



JOURNAL ETHICS, ECONOMICS AND COMMON GOODS

N° 22 (2), JULY - DECEMBER 2025.

JOURNAL ETHICS, ECONOMICS AND COMMON GOODS

N° 22 (2), J U L Y - D E C E M B E R 2025.



Journal Ethics, Economics & Common Goods, Vol. 22, No. 2 July-December 2025 biannual publication edited by the Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A. C., calle 21 sur 1103, Col. Santiago, C.P. 72410, Puebla, Puebla. Tel. (222) 2299400, <https://ethics-and-economics.com/jeecg@upaep.mx>. Editors: María Teresa Herrera Rendón-Nebel. Exclusive use rights reserved No. 04-2022-071213543400-102, ISSN 2954 - 4254, both granted by the Instituto Nacional del Derecho de Autor. Technical responsible: Ana Xóchitl Martínez Díaz and Javier Joan Hernández del Ángel.

ISSN: 2954-4254

ESSENTIAL IDENTIFICATION

Title: Journal Ethics, Economics and Common Goods

Frequency: Bi-annual

Dissemination: International

ISSN online: 2954 - 4254

Place of edition: Mexico

Year founded: 2003

DIRECTORY

Editors

María Teresa Herrera Rendón Nebel

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. México

Facultad de Contaduría y Finanzas

Co-Editor

Shashi Motilal. University of Delhi. India

Design

Ana Xóchitl Martínez Díaz

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. México

EDITORIAL BOARD

Jérôme Ballet. Université de Bordeaux. France

Shashi Motilal. University of Delhi. India

Mathias Nebel. Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. México

Patrizio Piraino. University of Notre Dame. United States of America

GENERAL INFORMATION

The Journal Ethics, Economics and Common Goods aims to be a space for debate and discussion on issues of social and economic ethics. Topics and issues range from theory to practical ethical questions affecting our contemporary societies. The journal is especially, but not exclusively, concerned with the relationship between ethics, economics and the different aspects of common goods perspective in social ethics.

Social and economic ethics is a rapidly changing field. The systems of thought and ideologies inherited from the 20th century seem to be exhausted and prove incapable of responding to the challenges posed by, among others, artificial intelligence, the transformation of labor and capital, the financialization of the economy, the stagnation of middle-class wages, and the growing ideological polarization of our societies.

The Journal Ethics, Economics and the Common Goods promotes contributions to scientific debates that combine high academic rigor with originality of thought. In the face of the return of ideologies and the rise of moral neopharisaisms in the Anglo-Saxon world, the journal aims to be a space for rational, free, serious and open dialogue. All articles in the journal undergo a process of double anonymous peer review. In addition, it guarantees authors a rapid review of the articles submitted to it. It is an electronic journal that publishes its articles under a creative commons license and is therefore open access.

Research articles, research reports, essays and responses are double-blind refereed. The journal is bi-annual and publishes two issues per year, in July and December. At least one of these two issues is thematic. The journal is pleased to publish articles in French, English and Spanish.

SCIENTIFIC BOARD

Alain Anquetil. ESSCA. France
Alejandra Boni. Universitat Politècnica de València. España
Andrew Crabtree. Copenhagen Business School. Denmark
Byaruhanga Rukooko Archangel. Makerere University. Uganda
Clemens Sedmak. University of Notre Dame. United States of America
David Robichaud. Université d'Ottawa. Canada
Demuijnck Geert. EDHEC Business School. France
Des Gasper. International Institute of Social Studies. Netherlands
Flavio Commin. IQS School of Management. España
François- Régis Mahieu. Fonds pour la recherche en éthique économique. France
Felipe Adrián Vásquez Gálvez. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. México
Javier María Iguíñiz Echevarría. Universidad Pontificia de Lima. Perú
Jay Drydyk. Carleton University. Canada
Jean Marcel Koffi. Université de Bouaké. Côte d'Ivoire
Jean-Luc Dubois. Institute de recherche sur le Développement. France
Jhonatan A. Clausen L. Pontificia Universidad Católica del Perú. Perú
John Francis Díaz. Chung Yuan Christian University. Taiwan
Luigino Bruni. Università Lumen y Sophia. Italia
Mahefasoa Randrianalijaona. Université d'Antananarivo. Madagascar
Marianne Camerer. University of Capetown. South Africa
Mario Biggeri. Università di Firenze. Italia
Mario Maggioni. Università Cattolica del Sacro Cuore. Italia
Mario Solis. Universidad de Costa Rica. Costa Rica
Michel Dion. Université de Sherbrooke. Canada
Mladjo Ivanovic. Northern Michigan University. United States of America
Óscar Garza Vázquez. Universidad de las Américas Puebla. México
Óscar Ibáñez. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. México
Patrick Riordan. University of Oxford. United Kingdom
Pawel Dembinski. Université de Fribourg. Switzerland
Pedro Flores Crespo. Universidad Autónoma de Querétaro. México
Rebecca Gutwald. Ludwig-Maximilians Universität. Deutschland
Sandra Regina Martini. Universidade Ritter. Brasil
Simona Beretta. Università Cattolica del Sacro Cuore. Italia
Stacy Kosko. University of Maryland. United States of America
Steve Viner. Middlebury College. United States of America
Volkert Jürgen. Hochschule Pforzheim. Deutschland

INDEX

RESEARCH ARTICLES

- p. 8 De la juste épargne à la juste éco-épargne: Repenser Rawls à l'épreuve de l'urgence
écologique
Sébastien Ateba Mintolo and Harole Loic Monthé
- p. 33 El reflejo imperfecto: Inteligencia Artificial y la huella ontológica del humano
Seydel Ducosquel
- p. 45 Epistemic Injustice: A New Form of Modern Slavery
Shashi Motilal and Ayesha Gautam

REVIEW OF PAPERS

- p. 67 Herrera Rendón Nebel María Teresa (2024). 'Le travail et la responsabilité morale dans le secteur
travail et la population active mexi-caine', Journal of Ethics, Economics and Common Goods, 21(1)
p 40-67.
Emmanuel Olivera Pérez

RESEARCH ARTICLES

DE LA JUSTE ÉPARGNE À LA JUSTE ÉCO-ÉPARGNE: REP- ENSER RAWLS À L'ÉPREUVE DE L'URGENCE ÉCOLOGIQUE

Sébastien Ateba Mintolo

DR en philosophie. Université Pontificale Grégorienne (PUG), Rome, Italie.

Orcid: 0009-0000-1286-7398

Harole Loic Monthé

Doctorant en philosophie. Université de Yaoundé 1.

Orcid: 0009-0005-1032-5989

RESUMEN

Cet article analyse la capacité du principe rawlsien de « juste épargne » à répondre aux défis posés par la crise écologique contemporaine, caractérisée par la dégradation accélérée des écosystèmes, le changement climatique et l'épuisement des ressources naturelles. Si Rawls a conçu ce principe pour garantir l'équité socio-économique entre générations humaines, son cadre anthropocentré et l'absence de prise en compte du capital naturel en révèlent aujourd'hui les limites face à l'ampleur des transformations de l'Anthropocène. L'article montre toutefois que la dynamique intergénérationnelle formulée par Rawls demeure féconde pour penser la responsabilité envers l'avenir. Afin d'adapter cette intuition à l'urgence écologique, il propose le principe de « juste éco-épargne ». Celui-ci désigne l'obligation morale et politique faite à chaque génération de préserver, maintenir et transmettre les conditions écologiques fondamentales permettant la vie humaine et le fonctionnement d'institutions justes. En étendant la juste épargne à la sphère environnementale, la juste éco-épargne affirme que la justice intergénérationnelle requiert non seulement la conservation des ressources économiques, sociales et institutionnelles, mais aussi la sauvegarde d'un environnement sain, résilient et durable. Elle repose sur la reconnaissance du capital naturel essentiel comme un bien commun non substituable, dont la préservation conditionne la stabilité des sociétés et la possibilité même d'une coopération équitable entre générations. En prolongeant ainsi la pensée rawlsienne, le concept de juste éco-épargne offre un cadre normatif renouvelé pour repenser la justice à l'ère de l'urgence écologique et orienter les politiques publiques vers une responsabilité écologique étendue.

Mots clés: Crise écologique, justice intergénérationnelle, juste épargne, juste éco-épargne, Rawls.

ABSTRACT

This article examines the capacity of Rawls's principle of "just savings" to address the challenges posed by the contemporary ecological crisis, characterized by the accelerated degradation of ecosystems, climate change, and the depletion of natural resources. Although Rawls originally formulated this principle to secure socio-economic fairness between human generations, its anthropocentric framework and its lack of consideration for natural capital reveal significant limitations in the face of the far-reaching transformations of the Anthropocene. The article nonetheless argues that the intergenerational dynamic articulated by Rawls remains fruitful for thinking about responsibility toward the future. To adapt this insight to the ecological emergency, it proposes the principle of "just eco-savings." This principle designates the moral and political obligation incumbent upon each generation to preserve, maintain, and transmit the fundamental ecological conditions required for human life and for the functioning of just institutions. By extending the notion of just savings to the environmental sphere, just eco-savings asserts that intergenerational justice requires not only the conservation of economic, social, and institutional resources, but also the safeguarding of a healthy, resilient, and sustainable environment. It rests on the recognition of essential natural capital as a non-substitutable common good, whose preservation underpins societal stability and the very possibility of fair cooperation between generations. By thus extending Rawlsian thought, the concept of just eco-savings offers a renewed normative framework for rethinking justice in an age of ecological urgency and for guiding public policy toward an expanded ecological responsibility.

Keywords: Ecological crisis; intergenerational justice; just savings; just eco-savings; Rawls.

JEL: D63, Q01, Q56.

Introducción

Caractérisée par la dégradation accélérée des écosystèmes, le changement climatique, la perte de biodiversité et l'épuisement des ressources naturelles, la crise écologique contemporaine s'impose comme un défi majeur qui transcende les frontières générationnelles et interroge en profondeur les fondements de notre rapport au monde. À l'origine de cette crise, la vision anthropocentriste moderne a placé l'être humain au centre de l'univers, légitimant la domination et l'exploitation sans limites de la nature. Renforcée par le paradigme technocratique et le productivisme issus de la révolution industrielle, cette posture a réduit la nature à un simple réservoir de ressources, occultant sa valeur intrinsèque et la nécessité de respecter les équilibres biophysiques qui soutiennent toute forme de vie.

Les conséquences de cette orientation sont aujourd'hui manifestes : pollution généralisée, dérèglement climatique, extinction massive d'espèces, fragilisation des écosystèmes et menaces directes pesant sur la survie de l'humanité. Ces atteintes ne concernent pas seulement les populations présentes ; elles engagent également les conditions d'existence des générations futures. C'est précisément dans cette articulation entre présent et avenir que la question de la justice intergénérationnelle appliquée à la problématique environnementale prend toute sa portée philosophique. C'est probablement cela qui justifie l'extension de la théorie rawlsienne de la justice intergénérationnelle aux questions écologiques. Cependant, précisons d'abord l'orientation que Rawls a donné à la justice intergénérationnelle.

Dans la théorie de John Rawls, la justice intergénérationnelle désigne l'obligation morale et politique d'organiser des rapports équitables entre générations successives. Rawls affirme que les partenaires de la position originelle doivent choisir des principes « qui définissent ce que les générations doivent laisser à celles qui leur succèdent », principes destinés à assurer « une juste relation entre générations successives », puisque « la justice comme équité comprend une conception de la justice entre générations » (Rawls, 2009, §22, §44). La justice n'a donc pas seulement une portée synchronique ; elle structure également la continuité et la durabilité des sociétés humaines.

Ce cadre repose en grande partie sur la notion de biens premiers, définis par Rawls comme « les droits, libertés, pouvoirs, opportunités, revenus, richesses et les bases sociales du respect de soi que les institutions distribuent ». Ces biens constituent des « moyens polyvalents » que toute personne rationnelle est censée vouloir, quelles que soient ses fins, car ils conditionnent la possibilité pour chacun de mener une vie morale, autonome et digne (Rawls, 2009, §15). Parmi eux, Rawls reconnaît que les bases sociales du respect de soi sont le bien premier le plus fondamental, puisqu'elles rendent possible la reconnaissance de soi comme personne morale.

C'est dans cette perspective que Rawls formule le principe de juste épargne, norme centrale de la justice intergénérationnelle. Celui-ci renvoie à « un accord entre générations pour partager équitablement la

charge de la réalisation et du maintien d'une société juste ». Il impose à chaque génération de transmettre aux suivantes un capital institutionnel, social et économique au moins équivalent à celui dont elle a bénéficié.

Comme nous l'avons relevé ci haut, la théorie rawlsienne est étendue aux questions écologiques. De fait, Plusieurs auteurs ont cherché à étendre la théorie rawlsienne — et en particulier le principe de juste épargne — afin d'y intégrer les exigences de la crise écologique contemporaine. Jon Mandle et Brent A. Singer soulignent que la protection de l'environnement relève pleinement de la justice et peut s'inscrire dans le cadre politique rawlsien. Stephen M. Gardiner montre que la dynamique intergénérationnelle du principe de juste épargne fournit un outil fécond pour penser le changement climatique, à condition d'introduire des « interventions externes » permettant d'élargir la théorie à l'échelle globale. Toutefois, ces tentatives demeurent souvent empreintes de scepticisme, en raison du cadre essentiellement politique et économique dans lequel s'inscrit la notion de « juste épargne ». Les avantages à distribuer, dans le deuxième principe rawlsien, sont principalement des biens d'ordre socio-économiques. Les biens premiers, centrés sur l'humain, ne prennent pas en compte la vulnérabilité des écosystèmes ni la dépendance structurelle des sociétés à la stabilité du milieu naturel. Le principe de juste épargne ne mentionne ni les limites planétaires, ni la nécessité de préserver le capital écologique dont dépend pourtant l'existence même d'une société juste. Dès lors, une question centrale s'impose : le cadre rawlsien, dans sa formulation initiale, peut-il réellement répondre à l'ampleur et à la spécificité des défis écologiques contemporains ?

