas páginas las diferencias entre la justicia de lo que él denomina justicia de los antiguos (Aristóteles, Santo Tomás) y la de los modernos: como Rawls y Habermas. Destaca cómo para los primeros, la justicia era algo material, que tenía como referente al otro, al sujeto que la había padecido. Sin embargo, para los modernos, el sujeto de la justicia es el nosotros, no el otro. Ese nosotros, en el caso de Habermas la comunidad ideal, es la que establece qué es lo justo e injusto, lo que es bueno o lo que es malo. Acá todo se juega según el procedimiento con que se decide.

⁷⁷ Reyes Mate (2003, p. 4-7) se detiene largamente para explicar el concepto de igualdad como, “el nervio vertebrador del gran mito moderno: la utopía de la igualdad”. Para ello, se fija especialmente en Rousseau para quien la “caída” del ser humano, su mal radical histórico fue el de la desigualdad, fruto del uso de la libertad humana. El planteamiento del hombre moderno es la búsqueda de la igualdad perdida a través del contrato social, que debe acogerse libremente. Para Reyes Mate, con Rousseau se produce el cambio de justicia por igualdad porque la utopía de la igualdad tiene como condición la amnistía general del pasado, su olvido. Y todavía más, los grandes conceptos de la modernidad, como igualdad, libertad, fraternidad son verdad en cuanto las aplicamos a entidades abstractas, como la humanidad. La realidad nos dice que la humanidad no es la suma de todos los hombres, ni que, de hecho, estos son iguales. Para Reyes Mate no se puede privar a la realidad de significación, no puede ser convertida en in-significante.

minimizado las experiencias de sufrimiento, exclusión y violencia padecidas por las víctimas. Al hacerlo, pone de manifiesto cómo el conocimiento y las narrativas históricas están moldeados por estructuras de poder que deciden qué historias se cuentan y cuáles se omiten. En este sentido, la mirada de la víctima desafía la neutralidad del conocimiento y demanda un reconocimiento de que toda comprensión de la realidad debe ser en su integralidad. Este desplazamiento reconoce la centralidad del otro, especialmente del otro marginado o excluido, en la construcción de un orden moral y político en justicia. La mirada de la víctima enfatiza la importancia de la responsabilidad hacia los que han sufrido, planteando que la justicia verdadera no se puede lograr sin atender a las demandas y necesidades de aquellos que han sido silenciados o ignorados por las estructuras dominantes.

La cuarta clave hermenéutica, la responsabilidad histórica, nos señala que los hechos no acontecen de manera fortuita, sino que son el resultado de proyectos individuales o colectivos de los cuales se puede demandar responsabilidad. Es decir, que la responsabilidad no es de un hombre genérico, sino del hombre a quien alguien le ha hecho daño, le ha producido sufrimiento y ese sufrimiento es una injusticia. Lo que convoca a la responsabilidad histórica es esa injusticia del sufrimiento que nos afecta en cuanto que, de alguna manera, todos somos herederos de un pasado común.

Reyes Mate elabora esta clave de la responsabilidad histórica en diálogo con los modernos a los que cuestiona y con Levinas, que habla de responsabilidad estructural u ontológica al señalar que el hombre no nace sujeto moral, sino que se constituye en sujeto humano en la medida en que se hace responsable del otro. Pero, como señalábamos, la diferencia con Levinas, y que nos parece relevante para nuestro propósito de una justicia ambiental a partir de las víctimas, es que en Reyes Mate se trata de responsabilidad histórica en el sentido de que el otro no es alguien genérico, sino una persona concreta a la que se le ha hecho daño⁷⁸.

Desde la clave de la responsabilidad histórica, la tarea es lograr que en el presente se logre una nueva iluminación del pasado. En este punto es clave

⁷⁸ Reyes Mate (2007) se fija en las dos éticas de la responsabilidad: la de Kant y la de Hegel y señala cómo ambos filósofos fundamentan la responsabilidad en la libertad o principio de autonomía y que, incluso Hans Jonas con su principio de la responsabilidad, es una prolongación del planteamiento de Hegel. Solo somos responsables de lo que hemos hecho, de nada más.

introducir lo que Metz llamó la razón anamnética y que Mate hace suya⁷⁹. La razón anamnética para Reyes Mate es una forma de pensamiento y comprensión que pone en el centro la memoria de las injusticias y el sufrimiento padecidos por las víctimas a lo largo de la historia. Se trata de un modo propio y distintivo de hacer filosofía en el que el análisis crítico de la realidad está profundamente arraigado en la memoria y en la responsabilidad histórica. La razón anamnética transforma el quehacer filosófico de la pura especulación en una práctica comprometida con la reparación del daño y la lucha contra la injusticia. La filosofía, conducida por la razón anamnética, se convierte en un ejercicio de memoria activa que busca no solo comprender el mundo, sino hacer justicia a aquellos que han sido marginados o silenciados (REYES MATE, 1994, p. 126). Esto lleva consigo una redefinición del papel de la filosofía y del filósofo en la sociedad.

La memoria aporta otro elemento interesante con relación a la justicia global: que esta no puede ser universal sin la participación de la memoria. Reyes Mate no menosprecia el valor que tiene la justicia global en su capacidad de avanzar más allá de los estados nacionales y conseguir logros significativos, como la condena de los crímenes de lesa humanidad o el trabajo por la solución de problemas mundiales como la pobreza, el subdesarrollo o el hambre. Pero señala que su objetivo se queda en un nivel superficial de colaboración y de ayuda, incluso, en la cuestión de combatir la injusticia. La justicia global no permea hasta el punto de que exista el compromiso de responsabilizarse de los efectos más remotos de nuestras decisiones económicas; hace el esfuerzo por reducir la desigualdad, pero el tema de la riqueza no lo toca. Para Reyes Mate, la cuestión de fondo es que sin memoria la justicia global no puede ser universal porque no hay responsabilidad histórica. Sin la clave de la responsabilidad histórica, aquella que afecta a generaciones presentes a causa de hechos históricos pasados, la justicia global también queda incompleta (REYES MATE, 2018a, 296-297).

La memoria no es la justicia, sino el inicio de un proceso justo cuyo final es la reconciliación. El tránsito es desde la memoria al perdón. Pensar la memoria de manera consecuente implica plantearse una justicia integral. Pero tal justicia no está al alcance de una mente humana. Por ello la reconciliación es la forma que toma una justicia integral en tiempo presente.

⁷⁹ Este concepto clave Reyes Mate lo toma de J. B. Metz y también de su interpretación con Benjamin. Esta temática puede ser profundizada en Reyes Mate (1994, p. 117-132).

Para Reyes Mate es capital la narrativa de los daños, dado que nunca son los mismos. No se trata de personalizar cada uno, sino de los tipos; el daño tiene normalmente una dimensión personal, pero también pública y social y apunta, o a la reparación o a tener presente la memoria de lo irreparable. Solamente se pueden superar situaciones de catástrofes en una sociedad, si esa sociedad mira hacia el pasado con la finalidad de hacer justicia con las víctimas del pasado. Desde esta perspectiva, el futuro prometido como justo, tiene que ser construido necesariamente saldando cuentas con el pasado o, como decimos, avivando la conciencia de lo irreparable.

Este nuevo modelo de justicia, la justicia fundada en la memoria, permite que las injusticias pasadas puedan ser saldadas en bien de las víctimas. Pero también es importante para el crecimiento espiritual y moral, para la reconstrucción del tejido social y para la construcción de una sociedad democrática fundada en la justicia misma.

Como ya señalamos, esto no significa que Reyes Mate ignore los aportes modernos y contemporáneos sobre la justicia. Pero la memoria unida a la justicia encadena el pasado con el presente, no permite que los vivos construyan su progreso y su futuro pasando inhumana e impunemente por encima de un montón de cadáveres o sobre un reguero de destrucción de nuestra casa común.

José A. Zamora integra la justicia anamnética que pone como punto de partida el sufrimiento inocente. Como vimos, Zamora trabaja a fondo la lógica violenta del capitalismo, sobre todo, a partir del pensamiento de Th. Adorno⁸⁰. La civilización capitalista porta en su interior la barbarie y la expande donde se instala, aunque la modernidad la presenta como un daño colateral. El discurso político neoliberal, más allá de justificaciones teóricas, se asienta en la lógica sacrificial. Para el filósofo alemán, según Zamora, este es un componente inherente y característico de la misma modernidad y de su forma civilizatoria que se impone a las demás culturas; de una racionalidad que hace de la vida una mercancía porque tiene la virtualidad de convertir en producto y, por ende, en lucro todo lo que toca.

El análisis que Zamora hace de la crisis actual desde la perspectiva de las víctimas pone en evidencia el conflicto radical entre capitalismo y vida. Este tipo de

⁸⁰ Para profundizar esta temática puede verse, Zamora: "Subjetivación y sufrimiento en Theodor W. Adorno: reflexiones "desde" la vida dañada" de 2021b. También, José A. Zamora (en ZAMORA; REYES MATE (eds.). 2011, p. 65- 87). El centro ausente: la justicia en Th. Adorno. En las p. 74-79 el autor se centra en la crítica al capitalismo como un sistema estructuralmente injusto.

subordinación de la vida es de carácter estructural que se sostiene por un sistema de dominación, del que ciertamente tampoco se escapa la casa común.

Zamora se adentra en las relaciones entre capitalismo y violencia. A la luz de la expresión del papa Francisco de que el liberalismo es “una economía de la exclusión y de la iniquidad”, Zamora señala que el contexto de la expresión es como si Francisco afirmara que “el capitalismo mata” (ZAMORA, 2021a, p. 34). En palabras de Francisco: “En este sistema, que tiende a fagocitarlo todo en orden a acrecentar beneficios, cualquier cosa que sea frágil [...] queda indefensa ante los intereses del mercado divinizado, convertidos en regla absoluta. (*Evangelii Gaudium*, n. 56).

En este sentido, si a partir de lo expuesto, reconocemos que la filosofía debe recuperar la dimensión crítica de su presente histórico, el tema ecológico debería acaparar el centro de su atención. El análisis de la crisis desde la perspectiva de las víctimas pone en evidencia un conflicto radical entre capitalismo y vida.

4 JUSTICIA AMBIENTAL Y CONEXIONES CON LA JUSTICIA ANAMNÉTICA

4.1 INTRODUCCIÓN

Ya hemos profundizado en los capítulos anteriores sobre cómo la filosofía ha tratado de pensar las condiciones de una sociedad justa casi desde su mismo nacimiento. También nos hemos adentrado sintéticamente en algunos aspectos de la vinculación de esta con otros ideales, como el bien común, la democracia o la libertad. La reflexión que se ha centrado en la cuestión de la justicia ha desempeñado indudablemente un papel esencial en la elaboración y concreción de diferentes teorías a lo largo de la historia. Esta reflexión mantenida por siglos, especialmente en Occidente, ha dado como fruto distintos tipos de instituciones que han regulado nuestras sociedades a lo largo de toda la historia hasta la actualidad.

Normalmente a la filosofía se la percibe como la encargada de pensar cómo deberían ser las cosas, y no tanto cómo son de hecho. Como ya hemos visto a través del recorrido realizado hasta ahora, en la historia de la filosofía la constante que ha prevalecido ha sido la reflexión sobre teorías de la justicia y no el tratamiento y la reflexión de la injusticia. A esta última, en general se la ha considerado como la negación de la justicia. Cabe señalar que algunas de las principales consecuencias de este tipo de abordaje ha sido ocultar las variantes y la inmensa diversidad de la injusticia y, sobre todo, su complejidad (MARTÍN; BARTOLOMÉ RUÍZ, en FOLLMANN (org.). 2020, p. 95).

Filósofos como Judith Shklar, Miranda Fricker, Ignacio Ellacuría y Reyes Mate nos han ayudado a profundizar en diversas manifestaciones de la injusticia, destacando su presencia activa, pasiva, hermenéutica y como negatividad, que se revelan de manera contundente en nuestra realidad. Como nos dice Ellacuría, es lo que espontáneamente se nos revela y lo que nos desafía a hacernos cargo de ella. La justicia es un ideal a conseguir, sin embargo, la injusticia es siempre una realidad palpable, concreta que debe ser acogida y enfrentada. Por ello, la verdadera justicia debe ser confrontada con la realidad de las injusticias. Estas, a su vez, se hacen visibles en el rostro de las víctimas, como nos lo sugieren Judith Shklar o Reyes Mate. Por ello, toda justicia está llamada a ser justa con las víctimas de la injusticia, con los injusticiados.

A partir de lo que hemos reflexionado a la luz del aporte de Reyes Mate, la justicia no es justa porque sigue determinados principios meta-éticos o porque busca conformarse con ellos. La justicia es justa cuando se enfoca en hacer justicia a las víctimas pasadas y presentes de la injusticia. Desde esta perspectiva, la injusticia, que es siempre concreta, es la realidad que cualifica el sentido de cualquier justicia. Expresado de otra manera: la condición de las víctimas de la injusticia es la que demanda la justicia. La justicia será justa en el momento en que coloca como horizonte la restauración de la condición injusticiada de las víctimas.

El mundo ha tenido que padecer muchos siglos de injusticias para que el padecimiento concreto de las víctimas de la injusticia sirviera de inspiración para la reflexión filosófica sobre esta temática y señalar la preeminencia de la injusticia en las nuevas teorías sobre la justicia.

En este capítulo pretendemos mostrar cómo el movimiento de justicia ambiental, que progresivamente ha conceptualizando este término, se ha construido a partir de la perspectiva de la injusticia de las víctimas. Haremos una revisión histórica de este concepto. Con esta intención mostraremos cómo justicia ambiental como concepto ya tiene una cierta tradición en los movimientos sociales y en los discursos sociológicos. Para ello, pretendemos recorrer las etapas desde su origen en las décadas de los '70 y 80' del siglo pasado en Estados Unidos hasta la actualidad; mostraremos cómo la injusticia ambiental tiene como primeros perjudicados a los pobres. Un elemento importante será poner de relieve sus conexiones. Nos proponemos destacar una conceptualización de justicia ambiental actual, a la luz de los esfuerzos realizados por el movimiento de la justicia ambiental y algunos aportes de la filosofía. Por último, haremos una interlocución entre la justicia ambiental y las claves hermenéuticas que nos aporta la justicia anamnética o restaurativa de Manuel Reyes Mate y José A. Zamora.

4.2. DESARROLLO HISTÓRICO DE LA JUSTICIA AMBIENTAL: UN CONCEPTO EN EVOLUCIÓN

Un aspecto clave de la crisis ambiental es la cuestión de la justicia. La importancia de este concepto toma una nueva relevancia, no solamente debido a la cada vez mayor escasez de recursos naturales, sino también al constatar cómo la agresión a la naturaleza repercute muy desigualmente en los diferentes grupos

sociales y en los espacios donde estos viven. Las asimetrías de carácter político, social y económico se reflejan también en cómo la destrucción de la naturaleza impacta en las personas de los diferentes niveles económicos. En las comunidades más pobres frecuentemente los diferentes tipos de deterioro ambiental son mucho más fuertes que donde viven grupos de alto poder adquisitivo.

Debido a la mayor dependencia que tienen de los recursos naturales para su supervivencia, los pobres suelen ser mucho más perjudicados que los ricos en lo relativo a la destrucción de la naturaleza. Esta realidad que sucede a nivel micro, es la misma que acontece en regiones, países y continentes. Si miramos, por ejemplo, América Latina, podemos percibir con facilidad que los peligros ambientales que enfrenta, así como su complejidad y magnitud, vienen de la mano de la gran desigualdad social que hay en su interior. Parte de esta realidad es debida a su rol dependiente respecto de los países ricos del Norte.

4.2.1. Justicia ambiental y génesis del movimiento por la justicia ambiental⁸¹

Según Bullard y Johnson (2000, p. 556) el origen de justicia ambiental como concepto se remonta a los movimientos sociales de los '70 y principios de los '80 del siglo pasado en los Estados Unidos. En este momento algunas comunidades mayoritariamente compuestas por afroamericanos comenzaron a exigir derechos civiles a las autoridades. Se trata de comunidades pobres donde se habían instalado vertederos, fábricas de residuos nocivos a la salud, industrias contaminantes. Al comienzo, las manifestaciones de estos ciudadanos se realizaron pacíficamente y de manera aislada. Se organizaron para reivindicar sus derechos a causa de la contaminación tóxica a que estaban expuestos o que, de hecho, ya sufrían.

Bullard y Johnson señalan que con Martin L. King y su apoyo a los trabajadores de un vertedero en Memphis en los '60, hay precedentes de resistencia ambiental⁸². Por esta misma época, en Houston y otros lugares también se dieron movilizaciones para oponer resistencia a la colocación de depósitos de desechos.

⁸¹ Varias de estas ideas sobre el origen de la justicia ambiental pueden encontrarse en MARTÍN; BARTOLOMÉ RUIZ, 2020, p. 96-102. Cuatro de los principales pioneros de la justicia ambiental son R. Bullard, P. Mohai, R. Saha y B. Wright, quienes hacen un excelente resumen de los inicios del movimiento por la justicia ambiental: *Toxic Wastes and Race at Twenty: Why Race still Matters after all of These Years*. En: GAL.BULLARD.W FIGURES AND TABLES, v. 38, p. 371-384, 2008.

⁸² Martínez Alier (2021, p. 240-241) señala cómo, antes de la irrupción del movimiento por la justicia ambiental, en Estados Unidos había dos corrientes anteriores de ambientalismo: el de uso

En 1978 unas 500 familias damnificadas fundaron la Love Canal Homeowners Association (LCHA) para forzar a las autoridades a prestar atención a los peligros a los que estaban expuestos y también para recoger fondos para la evacuación de los pobladores. Este fue el primer caso de vertedero de desechos peligrosos que apareció en los noticieros de televisión y también fue el primero en ocupar las portadas de varios diarios y revistas del estado de Nueva York. En 1980 un estudio de la Environmental Protection Agency (EPA) comprobó que los habitantes de la región de Love Canal manifiestan una cantidad anormal de problemas de salud. Jimmy Carter, por entonces presidente, firmó una ley para la evacuación definitiva de todas las familias. El caso de Love Canal permanecerá para siempre como modelo de activismo social. El movimiento contra la contaminación tóxica se fortaleció y ganó definitivamente espacio y gran notoriedad en los Estados Unidos (SANTOS RAMMÉ, 2012, p. 15).

Afton es un condado de Warren County ubicado en Carolina del Norte, habitado mayoritariamente por familias de raza negra. En 1982, en este lugar sucedió el caso más paradigmático del movimiento contra el racismo ambiental a partir de la decisión de instalar un vertedero de policlorobifenilos en la zona. Esto provocó una fuerte resistencia de sus habitantes, que derivó en manifestaciones pacíficas apoyadas por líderes de la Iglesia United Church of Christ (UCC) y por algunos grupos de defensores de los derechos civiles de la región y de otras partes del país.

Como reacción a estas protestas, las autoridades detuvieron a unos quinientos participantes. Entre ellos se encontraban el Rev. Benjamin Chaves, Jr. director de la UCC Commission for Racial Justice, el Rev. Joseph Lowery, líder de la Southern Christian Conference, Floyd McKissick del Congress for Racial Equality, Louis M. Gibbs, uno de los principales organizadores del Love Canal Homeowners Association, y otras personalidades con experiencia de apoyo en problemáticas similares (NOVOTNY, 2000, p. VII)⁸³. El Rev. Chaves hizo pública esta situación en

sustentable y eficiente de los recursos naturales y, segundo, el del culto a lo silvestre. El movimiento por la justicia ambiental lucha contra la asignación desproporcionada de desechos tóxicos, así como contra la exposición a distintos tipos de riesgos ambientales en áreas pobladas mayoritariamente por afroamericanos, latinos o indígenas. En ese sentido, este movimiento no proviene de luchas ambientales anteriores, sino del movimiento por los derechos civiles. Además, Alier destaca el viaje de Martin L. King a Memphis en 1968 que tuvo como objetivo mejorar las condiciones laborales de los trabajadores de los recolectores de basura, gravemente expuestos a problemas de salud.

⁸³ Según Martínez Alier, el condado contaba con una población de aproximadamente 16 mil habitantes, el 60% afrodescendientes, en su mayoría pobres. Entre las 500 y 600 personas detenidas

todo el país y en sus entrevistas de denuncia comenzó a usar la expresión racismo ambiental. En otros lugares que padecen problemáticas parecidas, como Los Ángeles, Nueva York, Houston, Chicago, entre otros, se produjeron muchas repercusiones. Para Merlinsky (2017, p. 9 y Martínez Alier (2021, p. 241) este caso puede considerarse el origen del actual movimiento por la justicia ambiental.

De acuerdo con Bullard y Johnson (2000, p. 556) y Novotny (2000, p. VII) lo sucedido en Warren County motivó nuevos estudios que investigaron la relación entre raza, pobreza y problemas ambientales. En 1983 la US General Accounting Office realizó un estudio que puso de manifiesto que tres de cada cuatro de los vertederos de ocho estados del sur de Estados Unidos estaban situados en lugares con mayoría afroamericana, a pesar de que estas personas solo suponían el 20% de la población total. También reveló que más del 25 por ciento de los habitantes que vivían en zonas de vertederos eran pobres.

La Comisión para la Justicia Racial de la Iglesia Unida de Cristo dirigida por el Rev. Chaves, en 1986 realizó una investigación sobre la relación de estos tres factores: *Toxic Waste and Race in the United States: A National Report on the Racial and Socio-Economic Characteristics of Communities with Hazardous Waste Sites*. El documento se publicó en 1987 y demostró que el tema de la raza era una variable incluso más importante que la pobreza, el valor de la tierra o el de la vivienda a la hora de decidir los lugares para la ubicación de plantas de desechos peligrosos.

De Oliveira y Zorzi, (2013, p. 223) señalan cómo este documento significa un gran impulso para la legitimación de las protestas y para poner de manifiesto que en el país existía racismo ambiental; Además, ayudó en la creación de alianzas nacionales y reforzó el discurso sobre el racismo y la justicia ambiental. Para Novotny (2000, p. VII) en este informe se encuentra el concepto de racismo ambiental y afirma con claridad que no puede haber un medioambiente sano sin un medioambiente justo. Bajo la bandera de lucha contra el racismo ambiental, el movimiento por la justicia ambiental, conecta también los problemas ambientales con la injusticia racial, de género y con la cuestión de la pobreza (MARTÍNEZ ALIER, 2021, p. 243).

se encontraban también algunos colaboradores directos de Martin L. King. Aunque la protesta no triunfó en sus reivindicaciones, dio nacimiento al movimiento por la justicia ambiental. Como señalaba anteriormente, Martínez Alier (2021, p. 241) coloca la raíz del movimiento en el movimiento de derechos civiles de los años sesenta. Pero también trae a colación el movimiento sindical de los United Farm Workers (Obreros Agrícolas Unidos) de César Chávez y Dolores Huerta.

En la década de los '80 se dieron otros casos de activismo ambiental en los Estados Unidos. Son reconocidas las luchas de las mujeres en Los Angeles en 1984 y las diferentes organizaciones y grupos en ciudades como Chicago, Nueva York, Albuquerque, entre otras. Existieron otras muchas luchas que no fueron recogidas dentro de la historia oficial del movimiento. Dentro de todas estas iniciativas, cabe destacar la South West Network for Economic and Environmental Justice (SNEEJ) que era presidida por Richard Moore, quien lideró las firmas de una carta dirigida en 1990 a las principales organizaciones ambientales de Estados Unidos. Dos aspectos destacados del texto son, en primer lugar, señalar que las organizaciones blancas no serían capaces de construir un movimiento ambiental fuerte sin enfrentarse al problema de los vertederos de productos tóxicos e incineradoras dentro de las “comunidades del Tercer Mundo” dentro de Estados Unidos; el segundo aspecto fue que la carta cuestionaba la no existencia de gente de color en las principales organizaciones ambientales (MARTÍNEZ ALIER, 2021, p. 243).

4.2.2. Fortalecimiento y expansión del movimiento por la justicia ambiental

Antes de comenzar la década de los '90 Robert Bullard, uno de los pensadores más destacados del movimiento por la justicia ambiental, ya escribía y denunciaba problemas sobre racismo e injusticia medioambiental como consecuencia de las cargas ambientales⁸⁴. En 1990 publica su famosa obra *Dumpling in Dixie: Race, Class and the Environmental Quality*. Este libro es una gran contribución para hacer pública esta problemática de manera científica. Puso en evidencia las relaciones conflictivas que por años habían mantenido entre el movimiento ambientalista y el movimiento de justicia ambiental (BULLARD; JOHNSON, 2000, p. 556). Una nota característica destacada de estos años es el establecimiento de redes estatales del movimiento por la justicia ambiental.

Este mismo año, de 1990 en la Escuela de Medio Ambiente de la universidad de Michigan se celebró la conferencia: *Race and the Incidence of Environment Hazard*. Los responsables de organizarla fueron los profesores Bunyan Bryant y Paul Mohai. Esta conferencia fue la primera que reunió en un mismo espacio a académicos, activistas y formuladores de políticas de la Agencia de Protección

⁸⁴ Mohai (1990, p. 750) ya se refería a los estudios específicos sobre cinco comunidades que Bullard había hecho en 1989.

Ambiental del gobierno americano (EPA) para discutir las implicaciones de la creciente evidencia de cargas ambientales desproporcionadas en las comunidades pobres y de gente de color. Este evento fue de gran importancia para darle forma al movimiento por la justicia ambiental. La conferencia fue muy valorada por la EPA y ayudó a esta institución a focalizarse en el tema del racismo y la injusticia ambiental⁸⁵. Un logro fue la creación de la Oficina de Equidad Ambiental, que poco después se convirtió en la Oficina de Justicia Ambiental.

The First National People of Color Environmental Leadership Summit tuvo lugar en Washington DC en 1991⁸⁶. Se trató de un evento muy importante que congregó casi mil personas entre representantes y líderes de comunidades impactadas ambientalmente de todo Estados Unidos y de otros países. Como señala Martínez Alier (2021, p. 243) el movimiento por la justicia ambiental comenzó a ser reconocido. Para el rev. Chaves esta conferencia representó un momento crucial para la organización de los negros y su empoderamiento en temas centrales de la justicia ambiental (SANDLER; PEZZULLO, en SANDLER; PEZZULLO (ed.). 2007, p. 4-5).

La conferencia amplió el foco del movimiento por la justicia ambiental para cuestiones poco exploradas hasta ese momento, como salud pública, seguridad en el trabajo, el uso del suelo, vivienda, o la asignación de recursos. En esta cumbre se discutieron y se acogieron los *Diecisiete principios de justicia ambiental*⁸⁷. Estos 17 principios han servido como base para la creación y fortalecimiento de redes, para definir lo que significa la justicia ambiental así como lo que se necesita lograr para alcanzarla. La cumbre consolidó el creciente movimiento de justicia ambiental de base como un movimiento nacional y ejerció mayor presión sobre la EPA y el gobierno federal para que tomaran medidas. Por otro lado, el documento se compartió a una gran cantidad de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales. El documento final, como hemos señalado, trata diversos temas, como salud pública, seguridad laboral, uso del territorio, transporte, vivienda,

⁸⁵ MOHAI, Paul; BRYANT, Bunyan. *Treinta años trabajando por la justicia ambiental: conmemorando la Conferencia de Michigan sobre Raza y Medio Ambiente de 1990 y mirando hacia el futuro*. En: <https://orcid.org/0000-0001-6722-9019>
pmohai@umich.edu

⁸⁶ Bullard, Mohai, Saha y Wright (2008, p. 377) tratan en detalle este evento clave. Señalan que participaron unos 650 personas de 50 Estados de Estados Unidos, Chile, México, Puerto Rico e Islas Marhsall.

⁸⁷ Para ver los Principios del Primer Summit, celebrado en Washington DC del 24 al 27 de octubre de 1991, cf. <https://www.ejnet.org/ej/principles.html>

asignación de recursos, fortalecimiento de la comunidad (BULLARD; JOHNSON, 2000, p. 556-557). Para Arriaga; Pardo (2011, p. 637) el punto de inflexión del movimiento de justicia ambiental aconteció en este evento del First National People of Color Environmental Leadership Summit, celebrado en Washington en 1991.

Los frutos de la primera cumbre se transformarán en una verdadera agenda ambientalista que trazará líneas de acción hacia otros tipos de injusticias que impactan de modo especial a los pobres. El movimiento evolucionó y pasó de ser un movimiento de la justicia racial a un movimiento en pro de la justicia social, mucho más amplio y abarcante. En esta cumbre se forjaron alianzas importantes, que anteriormente parecían imposibles, como fue con los representantes de los ambientalistas de Sierra Club y Natural Resources Defense Council (NRDC). En este encuentro decidieron fortalecer su relación con los movimientos de justicia ambiental presentes (SANDLER; PEZZULLO, en SANDLER; PEZZULLO (eds.). 2007, p. 6).

Otra cuestión importante de esta cumbre fue que ayudó para que la problemática de la justicia ambiental se robusteciera entre los académicos, especialmente en el ámbito de las ciencias sociales en diversas partes de Estados Unidos.

En 1992 la EPA presentó un informe y recomendaciones llamado *Equidad ambiental: reducción de riesgos para todas las comunidades*. Este informe fue importante porque, por primera vez, esta institución gubernamental reconocía las diferencias raciales y socioeconómicas en temas ambientales, así como la necesidad de tomar medidas (MOHAY; BRYANT, 2020, s/p).

En 1993, la EPA estableció el Consejo Asesor Nacional de Justicia Ambiental (NEJAC). El NEJAC representó la primera vez que representantes de la comunidad, la academia, la industria, grupos ambientales e indígenas, así como gobiernos estatales, locales y tribales, se reunieron en un esfuerzo por crear un diálogo para definir y "reinventar" soluciones a los problemas de justicia ambiental (BULLARD; MOHAI; SAHA; WRIGHT, 2008, p. 381).

En 1994, los esfuerzos en pro de la justicia ambiental en los Estados Unidos contribuyeron para la promulgación de la "Environmental Justice Executive Order 12898: Federal Actions to Address Environmental Justice in Minority Populations and Low-Income Populations". Impulsada por el entonces presidente, Bill Clinton, esta ley marcó un hito en el desarrollo legal de estas cuestiones al solicitar a la EPA y todas las agencias y organismos del gobierno federal integrar, como aspecto

fundamental, las implicaciones de sus acciones sobre la sobre la justicia ambiental. El objetivo era identificar y abordar los efectos desproporcionadamente altos y adversos en la salud humana y el medio ambiente que pudieran afectar a estas comunidades (BULLARD; JOHNSON, 2000, p. 561).

Durante esos años, el concepto de justicia ambiental se fue fortaleciendo en el ámbito institucional del gobierno de Estados Unidos (BULLARD, 1996, p. 497; MARTÍNEZ ALIER, 2021, p. 243).

Por otro lado, Bullard (1999, p. 6) introduce el planteamiento de que el racismo ambiental es una forma, entre otras muchas, de injusticia ambiental. Y lo define como: “Refers to any environmental policy, practice or directive that differentially affects or disadvantages (whether intended or unintended) individuals, groups or communities based on race or color”. Para el sociólogo norteamericano, el racismo ambiental normalmente es reforzado por instituciones gubernamentales, legales, militares o económicas. La resistencia de las comunidades siempre era respuesta a cuestiones que eran consideradas injustas, inequitativas o ilegales.

La Red Brasileña de Justicia Ambiental, tratando de enriquecer el concepto, habla de etnias vulnerabilizadas y señala el racismo ambiental como las “injusticias sociales y ambientales que recaen de forma desproporcionada sobre etnias vulnerabilizadas”, en el sentido de que no se refieren solamente a poblaciones negras, sino también a otras, como son los indígenas en el caso de Brasil (PACHECO, 2007, p. 10-11). En el racismo ambiental hay un matiz de discriminación que expone a ciertos tipos de personas o grupos a mayores riesgos ambientales y, por otro lado, se les niega los posibles beneficios. Se trata de casos en los que la falta de protección legal, el descuido en la aplicación de las leyes ambientales o el no respeto a los derechos territoriales, se hacen patentes.

Kuehn (2000, p. 10682) señala que hay ciertas discrepancias sobre el uso adecuado de este término, especialmente cuando la distribución desigual de daños no es provocada por un ánimo racial intencionado. Por ello, hay muchos académicos y defensores de la justicia ambiental que tratan de evitar el concepto de racismo ambiental. Kuehn, sin embargo, lo valora como útil para identificar las causas institucionales de algunas injusticias ambientales.

En el periodo de 2001 a 2008, bajo la presidencia de George W. Bush, la justicia ambiental experimentó una disminución en su influencia institucional. El huracán Katrina, que devastó Nueva Orleans en 2006, fue un evento especialmente

relevante de este tiempo. Este desastre traumático impulsó nuevamente la movilización social. Las respuestas de las instituciones gubernamentales ante esta catástrofe revelaron discriminaciones basadas en raza y clase social. También destacó la relevancia de la justicia ambiental para comprender las implicaciones de desastres naturales con componentes de responsabilidad humana (ELLIOTT, JAMES; PAIS, 2006, p. 317; ARRIAGA; PARDO, 2011, p. 638).

Una revisión histórica del movimiento de justicia ambiental subraya la importancia de dos grandes luchas de comunidades pobres: contra la contaminación por residuos tóxicos y contra el racismo ambiental. Martínez Alier y otros académicos han destacado el caso de Love Canal (MARTÍNEZ ALIER, 2021, p. 175 y 178; DOBSON, 1998, p. 18, en MARTÍNEZ ALIER, 2021, p. 244) aunque originalmente fue una protesta de personas blancas. Alier y otros teóricos sostienen que el movimiento en EE.UU. comenzó en 1982 en el Condado de Warren, Carolina del Norte (MARTÍNEZ ALIER, 2021, p. 244). Como señala Bullard:

El movimiento por la Justicia Ambiental ha llegado lejos desde el día de su nacimiento hace una década en el Condado de Warren, un lugar rural poblado principalmente por afro estadounidenses [...] Aunque los manifestantes no pudieron bloquear el vertedero de PCB, llamaron la atención nacional hacia las inequidades de la distribución de desechos tóxicos, impulsando a los líderes de las iglesias afro estadounidenses y del movimiento de derechos civiles en apoyo a la justicia ambiental (BULLARD, 1994, en MARTÍNEZ ALIER, 2021, p. 245).

Su extensión por otras partes del mundo, a partir de la experiencia norteamericana, no es homogénea, pero mantuvo algunas características bastante coincidentes. En Europa se inicia en el Reino Unido en los años '90, pero no por temas de raza, como ocurrió en Estados Unidos. En este país se trató de comunidades caracterizadas por ser económicamente pobres, que se vieron perjudicadas por los niveles comparativamente más altos de contaminación, que tenían menos acceso a lugares verdes o de mejor seguridad. Posteriormente, este tipo de movimientos se fueron extendiendo hacia Alemania, Europa del Este, Francia, España. En todos, la clave que se repitió fue la situación socioeconómica de las comunidades afectadas.

Brasil fue el primer país de América Latina en donde se desarrolló con fuerza el movimiento. Al inicio de los 2000 este país ya contaba con acciones realizadas y movimientos sociales que buscaban la justicia social. Se trató de movimientos de

personas afectadas por la construcción de represas, de trabajadores organizados contra la deforestación o contra la contaminación y degradación de los espacios de vida. También se dieron una multitud de acciones en habitantes de las periferias urbanas que resistían la ubicación de depósitos de desechos químicos en sus lugares de vida, en las favelas por no tener saneamiento, y en comunidades campesinas por sufrir la contaminación debido al uso de pesticidas, así como en diferentes gremios o sindicatos.

El Coloquio Internacional sobre Justicia Ambiental, Trabajo y Ciudadanía, celebrado en septiembre de 2001 en la Universidad Federal Fluminense, fue una de las primeras iniciativas académicas y políticas en Brasil en este ámbito. El evento reunió a intelectuales, activistas y representantes del movimiento por la justicia ambiental de Estados Unidos; contó, además, con la participación de Robert Bullard. Según Henri Acselrad (2010, p. 111-112) este encuentro marcó el inicio de la colaboración entre las redes de justicia ambiental de EE. UU. y las organizaciones brasileñas, culminando en la formación de la Red Brasileña de Justicia Ambiental.

Martínez Alier (2021, p. 246) resalta la importante contribución de Robert Bullard en la constitución en Brasil de la nueva Red Brasileña de Justicia Ambiental. En ella confluyeron sindicalistas, movimientos ciudadanos y rurales, así como activistas ecológicos. El movimiento por la justicia ambiental puso de manifiesto que la justicia social y la cuestión ambiental son inseparables, tanto en lo conceptual como en lo político.

Para la investigación actual, tal como afirman Zilney; McGurrin; Zahran (2006, p. 55) la justicia ambiental abarca ocho grandes temas: la distribución de los peligros ambientales, la discriminación ambiental, teoría y metodología, movimientos sociales, salud pública y riesgo, leyes y políticas ambientales, globalización y sostenibilidad y filosofías de la justicia.

Por otro lado, también las luchas por la justicia ambiental han evolucionado hasta asociarse, cada vez más, con disputas contra los gobiernos y las multinacionales, por sus abusos contra los pueblos indígenas y comunidades marginadas (LÓPEZ, 2014, p. 262-263). Se ha hecho más patente la relación entre la creciente globalización de la economía y la degradación del medio ambiente que padecen muchos pueblos pobres, el vínculo entre la destrucción de la naturaleza y la vulneración de los derechos humanos y civiles.

Es prácticamente consenso que el proceso permanente de deterioro y de destrucción de la naturaleza tiene un especial impacto destructivo en los pobres. Por ello, casi en el mismo nacimiento del movimiento por la justicia ambiental comienza a darse una conexión directa entre degradación ambiental y pobreza.

4.3. AGRESIÓN A LA NATURALEZA E INJUSTICIA AMBIENTAL: LOS POBRES Y LOS EXCLUIDOS, VÍCTIMAS PRINCIPALES DEL DETERIORO Y LA DESTRUCCIÓN ECOLÓGICA

En estos últimos años importantes estudios sobre medio ambiente han continuado alertando sobre el riesgo que corremos de colapso ecológico mundial y cómo los pobres están especialmente expuestos a este peligro. A continuación nos acercamos a esa temática desde tres perspectivas representativas y mundialmente reconocidas: la primera es la que nos ofrece M. Meadows y equipo, del Instituto Tecnológico de Massachuetts, en el informe *Los límites del crecimiento*. La segunda son los últimos informes del International Panel of Climate Change (IPCC) y, la tercera: el planteamiento del ecologismo de los pobres de Joan Martínez Alier.

4.3.1. los informes de Donella Meadows y del IPCC: voces de alarma sobre la crisis ambiental

En 2022 se celebró el 50 aniversario de *Los límites del crecimiento*, el famoso informe sobre la sostenibilidad del planeta pedido por el Club de Roma a un grupo de científicos del Instituto Tecnológico de Massachuetts (MIT) en 1972. La responsable del equipo de trabajo fue la biofísica Donella Meadows. Su repercusión fue inmensa. Por varios meses sus resultados llenaron las primeras páginas de los principales diarios del mundo. El estudio buscaba entender los grandes retos que tenemos como humanidad, con un siglo de perspectiva.

El punto del que arranca la investigación es una cuestión, tan sencilla como crucial. En relación al sistema económico mundial, se pregunta cómo es posible pensar en un modelo económico, social y moral basado en el crecimiento ilimitado en un planeta donde los recursos son limitados, finitos. Sus tres principales conclusiones fueron: 1. Si se mantienen sin cambios las tendencias actuales de crecimiento de la población mundial, de la industrialización, contaminación,

producción de alimentos y agotamiento de recursos, los límites al crecimiento del planeta se alcanzarán dentro de los próximos cien años. El resultado más probable será un declive repentino e incontrolable de la población y de la capacidad industrial; 2. Es posible cambiar estas tendencias de crecimiento y establecer unas normas de estabilidad ecológica y económica que deberían ser mantenidas por largo tiempo de cara al futuro. El equilibrio global podría diseñarse de tal modo que las necesidades básicas materiales de todos los habitantes de la Tierra puedan ser satisfechas para que cada persona tenga iguales oportunidades de realizar su potencial humano individual; 3. Si los pueblos de la Tierra aceptan esta segunda alternativa y no la primera, cuanto antes empiecen a trabajar en favor de ella, mayores serán sus posibilidades de éxito (MEADOWS, 1973, p. 40-41).

En 1975 el Club de Roma publicó su *Segundo Informe*, hecho por Mihailo Mesaricic y Eduard Pestel. Este trabajo realizó un análisis, pero diferenciando diez regiones del mundo. Es interesante resaltar que en sus conclusiones, el informe destaca la necesidad de revisar la jerarquía de valores de los seres humanos con el objetivo de desarrollar una auténtica conciencia mundial para el uso de los recursos de la naturaleza. Se postula una actitud enraizada en la idea de armonía, dejando de lado la dominación.

Posteriormente, en su libro *Limits to Growth: The 30-Year Update* (2006, p. XIV y 1) entre otros temas, Donella Meadows, J. Randers y Dennis Meadows nos hablan de los conceptos de extralimitación y de huella ecológica. El primero tiene que ver con ir demasiado lejos, con ir más allá de los límites permisibles. En la extralimitación se da el crecimiento, la aceleración, el cambio rápido que termina produciendo un error de percepción en las respuestas dirigidas a mantener el sistema dentro de sus límites. La huella ecológica describe el impacto ambiental total ejercido por la humanidad en la base de recursos y al ecosistema mundial: es decir, nos habla de la superficie de terreno necesaria para sostener el nivel de vida actual. Para los astrofísicos del MIT, el crecimiento demográfico y económico comportaba un aumento de la huella ecológica humana extremadamente grave. Volvía a señalar la urgencia de modificar esta tendencia de crecimiento a través de normas de estabilidad ecológica y económica para tener un futuro más esperanzador; sugería que el equilibrio a nivel global tendría que rediseñarse para que las necesidades básicas materiales de cada habitante de la Tierra pudieran ser satisfechas para que

cada persona tuviera iguales oportunidades de realizar su potencial humano individual.

Aparte de Meadows y su equipo del MIT, otros muchos científicos han dado una voz de alarma en relación a nuestras posibilidades reales de un futuro esperanzador para la humanidad⁸⁸. De todas estas voces, tal vez la más importante sea la del grupo de científicos que conforman el Panel Intergubernamental de Cambio Climático al que nos referiremos a continuación. Podemos adelantar que, aunque el riesgo de colapso ecológico nos afecta a todos, los pobres están mucho más expuestos a esta realidad.

4.3.2. Los informes del Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC)

El IPCC⁸⁹ es uno de los organismos más prestigiosos y confiables que investiga esta temática en el mundo. El IPCC está conformado por tres grupos de trabajo: el Grupo de Trabajo I, que estudia las bases físicas del cambio climático; el Grupo de Trabajo II, que se encarga del impacto, la adaptación y la vulnerabilidad; y el Grupo de Trabajo III, que se encarga de la mitigación del cambio climático.

El *Sexto Informe*, el último presentado hasta la fecha, se estuvo trabajando desde 2014. Su publicación se hizo en tres momentos: el Grupo de Trabajo I publicó sus resultados entre el 26 de julio y el 6 de agosto de 2021⁹⁰. El informe del Grupo

⁸⁸ Puede verse también PALOMEQUE, Azahara. “Los límites del crecimiento”, 50 años avisando. **Portal: Rebelión**. 24/01/2022.

⁸⁹ El IPCC es el órgano de las Naciones Unidas encargado de evaluar los conocimientos científicos relativos al cambio climático. Fue formado en 1988 por el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) y la Organización Meteorológica Mundial (OMM). Se creó para facilitar a los gobiernos del mundo evaluaciones científicas rigurosas periódicas sobre el cambio climático y así detectar los riesgos y proponer estrategias para reducir su impacto. Los informes se hacen aproximadamente cada seis años. El primero fue en 1990, el último, el sexto, entre 2021 y 2022. Los resultados de sus informes son síntesis de la investigación ya existente, pero revisada por pares; sin embargo, la visión de conjunto de los mismos es tan poderosa y alarmante que resulta cada vez más difícil modelar un mensaje manejable y tranquilizador para los políticos de turno que nos gobiernan. El IPCC está compuesto por 195 Estados y miles de personas de todo el mundo que contribuyen con su trabajo. Es interesante destacar que los científicos del IPCC ofrecen voluntariamente su tiempo. Y es así -gratuitamente- que evalúan los miles de artículos científicos que se publican cada año para elaborar estos exhaustivos informes y estar al tanto de lo que se sabe sobre el cambio climático. Cada Grupo de Trabajo elabora el *Full Report* de su área de investigación. Y de este *Full Report* hace un *Summary for Policymakers* y un *Technical Summary*. El primero es un informe extenso y muy detallado; el segundo es más conciso, aunque recoge lo sustancial del *Full Report*, y está orientado a los responsables de tomar decisiones políticas en sus respectivos países; el *Technical Summary* proporciona una explicación técnica completa, y es bastante manejable para ser consultado. El *Sexto Informe* completo (*Full Report*) puede verse en: <https://www.ipcc.ch/languages-2/spanish>

⁹⁰ El *Technical Summary* (TS) del Grupo de Trabajo I del *Sexto Informe* lleva por título: El cambio climático y la tierra. Los tres *Technical Summary* serán lo que usaremos para esta parte del trabajo. El del Grupo I, puede verse en:

de Trabajo II se hizo en febrero de 2022⁹¹ y del Grupo de Trabajo III, en abril de 2022⁹².

El informe del Grupo de Trabajo I fue elaborado por 234 reconocidos científicos de 66 países⁹³. Una de las principales afirmaciones que hace el informe es que, al contrario de lo que ciertos científicos han afirmado y publicado, la causa principal del calentamiento global (atmósfera, océanos y superficie de la Tierra) es humana (TS I, p. 41). Es decir, que los seres humanos somos los responsables de la crisis climática.

Algunos de los datos que el informe señala corroboran que desde el inicio de la revolución industrial hasta la actualidad, las actividades humanas han provocado un aumento dramático en la concentración de gases de efecto invernadero que ha impulsado el calentamiento global. Las temperaturas globales han aumentado drásticamente desde 1850 y los últimos cinco años, desde 2016 hasta 2020, han sido los más cálidos desde 1850 (TS I, p. 41).

Mirando al futuro, el IPCC proyecta que es muy probable que la temperatura global aumente 1.5 grados por encima de los niveles preindustriales (1850-1900) entre 2021 y 2040. Y, lo que todavía más grave, si no se toman medidas fuertes para reducir las emisiones, el aumento de 2 grados podría ser inevitable hacia mediados de este siglo. En ese caso, eventos extremos como olas de calor, sequías prolongadas y tormentas fuertes serían cada vez más comunes, afectando gravemente a las regiones más vulnerables. El informe también advierte que, en lugares como la Amazonía la deforestación junto con el calentamiento global,

<https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/chapter/technical-summary/>

⁹¹ El *Technical Summary* del Grupo de Trabajo II, que evalúa la base científica física del cambio climático puede verse en: <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/chapter/technical-summary/f>

⁹² El *Technical Summary* del Grupo de Trabajo III puede verse en:

https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg3/downloads/report/IPCC_AR6_WGIII_SummaryForPolicymakers.pdf

⁹³ Sus conclusiones fueron revisadas por más de cien fuentes científicas y gubernamentales externas que añadieron 51.387 comentarios a la redacción final. En total, el documento se sustenta en más de 15.000 referencias académicas. Manuel Rodríguez en su obra *Nuestro planeta, nuestro futuro*, p. 75-81, nos presenta una buena síntesis de algunos de los aspectos más resaltantes del Quinto Informe de IPCC de 2014. También es importante el Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES) creado en 2010 por la ONU para el estudio de la biodiversidad biológica y los servicios de los ecosistemas. Sus evaluaciones sobre biodiversidad y ecosistemas principalmente en los continentes y zonas más pobres del planeta dan cuenta de la gravedad, algo que también pone de relieve los trabajos de IPCC. Puede verse en: <https://ipbes.net/>. Manuel Rodríguez, op. cit. p. 97, señala que según la *Evaluación de los Ecosistemas del Milenio*, aproximadamente el 60% (15 de 24) de los servicios ecosistémicos están en proceso de degradación o se están usando de manera no sostenible. El autor profundiza estos datos con el informe de IPBES de 2019 que señala las cinco causas que explican esta progresiva y peligrosa degradación: 1) los cambios en el uso de la tierra y el mar; 2) la explotación directa de los organismos; 3) el cambio climático; 4) la contaminación y 5) especies exóticas invasoras.

podrían llevar a esta región a un estado seco irreversible, incluso dentro de este siglo (TS I, p. 72).

Los niveles más altos de calentamiento también incrementan la probabilidad de eventos sin precedentes en los registros históricos, como las erupciones volcánicas que podrían alterar significativamente el clima del siglo XXI.

El TS señala la responsabilidad humana en el calentamiento de los océanos y en el aumento de la acidificación de la superficie de los océanos, que no tiene precedentes en 2 millones de años (TS I, p. 76); en la pérdida generalizada de nieve, en el retroceso generalizado de los glaciares, así como en el colapso de las capas de hielo de Groenlandia. Este hecho puede traer cambios abruptos en la circulación oceánica y producir anomalías en los patrones meteorológicos regionales que podrían afectar el ciclo del agua en amplias zonas de Asia, África y Europa (TS I, p. 73).

El informe afirma que es prácticamente seguro que a partir de los años 50' del siglo pasado los extremos cálidos (incluidas las olas de calor) se han vuelto más frecuentes e intensos en la mayoría de las regiones terrestres. Esto incluye el aumento en la frecuencia e intensidad de estas olas de calor, así como el aumento en el riesgo de incendios, sequías agrícolas y ecológicas a escala mundial.

Esta situación ha afectado de manera desproporcionadamente fuerte a los países pobres. Una de las consecuencias más visibles y dramáticas es la desertificación, que afecta de modo especialmente grave a África subsahariana, partes de Asia y de América del Sur. En estos lugares, millones de personas dependen de la tierra para su supervivencia. Un problema añadido es que en la medida en que las temperaturas suben y las precipitaciones se vuelven más irregulares, los suelos se degradan. Esto hace mucho más difícil cultivar o mantener el ganado. Una de las consecuencias graves es que la degradación aumenta aún más el empobrecimiento de las regiones vulnerables, creando así un círculo vicioso de pobreza y vulnerabilidad climática.

Por eso el *Technical Summary* señala con claridad que estamos ante una crisis climática sin precedentes debido a las altas temperaturas, las pautas de precipitación y los datos firmes que señalan que las condiciones empeorarán, afectando de manera desproporcionada en diferentes zonas del mundo.

Ante estos resultados del Grupo I, António Guterres, secretario general de la ONU, señalaba que:

El informe del Grupo de Trabajo 1 del IPCC de hoy es un código rojo para la humanidad. Las campanas de alarma son ensordecedoras y la evidencia es irrefutable: las emisiones de gases de efecto invernadero por la quema de combustibles fósiles y la deforestación están asfixiando nuestro planeta y poniendo a miles de millones de personas en riesgo inmediato. El calentamiento global está afectando a todas las regiones del planeta, con muchos de estos cambios volviéndose irreversibles⁹⁴. (Traducción nuestra).

