

MANUEL REYES MATE, TRATADO DE LA INJUSTICIA

Manuel Reyes Mate, Tratado de la injusticia, Barcelona, Anthropos, 2011, 317 pp.

Por Onasis Ortega¹

Entre las razones por las que vale la pena estudiar este libro de Reyes Mate, quisiera adelantar dos: la primera, tiene que ver con la relación entre justicia y memoria. No hay justicia sin memoria afirma Mate, en una apuesta por pensar la justicia desde la memoria, asunto que me parece un reto filosófico y político para contextos como el colombiano. La segunda, consiste en el *tratamiento* que hace de la justicia; no estamos frente a un comentarista de los teóricos de la justicia sino de un examen crítico de las confusiones que llevan la reflexión filosófica a un callejón sin salida para responder a la injusticia. En efecto, Mate deja constancia de la tendencia dominante en la filosofía política, de una teoría racional de la justicia liberal, normativa y procedimental. Una teoría de éxito planetario que cuenta con intérpretes de distintas disciplinas a lo largo y ancho del mundo occidental; ante ello Mate se pregunta: ¿Cómo es posible que doctrinas que pretenden tener validez universal, y que se oponen entre sí, puedan convivir y encontrar reglas de juego comunes que garanticen, distintas versiones de lo que unos y otros entienden por bueno, y que al mismo tiempo asuman como propio el modo de decidir lo justo? En la moderna casa de lo justo caben todas las concepciones de lo bueno, ubicando en lo justo las reglas comunes y en lo bueno las concepciones particulares de bien.

En su *Tratado de la injusticia*, Reyes Mate ofrece un amplio recorrido histórico-filosófico de la justicia, una relectura a contra pelo de teóricos de la justicia antiguos, modernos y actuales, en concordancia con afirmación de que la justicia es un tema mayor de la reflexión política, más aún cuando ha pasado a ser considerada como el fundamento moral de la sociedad. Ese amplio recorrido es la base para la disrupción que el autor hace con la tradición predominante, particularmente con la que desarrollan en las últimas década autores como Rawls y Habermas. A su juicio, los teóricos

¹ Magíster en filosofía por la Universidad del Valle. Doctorante en filosofía de la Universidad del Valle. Profesor de la maestría en filosofía de la Universidad del Cauca. Miembro del Grupo de investigación Cultura y política de la misma universidad y del Grupo Praxis de la Universidad del Valle.

Recibido: 20 de noviembre de 2017. **Aprobado:** 17 de enero de 2018.

de la justicia normativa-procedimental olvidan que la desigualdad es una injusticia; no ven el carácter histórico y temporal de la desigualdad no causada por la naturaleza ni la desgracia, pero sobre todo, olvidan por completo la injusticia. No obstante, la apuesta de Reyes Mate es: [...] “reconocer el núcleo semántico de la injusticia y hablar desde ahí de la justicia. El secreto del valor teórico de la injusticia lo tiene la memoria, de ahí el lugar estratégico de esta categoría. Sin memoria la injusticia deja de ser actual y, lo que es más grave, deja de ser” (p.27).

El motivo que subyace a este *Tratado* es el olvido de los *sin nombre*, de los vencidos, de aquellos que, como dice el epígrafe del libro, nos dan el agua. Ese motivo pone en el centro de la teoría de la justicia a las víctimas; el punto de partida del autor es aquello que llama el equívoco originario: confundir injusticia con desigualdad. La desigualdad no es ni natural ni una desgracia, sino un acontecimiento histórico producto de acciones humanas, de modo que una teoría de la justicia tendría que incorporar la experiencia de la injusticia en lugar de hacer abstracción conceptual de ella. Para desarrollar esta idea, Reyes Mate se plantea la hipótesis según la cual, en términos lógicos, históricos y hermenéuticos *la injusticia va primero*. Con base en lo anterior, Mate formula lo que considero la tesis central que defiende a lo largo del libro: no hay injusticia sin memoria, pero tampoco hay justicia sin memoria, es decir, las injusticias que fueron seguirán siendo mientras no sean saldadas. Hecho este breve resumen de las ideas sustantivas del libro, veamos los enunciados y argumentos centrales del autor.