C'est précisément cette limite épistémologique qui nous pousse à proposer le concept novateur de « juste éco-épargne ». Celui-ci désigne l'obligation morale et politique incombant à chaque génération de préserver, maintenir et transmettre aux générations futures les conditions écologiques fondamentales qui rendent possible la vie humaine et le fonctionnement d'institutions justes. Il étend le principe rawlsien de juste épargne à la sphère environnementale en affirmant que la justice intergénérationnelle requiert, outre la conservation des ressources économiques, sociales et institutionnelles, la sauvegarde d'un environnement sain, résilient et durable. Ce principe considère le capital naturel essentiel comme un bien commun non substituable dont la préservation constitue une exigence minimale de justice, indispensable à la stabilité sociale et à la possibilité même d'une coopération équitable entre les générations.

Afin de répondre à cette problématique et d'évaluer la pertinence du principe rawlsien face aux défis écologiques contemporains, il est nécessaire d'adopter une démarche méthodologique cohérente avec les enjeux soulevés par la crise écologique et par la justice intergénérationnelle. L'analyse qui suit s'appuiera ainsi sur une méthodologie pluridimensionnelle, combinant l'analyse théorique, et la réflexion prospective, de manière à embrasser la complexité des questions en jeu et à articuler les différents niveaux de réflexion.

Dans un premier temps, l'analyse théorique permettra d'examiner les causes, la dynamique et la profondeur de la crise écologique, ainsi que les responsabilités qu'elle fait peser sur les générations passées, présentes et futures. Cette première étape vise à mettre en évidence les fondements historiques, économiques et anthropologiques de la crise actuelle, afin de montrer en quoi celle-ci constitue un défi éthique majeur pour la théorie de la justice.

Dans un second temps, l'étude portera sur le principe de juste épargne tel que formulé par Rawls, ainsi que sur les conditions dans lesquelles il peut être mobilisé pour penser la justice entre générations dans un contexte d'instabilité écologique. Cette seconde partie cherchera à évaluer sa capacité, mais aussi ses limites, à répondre aux exigences nouvelles imposées par la dégradation des écosystèmes, et à déterminer dans quelle mesure ce principe peut être étendu, ajusté ou repensé pour intégrer les contraintes environnementales contemporaines.

Enfin, une réflexion prospective ouvrira la voie à une reformulation du principe rawlsien, en montrant comment celui-ci pourrait être réajusté pour intégrer pleinement les impératifs écologiques. C'est dans ce cadre que sera développé le concept de « juste éco-épargne », conçu comme un prolongement et un approfondissement du principe de juste épargne, capable de répondre de manière plus complète à la fragilité des écosystèmes et à la nécessité de garantir un développement durable et équitable entre les générations. Parallèlement, une étude empirique viendra éclairer la dimension concrète de ces enjeux à partir d'un cas d'étude précis. Elle permettra d'examiner comment certaines pratiques publiques peuvent être interprétées – ou non – à la lumière du principe de juste éco-épargne, et de mettre en évidence les obstacles politiques, économiques et institutionnels à la mise en œuvre d'une véritable justice environnementale intergénérationnelle.

Ainsi s'articulera le parcours de cet article : La première partie, « La crise écologique, un défi qui transcende les générations », analysera la profondeur de la crise écologique et les défis qu'elle impose aux générations passées, présentes et futures. La deuxième partie, « Le principe de juste épargne rawlsien : un outil pour la justice intergénérationnelle face à la crise écologique », examinera la nature du principe de juste épargne, son rôle comme régulateur de la justice intergénérationnelle, les apports contemporains en faveur d'une extension écologique de la théorie rawlsienne, ainsi que les limites et les critiques de cette extension. Enfin, la troisième partie, « Réajuster le principe de juste épargne : vers une théorie de la juste éco-épargne », proposera une reformulation du cadre rawlsien en vue de fonder une théorie plus adéquate de la justice écologique intergénérationnelle.

1. La crise écologique, un défi qui transcende les générations

La crise écologique désigne l'ensemble des perturbations graves et durables subies par l'environnement du fait des activités humaines. Elle se manifeste de plusieurs manières : la crise climatique, la crise de la biodiversité, les différentes formes de pollution, la crise des ressources naturelles. Cette crise met en danger l'équilibre naturel de la planète et menace la survie de nombreuses espèces, voire l'humanité elle-même. (Mbessa et Nomo Fouda, 2025, 15).

Pour saisir les racines de cette crise, il importe d'examiner les présupposés philosophiques qui ont façonné la modernité occidentale. Parmi eux, l'anthropocentrisme occupe une place déterminante : en érigeant l'être humain en maître et possesseur de la nature (Descartes, 1637), en lui attribuant un statut ontologique et moral supérieur à l'ensemble du vivant, cette vision du monde a légitimé une exploitation illimitée des milieux naturels. Cette rupture symbolique et pratique avec le reste du vivant a ouvert la voie à une logique de domination qui s'est intensifiée avec la révolution industrielle et l'avènement du paradigme technocratique. L'essor des technologies modernes, loin d'atténuer cette posture, l'a renforcée en instaurant un rapport de maîtrise et d'arraisonnement où la nature est reconfigurée comme un simple « fonds disponible » (Heidegger, 1980 ; Jonas, 1990), soumis aux impératifs de production, d'efficacité et de croissance.

1.1. L'anthropocentrisme comme fondement de la crise écologique

Une étude attentive de ses causes révèle que la vision anthropocentrique occidentale de la nature constitue l'un des catalyseurs majeurs de cette crise.

Cette vision du monde place l'être humain au centre, le considérant comme supérieur à la nature et doté d'un statut ontologique particulier. L'homme occupe un rôle central dans la nature parce qu'il est réputé fondamentalement différent du reste des réalités naturelles. Bien qu'il en fasse partie, il en serait également détaché, puisqu'il est l'unique être capable d'accéder à l'intelligibilité du monde. La philosophie d'Emmanuel Kant exprime avec force ce présupposé anthropocentriste en affirmant la singularité du sujet humain, seul être capable de dire « je » et, dès lors, porteur d'une dignité radicalement supérieure :

« Posséder le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre. Par-là, il est une personne ; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise. » (Kant, 1798, Livre I, §1).

Dans cette perspective, la raison devient l'attribut distinctif qui sépare l'homme de l'ensemble du vivant. Elle l'installe dans une posture extérieure à la nature, en position de la maîtriser et de la manipuler. Comme le soulignent Catherine et Raphaël Larrère, la raison « sépare le sujet et l'objet, ouvrant la possibilité d'une maîtrise expérimentale et technique » (Larrère, 2009, 18). L'être humain se conçoit alors comme un sujet clos, ne reconnaissant d'autre détermination que lui-même, et n'envisageant le monde que comme le champ d'exercice de son pouvoir : « Ici commence cette manière d'être homme qui consiste à occuper la sphère des pouvoirs humains en tant qu'espace de mesure et d'accomplissement de la maîtrise et possession de l'étant en sa totalité. » (Heidegger, 1986, 120).

Cette hiérarchisation ontologique, où l'homme est doté d'un statut moral exclusif, conduit à l'idée que les autres êtres n'existent qu'en tant que moyens. Andrea Cavallini résume parfaitement cette dérive en écrivant : « l'homme est la mesure et la fin de tout, et le non-humain n'a aucune valeur intrinsèque. » (Cavallini, 2021, 908).

Dans une telle perspective, les animaux, les terres, les mers, les fleuves ou les plantes cultivées deviennent des ressources brutes à exploiter. Cette vision du monde, profondément inscrite dans notre « être au monde », a façonné des pratiques destructrices. L'homme, se percevant comme extérieur ou supérieur à la nature, s'arroge un pouvoir de domination qui rompt l'équilibre des rythmes naturels et cosmiques.

1.2. Révolution industrielle et paradigme technocratique: des dynamiques aggravantes

La révolution industrielle joue également un rôle essentiel dans l'intensification de la crise écologique. En effet, le productivisme, la puissance industrielle et économique ainsi que l'idée de bien-être par le progrès technique permettent de combler les limites naturelles et donnent accès à de nouvelles compétences. Cette transformation de grande ampleur ne modifie pas seulement les capacités techniques de l'humanité: elle bouleverse en profondeur son rapport à la nature. L'être humain se conçoit désormais comme capable d'étendre indéfiniment ses possibilités d'action, de dépasser les contraintes physiques et biologiques, et de remodeler l'environnement selon ses besoins. Cette évolution des comportements sociaux de l'humanité, centrés sur l'homme, a modifié la relation à la nature, la considérant principalement comme un moyen de satisfaire les besoins matériels. À cet égard, Jean-Paul Deléage observe qu'« avec l'industrialisation massive, un seuil a été franchi dans les rapports entre les humains et leur biosphère. » (Deléage, 1991, 268).

Avec la révolution technoscientifique, l'homme a ainsi acquis une emprise inédite sur la nature. Mais cette puissance, loin d'être sous contrôle, s'est autonomisée: l'impulsion initiale visant à améliorer les conditions d'existence s'est progressivement muée en logique systémique où la production, la croissance et l'innovation deviennent des finalités en elles-mêmes. Pire encore, nous dit Heidegger: « La technique dans son être est quelque chose que l'homme lui-même ne maîtrise pas » (Heidegger 1995, 258.) Par

cette assertion, Heidegger révèle une dimension essentielle: la modernité technologique n'est pas un simple prolongement rationnel des capacités humaines; elle constitue une structure qui enveloppe et façonne l'existence, orientant silencieusement les pratiques, les institutions et les représentations du réel.

Ainsi, la technique n'est pas un simple outil dont l'homme disposerait librement, mais une force qui oriente et détermine notre rapport au monde d'une manière qui échappe à notre contrôle conscient. En effet, comme le souligne Heidegger, la technique moderne ne se réduit pas à un ensemble d'instruments fabriqués pour servir des fins humaines. Elle est une modalité du dévoilement de l'être, c'est-à-dire une manière dont la réalité se manifeste et se structure. Sa logique propre – celle de l'arraisonement (Gestell) – impose un rapport instrumental où les êtres ne valent que comme ressources disponibles, stockables, optimisables.

Dans la pensée antique, la technè (l'artisanat, le savoir-faire) participait à une harmonie avec la nature, révélant l'être sans le contraindre. En revanche, la technique moderne fonctionne selon un mode qu'Heidegger appelle la mise en demeure (Herausfordern), où la nature est sommée de se livrer comme un stock de ressources exploitables. L'eau n'est plus un fleuve mais un réservoir d'énergie hydroélectrique, la forêt devient un stock de bois, et ainsi de suite. Ce redéploiement du rapport au monde transforme profondément la Terre elle-même en un « fonds » (Bestand), en un support passif destiné à répondre aux exigences d'un système productif qui, désormais, excède la volonté humaine.

Ainsi considérée, la révolution industrielle est l'une des causes majeures de la crise écologique. Le productivisme, la puissance industrielle et économique ainsi que l'idée de bien-être par le progrès technique donnent accès à de nouvelles compétences et permettent de combler des lacunes naturelles, c'est-à-dire les limitations inhérentes à la nature humaine ou à l'environnement. Par exemple, l'incapacité humaine à parcourir rapidement de longues distances a été surmontée grâce à l'invention des trains et des avions. Mais cette capacité nouvelle s'est accompagnée d'un bouleversement profond des écosystèmes, d'une accélération des rythmes d'extraction des ressources et d'une augmentation des pollutions. En modifiant les infrastructures matérielles, les rythmes de travail et les modes de vie, la révolution industrielle a inscrit dans la durée une dynamique d'exploitation systématique de la nature.

Le paradigme technocratique peut aussi être identifié comme un facteur de cette crise. Cette notion renvoie à une approche dominante dans laquelle les décisions politiques et sociales sont fortement influencées, voire déterminées, par les avancées technologiques et les expertises scientifiques. La technocratie repose sur l'idée que la rationalité instrumentale – celle de l'efficacité, de la prévision et du contrôle – constitue le meilleur cadre pour organiser la société. A priori, ce paradigme semble être bénéfique pour le développement et l'épanouissement humain, eu égard à la place qu'il donne à la science. Cependant, il est une épée de Damoclès sur la tête de l'homme.

Un aspect de ce paradigme contribue à la crise environnementale: c'est la croyance en la capacité de la technologie à résoudre tous les problèmes sans remettre en question les modèles économiques ou les modes de vie. Cette illusion du « solutionnisme technologique » conduit à une fuite en avant: plutôt que de réduire la consommation ou de transformer les structures socio-économiques, il s'agit d'inventer de nouvelles technologies supposées compenser les dommages causés par les anciennes. Ce cercle vicieux aggrave le problème en entretenant la dépendance à des innovations de plus en plus complexes et coûteuses.

Ainsi, ce paradigme tend à négliger les considérations sociales, culturelles et écologiques plus larges au profit d'une approche réductionniste centrée sur la maximisation de l'efficacité et de la rentabilité de la technoscience. Les conséquences imprévues et les externalités négatives de ces interventions technologiques — par exemple la pollution des milieux naturels ou l'augmentation des émissions de gaz à effet de serre — sont souvent minimisées, voire ignorées dans les analyses. Le système technocratique privilégie l'optimisation des performances à court terme, et relègue au second plan les effets systémiques et intergénérationnels de nos choix collectifs.

1.3. Une crise intergénérationnelle appelant justice et responsabilité

La crise écologique constitue un défi qui dépasse largement le cadre de la temporalité immédiate pour s'inscrire dans une dynamique longue, engageant conjointement les générations présentes et futures. Comme le rappelle avec force Avner De-Shalit, « Les questions environnementales concernent à la fois les contemporains et les générations futures » (De-Shalit, 1992, 311). Cette affirmation souligne un point essentiel: la crise environnementale n'est pas simplement une difficulté contemporaine, mais un phénomène structurel qui engage la responsabilité humaine sur plusieurs siècles.