El informe del Grupo de Trabajo II fue publicado en febrero de 2022. En su desarrollo colaboraron 270 autores de 67 países, 47 autores coordinadores, 184 autores principales y 39 editores revisores. Además, aportaron también 675 autores contribuyentes. El trabajo realizado consta de 34.000 referencias citadas y un total de 62.418 observaciones formuladas por los gobiernos y los expertos. Su foco de investigación ha sido el de evaluar los impactos, la adaptación y la vulnerabilidad climática.

El Grupo de Trabajo II constata que el cambio climático ha provocado impactos negativos en todos los ecosistemas, tanto en tierra como en los océanos. Esta realidad produce riesgos futuros. En relación con estos riesgos, el *Technical Summary* (TS II) señala 127, pero los agrupa en ocho riesgos generales, que se relacionan con sistemas costeros bajos; ecosistemas terrestres y oceánicos; infraestructura física crítica, redes y servicios; estándares de vida y equidad; salud humana; seguridad alimentaria; seguridad hídrica y, por último: paz y migración (TS II, p. 55)⁹⁵.

Los sistemas costeros bajos nos hablan del alarmante aumento del nivel del mar, causado principalmente por el derretimiento de los glaciares. Se trata de una situación que afecta principalmente a comunidades costeras en Asia, América del Sur y las islas del Pacífico. Estas zonas tienen la característica de ser propensas a tormentas más intensas y frecuentes, lo que aumenta el riesgo de inundaciones y erosión. Esta realidad conlleva con frecuencia pérdida de pertenencias materiales, y, sobre todo, desplazamientos forzados de la población. El IPCC calcula que el nivel del mar subirá entre 0.29 y 1.1 metros para el 2100. Esta situación causará gran devastación en comunidades costeras en Asia y América Latina, donde 800 millones

⁹⁴ Puede verse: Secretary-General Calls Latest IPCC Climate Report 'Code Red for Humanity', Stressing 'Irrefutable' Evidence of Human Influence. En: <https://press.un.org/en/2021/sgsm20847.doc.htm>

⁹⁵ Los ocho riesgos los presento brevemente a continuación, Se encuentran más desarrollados en *Technical Summary* del Grupo II, p. 55-70.

de personas viven en zonas vulnerables. Otro aspecto a considerar es que el aumento de la frecuencia de tormentas e inundaciones amenaza directamente los medios de vida de las poblaciones de estos lugares.

La pérdida de los ecosistemas terrestres y oceánicos es otra de las categorías de estudio. Es muy grave la destrucción a la que están siendo sometidos los bosques tropicales, tundras y arrecifes de coral. Es una realidad que afecta directamente a la vida marina y a las comunidades que dependen de ella para su sustento. El cambio climático indefectiblemente está provocando la pérdida de la biodiversidad. Desde 1980 hemos perdido el 50% de los arrecifes de coral y se espera que los ecosistemas oceánicos sufran más daños si la temperatura global supera los 1.5 grados.

La creciente vulnerabilidad de las infraestructuras, como puentes, redes de transporte o plantas de energía a eventos climáticos extremos se agrava en los países pobres que no cuentan con recursos suficientes. Además, el cambio climático profundizará las desigualdades existentes porque las comunidades más pobres serán las más golpeadas por las pérdidas en agricultura, escasez de recursos y acceso limitado a servicios esenciales. En África y Asia esto se agudizará por la pérdida de tierras agrícolas y el desempleo.

El aumento de las temperaturas y la degradación de la calidad del aire debido a la contaminación y las olas de calor provocarán un aumento en las enfermedades respiratorias y cardíacas. Las zonas urbanas densamente pobladas, particularmente en los países en desarrollo, correrán mayor riesgo de sufrir estos impactos. Por otro lado, las alteraciones en los patrones de lluvia y el aumento de fenómenos extremos, como sequías e inundaciones, afectarán gravemente la producción de alimentos. Las regiones dependientes de la agricultura de subsistencia, como África y partes de Asia, experimentarán mayores dificultades para asegurar su alimentación. El cambio climático apunta claramente a reducir la producción global de alimentos. Para 2050, se proyecta una disminución del 10% en la producción de maíz, lo que afectará a millones de personas en África y América Latina, incrementando todavía más la inseguridad alimentaria.

Ya habíamos señalado anteriormente que la disponibilidad de agua potable está disminuyendo drásticamente. En muchas regiones esto se debe al derretimiento de glaciares, las sequías prolongadas y la sobreexplotación de los acuíferos. Vastas regiones del sur de Asia, el Mediterráneo y partes de África y América Latina

enfrentan en la actualidad grandes desafíos para garantizar el acceso al agua. En el sur de Asia y en el Mediterráneo se estima que el acceso al agua potable se reducirá en un 40% para 2050, afectando a más de 1.500 millones de personas. Es un hecho constatado que las sequías prolongadas, así como la disminución de los glaciares están reduciendo la disponibilidad de agua en todo el mundo.

Otro riesgo general destacado es que el cambio climático es un factor que agrava los conflictos por recursos naturales y aumenta las migraciones forzadas. Según el informe, para 2050 se estima que más de 200 millones de personas podrían verse desplazadas debido a la desertificación, el aumento del nivel del mar y la pérdida de medios de subsistencia. Las regiones más afectadas incluyen África Subsahariana, Asia Meridional y América Latina. Estos desplazamientos crean tensiones en los países receptores, acentuando conflictos sociales y políticos.

Según recoge el informe del Grupo de Trabajo II, cualquier retraso en la acción mundial sobre la adaptación y la mitigación del cambio climático supone desperdiciar importantes oportunidades para asegurar un futuro habitable y sostenible, no solo de las próximas generaciones, sino incluso para las que vivimos en la actualidad.

En abril de 2022 salió a la luz la tercera parte del *Sexto Informe* del IPCC, correspondiente al Grupo de Trabajo III, dedicado a estudiar cómo mitigar el cambio climático⁹⁶.

Una de las ideas principales del Tercer Informe del IPCC, que aborda la mitigación del cambio climático, es señalar que continuar por las vías de desarrollo tradicionales no nos va a salvar del efecto de los gases invernadero y que, por ende, no se podrá evitar la catástrofe climática por el calentamiento global. Las políticas de mitigación convencionales, si no van acompañadas de cambios estructurales profundos, pueden significar enormes costos y ser profundamente perjudiciales. No bastan las medidas superficiales; se requiere una transformación radical que ponga fin a las desigualdades estructurales que agravan esta crisis.

El informe destaca varios enfoques de mitigación, muy en relación a la exploración de vías de desarrollo, que disminuyan el dinamismo del cambio climático, a corto y mediano plazo (TS III, 70). Subraya la urgencia de impulsar un

⁹⁶ Para la tercera parte del *Sexto Informe* tomo como base el *Technical Summary* correspondiente a esta dimensión: Climate Change 2022; Mitigation of Climate Change. Technical Summary. Puede verse en: https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg3/downloads/report/IPCC_AR6_WGIII_TechnicalSummary.pdf

cambio hacia modelos de desarrollo sostenibles. Esto, no solo mejoraría la eficacia de las políticas climáticas, sino que también generaría importantes sinergias con los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS). Es posible imaginar un futuro en el que el combate al cambio climático esté alineado con la creación de ciudades más habitables, con aire limpio y espacios verdes accesibles para todos. Especialmente a los que toman las decisiones, el Tercer Grupo de Trabajo recuerda que no existen decisiones sin sacrificios.

El informe también plantea garantizar que nadie quede atrás en la transición hacia una economía baja en carbono. Este enfoque busca proteger a los más vulnerables y garantizar la creación de empleos decentes y asegurar la equidad en el acceso a la energía y en los impactos de las políticas climáticas. Transición justa se ha consolidado como una herramienta clave para evitar que las transiciones económicas afecten de manera desproporcionada a las comunidades dependientes de los combustibles fósiles. Sin embargo, uno de los mayores retos que enfrenta la transición justa hoy en día es la escasez de recursos y financiamiento para garantizar que esta transición sea equitativa a nivel global (TS III, p. 75-76).

Para el Tercer Grupo de Trabajo, las políticas de mitigación del cambio climático ofrecen beneficios económicos a largo plazo porque ayudan a evitar los impactos catastróficos del calentamiento global (p. 88). Esto podría ser interesante para las economías de los países en desarrollo, que son las más vulnerables al cambio climático. Las políticas de mitigación son esenciales para evitar daños irreversibles, sin embargo, es fundamental considerar los desafíos distributivos que estas políticas plantean en relación a los países pobres.

Hay otros muchos temas relativos al desarrollo de fuentes de energía limpia. Se le da especial valor a la electrificación y al hidrógeno porque se las considera fundamentales para descarbonizar sectores como la calefacción, el transporte y la industria. No obstante, es muy evidente que en algunos sectores, como la industria, el cambio no podrá ser inmediato. El informe desarrolla muchas ideas en torno a la ciudad, el transporte, la industria y la agricultura. Cada uno de estas dimensiones se convierten en grandes desafíos a la hora de revertir sus procesos de contaminación hacia nuevos modelos más respetuosos con el medio ambiente (TS III, p. 94-104).

De ahí la pertinencia de colocar al final el rol de las instituciones políticas y económicas para el fomento de políticas climáticas efectivas que permitan una reducción significativa de emisiones. Señala la importancia de que los países

desarrollen marcos regulatorios que apoyen la transición hacia sistemas de bajas emisiones de carbono. Como punto de partida, esto exige revisar las políticas ya existentes que favorecen la emisión grave de gases invernadero (TS III, p. 125-131). También da mucho valor a la cooperación internacional, como el Protocolo de Kioto y el Acuerdo de París, para generar resultados positivos. Las alianzas internacionales ayudan para asegurar mayor transferencia en esta temática. El IPCC subraya la importancia de la colaboración para el financiamiento adecuado y el fortalecimiento de la capacidad técnica de los países en desarrollo (TS III, p. 132-138).

A la luz de los informes de los tres Grupos de Trabajo del IPCC podemos concluir que la crisis climática que enfrentamos por el calentamiento global no es solo un desafío ambiental, sino una profunda injusticia que afecta de modo particularmente hiriente a comunidades y países pobres. Los tres informes subrayan de manera contundente que el calentamiento global está acelerándose a niveles sin precedentes, impulsado por las emisiones de gases de efecto invernadero derivadas de actividades humanas. A medida que los países económicamente ricos continúan siendo los mayores emisores, las naciones económicamente menos desarrolladas, que apenas han contribuido a esta crisis, sufren sus impactos más devastadores: desde el aumento de los desastres naturales hasta la inseguridad alimentaria o el desplazamiento forzado de sus habitantes. No actuar de manera inmediata significa condenar a millones de personas a la pobreza, el sufrimiento y la pérdida de sus medios de vida.

Limitar el calentamiento global a 1.5 grados, como propone el IPCC requiere un cambio profundo del modelo económico y energético predominante y priorizar la reducción de emisiones, la protección de los ecosistemas, así como el apoyo económico y técnico a los países y comunidades más afectadas. Pero no es solo una cuestión técnica, sino también moral y ética. Con los datos que han sido expuestos, se puede afirmar que el problema del cambio climático reside en un modelo de producción que promueve un modo de vida incompatible con la posibilidad de ser vivido por todos los seres humanos y en armonía y respeto con la naturaleza.

4.3.3. El ecologismo de los pobres

El ecologismo de los pobres es el nombre que Joan Martínez Alier ha dado a la expansión del movimiento por la justicia ambiental hacia los países del sur. Para el economista ecólogo español se trata de una nueva corriente reivindicativa; señala que el crecimiento económico acarrea riesgos mayores para el medio ambiente. Su principal preocupación no apunta a tener una actitud de reverencia cuasi sagrada hacia la naturaleza, sino al reconocimiento del medio ambiente como fuente fundamental de las condiciones de vida para los seres humanos. El énfasis lo pone en señalar que una economía globalizada tiene como consecuencia el incremento del impacto negativo sobre el medio ambiente. Esto trae como consecuencia la expansión de la desigualdad social. Martínez Alier (2021, p. 55-61) presenta de manera detallada lo que entiende por este concepto. El ecologismo de los pobres es conocido también como ecologismo popular, movimiento por la justicia ambiental, ecología del sustento y la supervivencia. Señala que muchas veces los grupos indígenas o campesinos han vivido sustentablemente con la naturaleza, cuidándola y preservándola⁹⁷.

El componente ecologista nace desde sus acciones mismas y está relacionado con su dependencia directa de la existencia de un medio ambiente limpio y seguro para la supervivencia. Es decir, para este ecologismo, el medioambiente es el lugar donde se vive y donde las personas acceden a los recursos naturales y servicios que son necesarios para mantener y reproducir sus formas de vida (FOLCHI, 2019, p. 99).

En este esfuerzo de los pobres para defender el medio ambiente que le posibilita sus condiciones de vida viene la confrontación. En la mayoría de los casos, la agresión viene de grandes corporaciones transnacionales que ambicionan las materias primas, especialmente de los países del Sur. De hecho, el punto clave de la tesis del ecologismo de los pobres es que los diversos conflictos locales que se producen alrededor del mundo, tanto históricamente, como en la actualidad, son una expresión de un conflicto mucho mayor: el conflicto entre la economía capitalista (o de la economía de mercado) y el medio ambiente (FOLCHI, 2019, p. 101).

⁹⁷ Ya hemos visto cómo para Martínez Alier es clara la diferencia entre el movimiento por la justicia ambiental norteamericano y los movimientos fuera de Estados Unidos. Sin embargo, no deja de reconocer que todos integran una idéntica corriente de pensamiento relativa a las preocupaciones y al activismo por el medio ambiente.

Para Martínez Alier (2021, p. 110-221) una parte importante de la destrucción de la naturaleza viene dada por la entrada del sistema capitalista. El crecimiento imparable de la actividad económica de las grandes empresas privadas, sobre todo de las transnacionales o de las agencias del Estado, se proyectan casi imparablemente a la explotación de los recursos allá donde los haya y ponerlos al servicio de las economías industriales. El metabolismo de las sociedades ricas no se podría sostener sin conseguir a precios baratos los recursos naturales de los proveedores de materias primas (MARTÍNEZ ALIER, 2008, p. 19).

La expansión geográfica de la economía capitalista ha invadido el mundo rural e indígena donde viven los pobres, extrae sus recursos, produce degradación ambiental y, como consecuencia, los pobres se resisten y se enfrentan a estos poderes. Su lucha tiene dos componentes: por un lado la defensa y conservación de los ecosistemas de los que obtienen sus medios de sustentación; y, por otro, defienden también sus sistemas tradicionales de gestión de esos recursos naturales, que también son contrarios o colisionan con los propios de una economía de mercado (FOLCHI, 2019, p. 102).

En su obra *Ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Martínez Alier hace un estudio riguroso de algunos de los principales conflictos ecológicos en los países del Sur⁹⁸. Se trata del conflicto directo entre economía y medio ambiente en donde los pobres son alcanzados de lleno. Constata cómo las fronteras de extracción de materias primas están llegando hasta los últimos confines del planeta. Martínez Alier (2021, p. 111-114) señala que no se trata de un problema nuevo y considera algunos casos de finales del siglo XIX y principios del XX, sobre todo relacionados con la minería del cobre.

El economista ecólogo coloca como conflictos pioneros en este campo a la empresa Furukawa en Ashio, Japón a partir de 1877 y Río Tinto en Andalucía, España, en 1888. El primero fue con los trabajadores que protestaron contra las condiciones laborales. En el caso de Río Tinto, la protesta fue llevada adelante por los mineros y los campesinos, movidos por la contaminación producida por los metales que afectaban tanto a las tierras de cultivo como a la salud de los

⁹⁸ El ecologismo de los pobres (FOLCHI, 2019, p. 104) define el conflicto ambiental como aquel que se origina por la acción de un actor económico poderoso que se apropia o degrada un espacio o recurso del cual depende una comunidad pobre (del Sur), la cual se resiste mediante la defensa del medio ambiente. Puede verse también de modo sintético en: MARTÍNEZ ALIER, 2008, p. 13-15.

trabajadores. Furukawa retrasó varias décadas la aplicación de métodos de anticontaminación (MARTÍNEZ ALIER, 2021, p.112).

Con la proliferación de los instrumentos eléctricos, líneas férreas, armamento y otros procesos, hacia 1900 el auge mundial de la minería del cobre alcanzó a Perú. Capitalistas mineros peruanos y extranjeros se extendieron por la Sierra Central de este país. Las comunidades campesinas y otros pequeños propietarios se mantuvieron en lucha judicial por años a causa de la contaminación. En Andalucía, España los primeros conflictos relacionados con la minería fueron con la transnacional inglesa Río Tinto, actualmente un gigante mundial de la minería.

Martínez Alier (2021, p. 120) lo llama ecologismo retrospectivo. También aconteció siglos antes con el uso del mercurio y la contaminación de los recursos hídricos en Potosí y en México durante la conquista motivada por la búsqueda del oro. Esto sucede en la actualidad en los ríos amazónicos. La contaminación a causa de la explotación del cobre y las reacciones organizadas de las comunidades afectadas se sucedieron en otros muchos lugares del Sur, como Ecuador, Chile, Congo, Zambia, Papúa o Venezuela. Una constante en esta problemática es la alta valoración que las comunidades han dado a la tierra como espacio vital para el desarrollo de sus propias vidas. Incluso, en contextos donde se recibían pagos de compensación o por arriendo, la no conformidad y la molestia permanecían de fondo.

Otro conflicto destacado por Martínez Alier es la introducción del cultivo masivo del camarón por parte de grandes empresas. Esta problemática afecta directamente a los pobres de las costas tropicales de países como Ecuador, Honduras, Colombia, Sri Lanka, Tailandia, Indonesia, India, Bangladesh, Filipinas, Malasia, Tanzania y Kenia. Los manglares, lugares públicos donde tradicionalmente había vivido la gente pobre de forma sustentable, fueron privatizados y cedidos a grandes compañías que los convirtieron en grandes estanques y piscinas para la producción masiva de este producto. La producción comercial de camarón supuso la pérdida del sustento tradicional de todos los que vivían de la producción artesanal de los manglares y también fue un atentado contra sus modos tradicionales de organización y de vida. La acuicultura del camarón fue apoyada por el Banco Mundial para el pago de la deuda externa de estos países y para entrar en el supuesto camino del crecimiento basado en las exportaciones. A nivel mundial supuso más de 10 mil millones de dólares, pero a un coste muy alto por lo señalado

anteriormente y porque, además, son industrias no sustentables que emigran de un lugar a otro dejando tras de sí lugares y espacios destruidos (MARTÍNEZ ALIER, 2021, p. 141)

Como señalamos, de fondo está presente. la presión de la deuda externa y las doctrinas neoliberales. No solo se trata de un comercio desigual, sino que también se trasladan los costos ambientales y sociales a los lugares donde los productos son exportados. Como señala Kurien (2017, p. 116, en MARTÍNEZ ALIER, 2021, p. 141):

Grandes áreas de tierra costera y extensiones de mar abierto, que estaban bajo el control jurídico del estado y/o sobre los cuales las comunidades locales tenían algunos derechos consuetudinarios de acceso, están siendo entregados a intereses industriales para criar camarón o cosechar pescado. Esto ha iniciado un moderno movimiento de cerramientos, desplazando de las tierras costeras y el mar a personas que tradicionalmente han conseguido su sustento en estos recursos naturales.

Otros productos importantes de extracción son el oro, el gas y el petróleo. La acumulación de oro sigue en auge, aunque su explotación es altamente destructivo, incluso a pequeña escala. El oro deja siempre grandes mochilas ecológicas: la contaminación con mercurio y con cianuro. En América Latina en este momento hay varios conflictos relacionados con la minería del oro. Uno de los principales está ubicado en Perú, en las zonas de Piura y de Cajamarca. Los campesinos son expulsados de sus tierras, obligados a malvenderlas a la empresa y forzados a irse y buscar algún lugar donde vivir. Otros países que sufren problemas semejantes en América Central y Sur son Costa Rica, Bolivia, Argentina y Venezuela. (MARTÍNEZ ALIER, 2021, p. 155-167). En estos últimos años, también se ha descubierto oro en Paraguay. El impacto ambiental y en los modos de vida de los pobladores del lugar es semejante al del resto de países.

El caso del petróleo afecta también a muchos países del Sur, pero también a países desarrollados, Los conflictos por causa de la extracción del petróleo tienen que ver con el medio ambiente, pero también con los derechos humanos y los derechos territoriales, especialmente de los indígenas. Algunos de los casos de conflictos reseñados por Martínez Alier son en el Delta del Níger, Chad, Camerún, Ecuador, México y Guatemala (MARTINEZ ALIER, 2021, p. 167-177).

Otra realidad tratada por Martínez Alier (2021, p. 177-180) tiene que ver con la destrucción de los bosques, la reforestación y su impacto entre los pobres. “Las

plantaciones no son bosques”, señala. Esto lo refiere al hecho de que en muchas regiones del Trópico se está produciendo un conflicto entre las plantaciones forestales y los bosques nativos con muchas especies de árboles. Se trata de la silvicultura científica, de la producción sustentable de madera. Una de las grandes demandas es la pasta de papel. Esta se ha ido desplazando del Norte hacia el Sur. Una de las cuestiones más delicadas en la introducción de las plantaciones de árboles es que ya no puede considerarse como verdaderamente bosque, dado que no pueden cumplir con las funciones propias de los bosques y lo que estos producen, que son elementos claves para la vida humana y su sustento. A esto se suma la degradación de los suelos y la infertilidad que generan.

Martínez Alier pone como ejemplo la sustitución de bosque nativo en Tailandia por eucalipto destinado a compañías japonesas ya desde los años '70 y '80 del siglo pasado. En esta sustitución los perjudicados fueron campesinos de una inmensa zona. Como uno de ellos señalaba: “El eucalipto es como el Estado: chupa y se lleva todo” (MARTÍNEZ ALIER, 2021, p. 178). Estos pequeños agricultores de arroz sabían que sus plantaciones iban a ser perjudicadas por estos árboles que chupan toda el agua y agotan el suelo. También sufrieron la pérdida de los bosques diversificados de los que podían recoger el forraje, el combustible, fruta, hierbas medicinales y otros productos.

Otros casos fueron el conflicto mantenido con la Stone Container en Costa Rica con la Asociación Ecologista Costarricense y el de San Ignacio en Perú, en la frontera con Ecuador. La compañía Stone Container ya arrastraba problemas con sus plantaciones de palma de aceite en otros países. La resistencia no logró evitar las plantaciones, pero sí logró que las instalaciones industriales se trasladasen a otro lugar menos expuesto al daño por el monocultivo. En San Ignacio, el conflicto se produjo por causa de la deforestación comercial del bosque por parte de empresas transnacionales de la madera y los lugareños. La resistencia fue tenaz y algunos de los líderes de la resistencia fueron acusados de ser parte del grupo Sendero Luminoso ⁹⁹.

Otro ámbito de lucha de amplia repercusión en los países pobres es la defensa de los ríos y el uso del agua en zonas rurales. El tema de los ríos tiene que

⁹⁹ Martínez Alier (2021, p. 186-193) presenta dos ejemplos más de conflictos sociales propios del ecologismo de los pobres, del activismo de los pobres que se sienten amenazados por la pérdida de sus posibilidades de vida. Son el movimiento Chipko y los seringueiros en Brasil.

ver con la construcción de represas; la cuestión del agua, con la extracción de agua subterránea para el riego. En la lucha por la defensa de los ríos y evitar su represamiento, en los países del Sur casi siempre está en juego la supervivencia de los habitantes de la zona. Esto no excluye cuestiones estéticas o el respeto a otras formas de vida. Un dato interesante que aporta Martínez Alier (2021, p. 194) es que solo la quinta parte de la electricidad que se produce en el mundo es hidroelectricidad. Sin embargo, los efectos sociales y ambientales negativos, debido a la construcción de las represas, son muy grandes. De hecho, en varios países comienza a barajarse la posibilidad de dejar fuera de servicio a represas. Sin embargo, este dato no impide los proyectos de construcción de nuevas represas en todo el mundo. En los países del Sur la electricidad está muy unida a la exportación de aluminio. Es el caso de Brasil, Paraguay, Venezuela, Ghana. Cabe señalar que suele pagarse a un precio irrisorio. Una de las grandes injusticias de esta realidad es que los países pobres terminan subsidiando a los países ricos, principales importadores del aluminio. La construcción de represas tiene otras muchas complicaciones que frecuentemente devienen en conflictos¹⁰⁰.

Para Martínez Alier (2021) los argumentos sobre el conflicto que mantienen los pobres pueden estar vinculados a los derechos humanos, a los derechos territoriales y a los derechos ancestrales. En el caso de las comunidades indígenas, también puede deberse a determinados valores sagrados.

Para finalizar, cabe señalar un elemento importante más que rescata el economista español y que denomina deuda ecológica. La deuda ecológica hace alusión a las reivindicaciones de los países del Sur hacia los países ricos del Norte exigiendo la compensación histórica por los siglos de explotación de sus recursos naturales, así como de sus conocimientos tradicionales. Martínez Alier subraya que la deuda ecológica contiene dos tipos diferentes de injusticias ambientales: una relacionada con las exportaciones de materias primas y de otros productos que no tienen en cuenta ningún tipo de valor por las externalidades socioambientales negativas que producen en los países de origen; la segunda, relacionada al uso desproporcionado de los países ricos del espacio y de los servicios ambientales de los países pobres (MARTÍNEZ ALIER, 2021, p. 287).

¹⁰⁰ Martínez Alier (2021, p. 196-221) ahonda en otro tipo de conflictos que mantienen lo pobres en relación a la apropiación indebida de las aguas subterráneas. También en lo que denomina la biopiratería. Es decir, el robo de las materias primas biológicas (de los recursos genéticos) y del conocimiento de esos recursos, tanto en ámbito de la agricultura como en el de la medicina.

Para Martínez Alier, detrás de la deuda ecológica se un problema ético y un problema económico que daña gravemente a los pobres y que los países desarrollados están convocados a abordar estas desigualdades y sus consecuencias perjudiciales para el medio ambiente.

4.3.4. Los pobres, la agresión a la naturaleza y la injusticia ambiental

Las tres perspectivas nos muestran cómo en la agresión a la naturaleza los grandes perdedores son los pobres. Afirmar que las consecuencias de la debacle ambiental son proporcionales a la vulnerabilidad de las comunidades y territorios es lo mismo que decir que los pobres son los grandes perjudicados. Un agravante es que el escaso desarrollo socioeconómico y tecnológico limita la capacidad de resistir.

A partir del recorrido que hemos realizado, vemos necesario hacer una somera clarificación entre refugiados ambientales y víctimas ambientales¹⁰¹. Los refugiados ambientales, también conocidos como desplazados ambientales o refugiados climáticos, son personas que se ven obligadas a abandonar sus lugares de vida por causas relacionadas con el cambio climático y la degradación ambiental, como las sequías, la pérdida de la biodiversidad, la desertificación o el aumento del nivel del mar. Estos factores afectan las condiciones de vida, la salud o la seguridad alimentaria, que los obligan a desplazarse hacia lugares más aptos para la subsistencia. Uno de los principales problemas que tienen que afrontar los refugiados climáticos o ambientales es que no tienen un estatus legal reconocido internacionalmente, por lo que se ven expuestos, no solo a dificultades de acceso a la ayuda y a la protección, sino también a la persecución y a la muerte.

Aunque hay que reconocer que la diferenciación muchas veces no es clara, las víctimas ambientales son las personas que sufren las consecuencias negativas de la contaminación, la explotación de los recursos naturales, la pérdida de sus tierras, normalmente por causa de empresas multinacionales, grupos económicos, latifundistas, que se apropian de diferentes maneras de los territorios donde viven o les pertenece. A estas personas, normalmente pueblos indígenas, campesinos, pescadores, se les vulneran sus derechos al ser violentados o expulsados de sus

¹⁰¹ Vettorassi; Amorim (2021, p. 24-40) profundizan ampliamente esta temática de los refugiados ambientales.

hogares, tierra, medios de vida, alimentación, agua, salud. Las víctimas ambientales se enfrentan a problemáticas y dificultades muy parecidas a las que sufren las personas afectadas por los conflictos armados.

El desastre ambiental produce fragilización de la vida de los damnificados en todos los sentidos y, por ende, impacta directamente en los derechos humanos. Como señalamos, las víctimas de la injusticia ambiental están expuestas a perder grupo familiar, vivienda, propiedad y territorio. Su vida, integridad, libertad y seguridad personal quedan también totalmente amenazadas.

Otro aspecto a tener en cuenta es que el daño que padecen estos grandes grupos humanos se perpetúa en las generaciones presentes y en las futuras. Nos tropezamos con un tipo de víctimas, que a veces es difusa e, incluso, oculta. Muchas de estas víctimas no han nacido todavía. El daño se produce de forma gradual, no inmediata. La víctima tiene un carácter colectivo e intergeneracional. No solo es humana, sino que también abarca ecosistemas y a otras especies¹⁰². El impacto se produce en detrimento de toda la colectividad, sobre bienes comunes a la humanidad.

Las tres perspectivas analizadas destacan el daño actual y su impacto en el futuro, pero dejan de lado el pasado y cómo este afecta al presente y, por ende, también al futuro. No exploran las conexiones entre estos tiempos ni cómo afrontar adecuadamente las injusticias ambientales del pasado puede favorecer la justicia en la actualidad y abrirle nuevos horizontes. Para ello, resulta imprescindible profundizar en la concepción contemporánea de justicia ambiental y ponerla en interlocución con las claves que nos ha aportado la justicia anamnética.

4.4. AMPLIACIÓN DEL CONCEPTO DE JUSTICIA AMBIENTAL. HACIA SU SENTIDO ACTUAL

4.4.1. Introducción

La justicia ambiental surge como un movimiento social amplio, que fue tomando consistencia teórica con el correr de los años y con los diferentes aportes

¹⁰² En este punto se abre también la perspectiva del ecocidio como crimen. Para profundizar puede verse: BARTOLOMÉ RUÍZ, Castor; MARTÍN, Oscar. El ecocidio, la matabilidad inimputable de la vida y el dispositivo biopolítico de la excepción. Nuevas fronteras para el derecho como obligación. *Universitas Philosophica* 80, enero-junio, 2023, p. 45-64.

que ha ido recibiendo desde distintos campos. Algunas de sus principales características las presentamos anteriormente. No obstante, uno de los principales objetivos de nuestra investigación es mostrar cómo la justicia ambiental, más allá de haber surgido como un movimiento social, debe ser considerada una perspectiva de la justicia que en nuestra contemporaneidad adquiere rasgos muy específicos, que venimos exponiendo. Entre las varias características filosóficas de la justicia ambiental, en nuestra investigación destacamos dos aspectos que entendemos son nucleares para vertebrar esta dimensión de la justicia. De un lado, entendemos que la justicia ambiental conjuga dentro de sí una articulación siempre tensa entre justicia social y preservación ecológica del medio ambiente. Esta correlación intrínseca entre justicia social y ecología es la principal característica de la denominada “ecología integral”.

El capítulo final de nuestra investigación, abordaremos la ecología integral desde la perspectiva presentada por el papa Francisco en su encíclica *Laudato si'*. Este enfoque destaca la profunda interconexión entre la degradación ambiental y las injusticias sociales que afectan a los más pobres. La ecología integral propone que los problemas ambientales están directamente relacionados con la injusticia social, sugiriendo que la preservación de la naturaleza y la justicia social son inseparables. Así, la justicia social se convierte en un componente esencial de la ecología integral.

Nuestra investigación sustenta la hipótesis de que el concepto de justicia ambiental es más amplio que el de ecología integral, una vez que la justicia ambiental integra otras dimensiones, entre las cuales destacamos la relación existente entre justicia ambiental y justicia anamnética, como veremos posteriormente.

La justicia anamnética tiene como referencia de justicia la injusticia sufrida por las víctimas. En este punto, como veremos posteriormente, la justicia ambiental también debe ser pensada como una justicia a partir de las víctimas de las injusticias ambientales. Solo podemos analizar las injusticias ambientales a partir de los efectos producidos sobre las víctimas. Por ello, las víctimas de las injusticias se transforman en parámetro ético para pensar la propia justicia ambiental. A su vez, la constatación empírica de que las víctimas de las injusticias ambientales son siempre y mayoritariamente pobres, marginados y excluidos de la sociedad, como vimos en los dos puntos anteriores de este capítulo, esa realidad empírica sirve de referente ético para lo que debemos considerar como justicia ambiental.

La justicia anamnética apunta hacia una determinada temporalidad sincrónica y también diacrónica del tiempo de la injusticia, lo cual se aplica de modo enfático a la justicia ambiental. Hay un presente-ahora, donde las injusticias del pasado hacia las víctimas y la naturaleza no pasaron simplemente, sino que su fuerza irredenta y sus efectos injustos perduran a lo largo del tiempo. Esto hace que nuestra realidad presente y la temporalidad sean elementos claves a analizar dado que son muy importantes para restaurar las injusticias de un pasado que perduran largamente en el tiempo. Esta tesis de la justicia anamnética se aplica de modo muy especial a las injusticias ambientales cuyos efectos sobre la naturaleza son de largo alcance. Por todo ello, la temporalidad diacrónica de la injusticia nos torna responsables también por las generaciones futuras, pues ellas serán víctimas de las injusticias ambientales que nosotros cometamos en el presente. Las generaciones futuras son un referente ético de la justicia ambiental.

La justicia ambiental articula en su seno estas dos grandes dimensiones, a saber, la ecología integral y la justicia a partir de las víctimas.

Pero la justicia ambiental, a diferencia de las otras dimensiones de la justicia, coloca un elemento más al incluir el cuidado de la naturaleza como un sujeto/objeto de la justicia. La justicia ambiental, además de articular la ecología integral y la justicia anamnética, caracteriza la naturaleza como un nuevo sujeto de cuyo equilibrio vital dependen todas las formas de vida del planeta Tierra, incluidas las vidas de los seres humanos. La justicia ambiental disloca el antropocentrismo absolutista de las justicias tradicionales hacia un tipo de antropocentrismo relativo, en el cual la naturaleza reaparece con un cierto carácter de sujeto que, si bien no tiene responsabilidades éticas como los humanos, sí exige cuidado y demanda responsabilidad ética para ser cuidada. La justicia ambiental incorpora la naturaleza como una interpelación ética que demanda cuidados, respeto y preservación. La naturaleza, para la justicia ambiental, no puede ser tratada como un mero objeto explotable por la mercantilización de la vida imperante en nuestro modelo social. La justicia ambiental reconoce en la naturaleza una alteridad de cuyo equilibrio depende la existencia de todas las formas de vida del planeta. Por ello, la justicia ambiental incorpora la dimensión ética del cuidado del otro como elemento constitutivo de la propia justicia, entendiendo el otro, en este caso, como la naturaleza.

4.4.2. Justicia ambiental, justicia socioambiental y justicia climática

Hemos señalado anteriormente que justicia ambiental conjuga dentro de sí una articulación siempre tensa entre justicia social y preservación ecológica del medio ambiente. En las últimas décadas han surgido dos corrientes importantes que es necesario clarificar brevemente en este momento. Por un lado, hay un grupo importante de investigadores que están promoviendo el uso del concepto de justicia socioambiental en vez del de justicia ambiental; por otro, la irrupción de la justicia climática. Con la promoción del uso del concepto de justicia socioambiental¹⁰³ se quiere dejar por sentado, que la dimensión de justicia social está siempre presente en cualquier disputa de índole ecológica. Este concepto busca cuidar muy especialmente que la cuestión de la reivindicación de justicia a los pobres por la injusticia que padecen no se diluya, centrándose solo en cuestiones ecológicas o ambientales (FOLLMANN, 2017). Nuestra opción ha sido permanecer con el término justicia ambiental dado que ya cuenta con un gran recorrido histórico, y tiene también firmemente incorporada la justicia social en favor de los pobres desde su nacimiento. Como señala Grass, (en Pardo y Ortega, 2018, p. 95) “el movimiento por la justicia ambiental pone de relieve que la justicia social y la cuestión medioambiental son inseparables, tanto en lo conceptual como en el plano político”. Otra razón tiene que ver con evitar el riesgo de multiplicación o de dispersión de conceptos de modo que, de tantos, pierda fuerza lo fundamental a lo que la justicia ambiental ha apuntado en todo su recorrido histórico.

Otro concepto importante para tratar en este momento es el de justicia climática; concepto y también movimiento que ha emergido con fuerza en el contexto de las Conferencias de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático, a partir de la primera, celebrada en Río de Janeiro, Brasil, en 1992, y, sobre todo, de la desarrollada en 2015 en París. También han sido muy importantes para el

¹⁰³ Duval y Moreau, (en Belmonte, 2013, p. 44), hacen un interesante análisis de la relación entre justicia social y justicia ambiental. Ambos autores reconocen el carácter interactivo entre los conceptos a pesar del tratamiento aislado del que vienen siendo objeto, y proponen aunque al nivel de implicaciones, un concepto unificador de justicia socio ambiental, “que puede ser útil para capturar, de forma normativa y descriptiva, estos asuntos al nivel nacional o transnacional” (p.10). Los Jesuitas, desde la Curia General en Roma, abogan por los dos nombres: Secretariado para la Justicia Social y la Ecología, nombre que se ha mantenido por más de cincuenta años. Scholberg (2007, p. 210), muy en diálogo con el momento actual, se inclina por mantener un doble cauce, el de la justicia ambiental y el de la justicia ecológica, pero manteniéndolos muy estrechamente vinculados, y destaca la importancia de “contar con individuos, comunidades y movimientos más reflexivos, críticos y comprometidos”.

fortalecimiento del movimiento por la justicia climática los informes que desde 1988, cada seis o siete años, presenta el Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (IPCC) de la ONU. Coincidimos con la opinión de Pardo y Ortega que señalan que se trata de un concepto que podría ser considerado como una rama específica dentro del campo más amplio de la justicia ambiental, con un enfoque concentrado en el cambio climático, su impacto desigual y la necesidad de una respuesta global¹⁰⁴.

No obstante, uno de los principales objetivos de nuestra investigación es mostrar cómo la justicia ambiental, más allá de haber surgido como un movimiento social, debe ser considerada una perspectiva de la justicia que en nuestra contemporaneidad adquiere rasgos muy específicos. Es a lo que nos abocaremos un poco más adelante.

4.4.3. Ampliaciones desde el ámbito de la sociología

En los estudios sobre la justicia ambiental ha predominado la perspectiva sociológica, dado que la justicia ambiental surgió como un movimiento social. Sin embargo, la justicia ambiental es una dimensión de la justicia que exige una ampliación conceptual en relación al propio sentido de la justicia ambiental. Un buen punto de partida de esta ampliación es la misma visión sociológica de Bullard (1999) para quien justicia ambiental comprende cinco características como propias: la protección de todas las personas de la degradación ambiental; la adopción de un enfoque de prevención del daño a la salud; la atribución de la carga de la prueba a quienes contaminan; la eliminación de la necesidad de probar la intención de discriminar; y la reparación de las inequidades existentes de modo eficaz. Y señala que:

La justicia ambiental se define como el trato justo y la participación significativa de todas las personas, independientemente de su raza, color, origen nacional o ingresos con respecto al desarrollo, implementación y aplicación de las leyes, regulaciones y políticas ambientales. El trato justo significa que ningún grupo de personas, incluidos los grupos raciales, étnicos o socioeconómicos, debe soportar una parte desproporcionada de las consecuencias ambientales negativas que resultan de las operaciones industriales municipales y comerciales o la ejecución de políticas y programas federales, estatales, locales y tribales (BULLARD, 1999, p. 7).

¹⁰⁴ Pardo y Ortega (2018) hablan de justicia ambiental y su evolución como justicia climática. Para ambos autores, el concepto de justicia climática, aunque básicamente es una concreción de la de justicia ambiental, presenta características específicas.

López (2014, p. 264) señala que la EPA distingue dos aspectos en la justicia ambiental: distribución y participación y la define como:

El tratamiento imparcial y la implicación significativa de todas las personas, independientemente de su raza, origen nacional, o ingresos económicos con respecto al desarrollo, implementación y aplicación de las leyes medioambientales, regulaciones y políticas.

Kuehn (2000) hace una muy buena aproximación a toda esta problemática. Por un lado, reconoce la importancia de los principios desarrollados por Bullard, pero también toma la reflexión de Bryant (1995) y del Primer Summit, en el esfuerzo en presentar una definición de justicia ambiental. A causa de la complejidad cada vez mayor de este concepto y de la diversidad de enfoques y dimensiones que comprende (político, jurídico o económico). Kuehn (2000, p. 10683-10702) descompone el término en cuatro nociones de justicia que están insertas en las acciones de justicia ambiental: la justicia distributiva, la procedimental, la correctiva y la social.

Para Kuehn las cuatro son características de la justicia ambiental. Pero de las cuatro, la justicia distributiva es la que ha centrado más el interés de académicos y funcionarios gubernamentales. El enfoque se preocupa de asegurar que los beneficios y las cargas ambientales se distribuyan de manera equitativa entre comunidades y grupos. Pero no cuida cómo, ni la metodología, ni el proceso de toma de decisiones.

Para Kuehn (2000, p. 10684) la justicia distributiva en el contexto de la justicia ambiental tiene que ver con la distribución equitativa de los riesgos. Busca que ningún grupo específico, especialmente de comunidades de bajos ingresos, minorías raciales o étnicas, cargue de manera desproporcionada con las consecuencias negativas del desarrollo. Pero Kuehn coloca también el acento en la protección igualitaria para todos. Es decir, la justicia distributiva se consigue con la reducción de riesgos, no con el desplazamiento igualitario de estos. Este es un matiz muy sugerente del autor que se distingue de otros muchos que se fijan en el simple reparto equitativo de perjuicios. Por otro lado, también pone el acento en la distribución de los beneficios de las políticas ambientales.

La dimensión procedimental está también presente en las disputas de la justicia ambiental. Se refiere a la participación justa y equitativa. Para Kuehn (2000) esto debe ser garantizado en los procesos de toma de decisiones, cuidando que sean justos e inclusivos. Esto implica que las comunidades pobres deben ser escuchadas y deben poder participar en la toma de decisiones ambientales que les afectan. Kuehn es consciente de la casi nula influencia o representación que las comunidades pobres tienen ante las agencias e instituciones gubernamentales responsables de la toma de decisiones en este tipo de cuestiones; también es consciente de la falta de transparencia que los pobres enfrentan en el acceso a la información (KUEHN, 2000, p. 10689-10692). Esto no significa ignorar los esfuerzos que se han hecho en algunos ámbitos gubernamentales para reformular los modelos existentes para asegurar la participación significativa de representantes de grupos de perjudicados. Sin embargo, son evidentes los enormes intereses antagónicos para lograr consensos.

Un tema no resuelto en la justicia procedimental es la prevalencia del enfoque de proceso donde la equidad se evalúa en función de si el proceso de la toma de decisiones fue justo: si todas las partes tuvieron la oportunidad de ser escuchadas, o si prevalece el enfoque de resultado. Lo segundo está más cerca de la justicia distributiva que se preocupa por la naturaleza y distribución de los resultados; lo primero, de la justicia procedimental, centrada en cómo se toman las decisiones. La cuestión de fondo es si un proceso equitativo puede legitimar un resultado desigual o si un resultado desigual, independientemente del proceso, es fundamentalmente injusto.

El tercer aspecto incorporado en la justicia ambiental es la justicia correctiva. Para Kuehn (2000, p. 10693) la justicia correctiva implica equidad en la forma en que se asignan los castigos por infracciones de la ley y se abordan los daños infligidos a individuos y comunidades. Kuehn cita la justicia como rectificatorio de Aristóteles que trata a las partes como iguales y se cuestiona solo si una ha hecho y la otra ha sufrido un agravio; si una ha producido los daños y la otra los ha padecido. En tal caso, intenta restaurar a la víctima a la condición en que se encontraba antes de que ocurriera la actividad injusta. La justicia correctiva no solo implica la administración equitativa de sanciones a quienes infringen la ley, sino también la obligación de reparar las pérdidas por las cuales uno es responsable.

Según Kuehn, esta dimensión puede superponerse en ocasiones con la justicia distributiva y la procedimental; sin embargo, es preferible considerarla una noción distinta dentro de la justicia ambiental, ya que trasciende la mera retribución o el castigo a los infractores de las normas legales. Va más allá de la justicia compensatoria, que mediante el pago de indemnizaciones pretende que lo injusto sea aceptable. La justicia correctiva se centra en la restauración de las comunidades afectadas por la destrucción o degradación ambiental. Esto puede llevar a acciones concretas de limpieza y restauración de ecosistemas, fuentes de agua o tierras, así como el establecimiento de medidas de cuidado y protección que prevengan daños futuros.

La justicia social es la cuarta dimensión de la justicia ambiental. Kuehn parte de la definición de justicia social como una rama de la virtud de la justicia que nos impulsa a usar nuestros mejores esfuerzos para lograr un ordenamiento más justo de la sociedad para que las necesidades de las personas sean satisfechas de manera más completa. Se trata, por tanto, de que tengan los recursos y el poder suficientes para vivir de manera digna y donde las clases privilegiadas sean responsables ante la sociedad por cómo usan sus ventajas (RODES, 1966, p. 619-620, en KHUEN, 2000, p. 10698). Kuehn describe la justicia ambiental como la convergencia entre el movimiento por la justicia social y el ambientalismo. Este enfoque reconoce que los problemas que enfrentan las comunidades pobres no son aislados, sino interrelacionados, ya que factores políticos, económicos y raciales entrelazados afectan su calidad de vida. Al centrarse en la justicia social, la justicia ambiental aborda estas interconexiones, destacando la necesidad de soluciones que consideren tanto la justicia social como la protección ambiental.

Acselrad y Herculano definen la justicia ambiental como el conjunto de principios que garantizan que ningún grupo étnico, racial o de clase social sufra desproporcionadamente la degradación del espacio colectivo. Además, proponen que la injusticia ambiental es una condición inherente a sociedades desiguales, donde operan mecanismos sociopolíticos que imponen la mayor carga de daño ambiental, resultante del desarrollo, sobre trabajadores, poblaciones de bajos ingresos, grupos raciales discriminados y otras comunidades vulnerables (ACSELRAD; HERCULANO; PADUA (orgs.). 2004, p. 9-11).

Para Valdivieso (2005) la justicia ambiental está unida a la distribución desigual de males ambientales y el acceso a los recursos, exclusión (por ingresos)

calidad y responsabilidades. Este autor saca a la luz un nuevo paradigma de la justicia ambiental, al hablar de la distribución desigual de la resiliencia social, identificando los daños ambientales con desastres construidos socialmente (RAMÍREZ; GALINDO; CONTRERAS, 2015, s/p).

En el transcurso de los años el concepto de justicia ambiental no ha estado exento de críticas y controversias.¹⁰⁵ Arriaga; Pardo (2011, p. 664-642) traen a colación algunas de ellas. Heiman critica que el paradigma de la justicia ambiental permite a la industria continuar generando el mismo nivel de residuos tóxicos, siempre y cuando esta contaminación sea distribuida de manera equitativa en la sociedad. Según esta crítica, el movimiento por la justicia ambiental se centra más en reasignar los impactos medioambientales negativos que de eliminarlos por completo. Holifield profundiza en esta crítica y menciona la Orden Ejecutiva 12898 del Presidente Clinton, argumentando que promueve una concepción de la justicia ambiental que tolera la producción de residuos siempre que sus efectos negativos no recaigan desproporcionadamente en los sectores sociales más desfavorecidos (HOLIFIELD, 2001, p. 78, en ARRIAGA; PARDO, 2011, p. 640). El cuestionamiento de Dawson (en Arriaga; Pardo, 2011, p. 640) sostiene que el movimiento por la justicia ambiental puede actuar como una fuerza divisoria en la sociedad al unir las causas del medio ambiente y la justicia social; que esto puede llevar a una confrontación entre nosotros (las víctimas) y ellos (los culpables). Por otro lado, Boerner y Lambert (1995, p. 65-68, en Arriaga; Pardo, 2011, p. 641) critican la justicia ambiental señalando errores metodológicos, especialmente en la definición de grupo minoritario, en los estudios de injusticia ambiental. Cuestionan la precisión y consistencia en la identificación de estos grupos, lo que podría afectar la validez de las conclusiones en dichas investigaciones.

4.4.4. Ampliaciones de justicia ambiental desde el ámbito de la filosofía

En estos últimos 20 años la teoría filosófica ha ofrecido un sustrato teórico importante para captar lo que está en juego cuando hablamos de justicia ambiental. David Schlosberg, uno de los intelectuales actuales más reconocidos en este campo, ha dedicado gran parte de su esfuerzo en llevar a la justicia ambiental más

¹⁰⁵ El concepto justicia ambiental también ha recibido muchas críticas, desde diferentes aspectos. Cf. ARRIAGA; PARDO, 2011, p. 640-642; PARDO; ORTEGA, 2018, p. 91.

allá de la distribución. El filósofo norteamericano señala, en primer lugar, cómo la investigación filosófica sobre la justicia, tradicionalmente muy vinculada a cuestiones de distribución de bienes de una sociedad específica, ha centrado su atención en los procesos que construyen la mala distribución. Schlosberg (2007, p. 4) cita como ejemplos de esta apertura a Iris Young, Nancy Fraser y Axel Honneth, Amartya Sen y Martha Nussbaum quienes, en las últimas dos décadas, han realizado este esfuerzo. Para Schlosberg (2011) esta descentralización de la filosofía de los aspectos distributivos de la justicia afecta también a la justicia ambiental. El filósofo norteamericano señala que, más allá de su referencia a la equidad o a la distribución desigual, como movimiento y como concepto global, la justicia ambiental se basa en una interpretación mucho más amplia de la justicia, que incluye estas cuestiones de reconocimiento, capacidades, participación y funcionamiento, tanto en lo personal como como en lo comunitario. Schlosberg presenta los planteamientos de los filósofos señalados¹⁰⁶.

La inclusión del concepto de reconocimiento en la justicia ambiental, a partir de los aportes de Iris Young para ampliar la justicia, va más allá de la distribución justa. Iris Marion Young (1990, p. 1) señala que es un error reducir la justicia social a la mera distribución e introduce el concepto de diferencia como central para entender la justicia. La filósofa norteamericana señala que las desigualdades no se deben solo a la distribución desigual de recursos, sino también a procesos sociales, políticos y económicos que marginan y oprimen a ciertos grupos sociales en relación a otros. Para Young, en lo concerniente a la justicia distributiva, la cuestión fundamental no es descubrir cuál es el mejor modelo de distribución, sino cómo llegó a producirse, dónde está su origen. Esto necesariamente exige analizar los procesos sociales, culturales, económicos y políticos, las estructuras, las prácticas, lenguaje, símbolos, que median las relaciones sociales. Se hace necesario en una interpretación más amplia de la justicia, que preste atención a cómo hemos llegado a donde estamos (SCHLOSBERG, 2011). Reconocimiento y participación son elementos fundamentales.