270

El contenido sustantivo del libro se resume en seis tesis y cinco capítulos. Las tesis son en síntesis las siguientes:

1. No hay injusticia sin memoria. Sin memoria es como si la injusticia nunca hubiera ocurrido, esto explica porque el que comete la injusticia se empeña en que los demás se olviden, sabe que no es suficiente perpetrar el acto sino borrar el significado del crimen. Al crimen físico le sigue el crimen hermenéutico; según Mate, “la cultura occidental ha sido maestra en la invisibilización del crimen” (p. 291).
2. Sin memoria, tampoco hay justicia. En cuanto la idea de teoría conlleva la de universalidad, entonces no es posible una teoría de la justicia sin memoria de todas las injusticias. Pero para tener presente todas las injusticias se requeriría, al decir de Horkheimer, una mente divina. ¿Cómo pensar la justicia con una mente humana? El ser humano no puede renunciar a la justicia, pero carece de una memoria divina capaz de convocar todas las injusticias; tal es el problema de la filosofía política.

3. La memoria abre expedientes que la ciencia da por archivados. La memoria es objeto de la filosofía, pero también de la historia y de la ciencia jurídica. La historia cuenta los hechos de la manera más parecida posible a lo ocurrido, pero no pretende hacer una valoración moral de lo ocurrido; por el contrario la memoria sí, para la memoria los hechos no ocurren de manera fortuita sino que son el resultado de proyectos individuales o colectivos de los cuales se puede demandar responsabilidad. La memoria tampoco es igual a la ciencia jurídica, ella se especializa en identificar delitos, la memoria habla sobre todo de culpa.
4. La memoria permite recuperar el viejo concepto de justicia general. La justicia no es solo distributiva sino creación de bien común, habría que recuperar esta idea de que la justicia tiene que ver con la creación de bienes comunes y con la construcción del ser humano en comunidad.
5. Sin memoria la justicia global no puede ser universal. La justicia global tiene el mérito de romper el límite espacial que imponían los Estados y surge una justicia transterritorial. Lo valioso es que la justicia global pretende afectar no solo los crímenes de lesa humanidad sino problemas cotidianos como el hambre y la pobreza. Pogge, uno de los teóricos más reconocidos de esta corriente, nos lleva a pensar que no solo debemos ayudar al necesitado sino que estamos obligados a combatir la injusticia, pero el mismo fija los límites de esa lucha cuando afirma: “esto no significa que debemos responsabilizarnos de los efectos más remotos de nuestras decisiones económicas”. Quiere decir que el deber apunta a reducir la desigualdad, la riqueza no se toca, es decir, no hay responsabilidad histórica. Pero “Sin responsabilidad histórica la justicia la justicia global resulta incompleta porque, sin ella no dejamos fuera lo que hicieron los abuelos o a ellos le hicieron, sino que nos desinteresamos por algo tan actual y presente como los nietos que heredaron aquellas fortunas o desgracias” (p. 296).
6. La memoria no es la justicia sino el inicio de un proceso justo cuyo final es la reconciliación. Suele pasar que la memoria abre heridas y complica todo, también puede pasar que la memoria atiza la venganza, por eso invocar la memoria implica pensarla hasta el final, pensar la memoria de manera consecuente implica plantearse una justicia integral. Pero tal justicia no está al alcance de una mente humana, en consecuencia la reconciliación sería la forma que toma una justicia integral en tiempo presente.