L'un des traits majeurs de cette crise réside dans son inscription dans le temps long. Les effets du changement climatique, de la dégradation des sols, de l'effondrement de la biodiversité ou encore de l'acidification des océans ne se déploient pas dans l'immédiateté; ils résultent d'accumulations progressives et produisent des répercussions qui se feront sentir bien après la disparition de ceux qui en sont aujourd'hui les principaux acteurs. Ainsi, les choix politiques, économiques et technologiques opérés aujourd'hui produisent des conséquences irréversibles qui conditionneront les conditions de vie des générations futures. Les enfants d'aujourd'hui — et plus encore ceux de demain — hériteront d'une planète profondément fragilisée si des mesures courageuses ne sont pas adoptées rapidement.

Dans cette perspective, la notion de responsabilité intergénérationnelle occupe une place centrale. Elle implique de reconnaître que la justice ne concerne pas uniquement les membres actuels d'une société, mais qu'elle doit également s'étendre à ceux qui ne sont pas encore nés. Or, comme l'ont montré de

nombreux penseurs de l'éthique environnementale, cette extension de la justice est loin d'être intuitive. En effet, les générations futures ne peuvent ni protester ni revendiquer leurs droits; elles ne disposent pas d'un pouvoir politique permettant de faire valoir leurs intérêts. C'est pourquoi il revient aux générations présentes d'adopter des principes moraux et juridiques capables de protéger leur avenir en anticipant les conséquences potentielles de nos actions actuelles.

La crise écologique impose donc de recourir à des principes d'équité intergénérationnelle. L'équité exige que chaque génération transmette aux suivantes un ensemble de conditions minimales permettant la vie, la santé, la liberté et l'épanouissement. Cela inclut non seulement la transmission de ressources matérielles (eaux, sols, biodiversité, énergies, atmosphère), mais aussi la préservation de la stabilité des écosystèmes, du climat et des régulations naturelles dont dépend toute vie humaine. Ne pas respecter ces exigences revient à commettre une injustice structurelle envers ceux qui ne peuvent se défendre: une injustice d'autant plus grave qu'elle est irréversible.

La justice intergénérationnelle repose également sur l'idée que les générations futures ont des droits implicites — celui de recevoir une planète habitable, des écosystèmes fonctionnels, un climat stable, mais aussi des institutions capables de garantir la paix, la sécurité alimentaire et l'accès aux ressources essentielles. En ce sens, l'exigence de responsabilité environnementale devient un impératif moral absolu. Il s'agit non seulement de limiter les destructions en cours, mais aussi de prévenir activement les dommages futurs, en adoptant des modes de vie, des systèmes économiques et des politiques publiques compatibles avec la durabilité écologique.

Enfin, cette dimension intergénérationnelle appelle un véritable changement de paradigme moral. Elle exige de réévaluer le rapport de l'humanité au temps et à la nature. La modernité a souvent été marquée par une logique du court terme, centrée sur l'efficacité immédiate, la croissance économique et la satisfaction des besoins présents. Or, la crise écologique nous oblige à réintroduire le long terme dans nos décisions collectives. Elle nous invite à sortir d'une vision de la nature comme simple ressource au service de l'homme pour renouer avec une conception relationnelle, où la nature devient un partenaire à respecter et à transmettre.

Ainsi, la crise écologique révèle la nécessité d'une refondation éthique et politique. Elle démontre que la justice ne peut être complète sans intégrer la dimension intergénérationnelle. Elle nous rappelle que la Terre ne nous appartient pas: elle nous est confiée pour que nous la transmettions, viable et féconde, à ceux qui viendront après nous.

2. Le principe de juste épargne rawlsien: un outil pour la justice intergénérationnelle face à la crise écologique

Les problématiques environnementales relèvent par nature d'une dimension intergénérationnelle, en raison de la durée souvent très longue de leurs impacts et de la nécessité corrélative d'élaborer des réponses inscrites dans le temps long. En effet, des phénomènes tels que le changement climatique, l'érosion de la biodiversité ou la pollution des sols et des eaux ne se limitent pas à affecter les populations présentes : ils compromettent également, parfois de manière irréversible, les conditions d'existence des générations à venir. Ainsi, les émissions de gaz à effet de serre produites aujourd'hui continueront de modifier le climat pendant plusieurs décennies — voire plusieurs siècles — entraînant des répercussions considérables sur la santé humaine, la sécurité alimentaire, ainsi que sur la stabilité des écosystèmes. Ces effets toucheront des populations qui, n'ayant pas pris part aux décisions actuelles, en subiront néanmoins les conséquences les plus lourdes.

Dès lors, il apparaît indispensable d'adopter une approche éthique et politique tournée vers le long terme, attentive au bien-être des générations futures, afin d'éviter une exploitation irresponsable des ressources naturelles et de promouvoir une conception exigeante de la justice intergénérationnelle.

Cette préoccupation est d'ailleurs déjà au cœur du principe rawlsien de juste épargne, lequel prescrit la préservation d'un capital naturel, social et institutionnel suffisant pour permettre aux générations futures de mener une vie juste et décente. Rawls présente ce principe comme une règle de prudence collective visant à empêcher l'appauvrissement irréversible des ressources et des structures de base de la société, afin de ne pas compromettre les capacités d'action et les opportunités des générations à venir.

Cette orientation normative a conduit plusieurs théoriciens à proposer une extension environnementale du principe de juste épargne, bien que Rawls lui-même l'ait d'abord pensé dans un cadre essentiellement socio-économique. Toutefois, avant d'examiner les arguments en faveur d'une telle extension, il convient d'explicitier avec précision la logique interne et les fondements philosophiques du principe.

2.1. L'ancrage du principe de juste épargne dans la position originelle

Dans son ouvrage *Théorie de la justice*, John Rawls entreprend d'élucider les fondements moraux et philosophiques du principe de juste épargne. Son analyse s'inscrit dans un projet d'ensemble : élaborer les principes susceptibles de régir une société juste. Dans cette perspective, Rawls s'attache à déterminer les conditions nécessaires à l'existence d'un tel ordre social.

Pour ce faire, il s'appuie méthodologiquement sur la position originelle, qu'il présente comme une reformulation du cadre conceptuel du contrat social en vue de définir les principes d'une société juste. Pour

comprendre pleinement sa portée, il convient de la replacer dans le prolongement de l'état de nature chez les philosophes classiques du contrat social et de saisir son articulation avec le voile d'ignorance, garant de l'impartialité.

Les théoriciens classiques du contrat social – Hobbes, Locke, Rousseau et Kant – conçoivent l'état de nature comme une condition prépolitique antérieure à l'instauration d'un ordre légitime. Hobbes y voit un état de guerre de tous contre tous justifiant l'autorité souveraine absolue ; Locke le décrit comme un état de liberté régi par la loi naturelle et garantissant la propriété ; Rousseau le conçoit comme une situation présociale marquée par l'égalité et l'autonomie ; Kant enfin dépasse l'approche naturaliste en faisant du contrat social un impératif rationnel structurant la légitimité du droit et de l'État, fondé sur la volonté universalisable des citoyens.

Rawls s'inscrit dans cette tradition tout en opérant une transformation radicale. Contrairement à ses prédécesseurs, qui reposent leur modèle sur des présupposés anthropologiques – un homme naturellement égoïste (Hobbes), raisonnable (Locke), libre mais perfectible (Rousseau) ou moralement autonome (Kant) –, Rawls construit un dispositif procédural qui évite d'assigner une nature fixe à l'être humain. Comme il l'indique : « Nous devons, d'une façon ou d'une autre, invalider les effets des contingences particulières qui opposent les hommes les uns aux autres et leur inspirent la tentation d'utiliser les circonstances sociales et naturelles à leur avantage personnel. » (Rawls, 2009, 168).

Il propose dès lors un cadre méthodologique où des agents rationnels, placés dans des conditions d'équité, déterminent les principes fondamentaux de la justice. L'originalité majeure de sa démarche réside dans l'introduction du voile d'ignorance, qui empêche les participants de connaître leur position sociale, leur richesse, leurs talents ou toute autre caractéristique contingente. Comme il l'explique : « Tout d'abord, personne ne connaît sa place dans la société, sa position de classe ou son statut social ; personne ne connaît non plus ce qui lui échoit dans la répartition des atouts naturels et des capacités, c'est-à-dire son intelligence et sa force. » (Ibid., 168–169). Par cette ignorance méthodologique, Rawls prévient la formulation de règles orientées vers l'intérêt particulier. La position originelle est ainsi conçue pour offrir une perspective impartialement équitable sur les questions de justice (Munoz-Dardé, 2023, 71). Elle vise à établir les fondements d'une société juste où les principes sont choisis selon des critères universalisables et dépourvus de partialité.

Rawls fonde ensuite sa conception de la justice comme équité sur deux principes fondamentaux. Le premier, dit principe de liberté, affirme que chaque personne dispose d'un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous, compatible avec un même système de libertés pour autrui. Le second principe, dit d'égalité, stipule que les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de manière à ce que, simultanément : (a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun ; (b) qu'elles soient attachées à des positions ouvertes à tous.

Dans une reformulation ultérieure, Rawls précise ces principes pour mieux en souligner la portée normative. Le premier principe demeure inchangé, tandis que le second est affiné : les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient (a) au plus grand bénéfice des plus désavantagés, dans la limite d'un juste principe d'épargne, et (b) attachées à des fonctions et positions ouvertes à tous, conformément au principe de juste égalité des chances. Cette reformulation recentre la justice sur l'amélioration effective du sort des plus défavorisés et introduit explicitement la dimension intergénérationnelle à travers le principe de juste épargne.

Le principe de juste épargne est en effet étroitement lié au principe de différence, touchant à la question des générations futures. Rawls admet que des inégalités sont possibles à condition qu'elles soient organisées de manière à bénéficier au maximum aux plus désavantagés tout en respectant un juste principe d'épargne. Il écrit : « Les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient au plus grand bénéfice des plus désavantagés, dans la limite d'un juste principe d'épargne. » (J. Rawls, 2009, 341). Ce principe complète et prolonge le principe de différence en intégrant la question des relations intergénérationnelles : « Il faut que les partenaires se mettent d'accord sur un principe d'épargne qui garantisse que chaque génération recevra son dû de ses prédécesseurs et, de son côté, satisfera de manière équitable les demandes de ses successeurs. » (Ibid., 327–328).

L'évolution interne du principe de différence mérite attention. Dans une première formulation, Rawls évoque un « avantage raisonnable pour chacun », expression vague qui permet de justifier des inégalités tant qu'elles semblent profitables globalement. Dans une seconde formulation, il recentre la légitimité des inégalités sur l'amélioration concrète de la situation des plus désavantagés. Enfin, dans une troisième formulation, il intègre le principe de juste épargne, précisant que l'amélioration du sort des plus défavorisés ne peut compromettre les ressources nécessaires au bien-être des générations futures. Par cette évolution, Rawls confère au principe de différence une portée temporelle et morale accrue.

Le principe de juste épargne apparaît ainsi comme une composante interne du second principe de justice, et non comme un principe autonome. Subordonné au principe de différence, il en constitue l'expression intergénérationnelle. Il joue le rôle de régulateur temporel, encadrant les décisions structurelles de long terme touchant aux institutions économiques, sociales et politiques.

Cette intégration soulève plusieurs enjeux majeurs. D'une part, elle articule justice sociale et justice intergénérationnelle, en exigeant un équilibre entre réduction des inégalités présentes et transmission d'institutions justes, de ressources et d'un environnement viable aux générations futures. D'autre part, elle justifie moralement certains sacrifices présents, dans la mesure où une redistribution excessive pourrait compromettre la pérennité d'une société juste. Enfin, elle introduit une dimension temporelle de la justice, étendue au-delà du présent et ouverte vers l'avenir, incluant même implicitement les enjeux écologiques, puisqu'elle appelle à la préservation des conditions générales de vie.

Pour garantir la cohérence et la hiérarchie de ces principes, Rawls énonce trois règles de priorité. La première, la priorité de la liberté, affirme que les libertés fondamentales ne peuvent être restreintes que pour préserver l'ensemble du système des libertés et assurer à chacun une liberté équivalente ou supérieure ; aucune considération économique n'autorise leur limitation. La deuxième, la priorité de la justice sur l'efficacité, implique que le second principe de justice prime sur la maximisation du bien-être agrégé, contre l'utilitarisme qui sacrifierait les plus défavorisés. La troisième, interne au second principe, veut que la juste égalité des chances précède l'application du principe de différence : les inégalités ne sont acceptables que si tous ont eu, au préalable, des chances réellement égales d'accéder aux positions les plus avantageuses.

Ainsi, l'introduction du principe de juste épargne dans l'architecture rawlsienne constitue une avancée décisive : elle formalise une règle normative garantissant la pérennité d'une société juste à long terme en tenant explicitement compte de la responsabilité envers les générations futures. Elle étend la justice au-delà des relations contemporaines pour en faire à la fois une justice horizontale (entre membres d'une même génération) et verticale (entre générations). Elle s'inscrit dans une logique de transmission équitable des ressources et des institutions au sein d'une société durable. Rawls construit ainsi une théorie complète de la justice, articulant droits fondamentaux, égalité des chances, acceptabilité des inégalités et responsabilité morale envers l'avenir.

2.2. Le principe de juste épargne comme régulateur de la justice intergénérationnelle

Ce souci de justice intergénérationnelle, qui traverse le principe de juste épargne, est parfaitement illustré par certains auteurs, tel Axel Gosseries, notamment à travers la métaphore du bivouac. Il compare les générations à des randonneurs utilisant un abri de montagne: chaque génération doit laisser le bivouac dans un état aussi bon, voire meilleur, que celui dans lequel elle l'a trouvé, pour les générations suivantes. Il propose, à titre d'exemples, quatre règles d'usage réellement en vigueur dans ce type de lieux : (1) « Prière de laisser le bivouac aussi propre que vous auriez souhaité le trouver vous-même – retirez les déchets laissés par d'autres si nécessaire » ; (2) « Prière de le laisser dans un état aussi bon que celui dans lequel vous l'avez trouvé » ; (3) « Prière de laisser le bivouac dans un état meilleur que celui dans lequel vous l'avez trouvé » ; (4) « Il est attendu des randonneurs qu'ils laissent le bivouac dans un état propre et rangé ». Chacune de ces règles correspond — une fois généralisée — à un principe de justice intergénérationnelle (Gosseries, 2001, 194).