¹⁰⁶ Schlosberg (2007, p. 129-142) aborda extensamente el enfoque de A. Honneth y N. Fraser sobre la importancia del reconocimiento para la justicia; también las diferencias entre ambos filósofos. La aproximación desde las capacidades de A. Sen y M. Nussbaum, en sus coincidencias y diferencias, se encuentra entre las páginas 142 y 156. Murillo y Hernández (2011, p. 12-18) traen una buena síntesis de los planteamientos de justicia de estos filósofos, en la sección que denominan: Aproximaciones actuales a la justicia social.

En su obra más conocida: *Justice Interruptus*, publicada 1997, Nancy Fraser profundiza también en la noción de reconocimiento como un elemento esencial de la justicia social. Extiende así la discusión más allá de la distribución de recursos materiales para incluir la importancia de reconocer y valorar adecuadamente a los individuos y grupos dentro de la sociedad. El origen de la falta de reconocimiento lo coloca en las instituciones culturales, sociales y políticas. Nombra tres elementos claves: la práctica general de la dominación cultural, un patrón de no reconocimiento que invisibiliza y el menosprecio, el ser normalmente difamado o desacreditado en las representaciones públicas y culturales (FRASER; HONNETH, 2006, p. 21-25). Para Fraser, detrás de las protestas por los derechos civiles en los Estados Unidos en los '60 del siglo pasado, además de la reivindicación de los derechos civiles, se encontraba también la reivindicación básica por el reconocimiento de esas personas como seres humanos. Para esta filósofa, es claro que la justicia debe comprender la redistribución de recursos y el reconocimiento de la identidad y la dignidad de los individuos y grupos. Una sociedad justa debe abordar ambos aspectos simultáneamente proporcionando tanto una equidad material como el respeto y valoración de la diversidad cultural y la identidad de las personas.

Marion Young afirma también que la primera demanda comunitaria de Afton, en Carolina y de Love Canal en Nueva York, que dieron comienzo al movimiento por la justicia ambiental en los 80' del siglo pasado, no fue la de justicia distributiva, sino de justicia participativa. Esta reivindicación aparece también con claridad en los 17 principios de justicia ambiental declarados en el primer Summit de 1991, así como en demandas a nivel global, de países pobres especialmente perjudicados por el cambio climático (YOUNG, citada por JAMIESON, en SANDLER; PAZZULLO (eds.). 2007, p. 91)¹⁰⁷.

Amartya Sen y Martha Nussbaum desarrollan una teoría de la justicia centrada en el concepto de capacidades, proponiendo un enfoque que va más allá de la mera distribución de recursos¹⁰⁸. Un aspecto principal de su planteamiento es que la justicia debe evaluar cómo las distribuciones afectan nuestro bienestar y nos permiten desarrollarnos plenamente, individual y comunitariamente. Para ambos

¹⁰⁷ Según Schlosberg (2011), la diferencia de matiz entre Nussbaum es que el reconocimiento es entendido más en el nivel personal, psicológico y Fraser lo ve como algo estructural, basado en el estatus. Honneth también considera el reconocimiento como una necesidad humana básica.

¹⁰⁸ Murillo y Hernández (2011, p. 14-17) nos presentan una buena síntesis del enfoque de las capacidades y de las coincidencias y diferencias entre Nussbaum y Sen.

filósofos, no se trata simplemente qué bienes se distribuyen en una supuesta distribución, sino cómo estos bienes inciden en individuos y comunidades para su bienestar. Sen destaca la importancia de las libertades que los bienes generan, más que los bienes en sí (SEN, 1999, p. 71, en SCHLOSBERG, 2011, s/p).

Marta Nussbaum se centra en cómo estos recursos permiten o impiden desarrollarnos de manera plenamente humana. Ambos autores sugieren que la justicia se alcanza no solo asegurando una distribución equitativa, sino también promoviendo el florecimiento de capacidades esenciales (NUSSBAUM, 2000, p. 71, en SCHLOSBERG, 2011, s/p).

Sen y Nussbaum difieren en sus enfoques específicos hacia las capacidades: Sen se enfoca en ampliar la comprensión de la calidad de vida más allá del ingreso y sugiere la deliberación comunitaria para identificar capacidades clave, mientras que Nussbaum ofrece un conjunto específico de capacidades fundamentales necesarias para la justicia. Nussbaum aboga por derechos políticos y principios básicos como garantías constitucionales para apoyar estas capacidades. Ambos coinciden en que la justicia de procedimiento y la participación política son esenciales, destacando que la justicia abarca más que la distribución, incluyendo el reconocimiento, las capacidades y la participación activa en la sociedad.

El enfoque de las capacidades enriquece la comprensión de la justicia al reconocer la interconexión estrecha entre el bienestar material y la capacidad de vivir una vida rica y plena. Nussbaum pone como factor clave de la teoría de las capacidades: “ver a cada cosa florecer como lo que es” (NUSSBAUM, 2004, p. 306, en SCHLOSBERG, 2011, s/p).

Para Schlosberg el nacimiento y buena parte del desarrollo del movimiento por la justicia ambiental nacido en Estados Unidos fue motivado por la injusta distribución de los males ambientales (localización de sitios de desechos tóxicos, contaminación del aire y otras formas de degradación ambiental) que afectaban desproporcionadamente a comunidades pobres, de color o indígenas, en comparación con las comunidades blancas y ricas. La raza emerge como un factor determinante en la localización de residuos peligrosos.

Sin relativizar la importancia de las injusticias en la distribución de los males ambientales, la teoría del reconocimiento señala que la justicia ambiental trasciende la distribución equitativa de impactos ambientales, enfocándose también en el reconocimiento de injusticias sociales, económicas y políticas que afectan

principalmente a comunidades marginadas. Este movimiento destaca la lucha contra la exclusión y el desprecio hacia comunidades de color, pobres y minoritarias, integrando la lucha por el reconocimiento individual y comunitario en su demanda por justicia.

La participación se reconoce también como un componente de enriquecimiento dentro de los movimientos de justicia ambiental. La participación enfatiza la inclusión y el empoderamiento de individuos y comunidades en los procesos de toma de decisiones que les afectan directamente. Es constatable que desde su concepción estos movimientos abogaron por una mayor representación y voz en espacios políticos, institucionales y de toma de decisiones, luchando contra la exclusión histórica basada en el racismo y el clasismo. La justicia, por tanto, se entiende como inclusión y participación activa, igualitaria e informada en cada nivel de decisión.

El enfoque de las capacidades desarrollado por Amartya Sen y Martha Nussbaum es de gran ayuda para la justicia ambiental, dado que enfatiza la importancia de garantizar las libertades y capacidades necesarias para que personas y comunidades lleven una vida plena. Tanto el reconocimiento como la participación son capacidades esenciales en cuanto que las desigualdades en estos aspectos pueden afectar negativamente el bienestar y el funcionamiento de las comunidades.

La justicia ambiental, por lo tanto, no solo busca corregir la mala distribución de los daños ambientales, sino también combatir la exclusión social y el menosprecio hacia comunidades marginadas, promoviendo el reconocimiento de sus derechos y la participación activa en los procesos de toma de decisiones. Este enfoque se manifiesta en la lucha contra prácticas que afectan la supervivencia cultural de las comunidades y se extiende a la demanda de derechos fundamentales, como el acceso al aire y al agua limpios, evidenciando cómo su ausencia amenaza las capacidades esenciales para el funcionamiento humano y comunitario (SCHLOSBERG, 2011, s/p).

A partir de lo expuesto, podemos observar que la justicia ambiental ha evolucionado hasta convertirse en un concepto cada vez más interdisciplinario y en un movimiento social vital, que aglutina diversas teorías y prácticas. Actualmente, no solo abarca aspectos de las ciencias sociales, medioambiente y justicia, sino que también se manifiesta en la gobernanza, las políticas de desarrollo sostenible y la

ecología política. Es un elemento movilizador para sindicatos, asociaciones de vecinos, colectivos afectados por riesgos ambientales, ambientalistas y científicos, respondiendo a desafíos globales, como la pérdida de soberanía, el desempleo, la precariedad laboral y el debilitamiento de los movimientos sociales (PARDO; ORTEGA, 2018, p. 92; ACSELRAD; HERCULANO; PADUA (org.). 2004, p. 18).

La conceptualización de justicia ambiental en toda su magnitud es una tarea compleja. Esto se debe no solo a la amplitud inherente al concepto de justicia, sino también a la complejidad del ámbito ambiental. Ambos conceptos son amplios y sujetos a controversia, lo que ha dado lugar a diversas teorías sobre su contenido y elementos. En este contexto, es pertinente retomar la perspectiva de Robert Bullard (1999) y, particularmente, la reinterpretación que Kuehn hace de la misma. Bullard redefine la justicia ambiental como trato justo y la participación significativa de todas las personas, independientemente de su raza, color, origen nacional o ingresos con respecto al desarrollo, implementación y aplicación de las leyes, regulaciones y políticas ambientales. Este enfoque busca asegurar que ningún grupo humano sufra de manera desproporcionada la degradación del espacio colectivo.

Para Kuehn, la justicia ambiental abarca múltiples dimensiones, siendo la justicia distributiva una de las más destacadas. Pero no la única. Kuehn identifica cuatro componentes esenciales en la justicia ambiental: a) justicia distributiva, que se enfoca en la distribución equitativa de los beneficios y cargas ambientales y evitar que las comunidades desfavorecidas y los grupos vulnerables soporten una carga desproporcionada de los efectos negativos del deterioro ambiental. b) justicia procedimental, que se refiere a la participación equitativa en los procesos de toma de decisiones ambientales; asegurar que las comunidades marginadas, tengan voz y representación en las decisiones que afectan su entorno. c) justicia correctiva, que busca la reparación de daños y la restauración de áreas afectadas por degradación ambiental, así como también prevenir futuras injusticias. d) justicia social, que busca la integración de la justicia ambiental en un marco más amplio de justicia social, considerando aspectos como la equidad, la inclusión, los derechos humanos¹⁰⁹.

El enriquecimiento que hemos visto del concepto de justicia de filósofos como Iris Young, Nancy Fraser y Axel Honneth, Amartya Sen o Martha Nussbaum no cuestionan la importancia de la distribución para la justicia. Pero llaman insisten en

¹⁰⁹ Hervé Espejo (2010) hace una buena síntesis del origen y la evolución del concepto de justicia ambiental, así como de sus notas características.

no perder de vista los procesos que construyen la mala distribución, llamando la atención en la importancia del reconocimiento, la participación y las capacidades como dimensiones de la justicia ambiental. Schlosberg es enemigo de definiciones que fundamentalmente restringen y aboga por un enfoque pluralista. Para Schlosberg (2007, p. 9):

El punto no es desarrollar una teoría singular, holística y universal de justicia ecológica, sino más bien ilustrar el potencial de diversos discursos, conceptos y marcos en la medida en que pueden extenderse a animales individuales, comunidades y sistemas naturales.

La justicia ecológica es también una dimensión que plantea ampliar la noción de justicia más allá de los seres humanos para incluir el mundo natural y las especies no humanas. Reconoce el valor intrínseco de los ecosistemas y la biodiversidad, y promueve una relación más equitativa y sostenible entre los humanos y el medio ambiente.

Dado que la amplitud de esta temática crece exponencialmente cada día, tomamos solamente algunas de sus vertientes. Por un lado, lo que podría desprenderse a partir de la ampliación de tres propuestas éticas actuales: E. Levinas, H. Jonas y J. Rawls, y, por otro, lo que nos ofrece la ecología integral presente en la encíclica del papa Francisco, *Laudato sí*.

4.4.5. Algunas cuestiones éticas de la justicia ambiental

No podemos descuidar el dilema ético contemporáneo que se deriva del vertiginoso desarrollo tecnológico y de su inmensa capacidad para afectar la sostenibilidad de la vida en el planeta. Este hecho exige una reflexión crítica sobre los principios éticos tradicionales, que replantee una ética desde una perspectiva que amplíe su marco referencial más allá de las interacciones inmediatas entre individuos, para incorporar una responsabilidad extendida hacia las generaciones futuras y el medio ambiente.

Esta reorientación ética exige un desplazamiento desde una concepción centrada en el yo y la autonomía del sujeto, hacia una ética de la alteridad que privilegie la responsabilidad hacia el otro, incluyendo aquí no solo a otros seres humanos sino, también, a la naturaleza y al entorno. Bartolomé Ruíz y De Campos (2020, p. 447) inspirados en el pensamiento de Levinas, proponen una bioética

ambiental que reconozca a la naturaleza como un otro valioso, con quien se tiene una deuda de cuidado y responsabilidad, desafiando la visión tradicional que la considera como un recurso inerte, disponible para la explotación ilimitada.

Nos detenemos brevemente en los tres grandes filósofos contemporáneos señalados, que han buscado ir más allá del legado kantiano y de su promoción de la razón como herramienta de emancipación humana. Una búsqueda que ha conducido a una distorsión de la racionalidad instrumental, que ha justificado la dominación de la naturaleza basada en la lógica del poder y de la explotación desmedida de los recursos naturales y la promoción de una ética desmedidamente antropocéntrica.

4.4.5.1. La ética del cuidado y de la responsabilidad de la naturaleza como un otro de Emmanuel Levinas y la justicia ambiental

La filosofía de Emmanuel Levinas marca un giro fundamental en la filosofía. En su propuesta coloca a la ética como la filosofía primera, lo que tiene por consecuencia el desplazamiento de la centralidad de la ontología, que ha dominado por siglos el pensamiento occidental. Levinas identifica la alteridad, la experiencia del otro, como la dimensión fundamental de la subjetividad humana, una condición previa a cualquier construcción ontológica del ser (LEVINAS, 1995, p. 110). En este marco, el ser se entiende en una relación abierta y ética con el otro, donde la alteridad no se reduce a un concepto, sino que se asume como la base de la existencia. Así, Levinas desafía la tradición filosófica occidental que ve al otro como un segundo momento del yo, promoviendo una visión donde la relación con el otro precede y fundamenta cualquier auto-comprensión (ZAMBON; PANTOJA; WALDMAN; RUTHSCHILLING, 2018, p. 43; BARTOLOMÉ RUÍZ, en CANDIOTO, César (org). 2011a, p. 223).

Una de las críticas más fuertes de Levinas se dirige a la tendencia ontológica de reducir la alteridad a conceptos (LEVINAS, 1995, p. 110). Esta práctica tiene para el filósofo lituano-francés, la consecuencia de anular la singularidad del otro y lo somete a la totalidad del mismo yo:

La relación con lo Otro sólo se realiza aquí a través de un tercer término que encuentro en mí. El ideal de la verdad socrática reposa, pues, en la su

eficiencia esencial del Mismo, en su identificación de ipseidad, en su egoísmo (LEVINAS, 1995, p. 68).

Levinas cuestiona la filosofía occidental que, desde Sócrates, ha priorizado el conocimiento y el poder sobre la relación ética con el otro. Al objetivar al otro, la ontología lo despoja de su condición ética, convirtiéndolo en un mero objeto de conocimiento y dominio (BARTOLOMÉ RUÍZ, 2016, p. 245-247). Levinas rechaza esta reducción y propone en su lugar una ética de la alteridad que reconoce la infinitud y la trascendencia del otro. Esto hace que el filósofo judío se ubique en contra de cualquier forma de totalización que niegue la singularidad y la diferencia. Levinas sugiere como consecuencia una ética basada en la responsabilidad hacia el Otro que surge de la confrontación directa con su alteridad:

Es una des-tematización que surge en la proximidad del prójimo marcando una diacronía absoluta, no sincronizable, en la que la responsabilidad por el Otro es inmemorial. La responsabilidad anterior a la libertad que el lenguaje supone es la que señala la peculiar relación del cara a cara como veremos más adelante. Anterior a la decisión y a la lucha de libertades, anterior a la dialéctica y a la historia, el lenguaje, relación éticamente privilegiada, lleva a cabo así la trascendencia fundante que hace posible la teoría y la historia (LEVINAS, 1995, p. 34).

Esta ética se erige como un rechazo a la violencia ontológica y física inherente a la tradición filosófica occidental. En lugar de asimilar al otro en una totalidad que borra su singularidad, Levinas aboga por una relación que preserva y honra la infinitud del otro, estableciendo un imperativo ético que va más allá de la mera no violencia para abrazar una responsabilidad infinita hacia el otro.

En última instancia, Levinas nos convoca a repensar la filosofía y la existencia desde la primacía de la ética, donde la relación con el otro precede y funda cualquier otro modo de relación con el mundo. Esta visión lleva a una concepción del sujeto, no como un ente cerrado y autocontenido, sino como intrínsecamente abierto, cuya esencia radica en la responsabilidad infinita hacia el otro. La ética, en este sentido, no es un ámbito aplicado o secundario del pensamiento, sino la condición primera y fundamental de todo ser y conocer (LEVINAS, 1995, p. 308; BARTOLOMÉ RUÍZ, en CANDIOTO, César (org). 2011a, p. 223).

La alteridad de la naturaleza como otro que exige responsabilidad ética no fue pensada por Levinas. El filósofo lituano-francés se refiere a la alteridad humana que, como señalábamos, considera que es absoluta y la fundamenta en el

reconocimiento de la singularidad y la trascendencia del otro. Esa alteridad absoluta del ser humano difiere en varios aspectos clave de la naturaleza, dado que se basa en la naturaleza de las relaciones, la reciprocidad y la comunicación, así como en el tipo de responsabilidad ética que invoca.

Pero su marco teórico ofrece un punto de partida valioso para considerar la naturaleza como un otro significativo, que demanda una respuesta ética. La posible aplicación de las ideas de Levinas a la alteridad de la naturaleza se puede ver en la singularidad misma de la naturaleza. Es decir, también en la naturaleza, en su diversidad y complejidad, se puede encontrar un otro único, con una característica singularidad. Esta singularidad se puede contemplar en la compleja riqueza y hermosura de los ecosistemas, en la variedad de las formas de vida y en los procesos de todo tipo que sostienen la vida en el planeta. El reconocimiento de esta singularidad conlleva valorar la naturaleza más allá de fuente de recursos, como un sujeto con valor en sí mismo, aunque su valor sea de diferente grado o sentido al de los seres humanos.

La naturaleza sería también entonces un sujeto sobre el cual tenemos una responsabilidad ética. En Levinas (1995, p. 9) la responsabilidad ética que emerge en el encuentro con el otro, el cara a cara con el ser humano, se extendería con el encuentro con la naturaleza, que nos apela a la responsabilidad hacia ella. Se trata de una responsabilidad que se entiende como valoración, cuidado, protección y preservación de su integralidad y bienestar. Dicho de otro modo, se trata de una responsabilidad que no es fruto de la valoración utilitarista de la naturaleza, sino del reconocimiento de su valor intrínseco y de su derecho a existir.

Hay un diálogo ético con la naturaleza que es fuente de aprendizaje. Se trataría de un diálogo ético que emana de la interpelación ética de la naturaleza y enfatiza la escucha, la receptividad y la respuesta a sus necesidades y sus derechos. Pero también, especialmente a través de la contemplación y de nuestra interacción con ella, es posible aprender mucho sobre nuestra interdependencia y la importancia de cuidar el equilibrio que, en el fondo, tiene mucho que ver con el de los seres humanos.

La ampliación de la filosofía de Levinas para abarcar la alteridad de la naturaleza enriquece nuestra comprensión de justicia ambiental y, además, abre la posibilidad de forjar un futuro éticamente mejor fundamentado y, por ende, más

esperanzador en relación a la crisis climática y la posibilidad real de autodestrucción de los seres humanos.

La alteridad de la naturaleza, aunque inspirada en las ideas de Levinas sobre la alteridad absoluta del ser humano, difiere también en varios aspectos clave que la hacen relativa y distinta a la de los humanos. Esta diferencia está basada en la naturaleza de nuestra libertad, las relaciones de las personas, la reciprocidad, la comunicación y en el tipo de responsabilidad ética que se invoca. Se trata de un concepto relativo y diferenciado pero, al mismo tiempo, lleno de gran valor.

4.4.5.2 Hans Jonas y la responsabilidad ética por las generaciones futuras y la justicia ambiental

La reflexión crítica sobre la emancipación kantiana y su realización o la falta de ella, en el contexto de la modernidad, subraya cómo el proyecto de la ilustración y su racionalidad instrumental han contribuido a una crisis ambiental sin precedentes. El ideal de *sapere aude*, que buscaba liberar al ser humano mediante el uso de la razón nos ha llevado muy lejos en su reinterpretación. Nos ha conducido a prácticas que han promovido una explotación desmedida de los recursos naturales, basada en una lógica de dominación; ha desembocado en un antropocentrismo que considera a la naturaleza como un objeto neutro y explotable. Esta orientación ha llevado a la crisis medioambiental como la culminación de varias crisis interrelacionadas en los ámbitos del desarrollo y la economía, exigiendo una reevaluación del concepto de dominio y responsabilidad a través de marcos como el derecho internacional del medio ambiente y la Declaración Universal de los Derechos Humanos (BARTOLOMÉ RUÍZ; CAMPOS, DE, 2020, p. 442).

En este contexto, Hans Jonas emerge como un pensador crítico de la racionalidad instrumental derivada de la *Aufklärung* y la ética kantiana¹¹⁰. El *sapere*

¹¹⁰Birnbacher (2009, p. 298, en Gómez, 2015, p. 64) distingue los motivos para la preocupación por el futuro en tres categorías: morales, cuasi-morales y no morales. Cabe señalar, afirma este autor, que para la filosofía moral la responsabilidad intergeneracional ha sido una cuestión enormemente debatida. Dieter Birnbacher ahonda en el reto que esto supone. Afirma que, "las normas morales para cuidar de un futuro distante no solo comparten los problemas de motivación comunes a todas las normas morales, sino que también se enfrentan a dificultades particulares como resultado del anonimato de las personas del futuro y la abstracción inevitable de las obligaciones para actuar por el futuro. Además, la motivación para actuar responsablemente hacia el futuro tiende a ser débil por una serie de incertidumbres, entre ellas, la incertidumbre sobre lo que nuestros descendientes valorarán, sobre si los sacrificios del presente tendrán un efecto en el bienestar futuro y si las generaciones

aude kantiano lo cambia por *conscius aude* (atrévete a ser consciente, responsable) invitando al ser humano a ser consciente y asumir sus actos ante las futuras generaciones (BARTOLOMÉ RUÍZ; CAMPOS, DE, 2020, p. 443).

Dentro de los múltiples aspectos del pensamiento filosófico de Jonas, nos centramos brevemente en su tratamiento de la justicia intergeneracional y el principio de responsabilidad. La responsabilidad es la clave de su principal y más conocida obra: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, escrita en 1979. Ya desde su inicio se encarga de afirmar que el desarrollo de la técnica moderna ha afectado la naturaleza a través de acciones de enorme magnitud y alcance que han producido daños que han puesto de relieve una tremenda vulnerabilidad de la naturaleza ante el poder y el hacer del hombre. Para Jonas (1995, p. 28),

La naturaleza no fue nunca objeto de responsabilidad humana; ella cuidaba de sí misma y cuidaba también, con la persuasión y el acoso pertinentes, del hombre. Frente a la naturaleza no se hacía uso de la ética, sino de la inteligencia y de la capacidad de intervención. Pero en la "ciudad", en el artefacto social donde los hombres se relacionan con los hombres, la inteligencia ha de ir ligada a la moralidad, pues esta es el alma de la existencia humana.

Dado que la naturaleza de las acciones ha sido modificada, y la ética tiene que ver con las acciones, esta nueva situación exige un cambio en la ética (JONAS, 1995, p. 23). Todas las éticas tradicionales se suscribían al ámbito de las relaciones entre los hombres en el presente. Se trata de éticas claramente antropocéntricas, ubicadas y dirigidas al presente con una triple característica: a) la neutralidad ética de todo trato con lo extrahumano; b) la relevancia ética se situaba en la relación del hombre con el hombre, así como consigo mismo; c) La entidad "hombre" y su condición fundamental eran vistas como constantes en su esencia; d) todo alcance temporal y espacial de la moral se encontraba restringido a un campo inmediato de acción (JONAS, 1995, p. 29; FARÍAS, 2008, p. 54).

Lo novedoso es que la intervención del hombre a través de la ciencia moderna y la técnica lo ha convertido en una amenaza para la propia sobrevivencia de la especie y la sobrevivencia de la Tierra. Los efectos de la técnica son ambivalentes. Jonas cree que el uso que se hace de la técnica a gran escala lleva

subsiguientes cooperarán en el esfuerzo a largo plazo por preservar los recursos naturales esenciales (como la energía y los recursos) y los recursos culturales (como el estado democrático).

consigo que en la aspiración a producir efectos buenos puedan aparecer también otros que sean malos y que los segundos superen a los primeros. Además, los procesos técnicos han logrado un estatus de reproductibilidad automática hasta el punto de no tener la capacidad de dar un alto para la reflexión o para la detención de la maquinaria tecnológica. Por otro lado, como decíamos, la habilidad técnica se enmarca en un contexto a gran escala donde se ha superado la medida humana de las cosas. Ante esta realidad, la posibilidad de destrucción de la humanidad no es solo imaginable sino también factible; en consecuencia es más útil para la acción situarse en el peor de los escenarios posibles.

Para Jonas, la nueva propuesta ética ha de contemplar a la persona humana, pero también la vida de todo el planeta, debido al nuevo poder que el humano tiene sobre este. Se trata de una ética a partir de la llamada de socorro que proviene de la posibilidad real de aniquilación del hombre por el hombre y, por ende, del mundo mismo. Esta nueva ética tiene como base una heurística del temor y el respeto.

La ética de la responsabilidad propuesta por Jonas se centra en la obligación moral de considerarlas consecuencias a largo plazo de nuestras acciones, especialmente en relación con las futuras generaciones y el medio ambiente. Este concepto de responsabilidad no difiere tradicionalmente del uso común, como la responsabilidad de los padres hacia sus hijos, que se proyecta determinadamente hacia el futuro. Sin embargo, la ética de Jonas enfatiza que el momento de la acción es el presente; es en el ahora donde debemos asumir la responsabilidad de garantizar un futuro sostenible (GÓMEZ, 2015, p, 228). Jonas no está interesado en las experiencias anteriores ni en la mirada hacia el pasado.

El filósofo alemán se sumerge en la metafísica, dado que es en ella donde se cimientan los temas esenciales, como por qué deben existir seres humanos o, por qué la existencia es siempre prioritaria a la no existencia. Jonas recoge el deber por la existencia futura en el concepto de responsabilidad que transforma el imperativo categórico kantiano a través de un principio de responsabilidad que busca, “preservar la permanente ambigüedad de la libertad del hombre, que ningún cambio de circunstancias puede jamás abolir, preservar la integridad del mundo y de su esencia frente a los abusos del poder” (JONAS, 1995, p. 17).

El imperativo que tiene en cuenta la dimensión nueva de los actos del ser humano y, por tanto, también de los agentes, lo formula como: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida

humana auténtica en la Tierra". En su modo negativo sería: "No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la tierra". En su acepción positiva es: "Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre" (JONAS, 1995, p. 40). Es decir, el futuro en Jonas es real y previsible, dimensión abierta de nuestra responsabilidad (JONAS, 1995, p. 41, en GÓMEZ, 2015, p. 230).

Para el filósofo alemán, el mero conocimiento por parte del ser humano no es suficiente ante el peligro existente de destrucción del hombre por el hombre. De ahí la heurística del temor. Las éticas actuales están lejos de captar la magnitud y la urgencia de este peligro, tan real como inminente¹¹¹.

Se trata de una responsabilidad entendida como cuidado, como deber por otro ser. Cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en preocupación (JONAS, 1995, p. 357). La idea fundamental sobre la que se sustenta la ética jonasiana es la experiencia de la vulnerabilidad. Las generaciones actuales tienen la obligación moral de hacer posible la continuidad de la vida y la supervivencia de las generaciones futuras. Ese deber es explicitado como el imperativo categórico ya señalado.

La responsabilidad, sin embargo, exige el cálculo de riesgos y, en la duda, si algo puede fallar, es mejor no hacerlo. El deber o axioma básico de la responsabilidad comprende tres aspectos: 1) La existencia de un mundo habitable, pues no cualquier mundo puede ser un espacio de "habitación" humana auténtica; 2) La existencia de la humanidad, porque un mundo sin hombres para Jonas equivale a la nada: sin humanidad desaparece el ser; 3) El "ser tal" de la humanidad: la humanidad auténtica no es cualquiera, sino una humanidad creadora. El ser del hombre crea valor y una humanidad no creadora no sería estrictamente humana.

Como señalábamos, el miedo a las consecuencias irreversibles del progreso (manipulación genética, destrucción del hábitat) es lo que nos obliga a actuar imperativamente. El motor que nos impulsa a obrar es la amenaza que pende sobre la vida futura.

¹¹¹ Jonas (1995, p. 23) destaca tres supuestos que manejan estas éticas, que son inválidos: 1) La condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, permanece en lo fundamental fija de una vez para siempre. 2) Sobre esa base es posible determinar con claridad y sin dificultades el bien humano. 3) El alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana está estrictamente delimitado.

La ética de Jonas se encuentra en un cruce de caminos: Es emotivista, porque su opción por el deber ecológico y biotecnológico arranca del sentimiento de superioridad de la vida. Es prudencial, y en cierto modo, aristotélica porque defiende un criterio de moderación para la vida humana: no todo cuanto se puede hacer se debe hacer. Es deontológica y postkantiana, porque asume la supervivencia de la vida (y no de cualquier tipo de vida, sino de la vida humana creadora) como exigencia imperativa y universal.

4.4.5.2.1. *Hans Jonas y la naturaleza*

Jonas identifica una crisis ética profunda originada en la separación conceptual entre el ser humano y la naturaleza. Esta separación ha llevado a una instrumentalización del planeta que condujo a tratarlo como un gran terreno baldío, disponible para la explotación humana sin restricciones, bajo la falsa premisa de un progreso ininterrumpido (LUCHT, en BARTOLOME; CAMPOS, DE, 2020, p. 442). La concepción epistemológica de la modernidad trae consigo una crisis antropológica. Se trata de una epistemología que solamente conoce de hechos junto con el desarrollo y colonización tecnológica de la naturaleza. La creencia en la ciencia como panacea conduce a asumir acríticamente el antropocentrismo moderno.

Jonas, se esfuerza por rehabilitar lo viviente¹¹², apreciando su valor y otorgándole un nuevo estatus. Su peculiar biocentrismo reconoce valor a todo viviente, haciéndolo merecedor de respeto moral. Esta ampliación del campo de la consideración moral, la hace sin dejar de reconocer la prevalencia y la superioridad de la vida humana sobre el resto de formas de vida (ARCAS, 2007, p. 305). En Jonas es nítido su intento de alternativa ética a la propuesta técnica, a la voluntad de

¹¹² Especialmente puede encontrarse en *El principio vida*. En esta obra Jonas desarrolla su biofilosofía, que la sitúa, como toda su filosofía, cuidando de dos extremos: el existencialismo por un lado y, por otro, el materialismo. Del existencialismo denuncia su antropocentrismo que priva a la naturaleza, lo material orgánico, de todo contenido espiritual, para salvar la pureza del hombre espiritual. De ese modo, para Jonas se priva al hombre de la materia y lo orgánico. En lo orgánico, esta orfandad se percibe en la ocultación del finalismo. Jonas también busca apartarse del materialismo craso de las ciencias naturales colocando al cuerpo vivo, organismo y libertad, como objeto fundamental de su filosofía. En este sentido, afirma “que lo orgánico prefigura lo espiritual ya en sus estructuras inferiores, y que el espíritu sigue siendo parte de lo orgánico, incluso en sus más altas manifestaciones” (JONAS, 2000, p. 13). Jonas presenta la escala evolutiva como una historia de libertad. Esta es la que permite hablar de diferentes tipos de vida (vegetal, animal y humana) que para él se diferencian en el grado de interioridad y de libertad (JONAS, 2017, p. 150, en AMO, 2009, p. 264).

poder y de dominio surgida de la tecnociencia que, en el fondo, tiene un verdadero trasfondo nihilista. Para ello, Jonas plantea una ética desde la ontología y desde una metafísica teleológica de los fenómenos naturales, restituyendo el valor del ser como un bien y con una exigencia ética de la que hay que hacerse cargo, para poder superar, tanto el antropocentrismo (ARCAS, 2007, p. 308) como el ambientalismo superficial.

Jonas, al desarrollar su propia ética ecológica, reconoce que el ser humano no es simplemente una parte más de la naturaleza. Es consciente de cómo la tecnociencia amenaza la esencia humana al desplazar las fronteras que definen lo humano y compromete su condición metafísica. La ética ecológica de Jonas fundamentada en la responsabilidad, concibe como exigencia ética la llamada de la naturaleza vulnerable que, para seguir existiendo, necesita de la solidaridad humana. Con esta actitud, Jonas contrasta con el antropocentrismo,¹¹³ al reconocer la vulnerabilidad de la naturaleza frente a la intervención humana y la necesidad de una nueva ética que contemple no solo a la persona humana, sino también a la naturaleza.

Defiende con claridad el valor de lo humano, pero en su relación solidaria con la naturaleza porque el hombre como especie natural pertenece y es producto de la naturaleza. La diferencia antropológica¹¹⁴ y la especificidad humana viene de la libertad, el lenguaje, la consciencia, el pensamiento, como inmanentes al desarrollo teleológico de la evolución. Es decir, en Jonas, su refutación del antropocentrismo no le impide reconocer la diferencia onto-antropocéntrica y destacar el valor de lo humano solidario con la naturaleza (ARCAS, 2007, p. 312-313).

Jonas se distancia de Arne Naess y P. Singer, promotores de la ecología profunda, que postulan dejar de considerar al hombre como fin del universo, promoviendo el igualitarismo biofésrico donde el hombre no tendría un estatus diferente al resto de los seres vivos.

Jonas, rechazando el antropocentrismo, también se desmarca de estos dos autores al no reconocer a la naturaleza como sujeto de derecho. Pero, como

¹¹³ El antropocentrismo afirma la superioridad y trascendencia del hombre sobre los animales y demás seres vivos y legitima el sometimiento y la transformación de la naturaleza por parte de este, especialmente en el contexto de una concepción de la razón instrumental y dominadora.

¹¹⁴ En su concepción onto-teleológica del hombre y en disputa con la utopía del hombre auténtico de E. Bloch, para Jonas (1995, p. 348) al hombre auténtico le es inherente nobleza y bajeza, grandeza y miseria, felicidad y tormento. El ser humano es un ser esencialmente libre, con capacidad para el bien y para el mal, un ser para el cual la ambigüedad le es indisociable. No tiene una naturaleza unívocamente definida.

señalábamos, el filósofo alemán insiste en la importancia de una ética basada en una imagen del hombre en solidaridad con la naturaleza y que, al mismo tiempo, no rechace su condición metafísica.

Es posible imaginar una ampliación de la ética de Jonas hacia una concepción más ecocéntrica o biocéntrica. Sin embargo, lo que si podemos afirmar es que cualquier intento de ampliar la comprensión y los derechos de los animales a partir de la revisión o devaluación del concepto de humanidad o de la pérdida de su dignidad, es totalmente contrario a su pensamiento (ARCAS, 2007, p. 318).

4.4.5.3. John Rawls y la ampliación de su teoría de la justicia hacia la justicia ambiental

John Rawls fue uno de los filósofos más cuestionados por Reyes Mate. El procedimentalismo de su filosofía nacida de la pura abstracción y anclada en el presente ha sido una de sus principales críticas. Sin embargo, Reyes Mate no deja de reconocer que Rawls ha sido uno de los filósofos políticos más importantes del siglo pasado. Su obra *Teoría de la justicia* no ha dejado a casi nadie indiferente desde que la escribió en 1971. Por ello, nos parece importante traerlo a colación, por su enorme influjo que, de hecho, alcanzó y dinamizó la investigación sobre la justicia ambiental, aunque él personalmente no mostró especial interés por esta problemática. En esta obra fundamental deja claro que su interés es la justicia social como estructura básica de la sociedad (RAWLS, 2006, p. 20). Rawls se pregunta por las bases de la convivencia social y política y el problema de su legitimación. Para ello, hace un esfuerzo por concretar la forma ideal de la estructura básica de la sociedad y cuáles son los principios de justicia que hipotéticamente escogerían personas que fuesen libres y racionales, colocadas en situación de igualdad.

Muchos filósofos plantean la extensión de su teoría para su aplicación a la ética ambiental. Daniel Thero (1995, p. 93-106) presenta cinco filósofos norteamericanos de los que saca siete sugerencias para la ampliación de la teoría de Rawls para una ética ambiental: Russ Manning, Singer, Wenz, Pritchard y Robison. Sonia Felipe se inspiran en Thero para extender la teoría rawlsiana. Una dificultad en Rawls es que su modelo de justicia es cooperativo. Cuenta con sujetos a los que les mueve la justa distribución de bienes. No se contemplan los intereses de seres humanos que no son capaces de hacer contratos de cooperación, de

producción de bienes sociales primarios. Mucho menos, los demás seres vivos no humanos (animales, plantas, minerales). Todos los seres vivos no humanos y el resto de la naturaleza son para Rawls medios, recursos naturales para la producción de bienes para la vida y comodidad de las personas. Pero la imposibilidad del contrato no justifica para Rawls la crueldad con los animales ni la destrucción irresponsable de la naturaleza. Ambos son necesarios para la acumulación de la riqueza de los hombres del presente y de las generaciones futuras (Felipe, 2006, p. 10).

Una fragilidad de la cual Rawls es consciente es que no se plantea ahondar en cuestiones del ámbito de la metafísica. El filósofo norteamericano no ofrece un estatuto ontológico o moral de la naturaleza humana y de los demás seres vivientes. El valor moral de todos los seres naturales o vivos no humanos es una concesión dada por el hombre; no es un valor que lo no humano tenga por sí mismo, dado que no tiene valor intrínseco. Los animales quedan excluidos porque no tienen capacidad para formular un juicio sobre lo justo o injusto, que para Rawls es la condición necesaria para ser tratado de manera justa.

P. Singer, Tom Regan, D. Ryder y otros filósofos señalan el riesgo de adoptar los criterios de Rawls como definidores del ámbito de los deberes morales o de la justicia. Muchos humanos no son capaces de formular juicios sobre lo justo o injusto, sobre lo verdadero y lo erróneo (niños, ancianos, personas con deficiencias psíquicas, psicológicas).

Felipe, al proponer una ampliación de la teoría de Rawls, sugiere incorporar el concepto de bienes naturales ambientales dentro de su teoría de la justicia. Estos bienes naturales ambientales se sumarían a los bienes básicos o primarios, ya definidos por Rawls, (2006, p. 95) como, “las cosas que se supone que un hombre racional quiere tener, además de todas las demás que pudiera querer”. Según Rawls, cualesquiera que sean los planes racionales de un individuo, se supone que hay ciertos bienes que preferiría tener más que menos. Teniendo más de estas cosas, se les puede asegurar a los individuos en general que tendrán mayor éxito en la realización de sus intenciones y en la promoción de sus fines, cualesquiera que sean. Entre los bienes sociales primarios que plantea Rawls se encuentran los derechos, las libertades, las oportunidades, poderes, así como los ingresos y la riqueza. Un bien primario muy importante es el sentido del propio valer. Rawls

también incluye los bienes naturales, como la salud, el vigor, la inteligencia, la imaginación y los bienes públicos. Según Rawls (2006, p. 471):

[...] los bienes públicos se componen, en buena medida, de los elementos y de las condiciones que el Estado mantiene para que cada uno los utilice atendiendo a sus propios fines, como sus medios le permitan, de igual modo que cada uno tiene su destino propio en los viajes por carretera.

Felipe introduce los bienes naturales ambientales para distinguirlos de los bienes naturales generales. Estos bienes naturales ambientales son los que hacen referencia al entorno natural, que es esencial para el bienestar de todos los seres vivos (el medio ambiente). Estos bienes contribuyen directamente a garantizar la salud de las personas, de la comunidad y de todos los seres vivos. Sin embargo, el uso excesivo o irresponsable de los recursos naturales provoca una injusta distribución de estos bienes naturales o primarios, como la salud, el vigor, el bienestar, lo que viola el principio de la diferencia planteado por Rawls (FELIPE, 2006, p. 13-14; THERO, 1995, p. 98).

Otros autores, como Myšička (2015, p. 46-47) proponen la ampliación del concepto considerando a los bienes medioambientales como parte de los bienes básicos o primarios. Manning señala dos tipos de efectos ambientales: los inmediatos, que afectan a la presente generación y los tardíos, que afectarán a las generaciones futuras. En Rawls, las generaciones futuras, al no existir, no pueden suscribir contratos con la generación presente. Del mismo modo, los recién nacidos, ancianos, impedidos psíquicos, animales, plantas, al no ser capaces de un lenguaje racional, también son incapaces del establecimiento de acuerdos. Rawls salva esta dificultad de las generaciones futuras con el principio de ahorro.

Para Felipe, Rawls no aborda adecuadamente las condiciones naturales de vida, los bienes naturales ambientales, sobre las que depende la racionalidad humana para poder desarrollarse. Por otro lado, el modelo de distribución justa de bienes propuesto por Rawls debería haber incluido el reconocimiento de su responsabilidad hacia los seres vivos que no pueden hacer contratos, pero que están expuestos a la desigualdad y a la violencia, por no ser sujetos racionales. Respecto y compasión no son suficientes. S. Myšička (2015) destaca que el desarrollo tecnológico y el rápido crecimiento de la población humana afecta severamente el medio ambiente y exige que la base moral de la responsabilidad de

las acciones humanas se ajuste al estado actual de la sociedad. Esto implica una consideración moral de los humanos hacia el medio ambiente, reconociendo que somos nosotros quienes tenemos que representar sus intereses. Myšička distingue entre intereses y derechos: las entidades naturales no tienen derechos, pero podrían tener intereses moralmente relevantes. Si existen intereses de algo que tiene un valor intrínseco, esto debe tenerse en cuenta en el concepto de justicia, que detalla qué acciones son permisibles desde el punto de vista moral. Desde esta perspectiva, se podría afirmar que el comportamiento destructivo hacia la naturaleza no es injusto con los animales, las plantas, los objetos naturales, pero sí es inmoral porque no respetamos lo que debe respetarse. Además, nuestros deberes de justicia, basados en el razonamiento humano, pueden ser beneficiosos para el mundo no humano (JAMIESON, 2007, p. 93, en MYŠIČKA, 2015, p. 46-47). Las entidades no humanas al ser sujetos morales, pero no agentes morales, no pueden formar parte de la posición original. Todo actor moral es sujeto moral, pero no viceversa. Myšička (2015, p. 47-48) señala que autores como Baxter, distinguen entre justicia ambiental y justicia ecológica. Esta última designa las relaciones directas de justicia entre el mundo humano y no humano; otros, como Van der Veer, postulan la ampliación de la posición original para incluir los seres no humanos para una mejor defensa de la naturaleza.

Para Myšička, las acciones humanas que afectan el medio ambiente deben estar limitadas por tres grupos de consideraciones: 1) La importancia esencial de la naturaleza para la vida humana (consideración instrumental); 2) La posición especial de la especie humana en el planeta (consideración epistemológica); 3) La naturaleza tiene un valor intrínseco (fin en sí mismo) que exige respeto (consideración moral). Aunque los seres no humanos no son personas morales y no son directamente parte de la cooperación social que exige la regulación por principios de justicia, tenemos otros deberes morales hacia ellos que deben incorporarse a la teoría general de la justicia. Myšička (2015, p. 53-54) propone la ampliación de los principios: el primero es que estamos obligados a mejorar la condición del medio ambiente no humano. Cuando las necesidades humanas básicas están en juego, estos intereses sobrepasan los de las entidades no humanas. El resultado será una degradación ambiental mínima en una situación dada. El segundo principio de justicia ambiental se refiere a la aplicación de la autoridad política en la distribución de bienes ambientales: Principio de distribución y responsabilidad: las partes afectadas deben

tener estas cargas distribuidas por igual, priorizando a los menos favorecidos. Además, todas las partes afectadas deben ser consultadas y recibir toda la información relevante para lograr un procedimiento justo y equitativo.

Myšička (2015, p. 52-53) aunque extiende el alcance de los principios de Rawls, aclara que cuando las necesidades básicas humanas entran en conflicto con las de los seres no humanos, solo los seres humanos tienen todos los derechos básicos a la vida. Esto no depende solamente de tener personalidad moral, sino de la pertenencia a la especie humana. Aunque pudiera haber animales con más capacidades que ciertos seres humanos (por causa de graves enfermedades, de los bebés o de los niños) la prioridad corresponde a los humanos por ser de la misma especie. Este “especismo” Myšička (2015, p. 52-53) lo justifica señalando que la capacidad moral de una persona podría perderse por lo señalado anteriormente, pero si no hubiera ocurrido la circunstancia desafortunada, hubiera desarrollado una personalidad moral normal. En el caso de los bebés, es evidente. Las personas sin capacidad moral son humanas; nos conectamos con ellas porque nos identificamos, porque participamos de las mismas condiciones empíricas de vida humana. A los animales no les podemos atribuir personalidad moral porque no compartimos nuestra situación humana existencial con ellos. Con los animales nos separa, no solo la racionalidad, el sentido de justicia, sino también sus características biológicas, históricas de sus condiciones de vida.

Daniel Thero y Manning ven como clave la salud y proponen definirla como uno de los bienes sociales primarios, y no simplemente como bien natural, como señala Rawls. Pero Felipe argumenta que esa solución tampoco resuelve los cuestionamientos de los críticos de Rawls sobre la diferencia entre los intereses humanos racionales y los intereses considerados como no racionales. Thero (1995 p. 95-96) señala que la teoría de la justicia de Rawls, con algunas adiciones, es válida en el corto plazo para una defensa del medio ambiente. Pero para el largo plazo, según este autor, se necesita una propuesta más sólida, que incluya los intereses de los seres no racionales. Troy W. Hartley no solo cuestiona la teoría rawlsiana de la justicia sino, incluso, a muchas de las corrientes ambientalistas internacionales. Para este filósofo, a la mayoría de estas corrientes no les interesa la justicia ambiental ni la justa distribución de los bienes naturales ambientales (HARTLEY, 1995, p. 286, en FELIPE, 2006, p. 15).

4.4.5.3.1. Teoría de la justicia y el desafío medioambiental

El salto en la ampliación de la teoría de Rawls radica en la inclusión de los intereses de los seres no racionales en el contrato de la justicia, permitiendo que sean considerados actores morales y avanzando hacia una ética ambientalista más inclusiva. Manning (en Thero, 1995, p. 95-98) reconoce que en Rawls existen elementos que permiten enriquecer aspectos que él mismo no había considerado. Thero identifica dos caminos de vinculación de la justicia con una ética de preservación ambiental: el primero es por el impacto negativo que causan en la salud de las generaciones actuales la contaminación y la destrucción de los recursos naturales; el segundo, por la responsabilidad de conservar los recursos naturales para garantizar a las generaciones futuras un semejante nivel de bienestar al que tenemos hoy. En coherencia con el principio de la diferencia, aplicado a las generaciones futuras, podría considerarse injusta toda distribución basada en la preferencia o precedencia temporal. El principio del ahorro justo pensado por Rawls exige economizar e, incluso, no usar lo que puede ser guardado para garantizar las oportunidades de vida de las generaciones futuras, sin perjuicio o sacrificio a las presentes.

Thomas Schramme (2006, p. 154-155) cuestiona el principio del ahorro justo. Para él la verdadera cuestión es preguntarnos qué deberíamos consumir ahora, más que lo que debiéramos ahorrar para el futuro. Existe un verdadero debate sobre si las personas que no han nacido pueden tener derechos o si se puede afirmar que pueden ser perjudicadas (MESA, 2007, s/p).

Para Singer, que los contratos sean suscritos solo por personas racionales no implica que sólo ellas deban ser los beneficiarios. El verdadero desafío es crear una comunidad moral completa que incluye a los más vulnerables y al resto de los seres vivos. El principio ético genuino no es el que busca el interés de la razón, sino el que está diseñado para el bien de todos: tanto los agentes morales como los que sufren las consecuencias. Ahí el principio de vulnerabilidad adquiere relevancia porque, en algún sentido, todos somos vulnerables. La ética de la vulnerabilidad ordena no dañar a los seres vulnerables y a hacer el bien cuando hay necesidad de restaurar el bienestar perdido debido a un accidente o daño.

Lo anterior nos lleva a una correcta captación de la reciprocidad, que establece que el sujeto racional, con poder de tomar decisiones que afectan a los

intereses de quien no está participando en ellas, sea capaz de ponerse en su lugar. Se trata de una razonabilidad que va más allá y es superior a la mera razón calculadora. De ella dependen la paz del mundo, los derechos humanos y, también se podría añadir, la paz con los animales, los ecosistemas y la tierra. La cuestión no es tanto lo que pueden sentir los animales a partir de nuestras acciones, aunque esto también es importante para algunos, sino cómo lo seres humanos deberían pensar sobre su existencia en la tierra, en la naturaleza y con los animales. Esta es la pregunta ética fundamental porque apela a la responsabilidad humana sobre todas las formas de vida. Dicho de manera negativa lo podríamos formular preguntándonos: ¿Con qué argumentos podemos justificar un derecho a destruir por divertimento o por deseo de consumir o acumular? (FELIPE, 2006, p. 23-24).

Cuando la teoría de Rawls asegura la justicia para animales no humanos, los elementos de la naturaleza también quedan protegidos. Uno de los argumentos es que los agentes racionales no pueden construir teorías de justicia negando su propia constitución biológica, la cual es no racional y común con todos los seres vivos; otro argumento es que, en la posición original, los seres racionales pueden escoger principios para la justa distribución de bienes naturales ambientales para todos los seres vivientes, con todas sus diferencias. Las personas somos constituidas con intereses no racionales, al igual que los animales. Sin embargo, también debemos considerar los intereses de la naturaleza en su totalidad, más allá del interés que tienen por ella humanos y animales. Es decir, que la naturaleza puede ser tratada como un bien social ambiental natural y ser cuidada por su propio valor, más allá de lo estético, histórico o científico.

Rawls proporciona algunas herramientas teóricas para evaluar las demandas de justicia ambiental que identifican nuestras obligaciones y cargas hacia el ambiente. El filósofo norteamericano reconoce tres problemas de extensión de su teoría de la justicia: a) extenderla al problema de nuestros deberes con las generaciones futuras; b) extenderla a algunos principios que se aplican al derecho internacional; c) extenderla al establecimiento de principios de atención médica normal. Sin embargo, no se pronuncia en relación con la extensión de estos principios a nuestras relaciones con los animales y con la naturaleza. La hipótesis de Rawls es que esos tres problemas pueden ser resueltos de una manera semejante. Afirma que hay que evitar un antropocentrismo estrecho en el tema ambiental, que el ser humano tiene un cierto papel protector de la naturaleza. Pero señala que el

estatus del mundo natural y nuestra relación apropiada con él no es un elemento constitucional esencial, ni una cuestión básica de justicia (Rawls, 2000, p. 295-297).