Pero ¿cómo es posible corregir las teorías de la justicia? En efecto, Reyes Mate parte de lo que él denomina el equívoco originario: confundir injusticia

con desigualdad. “Lo que subyace a esta aventura (*Tratado de la injusticia*) es la intuición o la desazón de un equívoco originario que hoy carcome las teorías de la justicia, a saber, confundir injusticia con desigualdad” (p.10). A su juicio esta confusión en la teoría de la justicia se relaciona con el hecho de que los teóricos de la justicia desechan la prioridad lógica e histórica de la injusticia. Tal error originario debe ser corregido de cara a una teoría de la justicia que incorpore la experiencia de la injusticia. Veamos este primer argumento.

272 En su ensayo *El origen de la igualdad en el derecho y la moral* (2006), Ernst Tugendhat entiende que justicia es la igualdad y esta se constituye en el fundamento de la moral. Corrige una tesis formulada en su libro *Diálogo en Leticia*, en el que entendía la justicia como una exigencia moral. Si justicia es igualdad, la desigualdad es injusticia. En todo caso, Tugendhat considera la justicia o la igualdad como lo primero. En contraste con Tugendhat, Emanuel Levinas afirma: “La moralidad no nace en la igualdad, sino en el hecho que hacia un punto del universo converjan las exigencias infinitas, las de servir al pobre, al huérfano, al extranjero y a la viuda” (*Totalidad e infinito*, en R. Mate, p. 74). Si el mundo es desigual, entonces la moralidad no nace en la igualdad, si partimos de la igualdad es al precio de vaciar la realidad de significado, haciendo insignificante al pobre, al huérfano, al extranjero. El precio de la abstracción es la exclusión, es decir, la negación del valor teórico de lo concreto.

El segundo argumento importante que quisiera mostrar, consiste en una pérdida que Reyes Mate señala en las teorías distributivas de la justicia, con relación a las teorías de la justicia antiguas. Como sabemos, Aristóteles entiende la justicia como una virtud relacional, es decir, como aquella que tiene que ver con los otros. Se trata de una virtud política dirá Reyes Mate, porque su realización depende del todo social, del bien común al que finalmente se orienta. En esa dirección, Mate dedica un capítulo de su tratado a examinar la justicia de los antiguos, examen que finalmente centra en Aristóteles y Santo Tomás. Al hacerlo persigue lo que él llama un sentido general de justicia, para mostrar luego que ese sentido general se pierde en la justicia moderna.

En efecto, si la justicia es una virtud ella remite a los actos humanos y al sujeto de la acción, pero Aristóteles habla también de regímenes políticos justos, comienza distinguiéndolos por el número de dirigentes, si mandan muchos o pocos, para decir que lo decisivo es que sean justos. Lo decisivo es que procuren el bien común; si se actúa en provecho de los que gobiernan y no de los gobernados se pervierte la justicia, se corrompe la sociedad. Los regímenes enfrentan el problema de los muchos o los pocos en el poder,

de los pobres y los ricos, pero lo sustancial para la justicia es que puedan encontrar un modo de vida en común. La justicia es la virtud cuyo fin es el arreglo de las actividades humanas en cuanto tiene que ver con la relación hacia los demás; en sentido adquiere carácter público-político.

De acuerdo con Reyes Mate, Santo Tomás continúa la idea aristotélica de la justicia como virtud, pero le atribuye dos características específicas: alteridad y materialidad. La primera quiere decir que quien decide lo correcto de la acción no soy yo sino el otro al que se le ha causado un daño. En cuanto a la materialidad, quiere decir que la clave de la justicia está en la respuesta a la pregunta del otro, es decir, la reparación del daño; la justicia sería lo que se debe al otro. Aquí están presente los tres elementos claves que Reyes Mate recupera de los antiguos: alteridad, deber (lo debido) y el ajuste o *justum* de mi acción a lo que se debe al otro.