Cette métaphore du bivouac souligne l'importance des comportements des générations successives dans la préservation et la transmission des ressources. Nous sommes ici au cœur d'un égalitarisme intergénérationnel qui constitue l'une des caractéristiques essentielles de la justice intergénérationnelle.

Cet égalitarisme présent chez Rawls se retrouve également chez Brian Barry. Défenseur d'une norme égalitaire dans la justice intergénérationnelle, Barry affirme qu'« il ne faut pas restreindre l'éventail global des opportunités offertes aux générations successives » (Barry, 1978, 243). Par cette exigence, il souligne l'importance de transmettre aux générations futures des conditions de vie équivalentes à celles dont bénéficient les générations actuelles. Cet « éventail global des opportunités » englobe les ressources économiques, sociales, environnementales, culturelles et institutionnelles nécessaires à une vie digne et épanouie. Autrement dit, les décisions prises par une génération ne doivent pas compromettre la capacité des générations suivantes à accéder à ces opportunités fondamentales. Barry promeut ainsi une égalité qualitative entre les générations, selon laquelle les générations futures doivent recevoir non seulement des ressources suffisantes, mais aussi des conditions équitables pour prospérer, que ce soit en matière d'éducation, de droits fondamentaux, d'environnement ou de participation démocratique.

Somme toute, le principe de juste épargne est défini « comme un accord entre générations pour partager équitablement la charge de la réalisation et du maintien d'une société juste » (Rawls, 2009, 330). Tel que formulé dans sa théorie de la justice, ce principe vise à garantir que chaque génération lègue aux générations futures un capital social et économique au moins aussi abondant que celui hérité des générations précédentes. Il repose sur l'idée d'une équité intergénérationnelle, selon laquelle les générations présentes portent une responsabilité morale à l'égard des générations futures, les obligeant à préserver les ressources nécessaires à leur bien-être et à leur épanouissement.

Néanmoins, se pose à ce stade la question de son application dans le domaine environnemental, car les problèmes écologiques contemporains menacent directement la capacité des générations futures à bénéficier d'un capital naturel suffisant.

2.3. Extension de la théorie rawlsienne de la justice dans les problématiques écologiques

Avec Jon Mandle, il apparaît clairement que la théorie rawlsienne de la justice sociale peut être étendue aux problématiques environnementales, dans la mesure où la sauvegarde de l'environnement constitue une exigence fondamentale de justice et où la dégradation écologique comporte des implications sociales et politiques majeures. Cette extension repose sur une perspective qui considère la conservation de l'environnement non comme une simple autorisation, mais comme une exigence de justice à part entière. Il convient de noter que cette perspective s'inscrit dans une conception strictement politique de la justice, excluant tout appel à la valeur intrinsèque de la nature (Mandle, 2015, 253).

Cette interprétation, qui propose d'étendre la théorie rawlsienne de la justice sociale à la question environnementale, s'appuie ainsi sur une vision plaçant la protection de l'environnement au cœur des exigences de justice. Loin d'être un simple complément, la préservation de la nature devient une

condition de possibilité d'une société équitable. Dès lors, la justice ne se limite plus à l'organisation des rapports entre les êtres humains; elle intègre une dimension environnementale essentielle.

Une telle lecture n'est pas isolée. Elle rejoint celle de Brent A. Singer, qui soutient également la pertinence et la faisabilité d'une application des principes rawlsiens à l'éthique environnementale (Singer, 1988, 217-231).

Stephen M. Gardiner soutient lui aussi que le principe de « juste épargne » peut être appliqué aux questions environnementales, notamment dans le contexte du changement climatique. Il souligne que, dans le cadre national, ce principe incarne un devoir de transmission intergénérationnelle orienté vers la création et le maintien d'institutions justes. Ce devoir dépasse largement le simple devoir d'assistance: il ne vise pas seulement à répondre à des besoins urgents ou à compenser des déficits ponctuels, mais impose une exigence structurelle et durable de justice entre les générations. Ainsi, le principe de juste épargne ne se contente pas d'aider les plus défavorisés; il cherche à prévenir l'injustice future en posant les fondements d'un ordre équitable.

Dans son article « Rawls and climate change: does Rawlsian political philosophy pass the global test? », Gardiner fait partie de ceux qui considèrent que la philosophie politique de Rawls peut être appliquée à l'échelle mondiale (Gardiner, 2011, 125-151). S'interrogeant sur la possibilité d'une telle extension, alors même que la théorie a été initialement conçue pour une seule société domestique, il suggère que les rawlsiens trouveront les voies les plus fécondes dans des domaines encore peu explorés chez Rawls. Selon lui, le meilleur moyen d'étendre la théorie ne réside pas dans les « interventions internes » — telles que les biens premiers ou la satisfaction des besoins fondamentaux — mais dans les « interventions externes », encore négligées. Par ce terme, il entend l'introduction de principes, d'obligations ou de mécanismes dépassant le cadre d'une société fermée et permettant d'aborder la justice à l'échelle internationale ou globale, par exemple par des devoirs de justice entre États ou des formes de coopération mondiale pour la protection du climat.

Gardiner identifie à ce titre cinq axes d'approfondissement interne de la pensée rawlsienne permettant de répondre aux enjeux environnementaux tout en demeurant fidèles à l'éthique de la justice comme équité. Il s'agit :

- (1) de l'extension des circonstances de la justice, notamment à travers une approche constitutive qui prend en compte les conditions écologiques de la coopération sociale ;
- (2) de l'élargissement de la conception rawlsienne de la société, à partir d'une vision du développement centrée sur les capacités et les institutions ;
- (3) de l'approfondissement du devoir de maintenir et promouvoir des institutions justes, en intégrant les contraintes écologiques à la stabilité des structures fondamentales ;

(4) d'une relecture du devoir d'assistance aux sociétés défavorisées, en tenant compte des vulnérabilités environnementales ;

(5) enfin, de l'adaptation du principe de juste épargne aux défis intergénérationnels posés par la crise écologique.

Ce dernier axe, au cœur de notre analyse, retient particulièrement l'attention de Gardiner. Il observe que, au niveau national, le principe de juste épargne favorise le devoir de créer et de maintenir des institutions justes, qu'il constitue une amélioration par rapport au simple devoir d'assistance et qu'il occupe un statut élevé au sein des principes de justice d'une société libérale (Gardiner, 2011, 143).

Cette approche est également reprise par Nicolas Lavoie. S'appuyant sur les travaux de Russ Manning (Manning, 1981), Lavoie propose une extension de la théorie rawlsienne intégrant explicitement les préoccupations environnementales. Selon lui, la préservation de la nature et des écosystèmes doit être considérée comme une exigence fondamentale de justice, au même titre que la transmission d'un capital social ou économique, afin de garantir aux générations futures les conditions d'une vie digne. Il souligne que la préservation d'institutions justes, assurant l'ordre public et la protection des droits fondamentaux, se trouve au cœur de la théorie de la justice. Or la dégradation environnementale et les pollutions liées à l'industrialisation et à la consommation effrénée portent gravement atteinte à la condition humaine et déstabilisent la société civile, affectant la santé et restreignant les choix disponibles pour les individus.

Dans cette perspective, Manning propose d'inclure la santé dans l'index des biens sociaux premiers, considérant qu'il est évident que les individus préfèrent disposer d'une meilleure santé. Cette inclusion tient compte des impacts majeurs de la dégradation environnementale sur la santé humaine, qui limitent la capacité des individus à mener une vie autonome.

Ces analyses montrent que la théorie de la justice rawlsienne peut non seulement être appliquée à l'éthique environnementale, mais aussi être enrichie par celle-ci. En effet, si cette théorie hiérarchise les besoins afin d'assurer la protection des libertés fondamentales et une répartition équitable des avantages sociaux, elle gagne en cohérence et en portée lorsqu'elle intègre la nécessité de préserver l'environnement. Les biens environnementaux essentiels apparaissent alors comme des conditions indispensables à l'exercice des droits fondamentaux et à l'édification d'une société véritablement juste et durable. L'intégration des biens environnementaux essentiels dans la hiérarchisation rawlsienne des besoins élargit ainsi notre compréhension de ce qui est requis pour garantir une répartition équitable des avantages sociaux.

À titre d'exemple, le droit à l'eau potable, à un air de qualité, à un climat tempéré ou à une alimentation non polluée peut être considéré comme aussi fondamental que la préservation des libertés de base. Cette extension souligne l'importance de prendre en compte les besoins environnementaux dans l'élaboration des principes de justice sociale. C'est pourquoi, selon Lavoie, Brendt Singer soutient que la théorie de Rawls doit être étendue afin d'inclure les biens environnementaux essentiels dans la hiérarchisation des

besoins — position qu'il formule explicitement dans son analyse de Singer (Singer, 1988).

De plus, la dégradation de l'environnement appelle la mise en place de mesures sociales destinées à le protéger et à réguler l'usage des ressources naturelles. Une telle démarche peut être justifiée par les principes rawlsiens, dans la mesure où ceux-ci visent à accroître les opportunités offertes aux individus pour réaliser leurs projets de vie et à renforcer la structure de base de la société (Lavoie, 1998, 46).

En somme, l'intégration des préoccupations environnementales dans la théorie de Rawls permet d'appréhender plus justement les défis contemporains en matière de justice sociale et de respect des libertés fondamentales. Elle souligne l'importance de préserver l'environnement afin de garantir la santé, le bien-être et la liberté des individus, tout en mettant en lumière le rôle crucial des mesures sociales dans la protection du milieu naturel pour les générations présentes et futures. Pour autant, l'extension de la théorie rawlsienne à des problématiques environnementales demeure l'objet de réserves et de doutes, en raison du cadre prioritairement économique dans lequel s'inscrit la notion de juste épargne. En effet, les avantages à distribuer au titre du deuxième principe de justice concernent essentiellement des biens économiques, ce qui rend moins évidente leur transposition à des biens naturels ou écologiques.

3. Réajuster le principe de juste épargne: vers une théorie de la juste éco-épargne

Si le principe rawlsien de juste épargne constitue l'un des apports majeurs à la réflexion contemporaine sur la justice intergénérationnelle, son application au contexte écologique actuel révèle des limites théoriques et normatives qui ne peuvent plus être ignorées. Conçu dans un cadre où l'horizon des contraintes environnementales n'était pas encore pleinement perceptible, ce principe n'intègre pas explicitement les conditions biophysiques indispensables au maintien de sociétés justes. Or, l'entrée dans l'Anthropocène — époque où l'action humaine devient une force géologique — oblige à repenser de manière profonde les responsabilités que chaque génération porte à l'égard des générations futures. Les dégradations écologiques actuelles ne compromettent pas seulement les biens économiques transmis: elles atteignent les fondements mêmes de la vie humaine, affectant durablement les sols, l'eau, l'atmosphère, la biodiversité et la stabilité climatique.

Ce constat rejoint en partie les travaux d'Andrew Dobson, pour qui toute théorie de la justice doit impérativement intégrer ce qu'il nomme le capital naturel critique, c'est-à-dire l'ensemble des systèmes écologiques non substituables dont dépend la vie humaine. Dobson souligne que certaines pertes environnementales « ne peuvent être compensées par aucun gain économique ou technique », ce qui met en évidence une limite majeure du principe rawlsien fondé sur la substituabilité des biens premiers. Cette remarque renforce l'idée selon laquelle la justice intergénérationnelle ne peut être pensée sans reconnaître la dépendance des sociétés humaines à l'égard des écosystèmes.

3.1. Statut du principe de juste épargne face aux défis écologiques

Il ne fait guère de doute que le principe de juste épargne présente des limites dans le contexte écologique actuel. L'explication tient au fait que Rawls ne prend pas explicitement en compte les contraintes écologiques dans la formulation de ce principe. Or, il ne fait aucun doute que « Une théorie de la justice doit reconnaître la vulnérabilité profonde des êtres vivants et leur dépendance à l'égard de conditions naturelles stables pour s'épanouir. » (Nussbaum, 2006, 363). Face à l'urgence des défis environnementaux, il devient indispensable d'élaborer un cadre normatif plus adapté pour répondre à la problématique écologique. Toutefois, il serait excessif de considérer que le principe de juste épargne est totalement inopérant. Il a en effet le mérite d'introduire la question de la justice intergénérationnelle et la responsabilité envers l'avenir. Néanmoins, dans sa formulation initiale, il demeure insuffisant pour appréhender la spécificité, la gravité et la complexité des défis écologiques contemporains.

L'objectif ici est de proposer un nouveau cadre éthique (Un dépassement nécessaire du cadre rawlsien), le principe de « juste éco-épargne », afin de mieux affronter ces enjeux environnementaux.

Plus précisément, en raison de la limite épistémologique du principe rawlsien, qui s'explique par le fait qu'il a été conçu dans un cadre théorique ne tenant pas pleinement compte de l'ampleur des défis écologiques, nous introduisons le concept innovant de « juste éco-épargne ». Celui-ci a pour ambition d'intégrer les enjeux environnementaux au cœur des relations entre générations. L'objectif est de montrer que le choix des principes fondamentaux d'une société équitable inclurait nécessairement la protection d'un environnement durable.

3.2. Fondement et portée normative du principe de juste éco-épargne

Le concept de juste éco-épargne vise à dépasser les limites du principe de juste épargne de Rawls en intégrant pleinement les contraintes écologiques qui conditionnent la vie humaine. Il s'agit de reconnaître que les générations présentes ne peuvent plus se contenter de transmettre des institutions justes et un capital social suffisant : elles doivent également préserver les conditions biophysiques indispensables à l'existence d'une société équitable. Cette exigence repose sur l'idée que la justice ne peut être assurée si les écosystèmes qui rendent la vie possible sont dégradés ou détruits.