Para Dobson (1999) el lenguaje liberal de los derechos puede servir a los objetivos medioambientales, pero los propósitos del ecologismo necesitan que la idea de las responsabilidades se añada a la de los derechos. Hayward señala que la responsabilidad es la que, “parece capturar la intuición ecológica clave de que es necesario cambiar nuestra actitud básica hacia el mundo: de la pregunta, ¿qué podemos sacar de él?, hemos de pasar a preguntarnos, ¿qué podemos y debemos hacer por él?” (HAYWARD, 1995, p. 163, en DOBSON, 1999 p. 18). Tengan o no derechos los animales o las generaciones futuras, su peculiar vulnerabilidad a nuestras acciones exige una actitud responsable de cuidado e interés (GOODIN, 1985, p. 164, en DOBSON, 1999, p. 18-19). Normalmente, los derechos y los deberes se ven como algo recíproco porque los derechos existen si y sólo si existen también los deberes correspondientes. Dobson (1999, p. 18-19) recoge la opinión de Wissenburg para quien las teorías liberales de justicia están abiertas a lo medioambiental porque necesariamente tienen que introducir un principio de ahorro en ellas. Dobson reconoce que siempre habrá tensiones entre liberalismo y ecologismo porque para el primero hay una distinción clara entre los ámbitos natural y humano, en lo descriptivo y en lo prescriptivo. Sin embargo, el ecologismo insiste en que somos animales humanos y esto trae muchas implicaciones. La contribución del ecologismo a este debate reside en romper la conexión entre derechos y deberes.

En definitiva, hay coincidencia en que la teoría de la justicia rawlsiana tiene herramientas interesantes para abordar la problemática medioambiental, aunque Rawls no haya pensado estrictamente en ello. Destaca la fecundidad del principio del ahorro, la responsabilidad de las generaciones actuales con las venideras, aunque un tema no menor sería la forma que ha de adoptar ese ahorro. Para Passmore (en Plachciak, 2011, p. 138) es absurdo cualquier postulado que limite las necesidades de las generaciones actuales por el bien de las futuras, mientras las necesidades básicas de la gente en la actualidad no estén satisfechas. La responsabilidad debería ser solamente con nuestros descendientes más inmediatos, como hijos y nietos.

Por otro lado, si el problema medioambiental se basa en las desigualdades generadas por las injusticias y si aceptamos que la injusticia es el principal problema

del deterioro del planeta, una teoría pragmática, de procedimientos como la de Rawls, no es del todo útil porque no puede ofrecer soluciones radicales. Una mayor justicia sería clave para resolver la crisis ambiental. Por ello, urge la necesidad de una teoría valiente que aborde el problema medioambiental desde una teoría de la justicia más amplia, en la cual la injusticia tenga el lugar que realmente merece.

4.4.5.4. E. Levinas, H. Jonas y J. Rawls: algunos aportes éticos para seguir avanzando en la justicia ambiental

En una breve interlocución entre estos filósofos, vemos cómo Levinas introduce una dimensión en la que el otro no es solo el centro de nuestra responsabilidad ética, sino que también nos desafía a replantear nuestra relación con el mundo que nos rodea. El rostro del otro se convierte en un llamado ineludible a la responsabilidad, que no es otra cosa que una exigencia absoluta de respuesta ante la vulnerabilidad del otro. Para Levinas, bajo las imágenes del huérfano y la viuda, el otro es el pobre. La relación con él nos define porque nos coloca en una posición de cuidado y responsabilidad incondicional. Como hemos visto, Reyes Mate tiene muy en cuenta la reflexión de Levinas para su concepción de la justicia anamnética.

Jonas, por su parte, expande la perspectiva de este diálogo ético no solo al presente sino a las futuras generaciones y, en un sentido diferente, hacia la naturaleza. La ética de la responsabilidad de Jonas pide considerar las implicaciones a largo plazo de nuestras acciones, no solo hacia los otros humanos, sino hacia todo el entorno natural. Esta ampliación resuena con la ética de Levinas extendida que subraya la responsabilidad hacia la otredad que la naturaleza representa. Este llamado implica reconocer nuestra interdependencia, no solo en una relación interpersonal directa, sino con el mundo que está más allá de la esfera humana. Esta interdependencia revela una alteridad de la naturaleza que es fundamentalmente diferente de la alteridad humana, que está centrada en la autonomía de la persona.

La intersección entre Levinas y Jonas sugiere una ética que integra dos dimensiones fundamentales: por un lado, la responsabilidad inmediata hacia el otro humano, tal como lo Levinas, y por otro, la como una responsabilidad extendida hacia las generaciones futuras y la naturaleza, según Jonas. Esta ética no solo

implica un compromiso con la custodia y el cuidado del ambiente que sostiene la vida, sino que también reconoce el valor intrínseco de la naturaleza. Es una propuesta que trasciende el antropocentrismo, abogando por una relación ética con el entorno que considere tanto su valor instrumental como su valor propio.

Podríamos decir, por tanto, que la alteridad de la naturaleza es relativa y diferente de la alteridad humana, en el sentido de que invoca un tipo de responsabilidad ética muy particular. Esto se debe a que tiene que moverse entre la comunicación indirecta, la interdependencia y el reconocimiento del valor intrínseco junto al instrumental. Esta comprensión ampliada de la alteridad proporciona una base para una ética ambiental que respeta la singularidad de la naturaleza al tiempo que reconoce nuestra profunda conexión y dependencia mutua.

Como hemos señalado, Rawls tampoco aborda la cuestión ambiental en su reflexión filosófica, pero ha inspirado a numerosos filósofos que han intentado extender su propuesta a este ámbito. Estas ampliaciones quedan enmarcadas en: a) las posibilidades que ofrece el principio del ahorro en relación con la responsabilidad de las generaciones actuales hacia las futuras; b) la ampliación de los principios de su teoría para incluir los intereses de los seres no racionales en el contrato de la justicia, permitiendo considerarlos como actores morales y avanzando hacia una ética ambiental más inclusiva.

4.5. CONEXIONES Y AMPLIACIÓN DE LA JUSTICIA AMBIENTAL A PARTIR DE LA JUSTICIA ANAMNÉTICA

Como hemos visto, Manuel Reyes Mate (2018a) y José A. Zamora (2010) ven en el reconocimiento de la injusticia uno de los principales desafíos de la reflexión filosófica en la actualidad. Colocan la injusticia hacia las víctimas como punto de partida y a la memoria como un elemento esencial para una teoría de la justicia. Para ambos filósofos, la víctima viene definida por el carácter injusto del acto de victimización. Esto se debe a que en ese acto se le niega la dignidad humana de la víctima, fruto “del ataque a su integridad corporal y psíquica, de la desposesión de sus derechos fundamentales, de su degradación a mero objeto del

ejercicio del poder” (ZAMORA, 2014a, p. 15)¹¹⁵. Se trata de las víctimas actuales, pero también de las del pasado. La posibilidad y la necesidad de enfrentar la crisis ecológica global desde la perspectiva de la experiencia de las víctimas y sus implicaciones, es uno de los aportes más significativos que la justicia anamnética hace a la justicia ambiental¹¹⁶. Es lo que nos abre a la posibilidad de pensar anamnéticamente la justicia, desde el momento en que introducimos dentro de la reflexión el tiempo, el pasado y la memoria.

Acercarnos a la debacle ambiental actual y su reguero de víctimas: personas, comunidades, grupos, regiones, países enteros y la propia naturaleza como víctima de las injusticias ambientales en clave anamnética de la justicia, nos puede aportar la construcción un relato alternativo de la crisis ecológica y, al mismo tiempo, ahondar en el verdadero carácter de un sistema que ha gestado tal crisis. Descubrir, como nos dice Zamora, (2014a, p. 8) “que se trata de un sistema victimizador y, por tanto, criminal” y, podemos añadir también, ecocida.¹¹⁷

4.5.1. Un relato alternativo de la crisis ecológica: La realidad, el tiempo, la memoria y la responsabilidad histórica

Las víctimas son un referente ético. Sin embargo, una de las dificultades más importantes que encontramos a la hora de hacer una interlocución para enriquecer la justicia ambiental desde la perspectiva de la justicia anamnética es que los crímenes ambientales no suelen ser crímenes cometidos directamente a personas, donde los motivos y la responsabilidad son fáciles de identificar. Detrás de las injusticias ambientales se ocultan instituciones, estructuras, procesos y relaciones sociales de mucha complejidad en las que convergen una gran cantidad de decisiones y en donde intervienen, con distinto grado de responsabilidad, miles de personas.

La injusticia ambiental es como una caja de resonancia de los comportamientos económicos que se hallan incorporados en el sistema liberal y neoliberal que gobierna gran parte de la humanidad. Produce daños directos y

¹¹⁵ Como señala Zamora (2014a, p. 15), el punto de mira hay que colocarlo en lo injusto del acto de victimización. Esto no exige una inocencia absoluta de la víctima ni tampoco iguala a todas las víctimas en una condición común.

¹¹⁶ Una importante entrevista de José A. Zamora a Reyes Mate realizada en 2010 lleva como título: Pensar el presente desde la centralidad de las víctimas.

¹¹⁷ Para ahondar en la temática del ecocidio, puede verse: BARTOLOMÉ, Castor; MARTÍN, Oscar. El ecocidio, la matabilidad inimputable de la vida y el dispositivo biopolítico de la excepción. Nuevas fronteras para el derecho como obligación. En: **Universitas Philosophica** 80, 40, ene./junio 2023.

también indirectos a múltiples biomas, a amplios ecosistemas y ha convertido y convierte en víctimas a millones de personas. Son daños que se provocan con frecuencia de manera consciente, pero que se consideran colaterales. Las decisiones se toman con conciencia del daño que producen. Detrás de estas decisiones es posible hallar, tanto motivaciones técnicas, políticas, económicas e ideológicas¹¹⁸.

Los seres humanos y la naturaleza se transforman entonces en simples medios para la productividad, la eficiencia y el lucro. Se eliminan las formas subjetivas o comunitarias de actividad económica y se universaliza la precarización del trabajo. El mercado se pone al servicio de la acumulación sin límite, se depredan hábitats geográficos y ambientes naturales, todo ello con el único objetivo de transformarlos en lucro económico. Con su lógica competitiva, el neoliberalismo produce vidas sobrantes, desechadas, desahuciadas (BAUMAN, 2005, p 16, en ZAMORA, 2014a, p. 10).

Al colocar a las víctimas y su sufrimiento como centro de la reflexión filosófica, la justicia anamnética destaca cuatro categorías filosóficas de la más absoluta relevancia: realidad y facticidad, temporalidad sincrónica, memoria y responsabilidad histórica. Estas categorías se tornan aspectos clave que aportan cuestiones críticas y propuestas sugerentes para la justicia ambiental.

Es importante señalar, desde ahora, la dificultad que Reyes Mate (2008b, p. 105) plantea respecto a los dos tipos de justicia. Por un lado, está la justicia convencional o social, a la que alude mediante la figura del Tiers de Levinas, destacando la complejidad de las relaciones donde el rostro del otro exige justicia en un contexto social amplio. Por otro lado, está la justicia concebida como una respuesta directa a la injusticia, que es el ámbito en el que se posiciona el propio filósofo español¹¹⁹.

¹¹⁸ Zamora (2014a, p. 9-10) ofrece una explicación detallada de su constitución y desarrollo hasta la actualidad, conformándose como un Estado, con sus instituciones (OMC, FMI, BM, UE, OTAN, etc) y con sus instrumentos (políticas de ajuste estructural, tratados y acuerdos internacionales, políticas monetarias inflexibles, mecanismo de deuda).

¹¹⁹ En esta demarcación de aguas de las grades líneas de la teoría filosófica de la justicia, Bartolomé Ruíz (2013, p. 322-323) constata el dualismo clásico de las teorías que tradicionalmente se han debatido entre los fines, propios de iusnaturalismo, y los procedimientos, propio de las corrientes procedimentalistas. Su propuesta apunta a pensar la justicia desde el otro, colocar el criterio de lo justo a la alteridad que ha sido negada a las víctimas. Pensar la justicia desde el otro necesariamente lleva consigo el reconocimiento de la historicidad de las injusticias.

Reyes Mate reconoce la complejidad de articular ambos niveles de justicia y señala que esta es una tarea filosófica pendiente. Su *Tratado de la injusticia* representa un aporte significativo en esta dirección. En nuestra investigación, pretendemos establecer una interlocución en el que algunas claves de la justicia anamnética puedan enriquecer tanto la justicia ambiental como la ecología integral. Sin embargo, somos conscientes de las evidentes dificultades teóricas que esto implica, lo que nos lleva a plantear nuestro objetivo con humildad.

Por un lado, está el desafío de pasar de la dimensión subjetiva, característica de la justicia anamnética, a un contexto social más amplio, propio de la justicia ambiental. Por otro, la ecología integral, con su perspectiva teológica como punto de partida, difiere de los enfoques filosóficos de los otros dos planteamientos. A pesar de estas tensiones y diferencias, consideramos que no son un impedimento para realizar este esfuerzo, sino una invitación a profundizar en este enriquecedor diálogo.

4.5.1.1. Realidad y facticidad: la justicia anamnética y la justicia ambiental

Las primeras categorías para pensar la justicia anamnética son realidad y facticidad. En lo referente a la comprensión de la realidad y nuestro acceso a ella, la justicia anamnética establece una clara distinción frente a la concepción dominante en la filosofía, que tiende a identificar el ser con lo pensado y la realidad con la facticidad, es decir, con lo que está ahí delante, presente. Sin embargo, desde la perspectiva de la justicia anamnética, la realidad trasciende lo que se muestra como facticidad. La realidad incluye también aquello que, aunque quiso ser no logró concretarse históricamente debido a las injusticias históricas que lo impidieron. Este enfoque incorpora lo que quedó ocultado o frustrado en el curso de la historia, señalando que lo no realizado también forma parte de lo real.

Es habitual confundir la realidad con la facticidad. En clave anamnética, la facticidad representa la realidad histórica que ha prevalecido en nuestro presente debido a la imposición de los vencedores. Sin embargo, la historia alberga otra dimensión de realidad que va más allá de esta facticidad. A lo largo del tiempo, las injusticias han sepultado posibilidades reales de vida y desarrollo para las sociedades, imponiendo la versión de los vencedores como si fuese la única realidad posible de la historia.

La injusticia histórica niega la constitución de un presente donde puedan emerger esas realidades posibles, relegando a las víctimas de la injusticia a una condición de irrealidad que no merece ser tomada en cuenta.

La injusticia histórica impone la facticidad de los vencedores, presentando el presente como la única realidad posible. Sin embargo, en las víctimas de la historia subyace una realidad negada que, aunque no se concretó, sigue exigiendo reconocimiento, reparación y realización. Esta realidad frustrada no desaparece, sino que interpela al presente, cuestionando la aparente absolutidad de su facticidad. En lugar de ser definitiva, la realidad del presente se muestra como algo relativo, abierto a la transformación para dar lugar a la justicia históricamente negada. De este modo, la injusticia histórica no solo reclama la reparación del pasado, sino también la construcción de un presente que haga efectiva la justicia pendiente, redefiniendo así la realidad impuesta por los vencedores

El cuestionamiento que la injusticia histórica plantea a la facticidad entendida como una realidad relativa y susceptible de ser interpelada por las demandas de justicia no realizadas, se aplica también a la problemática de la justicia ambiental en la doble dimensión que en esta investigación presenta.

La injusticia ambiental provoca inevitablemente una injusticia social cuyas víctimas no pueden ser relegadas al olvido como algo irreparable del pasado. Estas injusticias ambientales cuestionan la facticidad del presente como una realidad que debe ser transformada a partir de las demandas de justicia que emergen de las víctimas de las injusticias ambientales históricas.

La facticidad del presente como realidad impuesta por los vencedores debe ser interpelada por la realidad de las injusticias sobre las que se sustenta, incluidas las ambientales. Esta interpelación exige, por un lado, la reparación de las víctimas y, por otro, la transformación de la facticidad del presente. Así, al reparar las injusticias históricas se abre camino hacia una realidad actual más justa, incorporando la realización de la justicia debida.

La justicia ambiental aporta una perspectiva que considera el daño infligido a la naturaleza, sus biomas y ecosistemas como una realidad vital de la cual todos somos interdependientes. La injusticia ambiental, además de afectar a las personas, implica la depredación de otras formas de vida y la destrucción de ecosistemas esenciales, llegando incluso al ecocidio, como mencionamos anteriormente.

Esta dimensión de la justicia ambiental sitúa a la naturaleza como una nueva realidad que interpela las injusticias y abusos cometidos contra ella. Aunque se deba hacer una distinción cualitativa entre las injusticias hacia otros seres humanos y aquellas contra la naturaleza, la violencia sistemática y a gran escala contra el medio ambiente que caracteriza a nuestro presente representa otra modalidad de injusticia que aniquila y extingue innumerables formas de vida.

Reconocer esta realidad es esencial para comprender la amplitud de las injusticias históricas, no solo hacia los seres humanos, sino también hacia la naturaleza, y para abordar la plenitud de la realidad que estas interpelaciones revelan

En el ámbito ambiental, es evidente en la actualidad la desmedida ambición de las grandes corporaciones por apropiarse de los recursos naturales del planeta, agua, bosques, minerales, tierra y biodiversidad, lo que genera violentos e injustos conflictos que causan un inmenso sufrimiento a millones de personas pobres. También resulta claro cómo las fronteras del capitalismo depredador se desplazan continuamente, abandonando los lugares donde los recursos se agotan para explotar nuevos territorios, incluso a costa de desestabilizar políticamente regiones, provocar guerras, asesinar líderes campesinos o indígenas, o convertir áreas habitadas por pobres y minorías étnicas en vertederos de residuos.

Como señala Gutiérrez (2014, p. 120) desde esta perspectiva, la economía puede crecer ilimitadamente, siempre y cuando los grupos más vulnerables, junto con sus recursos y territorios, sean los que sostengan y paguen el precio por mantener este ritmo de explotación.

Desde la perspectiva de la justicia ambiental y su interlocución con la justicia anamnética, se reclama poner en el centro la vida en todas sus dimensiones: la vida pasada, fracasada, perdida o pisoteada en los procesos sociales y ambientales. Este enfoque cuestiona la facticidad del presente, que aparenta imponer la irreversibilidad de un proceso de aniquilación de la naturaleza y del entorno humano, reducidos a meros objetos de explotación comercial.

La realidad de las constantes e históricas devastaciones cometidas contra seres humanos, biomas y ecosistemas interpela al presente, exigiendo una transformación radical de esta facticidad ecocida que empuja al planeta y a la humanidad hacia un suicidio colectivo. Este llamado implica retornar al fundamento de las cosas: a una comprensión de la realidad que reconozca la naturaleza como

un sistema concreto y acabado, donde la existencia física de todos los organismos, incluido el ser humano, constituye la raíz y el punto de partida para cualquier forma de vida sostenible.

La facticidad del presente, en su destrucción de la naturaleza, es también cuestionada porque afecta incluso a la autocomprensión humana. Al trazar de manera equivocada la línea divisoria entre el hombre y el resto de los seres vivos, ignora los atributos existenciales que compartimos con todo lo que tiene vida. Esta plataforma vital, común a todo lo existente, está siendo puesta en riesgo por una visión reduccionista del presente como simple facticidad.

La vida, en todas sus formas y potencialidades, está presente en todo lo que existe, ha existido o incluso pudo existir. Por ello, se demanda una transformación de esta visión fáctica de la realidad, que ha descuidado situar la vida en el centro. Desde la perspectiva de la justicia ambiental en diálogo con la justicia anamnética, la realidad no solo incluye lo que está presente, sino también aquello que fue destruido o permanece ausente, pero que, al haber existido, también reclama reconocimiento, reparación y justicia.

En este punto es importante subrayar tres aspectos clave: primero, que el presente, para la justicia ambiental desde una perspectiva anamnética, no es un dato inalterable, sino parte de una realidad más rica, compleja y, a menudo, más dolorosa e injusta de lo que parece a simple vista. Segundo, que las injusticias ambientales en esta visión son esencialmente injusticias sociales, enraizadas en cuestiones de pobreza, raza, economía o género, derivadas de sistemas de opresión históricos e interconectados que no desaparecen por no ser visibles como facticidad. Tercero, la prevalencia absoluta de la vida: tanto en lo que existe como en lo que ha existido o pudo existir. El pasado ausente tiene su lugar en la realidad, y su actualización busca la justicia debida para reparar, aunque sea de manera mínima, las injusticias sufridas, transformando así la facticidad en una nueva realidad más justa.

4.5.1.2. La temporalidad diacrónica y la justicia ambiental

Para Reyes Mate (2008b, p. 103) en la filosofía se produce una novedad, un punto de ruptura con relación a la tradición, desde el momento en que se introduce el tiempo en el ser. Ese es el momento en que la memoria toma su lugar específico

en la reflexión filosófica. El desafío de tratar de pensar el ser en el tiempo no se refiere al tratamiento del tiempo como temporalidad que, por otro lado, es propio de cada ser por el hecho de ser seres históricos. La novedad para Reyes Mate está en captar el tiempo como la experiencia del ser, es decir, el tiempo como una dimensión existencial que se entreteje con la memoria y la justicia. Por ello, Reyes Mate describe la memoria como, “las cicatrices del tiempo vivido en el ser” donde necesariamente lo olvidado, lo negativo, el conflicto salen a la luz (REYES MATE 2013, p. 273). Esto significa que la justicia anamnética le ofrece a la justicia ambiental poder traspasar la costra de la facticidad para desvelar la verdadera realidad: la realidad en toda su extensión, en toda su riqueza de significación. Esto acontece cuando lo oculto, lo invisibilizado, lo pobre, lo insignificante se visibiliza.

4.5.1.2.1. *La temporalidad diacrónica*¹²⁰ y la realidad de la injusticia histórica

Reyes Mate (1991, p. 209) nos dice en una provocadora frase que, “la recuperación del pasado es el campo de batalla donde se decide el futuro”. Esta idea, inspirada en Benjamin, cuestiona a los historicistas que consideran como único pasado aquel que se prolonga en el presente. Siguiendo a Benjamin, Reyes Mate aboga por el paso de la historia como ciencia historicista a la historia como rememoración, un enfoque que busca rescatar el pasado del olvido. Según Reyes Mate (1991, p. 210), “la ciencia y la memoria se comportan respecto del pasado de manera diametralmente distinta: lo que aquella da por cancelado, esta lo entiende como pendiente”. Así, la memoria emerge como una herramienta para reivindicar el pasado no realizado y transformarlo en una fuerza que interpele y configure el presente y el futuro. Para Reyes Mate (2006, p. 122):

Lo propio de la memoria es, en primer lugar, la atención al pasado ausente del presente y, en segundo, considerar esos fracasos o víctimas no como datos naturales que están ahí como están los ríos o las montañas, sino como una injusticia, como una frustración violenta de su proyecto de vida.

¹²⁰ José A. Zamora (2009, p. 75), al hablar de las constelaciones señala que en ellas se produce una simultaneidad cualitativa de lo discrónico donde “el historiador materialista busca liberar energías revolucionarias que anidan en el pasado, en sus expectativas incumplidas, en sus cuentas pendientes, en sus esperanzas utópicas”. Ese momento de “simultaneidad cualitativa de lo discrónico”, que no es otra cosa que el pasado-presente, es lo que llamamos temporalidad sincrónica.

La imposición del presente como una facticidad inexorable, mencionada en el punto anterior está estrechamente vinculada con la construcción de una determinada concepción de temporalidad que responde a la noción moderna de progreso. Esto es precisamente lo que Benjamin plantea en la Tesis XVII cuando, al reflexionar sobre la filosofía de la historia, contrapone el enfoque historicista con el de la historiografía materialista.

El historicismo culmina con todo derecho en la historia universal. De ella se separa quizá la historiografía materialista, en lo tocante a la metodología, más que ninguna otra cosa. Esa historia universal no tiene armazón teórico. Su método es aditivo: utiliza la masa de datos para llenar el tiempo vacío y homogéneo. La historiografía materialista, por su parte, se basa en un principio constructivo. Propio del pensar es no sólo el movimiento de las ideas, sino también su suspensión (BENJAMIN, en REYES MATE, 2006, p. 261)

El primero tiene como modo de proceder el volumen, la cantidad de hechos para llenar lo que se considera tiempo homogéneo y vacío. El segundo, la historiografía materialista, contempla la historia como interrupción de ese continuum. Como señala Reyes Mate (1991, p. 210) Benjamin no tiene una concepción fragmentaria o posmoderna de la historia. Su visión apunta a la universalidad radical de nuestros actos, tanto los contemporáneos como los de las generaciones pasadas. Para Benjamin hay hechos, vidas, acontecimientos, épocas del pasado que en sí mismos comprometen o cuestionan toda la historia, entendida como secuencia de acontecimientos que forman parte de un continuo.

El progreso moderno vehicula un concepto de temporalidad cronológica donde el dios Cronos devora inexorablemente a sus hijos con el paso del tiempo; donde la única realidad existente es el presente como facticidad inevitable y el pasado queda como muerto, sepultado y sin sentido para el presente. Sólo tiene valor como memoria de archivo. Se trata de un tiempo abstracto y el presente, en cada caso, es simplemente un punto y una línea que se presenta como infinita (ZAMORA, 2014b, p. 26-27).

Se trata de la categoría de progreso utilizada por los vencedores que impusieron las injusticias históricas para justificar que son herederos de una facticidad que es inevitable y para eximirse de cualquier responsabilidad histórica con el pasado. Al considerarlo muerto, ya no contiene ningún tipo de interpelación ética de justicia para el presente.

Para Benjamin, este concepto de progreso hay que fundarlo en la idea de catástrofe porque la catástrofe es que siga avanzando así, imparable, a pesar de las numerosas catástrofes que ya ha producido. La catástrofe es constitutiva del progreso en cuanto que los produce continuamente por el dinamismo de su avance, que siempre deja abandonados y ruinas a los márgenes (ZAMORA, 2014, p. 26). En la práctica, todo lo que no es capaz de seguir su ritmo, está amenazado de destrucción o desaparición en algún sentido y esto del modo aparentemente más normal y natural. En la Tesis XV, Benjamin lo señala de la siguiente manera:

La conciencia de hacer saltar el continuum de la historia es propia de las clases revolucionarias en el momento de su acción. La gran Revolución introdujo un calendario nuevo [...] En la Revolución de julio se registró un incidente en el que esta conciencia se hizo valer. Al caer la tarde del primer día de la lucha sucedió que en varios sitios de París, al mismo tiempo y sin previo acuerdo, se disparó contra los relojes de las torres. Un testigo ocular, que acaso deba su acierto a la rima, escribió entonces: ¡Quién lo creyera! Se dice que indignados contra la hora estos nuevos Josué, al pie de cada torre, disparaban contra los relojes, para detener el tiempo (BENJAMIN, en REYES MATE, 2006, p. 237-238).

Sin embargo, este rasgo del tiempo, impuesto con rango cuasi cosmológico y constituido en la práctica como segunda naturaleza, se encarga de ocultar su propia génesis histórica. Al hacerlo, también encubre los sufrimientos de las víctimas, así como la destrucción y las catástrofes que dicho proceso inflige tanto a los seres humanos como a la naturaleza (ZAMORA, en BARTOLOMÉ RUÍZ (org.). 2009, p. 60). Para Benjamin, y esto resulta especialmente relevante para nuestra investigación, los fragmentos y las ruinas poseen un valor fundamental. Siempre están presentes con una fuerza irredenta, esperando el momento oportuno para hacerse valer. Son estos elementos, y no la visión totalizadora y fáctica de un período histórico, los que permiten un acceso genuino a la realidad histórica, ya que representan lo que no ha sido subsumido ni superado por la visión unificadora que se ha impuesto.

Además, estos fragmentos permiten cuestionar el núcleo rígido de la idea de progreso inherente a esta concepción lineal del tiempo, sacando a la luz otro tipo de temporalidad, eminentemente diacrónica, que es genuina de la realidad histórica. Para profundizar en esta concepción alternativa del tiempo, Benjamin desarrolla cuatro conceptos clave, retomados tanto por Reyes Mate como por Zamora: constelación, imagen, dialéctica detenida y tiempo-ahora (ZAMORA, en

BARTOLOMÉ RUÍZ (org.). 2009, p. 62). Al referirse a la constelación, Zamora nos señala que, "en cada nuevo instante se constituyen nuevas constelaciones con el pasado, se hacen reconocibles otras imágenes". Este concepto destaca la formación de conexiones significativas entre diferentes momentos históricos, revelando patrones y relaciones ocultas en el tejido del tiempo. La constelación es importante porque proporciona el marco para entender cómo Benjamin concibe la relación entre el pasado y el presente. No se trata de una secuencia lineal, sino de una configuración en la que momentos distintos de la historia se conectan en un instante específico, permitiendo que surjan relaciones significativas con el presente que habían sido ocultadas o minimizadas. De ese modo, la constelación sienta las bases para una ruptura con la narrativa histórica lineal, al mostrar que la historia puede leerse desde nuevas configuraciones que iluminan aspectos olvidados o reprimidos del pasado. Como señala Zamora, (en BARTOLOMÉ RUÍZ (org.). 2009, p. 76):

Sólo lo que ha escapado a la integración en el continuo histórico de la historia de los vencedores, los momentos del pasado reprimidos y olvidados, pueden formar constelaciones con el presente que quiebren el curso de esa historia y abran una brecha a lo verdaderamente nuevo.

En este contexto, la imagen se concibe como el punto de intersección entre el pasado y el presente, donde ambos se fusionan de manera instantánea para revelar un conocimiento histórico significativo. Esta fusión no implica que la imagen se desligue de su contexto histórico, sino que, al percibirla de manera instantánea, emergen aspectos del pasado que habían permanecido ocultos o no realizados.

La dialéctica detenida o imagen dialéctica, representa un momento en el que esta constelación se hace perceptible de manera súbita, como un fogonazo o como un relámpago que ilumina la noche. Es el instante específico en el que el tiempo parece detenerse y la interacción entre pasado y presente se condensa en una imagen cargada de significados, capaz de abrir nuevas perspectivas sobre la realidad histórica. Como nos dice Zamora (en BARTOLOMÉ RUÍZ (org.). 2009, p. 63):

Sólo en ese momento es reconocible una imagen determinada [...] Podría decirse que hay instantes del pasado que esperan esa oportunidad de configuración con el presente, que están citados secretamente con él para cristalizar en una imagen dialéctica, que como un fogonazo confiere a ese presente una plenitud que Benjamin identifica con "lo verdaderamente nuevo".

Zamora sugiere que los momentos de dialéctica detenida ofrecen una oportunidad para la acción y la reflexión revolucionarias, al iluminar tanto los peligros como posibilidades históricas ocultas por las narrativas dominantes de progreso. En este contexto, el pasado se presenta como una dimensión vital, capaz de influir y enriquecer nuestra comprensión y acción en el mundo actual. Como señala Benjamin, citado ZAMORA, en BARTOLOMÉ RUÍZ (org.). 2009, p. 64: “Aquí habría que hablar de una creciente condensación (integración) de la realidad, en la que todo lo pasado (en su tiempo) puede recibir un mayor grado de actualidad que en el momento de su existir”. Esa mayor condensación o concentración de la realidad ocurre porque, en el momento en que el pasado sucede, no es posible reconocer lo que la constelación con el presente revela: las posibilidades no realizadas, sus vínculos con un futuro desconocido y las similitudes con otros momentos históricos.

La dimensión temporal implícita en el el concepto de imagen dialéctica sólo puede constatarse mediante la confrontación con “el ahora de la reconocibilidad”. (BENJAMIN, Tesis V, citado por ZAMORA, en BARTOLOMÉ RUÍZ (org.). 2009, p. 63). Este tiempo-ahora representa el instante crítico en que una imagen dialéctica se revela, subrayando la importancia del reconocimiento y de la acción política en esos momentos de claridad histórica.

Lo que queremos destacar a partir de lo anterior, es que frente a la facticidad de la temporalidad lineal y cronológica del progreso, marcada por la injusticia, es posible contraponer una temporalidad intrínsecamente diacrónica. Esta permite reconocer la discontinuidad y la ruptura que caracterizan la historia, así como la posibilidad de recuperar y reinterpretar el pasado desde el presente, abriendo nuevas perspectivas y oportunidades. En el esquema moderno del tiempo, dividido en pasado, presente y futuro, el pasado es relegado tras una frontera de irrecuperable, privándose así de su auténtico poder transformador.

Para Benjamin, salvar el pasado no es solo una tarea teórica, sino también eminentemente política. Este desafío, sumamente exigente, recae tanto en el historiador materialista, como Benjamin lo llama en sus Tesis, como en quienes, de manera consciente, hacen historia a través de su compromiso por la justicia. Es una tarea del presente, pero de un presente no estático, sino de uno que, como hemos visto, tiene la capacidad de abrirse a la novedad histórica. En este sentido, el presente significa establecer una ruptura, un quiebre con la continuidad de los

procesos históricos, rompiendo su curso lineal y previsible para abrirse a nuevas posibilidades.

Casas (2020 s/p) a partir de algunos textos de Benjamin, lo señala como el tiempo-ahora:

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no lo configura el tiempo homogéneo y vacío, sino el cargado por el tiempo-ahora” (Tesis XIV); “Así, el tiempo-ahora, en cuanto modelo del mesiánico resume toda la historia de la humanidad en una gigantesca abreviatura, viene a coincidir exactamente con la figura que la historia de la humanidad compone en el universo en su conjunto” (Tesis XVIII); “El historiador que parte de ello deja de permitir que una mera sucesión de datos corra por los dedos al igual que un rosario. Con ello capta la constelación en que se adentró su propia época junto a una anterior que se halla determinada totalmente. Funda así un concepto de presente como el ‘tiempo-ahora’, en el cual se han esparcido astillas del mesiánico¹²¹.

Por ello la categoría de temporalidad diacrónica recupera el pasado como una temporalidad viva, que sigue repercutiendo en el presente y lo interpela constantemente. Dicho de otro modo, las ruinas que el progreso deja a su paso ponen de manifiesto que la marcha triunfal de los vencedores es a base de dominación. Estas ruinas sacan a la luz la discontinuidad de lo que se asumía como lineal e ininterrumpido. Los perdedores, las clases oprimidas y la acción revolucionaria tienen el potencial hacer estallar el continuo de la historia. Como señala Benjamin: “La conciencia de hacer saltar el continuum de la historia es propia de las clases revolucionarias en el momento de su acción” (BENJAMIN, en REYES MATE, 2006, p. 236).

Lo que hemos visto sobre temporalidad diacrónica como categoría y su implicación en la complejidad histórica, Benjamin lo desarrolla también a través de los conceptos de kairós y tiempo mesiánico. El término kairós, utilizado por los griegos, designa un acontecimiento que se presentaba de manera singular y especial. Es una época densa, una hora de ocasiones, o la oportunidad de vivir con especial intensidad. Kairós define una experiencia de temporalidad condensada que marca la vida de una persona o de una sociedad de manera privilegiada y, a veces, de manera absoluta. El tiempo kairótico se caracteriza por una relación sincrónica e intensa con el acontecimiento, que no se percibe como parte de un transcurso cronológico, sino como algo marcado de manera indeleble en el tiempo vivido. La temporalidad kairótica muestra una experiencia de tiempo que se contrae sobre sí

¹²¹ Casas se inspira en el Apéndice A de Benjamin.

misma, en una especie de implosión en la que el acontecimiento pliega el tiempo vivido, dejando una huella profunda en el sujeto o en la sociedad. Es un tiempo que no solo se vive, sino que transforma, marcando de forma indeleble la existencia individual o colectiva. El tiempo kairótico, a diferencia del tiempo cronológico, no es predecible como el tiempo cronológico. Estalla de manera incierta, en una especie de imprevisibilidad que puede o no manifestarse. Esta idea manifiesta el convencimiento benjaminiano de que la historia se juega en un instante: un momento el pasado se hace presente y, al mismo tiempo, está cargado de futuro rompiendo así la concepción lineal del tiempo (REYES MATE, 1991, p. 211) .

El pasado kairótico no es un pasado que ha sido completamente absorbido por el presente. Es un acontecimiento que interpela al presente por lo que fue y por lo que pudo haber sido. Este pasado cuestiona la realidad histórica actual, de tal forma que una chispa de lo no realizado en el pasado puede encender el presente histórico. Así, la interpelación del pasado lo muestra como un tiempo vivo, un acontecimiento que sigue atravesando la historia y que tiene el potencial de renovar el presente más allá de las expectativas previstas.

La dimensión kairótica del tiempo introduce la noción de que, dentro del flujo continuo de la historia, existen momentos críticos que ofrecen oportunidades únicas para el cambio significativo. Estos puntos de inflexión surgen cuando la conciencia colectiva y la voluntad política se alinean, permitiendo abordar las injusticias de manera radical. Este carácter del tiempo kairótico lo convierte en un verdadero soporte para pensar e intervenir en el futuro, precisamente por su capacidad de abrir una diferencia sustancial con el presente.

El tiempo mesiánico comparte con kairós la idea de interrumpir la linealidad del tiempo mediante momentos críticos de decisión y transformación. Sin embargo, difieren en sus fundamentos y en las acciones que implican. Mientras que el kairós enfatiza la oportunidad y la intensidad del acontecimiento singular, el tiempo mesiánico se centra en la figura simbólica del mesías para representar una relación específica con el acontecimiento, influenciada por la teología bíblica. Además de Benjamin, Reyes Mate y Zamora, otros filósofos han percibido la relación mesiánica con el acontecimiento histórico como una forma de temporalidad muy singular, que trasciende las convicciones teológicas que le dieron origen. Esta perspectiva permite captar una experiencia particular del tiempo caracterizada por su capacidad de abrir

nuevas posibilidades históricas más allá de las estructuras temporales convencionales que describimos¹²².

Para Benjamin, el tiempo mesiánico no se entiende en términos cronológicos o secuenciales, sino como una dimensión de la temporalidad cargada de potencialidades interruptivas y redentoras entendidas en un sentido intramundano. Este concepto se fundamenta en la idea de que, dentro de la textura del tiempo lineal, existen momentos críticos, el tiempo-ahora, que abren la posibilidad de una intervención mesiánica. En estos instantes, el pasado y el presente pueden reconectarse de manera disruptiva, generando la oportunidad de hacer emerger futuros alternativos. De este modo, el tiempo mesiánico desafía el continuum histórico proponiendo una concepción de la historia como una constelación de posibilidades aún no realizadas, esperando ser activadas en el presente¹²³.

En el marco de esta concepción, cada instante contiene la promesa de lo único. Cada momento se convierte en una puerta a través de la cual el cambio mesiánico puede irrumpir, rompiendo con el determinismo histórico y abriendo espacios para la justicia y la redención, entendida como liberación.

Este enfoque invita a una exploración profunda en cada evento, buscando aquello que lo diferencia radicalmente de la sucesión predecible de momentos. Su objetivo es descubrir y materializar potenciales latentes que puedan alterar el curso de la historia. El tiempo mesiánico se caracteriza por su capacidad de identificar y actuar en momentos clave, transformando el presente mediante la actualización de potencialidades ocultas o reprimidas.

Como hemos señalado, Benjamin concibe estos momentos como oportunidades para oponerse a la injusticia, reconociendo en ellos un llamado a la

¹²² Uno de ellos es G. Agamben. Para Agamben (en MUÑOZ, 2018, p. 243-244), el tiempo mesiánico, “no es, sin embargo, otro tiempo, algo así como un tiempo suplementario que se añade al tiempo cronológico; es, por así decirlo, un tiempo dentro del tiempo –no ulterior, sino interior– que mide mi desfase respecto a él”. Según Muñoz, en Agamben el tiempo interior al tiempo es la relación entre el tiempo operativo, borrado, y la imagen-tiempo que constituye el tiempo cronológico y espacializable. Los términos kairós y chronos son los que designan ambas dimensiones interiores. Agamben trata ampliamente esta temática en varios libros y artículos, como *Cristianismo como religião: a vocação messiânica*; *Epístola a los Romanos*; *Altísima pobreza*.

¹²³ Como dice Reyes Mate (2006, p. 286-287), en el tiempo mesiánico, “no se trata ya de remitir el presente al futuro, que es lo habitual, sino, por el contrario, de retrotraer el futuro al presente”. Cuando el instante presente es rescatado de la cadena causal que la ata al pasado y la condiciona al futuro, es posible comprender la afirmación de que “todo instante lleva consigo su oportunidad revolucionaria, es decir, puede hacer saltar la cadena causal, puede salirse de la órbita que marcan las llamadas leyes de la historia”. Para Benjamin, se trata del momento, de la oportunidad de la política, la chance revolucionaria que tiene lugar “cuando ese instante rompedor se ha aplicado a abrir determinadas estancias del pasado hasta ahora clausuradas”. Para Reyes Mate (2006, p. 287), en este punto se conecta la relación entre la acción política y la memoria”.

responsabilidad ética y política. En este sentido, tiempo mesiánico no solo desafía la linealidad del tiempo, sino que también invita a una práctica de la memoria activa y transformadora. Una memoria que no es simplemente retrospectiva, sino que trae al presente las promesas incumplidas del pasado, con el poder de transformar el presente en un horizonte de posibilidad y justicia.

Esta práctica tiene un carácter eminentemente crítico, ya que al sacar a la luz los aspectos olvidados o suprimidos por la narrativa oficial de la historia, cuestiona las bases sobre las cuales se ha construido el presente y reconfigura nuestra comprensión de lo que podría ser el futuro. Este enfoque representa un aporte significativo a la justicia ambiental, al proporcionar herramientas analíticas que permiten explorar con mayor profundidad la complejidad de la realidad y sus posibilidades de transformación.

La relevancia del tiempo mesiánico para la justicia ambiental radica en su capacidad para inspirar una reflexión crítica sobre las formas en que recordamos y actuamos frente a nuestro pasado colectivo. El pasado no está muerto ni es inmutable; está lleno de potencialidades que pueden ser reactivadas en el presente para abrir caminos hacia futuros de justicia ambiental más profundos y transformadores.

Como señalamos, esta visión del tiempo como una entidad viva y dinámica, cargada de posibilidades mesiánicas, nos desafía a adoptar una postura activa frente a la historia. Nuestra relación con ella no debe ser de pasividad o resignación, sino de compromiso y co-creación. El tiempo mesiánico, en este sentido, se presenta como un concepto profundamente esperanzador y revolucionario, que sostiene la posibilidad de redimir y transformar la realidad mediante actos conscientes de memoria y justicia.

La historia no debe entenderse como una simple cadena de eventos lineales y causales, sino como una serie de oportunidades para intervenciones transformadoras. El tiempo mesiánico permite la actualización de las posibilidades redentoras del pasado en el presente, ofreciendo un marco para reimaginar el futuro.

Por otro lado, los conceptos de constelaciones, imagen y dialéctica detenida se convierten en herramientas críticas que la temporalidad sincrónica nos ofrece para abordar la complejidad de la historia y del momento presente. Estas herramientas, esenciales en la justicia anamnética, se revelan valiosas también para

la justicia ambiental, fortaleciendo tanto su análisis teórico como su praxis de compromiso con la justicia.

Reconocer que la historia se construye sobre víctimas implica entender que las metas políticas han tenido, de facto, un costo humano, social y ecológico. Interrumpir esta lógica requiere visibilizar a las víctimas, lo que a su vez replantea la relación entre violencia y política, y entre violencia y democracia (Reyes Mate, 2010, p. 352-353). Desde la perspectiva anamnética, 'sin hacernos cargo de las injusticias hechas a los muertos, no hay manera de plantear con rigor la justicia entre los vivos' (REYES MATE, 2010, p. 354).

Esta reflexión se extiende, de manera diferenciada, al ecocidio histórico, planteando la necesidad de un cuidado activo del medio ambiente en el presente desde una perspectiva de justicia ambiental en clave anamnética. Esta conexión ofrece una oportunidad para integrar la memoria histórica con la acción ambiental, proponiendo un modelo de justicia que no solo reconozca las pérdidas pasadas, sino que también actúe en favor de un futuro más justo y sostenible.

4.5.1.2.2. Algunas conexiones entre la temporalidad diacrónica y la justicia ambiental

El orden social impuesto en el mundo moderno, percibido como algo natural gracias a la linealidad del tiempo, se pone en cuestión al examinar la facticidad de la temporalidad cronológica. Este cuestionamiento reafirma la existencia de una temporalidad construida a partir de una relación activa con los acontecimientos, en la que el pasado no está muerto para el presente, sino que permanece abierto a ser actualizado. Este pasado que 'nunca pasó del todo' sigue ofreciendo articulaciones llenas de posibilidades, donde elementos densos del pasado pueden concretarse en un futuro más justo. Así, se establece una conexión estrecha entre la temporalidad diacrónica y la justicia ambiental.

Las injusticias ambientales no son eventos aislados en el tiempo, sino experiencias traumáticas arraigadas en una combinación de factores e intereses que, en muchos casos, han persistido durante siglos. Estas injusticias son intrínsecamente sincrónicas porque afectan simultáneamente a múltiples actores y entornos, pero también diacrónicas, ya que sus efectos perduran tanto en las víctimas humanas como en la naturaleza misma, perpetuando su degradación.

Una de las trampas más graves que la ideología del progreso impone a los movimientos por la justicia ambiental es su visión lineal y continua del tiempo histórico. Esta perspectiva puede generar resignación o pesimismo respecto al presente y al futuro en las organizaciones sociales y movimientos ambientales. Para Benjamin, el mayor peligro es que estos movimientos, autodenominados progresistas, terminen imaginándose marchando al frente de los vencedores, alineados con el devenir histórico.

En las luchas por la justicia ambiental, hay una gran diferencia entre enfrentar a las transnacionales y otros poderes económicos que acaparan recursos y controlan el mundo, y romper la lógica interna de acumulación de capital que define al capitalismo como moralmente inaceptable. Esta lógica, reflejada sutilmente en su concepción de temporalidad, tiende a permear y colonizar todo el entramado social, incluidas las mentalidades de los miembros y dirigentes de organizaciones sociales.

La temporalidad capitalista, abstracta, vacía, ininterrumpible e irreversible, ha sido constituida como una 'segunda naturaleza', percibida como inmutable. Sin embargo, en realidad tiene un origen histórico, fruto de decisiones concretas de sujetos sociales. Como señala Zamora (en BARTOLOMÉ RUÍZ (org.), 2009, p. 60.

La conciencia que se sirve del pensamiento abstracto y el tiempo vacío y homogéneo se condicionan mutuamente y hacen posible la conjunción de medios y fines en el nuevo modo de producción capitalista. Se trata de un pensamiento que no tiene consideración de los contenidos, la materialidad y la coseidad y que, por ello, produce infinitud, ilimitación, ausencia de contenido; un pensamiento que se realiza pasando por alto y destruyendo objetos y sujetos concretos. Este pensamiento reproduce las características del proceso real de progreso al que va unido y del que es condición de posibilidad al mismo tiempo.

El foco de atención debe centrarse, en el caso de la justicia ambiental, en cómo prestar atención la lógica del progreso. Aunque la ideología del progreso no logra ocultar la destrucción y la ruina que deja a su paso, afectando tanto a la naturaleza como a las personas, sí logra disimular dónde reside su intrínseca capacidad de destrucción. Un progreso realmente humano tendría que despojarse de esa concepción de tiempo abstracto, vacío y homogéneo, cuya ruptura sería fundamental para desafiar el modo de producción capitalista.

La justicia anamnética, en estrecha relación con la temporalidad diacrónica, revela los sufrimientos, catástrofes, pérdidas y truncamientos, que este modelo de

progreso impone, mientras simultáneamente los disimula y oculta. Por su parte, la justicia ambiental enriquecida con la perspectiva de justicia anamnética pone en cuestión el esquema temporal tradicional de presente, pasado y futuro, que tiende a relegar el pasado tras una frontera que lo convierte en algo irrecuperable e irrelevante para el presente y el futuro. Como señala Zamora (en BARTOLOMÉ RUÍZ (org.). 2009, p. 62): “La conciencia cosificada se constituye por medio del olvido y este significa un empobrecimiento de la experiencia”.

Este enfoque de justicia ambiental se mantiene alerta ante el riesgo de cosificación y a la manipulación ideológica propia de los grupos de poder económicos en alianza con los medios de comunicación. Estas fuerzas buscan neutralizar cualquier factor perturbador que pueda alterar el mecanismo productivo, empleando estrategias destinadas a silenciar y hacer desaparecer todo rastro de sus víctimas. Entre estas estrategias destacan el olvido, la naturalización y la elevación del progreso a una especie de estructura ontológica de la historia.

Como vimos anteriormente, Benjamin introduce el concepto de dialéctica detenida para describir cómo los momentos históricos, capturados como imágenes dialécticas, rompen con la linealidad del tiempo. Según nos dice el filósofo judío en la Tesis V, estas imágenes actúan como relámpagos que iluminan el presente con la luz del pasado, permitiendo una comprensión cualitativamente diferente del instante histórico. Este instante no es otra cosa que una constelación de peligros y de posibilidades no realizadas de un momento determinado.

En este punto se ubica la centralidad de la relación entre la temporalidad diacrónica y la justicia ambiental. Esta relación posibilita percibir en el presente las interpelaciones de la justicia ambiental como la posibilidad y la oportunidad de un tiempo único que, como señalamos anteriormente, se configura con el presente constituido como tiempo-ahora.

En este contexto, la justicia ambiental no se presentaría simplemente como un conjunto de principios o de definiciones teóricas, sino como una práctica viva de compromiso y praxis política. Esta praxis se nutre de la capacidad de reconocer y de actuar de manera preferente en el momento oportuno que el tiempo kairótico nos ofrece. Esto implica, en el ámbito de la justicia ambiental, que “los que hacen historia” estén atentos y conscientes del valor del instante, ese momento decisivo del que puede surgir el cambio, siempre fruto de un quiebre en el núcleo del presente. Para estos protagonistas de la historia, los luchadores de la justicia ambiental, se

trata de “apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro”, como señala Benjamin en la Tesis VI. En este modo de vivir la temporalidad, se hace evidente la conciencia de que no solamente el futuro, sino también el pasado y el presente permanecen constantemente abiertos a la novedad.

Esta es, quizá, una de las mayores aportaciones de la categoría de temporalidad diacrónica a la justicia ambiental. En este marco, la justicia ambiental adquiere toda su intensidad y universalidad, rompiendo con la historia lineal y apuntando a lo que Benjamin llama redención: la posibilidad de rescatar y recuperar momentos del pasado en el presente, de manera que estos puedan ser salvados del olvido y la alienación, revelando su potencial emancipatorio y transformador (ZAMORA, en BARTOLOMÉ RUÍZ (org.), 2009, p. 75).