En Aristóteles y Santo Tomás encontramos ese sentido general de justicia que no remite a distribución sino a una justicia que tiene por objetivo el bien común, con otras palabras, la orientación hacia el bien común de todas las virtudes. Esa orientación hacia las demás virtudes, las empuja a un objetivo más allá de su fin propio: hacer del hombre virtuoso un buen ciudadano. No basta ser bueno sino buen ciudadano, este es el aporte de la justicia general.

273

Hemos perdido el sentido general de la justicia en virtud de la distribución (p. 95). Es decir, lo que prima es la justicia particular que se ocupa “del ordenamiento de lo que es común respecto a las personas singulares. [...] la justicia distributiva es distribuidora de las cosas comunes según un criterio de proporcionalidad” (p. 96). “Los modernos” desplazan la justicia de mera virtud a fundamento moral de la sociedad, cuyo objeto será la estructura básica de la sociedad y no las otras virtudes que deben ser encaminadas al bien común. Ahora son las instituciones que encarnan los principios de justicia, las que deben hacerse cargo de los problemas sociales y de los individuos.

La modernidad rompe aquella idea de naturaleza que sirvió de base a la teoría de la virtud e instaló allí la autonomía del sujeto. Con la autonomía aparece la pluralidad de concepciones de lo justo, esa pluralidad plantea los nuevos problemas a la justicia como fundamento moral de la sociedad. Se trata de encontrar criterios universales aceptados por todos y válidos para todos, pues ser miembro de la sociedad justa implica actuar racionalmente con libertad e imparcialidad. En los antiguos bien y vida buena no son producto de la voluntad sino que la orientan, en la modernidad nosotros decidimos lo que sea justo. En ese contraste y diferencia se centra el capítulo sobre la justicia de los modernos, justicia que Reyes Mate caracteriza en

cuatro aspectos principales: 1) los criterios de justicia son el resultado de un acuerdo moralmente motivado, 2) La ética moderna es cognitivista, es decir, se basa en razones no en sentimientos, 3) la ética moderna es formal, es decir kantiana, proporciona reglas para juzgar si esto es justo o injusto y 4) la universalidad, es decir, validez general.

La justicia moderna postkantiana (Rawls y Habermas) promete validez universal; Rawls recurre a principios que cualquier individuo racional suscribiría siempre y cuando tuviera que juzgar imparcialmente sus propios intereses desde sus convicciones: idea de bien, persona, sociedad bien ordenada. Según Reyes Mate, Rawls no convence, pues no parece que la universalidad siga siendo igual a valores de la modernidad; en ese sentido, no parece que en la posición original los participantes hagan abstracción de sus intereses y que el fruto de su deliberación sea los principios de justicia que refiere Rawls.

274

El mismo Habermas pareciera incomodarle pedir consentimiento a las víctimas de prácticas cuestionables en el pasado pero benéficas ahora: “¿no resulta obsceno, que los beneficiarios de normas que sólo se justifican por los efectos positivos que producirán después, soliciten de los aplastados y humillados un consentimiento contrafáctico?” (Habermas, 1998:130) La respuesta de Reyes Mate sería sí, porque la validez universal se asentaría sobre el no reconocimiento de la vigencia de las injusticias pasadas. Pero la respuesta de Habermas es que los alcances de una teoría moral son modesto y no está en sus manos reparar el dolor de generaciones pasadas, asunto entendible, pero menos entendible es que el precio de la universalidad sea el olvido, el no reconocimiento de las injusticias pasadas.

Habermas se queda en el procedimiento y no llega a producir principios o leyes de justicia; para Habermas la justicia consiste en decir cómo decidir si esto es justo o no, solo provee un método para detectar casos de injusticia o un procedimiento. El filósofo nada puede hacer contra el sufrimiento, las desigualdades sociales o el hambre:

El filósofo moral no dispone de ningún acceso privilegiado a las verdades morales. En vista de las cuatro grandes vergüenzas político-morales que afectan a nuestra propia existencia: en vistas del hambre y la miseria del Tercer mundo; en vista de la tortura y la continua violación de la dignidad humana en los Estados de no-derecho; en vistas del creciente desempleo y de las disparidades en la distribución de la riqueza social en las naciones industrializadas de occidente; en vista, finalmente, del riesgo de autodestrucción del armamento atómico [...] una ética filosófica quizá

resulte decepcionante; pero en todo caso representa un aguijón: la filosofía no releva a nadie de su responsabilidad política” (Habermas, 1998, p. 130).