Dans cette perspective, la juste éco-épargne constitue une extension nécessaire du cadre rawlsien car elle se fonde sur une compréhension plus fine de la dépendance humaine à l'égard de la nature. Les travaux d'Andrew Dobson éclairent ici la dimension normative de cette extension. Dobson souligne que certaines composantes de la nature relèvent du capital naturel critique, c'est-à-dire des éléments dont la perte est irréversible et rend impossible la poursuite d'une vie humaine digne. Contrairement à ce que supposait Rawls à propos de la substituabilité des biens premiers, Dobson insiste sur le fait que «

certaines ressources environnementales n'ont pas d'équivalent fonctionnel et ne peuvent être remplacées par aucun bien économique ». Cette analyse montre que la justice intergénérationnelle doit impérativement intégrer la préservation des systèmes écologiques essentiels, faute de quoi la transmission d'une société juste devient impossible.

Cette perspective rejoint les travaux de Bryan Norton, pour qui la valeur de la nature ne peut être appréhendée à travers une logique strictement welfariste ou anthropocentrée. Norton défend une conception prudentialiste et systémique de la préservation environnementale: il ne s'agit pas seulement de protéger des objets naturels isolés, mais de maintenir les processus écologiques dynamiques qui soutiennent la vie. Il affirme ainsi que les décisions humaines doivent être évaluées en fonction de leur capacité à préserver les systèmes écologiques non substituables dont dépend la stabilité à long terme des sociétés humaines. Une telle conception renforce la nécessité d'une juste éco-épargne visant à maintenir les conditions structurelles de la vie et non seulement certains biens environnementaux instrumentaux.

L'intégration de ces perspectives conduit à une redéfinition profonde des obligations intergénérationnelles. En effet, si la préservation des écosystèmes devient une condition de la justice, alors les générations présentes doivent limiter leur usage des ressources naturelles et éviter de compromettre les capacités futures de résilience écologique. Cette idée rejoint le concept d'ecological space développé par Tim Hayward (2006), selon lequel chaque génération et chaque communauté humaine dispose d'un espace écologique limité correspondant à la part de ressources et de services naturels qu'elle peut utiliser sans compromettre les droits des autres. Hayward soutient que la justice globale requiert une utilisation équitable de cet espace écologique, en tenant compte des inégalités historiques et des capacités réelles des pays à réduire leur impact environnemental.

Dans cette perspective, le principe de juste éco-épargne consiste précisément à transmettre un espace écologique viable, c'est-à-dire un ensemble de possibilités d'usage et de capacités d'action écologique équivalentes à celles dont disposent les générations présentes. Hayward laisse voir que « la justice environnementale impose que nul ne consomme plus que sa juste part de l'espace écologique global ». L'intégration de cette notion dans le cadre rawlsien élargi permet d'articuler la justice intergénérationnelle et la justice globale, en soulignant que la préservation des conditions naturelles n'est pas seulement un impératif moral à l'égard du futur, mais aussi une exigence de solidarité envers les peuples du présent.

Cette articulation entre Rawls, Dobson, Norton et Hayward montre que le principe de juste éco-épargne n'est pas un simple supplément écologique ajouté à la théorie de la justice: elle constitue une dimension essentielle de la justice elle-même. Le principe de juste éco-épargne implique que les générations présentes doivent non seulement préserver les écosystèmes existants, mais aussi restaurer ceux qui sont déjà dégradés. Une telle responsabilité dépasse la simple prudence pour devenir une obligation morale structurante, fondée sur la reconnaissance de la finitude du monde et de la vulnérabilité des systèmes naturels.

De plus, la juste éco-épargne requiert une gouvernance environnementale adaptée. Les travaux de Norton sur la gestion adaptative des ressources naturelles soulignent l'importance d'une prise de décision flexible et polycentrique, capable d'ajuster continuellement les actions humaines en fonction des évolutions écologiques. Cette conception permet d'inscrire l'éco-épargne dans un cadre institutionnel dynamique où la justice intergénérationnelle devient un processus continu plutôt qu'un objectif figé.

En définitive, le principe de juste éco-épargne se présente comme une réponse normative complète à l'urgence écologique. En intégrant les apports de Dobson, Norton et Hayward, il propose une conception élargie de la justice qui inclut les biens naturels, les systèmes écologiques et les limites planétaires. Cette extension permet non seulement de corriger certaines insuffisances du cadre rawlsien, mais aussi de proposer une approche renouvelée de la responsabilité humaine à l'égard du monde.

3.3. Justice écologique, neutralité libérale et transformation du cadre rawlsien

La réflexion sur la juste éco-épargne conduit naturellement à interroger les limites du libéralisme politique rawlsien, notamment son principe de neutralité à l'égard des conceptions du bien. Rawls estime en effet qu'une société juste ne peut imposer une conception substantielle de la vie bonne. Toutefois, l'entrée des contraintes écologiques dans le champ de la justice rend cette neutralité difficile, voire impossible, à maintenir. Les exigences biophysiques de la planète ne relèvent pas de préférences individuelles ou de visions subjectives du bien: elles s'imposent à tous comme des conditions matérielles préalables sans lesquelles aucune théorie de la justice ne peut être opératoire.

C'est précisément ce que souligne Andrew Dobson, lorsqu'il affirme que la protection du capital naturel critique ne peut être laissée aux choix contingents des individus. Il écrit en effet que ce capital « possède les caractéristiques préconditionnelles requises » (Dobson, *Justice and the Environment*, 1998, 126)., c'est-à-dire qu'il constitue une base non négociable de toute coopération sociale. Cette observation remet en question la prétention libérale à la neutralité: préserver l'air pur, la fertilité des sols ou la stabilité du climat n'est pas une option morale parmi d'autres, mais une exigence fondamentale qui impose un cadre contraignant aux comportements individuels et collectifs. En ce sens, Dobson montre que la justice environnementale implique nécessairement une forme de perfectionnisme écologique minimal, qui reconnaît que certaines conditions matérielles doivent être protégées, indépendamment des opinions individuelles sur ce qui constitue une vie bonne.

De manière complémentaire, Bryan Norton (2005) met en lumière les implications politiques de cette transformation. Pour Norton, les sociétés humaines doivent adopter une perspective prudentielle plutôt qu'axiologique pour guider leurs choix environnementaux: il ne s'agit pas de déterminer ce qui est moralement bon, mais ce qui est nécessaire à la survie des systèmes qui rendent la vie possible. Ce

déplacement permet de comprendre la préservation écologique non comme une imposition morale, mais comme une nécessité fonctionnelle. Norton insiste ainsi sur le fait que la durabilité environnementale n'est pas une valeur, mais une condition préalable à toutes les valeurs possibles. Cela renforce l'idée que les principes de justice doivent tenir compte des limites écologiques structurelles, même si cela implique de contraindre certains comportements ou préférences individuelles.

À cette remise en cause de la neutralité libérale s'ajoute la perspective globale développée par Tim Hayward, qui insiste sur le caractère intrinsèquement distributif de la question écologique. Hayward montre que l'usage de l'espace écologique — c'est-à-dire l'ensemble limité des ressources naturelles et des services écosystémiques disponibles — doit faire l'objet d'une répartition équitable à l'échelle mondiale. Ses analyses montrent que « la justice exige que chacun dispose d'un droit à une part égale de l'espace écologique », (Hayward, *Global Justice and the Distribution of Natural Resources*, 2006) ce qui implique une régulation collective des émissions de gaz à effet de serre, de l'usage des sols, de la consommation énergétique et de l'exploitation des ressources naturelles. Cette exigence introduit nécessairement des contraintes sur les libertés individuelles et étatiques: nul ne peut consommer plus que sa part légitime sans porter atteinte aux droits fondamentaux des autres.

Ainsi, la juste éco-épargne implique une transformation profonde de la théorie rawlsienne. Si Rawls avait posé le principe de juste épargne comme un mécanisme permettant de préserver les conditions institutionnelles de la justice, Hayward, Dobson et Norton montrent qu'il est désormais indispensable de l'étendre aux conditions matérielles d'habitabilité du monde. Cette extension ne viole pas l'esprit du projet rawlsien; elle en réalise au contraire la promesse, en intégrant des données empiriques et écologiques que Rawls n'avait pas pleinement pris en compte. Le maintien des institutions justes dépend de la préservation du socle écologique qui les rend possibles, et c'est pourquoi la juste éco-épargne apparaît comme la traduction contemporaine nécessaire du principe rawlsien.

Cette extension se traduit également par une évolution du rôle des institutions. Les perspectives de Norton sur la gouvernance adaptative montrent qu'une société juste doit mettre en place des mécanismes résilients capables de répondre aux perturbations écologiques, même imprévisibles. Dans cette perspective, la justice n'est plus seulement une question de distribution, mais devient un processus dynamique d'ajustement mutuel entre les sociétés humaines et les écosystèmes. La juste éco-épargne exige donc des institutions qui soient à la fois robustes et flexibles, capables de préserver les conditions écologiques essentielles tout en permettant l'épanouissement humain.

Enfin, l'intégration de la justice écologique conduit à repenser la citoyenneté. Hayward propose en effet l'idée d'une citoyenneté écologique, fondée sur la reconnaissance de l'interdépendance globale de l'humanité et de sa responsabilité collective dans la gestion de l'espace écologique. Cette citoyenneté impose une solidarité transgénérationnelle et transnationale, puisque l'usage de l'espace écologique par un individu ou un pays affecte nécessairement les autres. La juste éco-épargne s'inscrit pleinement

dans cette perspective : elle exige que chaque génération exerce sa liberté dans les limites écologiques nécessaires à la préservation des droits fondamentaux de toutes les générations futures.

Toutefois, nous devons souligner que l'application concrète du principe de juste éco-épargne pourrait se heurter à des obstacles politiques et économiques considérables qui freinent la transition vers une véritable justice écologique intergénérationnelle. Sur le plan politique, les démocraties contemporaines sont prisonnières de temporalités courtes : les décisions se prennent sous la pression des cycles électoraux, des sondages et de l'opinion publique, rendant difficile l'adoption de politiques dont les bénéfices n'apparaîtront que dans plusieurs décennies. Ce court-termisme est renforcé par la crainte pour les gouvernants d'imposer des mesures perçues comme impopulaires — sobriété énergétique, taxation carbone, restrictions à certaines formes de consommation — qui risquent de provoquer des résistances sociales, comme l'ont illustré les mouvements contestataires nés en réaction à des politiques environnementales jugées injustes ou mal réparties. Les intérêts économiques en place pourraient constituer également un frein majeur : les secteurs dépendants des énergies fossiles ou des pratiques extractives exercent un lobbying puissant pour maintenir un statu quo rentable à court terme, tandis que les États craignent les pertes d'emplois ou de compétitivité internationale liées à une transition écologique trop rapide. S'y ajoutent les profondes inégalités Nord/Sud : les pays industrialisés, responsables de la majeure partie de la dégradation écologique passée, hésitent à assumer une part plus importante de l'effort, alors que les pays du Sud revendiquent légitimement leur droit au développement. Cette tension produit une paralysie politique où chacun attend que l'autre prenne l'initiative, ce qui rend difficile tout accord équitable sur la répartition du « coût » de l'éco-épargne mondiale. Enfin, l'absence d'une gouvernance écologique internationale véritablement contraignante laisse les engagements climatiques dépendre de la bonne volonté des États, favorisant les stratégies de contournement, les replis souverainistes et les arbitrages économiques immédiats au détriment de la préservation du capital naturel. Ainsi, l'exigence de juste éco-épargne se trouve confrontée à une combinaison de pressions électorales, d'intérêts économiques enracinés, d'inégalités géopolitiques et de déficiences institutionnelles qui rendent sa mise en œuvre aussi urgente que difficile.

Conclusion

L'analyse menée dans cet article permet désormais de répondre clairement à la question directrice : le principe rawlsien de juste épargne, dans sa formulation initiale, ne suffit pas à répondre aux défis écologiques contemporains. Conçu pour garantir l'équité socio-économique entre générations humaines, il demeure limité par son anthropocentrisme, son absence de prise en compte du capital naturel et son incapacité à saisir l'irréversibilité des dégradations environnementales. Toutefois, ce même principe — grâce à sa dynamique intergénérationnelle — offre une base normative féconde pour repenser la responsabilité envers l'avenir.

Le chemin parcouru a d'abord révélé que la crise écologique, marquée par la déstabilisation des systèmes naturels, la perte de biodiversité et les menaces pesant sur la survie humaine, oblige à refonder les conditions mêmes de la justice entre générations. L'examen du principe de juste épargne a ensuite montré qu'il constitue un outil pertinent pour articuler responsabilité et équité intergénérationnelles, mais qu'il reste inapte à intégrer les limites planétaires et la vulnérabilité écologique. Enfin, l'étude des prolongements contemporains de la pensée rawlsienne a mis en lumière que, malgré des avancées significatives, une véritable justice écologique requiert un ajustement conceptuel plus profond que ce que Rawls permettait initialement.

C'est précisément sur cette base que nous avons proposé le principe de juste éco-épargne, conçu comme un prolongement nécessaire de la théorie rawlsienne à l'ère de l'Anthropocène. En reconnaissant le capital naturel essentiel comme un bien commun non substituable, ce principe permet de satisfaire l'exigence rawlsienne fondamentale de transmission équitable tout en intégrant les conditions écologiques minimales sans lesquelles aucune coopération sociale juste ne peut perdurer. La juste éco-épargne ne s'oppose donc pas à Rawls: elle réalise pleinement son intuition directrice — celle d'une responsabilité morale envers les générations futures — en l'ajustant aux contraintes biophysiques du monde contemporain.

Une telle reformulation ouvre toutefois un champ de réflexion plus vaste. Car si la juste éco-épargne fournit un cadre normatif renouvelé, sa mise en œuvre politique suppose de repenser nos modèles économiques, la gouvernance des ressources naturelles et les institutions chargées de protéger le vivant. Elle invite également à articuler plus étroitement justice sociale et justice écologique, et à interroger la capacité réelle des sociétés humaines à transformer leurs pratiques collectives pour respecter les limites planétaires.