Para Benjamin, cada época y cada generación tienen la capacidad y la responsabilidad de redimir la historia pasada, interpretando sus eventos de manera que resurjan con una nueva significación en el contexto del presente. No se trata de una salvación individual o colectiva en el sentido religioso, sino de la posibilidad de una transformación radical de la sociedad y de la historia misma. Esta transformación implica criticar y superar las estructuras de opresión, injusticia y alienación que caracterizan la modernidad capitalista. Así, la redención se configura como una tarea histórica y una exigencia ética y política, concretada en la lucha por una sociedad más justa y emancipada.

El tiempo mesiánico, sin embargo, también lleva consigo el riesgo de catástrofe (Zamora, en BARTOLOMÉ RUÍZ (coord.), 2009; Benjamin, en Reyes Mate, 2006, p. 23). Este riesgo puede introducir tanto transformaciones positivas como negativas en los órdenes político, social y ecológico existentes. En el contexto de la actual crisis ambiental, este tiempo de ruptura invita a reflexionar sobre la posibilidad de un cambio fundamental en nuestro modelo de vida y producción, alejándonos del neoliberalismo hacia formas de existencia más respetuosas con la naturaleza y más justas para los seres humanos.

La catástrofe ambiental, vista a través de esta lente, actúa como un llamado urgente a la acción, exigiendo medidas proactivas para prevenir rupturas caóticas y orientar el cambio hacia la protección y restauración de nuestro mundo

La relación entre temporalidad diacrónica y la injusticia ambiental nos invita a reflexionar en las luchas populares y en las organizaciones por la justicia ambiental latinoamericanas y del mundo. Nos plantea preguntas, como: ¿En qué medida la

memoria de los vencidos, las aspiraciones de los grupos oprimidos, de las víctimas de la historia -desde el período colonial hasta el actual neocapitalismo depredador que vivimos hoy- nos interpelan en términos de rememoración del pasado y actualización del presente en las luchas que contemplamos en los movimientos por la justicia social actuales? ¿Qué potencial emancipador y transformador podrían revelar las imágenes dialécticas de esta historia, si los movimientos por la justicia ambiental fortalecieran esta dimensión anamnética como un desafío central para el presente?

En las últimas décadas han surgido distintos grupos sociales y movimientos populares que evocan experiencias clave de luchas de pasadas. Un ejemplo emblemático es el movimiento zapatista en Chiapas, que ha ganado notoriedad mundial. Sin embargo, cabe preguntarse si estas referencias son meramente conmemorativas o simbólicas o se trata de algo más. A la luz de lo compartido, ¿podría suponerse también que son nuevas concepciones nacidas del tiempo mesiánico que apuntan a propuestas que, en lenguaje benjaminiano y de Reyes Mate, podríamos denominar de rememoración-redención-reparación? Es muy probable que una mejor comprensión de la temporalidad diacrónica en su relación con la justicia ambiental amplifique la efectividad de quienes buscan transformar la historia a través de las organizaciones y movimientos por la justicia ambiental. En este contexto, las luchas pasadas, cuando son rememoradas y actualizadas, adquieren un inmenso potencial para el presente.

En la primera parte de este capítulo, especialmente cuando nos deteníamos en la ecología de los pobres, destacamos numerosos ejemplos de estas luchas en diferentes partes del mundo. Estas experiencias, al ser traídas al presente mediante la rememoración, pueden estar llenas de posibilidad para inspirar y enriquecer el compromiso actual con la justicia ambiental.

La justicia anamnética le ofrece una potente lente a la justicia ambiental para hacerse cargo de la realidad de injusticia desde una perspectiva existencial. Le proporciona una mayor profundidad y verdad en su análisis, y por ende, una base más sólida para su actuar en la búsqueda de justicia. En efecto, no es posible responder a las demandas de justicia convencional sin considerar la significación de las injusticias pasadas en todos sus matices, rescatándolas de su ocultamiento e invisibilización, dado que el presente está inevitablemente afectado por el pasado.

El énfasis en la temporalidad es una clave hermenéutica fundamental, ya que, como hemos visto, la injusticia es siempre temporal: ocurre en un momento y en circunstancias concretas. Esto permite clarificar una confusión histórica común, de la cual la justicia ambiental tampoco está exenta, que consiste en llamar desigualdad a lo que en realidad es una injusticia histórica. La reflexión filosófica se bifurca en dos vertientes: una que, al centrarse en la desigualdad, se orienta hacia filosofías esencialistas y procedimentales; y otra que, al enfocarse en la injusticia, promueve una construcción de justicia abierta e inacabada. Esta última siempre brota de la experiencia de quienes padecen injusticia. Y aquí es donde la justicia anamnética arraiga y enriquece a la justicia ambiental con una perspectiva histórica.

La ahistoricidad, como herencia de una concepción moderna de la justicia, es una amenaza latente para la justicia ambiental, ya que se acerca al esencialismo. Colocar en el centro la experiencia de sufrimiento de las víctimas, junto con las cicatrices del tiempo, ofrece a la justicia ambiental una ubicación diferente y más auténtica. Este enfoque entiende el tiempo no como una mera secuencia cronológica, sino como una experiencia de ser en el tiempo, lo cual enriquece la justicia ambiental en dos aspectos clave. Primero, en cuanto que abre la puerta a una verdadera transformación en la manera de tratar y recuperar el pasado, de forma que se haga honor a las experiencias individuales y colectivas. Segundo, en cuanto se le da peso significativo a cada experiencia, reconociendo su carácter irrepetible.

La temporalidad diacrónica, en este sentido, se convierte en una categoría fundamental ya que, la injusticia no solo ocurre en momentos y contextos específicos, sino que sus efectos trascienden el presente y permanecen vigentes. Esto es particularmente relevante en la justicia ambiental donde, como señala Kuehn, el foco está en la distribución desigual de los impactos negativos del modelo de desarrollo dominante. No se trata simplemente de corregir desigualdades para buscar igualar, sino de actuar sobre las experiencias concretas de injusticias que, al ser históricas, siguen afectado de modo especial a los más vulnerables.

4.5.1.3 La memoria, la injusticia y la justicia ambiental

4.5.1.3.1. *Memoria histórica, temporalidad sincrónica y la realidad de la injusticia histórica*

Hemos visto el cuidado con el que Benjamin define la memoria, vinculándola a la recordación o remembranza (Eingedenken) y no (Erinnerung o Gedächtnis) que son los términos habituales en alemán para designarla. Con esta elección, Benjamin polemiza con el historicismo en sus tres variantes: aquellas que sostienen que existe un conocimiento científico del pasado y las filosofías de la historia que intentan justificar el sinsentido del presente en función de un supuesto sentido futuro. Como señala Reyes Mate (2011, p. 106): “Todas las injusticias, atropellos y barbaridades de la historia terminan reciclándose y metabolizándose en sentido histórico”.

Esta concepción histórica está impregnada por la ideología del progreso, fuertemente cuestionada por Benjamin. Por un lado, confunde progreso técnico con progreso moral, y por otro, considera al progreso como algo inagotable e invencible, depositando una confianza absoluta en que el tiempo resolverá todas las problemáticas que deja a su paso. En contraposición, la memoria se erige como una fuerza crítica contra estas pretensiones, al formar parte integral de la justicia.

Como señalamos anteriormente, Reyes Mate sitúa el núcleo de su pensamiento en lo que denomina 'después de Auschwitz', e identifica el genocidio judío como un punto de inflexión filosófico que marca un antes y un después en la comprensión de la barbarie. Frente a las tendencias contemporáneas que construyen sus narrativas sobre el olvido y el silenciamiento del sufrimiento, el filósofo español reafirma la necesidad de recordar y reflexionar sobre las experiencias históricas de dolor, marginadas y despojadas de significado.

En palabras de Adorno, citadas por Reyes Mate (2008a, p. 203): 'Dejar hablar al sufrimiento es condición de toda verdad'. Así, la memoria se constituye en un imperativo epistémico que ofrece una alternativa al pensamiento filosófico tradicional, muchas veces marcado por su carácter especulativo. La memoria no es solo una herramienta de justicia, sino también un camino hacia una verdad más profunda y comprometida. Benjamin compara la memoria con rayos ultravioleta, capaces de revelar aspectos ocultos de la realidad. A través de ella, el presente puede construirse no restaurando el pasado, sino utilizando sus materiales,

especialmente desde la perspectiva de los vencidos. Por ello, Reyes Mate (2006) parafraseando a Benjamin, señala que el verdadero historiador debe captar la chispa de vida en medio de la muerte y abandonar el estado de inconsciencia. Despertando de este sueño y cepillando la historia a contrapelo, se desvelará la riqueza de la tristeza y el sufrimiento, que el historicismo y la historia universal han relegado al olvido. Así, la tarea consiste en buscar, en la experiencia de quienes sufrieron, la verdad.

Para Benjamin, esta verdad está intrínsecamente ligada a la memoria, que a su vez surge de la experiencia del oprimido. Aunque la historia pueda 'saber más', la memoria 'siente más', porque remite a un sentimiento más arcaico al conectar con el origen (TERGOLINA, en BARTOLOMÉ RUÍZ; DUARTE, coords., 2012, pp. 103-104). Este enfoque supone un tipo de conocimiento diferente y complementario al conocimiento histórico convencional.

En este contexto, la justicia anamnética ofrece un aporte fundamental a la justicia ambiental al equiparar memoria con justicia y abrir paso a una nueva epistemología. Como señala Reyes Mate (2018a, p. 202): 'Memoria es justicia'. No puede haber justicia, incluida la ambiental, sin el reconocimiento y la memoria de las injusticias ambientales pasadas.

Desde una perspectiva anamnética, este enfoque es crucial por dos razones principales: en primer lugar, porque la honestidad exige rechazar la idea de un 'borrón y cuenta nueva' en cuestiones de justicia ambiental; y en segundo lugar, porque desafía una tendencia dominante en el pensamiento filosófico occidental que sostiene que, sin una definición clara de justicia, no se puede hablar de injusticia. Esta concepción, profundamente arraigada en nuestras sociedades y en el interior de muchas organizaciones, representa un peligro para la justicia ambiental, ya que podría conducirla a priorizar un enfoque teórico sobre la justicia en lugar de abordar las injusticias concretas del pasado y del presente.

La relación entre justicia y memoria es posible porque esta última opera dentro de la temporalidad diacrónica. La expresión de Benjamin, remembranza, refleja esta idea: no se trata de reproducir el pasado, sino de apropiarse de las huellas que el pasado despreciado, marginado u ocultado ha dejado en el presente. Así, la historia no se construye para reconstruir el pasado, sino para transformar el presente. La memoria como remembranza está centrada en el presente, y lejos de

ser pasiva, es profundamente activa. Su potencial anamnético busca recuperar y otorgar significado a lo que ha sido olvidado, destruido o reprimido.

De este modo, la memoria se convierte también en una forma de esperanza, abriendo la posibilidad de una redención mesiánica que no solo abarque a la humanidad, sino que, en un sentido ampliado, se extienda también a la naturaleza. El potencial anamnético de la memoria no solo reconoce el sufrimiento del pasado, despojándolo de la máscara que lo disimula, sino que lo emplea como herramienta crítica para comprender y transformar las condiciones injustas del presente. Este potencial muestra cómo la injusticia histórica no es ajena al presente y revela la correlación entre la felicidad de algunos hoy y el sufrimiento histórico de otros.

Reyes Mate da un paso más al proponer la idea de justicia anamnética, un tipo de justicia que no queda atrapada en el presente, sino que reconoce el sufrimiento histórico de las víctimas como constitutivo del orden social (BARTOLOMÉ RUÍZ, en BARTOLOMÉ RUÍZ, org., 2011, p. 37). Esta perspectiva, aplicada a la justicia ambiental, ilumina la relación ineludible entre violencia y política en las luchas ambientales.

Benjamin lo evidencia en la Tesis VIII al señalar la conexión entre progreso y fascismo, mostrando cómo ambos avanzan sobre víctimas y producen sufrimiento con total normalidad. Por eso afirma que 'el progreso es catástrofe' (BENJAMIN, en REYES MATE, 2006, p. 157). Esto nos sitúa de nuevo frente al concepto de progreso, particularmente en su dinamismo más oculto: su concepción del tiempo como lineal, un tema central en la justicia ambiental.

El tiempo no es una secuencia neutral de eventos, sino una dimensión vivida, cargada de significado ético y político. Esta dimensión pone de manifiesto la interacción compleja entre pasado, presente y futuro, revelando cómo las luchas por la justicia ambiental deben desafiar la linealidad del tiempo para enfrentar las injusticias históricas y transformar el presente

En este contexto, el tiempo se convierte en una experiencia del ser que vehicula la memoria de las injusticias y abre un espacio para la reflexión y la acción ética. Para Reyes Mate, la experiencia del ser no puede separarse de la historia ni de las marcas que los eventos, especialmente los injustos, dejan en la existencia individual y colectiva. Así, el tiempo no solo se experimenta como un flujo cronológico, sino como un estrato profundo compuesto por realidades vividas,

memorias y esperanzas que configuran nuestra identidad y nuestra relación con el mundo.

La perspectiva de la justicia anamnética representa un aporte muy significativo al análisis de la justicia ambiental. Bartolomé Ruíz (2009) destaca cómo la violencia se mimetiza y se legitima como algo natural a través del olvido de sus consecuencias dañinas para las víctimas. En contraste, la potencia anamnética de la memoria actualiza esas consecuencias, haciéndonos conscientes de ellas y responsabilizándonos de mantener viva la memoria histórica, en particular la de las víctimas de la historia.

Aunque estas víctimas puedan ser olvidadas, persisten como el fundamento de nuestro presente histórico. Como señala Benjamin en la Tesis VII: 'No hay un solo documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie' (BENJAMIN, en REYES MATE, 2006, p. 130). Esta afirmación revela que la oposición entre civilización y barbarie, tan influyente en los debates de las élites y clases dominantes de América Latina en los siglos XIX y XX, es para Benjamin una falsa dicotomía.

La idea de una 'alta cultura', estrictamente ajena a las manifestaciones de violencia, explotación y saqueo, también queda cuestionada. Benjamin vincula estos 'documentos de barbarie' con injusticias de clase, opresión social y política, desigualdad, y con su transmisión, muchas veces acompañada de masacres y guerras. Así, la memoria anamnética no solo desafía el olvido impuesto por las estructuras de poder, sino que también interpela las bases de la cultura que se construye sobre la exclusión y la violencia.

4.5.1.3.2. Memoria histórica y justicia ambiental en la doble dimensión: justicia social y naturaleza

La memoria de los daños, de las injusticias ambientales cometidas a las víctimas en el pasado sigue siendo una herida abierta, más allá de los esfuerzos de los poderes fácticos por esconderlas mediante estrategias de olvido y de ocultamiento. Los efectos de los daños ambientales suelen perdurar en el tiempo, durante generaciones, por lo que su memoria es fundamental. Como nos dice Reyes Mate, sin memoria no puede haber injusticia y sin memoria tampoco puede haber justicia.

Esto exige, como tarea para la justicia ambiental, poner énfasis en la preservación de los relatos personales y comunitarios de las experiencias de injusticia ambiental sufridas en el pasado y en el presente. Es muy importante la mantener viva la enseñanza de las historias de las comunidades afectadas por expulsión, contaminación, deforestación, y otros tipos de problemas ambientales, para que estas realidades no sean olvidadas ni ignoradas. Además, implica adoptar la justicia ambiental impregnada por la razón anamnética, una perspectiva que se aproxima a la realidad desde el recuerdo crítico y comprometido.

Reyes Mate nos habla de una razón “bien plantada o emplazada en la historia” para la cual, libertad, autonomía, sujeto, liberación, quedan emplazados bajo el primado de la responsabilidad¹²⁴. Una razón “que su recuerdo tiene que poseer necesariamente una fuerza crítica que puede ser dirigida contra la atemporalidad de las objetivaciones petrificadas y del sujeto sublimado” (REYES MATE, 1994, p. 122). Envuelta de una temporalidad diacrónica, esta razón permite la irrupción de la novedad y la expansión de posibilidades de futuro más justo.

La conciencia del primado de la categoría de responsabilidad histórica altera profundamente nuestra relación con los demás. Como señala Benjamin (en Reyes Mate, 1994, p. 123): “Somos esperados sobre la tierra”. Esto significa que, desde nuestro nacimiento se nos está exigiendo cuentas por el simple hecho de haber nacido en un lugar y en un momento concreto: se nos exige responsabilidad antes de dar el primer paso en este mundo. Esta exigencia está profundamente vinculada con la realidad de desigualdad en la que el ser humano se integra desde su nacimiento. Una desigualdad que no es fruto de la mala suerte o la imposición de una divinidad, sino de decisiones y acciones humanas: fruto de injusticias históricas (REYES MATE, 1994, p. 123).

Este planteamiento contribuye a evitar la tentación del borrón y cuenta nueva en la injusticia hacia las víctimas, incluidas las ambientales. No es posible ignorar las injusticias cometidas, los daños causados a nuestro planeta y, especialmente, a las personas, comunidades y a los países más vulnerados y empobrecidos. Mucho menos se puede esperar que esta realidad de daño y

¹²⁴ Inspirado en Metz, Reyes Mate (1994, p. 118) defiende la razón anamnética como, “una razón cuya capacidad universalizadora residiría en su modo de recordar, es decir, que no paga por la pretensión universalizadora el precio del olvido y mucho menos nuestra forma habitual de recordar”. Se clarifica que justicia anamnética no trata de sumar recuerdo a razón ni de reconstruir una razón histórica, sino de fundamentar la razón en la memoria.

destrucción se corrija por sí sola o poniendo todo el énfasis en lo que acontece en el presente, descuidando las ruinas del pasado y las potencialidades que contienen cuando se les presta atención. Este reconocimiento es un plus de potencialidad para la justicia ambiental para desterrar estas injusticias del presente y abrir caminos hacia un futuro más justo.

En este sentido, el deber de la memoria adorniano -recordar la barbarie para que no se repita- adquiere aquí un renovado sentido. De manera similar, la justicia ambiental también necesita un deber de memoria en relación al padecimiento de millones de víctimas, fruto de los atropellos cometidos a través de las múltiples injusticias ambientales, para evitar su repetición.

La justicia ambiental proyecta el presente en una dimensión diacrónica de modo que, no solo interpela el presente con las injusticias del pasado, sino que también exige reparación en el presente de las mismas. Desde una perspectiva en la que pasado y presente están entrelazados, la categoría de responsabilidad histórica aborda y repara las injusticias sociales y ambientales de manera más profunda. Este enfoque reconoce que las injusticias históricas continúan afectando a comunidades y ecosistemas en el presente, lo que significa que la justicia ambiental no se limita a los desafíos actuales, sino que se vincula con el legado del pasado.

La reparación desde una justicia ambiental en perspectiva anamnética pone su atención principal en las injusticias padecidas por las personas y en la necesidad de su reparación social. Sin embargo, también introduce la reparación de la naturaleza como una dimensión adicional. Este enfoque desafía y amplía las nociones tradicionales de justicia y reparación, que han sido predominantemente antropocéntricas. Reconoce el valor intrínseco de la naturaleza, no solo como un medio para satisfacer necesidades humanas, sino como víctima de injusticias, aunque en un sentido diferente al de los humanos. Conceptos como el ecocidio, cada vez más aceptados en el ámbito socioambiental, refuerzan esta dirección.

La temporalidad diacrónica permite comprender y abordar estas injusticias ambientales persistentes, como la contaminación, la destrucción del hábitat, el agotamiento de recursos, la pérdida de biodiversidad y el cambio climático. Pasado, presente y futuro no son compartimentos estancos; los daños ambientales del pasado no son eventos aislados, sino que tienen repercusiones que se extienden al presente y amenazan el futuro.

La reparación puede concretarse de diversas maneras: desde el reconocimiento de los daños causados hasta acciones concretas como la restauración de ecosistemas degradados, compensaciones para las comunidades afectadas, o la implementación de prácticas de conservación que aseguren la protección y recuperación de la biodiversidad.

Además de abordar los efectos inmediatos de las acciones pasadas, la reparación de la naturaleza considera cómo estas configuran la realidad actual y las posibilidades futuras, implicando una reflexión crítica para prevenir futuras injusticias. Como planteaba Jonas, los límites del planeta se han vuelto más evidentes. La justicia ambiental, desde una perspectiva anamnética, puede ser una impulsora de un mundo donde la interdependencia y la coexistencia armoniosa entre todas las formas de vida sean más presentes. Este enfoque fortalece el compromiso con la justicia ambiental en el presente y promueve un cambio hacia un enfoque más holístico que contemple la restauración de la integridad ecológica.

Esta perspectiva puede facilitar nuevos patrones de comportamiento que contribuyan a un encuentro más profundo del ser humano consigo mismo, con los demás y con la naturaleza. Así, la justicia ambiental no solo busca remediar el daño causado, sino también fomentar una transformación ética y práctica hacia una relación más justa y sostenible con nuestro entorno.

En este sentido, el deber de memoria adoniano —recordar la barbarie para que no se repita— adquiere aquí un renovado significado. De manera similar, la justicia ambiental también necesita un deber de memoria respecto al sufrimiento de millones de víctimas causado por las múltiples injusticias ambientales, para evitar su repetición.

La justicia ambiental proyecta el presente en una dimensión diacrónica, de modo que no solo interpela al presente con las injusticias del pasado, sino que también exige su reparación. Desde una perspectiva en la que pasado y presente están entrelazados, la categoría de responsabilidad histórica se convierte en un marco para abordar y reparar las injusticias sociales y ambientales de manera más profunda. Este enfoque reconoce que las injusticias históricas continúan afectando a comunidades y ecosistemas en el presente, lo que significa que la justicia ambiental no se limita a los desafíos actuales, sino que se vincula con el legado del pasado.

La temporalidad diacrónica permite percibir en el presente las interpelaciones de la justicia ambiental como una posibilidad y una oportunidad, al entrelazar

pasado, presente y futuro en una red de influencias recíprocas. Este enfoque transforma nuestra percepción del pasado, que deja de ser visto como un baúl de desechos inútiles para convertirse en un reservorio de experiencias y posibilidades capaces de enriquecer y transformar nuestra vida actual, además de guiar nuestro futuro hacia horizontes de mayor justicia.

Como mencionamos anteriormente, el tiempo mesiánico apunta hacia dos posibles direcciones. Si bien es un tiempo de ruptura, esta puede manifestarse de dos maneras: a través de una reformulación radical del modelo de vida y producción, o mediante la catástrofe. En el primer caso, esto implicaría romper con el neoliberalismo predominante en los países ricos, modelo que también se promueve en los países en desarrollo. En el segundo caso, la ruptura puede tomar la forma de una catástrofe, una noción que Benjamin analizó profundamente al experimentar el nazismo (BENJAMIN, en REYES MATE, 2006, p. 162) y que hoy se materializa en la amenaza de una catástrofe ambiental capaz de aniquilar las formas de vida del planeta, incluida la humana.

Desde la perspectiva de la justicia ambiental, es necesario cuestionar y romper con la lógica desarrollista, que asocia la mejora de la sociedad al crecimiento económico y al progreso basado en la expansión de los actuales patrones de producción industrial y consumo. Como señala Manzini (en Zambon, Pantoja y Waldman, 2018, p. 46) es imperativo avanzar hacia lo que denomina una 'discontinuidad sistémica'. Esto implica construir una sociedad que se desarrolle reduciendo los niveles actuales de producción y consumo material, promoviendo así una mejora en la calidad del medio ambiente y de la vida social.

La discontinuidad sistémica plantea la necesidad de cuestionar los paradigmas económicos y sociales vigentes, que son responsables no solo de los principales problemas ambientales, sino también de las crecientes desigualdades sociales y globales. En este sentido, la alternativa que se propone es la alteridad, que exige repensar profundamente los paradigmas que rigen nuestra sociedad y sus instituciones, como la política, la economía, la educación y el derecho.

Esto demanda una nueva reflexión ética que abarque todos los ámbitos sociales, integrando una responsabilidad hacia la humanidad y hacia el medio ambiente. Como señala Makiuchi (en ZAMBON; PANTOJA; WALDMAN, 2018, p. 46):

Esta responsabilidade é introduzida no âmbito do que é dito no discurso entre o eu e o outro, entre o mesmo e o outro: o outro se refere ao seu mundo, apresenta-o ao mesmo; entretanto, este mundo apresentado não é um mundo solitário, ou melhor, vazio, ele é povoado de objetos, ideias e pessoas, é um mundo vivo que também apela a ele e demanda sua responsabilidade, já que o sujeito ético não pode responder unicamente pelo rosto singular que o solicita, abandonando todos os demais.

La coincidencia en la relevancia de la memoria anamnética y la responsabilidad histórica invita a profundizar en est última como una categoría clave para comprender y fortalecer la justicia ambiental.

4.5.1.4. La responsabilidad histórica y la justicia ambiental

La responsabilidad histórica es la cuarta categoría de la justicia anamnética que hemos considerado como un aporte de gran relevancia para a la justicia ambiental. A continuación, exploraremos su importancia, las interpelaciones y sus implicaciones en este ámbito.

4.5.1.4.1. Importancia de la responsabilidad histórica: interpelación ética de las víctimas

Todos somos, al menos en parte, herederos de un pasado común que sigue afectando a los herederos del presente; como señala Mate, (2013, p. 137) unos somos herederos de fortunas y otros de infortunios. En buena medida, son decisiones y acciones injustas del pasado las que han conducido a las situaciones de sufrimiento de millones de seres humanos en el presente.

Esta realidad acontece de igual modo en el caso de las injusticias ambientales. También existe una articulación de las injusticias ambientales pasadas con las del presente. Esta constatación sirve para entender las injusticias ecológicas con mayor profundidad y ver cómo las primeras han conducido a la actual crisis ambiental, y siguen produciendo sufrimiento en nuestro presente y, por ende, condicionando nuestro futuro. Este hecho podría significar la exigencia, por parte de la justicia anamnética a la justicia ambiental, de prestar atención a la revisión y al análisis crítico de las prácticas de explotación extractivistas, comerciales, industriales, en América Latina, todavía muchas de ellas neocoloniales, así como a

otras acciones de carácter económico que han contribuido a la destrucción ambiental y, por ende, a la injusticia ambiental.

Se hace necesario, como ya vimos, una nueva iluminación del pasado olvidado para rescatar aspectos inéditos que permanecen ocultos pero que pueden contener suficiente capacidad crítica para transformar para mejor la historia. Le toca a la justicia ambiental enriquecida por la perspectiva anamnética de la justicia llevar adelante un examen crítico de las narrativas y de las prácticas dominantes en relación al medio ambiente y buscar formas de enfrentar esas narrativas, trayendo a las víctimas ambientales al centro, como sujetos del debate.

Para este trabajo es importante la mirada de la víctima. Esa mirada tiene un significado epistémico porque tiene el poder de ir al fondo de lo existente y arrojar luz a la lógica destructora que dinamiza el sistema en que vivimos. Esa mirada tiene la cualidad de no dejarse engañar por su esplendor, su fascinación o el aparente brillo de su envoltorio (ZAMORA, 2014a, p. 15). En la mirada de la víctima hay un plus de verdad experiencial, también de responsabilidad, debido a su proximidad al poder de destrucción que emana de esta sociedad y el sistema que lo mueve. Esto no significa que esta mirada esté libre de distorsiones y confusiones. Pero uno de los grandes aportes de las víctimas y su mirada al tema que nos ocupa es que visibilizan la desigualdad social como injusticia; que no nacemos iguales y libres, que hay inmensas mayorías que cargan con deudas históricas, con exclusión y marginación heredadas y que no hay verdadera igualdad y justicia si no es como respuesta a las injusticias y desigualdades existentes y persistentes en el tiempo. Y estas injusticias son también ambientales y, como tales, requieren una mirada propia (REYES MATE, 2018a).

La mirada de la víctima también tiene una dimensión ética y política porque cuestiona el enmascaramiento ideológico de importantes categorías que, en definitiva, son las que organizan el orden moral y político que nos rige como sociedad, como autonomía, libertad, igualdad, derechos humanos y justicia.

La experiencia de las víctimas ilumina también la dimensión política del sufrimiento y su arraigo en las bases mismas de la política y el derecho de nuestras sociedades contemporáneas. Las tres dimensiones -violencia, derecho y política- están estrechamente entrelazadas. Por un lado, las leyes determinan cómo se reconoce o ignora el sufrimiento en la sociedad. Es evidente que, ante la ley, no todos los sufrimientos son igualmente reconocidos, ya que su valoración está

condicionada por las estructuras de poder y los valores predominantes. De hecho, el sufrimiento juega un papel esencial en la formación y sostenimiento de las sociedades. Por otro lado, la política decide cuáles sufrimientos son considerados relevantes o dignos de atención, y cuáles deben ser silenciados o ignorados.

Para Benjamin, las generaciones presentes tienen una responsabilidad ineludible hacia las generaciones pasadas. Esta responsabilidad surge, en primer lugar, de la conciencia histórica de que nuestro presente se construye sobre sus espaldas, y en segundo lugar, del poder mesiánico que tenemos sobre el pasado, un poder que debemos ejercer para realizarnos plenamente como sujetos históricos (REYES MATE, 2006, p. 79-80).

En este sentido, se trata de reconocer la potencialidad crítica del pasado, capaz de mostrarnos, en momentos específicos, los derechos no atendidos y las cuentas pendientes de las generaciones que nos precedieron. Como hemos señalado, en las constelaciones entre el presente y el pasado, en la temporalidad diacrónica, o como dice Zamora (en BARTOLOMÉ RUÍZ, org., 2009, p. 75), “en la simultaneidad cualitativa de lo discrónico”, residen las expectativas incumplidas, las cuentas pendientes y las esperanzas utópicas no realizadas del pasado.

Esta responsabilidad histórica implica tomar en serio el resto mesiánico que, al ser acogido, nos constituye como sujetos éticos y políticos. Löwy (2003, p. 59, en ARTETA; DÍAZ, 2020) lo expresa afirmando que “la redención mesiánica y revolucionaria es una misión que nos asignan las generaciones pasadas”. Así, el pasado no solo nos interpela, sino que también nos otorga la misión de transformar el presente a la luz de las injusticias y sufrimientos no resueltos.

La actualización del pasado, con toda su carga histórica, presupone su discontinuidad con el presente y exige la responsabilidad de un sujeto histórico. Para Benjamin, este sujeto es la clase oprimida y luchadora, encargada de interrumpir el continuum histórico de la dominación (ZAMORA, en BARTOLOMÉ RUÍZ, org., 2009, p. 74). Como expresa en la Tesis XII: “El sujeto del conocimiento histórico es, por supuesto, la clase oprimida que lucha” (BENJAMIN, en REYES MATE, 2006, p. 196).

Asumir esta responsabilidad histórica implica romper con lo que Benjamin llama la empatía espiritual hacia el pasado, típica de las narrativas históricas tradicionales, y enfatizar la necesidad de transformar el curso de la historia. Este cambio de perspectiva en la historia oficial tiene importantes implicaciones al

abordar las injusticias ambientales, al destacar el papel de los oprimidos como agentes de cambio.

Desde otro enfoque, la ética de Levinas y Jonas ofrece un aporte relevante para la justicia anamnética y su conexión con la justicia ambiental. En Levinas, encontramos una ética que coloca la primacía del otro sobre el yo. El encuentro con el otro, rostro a rostro, interpela éticamente y exige una responsabilidad ineludible hacia él. Quien ha sufrido la injusticia tiene una mirada propia que nos enfrenta con su vulnerabilidad y nos responsabiliza (REYES MATE, 2018a, p. 204).

Esta responsabilidad no nace de un contrato social, como en Rousseau, ni de un interés mutuo, como propone Rawls, sino de la singularidad y vulnerabilidad del otro. La mirada del otro introduce en nuestra identidad un novum que rompe el continuum del ensimismamiento. Para Levinas, el otro no solo nos interpela, sino que nos constituye como sujetos éticos, haciendo que nuestra libertad esté intrínsecamente ligada a la responsabilidad hacia el prójimo (BARTOLOMÉ RUÍZ, 2011). Reyes Mate (2018a, p. 205) inspirado en Levinas y Rosenzweig, subraya cómo esta mirada introduce el concepto de tiempo en nuestra existencia, no como repetición, sino como apertura a lo nuevo. Según Rosenzweig (1989, p. 63) “necesitar al otro [...] es tomar en serio el tiempo”.

Por su parte, Hans Jonas amplía esta reflexión ética al considerar las implicaciones de la tecnología moderna. El ideal ilustrado del *sapere aude* evolucionó hacia un antropocentrismo exacerbado y una racionalidad instrumental que han puesto en peligro la supervivencia del planeta (JONAS, 1995). Frente a esta realidad, Jonas introduce su principio de responsabilidad, que expande la ética hacia el futuro y el cuidado del medio ambiente. En una era donde las acciones humanas pueden afectar no solo a los contemporáneos, sino también a las generaciones futuras y al planeta mismo, Jonas aboga por una ética que integre responsabilidad, cuidado y precaución extrema en nuestras intervenciones tecnológicas y ambientales.

Esta nueva dimensión ética es esencial para abordar los desafíos globales de nuestra época y construir un mundo sostenible para todas las formas de vida. Jonas replantea el marco ético tradicional, predominantemente antropocéntrico y limitado al presente, al destacar la vulnerabilidad del mundo natural y convocar a una acción urgente. Su propuesta es una ética profundamente comprometida con el cuidado y la responsabilidad. Para Jonas, dos aspectos son fundamentales: los principios que

guían nuestra relación con el mundo y el legado que queremos dejar a las generaciones futuras. Nos desafía a actuar en el presente con una visión que contemple los efectos de nuestras decisiones en quienes vendrán después.

Por su parte, Levinas centra su reflexión en la violencia, que identifica como una radical negación de la vida humana. Para él, la alteridad es el criterio ético que juzga toda forma de violencia. En última instancia, esta radica en la pretensión de capturar el infinito de la alteridad humana dentro de la totalidad del concepto (BARTOLOMÉ RUÍZ, 2016, p. 245). Según Levinas, la violencia ocurre cuando el ser humano reduce la alteridad a una abstracción o discurso, lo que tiene profundas repercusiones tanto en las personas como en la naturaleza.

Aunque Levinas no abordó explícitamente la relación entre alteridad y naturaleza, su marco teórico proporciona una base para una ética ambiental profunda, que reconoce la singularidad y el valor intrínseco de la naturaleza más allá de su utilidad para los seres humanos. Este enfoque amplía la responsabilidad ética hacia la valoración, el cuidado, la protección y la preservación del medio ambiente, reconociendo su derecho a existir y mantener su integridad. Jonas, aunque no abandona por completo un enfoque antropocéntrico, critica el *sapere aude* de la Ilustración por su exacerbación del dominio humano sobre la naturaleza, abogando por una ética que contemple las limitaciones y la precaución en nuestras acciones.

Estas tres aproximaciones a la responsabilidad -la de Levinas, Jonas y Reyes Mate- convergen en un reconocimiento de la interdependencia de nuestras obligaciones hacia los otros, el entorno y la memoria histórica. Levinas nos llama a una responsabilidad incondicional hacia el otro, que fundamenta nuestra relación ética con todos los seres. Jonas amplía esta responsabilidad al cuidado del mundo en el que vivimos, no solo por nosotros mismos, sino también por las generaciones futuras. Finalmente, Reyes Mate nos recuerda que esta responsabilidad incluye al pasado y a quienes han sufrido injusticias. Su memoria exige reconocimiento y reparación, pero también un compromiso vivo con el presente.

Reyes Mate subraya que cada momento puede ser una oportunidad de transformación, una puerta por la que el Mesías puede entrar (REYES MATE, 2006, p. 123). Esta tensión entre pasado, presente y futuro nos constituye como sujetos éticos y políticos, capaces de asumir una responsabilidad histórica y ambiental que

no solo busca justicia, sino también la posibilidad de redimir el tiempo y las oportunidades perdidas.

4.6.1.4.2. Responsabilidad histórica y justicia ambiental

Para Jonas, la responsabilidad histórica se centra en el cuidado de las generaciones futuras y del medio ambiente. Para Levinas, se trata de la alteridad, es decir, la responsabilidad hacia el otro. Reyes Mate y Zamora, por su parte, dirigen su atención hacia el pasado, hacia las víctimas de la historia y su relevancia en el presente. Como señala Reyes Mate (2008b, p. 114) la memoria es perturbadora porque nos hace conscientes de que también somos responsables “de lo que no hemos hecho, pero hemos heredado”. En este sentido, los tres convergen en la idea de que ser humano implica una apertura y una responsabilidad que trascienden el propio yo, ya sea hacia el otro, el futuro o el pasado.

Estas perspectivas éticas y antropológicas desafían profundamente las concepciones modernas sobre lo que significa ser persona, así como conceptos como la autonomía y la libertad individual. Levinas, al colocar la alteridad -la relación con el otro- como fundamento de la existencia humana, lanza un cuestionamiento radical a la tendencia ontológica de Occidente, que reduce al otro a una mera categoría conceptual. También pone en entredicho la legitimidad de cualquier acción que busque dominar o someter la alteridad del otro. Aunque para Levinas el otro es siempre una persona humana, su planteamiento deja abierta la posibilidad de una radicalización que permita extender esta idea al ámbito de la naturaleza, sin menoscabar la singularidad y trascendencia del ser humano. En este contexto, la naturaleza, entendida como otro, se convierte en un desafío que la justicia ambiental debe profundizar y abordar, con implicaciones teóricas y prácticas significativas para los movimientos por la justicia ambiental, donde la categoría de responsabilidad tomaría nuevas dimensiones.

En este punto, resulta pertinente mencionar la lucha por la tierra de los pueblos originarios. Estos pueblos, debido a su situación de pobreza y exclusión, encarnan de manera especial al otro que nos interpela con su mirada, exigiendo una responsabilidad histórica. Al mismo tiempo, su connaturalidad con la naturaleza y su inmensa diversidad como otro refuerzan la urgencia de ampliar el paradigma actual de la justicia ambiental. Esto implica integrar de manera más plena a la naturaleza,

reconociendo su valor intrínseco como otro y transformando así la concepción de justicia ambiental hacia un enfoque más inclusivo y profundo.

La categoría de la responsabilidad histórica, desde la perspectiva de la justicia ambiental anamnética, enfatiza la importancia de despertar el recuerdo de las esperanzas incumplidas en las luchas por la tierra y en todo lo relacionado con la destrucción de los espacios vitales y la depredación de la naturaleza. Esta responsabilidad consiste en mostrar que esas esperanzas no fueron en vano y, para ello, destaca el valor de la rememoración. Como señala Zamora (en BARTOLOMÉ RUÍZ, org., 2009, p. 77) se trata de “una alianza de todos los oprimidos y luchadores del presente con todos los oprimidos del pasado que lucharon en el instante que les tocó vivir”.

La responsabilidad histórica adquiere una relevancia particular en la construcción de este tiempo de memoria, planteado por Benjamin como una vía de conocimiento esencial. En su concepción, rememoración y redención son los dos polos de una dialéctica específica que hace posible una praxis transformadora. Löwy (en ARTETA; DÍAZ, 2020, p. 204) refuerza esta idea al afirmar que “se trata entonces de una Redención que se origina en la praxis colectiva de una humanidad que desea liberarse del yugo que la ha mantenido esclava”.

En este contexto, la memoria se convierte en un eje fundamental de la responsabilidad histórica, pues no solo mantiene vivas las aspiraciones de felicidad del pasado, sino que también asume el compromiso de enfrentar la realidad de su no realización. Para Zamora, siguiendo la interpretación de Benjamin, la memoria no es simplemente una reconstrucción del pasado, sino un acto crítico que articula las pretensiones de redención con el presente, abriendo posibilidades para una transformación histórica y ambiental profunda.

El momento en el que la actualidad se vuelve ‘integral’ en el destello del pasado oprimido, es decir, en el momento en el que tiene lugar en una conciencia y en su competencia perceptiva, en la que todos los instantes del pasado se encuentran presentes, nada fuera de sí es entregado al devenir y perecer, al surgir de la vida y su destrucción. Un momento así se convierte en momento de liberación verdadera (ZAMORA, en BARTOLOMÉ RUÍZ (org.). 2009, p. 78).

Reyes Mate y José A. Zamora, inspirados en Benjamin proponen una nueva epistemología y una forma renovada de acción política que profundiza y enriquece la justicia ambiental, tradicionalmente marcada por teorías de justicia de corte

distributivo y procedimental. En este enfoque, los excluidos del progreso, aquellos que no encajan en los parámetros neoliberales y son relegados a los márgenes, se convierten en el lugar de verdad. Es en ellos donde se evidencia el desastre humano producido por el llamado progreso moderno. Parafraseando a Benjamin, se puede afirmar que la injusticia ambiental no es una excepción al progreso, sino su regla. Esta constatación subraya cómo el modelo de desarrollo actual perpetúa dinámicas de exclusión, explotación y degradación, tanto humanas como ecológicas. No resulta sorprendente, entonces, que las protestas contra estas dinámicas y las reivindicaciones ambientales sean cada vez más criminalizadas. Esta represión evidencia la resistencia sistémica a cualquier cuestionamiento profundo del progreso neoliberal y sus consecuencias destructivas.

[...] en el marco de un proceso de escalada regional de luchas y conflictos contra proyectos extractivos y neoextractivos, basado en un patrón de acumulación por desposesión (Harvey 2004) que se ha ceñido particularmente sobre comunidades-territorios negros, indígenas y campesinos, que se han articulado en luchas de tipo socioterritorial, para tratar de frenar la desposesión de sus territorios (ALVARADO, 2020 p. 26).

Si contextualizamos las ideas de Benjamin en las luchas pasadas y presentes por la justicia ambiental, es evidente que el impacto destructivo, la pobreza y la marginación social producidos por el desarrollo parecen insuperables de cara al futuro. La depredación, el hambre y la exclusión de grandes sectores de la humanidad se presentan como elementos indispensables para sostener el éxito y el despilfarro de las sociedades ricas del primer mundo (GONZÁLEZ, 2009, p. 716).

La categoría de responsabilidad histórica, característica de la justicia anamnética, aporta significativamente a la justicia ambiental al evidenciar, mediante la visibilización del sufrimiento de las víctimas, las estructuras de poder que operan en cada sociedad. Estas estructuras gestionan el sufrimiento según sus intereses, distinguiendo entre aquellos sufrimientos que consideran significativos y los que son descartados como irrelevantes o indiferentes al orden político, sin asumir responsabilidad alguna por ellos (ZAMORA, 2014a, p. 17-18). Para Zamora, es un hecho que la sociedad desarrolla mecanismos destinados a garantizar el olvido del sufrimiento. Adorno (en ZAMORA, 2014a, p. 19) refuerza esta idea al señalar que “forma parte del mecanismo de la dominación prohibir el conocimiento del sufrimiento que produce”.

Desde la perspectiva de las víctimas, el análisis de la crisis ambiental generada por el capitalismo expone un conflicto radical entre capitalismo y vida, donde esta última queda subordinada estructuralmente a un sistema de dominación. Byung-Chul Han, en su obra *Capitalismo y pulsión de muerte*, desarrolla extensamente este dinamismo de destrucción incrustado en las entrañas del capitalismo. El reconocimiento y el develamiento de estas dinámicas es lo único que puede permitir escapar de la lógica de dominación, que presenta su éxito histórico como una universalidad lograda, cuando en realidad produce víctimas condenadas al olvido perpetuo.

La responsabilidad histórica, en el contexto de la justicia ambiental, actúa como un puente que conecta los errores y aprendizajes del pasado con las acciones y responsabilidades del presente. Su objetivo es que la barbarie del pasado no sea olvidada, en honor al presente y a la construcción de un futuro más justo. Según Reyes Mate (2018a) la memoria no es propiamente la justicia, sino el inicio de un proceso justo que tiene como punto final la reconciliación. Un mundo comprometido con la reconciliación, construido sobre la memoria activa, es menos violento y menos depredador de la naturaleza.

Esta categoría de responsabilidad histórica aporta a la justicia ambiental la conciencia de que un futuro ambientalmente justo no puede lograrse sin enfrentar el pasado de manera comprometida. Esto incluye avivar la conciencia de lo irreparable, una tarea que exige responsabilidad y sensibilidad. La justicia anamnética, en su búsqueda de solución a los conflictos de injusticia, no se centra exclusivamente en el castigo al culpable, sino que propone una ética de reparación entre los seres humanos. Este enfoque desafía a la justicia ambiental a integrar una perspectiva que también beneficie a los seres no humanos y al medio ambiente, estableciendo así una ética de reparación más inclusiva y transformadora

Para Reyes Mate y Zamora, la memoria unida a la justicia encadena el pasado con el presente, no permite que los vivos construyan su progreso y su futuro pasando inhumana e impunemente por encima de un montón de cadáveres. Habría que añadir ahora en perspectiva de la justicia ambiental: ni por un reguero de destrucción de nuestra casa común. La tarea de pensar la justicia desde la concreta experiencia de la injusticia supone renunciar a una teoría absoluta, definitiva, de la justicia. Lo explica Mate con la imagen del ánfora rota de Benjamin:

La justicia es como un ánfora rota cuya reconstrucción depende de que encontremos a cada parte su trozo correspondiente. Las partes no son iguales, como no lo son los trozos de un objeto roto. La justicia, finalmente, no es una lengua nueva sino el proceso impulsado por la parte necesitada que pide una respuesta. La justicia reside en el reconocimiento de cada trozo como un fragmento del todo, dicho de otra manera, en la respuesta a la injusticia (REYES MATE, 2018a, p. 239).

Como señala Reyes Mate (2018a, p. 240), “no hay foto del ánfora que ayude a su reconstrucción, solo hay pedazos”. Hablar de justicia implica, por tanto, avanzar desde cada fragmento, buscando su correspondencia, aunque parezca pequeño e insignificante, porque cada uno es determinante para seguir avanzando.

Esta idea ya es, en sí misma, un valioso aporte para la justicia ambiental. A lo largo del recorrido de su pensamiento, Reyes Mate propone a la filosofía un camino incómodo pero necesario. Por un lado, le prohíbe caer en idealizaciones y abstracciones que invisibilicen el sufrimiento. Por otro, le exige no confundir facticidad con realidad. Esto tiene especial relevancia porque, tanto para Reyes Mate como para Zamora, lo que no llegó a ser, lo fallido, no solo forma parte de la realidad, sino que constituye la única parte de ella capaz de abrir el presente a la novedad de un mundo más justo.

Esta pequeña porción de realidad, marcada por el sufrimiento y el olvido, se convierte en el punto de partida para repensar la justicia. Colocar el énfasis en la pobreza y fragilidad humana aporta una doble buena noticia para la justicia ambiental: en primer lugar, refleja lo que más abunda en las luchas sociales y ambientales, tanto en los seres humanos como en la naturaleza; en segundo lugar, revela el potencial transformador de la inmensa mayoría de la humanidad, quienes podrían convertirse en sujetos activos de cambio. Esta perspectiva, arraigada en la fragilidad y el sufrimiento, desafía la lógica de exclusión del progreso y abre caminos hacia una justicia más inclusiva y transformadora.

5 INTERLOCUCIONES ENTRE ECOLOGÍA INTEGRAL Y JUSTICIA AMBIENTAL EN PERSPECTIVA ANAMNÉTICA

Como señalamos anteriormente, abordaremos la ecología integral desde la perspectiva de *Laudato si'* (LS) del papa Francisco en el último capítulo de nuestra investigación. Un aspecto clave de la ecología integral es su énfasis en mostrar cómo los problemas ecológicos, como la destrucción del medio ambiente y la

naturaleza, están intrínsecamente conectados con las injusticias sociales que sufren los más pobres. En este sentido, la ecología integral vincula de manera inseparable la justicia social con la justicia ambiental, al destacar que la pobreza y la destrucción de la naturaleza son partes de una única realidad.

Nuestra investigación parte de la hipótesis de que esta concepción de la ecología integral constituye una dimensión fundamental de lo que debemos denominar justicia ambiental. Sin embargo, también sostenemos que el concepto de justicia ambiental es más amplio y enriquece al de ecología integral. Esto se debe a que la justicia ambiental incorpora la justicia anamnética como una dimensión esencial, integrando la memoria histórica de las víctimas y el reconocimiento de las injusticias del pasado para abordar las problemáticas ambientales y sociales de manera más profunda y transformadora.

5.1. INTRODUCCIÓN

Francisco es el primer papa en dedicar una encíclica al tema ambiental. LS fue publicada en junio de 2015 y toma como concepto fundamental ecología integral. El término integral tiene una larga historia en la Doctrina Social de la Iglesia (DSI)¹²⁵. En LS aparece veintinueve veces acompañado de sustantivos, como ecología, progreso, formación y desarrollo. Estos conceptos “se hacen integrales cuando toman en consideración la vocación humana de apertura a la trascendencia y se convierten en cauce para que el ser humano recorra este camino de apertura” (LÓPEZ, 2016, p. 162).

La encíclica LS es un claro exponente del interés de Francisco por las interpelaciones sociales, filosóficas y teológicas que la ecología plantea en la actualidad. El papa aborda un desafío urgente a toda la humanidad con la protección y el cuidado de nuestra casa común (LS n. 13). Este término, casa común, fue elegido como un símbolo que integra a toda la humanidad en un destino común. Pero Francisco va mucho más allá de incorporar solo las preocupaciones ambientales al captar que en la cuestión medioambiental hay dos realidades profundamente interconectadas: el sufrimiento de los pobres y el sufrimiento de la Tierra. La ecología integral como paradigma busca ahondar en esta realidad

¹²⁵ Manuel López (2016, p. 162) trae una breve síntesis de los documentos de la Doctrina Social de la Iglesia donde aparece el término integral, primeramente aplicado a desarrollo humano integral hasta su evolución a ecología integral, como lo presenta el papa Francisco en *Laudato si'*.

compleja y rica, que tiene que ver con la articulación de las relaciones fundamentales que mantienen los seres humanos: las relaciones con Dios, consigo mismos, con los demás seres humanos y con toda la creación. Como señala Julio Martínez, (2017, s/p) esta ecología también es integral en el sentido del conjunto de las relaciones que nos constituyen como personas y en el sentido de que integra los distintos aspectos del mundo urbano, medioambiental, cultural, social, que deben encontrar una armonía para que se pueda decir que la sociedad avanza hacia el desarrollo. La realidad con la que Francisco se encuentra es que pobreza y sufrimiento de la Tierra están interconectados porque hay un sistema económico que mata a las personas y mata al planeta.

En LS n. 16 el papa presenta los ejes que atraviesan toda la encíclica. Aunque todo el documento es de gran relevancia, nos interesa algunas partes de su contenido que nos ayuden a rescatar su concepción de ecología integral.

5.2. NUESTRA CASA COMÚN EN GRAVE PELIGRO

En el primer capítulo (LS n. 17-61) Francisco hace un crudo análisis de la realidad de nuestra casa común, a la que ve sometida a la destrucción. Para mostrarlo, describe algunos de los principales problemas que vivimos: desde la degradación ambiental y el calentamiento global, hasta la degradación personal y social. Para Francisco, ambas perspectivas no se deben separar ni tampoco confundir, porque lo que sucede al planeta, le afecta al hombre y lo que sucede a los hombres afecta al planeta. Con relación a lo primero, destaca la contaminación y el cambio climático, el problema del agua y la pérdida de la biodiversidad. Existe una clara relación entre contaminación, basura y cultura del descarte. La contaminación se deriva, por un lado, del proceso de producción y, por otro, como efecto del proceso de consumo que genera al año millones de toneladas de residuos: domésticos, clínicos, electrónicos, radioactivos, que ponen en alto riesgo a las personas. Como señala el papa, “la tierra, nuestra casa, parece convertirse cada vez más en un inmenso depósito de porquería” (LS n. 21).