No se trata de quitarles la palabra a los ciudadanos como cree Habermas, sino de dejar escuchar sus voces, para que aunque pareciera contrafáctico no resulte obsceno. Que a la filosofía se le note tan poco el dolor y el sufrimiento del otro concreto por mor a la abstracción formal y la pretensión de universalidad, parece cuestionable. La gran filosofía siempre parte de las cosas de los hombres, del mundo entorno dirá Villoro, reconociendo el singular dirá Reyes Mate. No tiene sentido construir teoría de la justicia haciendo abstracción de la injusticia, que nada se pierda, agregaríamos nosotros. Expuesto la discusión de Reyes Mate con las teorías distributivas de la justicia, veamos su argumento sobre la primacía de la injusticia y su relación con la memoria.

Críticas y críticos de la justicia procedimental liberal hay de distintos tipos y desde distintos enfoques, pero quizás lo novedoso en Reyes Mate sea su intento no solo de fundar la justicia en la injusticia sino en recurrir a la memoria como fundamento. ¿Es plausible una justicia anamnética en tiempos del capitalismo global y del optimismo neoliberal? Contraria a la perspectiva hegemónica de la justicia liberal, Reyes Mate recupera las voces críticas que hablan en distintos tonos y desde distintos ángulos. En primer lugar los que plantean una vía negativa a la justicia y recuperan la primacía de la injusticia, en segundo lugar, los críticos del modelo liberal que intentan corregirlo o mejorarlo sin salir de él. Luís Villoro no parte de un consenso racional entre sujetos iguales sino de la experiencia de injusticia de los sujetos concretos, en lugar de partir del consenso, Villoro parte de su ausencia; en lugar de principios racionales construidos a priori para aplicarlos a determinada sociedad, parte de la percepción de injusticia para pensar cómo remediarla. En otras palabras, no plantea la justicia como consenso racional sino como respuesta a la injusticia. El que padece la injusticia no pide consenso exige respuesta.

En *La diferencia* (1998), François Lyotard sigue un enfoque que toma distancia de la abstracción conceptual frente al entendimiento del conflicto. Lyotard admite la existencia del conflicto en el campo de la justicia y el derecho: el litigio y el diferendo:

Distinta de un litigio, una diferencia es un caso de conflicto entre (por lo menos) dos partes, conflicto que no puede zanjarse equitativamente por faltar una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones. Que una de las argumentaciones sea legítima no implica que la otra no lo sea. Sin embargo,

si se aplica la misma regla de juicio a ambas para allanar la diferencia como si esta fuera un litigio, se infiere una sinrazón a una de ellas por lo menos y a las dos si ninguna de ellas admite esa regla.

[...]Me gustaría llamar *diferencia* el caso en que el querellante se ve despojado de los medios de argumentar y se convierte por eso en una víctima. Si el destinador, el destinatario y el sentido del testimonio quedan neutralizados, entonces es como si no hubiera habido daño. Un caso de diferencia entre dos partes se produce cuando el “reglamento” del conflicto que los opone se desarrolla en el idioma de una de las partes, en tanto que la sinrazón de que sufre la otra no se significa en ese idioma (Lyotard, 1988, p. 9) ².