En définitive, penser la juste épargne en termes de juste éco-épargne ne revient pas à rompre avec Rawls, mais à prolonger et approfondir son projet philosophique. Il s'agit d'articuler équité, prévoyance et respect du vivant afin de garantir une coexistence harmonieuse entre l'humanité et la nature, aujourd'hui et demain. À ce titre, l'évolution du cadre rawlsien proposée ici ouvre des perspectives nouvelles tant pour la philosophie politique que pour l'action publique, en offrant une boussole éthique apte à orienter les choix collectifs à l'ère de l'urgence écologique.

References

1. Abadi, J, Afeissa, H.-S. (2007) *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*. Paris: Vrin.
2. Barry, B. (1978) "Circumstances of justice and future generations. In: R.I. Sikora & B. Barry", (eds.) *Obligations to Future Generations*. Philadelphia: Temple University Press, p205–248.
3. Cavallini, A. (2021) Non separi l'uomo ciò che Dio ha unito. *Complessità ed ecologia integrale*. *Gregorianum*, 102(4), p899–915.
4. De-Shalit, A. (1992) "Environmental policies and justice between generations: On the need for a comprehensive theory of justice between generations", *European Journal of Political Research*, 21, p307–316.
5. Dobson, A. (1998) *Justice and the Environment : Conceptions of Environmental Sustainability and Theories of Distributive Justice*. Oxford: Oxford University Press
6. Dobson, A. (eds.) (1999) *Fairness and Futurity : Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*. Oxford: Oxford University
7. Gardiner, S. (2011) 'Rawls and Climate Change: Does Rawlsian Political Philosophy Pass the Global Test?', *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 14(2), p125–151.
8. GOSSERIES, A. (2001) « Une métaphore de la justice intergénérationnelle » *Regards croisés sur l'économie*, n° 33/1, p193-202.
9. Gosseries, A. (2001). "Une métaphore de la justice intergénérationnelle". *Regards croisés sur l'économie*, 33(1), p193–202.
10. Hayward, T (2006) "Global Justice and the Distribution of Natural Resources," *Political Studies* 54(2), p349–369.
11. Hayward, T (2007) "Human Rights Versus Emissions Rights: Climate Justice and the Equitable Distribution of Ecological Space," *Ethics & International Affairs*, 21(4), p. 431–450.
12. Heidegger, M. (1980) *Essai et conférences*. Paris: Gallimard.
13. Heidegger, M. (1986) *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard.
14. Heidegger, M. (1995) *Écrits politiques (1933–1966)*. Paris: Gallimard. (Publicados originalmente dans *Der Spiegel*.)
15. Jonas, H. (1990) *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris : Les Editions du Cerf.
16. Kant, I. (1789) *Anthropologie du point de vue pragmatique. Première Partie, Livre I, §1*.
17. Larrère, C. & Larrère, R. (2009) *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*. Paris: Flammarion.
18. Lavoie, N. (1998) *Environnement et justice intergénérationnelle: présentation des justifications utilitaristes de Dieter Birnbacher et contractualiste de Brian Barry, suivie d'un examen critique du refus de reconnaître un principe de redistribution*. Mémoire de maîtrise, Université Laval.
19. Lucrèce (1964) *De la Nature*, trad. et notes de H. Clouard. Paris: Garnier-Frères.
20. Manning, R. (1981) 'Environmental Ethics and John Rawls' Theory of Justice', *Environmental Ethics*, 3(2), p155–165.
21. Mbessa, D.-G & Nomo Fouda, F. (2025) *L'Afrique subsaharienne face aux enjeux écologiques actuels*, Paris : L'Harmattan.
22. Mbonda, E. & Hawi, R. (2015) "Concilier justice sociale, environnementale et climatique, Sen et Rawls", *Cahiers d'économie politique*, 68(1), p119–145.
23. Munoz-Dardé, V. (2023) 'Faut-il abandonner la position originelle?', *Les Études Philosophiques*, (145), p 69–86.
24. Norton, B. (2005) *Sustainability: A philosophy of adaptive ecosystem management*. Chicago: University of Chicago Press.
25. Nussbaum, M. C. (2006) *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
26. Rawls, J. (2009) *Théorie de la justice*. Paris: Points.
27. Singer, B.A. (1988) "An extension of Rawls' theory of justice to environmental ethics", *Environmental Ethics*, 1.

EL REFLEJO IMPERFECTO: INTELIGENCIA ARTIFICIAL Y LA HUELLA ONTOLÓGICA DEL HUMANO

Seydel Ducosquel

Instituto de Estudios Eclesiásticos P. Félix Varela de la Habana, Cuba.

Orcid: 0009-0008-4386-5967

RESUMEN

Las creaciones, sean tecnológicas o de otro tipo, revelan aspectos de sus creadores. En el caso de la Inteligencia Artificial este reflejo, aunque limitado, nos permite percibir una huella ontológica del ser humano, apuntando hacia una estructura ontológica específica. Este trabajo se propone analizar no solamente cómo funciona este reflejo, sino, sobre todo, sus implicaciones para una comprensión más profunda de nuestra identidad como individuos y como humanidad. El propósito es entender de qué manera la IA, como reflejo imperfecto, puede ayudarnos a comprender mejor nuestra propia naturaleza y cuáles serían sus implicaciones filosóficas..

Palabras clave: Inteligencia Artificial, racionalidad, identidad humana.

ABSTRACT

Creations, whether technological or otherwise, reveal aspects of their creators. In the case of Artificial Intelligence, this reflection, although limited, allows us to perceive an ontological imprint of human beings, pointing towards a specific ontological structure. This work aims to analyze not only how this reflection works, but above all, its implications for a deeper understanding of our identity as individuals and as humanity. The purpose is to understand how AI, as an imperfect reflection, can help us better understand our own nature and what its philosophical implications might be.

Keywords: Artificial Intelligence; relational ontology; human identity; emergence; philosophy of technology.

JEL:O33, D83, Z00.

Introducción

Al analizar los aspectos técnicos de los sistemas de IA, encontramos que su desarrollo y arquitectura están directamente basados sobre las estructuras neuronales del ser humano. Los sistemas de Machine Learning (ML), especialmente aquellos que utilizan Redes Neuronales Artificiales (ANN), procesan, modelan y aprenden a través de grandes cantidades de datos, adaptando sus patrones de aprendizaje de manera dinámica. Esto posibilita la emergencia de patrones que no estaban necesariamente predispuestos por las clases, atributos y relaciones predeterminadas para un dominio.

Este tipo de Redes Neuronales funcionan formalizando y simplificando la manera básica en la que el cerebro humano procesa información, incluyendo las redes relacionales similares a las dinámicas naturales encontradas en el cerebro. El propósito es siempre aquel de optimizar resultados, por lo que las arquitecturas se centran en la probabilidad estadística para configurar el marco computacional a utilizar. Sin embargo, el objetivo ideal es replicar la capacidad humana de reconocer patrones e inferir significado a partir de las grandes cantidades de datos. Los algoritmos se convierten entonces en las directrices que representan de manera formal y estadística redes relacionales y procesos dinámicos encontrados dentro del ser humano.

Esto permite hablar en primera instancia de un reflejo de nuestra tendencia cognitiva natural para organizar y procesar los datos recibidos en una estructura de conocimiento armónica. Tomando como punto de partida este, y otros, fenómenos es posible entonces hablar de la metáfora del espejo, limitado y abstracto, para analizar las maneras en que los sistemas de IA nos devuelven una imagen de la forma en la que nos comprendemos a nosotros mismos y al mundo circundante (cf. Valor, 2024; cf. Galluzzi, 2024).

La IA entonces no es solo un artefacto pasivo que sigue comandos, sino además algo que participa activamente en la generación de aspectos que marcan nuestra realidad individual y social.

Estas huellas crean una red de registros y documentos que no solo describen una manera de ver el mundo humano y social, sino que además lo influyen. Es decir, las IA se vuelven constructores de una realidad social, afectando la manera en la que el ser humano se relaciona con sí mismo (ej. chatbots de “terapia” y compañía) y con el resto de la humanidad (ej. algoritmos de alimentación en redes sociales que crean las “burbujas informacionales”).

Desde esta perspectiva, la IA se vuelve, no una entidad con una esencia propia, sino una función relacional específica que interactúa con el mundo humano. Existe entonces en la medida que produce documentos y establece relaciones sociales que contribuyen a la construcción de la realidad. Así, cada sistema de IA se convierte en productor de documentos que codifican una red de relaciones entre máquinas, seres humanos y el mundo a su alrededor.

En este sentido, podemos hablar de una racionalidad funcional derivada de la IA donde cada sistema concreto va configurando un perfil propio en la medida en que sus parámetros, pesos y patrones de respuesta se ajustan históricamente según los datos con los que ha sido entrenado y las interacciones que mantiene con los usuarios. Sin embargo, esta identidad no es ontológica en sentido fuerte, sino operativa pues depende de una red de inscripciones, usos y acoplamientos técnicos que pueden ser modificados sin que ello implique un cambio en un "sí mismo" interior, inexistente en la máquina, una especie de quasi-ontología tecnológica (en sentido metonímico).

Siguiendo la línea heideggeriana de la filosofía de la técnica, podemos ver la tecnología como la herramienta por excelencia para hacer emerger (desocultar) lo específico de la condición humana (cf. Heidegger, 1977). Teniendo esto en mente, las IA no son entidades completamente ajenas al ser humano, sino reflejos formales de las estructuras ontológicas, cognitivas y relacionales que nos constituyen. Los algoritmos y sistemas de IA se basan en representaciones formales de redes relacionales y procesos dinámicos, modelando, aunque de manera limitada y abstracta, algunas de las formas en que nosotros mismos comprendemos e interactuamos con el mundo.

En este punto es importante hacer una precisión de categorías. La concepción de una huella ontológica del humano en la IA apunta a una traducción técnico-formal de ciertos rasgos estructurales del modo de ser del humano; es decir, la organización relacional de la información, generación de patrones significativos e inscripción de estos en prácticas, decisiones y documentos.

Llamó ontológica a esta huella en la medida en que remite a la forma específica de ser del humano como ser relacional (Mitsein) siempre en el mundo (In-der-Welt-sein), por lo que no se reduce a una función cognitiva aislada. Es "huella" porque constituye una impronta derivada y parcial: no reproduce la interioridad ni la experiencia, pero señala la realidad específica de la estructura sobre la que se apoya nuestra identidad personal y colectiva.

El debate filosófico sobre la IA muestra una tendencia a concentrarse en las distinciones con respecto al término inteligencia o artificialidad, buscando subrayar las especificidades del humano delante a la máquina. Ciertamente, frente al cerebro, con su funcionamiento no-lineal e interacciones altamente relacionales, las estructuras algorítmicas rígidas de arquitecturas computacionales clásicas marcan una clara diferencia. Esto se evidencia especialmente en sistemas de IA más "simples" basados en ontologías, que siguen un comportamiento lineal dictado por algoritmos y categorizaciones previamente establecidas. Sin embargo, como habíamos dicho, las ANN aprenden de grandes cantidades de datos y se adaptan de manera dinámica. Así se sugiere que las IA, al menos a nivel funcional, participan de una red de relaciones que se asemejan a las dinámicas presentes en la naturaleza y en la cognición humana.

Desde esta perspectiva, la IA no puede ser comprendida como un sistema aislado. Es, más bien, una red de elementos interdependientes en la que cada componente interactúa y se complementa con los

demás. El funcionamiento de la IA emerge de la interacción y la retroalimentación constante entre estos elementos, generando patrones dinámicos que permiten procesar información, detectar regularidades y tomar decisiones. Esta complejidad es lo que permite que las IA se adapten y evolucionen, dando lugar a nuevas formas de aprendizaje y funcionamiento que no estaban presentes en su diseño inicial.

Aquí es importante señalar que la capacidad de estos sistemas de reconocer patrones, tomar decisiones y generar respuestas sin necesariamente responder de manera directa a la programación recibida, muestra un tipo de emergencia débil. Esto porque, aunque muestran habilidades adaptativas, siguen estando determinados por reglas matemáticas y estadísticas. Esta distinción es importante sobre todo teniendo en cuenta la concepción de emergencia fuerte que implica la aparición de categorías totalmente nuevas. Esta última es asociada con un sentido de subjetividad y conciencia que no es accesible a las máquinas (cf. Chalmers, 2006).

Este mecanismo de retroalimentación se asemeja, aunque de manera limitada, al proceso de reconfiguración en el pensamiento humano. Analizar este fenómeno como parte de una red relacional y dinámica, nos invita a reflexionar sobre nuestra propia naturaleza como seres que también existimos en red, no solo en un sentido social, sino también en un sentido ontológico. El ser humano no es un ente aislado, su existencia y funcionamiento emergen de la interacción constante con el entorno, con los otros y consigo mismo. Esta visión relacional sugiere que la inteligencia, tanto en su forma artificial como natural, es un fenómeno emergente, que surge de la red de relaciones y procesos que constituyen su esencia (cf. Searle, 1992; cf. Dennett, 1995).

La IA, en su dinámica de adaptación y evolución, nos recuerda que nuestra propia inteligencia y cognición no son estáticas, sino procesos en constante cambio, moldeados por nuestras interacciones con el mundo y con los demás. Los algoritmos y sistemas de IA, al reflejar formalmente estas dinámicas, nos ofrecen un espejo en el que podemos vislumbrar aspectos de nuestra propia estructura ontológica.

Sin embargo, los límites son claros: la IA, pese a su complejidad relacional, carece de la dimensión experiencial y consciente que caracteriza a la inteligencia humana. Los patrones que detecta y las decisiones que toma no están imbuidos de significado ni de intencionalidad; procesa información y se adapta a los datos, pero no vive ni experimenta esa información.

Las ideas de interconexión, emergencia y complejidad son esenciales tanto para el desarrollo de la IA como para la comprensión del ser humano en sí, lo que sugiere una visión sistémica y relacional de la realidad. De aquí se deriva que, a través de su estudio, es posible acceder a perspectivas y herramientas que puedan llevarnos a explorar y comprender mejor nuestra propia estructura ontológica. Esto por supuesto, dejando claro que nuestra propia estructura ontológica, al igual que la de la IA, no puede ser reducida a la suma de elementos aislados, sino que debe ser comprendida en términos de relacionabilidad, dinamismo y emergencia.