Francisco reafirma el consenso científico de que estamos ante un preocupante calentamiento del sistema climático y que este hecho está directamente vinculado al modelo de desarrollo mundial basado en el uso masivo de combustibles

fósiles y la deforestación realizada para usar el suelo para la agricultura (LS n. 23). Apunta a cómo el cambio climático tiene también una clara incidencia en la acidificación de los ecosistemas y en la cadena alimenticia, produciendo así un claro impacto negativo en los recursos fundamentales para la vida, lo que incidirá en mayor calentamiento global y en la mayor acidificación de las aguas del océano. Esta realidad producirá mudanzas climáticas inauditas y una destrucción sin precedentes de los ecosistemas, con graves consecuencias para toda la humanidad. En las palabras del papa Francisco resuenan las pronunciadas varios años más tarde por el secretario general de la ONU, António Guterres, cuando presentaba al mundo los resultados del Grupo I del *Sexto Informe* del IPCC. “Estamos ante un código rojo para la humanidad”¹²⁶. El simple crecimiento de unos centímetros del nivel de mar nos habla de “situaciones de extrema gravedad si se tiene en cuenta que la cuarta parte de la población mundial vive junto al mar o muy cerca de él, y la mayor parte de las megaciudades están situadas en zonas costeras” (LS n. 24). Francisco sostiene que el cambio climático, ante todo, “es un problema global que tiene graves dimensiones ambientales, sociales, económicas, distributivas y políticas” y que conservar el clima, y el bien común, plantea uno de los principales desafíos actuales para la humanidad. (LS n. 25). De hecho, las cuestiones abordadas en estos números de *Laudato si'* son parte clave de los informes del IPCC. Francisco señala con firmeza que los cambios climáticos afectan a poblaciones enteras y están entre las causas de los movimientos migratorios y de los refugiados climáticos; que la falta de reacciones de los países que quedan en un vacío según la legislación internacional. Denuncia el drama de tantos hermanos y la pérdida del sentido de responsabilidad por nuestros semejantes sobre el cual se funda toda sociedad civil (LS n. 25).

En su reflexión sobre el agua, Francisco refuerza la idea de que hemos llegado a un agotamiento de los recursos naturales y, por otro lado, no hemos resuelto el problema de la pobreza (LS n. 27). Suena de fondo el informe de Meadows y el equipo del MIT, *Los límites del crecimiento* y la imposibilidad de contemplar un mundo con un nivel de consumo como lo tienen los países más desarrollados del mundo. La escasez de agua provocará un aumento en el costo de

¹²⁶ Puede verse en: <https://anue.org/es/2021/08/12/informe-ipcc-codigo-rojo-para-el-calentamiento-global/>

los alimentos y el control del agua por grandes empresas mundiales podría convertirse en una de las principales fuentes de conflictos de este siglo (LS n. 28-31).

Enfatizando las investigaciones que señalan que nos dirigimos hacia la sexta extinción en masa de todas las especies, Francisco declara nuestra responsabilidad humana, así como la gravedad del presentismo en nuestras formas inmediatistas de entender la economía, el comercio y la producción. Francisco aprovecha para dejar claro una cuestión sumamente relevante: que distintas especies no son sólo eventuales “recursos” aprovechables, sino que tienen un valor en sí mismas y no en función del ser humano. La razón es que todas las criaturas de la Tierra están conectadas. No somos seres autárquicos. Y, además, todos los seres nos necesitamos unos a otros (LS n. 42).

Lo segundo tiene que ver con las causas que producen la degradación humana y social. El hecho de que para Francisco todo lo existente está interrelacionado, hace que no pueda darse un verdadero abordaje ecológico sin integrar en él lo social. Y, por ende, integrar la justicia en los debates medioambientales. Para el papa es claro que esta degradación humana y social tiene que ver con los efectos propios del modelo de desarrollo actual y de la cultura del descarte en la vida de las personas (LS n. 43). Es constatable que el crecimiento de los últimos dos siglos no ha significado verdadero progreso integral. Ejemplos son: el crecimiento desmedido y caótico de nuestras ciudades (LS n. 44) que evidencia la inequidad, en el trabajo, en la disponibilidad del consumo de la energía, la fragmentación social, el crecimiento de la violencia, el crecimiento del narcotráfico y del consumo de drogas, que ponen de manifiesto la degradación social y la ruptura de la integración y de la comunión social (LS n. 45-46).

Francisco constata que el ambiente humano y el natural se degradan juntos y que para poder afrontar la cuestión de la degradación ambiental se hace necesario prestar atención a las causas que producen la degradación humana y social. Finalmente, la encíclica muestra que los mayores efectos del calentamiento global y la degradación ambiental recaerán sobre los pobres, especialmente aquellos de los países más pobres, lo que genera muchos refugiados climáticos (LS n. 48). En opinión del papa, que esta realidad afecte a la mayor parte de la población mundial se considera en los debates económico-políticos internacionales como un simple daño colateral (LS n. 49).

Para Francisco, si se quiere tomar en serio un verdadero planteo ecológico desde la perspectiva de que todo está interligado, este necesariamente se convierte siempre en un planteamiento social. Solo de ese modo es posible escuchar, como nos dice LS n. 49, tanto el clamor de la Tierra como el clamor de los pobres. Y la realidad dice que la pobreza afecta a personas y a países enteros. Desde esta perspectiva, la necesidad de pensar en una ética de las relaciones internacionales se convierte en una necesidad urgente en las relaciones Norte-Sur:

Porque hay una verdadera “deuda ecológica”, particularmente entre el Norte y el Sur, relacionada con desequilibrios comerciales con consecuencias en el ámbito ecológico, así como con el uso desproporcionado de los recursos naturales llevado a cabo históricamente por algunos países. Las exportaciones de algunas materias primas para satisfacer los mercados en el Norte industrializado han producido daños locales, como la contaminación con mercurio en la minería del oro o con dióxido de azufre en la del cobre. Especialmente hay que computar el uso del espacio ambiental de todo el planeta para depositar residuos gaseosos que se han ido acumulando durante dos siglos y han generado una situación que ahora afecta a todos los países del mundo. Se da una deuda ecológica que no ha sido abordada y la realidad de una deuda externa que ha sido transformada en un instrumento de control (LS n. 51).

En LS n. 52 el papa ahonda en la idea de responsabilidades comunes, pero diferenciadas y enfrenta el poder del capital financiero que con sus mecanismos de control mantienen las desigualdades y los privilegios de algunos países o élites a costa de otros.

El capítulo uno pone de manifiesto que el papa Francisco está muy interesado en abrirse y darle mucha relevancia a los datos científicos porque, como señala Martínez, (2017) para Francisco es claro que una buena ética necesita buenos datos. En LS n. 15 lo deja patente cuando habla de dejarnos interpelar en profundidad y dar una base concreta al itinerario ético y espiritual. En este sentido, es notable el número de coincidencias que podemos encontrar con algunas de las tesis fundamentales de Meadows, el *Sexto Informe* de IPCC y con Martínez Alier. Con respecto a Meadows (1973) la tensión entre crecimiento exponencial versus recursos limitados, la idea de que el crecimiento exponencial en áreas como la industria no es sostenible debido a los límites físicos del planeta, también es palpable en Francisco. Lo mismo en relación a los recursos naturales limitados y la capacidad del medio ambiente para absorber residuos, la contaminación y la producción de alimentos. El documento del IPCC es también categórico. Y, además,

es también claro en los plazos que nos quedan como humanidad para revertir la situación antes de la crisis climática tome el cariz de irreversibilidad¹²⁷.

5.3. LA FILOSOFÍA EN *LAUDATO SI'* Y MODERNIDAD¹²⁸

Francisco sostiene que afrontar los grandes problemas de la humanidad, como la crisis ecológica y buscar una estrategia de cambio real, lleva consigo repensar la totalidad de los procesos, porque no es suficiente incluir consideraciones ecológicas superficiales mientras no se cuestione la lógica subyacente en la cultura actual (LS n. 197). Francisco sostiene que “la crisis ecológica es una eclosión o una manifestación externa de la crisis ética, cultural y espiritual de la modernidad” (LS n. 119) y destaca cinco dimensiones de la crisis: a) el creciente desfase entre el incremento vertiginoso del poder tecnológico y una ética infra-desarrollada; b) la crítica a un estilo de vida planificado que confunde medios con fines, que se expresa actualmente en un consumismo compulsivo; c) el predominio del paradigma tecnocrático, dominador de la naturaleza y del ser humano; d) la puesta en evidencia de una antropología deficiente y unidimensional dirigida por la razón instrumental, que aísla al sujeto y lo transforma en indiferente en relación con su entorno; e) la captación de la insuficiencia de la iniciativa y la acción individual en relación a los retos complejos e inmensos del mundo contemporáneo¹²⁹.

¹²⁷ En el capítulo segundo: El Evangelio de la Creación, el papa enfrenta los problemas presentados en el capítulo primero. Lo hace a través de la Sagrada Escritura y de la tradición cristiana. Uno de los aspectos que nos parece más relevante en este capítulo es la articulación que hace en el n. 89, donde afirma la íntima conexión entre todas las criaturas y el hecho de que “el medio ambiente natural es un bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad y responsabilidad de todos” (n. 95). En ese sentido, la correcta hermenéutica de Gen 2, 15 invita a los seres humanos a “labrar y cuidar” el jardín del mundo (n. 67) y, desde ahí, a ser conscientes de que, “el fin último de las demás criaturas no somos nosotros. Todas avanzan, junto con nosotros y a través de nosotros hacia el término común, que es Dios (n. 83). Esto enlaza, con mucha hondura, con la afirmación del n. 89 que señala que: “Siendo creados por el mismo Padre, todos los seres del universo estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal”. Esta afirmación, por un lado, no le quita al ser humano su responsabilidad sobre toda la creación; y, por el otro, no diviniza a la Tierra.

¹²⁸ Algunas de las ideas principales de esta parte están tomadas de Oscar Martín y Bartolomé Ruíz, (2020, p. 141-151); Tomás González (2020, p. 356-359).

¹²⁹ Estas dimensiones Francisco las toma de Romano Guardini, para quien en la transición de la Edad Media a la Edad Moderna se da una serie de transformaciones que han entrado en crisis en el siglo XX: a) La visión del sujeto como individuo autónomo; b) La percepción de la naturaleza como lo dado de modo inmediato y c) Una comprensión de la cultura como obra humana independiente frente a Dios y su revelación. Estos fenómenos sistémicos permean la ciencia, la economía, la política, la cosmología y al concepto de mundo a partir del siglo XV hasta la actualidad. De ahí que la aparente ausencia de límites y el desfase entre tecnociencia y moral sean elementos tan característicos de esta situación (TATAY, 2018, p. 385-387).

La humanidad, por tanto, vive una crisis de carácter multifactorial. Las dimensiones trazadas por Guardini y acogidas por Francisco se refieren a la matriz cultural de la modernidad como el fundamento y sostén de las estructuras injustas, causantes de la crisis ambiental y, en consecuencia, de los millones de víctimas que ha generado y genera. González (2020, p. 355) nombra tres pilares fundamentales de esta matriz donde radica la responsabilidad de las crisis que vivimos: el paradigma tecnocrático, el antropocentrismo moderno y el relativismo práctico. Los vemos brevemente a continuación.

5.3.1. Crisis ecológica y universalización del paradigma tecnocrático

Al tiempo que se sirve de los datos que le ofrecen las ciencias positivas, Francisco reconoce también sus límites, como su fragmentación o su incapacidad para proporcionar una visión holística sobre la vida¹³⁰. El interés del papa es proporcionar una visión integral de toda la realidad, porque detrás de la realidad problemática en la que estamos inmersos existe un paradigma que nos gobierna y que está en crisis. Detrás de la debacle ambiental planetaria, Francisco escucha tanto el clamor de la naturaleza como el de los pobres. Ese inmenso dolor es consecuencia de la modernidad, un modelo que se ha forjado como matriz hegemónica. Francisco coloca al poder tecnocrático como uno de los pilares que constituyen la matriz de la racionalidad moderna. La tecnología ha multiplicado ese poder y ha inaugurado un nuevo período histórico en el que la capacidad tecnológica humana nos pone en una verdadera encrucijada. El enorme progreso realizado en los últimos siglos ha estado marcado por la concesión de grandes cuotas de poder y de dominio a los que monopolizan el conocimiento y el avance tecnológico. De ahí que, tomando palabras de Guardini, (1958, p. 111-112) Francisco diga que se tiende a creer que todo aumento de poder implica sin más un progreso, un aumento de seguridad, de utilidad, de bienestar, de energía vital, de plenitud de los valores, “como si la realidad, el bien y la verdad brotaran espontáneamente del mismo poder tecnológico y económico” (LS n. 105).

Por otro lado, para Francisco el poder tecnocrático pide la totalidad, dominar todo, y fetichiza todo. Se trata de un poder al que es urgente colocarle límites porque

¹³⁰ Pizzi y Jovino (2001, p. 2-4) señalan que en el texto es posible percibir críticas de filósofos como Habermas, Jonas y Husserl o Romano Guardini (LS n. 102-105), sobre la pérdida de sentido y del peligro de reduccionismo cientificista.

sin ellos, el poder tecnocrático moderno continuará produciendo malestar y destruyendo la casa común. La posibilidad que existe en que se use mal tal poder es muy grande cuando no está sometido a norma reguladora alguna, sino abierto a los imperativos de utilidad y seguridad. También, cuando la persona adolece de una ética sólida, una cultura y una espiritualidad que la limite (LS n. 105). La racionalidad moderna se ha instalado hasta el punto de impedir a los seres humanos pensarse de modo diferente. Esto puede verse en cómo se abordan las medidas a ser implementadas para combatir el cambio climático y cómo la racionalidad moderna tiende a pensar que las soluciones van a venir a través de nuevos avances técnicos. Resulta muy difícil detenerse a analizar lo que la ciencia ha hecho hasta ahora y cuestionar su capacidad para proporcionar soluciones. Según Francisco, son evidentes los criterios economicistas del sistema económico mundial, que impulsan un progreso material que no tiene ninguna preocupación por los problemas que causa.

Pérez (2016, p. 294-295) al interpretar esta afirmación del papa señala que el paradigma tecnocrático está vinculado al capitalismo liberal, que tiene como elementos fundamentales el productivismo, la patología desarrollista, y la ausencia de límites¹³¹. En este punto, se destaca un concepto de sujeto que, con el progreso del proceso lógico-racional y con el establecimiento y la incorporación del método científico, “es como si el sujeto se hallara frente a lo informe totalmente disponible para su manipulación” (LS n. 106). Es decir, que la racionalidad moderna pone a la razón instrumental como paradigma de comprensión de la realidad con lo que el sujeto queda convertido en un objeto más.

Esto trae graves consecuencias, tanto para los seres humanos como para el resto de la naturaleza. Para los primeros, porque la dignidad y la singularidad de cada persona queda enormemente disminuida. Para el resto: animales y vegetales, porque se quedan prácticamente a la intemperie ante el avance de la modernidad. La tecnociencia en su pretensión de paradigma de comprensión condiciona la vida y el funcionamiento de la sociedad. Su producción, nos dice Francisco, termina condicionando los estilos de vida y orientan a las posibilidades sociales “en la línea de los intereses de determinados grupos de poder” (LS n. 107).

¹³¹ Francisco no deja de reconocer que la tecnociencia ha hecho grandes aportes al mundo moderno y contemporáneo; ve sus aspectos positivos en la mejora de muchas cuestiones que ayudan a mejorar la calidad de vida de los seres humanos (LS n. 103).

De este modo, el paradigma tecnocrático, como señala LS n. 108, tiene un enorme poder globalizador y masificador, que busca convertirse en totalidad cerrada porque tiene como objetivo de fondo el dominio absoluto. De ahí que busque el control, tanto de los elementos de la naturaleza como los de la existencia humana. Su producto principal es el de un tipo de hombre autorreferencial y consumista, que no está interesado en vincularse con los demás ni con la naturaleza. Se trata de un mundo donde progresivamente se ha hecho cada vez más difícil -contracultural- la creación de lazos de amistad, de comunidad o de solidaridad. La naturaleza se concibe como una fuente de recursos inagotables para extraer todo lo posible de ella y para manipularla.

A la naturaleza se la percibe de manera instrumental, como mera proveedora de recursos. De ese modo, se ha producido la transformación de la tecnociencia en tecnocracia y su lógica de dominarlo todo ha sometido a la Tierra (LS n. 108).

La ciencia y la técnica independientemente no causan ningún mal al hombre. El problema se da cuando se ponen al servicio de un modelo económico y social: el capitalismo radical, que tiende por su misma esencia al crecimiento constante e indefinido, que termina en riqueza extrema para unos pocos y pobreza para la mayoría.

5.3.1.1. Mercantilización

La ciencia y la técnica por sí mismas son positivas. No solo no producen mal al hombre, sino que le ayudan enormemente a obtener mejores condiciones de vida. El problema surge cuando ambas se colocan al servicio de un modelo económico, como es el capitalismo liberal, que tiene como dinamismo propio el crecimiento constante e indefinido. Entonces, la situación cambia porque el punto de llegada es lo que vivimos como realidad ecológica a nivel mundial y a nivel social, los contrastes injustos entre la extrema riqueza de unos pocos y la pobreza en que está sumida la gran mayoría de los seres humanos.

Parte de la problemática viene de confundir progreso con productivismo debido al capital y su tendencia innata al crecimiento. El capital necesita reproducirse para subsistir y busca la acumulación por la acumulación. A partir del presupuesto de los recursos limitados para la satisfacción de necesidades humanas ilimitadas, el neoliberalismo impone criterios para la producción y la distribución de

los recursos, así como la liberalización del mercado, la autorregulación, dejando que el mismo mercado asigne a su criterio los recursos. (PÉREZ, 2016, p. 295). El paradigma tecnocrático tiende a ejercer su dominio sobre la economía y la política. La primera asume el desarrollo tecnológico en función de la ganancia, sin interesarse en las posibles consecuencias perjudiciales para los seres humanos. El lema producir más y mejor cada día es la máxima de toda política económica en el capitalismo neoliberal. Todo le queda sometido.

El papa pone de manifiesto cómo el productivismo, necesario para sostener al capitalismo, precisa que la economía y la sociedad se integren completamente al paradigma. El productivismo se visibiliza como una verdadera patología que afecta gravemente al hombre y a la naturaleza. Al ser el núcleo más íntimo del capital, si el capitalismo no se reproduce, muere. Y, por otro lado, necesita del hombre, tanto como productor como consumidor, dimensiones complementarias de esta patología, tanto personal como social. Consumir se traduce en producir. El consumismo es la reproducción ampliada del productivismo. Es lo que nos quiere transmitir el papa haciendo un llamado a “aminorar la marcha para mirar la realidad de otra manera, recoger los avances positivos y sostenibles y, a la vez, recuperar los valores y los grandes fines arrasados por un desenfreno megalómano” (LS n. 114). Francisco es consciente que detrás del productivismo y consumismo, lo que viene es el relativismo práctico (PÉREZ, 2016, p. 297-298).

5.3.2. El ser humano desde el sueño prometeico

La ruptura entre técnica y ética afecta definitivamente al hombre en su relación consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con Dios. El hombre de la modernidad ha ido más allá de los límites y los ha roto. No solo se trata de la satisfacción inmediata, sino también se suma una desmesura que la condición humana ha alcanzado. En esta racionalidad del mundo moderno, todo se dispone para el ejercicio del dominio del hombre, desde la propiedad de la Tierra hasta las personas vulnerables y pobres. Pero es una lógica que también se aplica a la relación entre países. La deuda ecológica y la deuda externa de los países pobres señalada anteriormente, convertida en un auténtico instrumento de captación de recursos frescos de los países pobres hacia los ricos y de control político y económico, es un claro ejemplo de esto.

En la relación entre el hombre y la naturaleza Francisco reconoce que en la historia de la Iglesia ha habido una mala interpretación de la antropología cristiana, en su responsabilidad frente a la tierra:

Una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo. Se transmitió muchas veces un sueño prometeico de dominio sobre el mundo que provocó la impresión de que el cuidado de la naturaleza es cosa de débiles (LS n. 116).

Francisco clarifica que el hombre se vincula con las otras personas y también con la Tierra y con el resto de las especies en términos de apertura y relación fraternal (GONZÁLEZ, 2020, p. 362). De ahí resalta una de las ideas centrales de todo el documento: todo está conectado y si el hombre se constituye en dominador absoluto, la base de su existencia misma se derrumba (LS n. 117). Con palabras de Benedicto XVI en *Caritas in veritate*, Francisco aprovecha para dejar por sentado que el hombre, cuando no realiza su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, lo que hace es suplantarlos, provocando con ello la rebelión de la naturaleza (LS n. 117).

Como veremos, el cuestionamiento de Francisco a este tipo de antropocentrismo no le hace caer en posturas que tengan que ver con el biocentrismo, que excluye la relevancia del hombre y de la dimensión social de los seres humanos:

Para una adecuada relación con el mundo creado no hace falta debilitar la dimensión social del ser humano y tampoco su dimensión trascendente, su apertura al "Tú" divino. Porque no se puede proponer una relación con el ambiente aislada de la relación con las demás personas y con Dios. Sería un individualismo romántico disfrazado de belleza ecológica y un asfixiante encierro en la inmanencia (LS n. 119).

El hombre de la modernidad se ha sentido inmortal y de ahí las consecuencias que vemos en los diferentes ámbitos. El paradigma tecnocientífico ha llegado al punto de silenciar la muerte y excluirla de la sociedad. Se trata de un paradigma práctico cuyo objetivo es el control de los procesos naturales y del hombre mismo. Por su misma estructura rompe los límites, pues la técnica sin ética no es más que la vida sin límites. Los límites, en el caso del modelo tecnocientífico tienen que ver con sus dogmas principales: productivismo, consumismo y la

satisfacción del deseo. Una de las consecuencias más evidentes es el agotamiento de los recursos naturales y el despojo a que ha sido sometida la Tierra.

El papa es claro en la necesidad de abrir paso a un nuevo paradigma que tome distancia del tecnocientífico vigente. Para ello, el punto de partida es el cambio de mentalidad personal y social. En este sentido, se perciben los imperativos kantianos como trasfondo. Cada uno de nosotros se debe convertir en legislador universal: que la máxima de nuestra acción pueda ser ley universal. En esta búsqueda de transformación paradigmática también está presente Hans Jonas y sus principios de cuidado con las generaciones futuras. “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”; y también: “Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer la futura integridad del hombre” (JONAS 1995, p. 40).

Para la civilización tecnocientífica imperante la introducción de estos principios es muy costosa porque básicamente significa achicamiento, disminución. Significa poner límites a los estándares de vida, especialmente en los países occidentales. Significa coherencia de nuestras acciones con el cuidado del ambiente para la continuidad de la vida humana en la Tierra. El cambio de paradigma implica necesariamente la introducción de límites a las acciones humanas. Los daños producidos al medio ambiente tienen su origen en la negación de absolutos morales. No podemos, por tanto, consumir sin límite si queremos que los efectos de nuestras acciones sean compatibles con la vida humana auténtica.

5.3.3. El relativismo práctico como patología de la civilización

El relativismo es el tercer elemento importante de la arquitectura del modelo cultural moderno. Se caracteriza por su despreocupación por los principios éticos y por facilitar que todo quede subordinado a los intereses particulares y momentáneos, sin preocuparse por el impacto que este comportamiento pueda significar (GONZÁLEZ, 2020, p. 362-363). Es propio del neoliberalismo buscar disolver los principios sólidos o las verdades objetivas y, desde ahí, no tener límites claros a las apetencias. Francisco dice con relación a esto que:

Si no hay verdades objetivas ni principios sólidos, fuera de la satisfacción de los propios proyectos y de las necesidades inmediatas, ¿qué límites pueden tener la trata de seres humanos, la criminalidad organizada, el

narcotráfico, el comercio de diamantes ensangrentados y de pieles de animales en vías de extinción? ¿No es la misma lógica relativista la que justifica la compra de órganos a los pobres con el fin de venderlos o de utilizarlos para experimentación, o el descarte de niños porque no responden al deseo de sus padres? (LS n. 123).

Esta cuestión tiene directa relación con la naturaleza y con la justicia social porque, si todo es sometido a la búsqueda de la satisfacción de los propios deseos, los límites tienden a desaparecer y, por ende, el sujeto con la satisfacción de su deseo se convierte en valor absoluto. De ahí al todo vale, como la explotación indiscriminada de la naturaleza, la exclusión o el cierre de fronteras a los refugiados o víctimas ambientales, no queda más que un paso. Para Francisco, este modo de pensar, esta lógica interna, la tienen incorporada los que dicen: “Dejemos que las fuerzas invisibles del mercado regulen la economía, porque sus impactos sobre la sociedad y sobre la naturaleza son daños inevitables” (LS n. 123).

El relativismo es una patología civilizatoria que daña al ser humano porque confunde individualismo con lo humano y también afecta a la naturaleza. Ambas realidades se convertirán entonces en instrumentos de satisfacción de deseos que se transforman en necesidades urgentes. Detrás se esconde el mercado convertido en ídolo, que lo justifica todo y que considera como inevitables los daños que su lógica ocasiona. Se trata del ídolo principal del productivismo, que sostiene al relativismo práctico (PÉREZ, 2016, p. 299-300).

Para Francisco, esto significa fundamentalmente dos cosas: poner límite a nuestro deseo y acabar con el relativismo práctico. Llevarlo adelante supondría el fin o, al menos, poner en riesgo el capitalismo neoliberal, dado que este actúa en base al desconocimiento de las consecuencias futuras de las acciones presentes. Una voluntad sana, que es consciente de las consecuencias de sus acciones, controla su deseo y lo limita a las necesidades humanas, que deberían ser las esenciales para una vida humana digna. Por otro lado, también es consciente de la necesidad de los límites a su propia libertad, porque el atropello a la naturaleza se da donde no hay reconocimiento de una instancia por encima del hombre (BEUCHOT, 2016, p. 183).

Para ir más al fondo de la problemática que trae consigo la tecnociencia, Francisco señala un aspecto que nos parece muy relevante: el concepto de la interconectividad de todas las cosas en la naturaleza. Pone de manifiesto el engaño

que significa ignorar esta realidad de conexión, de interconectividad, de que todo está en relación (LS n. 111).

Estos y otros conceptos semejantes que pueblan las páginas de *Laudato si'* nos avisan de que la encíclica ha dado a luz a un nuevo paradigma. En él no hay espacio para una visión fragmentaria del conocimiento que excluya la captación de la totalidad, que rechace el valor intrínseco de cada ser o donde no se reconozca el valor único del ser humano. No aceptar este valor intrínseco de cada ser es impedirle que comunique su mensaje y dé gloria a Dios (LS n. 33).

Para Francisco, el antropocentrismo es la mayor desviación causada por la tecnocracia. Su supuesto es que las cosas adquieren valor en su ordenamiento al uso humano. Según el papa, el que todos los seres estén interconectados significa que los seres no humanos no pueden ser vistos desde una perspectiva de acaparamiento o dominación¹³². A la luz de su análisis del paradigma tecnocrático, el papa concluye que la crisis ecológica que padece la humanidad es una manifestación externa de la crisis ética, cultural y espiritual de la modernidad (LS n. 119). Es la misma conclusión a la que llega García Gómez-Heras al señalar que “la crisis medioambiental es fundamentalmente un problema moral” (GÓMEZ DE LAS HERAS, 2016, en TATAY, 2018, p. 397). Y si el problema de la crisis ambiental es fundamentalmente moral, la solución, aunque tenga dimensiones técnicas, es también, en buena medida, una decisión ética (LS n. 172). La dimensión moral de la crisis medioambiental Francisco la elabora en relación al Magisterio eclesial, sobre todo de Pablo VI, Juan Pablo II y de Benedicto XVI (TATAY, 2018, p. 398-399).

Desde esa perspectiva se da una apertura a la contribución religiosa, un salto al misterio donde la ética ecológica adquiere su sentido más hondo (LS n. 210). Dicho en palabras de José Tamayo (2003, p. 114):

Se trata de una nueva cosmovisión con una profunda inspiración ética y religiosa, que cuestiona de manera radical el modelo de civilización tecnocientífica imperante y propone un paradigma alternativo capaz de salvaguardar armónicamente los derechos de la naturaleza y los de la humanidad.

¹³² El pensamiento de Romano Guardini y sus críticas a la modernidad están presentes en el modo como Francisco percibe la modernidad. No llega al punto del escepticismo de Horkheimer y de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, pero sí expresa bastante desconfianza.

5.3.4. Propuesta de ecología integral de *Laudato si'*¹³³

Las éticas medioambientales actuales han sido parte importante de la inspiración de Francisco en la elaboración de su planteamiento de ecología integral presente en *Laudato si'*¹³⁴. Se trata de los esfuerzos “sinceros y honestos” que el mismo papa cita en el número 16 de *la encíclica*. A. Schweitzer, Aldo Leolold, Van R. Potter, H. Rolston, Taylor, Peter Singer, son algunos referentes principales de estos esfuerzos honestos de las éticas ecológicas contemporáneas. Según los énfasis, algunas de las más importantes son las que enfatizan la responsabilidad por las futuras generaciones, cuyo representante más conocido es Hans Jonas. Como ya vimos, su inquietud filosófica se orienta hacia los problemas éticos que surgen del avance de la tecnología. Muy preocupado por la supervivencia de la humanidad, ve fundamental hacer esfuerzos por cuidar el planeta y garantizar su futuro. Jonas es muy reconocido por su principio de responsabilidad: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra” (JONAS, 1995, p. 40).

Uno de los aspectos clave que estos y otros filósofos venían reivindicando era la ampliación del ámbito de consideración moral a aspectos o dimensiones que la Iglesia no había tenido en consideración (TATAY, 2018, p. 399). El ámbito de consideración moral ha seguido un modelo conocido como ‘de los círculos concéntricos’ (SINGER, 2011, p. 111-126). El filósofo norteamericano afirma que la evolución moral ha ido progresivamente incluyendo a grupos tradicionalmente marginados (niños, mujeres, migrantes, minorías raciales, futuras generaciones, animales, ecosistemas). La deducción es que este proceso de maduración moral conducirá en algún momento al reconocimiento del valor intrínseco de la biósfera, de su acogida como sujeto pasivo de consideración moral. *Laudato si'* valora esta expansión progresiva de los círculos éticos, pero este reconocimiento no lleva a Francisco a colocar la ecología integral en alguno de ellos. Ni en el círculo más estrictamente antropocéntrico de Passmore, ni en el sensocéntrico de Singer, ni en

¹³³ Algunas de las ideas principales de esta parte están tomadas de Oscar Martín y Bartolomé Ruíz, 2020, p. 351-355.

¹³⁴ Autores que muy probablemente han influido en Francisco en la elaboración de LS son Félix Guattari y su libro *Las tres ecologías: mental, medioambiental y social*, y Leonardo Boff y su texto: *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*.

el biocéntrico de Taylor, ni en el ecocéntrico de Leopold y Naess o en el cosmocentrismo de Lovelock (TATAY, 2018, p. 400-402).

El papa ve necesario clarificar la diferencia entre el antropocentrismo bíblico y el antropocentrismo de la modernidad, para él, una desmesura antropocéntrica (LS n. 69) que coloca la razón sobre la realidad (LS n. 115) y que es el principal responsable de la crisis medioambiental actual. Pero el duro cuestionamiento que Francisco le hace no es para igualar o disminuir el valor del ser humano en relación con las otras criaturas, sino para colocarlo en su sentido más propio, que es el relacional, cristológico y cósmico. Como señala Sheid (2016, p. 45-46) Francisco apunta a un teocentrismo no antropocéntrico. Esto podría ser entendido como un teocentrismo cósmico que trasciende el planteamiento de Singer de los círculos concéntricos (TATAY, 2018, p. 403-404; CHUVIECO, 2016, p. 32).

Desde esta perspectiva, la autoridad del ser humano tiene su origen en ser imagen de Dios, pero sin caer en el antropocentrismo exagerado. El punto de partida está en la consideración de la creación como un único bien común cósmico del que también forma parte el ser humano y del cual depende su buen vivir. Dios creador es el garante del valor intrínseco (LS n. 115) de todos los seres de la creación, y es quien posibilita el dominio subsidiario del ser humano. Francisco no renuncia en ningún momento a atribuir al hombre una especial dignidad (LS n. 43). Para Francisco, no es suficiente una ética limitada solo a lo humano que contempla lo demás con mero valor instrumental. De ahí el debate interno y la distinción entre los conceptos: valor instrumental, intrínseco y sistémico (AYALA-ARDILA, 2017, p. 114-115).

La ecología integral se aproxima a las éticas medioambientales actuales porque reconoce el valor intrínseco de los seres no humanos (LS n. 16). Coincidiría también con los planteamientos (ampliados) de las éticas de Levinas y de Jonas. Esto implica desbordamiento del marco antropocéntrico tradicional. Sin embargo, introduce un aporte muy relevante al identificar la dimensión cósmica de la naturaleza con el paradigma de la relación. Este paradigma concibe a todos los seres vivos como interdependientes, pero de modo diferente, según el tipo de relación que se construye. De este modo, el papa plantea la diversidad de tipos de relación, de acuerdo a la gran diferencia de tipos de actores que encontramos en el planeta: "Todo está relacionado, y todos los seres humanos estamos juntos como hermanos y hermanas [...] y que nos une también, con tierno cariño, al hermano sol,

a la hermana luna, al hermano río y a la Madre Tierra” (LS n. 11, 92) con quien el hombre y la mujer deberían tener un diálogo armonioso (LS n. 11).

El ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, integra el cosmos a partir de la relación de responsabilidad de su acción por ser el único que tiene esa capacidad. Pero, además, el paradigma de la relación integra al cosmos con la relación divina, que es el principio y fin de todo lo creado. Como expresa Jaime Tatay (2018) no se trata tanto de superar o rebajar la antropología sino, más bien, de plenificarla y abrirla a un horizonte relacional, cristológico y cósmico. La visión bíblica no sitúa al ser humano en el centro, sino que lo descentra, como al resto de la creación, para enviarlo con el encargo de Dios creador, de cuidar la creación (TATAY, 2018, p. 402-403).

En definitiva, el paradigma de la relación, más que interdependencia, que nos presenta *LS*, proyecta el sentido de la ecología integral hacia un cierto tipo de cosmocentrismo. Pero se trata de un cosmocentrismo, no al estilo de la hipótesis Gaia de James Lovelock, sino de aquél que señala que todos estamos relacionados y la relación última y plena de todos es Dios. La relación tiene la virtualidad de integrarnos, de construirnos y de hacernos responsables y, en definitiva, de revelarnos en proceso la dimensión plena que interliga todas las cosas en Dios. Al identificar la dimensión cósmica de la naturaleza, el papa Francisco nos invita a reconocer y apreciar la profundidad y la sacralidad de nuestras conexiones con el mundo natural y propone un diálogo armonioso con la Tierra como familia extendida, que incluye todo lo que existe en la Tierra. Ciertamente, en esta concepción se da el paso a la teología (TATAY, 2018, p. 411).

La posición católica sería más bien un teocentrismo no antropocéntrico, que puede ser traducido en un teocentrismo cósmico que trasciende el planteamiento filosófico de los círculos concéntricos y nos pone ante un plano teológico (SHEID, 2016, p. 45-46; TATAY, 2018, p. 403-404). Se reconoce en el ser humano su autoridad que proviene de su ser imagen de Dios, pero sin caer en el antropocentrismo; por otro lado, se considera a la creación como un único bien común cósmico en el que también está el ser humano y del cual depende su buen vivir. Dios creador es el garante del valor intrínseco (TATAY, 2018, p. 402; LS n. 115) de todos los seres de la creación que, a su vez, posibilita el dominio pero subsidiario, del ser humano, al que Francisco reserva una “dignidad especialísima (LS n. 43; MARTÍN; BARTOLOMÉ RUÍZ, 2020, p. 352).

El bien común remite, desde la antropología cristiana, al Dios creador porque, como señala Francisco, “toda criatura lleva en sí una estructura propiamente trinitaria” (LS n. 239) y que “el mundo, creado según el modelo divino, es una trama de relaciones” (LS n. 240). Dicho de otra manera: para Francisco la creación es más que el concepto de naturaleza, entendida esta como sistema que se analiza, se comprende y se gestiona. Creación es don que brota de la mano bondadosa del Padre de todos, como una realidad iluminada por el amor y que llama a una comunión universal (LS n. 76). La creación es del orden del amor. Este es un presupuesto de orden teológico fundamental, que es inseparable de la concepción filosófica y del cuestionamiento que hace el papa¹³⁵. Jaime Tatay (2018, p. 407) lo formula del modo siguiente:

A diferencia de las éticas ecológicas seculares, el ethos medioambiental católico es de raigambre teológico y se fundamenta en una antropología cósmico-relacional o “fraternidad universal” (LS n. 228) de inspiración franciscana que conduce a un paradigma bioético global que no establece líneas nítidas de distinción moral –como la capacidad de sentir (sensocentrismo) o el carácter orgánico (biocentrismo)– sino gradientes de consideración moral que conducen, inevitablemente, a un ejercicio de discernimiento (cf. LS nn. 130, 136, 185) que aprecia el conjunto de la biosfera o “ecosistema mundial” (LS nn. 37, 60) como un bien común global.

En esa visión se contemplan también los derechos de las generaciones futuras: “El ambiente es un préstamo que cada generación recibe y debe transmitir a la generación siguiente” (LS n. 159). En definitiva, Dios -su paternidad universal- es la fuente última del valor de toda ética medioambiental católica. Esta visión, como señalábamos, particularmente expresada en LS n. 62-100, pone de manifiesto que un cosmos que ha sido creado y que es habitado por Dios no excluye, sino que incluye, pero trasciende, los planteamientos biocéntricos y cosmocéntricos, “para acercarse a una forma particular de [...] cosmocentrismo teocéntrico en el que la creación entera da gloria a Dios [...], y el bien común adquiere preeminencia como categoría articuladora” (TATAY, 2018, p. 411)¹³⁶.

¹³⁵ Cf. AGUILAR, Luis A. *Laudato sí': Análisis de algunos presupuestos filosóficos*. En: iape.educ.mx s/p. Como señala este autor: Dios está presente en lo más íntimo de cada cosa sin por ello condicionar la autonomía de las realidades terrenas.

¹³⁶ Este planteamiento puede verse en LS n. 23-26; 135, 156-159, 177-178, 198, 201.

Desde la filosofía, esto exigiría la necesidad de ampliar la epistemología de modo que pueda incluir aspectos cualitativos en el conocimiento de la naturaleza que incorporen visiones religiosas.

El diálogo interdisciplinar de las ciencias con la filosofía y la teología es necesario, no solamente desde una perspectiva metodológica, sino por respeto a la realidad misma. En el fondo, se trata del diálogo entre la ciencia y la fe que enriquece y nos aproxima a una mejor captación de la realidad. Se trata de distinguir, sin excluir, dos niveles de conocimiento, ambos necesarios¹³⁷. *Laudato si'* es un excelente ejemplo para mostrar cómo la fe no sólo no excluye la racionalidad, sino que la pone como punto de partida. También, que la moral católica no es fundamentalista, sino que es “razón informada por la fe”, pero no “fe que suprime la razón” (MARTÍNEZ, 2017, s/p).

5.3.5. Conclusión

Para dar conclusión a nuestra investigación nos proponemos hacer una interlocución entre la justicia ambiental y el paradigma de la ecología integral de *Laudato si'*. Nuestra intención es verificar una hipótesis doble: por un lado, concebir la ecología integral como una dimensión inherente a la justicia ambiental; por otro, mostrar cómo la justicia ambiental, vista en perspectiva anamnética, puede ofrecer un importante enriquecimiento al concepto de ecología integral.

5.3.5.1. La ecología integral como dimensión de la justicia ambiental

Adentrarnos en la temática de la ecología integral como dimensión de la justicia ambiental nos coloca en la necesidad de recordar el origen del movimiento por la justicia ambiental en los Estados Unidos, en los tempranos años '80 del siglo pasado. Su nacimiento va indisolublemente unido a cuestiones que tuvieron que ver con el compromiso social de personas urgidas por su fe cristiana a responder a injusticias que sucedían en sus contextos de vida. Robert Bullard (1991) señala, incluso, como un importante antecedente del movimiento por la justicia ambiental el apoyo que Martin L. King dio a los trabajadores de un vertedero en Memphis en los

¹³⁷ José María García Gómez-Heras (2014, p. 14-15) destaca la importancia de avanzar en ese diálogo fe-ciencia.

60'. Pero será años más tarde, en 1982, que los líderes de la Iglesia United Church of Christ con los habitantes del condado de Warren County y otros grupos de defensores de los derechos civiles, darán inicio al movimiento por la justicia ambiental. Personalidades como el Rev. Benjamin Chaves, Jr. director de la UCC Commission for Racial Justice y el Rev. Joseph Lowery, líder de la Southern Christian Conference, Floyd McKissick del Congress for Racial Equality, van a ser figuras claves en este proceso de nacimiento del movimiento y también de sus primeros pasos de desarrollo (NOVOTNY, 2000, p. VII). En 1986, la Comisión para la Justicia Racial de la United Church of Christ dirigida por el mismo Rev. Chaves, llevará adelante la primera investigación, que será publicada en 1987, sobre los factores relacionados con la instalación de vertederos en zonas del sur de Estados Unidos. El documento sacará a la luz que la raza y la pobreza serán aspectos determinantes para esa toma de decisiones. La acción de cristianos impulsados por la fe fue el elemento fundamental del que partieron muchas de las primeras y más importantes decisiones y acciones que configuraron la matriz de la justicia ambiental.

Los movimientos por la justicia ambiental se fueron extendiendo dentro y sobre todo fuera de Estados Unidos: por América Latina, Europa, Asia, y también diversificándose de manera notable en muchos ámbitos: relacionamiento con instituciones del Estado, destinatarios, tipo de acciones o de compromisos. Paralelamente, se fue fortaleciendo progresivamente la producción de contenido teórico. Sin embargo, es destacable que una cantidad relativamente significativa de participantes de estos movimientos, incluido líderes, siguen siendo movidos hasta la actualidad por el mismo compromiso de fe por la justicia ambiental que colaboró de modo fundamental para iniciar el movimiento¹³⁸. Lo podemos ver en algunos de los casos presentados por Martínez Alier en el ecologismo de los pobres, como Chico Mendes, y en muchas otras experiencias históricas. En la actualidad, lo vemos en la lucha por la justicia de multitud de agentes pastorales, especialmente en el tercer

¹³⁸ Se destaca la figura del líder campesino y activista de los derechos civiles estadounidense de origen mexicano, César Chávez. Chávez, considerado uno de los más importantes luchadores por los derechos de Estados Unidos, también estuvo muy cercano a los inicios del movimiento por la justicia ambiental. Chávez es conocido por su trabajo incansable para mejorar las condiciones de trabajo de los trabajadores agrícolas. Su fe católica desempeñó un papel fundamental en su enfoque hacia el activismo y la no violencia. Chávez adoptó los principios de la no violencia de figuras como Mahatma Gandhi y Martin Luther King Jr., pero su compromiso con estos principios también estaba profundamente arraigado en sus convicciones religiosas. Muchas de las parroquias hispanas en el Estado de California fueron semilleros de organización y de compromiso con los trabajadores del campo y con el movimiento de César Chávez a partir de los años '70 del siglo pasado. *En*: <https://ufw.org/es/investigacion/historia/la-historia-de-cesar-chavez/>

mundo y de reconocidas personalidades, como es el caso del obispo Pedro Casaldáliga de Sao Félix do Araguaia, en la Amazonia brasileña, que fue un ejemplo paradigmático de este compromiso por la justicia ambiental. También lo son en la actualidad organizaciones como la Red Eclesial Pan-Amazónica (REPAM) que reúne a comunidades, parroquias, diócesis, conferencia de los religiosos de Brasil, organizaciones, movimientos sociales y eclesiales, la Red Eclesial Gran Chaco y Acuífero Guaraní (REGCHAG) apoyado por el Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM) que articula diversos grupos eclesiales y no eclesiales, para actuar conjuntamente en la defensa de la riqueza natural y cultural del Gran Chaco y Acuífero Guaraní y otras redes semejantes extendidas por todos los continentes.

LS puede ser situada como una propuesta, especialmente relevante, dentro de ese esfuerzo de seguir sumando es pos de la justicia ambiental, no desde el plano de las acciones, sino proponiendo planteamientos teóricos y delineamientos en un marco amplio que busca iluminar e inspirar nuevos modos de praxis coherente de justicia ambiental¹³⁹. El paradigma de la ecología integral muestra con claridad que el cuidado integral de nuestro mundo forma parte fundamental de las convicciones de nuestra fe que, como señalaba, forma parte de las raíces y es lo que ha alimentado desde sus orígenes al movimiento. Esto no excluye en absoluto a otros tipos de compromiso, nacidos desde otras experiencias o convicciones no religiosas, que también enriquecieron los horizontes de la justicia ambiental en los inicios y también lo hacen en la actualidad.

La inserción de la ecología integral dentro del amplio marco de la justicia ambiental también viene dada desde el momento en que Francisco mismo enmarca a LS dentro de la DSI y, por ende, subrayando claramente que es una encíclica social. Muchos comentaristas se hacen eco de ello. Antúnez (2017, s/p) afirma con claridad que “no parece desproporcionada la comparación en el sentido de que la encíclica *Laudato si'* del papa Francisco sea, para la humanidad de comienzos del siglo XXI, lo que fue la *Rerum novarum* de León XIII”. Como sabemos, tal fue la importancia de *Rerum novarum* en su momento, que es considerada la primera de

¹³⁹ *Laudato si'* se halla en la misma línea de lo que fueron los documentos eclesiales de la Iglesia latinoamericana, sobre todo, el de la II Conferencia celebrada en Medellín, Colombia, en 1968. Medellín fue la traducción a nuestra realidad continental, fuertemente marcada por la injusticia, del concilio Vaticano II y significó un gran respaldarazo a una Iglesia más sencilla, comprometida con su fe y abierta a los movimientos por la justicia y el cambio social; la Conferencia de Medellín facilitó el nacimiento de un gran número de iniciativas en esta dirección, una de las más conocidas fue la de las comunidades eclesiales de base, extraordinariamente activas en el compromiso cristiano por la justicia.

las encíclicas sociales de los papas y, por ende, la que marca el inicio de la DSI en los últimos siglos. Algo semejante afirma López (2016, p. 161-163) cuando analiza el tratamiento del concepto de desarrollo humano integral en LS y estudia para ello su evolución a lo largo de la DSI, hasta llegar a Francisco. Caamaño, 2021, (en CUDA, (org.). p. 19) de modo poético, pero bien claro, se refiere al documento diciendo: “En la encíclica *Laudato si'* aparece el binomio comer y contemplar, pero ahora desde el llamado a la justicia y el cuidado de la casa común”. Gustavo Beliz (2017) del Banco Interamericano de Desarrollo, destaca la capacidad de LS para inspirar iniciativas creativas en diversos ámbitos, desde la gobernabilidad hasta el comercio sostenible y el cambio climático, promoviendo una ecología integral que abarca lo ambiental, lo humano y lo social, en un compromiso con el bien común y la justicia intergeneracional. De los Mozos (2016, p. 82) señala cómo, “las páginas de LS recuerdan las preocupaciones cardinales que han ocupado a la doctrina social de la Iglesia durante más de un siglo”. Y apunta algunas de las principales: “el trabajo digno, el destino universal de los bienes, la opción por los pobres o la defensa de la vida”¹⁴⁰.

Podemos afirmar con claridad que el paradigma de la ecología integral está bien inserto en lo más genuino de la justicia ambiental, que viene a alimentar la misma raíz y lo hace con una reflexión enormemente creativa y de carácter interdisciplinar. Para ello, como hemos visto, se nutre de los avances en la investigación de diferentes ciencias y, también de la reflexión teológica, buscando colaborar en la búsqueda de soluciones a la crisis socioambiental que hoy nos afecta.

El hecho de que la ecología integral de LS pueda considerarse como una dimensión de la justicia ambiental no significa que, de facto, sus aportes ya sean conocidos y acogidos de una manera evidente o generalizada. Esto se debe, en

¹⁴⁰ Con la justicia ambiental como centro, vemos todavía algunas perspectivas más que nos ofrece *Laudato si'* en sus diversas dimensiones. Font; Font (2016) lo hace abordando la encíclica desde su tratamiento del destino universal de los bienes y de la propiedad privada; Pilar Navarro (2016) lo hace destacando sus aportes en cuestiones de diálogo social, economía política y política; Rodríguez (2016) aborda el texto desde la perspectiva de las relaciones internacionales y Pedro Pérez (2016) lo hace desde cómo *Laudato si'* trata la divinización del mercado. Jaime Tatay, en su importante obra: *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, hace un recorrido sumamente detallado del proceso de acogida de la problemática ambiental en la Iglesia Católica, desde *Rerum novarum* de León XIII de 1891, hasta *Laudato si'*; Tatay (2018) es un texto de referencia sobre engarce de *Laudato si'* dentro de la cuestión social de la Iglesia y lo que supone como tránsito del pensamiento social de la Iglesia hacia lo socio ambiental. Senent (2016) ahonda en un tema bien específico: el tratamiento de los transgénicos en la encíclica. Riaudura y Núñez ahondan en la perspectiva del tratamiento de la mujer en *Laudato si'* en su vinculación trabajo-desigualdad-pobreza.

parte, a la misma amplitud de la justicia ambiental, en su multiplicidad de actores, movimientos e iniciativas. También se debe a su extensión geográfica por países y continentes. No obstante, hay que reconocer que como texto de la Iglesia Católica, nunca otro documento tuvo una acogida y una repercusión tan amplia y positiva fuera de la Iglesia como LS¹⁴¹. Sin embargo, a pesar de las muchas iniciativas surgidas posteriormente dentro y fuera de la Iglesia Católica, la internalización de sus aportes fundamentales es una tarea teórica y práctica que se está llevando adelante, pero donde todavía falta mucho por hacer¹⁴². En este punto queremos contribuir brevemente a continuación, no sin antes clarificar que colocar la ecología integral como una dimensión de la justicia ambiental no significa “bautizar” o, mucho menos, reivindicar un supuesto carácter religioso de un movimiento que, por otro lado, es totalmente independiente, autónomo y enormemente diverso.