276 Lyotard distingue litigio de diferencia, para señalar que quien padece la injusticia carece de medios para hacerse valer y se convierte en víctima, ocurre cuando el idioma en el que se reglamenta el conflicto pertenece a una de las partes vaciando de significado el daño del otro en ese idioma. No hay mediación en la regla del idioma establecido por el dominante, pero no hay que confundir la mudez de las víctimas con la hegemonía de sentido que dan los dominantes. Lyotard pone como ejemplo los testimonios de Auschwitz, el lenguaje burgués dominante que Marx denuncia en las reglas del contrato de trabajo o la esclavitud, sobre este último caso, Reyes Mate muestra cómo en el discurso sobre la esclavitud predominó el de los opresores que se autoelevaron a la condición de abolicionistas. El relato de los abolicionistas terminó predominando, pero entre la experiencia de la esclavitud y el discurso abolicionista hay un abismo, una *diferencia*³.

Si bien es cierto que Villoro y Lyotard son voces críticas del consenso racional como clave de una teoría racional de la justicia hegemónica, a Reyes Mate le llama la atención el caso de un liberal que se emplea en demoler los pilares de la teoría de la justicia de Rawls. En efecto, en *La idea de la justicia*, Amartya Sen considera imposible y poco útil una teoría trascendental de la justicia como la de Rawls. A juicio de Mate, Sen rechaza el consenso rawlsiano y el institucionalismo, es decir, la idea rawlsiana según la cual, la concepción de justicia se encarna en las instituciones básicas de la sociedad. Sen pone entre dicho el consenso cuando trae el ejemplo de los tres niños que disputan una flauta, duda de la intuición rawlsiana de que si

² “El querellante presenta su queja ante el tribunal, el acusado argumenta con miras a mostrar la inanidad de la acusación. Este es un litigio. Me gustaría llamar diferencia el caso en el que el querellante se ve despojado de los medios de argumentar y se convierte por eso en una víctima”. Lyotard, J. (1988): *La diferencia*, Gedisa, Barcelona, p. 22.

³ La tesis dominante para hablar de la justicia que parte de un consenso racional, es insuficiente para comprender la diferencia, esto es, para comprender ciertos conflictos de injusticia. El mérito de Lyotard está en mostrar la insuficiencia del consenso racional.

las instituciones son justas los individuos también, como si los individuos participantes en el la posición original, salieran de allí y se acoplaran a los principios de justicia de manera mecánica. Siguiendo a Stuart Mill y Adam Smith y no Kant o a Rousseau, Sen concluye que: “la pregunta por la sociedad justa no es un buen punto de partida para una teoría útil de la justicia. A esto hay que añadir la conclusión adicional de que puede no ser tampoco un buen punto de llegada” (En Reyes Mate, p. 23).

Sen se diferencia de Rawls, habla directamente de la injusticia, al hacerlo centra su estrategia en la conducta de los individuos y no en la sociedad y sus instituciones. Los individuos son esenciales para la lucha contra la injusticia, su fragilidad moral, sus capacidades físicas y mentales y su responsabilidad en las decisiones. Digamos que en Sen el sentimiento de indignación está en el principio de su preocupación por la justicia, en este aspecto encuentra Reyes Mate la influencia de Smith: “La primera percepción de lo justo e injusto no puede ser objeto de la razón sino de los sentidos y de los sentimientos” (Sen, 2010, p. 79).

Pero Sen termina cayendo en el modelo de Rawls. Dirá más adelante que: “ Hay que renunciar a esas ventajas contingentes y a esas influencias accidentales procedentes del pasado que no deberían afectar a un acuerdo basado en principios encargados de regular las instituciones de la estructura misma desde el momento presente y en lo venidero” (Sen, 2010, p. 162). También Rawls borra todo rastro de cómo se ha constituido la fortuna o el infortunio con el velo de la ignorancia:

Más todavía, supongo que las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Esto es, no conocen su situación política o económica, ni el nivel de cultura y civilización que han sido capaces de alcanzar. Las personas en la posición original no tienen ninguna información respecto a qué generación pertenecen. Estas amplísimas restricciones al conocimiento son apropiadas en parte porque entre las generaciones y dentro de ellas se plantean cuestiones de justicia social, por ejemplo la cuestión de cuál es la cantidad de ahorros apropiada o la cuestión de la conservación de los recursos naturales y del medio natural” (Rawls, 1995, p. 136).