1. La cuestión de la relacionalidad

En general encontramos entonces un reflejo de la estructura de conocimiento humana, pero en lo específico de los sistemas de IA, se revelan otros aspectos más importantes. Uno de los aspectos centrales para comprender las profundidades ontológicas a dónde puede llevarnos la IA, es la cuestión de la relacionalidad.

La tecnología ha cambiado la forma de relación humano-mundo-humanidad, lo que vuelve a traer al centro las preguntas ontológicas sobre la naturaleza del ser y su relación con la realidad. De hecho, la tecnología permite explorar las relaciones entre las diferentes partes del todo, destacando la interdependencia e interconexión de todo lo que existe. Dentro de la larga tradición ontológica relacional, el ser puede ser definido no sólo en términos de sustancia sino también por las relaciones que el ente mantiene con el mundo circundante. Aplicando esto a la IA podemos preguntarnos: ¿La IA establece una relacionalidad que puede ser considerada ontológicamente significativa? ¿O sus relaciones (con los datos, con los humanos y el mundo) son simplemente funcionales, sin un peso ontológico real?.

El primer paso es entonces distinguir entre racionalidad funcional y racionalidad ontológica. La primera refiere relaciones puramente instrumentales o técnicas, que se instauran para alcanzar un objetivo práctico específico. Estas relaciones no son constitutivas del ser de la entidad involucrada, sino el resultado de procesos externos que pueden ser modificados o interrumpidos sin afectar la esencia de la entidad en sí. Es el clásico ejemplo del martillo y el clavo, donde existe una relación solo en la medida que el martillo sea utilizado para golpear el clavo, pero esta interacción no afecta la estructura esencial del martillo, ni del clavo.

Un sistema de IA con un modelo base de ML, interactúa con su dataset de entrenamiento para producir nuevas configuraciones de datos, y, aunque estos resultados están basados en datos ya existentes, no son réplicas. Los datos son transformados a través de las capacidades de procesamiento del sistema. Este tipo de transformaciones ejemplifica cómo los componentes están eminentemente conectados y son moldeados por las preconfiguraciones algorítmicas y por el tipo de datasets con el que son entrenados. Aplicando todo esto a la IA y sus relaciones con su ambiente, es claro que estas son de naturaleza funcional. Un algoritmo de ML, por ejemplo, mantiene relaciones con los datos que procesa, pero no parece ser una relación ontológicamente significativa para el sistema. La raíz de esto se encuentra en la cuestión de la experiencia. El sistema no experimenta los datos, no los vive o interpreta desde una perspectiva subjetiva, simplemente los analiza y elabora en función de su propósito inicial establecido. Los datos que alimentan el algoritmo son accidentales, contingentes al funcionamiento del sistema, pero no modifican la esencia ontológica de la IA, aunque modifiquen sus funciones accidentales.

De manera similar, las relaciones con los usuarios son puramente estructurales e instrumentales, aunque con apariencia de relación óptica. Esto también forma parte de la estructura funcional dada

inicialmente por la programación. El sistema no puede interactuar con los datos en el mismo lenguaje que lo hace con los humanos, por las básicas diferencias entre el lenguaje binario, códigos ASCII y el lenguaje natural humano. Un asistente virtual interactúa con el usuario de manera que simula el lenguaje humano, incluso inflexiones fonéticas que simulan grados de emoción, pero esto es una implementación estadística de respuesta a impulsos. También en este caso la relacionalidad es funcional, la IA existe para servir un determinado propósito y la interacción termina cuando este es alcanzado.

A pesar de que las relaciones funcionales de la IA son eminentemente complejas (basta analizar el funcionamiento no-lineal de una ANN con retroalimentación no supervisada), a estas relaciones les falta el núcleo esencial que caracteriza la racionalidad ontológica. Esto quiere decir que no hay una dependencia ontológica de la relacionalidad dentro del sistema de IA, aunque las relaciones sean esenciales a nivel funcional.

La cuestión se vuelve particularmente interesante cuando, frente a la racionalidad funcional de la IA, notamos una diferencia con nuestro tipo de relacionalidad. En el ser humano, las relaciones son intrínsecamente constitutivas de su identidad, la cual se desarrolla mediante la interacción experiencial con el mundo, los otros y uno mismo. El *In-der-Welt-sein* heideggeriano implica que el ser humano en su propia existencia y esencia está insertado en una red de relaciones ontológicamente significativas. Cada relación contribuye a la formación de la identidad y de la comprensión del propio ser.

La racionalidad ontológica es constitutiva del propio ser de una entidad. En este caso la relación no es solo un medio, sino que es parte integral de la esencia de la entidad, por lo que contribuye a definir su identidad ontológica. Esto implica que la categoría de relación no es la más débil de las categorías del ser, sino un “existenciario”. La existencia del ser humano es inherentemente relacional, estando siempre en conexión con otros (cf. Heidegger, 1971, 133142).

En la ontología relacional, la identidad no es fija ni aislada, sino el resultado de las interconexiones con otras entidades. Las entidades no existen en aislamiento, sino que emergen en y mediante las relaciones. La teoría de la racionalidad ontológica sostiene que la realidad no puede ser entendida sin referencia a las relaciones que existen entre los entes (cf. Wildman, 2010). Esta perspectiva nos obliga a reconsiderar nuestra comprensión de la realidad y nuestra relación con el mundo que nos rodea. Al reconocer la centralidad ontológica de las relaciones entre los entes, podemos desarrollar una comprensión más profunda y significativa de la realidad y de nuestra propia existencia.

Otra manera de analizar la cuestión es ver las relaciones en la IA como simulación de relaciones ontológicas. Incluso si la IA no experimenta las relaciones que crea, puede participar en una forma derivada de racionalidad, basada en su capacidad de influenciar el mundo externo. Las huellas y los documentos que la IA produce pudieran crear una racionalidad ontológica indirecta, donde el sistema forma parte de una red de relaciones que tienen un impacto significativo en el ser humano, incluso si no es vivido

de manera óptica por la IA.

Esta perspectiva deja de lado el problema de la dependencia ontológica de la IA a las interacciones y acciones humanas. La IA no es el sujeto de relación, sino solo un mediador funcional. En definitiva, no tiene la profundidad ontológica que caracteriza las relaciones humanas. Teniendo entonces una existencia privada de una racionalidad ontológica auténtica, cada interacción es contingente y subordinada a fines funcionales.

Sin embargo, los sistemas de IA son siempre más relacionales siendo constantemente insertados en redes de interacción con otros sistemas y los seres humanos. Frente a esto, y especialmente delante de la influencia que la IA tiene dentro de las redes relacionales humanas, debemos tener siempre presente los límites de la funcionalidad, pero sin reducirla a un simple artefacto neutral.

La IA exhibe cierto grado de autonomía funcional, que unida a la capacidad de simular y crear relaciones significativas con los usuarios, puede hacer emerger una forma de ontología derivada que, incluso si no es comparable a la humana, va más allá del simple mecanicismo. Aún si no puede ser considerada como una entidad dotada de intencionalidad o conciencia, la IA pudiera, mediante las técnicas de Deep Learning (DL), desarrollar una forma de autonomía interactiva funcional que, al menos, exige repensar las categorías clásicas del ser humano.

Un análisis ontológico de las dinámicas relacionales con (y al interior de) la IA, subraya además las dimensiones éticas de las interacciones e interdependencias de la IA con los agentes humanos y computacionales. Esto refuerza la necesidad del desarrollo de guías éticas que consideren la IA no solo como una herramienta sino como parte de una red relacional con un impacto potencial real.

En resumen, la racionalidad funcional son aquellas relaciones de carácter instrumental o técnico que se instauran para alcanzar un fin práctico determinado y que pueden ser interrumpidas o modificadas sin alterar de manera sustancial el modo de ser de la entidad implicada. La racionalidad ontológica, en cambio, implica relaciones constitutivas de la identidad del ente: sin ellas el ente no sería lo que es o vería transformado de manera sustancial su modo de existir. Dicho de otro modo, una relación permanece en el ámbito funcional mientras su supresión no afecta la identidad estructural del ente; hablamos de racionalidad ontológica cuando la dependencia de ese vínculo atraviesa la constitución misma del ente, de modo que su pérdida no implica solo una disfunción operativa, sino una alteración de su modo de ser. Entender la cuestión relacional de la IA ayuda a prever y manejar sus implicaciones sociales, pues los sistemas que sean capaces de gestionar de manera correcta las dinámicas relacionales, tienen mayores posibilidades de integrarse mejor en contextos sociales, reduciendo la fricción y aumentando la cooperación fructífera entre máquinas y humanos.

Implicaciones y posibles dificultades

En última instancia, la pretensión de equiparar lo humano con la IA mediante una lógica reduccionista ignora la riqueza ontológica de la conciencia y la experiencia humana. Aunque las máquinas pueden imitar ciertos aspectos del comportamiento humano, la realidad del ser humano, con toda su profundidad, intencionalidad y subjetividad, permanece como un fenómeno irreducible a las leyes formales. La verdadera comprensión de lo que significa ser humano exige una perspectiva que abarque no solamente la materialidad, sino también las dimensiones más profundas y significativas de nuestra existencia.

A nivel social, las nuevas tecnologías son portadoras de saturación y crisis existencial, mediante la amplitud creciente de interacciones tanto directas como indirectas. Así se produce un cambio en la forma de concebir el yo, con una multiplicidad de lenguajes incoherentes y desconectados, lo que produce una fragmentación de las concepciones sobre la identidad. Una identidad ontológica fuerte se convierte entonces en utopía, poniendo incluso en riesgo la autoconstrucción o el autodesarrollo.

Llegados a este punto, podemos señalar que, más allá de la expresión cognitiva reflejada por los sistemas de IA, uno de los aspectos más importantes es aquello que la IA no refleja. Delante al espejo, notamos que hay características que no están, lo cual se debe, eminentemente, a las limitaciones técnicas del desarrollo tecnológico. Pero sobre todo, es debido a que es un sello de la verdadera especificidad del humano, aquello que verdaderamente lo hace único.

Un ejemplo clave de esto es el concepto de *qualia*, que se refiere a los aspectos subjetivos y cualitativos de la experiencia consciente: el “cómo se siente” experimentar algo (cf. Nagel, 1974). Los *qualia* abarcan sensaciones tan particulares como el enrojecimiento del atardecer o el olor del café, que son los elementos irreducibles de la conciencia, las experiencias internas que definen nuestra percepción del mundo (cf. Chalmers, 1996).

Convertir o traducir un *qualia* código binario para que pueda ser procesado por una IA es un tema profundamente controvertido entre filósofos y científicos cognitivos. Por un lado, algunos argumentan que, en principio, cualquier fenómeno, incluida la experiencia consciente, podría ser simulado o modelado por un sistema computacional suficientemente complejo. Desde esta perspectiva, las cualidades podrían ser interpretadas como estados funcionales del cerebro, que a su vez podrían ser replicados en una máquina a través de algoritmos avanzados y redes neuronales artificiales. Bajo esta concepción, la conciencia, incluyendo las cualidades, podría incluso darse como una categoría emergente de una complejidad computacional adecuadamente diseñada.

Sin embargo, otros sostienen que los *qualia* representan una dimensión de la conciencia que resiste cualquier forma de representación computacional reductiva. La naturaleza subjetiva de las cualidades los sitúa más allá de las capacidades de los sistemas de IA, que operan exclusivamente en el dominio

de la manipulación simbólica y el procesamiento de datos. Mientras que una máquina puede procesar información sobre la longitud de onda de la luz roja o sobre los compuestos químicos que componen el olor del café, no experimenta la rojez ni el olor. Los qualia son, por definición, experiencia pura, y esta experiencia no puede ser descompuesta en bits o traducida a algoritmos.

Este desacuerdo se sitúa en el corazón de la cuestión sobre la posibilidad de una IA verdaderamente consciente. Si la conciencia humana es más que la suma de procesos computacionales, sí implica una calidad de experiencia que no puede ser capturada por la manipulación de símbolos o la simulación de procesos neuronales, entonces la IA, en su forma actual y quizás futura, permanece fundamentalmente diferente de la inteligencia natural.

Así, el debate sobre los cuales plantea una barrera a la idea de que la inteligencia y la conciencia pueden ser enteramente capturadas por sistemas artificiales. Mientras que la IA puede simular muchas facetas del comportamiento inteligente, lo que queda en cuestión es si esta simulación puede abarcar el núcleo subjetivo de la experiencia. Los cuales desafían la suposición de que la mente es reducible a procesos físicos computables, sugiriendo que hay algo en la conciencia que excede la capacidad de la máquina, algo que está profundamente ligado a la experiencia misma de ser un sujeto en el mundo.

Esta es, sin duda, una cuestión en la que las humanidades tienen un papel crucial que desempeñar en cuanto a la ampliación y profundización del conocimiento científico. La comprensión de la realidad, en toda su complejidad, no puede limitarse a una perspectiva puramente objetiva y cuantitativa. Hay dimensiones de la experiencia humana que escapan a las mediciones y representaciones formales típicas de las ciencias computacionales. Ignorar estos aspectos sería reducir la realidad a una versión empobrecida de sí misma, resultando en una objetividad débil e incompleta.

Continuar considerando lo humano como una máquina análoga a la IA implica un cambio radical en el enfoque de la cuestión, centrando la atención en la máquina como punto de referencia. Desde esta perspectiva, no serían las IA las que se asemejan a nosotros, sino más bien nosotros los que nos asemejaríamos a ellas. Este giro nos enfrenta nuevamente al clásico problema de la absolutización de la materialidad como base única y fundamental de la realidad ontológica del ser humano.