Antes de expresar estos aspectos de la ecología integral, conviene señalar una cuestión planteada por Schlosberg, refiriéndose a la justicia ambiental y a su gran diversidad. Afirma el filósofo norteamericano que:

[...] los movimientos de justicia ambiental demuestran el poder de una unidad sin uniformidad, ya que ilustran la justicia ambiental en tantas dimensiones simultáneamente. Los problemas que los movimientos transnacionales abordan, respecto, por ejemplo, a la resistencia contra formas de desarrollo económico dañinas para el medio ambiente, la globalización de la producción de alimentos y el continuo desprecio por los derechos de los pueblos indígenas, ilustran tanto las diversas maneras en que se articulan problemas como la equidad, el reconocimiento, la participación y las capacidades, como la posibilidad de unidad a través de esta diversidad (SCHLOSBERG, 2007, p.179). Traducción nuestra.

¹⁴¹ Diana Cortés (2019) da cuenta de cómo la publicación de esta encíclica produjo un gran impacto en los medios de comunicación, así como en ámbitos científicos y académicos, especialmente fuera de la Iglesia Católica. Cortés señala cómo la revista **Nature** le dedicó un editorial en la que valora el documento del papa, su valentía, al tiempo que reconoce que llega en un momento oportuno, debido a la crisis climática que atraviesa el planeta. Recoge también cómo la revista **Science**, así como otros organismos internacionales (FAO, PNUD, ONU, Banco Mundial, Greenpeace) y presidentes de diferentes países en aquel momento (como M. Bachelet, Merkel, Holland, Clinton) destacaron el valor de este documento papal y su aporte a la problemática ecológica mundial.

¹⁴² La Plataforma de Acción *Laudato Si'* es una iniciativa del papa Francisco a través del Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, que invita a organizaciones y comunidades a unirse en un plan de acción de siete años para promover la sostenibilidad ambiental y la ecología integral; la Red Global de Defensa Ecológica Ignaciana (Ecojesuit) es una red de jesuitas y colaboradores que busca promover la ecología integral facilitando el diálogo que incluye a comunidades locales, pueblos indígenas, líderes religiosos, agricultores, políticos y expertos económicos, enfocándose en la justicia ambiental y social. La ONU también tiene iniciativas inspiradas en *Laudato sí'*, al igual que muchas organizaciones, dentro y fuera de la Iglesia Católica.

Esta “unidad sin uniformidad [...] en tantas dimensiones simultáneamente” es una de las riquezas de la justicia ambiental que la abre a multitud de aportes y de diferentes dimensiones, siendo una de ellas la ecología integral.

En el número 16 de la encíclica Francisco señala lo que denomina sus ejes principales. Los señala de la manera siguiente:

[...] la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta, la convicción de que en el mundo todo está conectado, la crítica al nuevo paradigma y a las formas de poder que derivan de la tecnología, la invitación a buscar otros modos de entender la economía y el progreso, el valor propio de cada criatura, el sentido humano de la ecología, la necesidad de debates sinceros y honestos, la grave responsabilidad de la política internacional y local, la cultura del descarte y la propuesta de un nuevo estilo de vida. Estos temas no se cierran ni abandonan, sino que son constantemente replanteados y enriquecidos.

Francisco nos habla de ejes principales que cruzan toda la encíclica. Parafraseando lo que señala el papa en relación al documento, lo podemos decir nosotros en relación a lo que la ecología integral está llamada a hacer al interior de la justicia ambiental con esos mismos ejes.

Nuestra pretensión es detenernos brevemente a continuación en algunos aspectos novedosos de algunos de estos ejes de LS. Aspectos sugerentes que pensamos están llamados a cruzar, en el sentido de inspirar, tanto la producción teórica como la acción de la justicia ambiental, como dimensión propia.

Del primer eje señalado: el vínculo entre pobreza y fragilidad del planeta, aunque no se puede decir que esta afirmación sea una novedad para la justicia ambiental, sí hay elementos de interés en el modo cómo es abordado en la encíclica. Uno es la claridad con que se afirma la existencia de una única crisis de carácter socioambiental; también al colocar toda esta problemática socioambiental en el marco amplio de un mundo donde todo está conectado (LS n. 16). De ahí, señala que no es posible separar el dolor de los pobres y explotados de la degradación de la naturaleza, y que “no podremos afrontar adecuadamente el problema de la degradación ambiental, si no prestamos también atención a las causas de la degradación humana y social” (LS n. 48). Esta imbricación de la degradación social y humana, y que hay que abordar ambas, ciertamente, no ha sido tan evidente en la acción por la justicia ambiental. LS, al tiempo que intensifica notablemente el vínculo pobres-destrucción ambiental, introduce con mucha fuerza

la dimensión antropológica, que no siempre es muy tenida en cuenta en estos temas.

El segundo eje: la convicción de que en el mundo todo está conectado, es uno de los aspectos más resaltantes de la encíclica. La afirmación es también una evidencia de la ciencia actual: todo forma parte de una compleja red; todo lo que coexiste y preexiste subsiste a través de una tela infinita de relaciones. Nada existe fuera de esta relación. Todo se relaciona con todo en todos los puntos” (LS n. 14). Más allá de los datos científicos, el hecho de que nada exista fuera de la relación deriva también para el papa del dato teológico del Dios Trino y la relación eterna y simultánea entre las tres personas divinas:

Todo está relacionado y todos los seres humanos estamos juntos como hermanos y hermanas en una maravillosa peregrinación, entrelazados por el amor que Dios tiene a cada una de sus criaturas, y que nos une también con tierno cariño, al hermano sol, a la hermana luna, al hermano río y a la madre Tierra (LS n. 92).

Subrayar la importancia de la interrelación es un elemento importante, también para la justicia ambiental porque obliga a pensar en un solo mundo y en un proyecto común como humanidad, pero de una manera muy particular. Los seres que habitan la Tierra deben ser protegidos no por su funcionalidad de cara a la propia supervivencia humana, sino por el valor que tiene todo el Universo en sí mismo, por su condición de criatura de Dios: Dios mismo lo habita. Desde estas mismas categorías teológicas, Francisco da un paso más al afirmar que:

Las criaturas de este mundo ya no se nos presentan como una realidad meramente natural, porque el Resucitado las envuelve misteriosamente y las orienta a un destino de plenitud. Las mismas flores del campo y las aves que él contempló admirado con sus ojos humanos están ahora llenas de su presencia luminosa (LS n. 100).

Como señala Caamaño (2016) la soteriología no se puede separar de la teología de la creación en orden a entender el origen, el destino y, por tanto, el sentido de cuanto existe. Por esta razón, la llamada de LS es tremendamente exigente ante el desafío medioambiental. De alguna manera se está diciendo que maltratar a una criatura es maltratar al Creador.

Se hace evidente, por tanto, que esta dimensión de la interrelación es enormemente exigente para la justicia ambiental, tanto por lo señalado en cuanto a nuestra manera de relacionarnos con todo lo creado, como por la convocatoria a los seres humanos a la tarea de explorar modos de recuperar la armonía con la creación. Esta llamada nos lleva a revisar nuestros estilos de vida y nuestras motivaciones, para contemplar al Creador, que vive entre nosotros y en lo que nos rodea (LS n. 225). Y, por otro lado, también nos llama a mantener una mirada diferente, “un pensamiento, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático” (LS n. 111). Es, en parte, la derivación de algunas de las consecuencias de la distinción que Francisco hace entre naturaleza y creación, la primera entendida como un sistema que es posible analizar, comprender y gestionar; y la creación, como don que brota de la mano bondadosa del Padre de todos, como una realidad iluminada por el amor y que llama a una comunión universal (LS n. 76).

Otro eje del que nos hablaba el número 16 de LS es “la crítica al nuevo paradigma y a las formas de poder que derivan de la tecnología”. Como vimos, el paradigma tecnocrático ocupa un lugar central en LS. Nos encontramos, dice Francisco, en una nueva era caracterizada por el poderío de la tecnología (LS n. 102) y coloca como problema fundamental de la crisis, su raíz antropológica, la manera en que la humanidad ha asumido la tecnología y su desarrollo, en el trasfondo de lo que llama “un paradigma homogéneo y unidimensional” (LS n. 196). Este subrayado de la raíz antropológica de la crisis socioambiental es también importante y potencialmente muy orientador, tanto de la reflexión teórica como de la acción por la justicia ambiental.

El drama del paradigma es que marca la orientación, los fines, el sentido y el contexto social del crecimiento tecnológico y económico, y constituye la base más profunda del derroche, el consumismo y la miseria deshumanizadora (AGUILAR, 2015). El hambre, las inmigraciones forzosas, los millones de refugiados en el mundo, la destrucción del medio ambiente, son consecuencia de esta subordinación del ser humano e incluso de la Tierra a decisiones puramente instrumentales. El papa es consciente y realista de la enorme dificultad de enfrentar en la actualidad a este paradigma, pero da pistas a seguir, sin caer en el pesimismo. Esto no deja de ser importante ante la magnitud del desafío. Señala que:

Nadie pretende volver a la época de las cavernas, pero sí es indispensable aminorar la marcha para mirar la realidad de otra manera, recoger los avances positivos y sostenibles, y a la vez recuperar los valores y los grandes fines arrasados por un desenfreno megalómano (LS n. 114).

Por ello, propone dirigir la mirada hacia lo que denomina una “ecología económica” y a los saberes de los pobres que también pueden colaborar en la búsqueda de salidas a la crisis que vivimos. Por eso es necesaria una ecología económica, capaz de obligar a considerar la realidad de manera más amplia. Porque, “la protección del medio ambiente deberá constituir parte integrante del proceso de desarrollo y no podrá considerarse en forma aislada (LS n. 114). Pero, al mismo tiempo, se vuelve actual la necesidad imperiosa del humanismo, que de por sí convoca a los distintos saberes, también al económico, hacia una mirada más integral e integradora (LS n. 141). Lo anterior apela a una “visión de conjunto” de los saberes, a un sentido de la totalidad que, en su amplitud, dé lugar al conocimiento filosófico y ético (LS n. 110). Es una convocatoria al fortalecimiento de la justicia ambiental para prestar atención a aspectos que se encuentran en las culturas, en los modos de vida, en los saberes tradicionales; a prestar atención a nuevos paradigmas que trasciendan los modos de conocimiento en los que se sustenta el modelo civilizatorio actual individualista, productivista y consumista. Cuestiones que tienen que ver con la ontología occidental y la posibilidad de complementar con otra u otras ontologías, más en coherencia con la mirada holística, de una naturaleza interconectada (MARTÍN; BARTOLOMÉ RUÍZ, 2020, p. 354).

Francisco hace un llamado a buscar modos diferentes de entender la economía y el progreso. La encíclica propone algunas líneas de orientación y acción al modo de propuestas, que procuren romper con “la espiral de autodestrucción en la que nos estamos sumergiendo” (LS n. 163). Las propuestas están pensadas como un diálogo: en la política internacional; en las políticas nacionales y locales; con empresas acerca del impacto de su actividad sobre el medioambiente y sobre las poblaciones más desfavorecidas; sobre economía y política para “redefinir el progreso”, vinculándolo a la mejora de la calidad de vida de las personas.

En perspectiva de ecología integral tal progreso incorpora lo humano y lo social (LS n. 137) dado que vivimos en sociedades que destruyen y generan exclusión. Y, como hemos visto, ambos aspectos son las dos caras de la misma crisis, que pide una solución integral (LS n. 139; LÓPEZ, 2016, p. 164). Afrontar

soluciones para Francisco es hacerlo a la altura del ser humano, y esto para el papa lleva consigo tomar en cuenta la apertura a la trascendencia como horizonte último de desarrollo. Como señala López (2016, p. 164) teniendo como trasfondo el concepto de desarrollo que late en LS:

Sólo desde la comprensión de este telos en el proceso de desarrollo podremos soñar con nuevas configuraciones sociales, políticas y humanas que hagan compatible el respeto esencial con el medio ambiente y la erradicación de la pobreza con nuevas configuraciones sociales, políticas y humanas que hagan compatible el respeto esencial con el medio ambiente y la erradicación de la pobreza.

El llamado, si lo bajamos a lo concreto de la vida, nos convoca a apostar por otro estilo de vida, así como al compromiso activo, más allá de las dificultades de sociedades donde el consumismo y el relativismo práctico son muy fuertes. Francisco sostiene que:

No hay sistemas que anulen por completo la apertura al bien, a la verdad y a la belleza, ni la capacidad de reacción que Dios sigue alentando desde lo profundo de los corazones humanos. A cada persona de este mundo le pido que no olvide esa dignidad suya que nadie tiene derecho a quitarle (LS n. 205).

Cambiar de estilo de vida y opciones de consumo puede ejercer “presión sobre quien detenta el poder político, económico y social” (LS n. 206). Dice Francisco que “cuando somos capaces de superar el individualismo, realmente se puede desarrollar un estilo de vida alternativo y se vuelve posible un cambio importante en la sociedad” (LS n. 208).

Queremos detenernos todavía en otro eje que Francisco nombra y que nos parece relevante dentro del paradigma de ecología integral. La ecología integral es clara en promover el respeto hacia todo lo creado, dado que todos los seres tienen un valor intrínseco. Pero Francisco también es firme en la defensa del valor singular del ser humano en el cosmos, con sus capacidades peculiares de conocimiento, voluntad, libertad y responsabilidad (LS n. 118). Aquí se da una coincidencia con varios planteamientos filosóficos, de justicia ambiental y, claramente con la justicia ambiental que sigue reconociendo al ser humano cualitativamente superior, sin desmedro del valor de los seres no humanos y del medio ambiente.

La ecología integral cosmocéntrica, al modo como la plantea el papa Francisco, que integra el cuidado de las demás criaturas con el cuidado de las personas, no pierde de vista la perspectiva de la justicia ambiental y, más precisamente, de la injusticia ambiental a la que está sometida una gran parte de la humanidad. Esta injusticia ambiental se hace dramáticamente patente en sus múltiples rostros y modos de visibilizarse: en indígenas, campesinos, minorías raciales, descartados urbanos, obreros, expulsados, refugiados climáticos, inmigrantes, niños, mujeres. Por ello Francisco afirma:

Es verdad que debe preocuparnos que otros seres vivos no¹⁴³ sean tratados irresponsablemente. Pero especialmente deberían exasperarnos las enormes inequidades que existen entre nosotros porque seguimos tolerando que a unos se consideren más dignos que otros. Dejamos de advertir que algunos se arrastran en una degradante miseria, sin posibilidades reales de superación, mientras otros ni siquiera saben qué hacer con lo que poseen, ostentan vanidosamente una supuesta superioridad y dejan tras de sí un nivel de desperdicio que sería imposible generalizar sin destrozar el planeta. Seguimos admitiendo en la práctica que unos se sientan más humanos que otros, como si hubieran nacido con mayores derechos (LS n. 90).

LS da un gran giro a la cuestión ecológica, pasando de la ecología ambiental a la ecología integral, holística o sistémica, en la que se incluye las dimensiones: espiritual, ambiental, económica, social, cultural, educacional, ética, la vida cotidiana. Desde la perspectiva que nos ocupa podemos decir ante todo que la ecología integral ofrece un modo de estar en el mundo, como nuestra casa común. Esto significa dejarse afectar por ella, por sus principales desafíos y actuar con honradez, conscientes de la gravedad y de la urgencia de la situación en nos hallamos como humanidad.

Como ya señalamos, el análisis de LS aporta claridad de enfoque a la justicia ambiental al señalar la existencia de una única crisis socioambiental que, por ende, también requiere soluciones integrales, en donde se contemplen juntos todos los factores que nos aquejan y que siempre son inseparablemente socioambientales. Esta integralidad de mirada centra al mismo tiempo en lo ecológico y en la justicia social a la vez. La lucha contra la pobreza y la exclusión implica necesariamente el cuidado a la naturaleza; la destrucción del medio ambiente implica siempre algún

¹⁴³ El texto original de *Laudato sí'* tiene un error en este número. Dice textualmente: "Es verdad que debe preocuparnos que otros seres vivos no sean tratados irresponsablemente". Debería decir: "Es verdad que debe preocuparnos que otros seres vivos sean tratados irresponsablemente...".

grado mayor pobreza y mayor exclusión. Hay claridad en la gran responsabilidad que tiene el sistema capitalista en todo esto. Cabe señalar como elemento muy sugerente de LS cómo no se le oculta que este sistema y la explotación ilimitada de seres humanos y de los bienes naturales ha conducido a la pérdida, tanto la conexión con el todo de la creación y su origen, como con la comunidad de vida.

Julio Martínez (2019, s/p) recoge esta cuestión con palabras de Benedicto XVI: “La cuestión social se ha convertido radicalmente en una cuestión antropológica”. Y con las de Francisco: “No hay ecología sin una adecuada antropología” (LS n. 118). En la antropología de *Laudato si'* el hombre no es el dueño, señor o soberano, sino hermano, huésped y cuidador. Es decir, que el cuidado y la responsabilidad lleva consigo un plus de conciencia y de compromiso con la vida y la realidad en todos sus sentidos y diversidad de existencias. Dios no solo crea, sino ama lo que crea y cuida de la creación. Esto, desde lo que ya hemos visto implica la responsabilidad del ser humano o, como nos diría Ignacio Ellacuría, hacerse cargo, cargar y encargarse del cuidado de la casa común, de todos.

5.3.5.2. Enriquecimiento de la ecología integral a partir de la justicia ambiental en perspectiva anamnética

Para concluir la investigación, abordamos a continuación algunos aspectos donde vemos que la justicia ambiental en perspectiva anamnética puede ser de mucho enriquecimiento para la ecología integral propuesta por el papa Francisco en LS. Para ello nos servimos de algunos aspectos de la justicia anamnética ya reseñados en las conclusiones del capítulo tercero: realidad, facticidad, temporalidad diacrónica y responsabilidad histórica.

5.3.5.2.1. Realidad y responsabilidad expandida hacia el pasado

Poner de manifiesto la diferencia entre realidad y facticidad es un primer aporte significativo de la justicia ambiental anamnética para la ecología integral. También el paradigma de la ecología integral se mueve en el plano de la realidad que se aproxima a lo que la justicia ambiental anamnética denomina facticidad. De hecho, es el que se nos ha impuesto como si fuera el propio de la naturaleza: la realidad como lo constatable, los datos, lo visible. Es con esa realidad factual con la

que la ecología integral dialoga, interactúa y donde busca dar su aporte. Lo vimos, de hecho, cuando en su primer capítulo LS nos presentaba un análisis y un diagnóstico de la realidad socioambiental mundial detallando muchos de los males que aquejan a los seres humanos y a la naturaleza a nivel global: contaminación, destrucción de los ecosistemas y pérdida de la biodiversidad, deshielo, desertificación, cambio climático, refugiados climáticos, pobreza, explotación.

El aporte de la justicia ambiental en perspectiva anamnética a la ecología integral es darle herramientas para traspasar la costra de esa facticidad y captar la realidad en toda su extensión y significado. Es lo que ocurre cuando lo oculto y lo insignificante, cuando las víctimas son visibilizadas y nos muestran lo que de otro modo, sin ellas, no es posible descubrir. La justicia ambiental anamnética trae hasta el presente al pasado, dándole actualidad y, por ende, estatuto de realidad. El pasado también habita el presente, cuestionando su facticidad. Desde ahí, integralidad, característica fundamental de la ecología de LS, toma un sentido más amplio y más rico (más integral) al incorporar en cada una de sus dimensiones: económica, social, cultural, espiritual, aspectos que habían quedado ocultados.

Por otro lado, el pasado ausente que es recuperado por la justicia ambiental anamnética, tiene que ver con lo pobre, las víctimas, lo excluido, lo que el poder y los ganadores de la historia han dejado fuera del relato por haberlo considerado insignificante. A la ecología integral, recuperar toda esa realidad doliente y dada por inexistente o tratada como daños colaterales, le hace más consistente en su propuesta y, sobre todo, más coherente en cuanto que en la ecología integral late un compromiso real con las víctimas humanas y no humanas de la debacle ambiental que vivimos. Pero ese compromiso lo coloca en el presente que podríamos denominar fáctico o con relación al futuro.

El presente ausente es una perspectiva que no se puede descuidar porque, como dijimos anteriormente, sigue ejerciendo influjo e impactando en el presente. Como señala drásticamente Reyes Mate (2010, p. 354) “sin hacernos cargo de las injusticias hechas a los muertos, no hay manera de plantear con rigor la justicia entre los vivos”. Así de seria es la cuestión. Desde nuestra perspectiva, no es posible la búsqueda de alternativas de solución a la única crisis socioambiental de la que nos habla el papa Francisco en LS sin prestar atención a toda esa realidad ocultada - tantas crisis socioambientales vividas como humanidad- pero que no por eso dejan de configurar el presente, aunque solo sea como ausencia. Lo explica bien Reyes

Mate (2006, p. 122) cuando pone como ejemplo los vacíos en el arte de Chillida. Sus huecos y vacíos no dejan de ser parte significativa de la obra escultórica. Esos vacíos, esas realidades ocultas, forman parte del conjunto de elementos y dimensiones que llamamos realidad, aunque no estén a la vista.

En el paso de la facticidad a la realidad histórica se recoge toda una realidad doliente que es capaz de reconfigurar nuestro modo de llevar adelante la acción, el compromiso por la justicia ambiental porque implica una mayor conciencia del alcance y de los matices de la injusticia histórica, pero presente de varias maneras, a la cual se trata de enfrentar y responder. Como señala Reyes Mate:

El progresismo sabe que el progreso tiene un costo humano y personal: hay quienes quedan marginados (el costo de la mundialización es la pobreza del Tercer Mundo), eliminados (los que por edad o debilidad no se adaptan a las nuevas exigencias) o desaparecen como efecto colateral (las muertes en la carretera como resultado de máquinas excesivas). Lo que ocurre es que declara ese costo insignificante: no cuenta para la realidad (REYES MATE, 2002, p. 9).

Para la ecología integral hay una segunda razón por la cual es relevante ser conscientes de que la realidad no es sólo la parte normalizada, la superviviente, sino también la parte oculta. Esta segunda razón tiene que ver con la captación de la verdad. El aporte de la justicia ambiental anamnética en este punto es que sencillamente no es posible verdad, ni conocimiento verdadero si no se tiene en cuenta la parte de la realidad que no aparece porque se ha declarado insignificante. La justicia ambiental en perspectiva anamnética ha integrado que la verdad es una aprehensión de la realidad en su totalidad, que arranca precisamente de la venida al presente de la parte ausente (REYES MATE, 1992). A esa comprensión de la verdad es convocada la ecología integral, que ciertamente es animada por su compromiso, que brota de la captación de las injusticias socioambientales que tenemos ante los ojos, pero a la que le falta la otra dimensión, a la que la justicia ambiental anamnética es especialmente sensible: la que señala que el sufrimiento es la condición indispensable de toda verdad porque forma parte de la misma. Y se trata de un sufrimiento no genérico, abstracto, sino histórico, de sujetos concretos.

El que la verdad sea más que lo que está presente de modo fáctico afecta a la ontología por la capacidad que señalábamos de “traspasar la costra de la facticidad” (REYES MATE, 2008b, p. 103) y hacer que la realidad sea afectada por la presencia actualizada de lo ausente, de las víctimas de la historia. Sacar a la luz toda esta

realidad oculta afecta también a la ética y a la epistemología en tanto que la verdad que busca el conocimiento lleva consigo también lo ausente. En este sentido, es posible hablar de una extensión del campo moral pero hacia esta nueva captación de la realidad más compleja y completa que incluye el pasado. Como señala Reyes Mate (2002, p 14) el progreso moral de la humanidad se mide por la conciencia de la responsabilidad que tiene la generación presente con el pasado, responsabilidad de los presentes respecto a los ausentes. Esto es responsabilidad histórica.

Esta responsabilidad histórica conlleva necesariamente la razón anamnética que, como hemos señalado anteriormente, significa una forma de pensamiento y de comprensión que coloca en el centro la memoria de las injusticias, del sufrimiento de las víctimas. Y esto necesariamente convoca a un compromiso activo con el presente, donde lo aprendido del pasado se convierte en imperativo para la transformación social y política del presente. La razón anamnética, bien permeada de responsabilidad histórica se convierte entonces en una forma de resistencia contra el olvido y de promoción de una justicia verdaderamente transgeneracional, que cuida tanto del hacia adelante, como del hacia atrás de la historia. En otras palabras, la razón anamnética para la ecología integral podría ser una herramienta epistemológica y ética que ayudaría en gran medida a restituir la dignidad y la voz a las víctimas de nuestra casa común, pero enfatizando la importancia nuestra responsabilidad histórica a la luz de la memoria.

5.3.5.2.2. La temporalidad diacrónica y la intensificación del presente

La captación de la temporalidad diacrónica con la que es enriquecida la justicia ambiental anamnética es también un aporte relevante para el paradigma de la ecología integral. Cuestionar la facticidad como única realidad como veíamos, lleva consigo el cuestionamiento de la temporalidad lineal y cronológica que va destruyendo por el camino todo lo que no le sirve para sus fines. Es una temporalidad para quien el pasado está cerrado y muerto y, por tanto, no contiene ningún tipo de interpelación ética de justicia, ni tampoco de fuerza irredenta para el presente. Este modo de presentar el tiempo veíamos que tiene un origen histórico y está ordenado a ocultar los sufrimientos de las víctimas que el progreso moderno deja a su paso. Develar este hecho es un aporte importante que la justicia ambiental anamnética hace a la ecología integral. LS tiene bien nombrado el dinamismo de

muerte que late dentro de una modernidad que la misma encíclica reconoce que se ha salido de cauce por la razón instrumental y los avances tecnológicos. La justicia ambiental anamnética aporta poder develar la ideología, no tanto del falso progreso que nos ha llevado al borde de la destrucción de nuestra casa común, sino del concepto de temporalidad cronológica, abstracta e infinita que lo alimenta y que es el verdadero responsable, quedando escondido detrás de la ideología del progreso.

Frente a esta temporalidad dominante la justicia ambiental anamnética enfatiza recuperar los fragmentos y ruinas del pasado, subrayando la importancia de lo que ha sido declarado insignificante. Estas ruinas, los restos de lo derrotado en la historia y las víctimas, son las que permiten un verdadero acceso a la realidad histórica, ya que resisten ser absorbidas por la visión unificadora y triunfante. Son precisamente estas discontinuidades las que Walter Benjamin identifica como esenciales para salvar el pasado. Benjamin (en Reyes Mate, 2006, p. 318) indicará como la gran tarea, “hacer saltar al presente fuera del continuum histórico” porque “el continuum es el de los opresores”. Se trata de una tarea, tanto teórica como política. Para ese trabajo, los conceptos críticos: constelación, imagen y dialéctica detenida se convierten en verdaderas herramientas teóricas de gran actualidad y vigencia. Con ellas se profundiza en la complejidad del presente y ayudan a identificar los elementos utópicos que se encuentran en sus articulaciones (Zamora, 2009) siendo instrumentos de posibles transformaciones.

La temporalidad diacrónica, por tanto, es el espacio presente donde se da cita lo valioso del pasado, dando pie a posibles actualizaciones desde la capacidad interpeladora y de fuerza irredenta de hechos históricos ocultados, capaces de romper la continuidad del tiempo lineal. De ahí que la temporalidad diacrónica encierre posibilidades catalizadoras y performantes de la realidad que pueden ayudar a la ecología integral para descubrir más en profundidad la complejidad y densidad existente en la realidad histórica y su carácter anamnético. Y también a cualificar su dimensión de compromiso social y político al captar el valor absoluto que puede tener un instante de ruptura (por donde, como nos dice Benjamin, puede entrar el mesías) y hacer brotar un nuevo presente.

Por otro lado, habíamos señalado que la ecología integral está vinculada a la idea de sostenibilidad, entendida como un compromiso responsable en la búsqueda de la justicia intergeneracional. Es decir, que la justicia que propugna la ecología integral, entendida como la búsqueda del bien común, no está referida

exclusivamente a la justicia de los que viven en el tiempo presente, sino también a las futuras generaciones. Esta visión de LS requiere necesariamente una concepción diacrónica de la justicia (LÓPEZ, 2016, p. 165; TATAY, 2020, p. 337). Esta diacronía de la justicia afirma que las generaciones futuras merecen recibir en el futuro un medio ambiente digno y adecuado para la vida, al igual que lo disfrutaban las generaciones actuales. Lo que nos aporta la justicia ambiental anamnética es que esa diacronía de la justicia se tiene que extender también hacia el pasado. La responsabilidad histórica nos exige mirar hacia atrás y no solamente hacia adelante, como hemos visto que nos pide Hans Jonas. Somos responsables no solo de nuestros actos, sino también de aquellos que no hemos hecho, pero que heredamos (REYES MATE, 2008b, p. 114).

La ecología integral nos ha mostrado que, “estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal” (LS n. 89) y que esta interrelación se da también en el tiempo a través de la evolución (LS n. 83). La justicia ambiental desde la perspectiva anamnética se ubica, por decirlo de alguna manera, en esa interrelación que se “da también en el tiempo”, pero en vez de enfatizar la evolución que continúa su dinamismo hacia adelante, echa un vistazo no solo al pasado, sino a aquel tipo de pasado que fue ocultado haciendo recordar lo que hay de irredento y, por tanto, su sentido y palabra. De esos lazos invisibles que nos unen forman parte también la inmensidad de pobres y desechados de la historia triunfal ocultos por la realidad de la facticidad que impone el paradigma tecnocrático que nos envuelve. Paradigma que, además cosifica e instrumentaliza a las mismas personas y a la naturaleza. La justicia ambiental en perspectiva anamnética haría que los lazos invisibles de los que nos habla LS que nos vinculan, nos conecten también en algún sentido, con la naturaleza y con todo lo no humano destruido.

El llamado de Francisco a prestar atención al clamor de la Tierra y de los pobres se hace más potente cuando colocamos junto a las víctimas presentes y el deterioro de la naturaleza, tanto dolor, muerte y destrucción vividos hasta la actualidad. Como nos señalaba Reyes Mate (1992) al afirmar que las injusticias del pasado son parte configurante de la realidad actual y, por tanto, la siguen afectando hasta que no se haga justicia verdaderamente restaurativa. Los derechos de las generaciones presentes y futuras están afectados, comprometidos de alguna manera, por el sufrimiento pasado a causa de las injusticias, en este caso, ambientales, que siguen afectando al hoy. Ya D. Pellow (2000) nos recuerda que

son muy pocos los teóricos de la justicia ambiental que han trabajado este concepto desde la consideración de la injusticia ambiental. El cuestionamiento de Reyes Mate (2002, p. 236-238) es mucho más radical porque trae al presente la injusticia ya vivida, pero que sigue activa con su fuerza configurante del hoy.

Francisco no se engaña y señala que, "las soluciones técnicas corren el riesgo de atender a síntomas que no responden a las problemáticas profundas" (LS n. 144). Parte de esa problemática profunda es también el sufrimiento invisibilizado de tantas víctimas que, como florecillas del camino -en la expresión de Hegel- han sido pisoteadas por la locomotora desarrollista del capitalismo extremo. El papa afirma con claridad que la raíz de la actual crisis ecológica es ontológica relacional, en cuanto afecta la esencia misma del ser humano: consigo mismo, entre los mismos seres humanos entre sí y con el medio ambiente (LS n. 139). Estamos anclados en una ontología que percibe la realidad de modo individualista triunfalista y presentista, ignorante de las acciones del pasado y de sus consecuencias para el presente y el futuro de la vida en el planeta.

Lo que ofrece la justicia ambiental enriquecida por la justicia anamnética es no solo una justicia diacrónica con relación a las futuras generaciones, sino también una justicia diacrónica con relación a las víctimas del pasado a las que se les frustraron sus posibilidades de vida. Y también una justicia sincrónica en cuanto que el presente es, en realidad, el paso de facticidad a realidad histórica lo cual nos llama a estar atentos a esta para sacar todas sus posibles consecuencias a la luz de la dialéctica que en este se produce y que, como dice Benjamin (en REYES MATE, 2006, p. 317) "el Mesías interrumpe la historia; el Mesías no aparece al final de un desarrollo".

Podríamos decir, para concluir, que la ecología integral como paradigma nos invita a reconocer a la naturaleza como un espacio sagrado de encuentro y comunión con el Creador y con toda la creación, incluyendo a nuestros hermanos y hermanas humanos y a cada ser que habita este planeta. Francisco nos transmite, con profunda belleza y elocuencia, que ser parte de esta ecología integral nos lleva a una consciente y amorosa comprensión de nuestra interconexión con todas las formas de vida, constituyendo una comunión universal. Desde esta perspectiva de fe, la relación con el mundo se vive desde una experiencia interna, apreciando y valorando los vínculos establecidos por el Padre entre nosotros y el resto de la creación.

Reconociendo el fundamento teológico de la encíclica, podríamos decir que de esos “lazos invisibles” por los que LS nos dice que estamos unidos, forman parte la vida presente y también la inmensidad de vida no humana destruida en esa misma marcha triunfal. El paradigma tecnocrático queda más claramente expuesto en su poder destructor desde la justicia ambiental anamnética, en su control férreo sobre realidad como facticidad y en su capacidad para cosificar e instrumentalizar a personas, grupos humanos y a la naturaleza y conducirlos a su completa destrucción física.

Esta visión de interconexión y comunión nos lleva a considerar la importancia de la justicia ambiental anamnética, que amplía nuestra responsabilidad histórica hacia las víctimas de injusticias, tanto humanas como no humanas. Reconoce que nuestro presente está inexorablemente ligado a las historias y sufrimientos de aquellos a los que sus posibilidades les fueron truncadas o arrebatadas y quedaron a la vera del camino, pero interfiriendo en la linealidad de ese camino. La justicia ambiental anamnética no solo subraya la importancia, la realidad y actualidad de las víctimas sino que también nos llama a asumir una responsabilidad colectiva, entendiendo que nuestra existencia y bienestar actual se construyen sobre las bases, ignoradas, de aquellos que han padecido antes que nosotros. En este sentido, contribuye de manera significativa a la profundización de la ecología integral, recordándonos que la verdadera armonía con la creación implica reconocer, honrar y reparar las heridas de todas las víctimas, asegurando que su memoria y dignidad sean parte integral de nuestro compromiso presente con la casa común que compartimos y que reconocemos gravemente amenazada.

REFERENCIAS

- ABAD, Francisco. Las palabras de un filósofo: ilustración léxica de los vocablos castellanos “justicia”, “injusticia”, “memoria”, “amnesia”, “responsabilidad” y “olvido”. *En*: SUCASAS, Alberto; ZAMORA, José A. (eds.). **Memoria-política-justicia**: en diálogo con Reyes Mate. Madrid: Trotta, 2010. p. 69-76.
- ACHÚGAR, Hugo. Historias paralelas/historias ejemplares: la historia y la voz del otro. *En*: BEVERLEY, John; ACHÚGAR, Hugo (eds.). **La voz del otro**: testimonio, subalternidad y verdad narrativa. Guatemala: Ediciones Papiro, 2002. p. 61-82.
- ACOSTA, José. La epistemología del sur: una mirada desde el pensamiento de Boaventura de Sousa. **Revista Cognosis**: Revista de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, v. 2, n. 2, p. 49-58, abr./jun., 2017.
- ACSELRAD, Henri; HERCULANO, Selene; PÁDUA, José Augusto (orgs.). **Justiça ambiental e cidadania**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- ACSELRAD, Henry. Ambientalização das lutas sociais - o caso do movimento por justiça ambiental. **Estud. av.** [online], v. 24, n. 68, p. 103-119, 2010. Disponible en: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142010000100010>
- ADORNO, Theodor. W. **Dialéctica negativa**. Traducción de José María Ripalda y revisada por Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1986. Originalmente publicado en 1966.
- AGAMBEN, Giorgio. **Lo que queda de Auschwitz**: el archivo y el testigo: homo sacer III. Valencia: Pre-textos, 2000.
- AGRA, María J. El liberalismo de Friedrich A. Hayek y Judith Shklar: una comparación. **Araucaria**, Sevilla, v. 21, n. 41, p. 37-60, enero, 2019. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/332416827_El_liberalismo_de_Friedrich_A_Hayek_y_Judith_N_Shklar_una_comparacion
- AGRA, María J. La idea de los derechos sociales humanos y la apuesta por otro liberalismo, el de las eternas minorías. **Estudios de Derecho**, Medellín [s. l.], v. 75, n. 165, p. 199-222, 2018. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6766638>
- AGUILAR, Fernando. Teorías de la justicia. Disponible en: https://biblioteca.cejamericas.org/bitstream/handle/2015/3504/Aguilar-Teorias_de_justicia.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- ALAMANNI DE CARRILLO, Beatrice. Los derechos humanos y el pensamiento de Ignacio Ellacuría. **ECA**. Estudios Centroamericanos, San Salvador, v. 68, n. 732, p. 105-109, enero/marzo, 2013.
- ALCOBERRO, Ramón. Una introducción a Judith Shklar. Disponible en: <http://www.alcoberro.info/docs/assets/pdf/Shklar01.pdf>

ALVARADO, Alejandro. La criminalización de la protesta social: Un estado de la cuestión. **Rupturas**, v.10, n.1, ene./jun., 2020, p. 25-43. Disponible en: <https://revistas.uned.ac.cr/index.php/rupturas/article/view/2749/3426>

ALVARADO, Jonathan. Hans Jonas: el principio de la responsabilidad y las armas nucleares. **Desde el Sur**, Lima, v.14 n.3, set./dic., 2022- Disponible en: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2415-09592022000300015

ALVARENGA, Luis. Una teoría crítica para el Salvador: negatividad, historización y praxis liberadora en Ignacio Ellacuría. **ECA. Estudios Centroamericanos**, San Salvador, v. 68, n. 732, p. 19-23, enero/marzo, 2013.

AMAYA, Ulises. De la hermenéutica histórica a la hermenéutica negativa en Ignacio Ellacuría. **Hermenéutica intercultural: Revista de Filosofía**, Santiago de Chile, n. 31, p. 135-157, 2019.

AMO, Rafael. Del mecanicismo a la nueva biología: una lectura de El principio vida de Hans Jonas. **Diálogo Filosófico**, Madrid, n. 74, p. 249-266, 2009.

ANTÚNEZ, Jaime. Un hito en la Doctrina Social de la Iglesia. **Humanitas** n. 86, 2017 *En*: <https://www.humanitas.cl/revistas/revista-humanitas-86>

ARAMBURU, Mikel. El pensamiento utópico de Ignacio Ellacuría. **Revista Razón y Fe**, Madrid, v. 272, n. 1405, p. 397-408, 2015.

ARCAS, Pablo (2007). **El Principio de Responsabilidad: del Optimismo Científico-Técnico a la Prudencia Responsable**. 2007. (Tesis doctoral). Universidad de Granada.

ARENDT, Hannah. **Conferencias sobre la filosofía política de Kant**. 1. ed. Buenos Aires: Paidós, 2003.

ARRIAGA, Alicia; PARDO Mercedes. Justicia ambiental. El estado de la cuestión. **Revista Internacional de Sociología**, Madrid, v. 69, n. 3, p. 627-648, sept./dic., 2011.

ARRIBAS, Sonia. Más allá del reconocimiento y la distribución: historias e imágenes de la justicia. *En*: SUCASAS, Alberto; ZAMORA, José A. (eds.). **Memoria-política-justicia: en diálogo con Reyes Mate**. Madrid: Trotta, 2010, p. 77-103.

ARTETA RIPOLL, Cristóbal; DÍAZ, Paola. Memoria y víctimas en las Tesis sobre el concepto de historia de Walter Benjamin: contra la violencia del olvido. **Advocatus**, Lima, n. 35, p.197-207, julio/dic., 2020.

ARTETA, Aurelio. **El mal consentido**. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

ARTETA, Aurelio. La tolerancia como barbarie. *En*: Manuel CRUZ (comp.). **Tolerancia o barbarie**. 1. ed. Barcelona: Gedisa, 1998.

Asociación para las Naciones Unidas en España (ANUE). Informe IPCC: "Código rojo" para el calentamiento global: ANUE, 2021. Disponible en:

<https://anue.org/es/2021/08/12/informe-ipcc-codigo-rojo-para-el-calentamiento-global/>.

ÁVILA, Claudia; GARCÍA, Lis. **Altas del agronegocio en Paraguay**. Base Investigaciones Sociales, Paraguay, 2019.

AYALA-ARDILA, Richard. Ni ética ambiental, ni valores. La reivindicación de Hans Jonas para la ética ambiental hecha por Eric Pommier, considerada desde la crítica de Heidegger al concepto de valor. **Gestión y Ambiente**, Bogotá, 20,1, p. 113-121, 2017.

BÁRCENA, Fernando; MÉLICH, Joan-Carles. La mirada ex-céntrica: una educación desde la mirada de la víctima. *En*: MARDONES José M.; REYES, Manuel (eds.). **La ética ante las víctimas**. 1. ed. Barcelona: Anthropos, 2003, p. 195-218.

BARRETO, Daniel. Estado, derecho y justicia en Rosenzweig. *En*: ZAMORA, José A.; REYES MATE Manuel (eds.). **Justicia y memoria**: hacia una teoría de la justicia anamnética. 1. ed. Barcelona: Anthropos, 2011, p. 9-27.

BARRETO, Daniel. Sobre la crítica a la idea de progreso en Rosenzweig. *En*: SUCASAS, Alberto; ZAMORA, José A. (Eds.). **Memoria-política-justicia**: en diálogo con Reyes Mate. 1. ed. Madrid: Trotta, 2010, p. 235-245.

BARRETO, Daniel; ZAMORA, José A. "Una débil fuerza mesiánica...". *El Reino como categoría política*. **Iglesia Viva**, Valencia, n. 282, p. 33-56, abr./jun., 2020.

BARTOLOMÉ RUÍZ, Castor. A alteridade ferida. A violência da totalidade e as aberturas do infinito. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Lisboa, v. 56, n. 3/4, p. 725-744, 2000.

BARTOLME RUÍZ, Castor. A justiça das vítimas: fundamento ético e perspectiva hermenêutica. **Veritas**: Revista da Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, v. 52, n. 2, p. 22-34, 2007.

BARTOLOMÉ RUÍZ, Castor. A justiça perante uma crítica ética da violência. *En*: Bartolomé Ruiz, Castor (ed.). **Justiça E Memória: Para Uma Crítica Ética da Violência**. Editora Unisinos, 2009.

BARTOLOMÉ RUÍZ, Castor. Ética e alteridade em Emmanuel Levinas. *En*: CANDIOTO, César (org.). **Ética, abordagens e perspectivas**, Curitiba: PUCPR, 2011a, p. 223-250.

BARTOLOMÉ RUÍZ, Castor. Os paradoxos da memória na crítica da violência. *En* BARTOLOMÉ RUÍZ, Castor (org.). **Justiça e memória II: A condição humana nos estados de exceção**. Editoras: Casa Leiras (São Leopoldo); IFIBE (Paso Fundo) 2011b, p. 17-41.

BARTOLOME RUÍZ, Castor. El homo sacer y la ciudad antigua: abandono y gobierno de la vida humana, un diálogo con Giorgio Agamben. *En*: BARTOLOME RUÍZ, Castor; DUARTE, Alberto (coords). **La urbe global y el gobierno de la vida humana**: Justicia, Alteridad y Memoria en los Espacios de Poder. Bogotá: Universidad libre de Colombia, 2012, p. 25-49.

BARTOLME RUÍZ, Castor. La justicia anamnética. Violencia, mimesis y memoria de las víctimas. **Advocatus**/Edición especial n. 20, p. 319-335, 2013, Universidad libre seccional Barranquilla, Colombia.

BARTOLOMÉ RUÍZ, Castor. Alteridade Humana e Potência do não para a Violência um Diálogo com Emmanuel Levinas. **Síntese**, Porto Alegre, v. 43, n. 136, p. 239-259. Mai./Ago., 2016.

BARTOLOMÉ RUÍZ, Castor; CAMPOS MACIEL De, Joelson. A ética do cuidado do outro e a bioética ambiental. **Revista Bioética**, Brasília, v. 28 n. 3, p. 440-448, jul./setpt., 2020.

BARTOLOMÉ RUÍZ, Castor (org.). **Justiça e memória**: para uma crítica ética da violência. Libro electrónico, 2021.

BARTOLOMÉ RUÍZ, Castor; MARTÍN, Oscar. El ecocidio, la matabilidad inimputable de la vida y el dispositivo biopolítico de la excepción. Nuevas fronteras para el derecho como obligación. *En*: **Universitas Philosophica**, Bogotá, 40 (80), p. 43-64, ene./junio, 2023.

BELMONTE, Ana I. Justicia social y justicia ambiental, una relación de dos vías. **Anuario de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales**, v. 36, p. 33-64, 2013.

BELIZ, Gustavo: Una ecointegración creativa para América Latina. BID, 2017, p. 11-15. Disponible en:
https://www.academia.edu/34542505/BID_2017_Eco_Integraci%C3%B3n_Ideas_inspiradas_por_la_enc%C3%ADdica_Laudato_S%C3%AD_PDF

BENJAMIN, Walter. **Discursos interrumpidos, v. 1**: Filosofía del arte y de la historia. Buenos Aires: Taurus, 1989.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Tradução, apresentação e notas: Sergio P. ROUANET, Edit. Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter. **Para una crítica de la violencia y otros ensayos**. Madrid: Taurus, 1999.

BENJAMIN, Walter. **Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política**. 1 ed. Traducción de Jordi Maiso Blasco y José A. Zamora. Madrid: Alianza editorial, 2021.

BERÓN, Alberto. **El historiador como pensador**: violencia y memoria en el caso colombiano. 2014. (Tesis doctoral) -Departamento de Geografía, Historia y Filosofía, Universidad Pablo Olavide, Sevilla.

BEUCHOT, Mauricio. La filosofía en Laudato si'. **Sapientia**, Buenos Aires, v. 72, fasc. 239, 2016. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4442>

BEVERLEY, John; ACHUGAR, Hugo. **La voz del otro**: testimonio, subalternidad y verdad narrativa. Ciudad de Guatemala: Ediciones Papiro, 2002.

BLANCO BROTONS, Francisco. La prioridad de la injusticia: el giro copernicano en la teoría de la justicia. **Filosofía Unisinos**, v. 21, n. 3, p. 277-285, 2020.

BOFF, Leonardo. **La sostenibilidad**. Qué es y qué no es. Santander: Sal Terrae, 2013.

BONILLA, Sarahi. La civilización del capital y la alternativa de una civilización del trabajo. Disponible en: <https://es.slideshare.net/edwin70/> 2021,s/p.

BRITO DE BUTTER, Marcela; AMAYA, Ulises S. Tiempo kairológico y praxis histórica en el pensamiento de Ignacio Ellacuría. **Hermenéutica Intercultural**: Santiago de Chile, n. 35, p. 183-213, 2021.

BRONCANO, Fernando. Teoría y práctica de las fraternidades epistémicas. **Dilemata**, España, n. 12, p. 11-21, 2020. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7609993.pdf>

BRONCANO, Fernando. **Variedades de la injusticia epistémica**: el laberinto de la identidad, 2018. Disponible en: <https://laberintodelaidentidad.blogspot.com/>

BRYANT, Bunyan, (edit). **Environmental Justice**. Issues, Policies, and Solutions. Washington D.C: Island Press, 1995.

BUCK-MORSS, Susan. **Dialéctica de la mirada**: Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes. Madrid: La balsa de la medusa, 1995.

BULLARD, R.; MOHAI, P.; SAHA R.; WRITHT, B. Toxic Wastes and Race at Twenty: why Race still Matters after all of These Years. Gal.Bullard. Figures And Tables, p. 371-411, 2008.

BULLARD, Robert Dismantling Environmental Racism in the USA. **Local Environmental**, v. 4, n. 1, p. 5-19, 1999.

BULLARD, Robert. Environmental Justice: It's More Than Waste Facility Siting. **Social Science Quarterly**, v. 77. n. 3, p. 493-499, 1996.

BULLARD, Robert; JOHNSON, Glenn. Environmental Justice: Grassroots Activism and Its Impact in Public Policy Decision Making. **Journal of Social Issues**, v. 56, n. 3, p. 555-578, 2000.

CAAMAÑO, José M. La crisis medioambiental también es un reto para las distintas tradiciones religiosas. Tendencias de las religiones, 2016. Disponible en: <https://tendencias21.levante-emv.com/>

CAAMAÑO, José M. Prólogo: El amor social y la superación de la idolatría. CUDA, Emilce (org.). **El futuro del trabajo y el cuidado de la casa común**. Reflexiones latinoamericanas y caribeñas, tomo I. Argentina. CLACSO. 2022, p. 17-26.

CABOS, Jordi. Sufrimiento e individualidad en Shopenhauer. **Anuario Filosófico** 47/3, p. 589-604, 2014. Disponible en: <dadun.unav.edu/bitstream/10171/57428/1/710-2627-1-PB.pdf>

CANTARINO, M. Elena; ONCINA, Faustino. **Estética de la memoria**. Universitat de Valencia, 2011, p 85-104.

CASALLA, Mario C. Razón anamnética y filosofía de la liberación: un diálogo posible y fecundo. *En*: SUCASAS, Alberto y ZAMORA, José A. (eds.). **Memoria-política-justicia**: en diálogo con Reyes Mate. 1 ed. Madrid, Trotta, 2010, p. 279-285.

CERUTTI, Mónica. La memoria de las víctimas: testimonios para una reflexión ética. *En*: MARDONES José M.; REYES MATE, Manuel (eds.). **La ética ante las víctimas**. 1. ed. Barcelona: Anthropos, 2003. p. 243-266.

CHUVIECO SALINERO, Emilio. La 'conversión ecológica' en la Laudato si' y en la tradición cristiana. **La Albolafia**: Revista de Humanidades y Cultura, España, n. 10, febrero, 2017. Disponible en: dialnet.unirioja.es

COROMINAS, Joan. **Ética primera**: aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2000.

CORTÉS, Diana. Encíclica Laudato si'. Sobre el cuidado de la casa común: creencias religiosas e imaginarios y representaciones sociales de la naturaleza. **Las ciencias sociales y la agenda nacional. Reflexiones y propuestas desde las ciencias sociales**, México, v. 15, p. 395-415, 2018. Disponible en: <https://www.comecso.com/ciencias-sociales-agenda-nacional/cs/issue/view/15>

CUESTA Micaela. Consideraciones sobre la "Introducción" epistemo-crítica a **El origen del drama barroco alemán** de Walter Benjamin. **Revista Observaciones Filosóficas** n. 8, 2010, s/p. Disponible en: https://www.academia.edu/5466230/El_origen_del_drama_barroco_alem%C3%A1n_de_Walter_Benjamin_Consideraciones_epistemo_cr%C3%ADticas

DE OLIVEIRA FINGER, Marina; ZORZI BORTONCELLO, Felipe. Environmental Justice. United Nations Environment Programme. UFRGSMUN 7 UFRGS Model, **United Nations Journal** v. 1, 2013.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: el Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional. 3. ed. Madrid: Trotta, 1998.

DÍAZ, Fernando. La justicia desde las víctimas. **Misión Jurídica**: Revista de Derecho y Ciencias Sociales, n. 5, p. 267-274, enero/dic. 2012.

DINIZ ALVES, José E. A encíclica Laudato si': ecología integral, gênero e ecología profunda. **Horizonte**, v. 13, n. 39, p.1315-1344, jul./set., 2015.