La experiencia de la injusticia o el sentimiento de indignación son desencadenantes de la reflexión sobre la justicia, sin otro peso en la teoría racional de justicia. Sen también termina sometiendo la experiencia a lo que decidamos nosotros, similar a lo que pasa con el filtro deliberativo habermasiano, a saber someternos el otro al nosotros aplicando el filtro de la razón: “El razonamiento público constituye una característica esencial de

la objetividad de las creencias publica y ética” (Sen p. 73. En Reyes Mate, p. 25). Al fin de cuentas, Sen evita preguntarse por el origen de la injusticia, evita la memoria.

¡Vae Victis! dirá Reyes Mate frente a esa teoría racional de la justicia, para subrayar la primacía de la experiencia de la injusticia, experiencia que contiene un momento irreductible en una formulación positiva de justicia. Remite a la mirada irreductible de la víctima, que como dijera Adorno, veía el mundo “boca abajo”; desde las alturas filosóficas podríamos aventurarnos a decir que las víctimas son una necesidad histórica, una fatalidad. Pero las víctimas ven en ese fatalismo una injustificada simplificación. Si la respuesta filosófica a la experiencia de la injusticia sigue siendo el desprecio de la relevancia teórica de lo concreto, entonces hay que someter esa filosofía a la crítica, hay que sospechar del manto de la abstracción, de su pretensión de universalidad y de lo que oculta de particular. Esa crítica bien podría echar mano del singular menospreciado tal como lo recogen ciertos filósofos contemporáneos en la expresión *autrui*.

278

Autrui no es simplemente el otro sino la otredad que trasciende su condición de miserable y marginado, es un particular con la potencia de ser universal. “*Autrui*, nos dice Levinas, es el pobre, el extranjero, el huérfano o la viuda, pero investido con la autoridad de Dios, es decir, dotado con el poder de ver en su situación de pobre una injusticia y no un *factum* inevitable o inapelable” (p. 69). El sobreviviente de la barbarie, desposeído y abandonado es un archivo viviente que con su presencia es capaz de interpelar al verdugo. Es el *Autrui* de la experiencia de injusticia que convoca la condición humana. Pero ¿cómo es posible que de una humanidad sometida y fracturada se levante una presencia capaz de interpelarnos? La respuesta no está en la voluntad de la víctima, sino en nosotros que necesitamos del *autrui* para ser yo; lo que se pone de manifiesto con el *autrui* es la elocuencia de la negatividad allí donde el hombre es negado y sometido a estrategias de destrucción, allí se hace presente la demanda de justicia.

No sabemos cuánto pasado debe incluir la justicia y cómo fijar el límite de la memoria. Si bien Reyes Mate hace un esfuerzo crítico significativo de las teorías de la justicia predominantes, su esfuerzo propositivo no es equiparable a la crítica. Nos deja, a mi modo de ver, un largo trabajo para establecer una justicia anamnética aceptable y duradera, una que no termine por hacer pedazos la sociedad que pretende fundar en nombre de un pasado irreconciliable. Pero ¿toda justicia procedimental normativa es amnésica?, y en cuanto tal ¿es incorregible?, ¿puede la memoria fundar la justicia? Estas preguntas que resultan de la lectura del *Tratado de la injusticia* son las que, sin duda, dan qué pensar.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (1999). *Mínima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Taurus.
- Aristóteles. (1993). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Habermas, J. (1998). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.
- Lyotard, J. (1988). *La diferencia*. Barcelona: Gedisa.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sen, A. (2010). *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus.
- Tugendhat, E. (2006). El origen de la igualdad en el derecho y la moral, *Revista diálogo científico (DC)*, 15(1/2), 26-40.