DOBSON, Andrew. El liberalismo y la política de la ecología. **Revista internacional de filosofía política**, Madrid, n. 13, p. 11-20, 1999.

DOMÍNGUEZ, Manuel. Ignacio Ellacuría, Filósofo de la Realidad Latinoamericana. **Universitas Philosophica**, Bogotá n. 213, p. 69-88, dic., 1989.

DOMÍNGUEZ, Manuel. Aproximaciones al concepto de praxis en Ignacio Ellacuría. **Universitas Philosophica**, Bogotá, n. 21, p. 41-57, dic., 1993.

DREYFUS, Hubert L. RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**. 2nd ed. With a Afterword by And an Interview with Michel Foucault. The University of Chicago Press, 1983.

ECHEVERRÍA, Bolívar. **El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución: en torno a las tesis sobre Feuerbach**. México: Ítaca, 2011.

ELLACURÍA, Ignacio. **Conversión de la Iglesia al Reino de Dios: para anunciarlo y realizarlo en la historia**. Santander: Sal Terrae, 1984.

ELLACURÍA, Ignacio. La función liberadora de la filosofía. **ECA**. Estudios Centroamericanos, San Salvador, v. 40, n. 435-436, p. 45-64, 1985.

ELLACURÍA Ignacio. Utopía y profetismo desde América Latina: un ensayo concreto de soteriología histórica. **Revista Latinoamericana de Teología**, v. 6, n. 17, p. 141–184, 1989. Disponible en: <https://doi.org/10.51378/rlt.v6i17.5938>

ELLACURÍA, Ignacio. Historicidad de la salvación cristiana. *En*: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (eds.). **Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación** v. 1. 1 ed. Madrid: Trotta, 1990. p. 323-372.

ELLACURÍA, Ignacio. Utopía y profetismo. *En*: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (eds.). **Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación**, v. 1. 1 ed. Madrid: Trotta, 1990. p. 393-442.

ELLACURÍA, Ignacio. La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación. *En*: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (eds.). **Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación** v. 2. 1 ed. Madrid: Trotta, 1990. p. 127-154.

ELLACURÍA, Ignacio. El pueblo crucificado. *En*: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (eds.). **Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación** v. 2. 1 ed. Madrid: Trotta, 1990. p. 189-216.

ELLACURÍA, Ignacio. **Filosofía de la realidad histórica**. 2 ed. Madrid: Trotta , 1991a.

ELLACURÍA, Ignacio. Veinte años de historia de El Salvador (1969-1989). **Escritos políticos, v. 3**. San Salvador: UCA editores, 1991b.

ELLACURÍA, Ignacio. Filosofía para qué. *En*: Ellacuría, Ignacio. **Escritos filosóficos, V. 3**. 1 1 ed. San Salvador: UCA Editores, 2001. p. 115-131.

ELLACURÍA, Ignacio. Actualidad de la filosofía zubiriana. *En*: Ellacuría, Ignacio. **Escritos filosóficos, v. 3**. San Salvador: UCA Editores, 2001. p. 134-136.

ELLACURÍA, Ignacio. Aproximación a la obra de X. Zubiri. *En*: Ellacuría, Ignacio. **Escritos filosóficos, v. 3**, 1 ed. San Salvador: UCA Editores, 2001. p. 365- 394.

ELLACURÍA, Ignacio. La superación del reduccionismo idealista. *En*: Ellacuría, Ignacio. **Escritos filosóficos, v. 3**. 1 ed. San Salvador: UCA Editores, 2001. p. 403-430.

ELLACURÍA, Ignacio. Hacia una conceptualización de los derechos humanos. *En: Ellacuría, Ignacio. Escritos filosóficos, v. 3.* 1 ed. San Salvador: UCA Editores, 2001. p. 431-445.

ELLACURÍA, Ignacio. El mal común y los derechos humanos. *En: Ellacuría, Ignacio. Escritos filosóficos, v. 3.* 1 ed. San Salvador: UCA Editores, 2001. p. 447-450

ELLIOTT, James; PAIS, Jeremy. Race, Class, and Hurricane Katrina: Social Differences in Human responses to Disaster. **Social Science Research**, June 2006, p. 295-321. Disponible en: www.interfacehs.sp.senac.br

ESBJÖRN-HARGENS, Sean; ZIMMERMAN, Michael E. **Integral Ecology: Uniting Multiple Perspectives on the Natural World.** Boston: Integral Books, 2009.

ESTRADA, Juan A. La "última" Teoría Crítica de Max Horkheimer. **Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica**, Madrid, n. 171, v. 43, p. 241-257, jul./sept. 1987.

ESTRADA, Miguel. Justicia epistémica y epistemologías del sur. **Oxímora: Revista Internacional de Ética y Política**, Barcelona, n. 10, p. 148-164, enero/jun., 2017. Disponible en: <https://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/download/>

FELIPE, Sônia T. Direitos Humanos. Vias e vieses da política internacional em The Law of Peoples de Rawls. *En: De OLIVEIRA, Nythamar; GONZAGA, Draiton (org.). Justiça e Política.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 133-156.

FELIPE, Sônia T. Por uma questão de justiça ambiental. Perspectivas críticas à teoria de John Rawls. **Ethic@**, Florianópolis, v.5, n. 3, p. 5-31, julio, 2006.

FERNÁNDEZ, David. Presentación de la carta encíclica Laudato si' sobre el cuidado de la casa común. Universidad Iberoamericana. Disponible en: <https://sustentabilidad.ibero.mx/assets/files/LAUDATO-SI-CUIDADO-CASA-COMUN.pdf>

FERRO, Alfredo. Hacia una ecología integral como camino de renovación de nuestra espiritualidad. Disponible en: www.cire.org.co/wp-content/uploads/2024/05/Apuntes-78.pdf

First National People of Color Environmental Leadership Summit. The Principles. 1991, p. 24-27, . *En: http://www.ejnet.org/ej/principles.html*

FOLCHI, M. Ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y justicia ambiental, 2019, p. 95-115. *En: https://www.researchgate.net/publication/337224098*

FOLLMANN, José. Dilemas ambientais e fronteiras do conhecimento II, **Estudos Avançados**, San Pablo, 31, n. 89, Jan-Apr., 2017.

FONT, Pablo; FONT, Juan I. El destino universal de los bienes y propiedad privada. **Revista de Fomento Social**, Sevilla, n. 71, p 147-160, 2016.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **¿Redistribución o reconocimiento?** Un debate político-filosófico. Madrid: Morata, 2006.

FRICKER, Miranda. Epistemic Contribution as a Central Human Capability. HULL, G. (Ed.). **The Equal Society: Essays on Equality in Theory and Practice**. 1st ed. London, UK: Lexington Books, 2015.

FRICKER, Miranda. **Epistemic injustice**. Power and the Ethics, of Knowing. 1st ed. Oxford: Oxford Univesity Press, 2007.

FRICKER, Miranda. **Injusticia epistémica**. El poder y la ética del conocimiento. 1 ed. Barcelona: Herder 2017.

FRICKER, Miranda. Powerlessness and Social Interpretation. **Episteme: A Journal and Social Epistemology**, Cambridge, v. 3, issue 1-2, p. 96-108, 2006.

GALLO, Mauricio. **Injusticia y esperanza**: Judith Shklar y los derechos sociales humanos. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2020.

GARCÍA ÁLVAREZ, Alicia. Emancipación epistémica: una lectura kantiana acerca de la "injusticia epistémica". **Eikasia**, Oviedo, mayo/jun., 2019. Disponible en: <https://www.revistadefilosofia.org/87-06.pdf>

GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José M. La religión en el mundo actual. Conferencia en el Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid el 10 de febrero de 2014.

GARCÍA RUÍZ, Alicia. Judith Shklar, la pasión de la distancia. **Letras Libres**, Madrid, abril, 2019. Disponible en: <https://www.letraslibres.com/espana-mexico/revista/judith-shklar-la-pasion-la-distancia>

GARCÍA-SANTESMASES. Por una cultura de la memoria: teología y política. *En*: SUCASAS, Alberto; ZAMORA, José A. (eds.). **Memoria-política-justicia**: en diálogo con Reyes Mate. 1 ed. Madrid: Trotta, 2010. p 42-46.

GIBBS, Lois; LEVINE, Murray. **The Love Canal: My Story**. Albany: State University of New York Press, 1981.

GIMENO, Paul. L'animal, l'environnement et la justice selon Rawls. **Critique**, Glasgow, v. 51, p. 734-750, 1995.

GÓMEZ, Antonio. La insuficiencia política del 'rechazo de la crueldad': una lectura de Judith Shklar. **Lo Sguardo: Rivista di filosofia**, Roma, n. 27, (2), p. 169-188, 2018.

GÓMEZ, David. Injusticia y negatividad en Ignacio Ellacuría. **ECA**. Estudios Centroamericanos, San Salvador, v. 68, n. 732, p. 55-63, enero/marzo, 2013.

GONZÁLEZ DE REQUENA, Juan A. La injusticia epistémica y la justicia del testimonio. **Discusiones Filosóficas**, Colombia, año 16, n. 26, p. 49-67, enero/jun., 2015.

GONZÁLEZ, Antonio. Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría. *En*: GIMBERNAT, José A.; GÓMEZ, Carlos (eds.). **La pasión por la libertad**. Navarra: Ediciones Verbo Divino, 1994. p. 307-327.

GONZÁLEZ, Antonio. Fundamentos filosóficos de la “civilización de la pobreza”. **ECA**. Estudios Centroamericanos, San Salvador, n. 583, p. 417-426, mayo, 1997.

GONZÁLEZ, Antonio. La prolongación de Xavier Zubiri en Latinoamérica. **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, Salamanca, v. 36, p. 419-426, 2009.

GONZÁLEZ, Carmen. Políticas de la memoria, memoria de la política. *En*: SUCASAS, Alberto; ZAMORA, José A. (eds.). **Memoria-política-justicia**: en diálogo con Reyes Mate. 1 ed. Madrid: Trotta, 2010. p. 149-162.

GONZÁLEZ, José M. Walter Benjamin: ángel de la victoria y ángel de la historia. *En*: SUCASAS, Alberto; ZAMORA, José A. (eds.). **Memoria-política-justicia**: en diálogo con Reyes Mate. Madrid: Trotta, 2010. p. 196-216.

GONZÁLEZ, Juan A. La inscripción de la violencia y la voz de la víctima: un replanteamiento del problema de la violencia desde Judith Shklar y Axel Honneth. **Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica**, San Jose, v. 52, n.134, p. 81-92, sept./dic., 2013.

GONZÁLEZ, Julián. Memoria y redención: el lugar de los vencidos. **Revista Realidad**, San Salvador, n. 121, p. 714-717, 2009.

GONZÁLEZ, Tomás. El sistema económico a la luz del pensamiento de Francisco. Estudio de la carta Laudato' si. **Perspectivas**: Revista de Ciencias Sociales, Rosario, año 5 n. 9, enero/junio, p. 354-378, 2020.

GRACIA, Diego . Filosofía práctica. *En* GIMBERTAT, José A.; GÓMEZ, Carlos (eds). **La pasión por la libertad**: Homenaje a Ignacio Ellacuría. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1994.

GRIJALBA UCHE, Miguel. Combatir el olvido de la injusticia desde el liberalismo político: J. Shklar y A. Arteta. **Oxímora**: Revista Internacional de Ética y Política, Barcelona, n. 10, p. 101-119, enero/jun., 2017.

GRIMOLDI, María I. Memoria y recuerdo en la obra de Walter Benjamin: resignificar el pasado, mirar el presente, conquistar el futuro. Facultad de Filosofía y Letras-UBA. Disponible en: conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa-40/grimoldi_mesa_40.pdf

GUERRERO Mc MANUS, Siobhan. Injusticias epistémicas y crisis ambiental. **Revista de ciencias sociales y humanidades**, Quito, v. 42, n. 90, ene./jun., 2021. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S2007-91762021000100179&script=sci_arttext

GUTERRES, António. Secretary-General Calls Latest IPCC Climate Report 'Code Red for Humanity', Stressing 'Irrefutable' Evidence of Human Influence. Puede verse en: <https://press.un.org/en/2021/sgsm20847.doc.htm>

GUTIÉRREZ, Alberto. En el camino de la justicia ambiental: estableciendo vínculos entre medio ambiente y justicia social. **Revista de Ciencias Sociales**, San José, n. 146, 2014, p. 113-125. Disponible en : <https://www.redalyc.org/pdf/153/15340989008.pdf>

HABERMAS, Jürgen. Justicia y solidaridad. *En*: K. O. APEL; CORTINA, A.; DE ZEN, J.; MICHELIN, D. (Eds.). **Ética comunicativa y democracia**. Barcelona: Editorial Crítica, 1991. p. 175-205.

HERCULANO, Selene. O clamor por justiça ambiental e contra o racismo ambiental. *InterfacEHS. Revista de Gestão Integrada em Saude de Trabalho e Meio Ambiente*, San Pablo, v. 3 n. 1, jan./abril, 2008. Disponible en: www.interfacehs.sp.senac.br

HERVÉ ESPEJO, D. Noción y elementos de la justicia ambiental: directrices para su aplicación en la planificación territorial y en la evaluación ambiental estratégica. *Revista de Derecho*, Valdivia, v. 23, n. 1, p. 9-36, julio, 2010. Disponible en: https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-09502010000100001

HOEVEL, Carlos. La teoría de la justicia de Amartya Sen y los orígenes del concepto católico de justicia social en Antonio Rosmini. *Revista Cultura Económica*, Buenos Aires, v. 29, n. 81-82, p. 37-53, diciembre, 2011.

HOLIFIELD, Ryan. Defining Environmental Justice and Environmental Racism. *Urban Geography* n. 22, p. 78-90, 2001. *En*: <https://www.researchgate.net/>

HONNETH, Axel. **Crítica del agravio moral**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

HONNETH, Axel. **La lucha por el reconocimiento**: por una gramática moral de los conflictos sociales. Barcelona: Crítica (Grijalbo Mondadori), 1997.

HORKHEIMER, Max. La añoranza de lo completamente otro. *En*: MARCUSE, H.; POPPER, K.; HORKHEIMER, M. **A la búsqueda de sentido**. 1. ed. Salamanca: Sígueme, 1989, p. 67-124.

HORKHEIMER, Max. La función de la teología en la sociedad. *En*: MARCUSE, H.; POPPER, K.; HORKHEIMER, M. **A la búsqueda de sentido**. 1. ed. Salamanca: Sígueme, 1989, p. 125-136.

IBÁÑEZ, Alfonso. El profetismo utópico de la "civilización de la pobreza". *Revista Electrónica del Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Guadalajara*, Guadalajara, año 1, n. 2, p. 1-36, enero/jun., 2010.

IBÁÑEZ, Franklin E. **Justicia distributiva y pobreza global**: alcances y límites de la teoría de John Rawls. 2009. Tesis. (Magíster en Filosofía) - Escuela de Graduados. Perú: Pontificia Universidad Católica, 2009.

IGLESIA CATÓLICA. Papa (2013: Francisco). **Carta encíclica Laudato si'**: sobre el cuidado de la casa común. 1. ed. Asunción: Paulinas, 2015.

IGLESIA CATÓLICA. Papa (2013: Francisco). **Exhortación evangélica post sinodal Evangelii Gaudium**: sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual. 1. ed. Asunción: Paulinas, 2014.

IPCC. Cambio climático 2021. **Bases físicas**. *Technical Summary*. Valérie Masson-Delmotte, Panmao Zhai, Anna Pirani, Sarah L. Connors, et. al. (Eds.). Contribución

del Grupo de Trabajo I al Sexto Informe de Evaluación del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático. El *Technical Summary* es el que he usado para el trabajo. Puede verse en:

<https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/chapter/technical-summary/>

IPCC. Climate Change 2022: **Impacts, Adaptation and Vulnerability**. *Technical Summary*. Hans-Otto Pörtner, Debra C. Roberts, Melinda M.B. Tignor, Elvira Poloczanska, et. al. (Eds.). Working Group II Contribution to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Puede verse en:

IPCC. Climate Change 2022. **Mitigation of Climate Change**, *Technical Summary*. Minal Pathak, Raphael Slade, Ramón Pichs-Madruga, Diana Ürge-Vorsatz, et al. (Eds.). Working Group III Contribution to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Puede verse en:

https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg3/downloads/report/IPCC_AR6_WGIII_TechnicalSummary.pdf

JAMIESON, Dale. The Heart of Environmentalism. *En*: SANDLER, Ronald; PAZZULLO, Phaedra (Eds.). **Environmental Justice**. The Social Justice Challenge to the Environmental Movement, p. 85-101. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2000.

JARAMILLO VARGAS, Gabriel; SOLANO PINZÓN, Orlando. Aportes de la ontología relacional para una apropiación creyente de la encíclica *Laudato si'*. **Perseitas** Medellín, v. 7 1, s/p, 2019. Disponible en:

<https://www.redalyc.org/jatsRepo/4989/498962142005/html/index.html>

JELIN, Elizabeth. **Trauma, testimonio y verdad**: Los trabajos de la memoria. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

JONAS, Hans. **El principio de responsabilidad**. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Herder, 1995.

JONAS, Hans. **El principio vida**. Madrid, Trotta, 2000.

KAUFMAN, Katharina. Conflicto en el liberalismo político: el liberalismo del miedo de Judith Shklar. **Res Publica** n. 26, p. 577-595, 2020.

KOVADLOFF, Santiago. El enigma del sufrimiento. *En*: MARDONES José M.; REYES MATE, Manuel (eds.) **La ética ante las víctimas**. 1 ed. Barcelona: Anthropos, 2003, p. 27-49.

KUEHN, Robert. A taxonomy of Environmental Justice. *Environmental Law Reporter. News & Analysis*, v. 30, n. 9, p. 10681-10703, sep. 2000. Disponible en: <https://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=1137&context=aprci>

LAGARZA, María de. Memoria y justicia, claves de la identidad. *En*: SUCASAS, Alberto; ZAMORA, José A. (eds.). **Memoria-política-justicia**: en diálogo con Reyes Mate. 1 ed. Madrid: Trotta, 2010, p. 286-295.

LATOUCHE, Sege. **Sobrevivir al desarrollo**. De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa. Barcelona: Icaria, 2009.

- LECAROS, Carlos. **La civilización de la pobreza: aportes de la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría**. 2015. Tesis. (Doctorado en Filosofía) - Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de posgrado. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2015.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidad e infinito**. Ensayo sobre la exterioridad. 6 ed. (Traducción de Daniel E. Guilloit). Ediciones Sígueme, 2002.
- LÓPEZ ARMERO, Ginet. **Injusticia epistémica en el posconflicto colombiano**. 2020. Licenciatura (Licencia en Filosofía y Lengua Castellana) - Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 2020.
- LÓPEZ, Iván. Justicia ambiental. **Eunomía: Revista en Cultura de la Legalidad**, Madrid, n. 6, p. 261-268. marzo –agosto, 2014. Disponible en: <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/EUNOM/article/view/2214/1149>.
- LÓPEZ, Manuel. Ecología integral. **Ecología y desarrollo humano integral. Revista de Fomento Social**, Sevilla, n. 71, p. 161-165, 2016.
- LÖWY, Michael. **Walter Benjamín: aviso de incêndio: uma leitura das teses 'Sobre o conceito de História'**. São Paulo: Boitempo, 2005, (tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant).
- MANDUJANO, Miguel. Justicia epistemológica y epistemologías del sur. **Oxímora: Revista Internacional de Ética y Política**, Barcelona, n. 10, p. 148-164, enero/jun., 2017.
- MARDONES, José M. **Dialéctica y sociedad irracional: la Teoría Crítica de la Sociedad de M. Horkheimer**. Bilbao: Mensajero, 1979.
- MARDONES, José M. *Salvar a Dios: compasión y solidaridad en la finitud. En: MARDONES, José M.; REYES MATE, Manuel (eds.). **La ética ante las víctimas**. Madrid, Anthropos, 2003, p. 219-242.*
- MARINAS, Miguel. Benjamin y el mercado. *En: SUCASAS, Alberto; ZAMORA, José A. (eds.). **Memoria-política-justicia: en diálogo con Reyes Mate**. 1 ed. Madrid: Trotta, 2010, p. 217-231.*
- MARQUÍNEZ, Germán. "Inteligencia sentiente" de X. Zubiri: desde una perspectiva lingüística. **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana**, Bogotá, v. 34, n. 109, p. 103-126, 2013.
- MARTÍN, Oscar; BARTOLOMÉ RUÍZ, Castor. Ecología Integral a la luz de la justicia ambiental y la justicia anamnética. FOLLMANN, Jose I.(org.). **Ecología integral**. Abordagens (im)pertinentes, v. II . PPG, UNISINOS, 2020, p. 93-124.
- MARTÍNEZ ALIER, Joan. Conflictos ecológicos y justicia ambiental. **Papeles** n. 103, p. 8-27, 2008. Disponible en: http://istas.net/descargas/Conflictos_ecologicos_J1%20_MARTINEZ_ALIER.pdf
- MARTÍNEZ ALIER, Joan. **Ecologismo de los pobres: Conflictos ambientales y lenguajes de valoración**. 6. ed. Barcelona: Icaria, 2021.

MARTÍNEZ ALIER, Joan; WAGENSBERG, Jorge. **Solo tenemos un planeta**. Sobre la armonía de los humanos con la naturaleza. Barcelona: Icaria, 2016.

MARTÍNEZ, Julio. Ética en la universidad: el horizonte de la Agenda 2030 y de la Ecología Integral. **Razón y Fe**, Madrid, t. 279, n. 1439, p. 285-298, 2019.

MARTÍNEZ, S. J. Julio. "Laudato si'" y la cuestión socio-ambiental. Conferencia. Aula de Teología, Universidad de Cantabria, 24 de enero, 2017.

MARX, Carlos; ENGELS, Federico. **Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos**. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana, 2010.

McGARTY, Graig; YZERBYT, Vincent Y.; SPEARS, Russel (eds.). **Stereotypes as Explanations: The formation of Meaningful Beliefs about Social Groups**, Cambridge, Cambridge University, 2002.

MEADOWS, Donella H.; MEADOWS, Dennis L.; RANDERS, Jorgen; BEHRENS III, William W. **Los límites del crecimiento**. Informe al Club de Roma sobre el Predicamento de la Humanidad. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1973.

MEADOWS, Donella H; RANDERS, Jorgen; MEADOWS, Dennis L. **Limits to Growth**. The 30-Year Update. 2nd ed. England: Earthscan, 2006.

MÉNDEZ, Andrés. **La filosofía de la historia de Ignacio Ellacuría**. 2005. Disertación. (Maestría en Filosofía) - Universidad Iberoamericana, México, 2005. Disponible en: <http://www.bib.uia.mx/tesis/pdf/014591/014591.pdf>

MERLINSKY, María G. Los movimientos de justicia ambiental. La defensa de lo común frente al avance del extractivismo. **Voces en el Fénix**, Buenos Aires, p. 6-15, abril, 2017. Disponible en: <https://www.vocesenelfenix.com/>

METZ, J. B. **Memoria passionis**: Una evocación provocadora en una sociedad pluralista. Santander: Sal Terrae, 2007.

MOHAI, Paul. Black Environmentalism. **Social Science Quarterly**, v. 71, n. 4, dec., p. 744-765, 1990.

MOHAI, Paul; BRYAN, Bunyan. Treinta años trabajando por la justicia ambiental: conmemorando la Conferencia de Michigan sobre Raza y Medio Ambiente de 1990 y mirando hacia el futuro. 2020. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1048291120961342>

MONTAIGNE, Michel. **Ensayos**. Barcelona: Acantilado, 2007.

MORÁN, Ariel. Las injusticias informáticas como injusticias epistémicas. InCID: **Revista de Ciência da Informação e Documentação**, v. 10, n. 1, p. 44-63, mar./ago., 2019.

MOZOS, DE LOS, Patxi. Defender al pobre y proteger la naturaleza. **Revista de Fomento Social**, Sevilla, v. 71/1, n. 281, p. 81-98, 2016.

MUGUERZA, Javier. El lugar de Zubiri en la filosofía contemporánea. *En*: GIMBERNAT, José A.; GÓMEZ, Carlos (eds.). **La pasión por la libertad**. Homenaje a Ignacio Ellacuría. Navarra: Ediciones Verbo Divino, 1994, p. 289-306.

MUÑOZ, Santi. La estructura del tiempo mesiánico en Benjamin, Agamben y Derrida. hacia una temporalidad específicamente política. **Constelaciones**: Revista de Teoría Crítica, Madrid, n. 10, p. 236-274, 2018.

MURGUÍA LORES, Adriana. Injusticias epistémicas y teoría social. **Dilemata**, España, n. 22, p. 9-35, 2016. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5663566.pdf>

MURILLO TORRECILLA, Javier; HERNÁNDEZ CASTILLA, Reyes. Hacia un concepto de justicia social. **Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación**, Madrid, v. 9, n. 4, p. 8-23, 2011. Disponible en: <https://revistas.uam.es/reice/article/view/4321>

NAISHTAT, FRANCISCO; GALLEGOS, ENRIQUE G.; YÉBENES ESCARDÓ, ZENIA (ed.). **Ráfagas de dirección múltiple**: abordajes de Walter Benjamin. México: UNAM, Unidad Cuajimalpa, 2015.

NIÑO, Fidelino. La praxis histórica de liberación desde el pensamiento de Xavier Zubiri. **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, Salamanca, v. 20, p. 263-291, 1993.

NOVOTNY, Patrick. **Where we Live, Work and Play**. The Environmental Justice Movement and the Struggle for a New Environmentalism. PRAEGER, Connecticut, London, 2000.

NUEZ, Paloma de la. Miedo, injusticia y libertad en el pensamiento político de J. Shklar. **Crítica Contemporánea**: Revista de Teoría Política, Montevideo, Dossier, Diciembre 2017. Disponible en: https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/17584/1/CC_de-la-Nuez_2017n7.pdf

NUEZ, Paloma de la. Judith Shklar : le libéralisme comme théorie de l'injustice. Disponible en: Implications philosophiques (implications-philosophiques.org), 2022.

ORTEGA CERDA, Miguel. Origen y evolución del movimiento de justicia ambiental. *Ecología Política*, junio, 2011. Disponible en: <https://www.ecologiapolitica.info/?p=4219>, p. 222-243.

PABÓN, Juan A. Memoria, hermenéutica y Justicia anamnética. **Revista Amauta**, Lima, v. 9, n. 17, p. 136-149, 2011. Disponible en: <http://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/Amauta/article/view/611>

PACHECO, Tania. Desigualdad, injusticia ambiental y racismo. Una lucha que trasciende el color de la piel. **Polis**: Revista Latinoamericana, Osorno, n. 16, 2007.

PÁEZ, Mario. **Rawls y el liberalismo en perspectiva del debate liberal-comunitario**. 2008. Disertación (Magíster en Filosofía) - Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2008.

PALOMEQUE, Azahara. "Los límites del crecimiento", 50 años avisando. Portal: **Rebelión**. 24/01/2022.

PARDO, Mercedes; ORTEGA, Jordi. Justicia ambiental y justicia climática: el camino lento pero sin retorno, hacia el desarrollo sostenible justo. Disponible en: **Barataria**: Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales, Toledo, n. 24, p. 83-100, 2018. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/3221/322158667005/322158667005.pdf>

PAZZULLO, Phaedra (Edit). Environmental Justice. The Social Justice Challenge to the Environmental Movement, p. 85-101. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2000.

PELLOW, David. Environmental Inequality Formation. Toward a Theory of Environmental Injustice. **American Behavioral Scientist**, v. 43, n. 4, p. 581-601, January, 2000.

PÉREZ, Bernardo. Ecología integral: una lectura de la Laudato si' desde el capitalismo neoliberal. **Miscelánea Comillas**, Madrid, v. 74, p. 285-308, 2016.

PILATOWSKY, Mauricio. El seminario la filosofía después del holocausto; lo que queda por hacer. En: SUCASAS, Alberto; ZAMORA, José A. (eds.). **Memoria-política-justicia**: en diálogo con Reyes Mate. 1. ed. Madrid: Trotta, 2010, p. 47-64.

PINTOR-RAMOS, Antonio. **Realidad y Verdad**: Las bases de la filosofía de Zubiri. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1994.

PINTOR-RAMOS, Antonio. Zubiri, Tipos de racionalidad. **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, v. 39, p. 213-307, 2012.

PIZZI, Jovino. La crisis de las ciencias y el rechazo de la lebenswelt. Jornades de Foment de la Investigació. Universitat Jaume-I, 18 diciembre, 2001. Disponible en: <https://core.ac.uk/download/pdf/61427443.pdf>

PRADA Steven. Una sociedad bien ordenada desde el pensamiento de John Rawls. Construyendo una sociedad justa. Disponible en: https://revistaci.weebly.com/uploads/1/5/6/0/15607460/06._ensayo.prada.pdf

QUIÑONERO, Juan P. Walter Benjamin, los pasajes de París y las crisis de Francia. Disponible en: <https://unatemporadaenelinfierno.net/2022/06/14/walter-benjamin-los-pasajes-de-paris-y-las-crisis-de-francia/>

RABINOVICH, Silvana. La mirada de las víctimas: responsabilidad y libertad. En: MARDONES José M.; REYES MATE, Manuel (eds.). **La ética ante las víctimas**. 1 ed. Barcelona: Anthropos, 2003, p. 50-75.

RAMÍREZ, Sonia J.; GALINDO, María G.; CONTRERAS, Carlos . Justicia ambiental. Entre la utopía y la realidad social. **Culturales**, versión online, v. 3, n. 1, ene./jun., 2015). Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-11912015000100008

RAWLS, John. **Teoría de la justicia**. México: Fondo de Cultura Económica, 2006 (6 reedición). Originalmente publicado en 1971.

REYES MATE, Manuel. **Mística y política**. Navarra: EVD, 1990.

REYES MATE, Manuel. **La razón de los vencidos**. Barcelona: Anthropos, 1991.

REYES MATE, Manuel. La herencia pendiente de la “razón anamnética”, **ISEGORÍA** n. 10, p. 117-132, 1994.

REYES MATE, Manuel. La mirada de la víctima. Conferencia pronunciada en el homenaje al prof. D. José M. Lidón. Deusto, 10 de diciembre de 2002, p. 229-243.

REYES MATE, Manuel. En torno a una justicia anamnética. *En*: MARDONES, José M.; REYES MATE, Manuel (eds.). **La ética de las víctimas**. Barcelona: Anthropos: 2003. p. 100-125.

REYES MATE, Manuel. La causa de las víctimas: por un planteamiento anamnético de la justicia (o sobre la justicia de las víctimas). *En*: III SEMINARIO DE FILOSOFÍA DE LA FUNDACIÓN JUAN MARCH, martes 8 de abril de 2003. Disponible en: <https://constautorit.es/March2.pdf>

REYES MATE, Manuel. **Medianoche en la historia**: comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”. 1. ed. Madrid: Trotta, 2006.

REYES MATE, Manuel. ¿Existe una responsabilidad histórica? *En*: INSTITUTO CERVANTES. Bicentenario de las independencias hispanoamericanas, 2007. Disponible en: https://www.cervantes.es/imagenes/image/lengua/bicentenario_independencias/reyes_mate_ponencia_texto_completo.pdf

REYES MATE, Manuel. **La herencia del olvido**. 1. ed. Madrid: Errata naturae, 2008a.

REYES MATE. Para una Filosofía de la memoria. (Entrevista concedida a) Carlos López, David Seiz y Javier Gurpegui. **Con-Ciencia Social** n. 12, p. 101-120, 2008b. Disponible en: http://www.fedicaria.org/concSocial/entrevistas/C12_Reyes_Mate.pdf

REYES MATE, Manuel. Pensar el presente desde la centralidad de las víctimas. [Entrevista concedida a] José. A. ZAMORA. **Constelaciones**: Revista de Teoría Crítica n. 2 diciembre, 2010, p. 342-355.

REYES MATE, Manuel. Memoria y justicia en Walter Benjamin. *En*: ZAMORA, José A.; REYES MATE Manuel (eds.). **Justicia y memoria**: hacia una teoría de la justicia anamnética. 1. ed. Barcelona: Anthropos, 2011, p. 29-37.

REYES MATE, Manuel. **La piedra desechada**, Madrid, Trotta, 2013.

REYES MATE, Manuel. Hay que repensarlo todo a la luz de la barbarie. [Entrevista concedida a Tatiana CASTAÑEDA y Fernando ALBA]. **Revista de Estudios Sociales**, Bogotá, n. 50, p. 179-186, sept./dic. 2014. Disponible en : <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/res/article/view/5863/5671>

REYES MATE, Manuel. **Tratado de la injusticia**. Barcelona: Anthropos, 2018a.

REYES MATE, Manuel. **El tiempo, tribunal de la historia**. Madrid: Trotta, 2018b.

RIADURA, Pilar; Núñez. Un trabajo digno: mujer, desigualdad y pobreza. *Revista de Fomento Social*, n. 71, 2016, p. 225-228.

RIBERA, Ricardo. Ignacio Ellacuría y la dialéctica. **ECA**. Estudios Centroamericanos, v. 68, n. 732, p. 35-54, enero/marzo, 2013.

RIECHMANN, Jorge. Aunque el síntoma sea el calentamiento climático, la enfermedad se llama capitalismo. Disponible en: <https://www.bloghemia.com/2022/02/jorge-riechmann-aunque-el-sintoma-sea.html>

RINCÓN, Mauricio. Hacia una comprensión de la conversión ecológica. **Franciscanum**, Bogotá, 169, v. 60, p. 311-337, 2018.

RODERO, Estefanía. Injusticia Epistémica y Extractivismo Cognitivo: un diálogo. Disponible en: <https://estefaniarodero.es/tag/estudios-culturales/>

RODES, Robert E. Jr. Social Justice and Liberation. **Notre Dame Law. Review**, v. 71, p. 619, 620, 1996.

RODRÍGUEZ-PONGA, Pedro. Relaciones internacionales. **Revista de Fomento Social**, Sevilla, n. 71, , 219-224, 2016.

ROMERO, Manuel. Ignacio Ellacuría y la necesidad de autorreflexión de la teoría crítica. **ECA**. Estudios Centroamericanos, San Salvador, v. 68, n. 732, p. 61-65, 2013.

ROMERO, Manuel. Reconocimiento, justicia y memoria en A. Honneth. *En*: ZAMORA, José A.; REYES MATE, Manuel (eds.). **Justicia y memoria**. Hacia una teoría de la justicia anamnética. Barcelona: Anthropos, 2011, p. 197-215.

ROSENZWEIG, Franz. El nuevo pensamiento. *En*: AA.VV. **Franz Rosenzweig: El nuevo pensamiento**. Madrid: La balsa de la medusa, 1989, p. 43-80.

ROSENZWEIG, Franz. **La estrella de la redención**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

ROSILLO, Manuel. **Derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de la liberación**. 2011. Tesis (Doctorado en Estudios Avanzados en Derechos Humanos) - Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas. Universidad Carlos III, Getafe , 2011.

ROSILLO, Manuel. El pensamiento de Ignacio Ellacuría: hacia la construcción de una teoría crítica de derechos humanos. **Revista Latinoamericana de Teología**, San Salvador, n. 78, p. 255-278, 2009.

ROSSOTTO Ioris. O que é justiça ambiental. Resenha/book review. **Ambiente & Sociedade**, v. 12, n. 2, jul., p. 389-392, 2009. Disponible en: <https://www.scielo.br/pdf/asoc/v12n2/a12v12n2.pdf>

RUBIANO, Wilmer. Manuel Reyes Mate: aportes de su pensamiento a una comprensión ética de las víctimas en el contexto colombiano. **Revista TEMAS**, La Habana, n. 3 (8), p. 225-246, 2014.

SAMOUR, Héctor. El concepto de “mal común” y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría. **ECA: Estudios Centroamericanos**, San Salvador, v. 68, n. 732, p. 7-18, enero/marzo, 2013.

SAMOUR, Héctor. **Voluntad de liberación: la filosofía de Ignacio Ellacuría**. Granada: Comares, 2003.

SÁNCHEZ, Juan J. Una ética desde la memoria y la solidaridad con el sufrimiento: Max Horkheimer. *En*: SUCASAS, Alberto; ZAMORA, José A. (eds.). **Memoria, política y justicia: en diálogo con Reyes Mate**. Barcelona: Anthropos, 2010, p. 246-260.

SÁNCHEZ, Juan José. Entre religión y materialismo: “sentido de la justicia” en Max Horkheimer. *En*: ZAMORA, José A.; REYES MATE Manuel (eds.). **Justicia y memoria**. Hacia una teoría de la justicia anamnética. Barcelona: Anthropos, 2011, p. 39-63.

SANDLER Ronald; PEZZULLO, Phaedra (eds.). **Environmental Justice and Environmentalism**. The social Justice Challenge to the Environmental Movement; The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2007.

SANTAMARÍA, Juan E. Teología de la realidad histórica. **Theologica Xaveriana**, Bogotá, n.. 186, jul./dic. 2018. Disponible en: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-186.trhaei>

SANTIAGO OROPEZA, Teresa. Repensar la injusticia. Una aproximación filosófica. **Isonomía**. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho, México D.F. n. 49, p. 45-69, 2018. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/>

SANTOS RAMMÊ, Rogério. **Da justiça ambiental aos direitos e deveres ecológicos**: Conjeturas político-filosóficas para una nova orden jurídico-ecológica. Fundação Universidade de Caxias do Sul, EDUS, 2012.

SAVIGNANO, Armando. La filosofía de la liberación: el testimonio de Ignacio Ellacuría. **Logos**: Anales del Seminario de Metafísica, Madrid, v. 47, p. 321-329, 2014.

SCANNONE, Juan C. Recomprensión de la razón a partir de las víctimas históricas. Disponible en: <http://hum.unne.edu.ar/revistas/postgrado/revista3/scannone.pdf>

SCANNONE, Juan C.; REMOLINA, Gabriel (comps.). **Ética y Economía: economía de mercado, neoliberalismo y ética de la gratuidad**. Buenos Aires: Bonum, 1998.

SCHLOSBERG, David. **Defining Environmental Justice: Theories, Movements, and Nature**. London: Oxford University Press, 2007.

SCHLOSBERG, David. Justicia ambiental y climática: de la equidad al funcionamiento comunitario. **Ecología política**, Barcelona, n. 41, p. 25-35, junio 2011.

SEMENT DE FRUTOS, Juan. A. **Ellacuría y los derechos humanos**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.

SEMENT DE FRUTOS, Juan A. Transgénicos en Laudato si'. Una visión integradora. **Revista de Fomento Social**, Sevilla, n. 71, p. 229-234, 2016.

SEPÚLVEDA, Alejandro; LACAPRA, Dominik. **Historia y memoria después de Auschwitz**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

SERNA, Pedro. Sentido y función que Ellacuría atribuye a la filosofía. **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana** 32, n. 104, p. 87-96, enero, 2011. Disponible en: <https://www.researchgate.net/publication/276294425>

SERNA, Pedro. Ubicación de la praxis en las categorías conceptuales de Ellacuría. **Eidos**, Colombia, n. 11, p. 170-178, jul./dic., 2009.

SHEID, Daniel. **The Cosmic Common Good: Religious Grounds for Ecological Ethics**, Oxford, 2016.

SCHRAMME, Thomas. Is Rawlsian Justice Bad for the Environment? Stuttgart. **Analyse & Kritik** 28, /2006, p. 146–157.

SHKLAR, Judith. **After Utopia: The Decline of Political Faith**. 2nd ed. Princeton University Press, 1969.

SHKLAR, Judith. **El liberalismo del miedo**. Barcelona: Herder, 2018.

SHKLAR, Judith. **Los rostros de la injusticia**. Barcelona: Herder, 2013.

SHKLAR, Judith. **Men and Citizens: a study of Rousseau's Social Theory**. Cambridge At the University Press, 1996.

SHKLAR, Judith. **The Faces of the Injustice**. New Haven and London: Yale University, 1990.

SILVA, Cristina. **Recuperação da memória das vítimas de violação de direitos humanos e responsabilidade coletiva: a necessidade de um novo olhar sobre o conceito de responsabilidade**. Tesis (Mestrado Direito) - Universidade de Vale do Rio dos Sinos-UNISINOS, 2011.

SIMESSEN DE BIELKE, Ana. La filosofía ante la "vida dañada": la crisis ecológica: **CIUNSA-INEA**, Facultad de Humanidades; Universidad Nacional de Salta. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/127/12701202.pdf>

SINGER, Peter. **The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress**. Princeton University Press, New Jersey, 2011.

SIQUEIRA DE, José. El principio de responsabilidad de Hans Jonas. **Acta bioethica**. v.7 n.2, 2001, versión On-line ISSN 1726-569X.

SOBRINO, Jon. Civilización de la pobreza contra civilización de la riqueza para revertir un mundo gravemente enfermo. Disponible en: <https://www.fuhem.es/>

SOLS, LUCIA, José L. **Teología histórica de Ignacio Ellacuría**. Madrid: Trotta, 1999.

SOSA, SJ, Arturo. **Preferencias Apostólicas Universales de la Compañía de Jesús, 2019-2029**. Roma: Compañía de Jesús, 2019. Disponible en: <https://www.jesuits.global/es/uap/>.

STEIN, Alfredo. Cambio climático y conflictividad socioambiental en América Latina y el Caribe. **América Latina Hoy**, n. 79, p. 9-39, 2018.

SUCASAS, Alberto. Difícil política: justicia y mesianismo en Lévinas. *En*: ZAMORA, José A.; REYES MATE Manuel (eds.). **Justicia y memoria**. Hacia una teoría de la justicia anamnética. 1. ed. Barcelona: Anthropos, 2011, p. 115-150.

SUCASAS, Alberto. Entre Escritura e historia: el tiempo en la experiencia judía. *En*: SUCASAS, Alberto; ZAMORA, José A. (eds.). **Memoria-política-justicia**: en diálogo con Reyes Mate. Madrid: Trotta, 2010, p. 261-275.

SUCASAS, Alberto. Interpelación de la víctima y exigencia de justicia. *En*: MARDONES José M.; REYES MATE, Manuel (eds.). **La ética ante las víctimas**. Barcelona: Anthropos, 2003, p. 76-99.

SUÑER, Eneyda. El mal común. **Piezas en diálogo**, Guadalajara, año 2, n. 2, p. 1-18, feb., 2006.

TAFALLA, Marta. Recordar para no repetir: el nuevo imperativo categórico de T.W. Adorno. *En*: MARDONES José M.; REYES MATE, Manuel (ed.). **La ética ante las víctimas**. Barcelona: Anthropos, 2003, p. 126-154.

TAMAYO, Alfredo. El narcisismo maligno y sus víctimas. *En*: SUCASAS, Alberto; ZAMORA, José A. (eds.). **Memoria-política-justicia**: en diálogo con Reyes Mate. Madrid: Trotta, 2010, p. 104-128.

TAMAYO, Juan J. **Nuevo paradigma teológico**. Ed. Trotta, Madrid, 2003.

TATAY, Jaime. **Ecología integral**: La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1981 (RN)-2015 (LS). Madrid: BAC, 2018.

TATAY, Jaime. El polémico y fecundo diálogo entre la teología y la ecología. **Estudios Eclesiásticos**, v. 95, n. 373, p. 315-346, junio 2020.

TATAY, Jaime. De la cuestión social a la cuestión medioambiental. **Revista de Fomento Social**, Sevilla, n. 71, p. 195-198, 2016

TERGOLINA, Eduardo. Historia, memoria y justicia: el análisis a partir de las ruinas. *En*: BARTOLOMÉ RUÍZ, Castor; DUARTE, Rubén A. (coords.). **La urbe global y el**

gobierno de la vida humana. Justicia, Alteridad y Memoria en los Espacios de Poder. Universidad libre de Colombia, 2012, p. 99-114.

THERO, Daniel P. Rawls and Environmental Ethics: A Critical Examination of the Literature. **Environmental Ethics**, v. 17, n. 1, p. 93-106, spring, 1995.

VALDIVIESO, J. La globalización del ecologismo. Del ecocentrismo a la justicia ambiental. **Medio Ambiente y Comportamiento Humano**, 6 (2), 2005, p. 183-204. Disponible en:
https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=2353903&pid=S1870-1191201500010000800042&lng=es

VALENCIANO, José L. John Rawls: el último gran contractualista. Disponible en:
<http://lajusticiacomoequidad.blogspot.com/2012/11/john-rawls-el-ultimo-gran.html>

VALLADOLID, Tomás. Los derechos de las víctimas. *En*: MARDONES José María; REYES MATE, Manuel (ed.). **La ética ante las víctimas**. 1. ed. Barcelona: Anthropos, 2003, p. 155-173.

VALLADOLID, Tomás. **Por una justicia posttotalitaria**. Barcelona: Anthropos, 2005.

VELASCO, Juan. C. **In principio erat injustitia**. Reseña de Shklar, Judith. Los rostros de la injusticia. Barcelona: Herder, 2010, Arbor, v. 188 755, p. 605-613, mayo/jun., 2012.

VERÓN, Alberto. El filósofo como cronista de las víctimas. *En*: SUCASAS, Alberto; ZAMORA, José Antonio (eds.). **Memoria-política-justicia**: en diálogo con Reyes Mate. 1. ed. Madrid: Trotta, 2010, p. 296-308.

VETTORASSI, Andréa; AMORIM, Orzete . Refugiados ambientais: reflexões sobre o conceito e os desafios contemporâneos. **Revista de Estudos Sociais**, Bogotá, n. 76, 2021, p. 24-40. Disponible en :
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-885X2021000200024

VIDAL, Paula F. Teoría de la justicia social en Rawls. **Polis**: Revista Latinoamericana, Santiago de Chile, n. 23, 2009. Disponible en:
<https://journals.openedition.org/polis/1868#bodyftn2>

VIDAL-BENEYTO, José. Paisajes de Paris/2; Walter Benjamin. **Diario El País**, Madrid, 02, junio, 2006.

VILATTA, Emilia; GIROMINI, José. La injusticia testimonial como fabricación de personas: una lectura ontológica. **Griot**: Revista de Filosofía Amargosa, Bahía, v. 21, n. 1, p. 75-93, 2021.

WIEHL, Reiner. La experiencia en el nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig. *En*: AA.VV. **Franz Rosenzweig**: El nuevo pensamiento. Madrid: La balsa de la medusa, Visor Dis, 1989, p. 81-119.

YÁÑEZ, Samuel. **De la realidad a la praxis**: Comprensión y recepción de Inteligencia Sentiente de Xavier Zubiri. Universidad Católica de Chile, 2012.

YOUNG, Iris. Justice and Hazardous Waste. The Applied Turn in Contemporary Philosophy. **Bowling Green Studies in Applied Philosophy**, 5, p. 171-183, 1983.

ZAMBON, Paola; PANTOJA Carla; WALDMAN Ricardo; RUTHSCHILLING, Anne. Estabelecendo Confluências: Sustentabili- Dade e a Ética da Alteridade de Emmanuel Lévinas. **Mix Sustentável**, Santa Catarina, v.4, n.1, p.40-48, mar., 2018.

ZAMORA, José A. Walter Benjamin: crítica del capitalismo y justicia mesiánica. *En*: BARTOLOMÉ RUÍZ, Castor (org.). **Justiça e memória**: para uma crítica ética da violência. São Leopoldo, RS : UNISINOS, 2009, p. 50-86.

ZAMORA, José A. La provocación de las víctimas: a vueltas con la filosofía de la historia. *En*: SUCASAS, Alberto; ZAMORA, José A. (eds.). **Memoria-política-justicia**: en diálogo con Reyes Mate. Madrid: Trotta, 2010, p. 109-128.

ZAMORA, José A. Civilización, violencia y justicia anamnética en Th. W. Adorno. *En*: BARTOLOMÉ RUÍZ, C; QUINCHE, Fernando (orgs.). **Justicia, estados de excepción y memoria**: por una justicia anamnética de las víctimas. San Leopoldo: Editorial Unisinos, 2011, p. 12-28.

ZAMORA, José A. Memoria e historia después de Auschwitz. **ISEGORÍA**. Revista de Filosofía Moral y Política, n. 45, p. 501-523, jul./dic., 2011.

ZAMORA, José A. El centro ausente: la justicia en Th. W. Adorno. *En*: ZAMORA, José Antonio; REYES MATE Manuel (eds.). **Justicia y memoria**: hacia una teoría de la justicia anamnética. Barcelona: Anthropos, 2011, p. 65-87.

ZAMORA, José A. Enfrentarse a la crisis desde la perspectiva de las víctimas. VII informe sobre exclusión y desarrollo social en España 2014a. Documento de trabajo 6.2. **Fundación Foessa- Fomento de Estudios sociales y de Sociología Aplicada**, 2014a. Disponible en: https://www.academia.edu/es/9122057/Enfrentarse_a_la_crisis_desde_la_perspectiva_de_las_v%C3%ADctimas

ZAMORA, José A. Solidaridad anamnética versus evolución social. **Con-ciencia Social** n. 18, p. 15-29, 2014b.

ZAMORA, José A. Violencia sistémica, guerra y vida “sobrante” en la crisis terminal de capitalismo. **Iglesia Viva**, España, n. 287, p. 33-54, jul./sept. 2021a.

ZAMORA, José A. subjetivación y sufrimiento en Theodor W. Adorno: Reflexiones “desde” la vida dañada. **Constelaciones**: Revista de Teoría Crítica, n. 13, p. 419-447, 2021b.

ZAPPINO, Victoria. Epistemicidio latinoamericano como garante atemporal de la dominación: análisis desde la teoría crítica decolonial y alternativas hermenéuticas emancipadoras. Disponible en: [http://www.saij.gob.ar/victoria-zappino-vulcano-epistemicidio-latinoamericano-como-garante-atemporal-dominacion-analisis-desde-teoria-critica-decolonial-alternativas-hermeneuticas-emancipadoras-\].](http://www.saij.gob.ar/victoria-zappino-vulcano-epistemicidio-latinoamericano-como-garante-atemporal-dominacion-analisis-desde-teoria-critica-decolonial-alternativas-hermeneuticas-emancipadoras-)

ZILNEY, Liza; MCGURRIN, Danielle; ZAHRAN, Sammy. Environmental Justice and the Role of Criminology An Analytical Review of 33 Years of Environmental Justice Research. **Criminal Justice Review**, v. 31 n. 1, March, 2006, p. 47-62. Disponible en: [EnvironmentalJusticeandtheRoleofCriminology-AnAnalyticalReviewof33YearsofEnvironmentalJusticeResearch.pdf](#)

ZUBIRI, Xavier. **Inteligencia sentiente**: Inteligencia y realidad. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

ZUBIRI, Xavier. **Estructura dinámica de la realidad**. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1995.

ZUCHEL, Lorena. Ignacio Ellacuría, filósofo, cristiano. Reflexión filosófica-teológica sobre la inexorable acción de cargar con la realidad. **Teología y Vida**, Santiago de Chile, v. 55, p. 631-651, 2014.