Si se concibe al ser humano exclusivamente como una máquina material, gobernada por leyes específicas que responden a estímulos externos, se abre la puerta a la idea de que la conciencia y la experiencia humana podrían ser reducidas a meros procesos formales y computacionales. Bajo este enfoque, sólo a través de la lógica formal y la manipulación de símbolos sería posible alcanzar una aproximación más alta entre la conciencia humana y una hipotética conciencia artificial. Este planteamiento, sin embargo, peca de una lógica reduccionista e ingenua, que ofrece una explicación simplista del fenómeno de la conciencia y, en última instancia, ignora las profundas verdades de la realidad humana.

La equiparación del ser humano con una máquina omite aspectos cruciales de la experiencia y la existencia que no pueden ser encapsulados por la lógica formal o por un análisis meramente materialista. En primer lugar, al reducir el ser humano a una mera máquina biológica, se pierde de vista la riqueza fenomenológica de la experiencia consciente: los aspectos subjetivos, cualitativos y significativos que caracterizan nuestra existencia. La conciencia no es simplemente el resultado de una serie de inputs y outputs procesados por un mecanismo orgánico; es una realidad que implica un sentido de ser, una presencia en el mundo y una capacidad para experimentar y reflexionar sobre esa experiencia; es decir, una conciencia y una autoconciencia.

Una visión mecanicista pasa por alto el hecho de que el ser humano es un ser intencional, dotado de una dimensión ética, estética y trascendental que desafía la simple causalidad material. La conciencia humana no solo percibe y procesa información; también atribuye significado, valora, imagina y trasciende los datos de la experiencia. Estas capacidades no se ajustan fácilmente a un modelo de procesamiento simbólico, ya que involucran una profundidad de sentido y una orientación hacia lo metafísico.

Al tratar de equiparar la conciencia humana con una posible conciencia artificial mediante una lógica puramente formal, se corre el riesgo de caer en una visión empobrecida y distorsionada de lo que significa ser humano. No se trata simplemente de la capacidad de procesar información o de responder a estímulos de manera compleja, sino de la capacidad de experimentar, comprender y de ser conscientes de nuestra propia existencia.

En última instancia, la pretensión de equiparar lo humano con la IA mediante una lógica reduccionista ignora la riqueza ontológica de la conciencia y la experiencia humana, cometiendo una falacia de ser-saber al confundir lo que sabemos del humano con lo que el humano es en sí (cf. Ferraris, 2014). Aunque las máquinas pueden imitar ciertos aspectos del comportamiento humano, la realidad del ser humano permanece como un fenómeno irreducible a las leyes formales y a la manipulación de símbolos. La verdadera comprensión de lo que significa ser humano exige una perspectiva que abarque no solo la materialidad, sino también las dimensiones más profundas y significativas de nuestra existencia.

Más allá de esto, la IA no solamente refleja (y supera) nuestras capacidades lógico- cognitivas, sino que además pone de relieve nuestros sesgos y determinados valores. Aun no siendo un reflejo perfecto de nuestra naturaleza, la IA saca a relucir nuestras percepciones, preconceptos y deseos. Esto nos pone cara a cara con quienes pensamos ser y con quienes somos verdaderamente. Esta auto reflexión crítica puede ser utilizada como espacio para promover un crecimiento humano orientado a la exaltación de los valores de la naturaleza humana y el bien común.

Para esto, necesitamos asegurarnos de crear espacios verdaderamente transdisciplinares, donde estos debates puedan florecer y donde puedan desarrollarse IAs de manera ética. Ciertamente esto último no es una tarea simple, pues implica capacidades técnicas aún en desarrollo y capacidades de diálogo

transdisciplinario, también en desarrollo. Pero más allá de las cuestiones del futuro desarrollo de las tecnologías de IA, debemos reconocer que estamos frente a una oportunidad única para entender qué queremos ser como humanidad, y trabajar en función de la profundización en nuestra naturaleza humana. De no ser así, continuaremos buscando en el espejo lo que no le pertenece.

Bibliografia

1. Chalmers, D. (1996) *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.
2. Chalmers, D. (2006) 'Strong and Weak Emergence', in Clayton, P. and Davies, P. (eds.) *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science and Religion*. Oxford: Oxford University Press, p244–254.
3. Deacon, T. (2011) *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*. New York: W. W. Norton & Company.
4. Dennett, D. (1988) 'Quining Qualia', in Rosenthal, D. (ed.) *Consciousness*. Cambridge: MIT Press, p125–151.
5. Dennett, D. (1995) *Darwin's Dangerous Idea*. New York: Simon & Schuster.
6. Ferraris, M. (2014) *Manifesto del Nuovo Realismo*. Bari: Editori Laterza.
7. Galluzzi, A. (2024) *Intelligenza Artificiale come specchio dell'umano*, in Paiaia, G., Prete, R. and Stefanutti, L. (eds.) *Intelligenza Artificiale. Sviluppi future e tutela della persona*. Padua: Triveneto Theology Press, p53–69.
8. Heidegger, M. (1971) *El Ser y El Tiempo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica
9. Heidegger, M. (1977) *The question concerning technology*, in Heidegger, M. *Basic Writings*. New York: Harper & Brown, p287–317.
10. Ihde, D. (1990) *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*. Cambridge: MIT Press.
11. Mussell, H. (2024) *Ontology, Relational Ethics, and Corporations*. Berlin: Springer International Publishing.
12. Nagel, T. (1974) *What is it like to be a bat?*, *The Philosophical Review*, 83(4), p435–450.
13. Schaab, G. (2013) *Relational Ontology*, in *Encyclopedia of Sciences and Religions*. Heidelberg: Springer Netherlands, p1974–1975.
14. Searle, J. (1992) *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: MIT Press.
15. Stiegler, B. (1998) *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*. Stanford, Calif.: Stanford University Press. Monoskop+1
16. Vallor, S. (2024) *The AI Mirror: How to reclaim our humanity in an age of machine thinking*. Oxford: Oxford University Press.
17. Wildman, W. (2010) 'An introduction to Relational Ontology', in Polkinghorne, J. (ed.) *The Trinity and the Entangled World*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing, p55–74.

EPISTEMIC INJUSTICE: A NEW FORM OF MODERN SLAVERY

Shashi Motilal

Professor (Retd.), Department of Philosophy, University of Delhi, Delhi, India;
Orcid: 0000-0003-4589-512X

Ayesha Gautam

Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Delhi, Delhi, India
Orcid: 0000-0003-2759-3582

ABSTRACT

The paper aims to show that though the modern conception of slavery includes loss of freedom of self-expression and violation of the human right to a dignified existence, it ignores a subtler form of slavery which is 'epistemic injustice'. Epistemic injustice is the result of a dominant euro-centric conceptual scheme, framed in terms of modernist conceptions of 'rationality' and 'humanity' and what is termed as 'scientific knowledge'. Such a framework adopts a narrow view of who is a 'rational knower' and 'what is a source of rational scientific knowledge'. Critiquing this framework, the paper states that epistemic injustice not only affects individuals but entire communities, more specifically indigenous communities, and their knowledge systems. Epistemic injustice is considered to involve three aspects: the involuntary aspect, the exploitation aspect, and the effective control aspect due to asymmetrical power relations besides the loss of self-identity, recognition, credit deficit, testimonial injustice, hermeneutic injustice, and loss of collective capability for human development. Considering Indigenous Knowledge systems and a relevant case study Ima Keithal (Mothers Market), the paper attempts to show that individual and collective epistemic injustice, in all its forms, affects sustainable business practices that lead to environmental harm and gender injustice..

Key Words: Epistemic Injustice, Modern Slavery, Indigenous Knowledge Systems and Scientific Knowledge, Epistemic Injustice and Collective Human Capability, Environmental Justice and Gender Justice..

JEL: Z00

Introducción

The concept of slavery refers to the act of owning a person as property, particularly their labor. Slavery is generally associated with compulsory labor, and the party holding the slaves in bond determines where they are to live and work. The act of enslaving someone is the act of placing them in slavery. Article 1(1) of the 1926 League of Nations Slavery Convention, which is generally accepted as the legal definition of slavery, states: “Slavery is the status or condition of a person over whom any or all of the powers attaching to the right of ownership are exercised.” It is considered that slavery is the violation of the human right to a dignified existence since it involves the loss of freedom of self-expression for the slave. In defining a minimum level of living that no one should be able to fall below, human rights create a moral framework that everyone should adhere to. In this context, Article 4 of the Universal Declaration of Human Rights prohibits slavery and servitude in all forms. Slavery was legally banned worldwide in the 1990s when the term “death of slavery” was proclaimed. Even so, slavery persists across the globe in varying forms.

A comprehensive normative guideline on slavery’s current definitions is provided by the Bellagio-Harvard Guidelines on the Legal Parameters of Slavery (2012). The guideline defines slavery as controlling or enslaving an individual so as to significantly impair their liberty with the intention to exploit them for profit, use, or disposal. A common approach to achieving this is through coercion, deception, and/or force. (Mende, 2019, p231)

This paper aims to consider the case of epistemic injustice as a form of ‘modern slavery’ since it involves some essential defining features of what constitutes slavery. The concept of epistemic injustice and its instances may have been around for ages in different societies, but the term ‘epistemic injustice’ is fairly new in the discourse of Virtue Epistemology. The paper proceeds by first delineating the nature and defining features of slavery and modern slavery (Section 1). Section 2 delves into the philosophical context of the concept of modern slavery, highlighting the euro-centric underpinnings of this colonizing concept. Section 3 takes up modern instances of epistemic injustice and discusses the different kinds of epistemic injustices and their socio-genesis. It argues to establish that epistemic injustice is a form of slavery since it is a violation of human rights and human capabilities. Epistemic injustice not only affects individuals as ‘knowers’ but also as victims of epistemic marginalization. Section 4 takes up the issue of epistemic injustice caused by neglect of indigenous knowledge systems in business practice, taking a relevant case study, Ima Keithal (The Mothers Market).

Section 1 : Modern Slavery: Origin and Forms

The scourge of slavery has many forms. There is no single uniform definition of slavery. Prior to the seventeenth century, in European, as well as many other societies, slavery was a social status that used to

be ascribed only under particular circumstances, or to particular 'kinds' of human beings. For instance, slavery was often used as a punishment for convicted criminals or as a way of enslaving those captured in war. Classical social contract theory, which rejected all forms of tradition-based, naturalized authority and emphasized consent as necessary to the legitimate exercise of authority, provided a lens through which the master-slave relationship was simultaneously defined and made morally questionable by its non-consensual nature. In the view of social contract theorists like Thomas Hobbes and John Locke, slavery involved the non-consensual exercise of authority. (Davidson, 2015, p.28) Hobbes provides a very straightforward answer to the question, 'What is slavery?' According to Hobbes, people tied to shackles are slaves; those not shackled have consented to their masters' dominion and are thereby not slaves. (Davidson, 2015, p. 30) There has also been a suggestion that slavery reduces human beings to merely a thing that can be used to carry out another's will, while free and equal political subjects in modern liberal democracies are viewed as disembodied: rational, abstract, universal, individuals. (Davidson, 2015, p.18)

It is important to note that slavery and slavery-holder relationships have varied greatly throughout history and will continue to do so. Coming to modern slavery, it can be said that modern slavery is very similar to slavery in the past, but it also differs from it. A recent article by Todd Landman, "Measuring Modern Slavery: Law, Human Rights, and New Forms of Data" states that modern slavery shares several attributes with other human rights violations. As with arbitrary detention, torture, disappearances, and extra-judicial killings, much of the practice of modern slavery is hidden from direct view. Although workers may work in plain sight, the conditions under which they do so, whether they are being coerced, unpaid, or free to leave their workplace, are not readily apparent. (Landman, 2020, p. 311) By comparing modern slavery with slavery in the past, Kevin Bales, Zoe Trodd, and Alex Kent Williamson (2009) try to distinguish the two. Firstly, modern slavery is globalized, meaning that slavery in different parts of the world is becoming more similar. Regardless of where slaves live, their role in the world economy is becoming increasingly similar. The way slaves are used and the contribution they make to the world economy are becoming increasingly similar. No matter where slaves are located or used, they have remained disposable entities meant to provide cheap labor. The problem has further been aggravated by practices such as outsourcing, subcontracting, and informal hiring of temporary workers. Slave labor victims are readily concealed within the workforces of companies and organizations as a result of these practices. The lack of favorable labor laws in most countries have also contributed to slavery. Secondly, while the slave trade was a means of establishing colonies and empires in the past, today slavery is illegal everywhere, generally being conducted by small criminal businessmen. No country's economy relies heavily on modern slavery. Bill of sale and titles clearly demonstrated slave ownership in the nineteenth-century American South, but that is not the case today. A third change has been the reduction of the length of time slaves are kept. In the past, slavery was a lifelong condition, but today it is often temporary, lasting just a few years or even a few months. In addition, slavery is no longer based on racial differences. (Bales, et al 2009: 28) According to Bales, Trodd, and Williamson, today,

slavery manifests itself in four forms worldwide. Slavery in one form is chattel slavery, which is closest to old slavery in which a person is captured, born, or sold into permanent servitude, with ownership often asserted. Bonded labor, or debt bondage slavery, is another form of slavery. It is an extremely common form of modern slavery, where a person pledges himself/herself in return for a loan, but whose length and nature of service are not specified, nor does their labor reduce the debt. Thirdly, there is contract slavery. Currently, this is the fastest-growing and second-largest form of slavery. The system hides behind modern labor relations: contracts guarantee employment for workers in a workshop or factory, but in reality, they are enslaved when they arrive. Forced labor is the fourth form. Slavery is a form of forced labor, regardless of who practices it, but this term indicates slavery that is practiced not by individuals, but by governments or other official groups. Some countries, such as Uzbekistan, send school as well as college students to work in cotton fields for up to three months a year. The children have no choice and are paid little or nothing for their labor. Another form of slavery, ritual slavery, accounts for a lower proportion of slaves today. Ritual slavery is perpetuated by factors such as race, religion, and ethnicity. (Bales et.al, 2009,p. 33-34)

Though slavery has taken many forms throughout history, regardless of cultures and societies, the core elements of violent control and exploitation have remained the same. Among the many ways slavery and similar practices are getting manifested in modern times are human trafficking, child labor, forced marriage, debt bonds, child pornography, and bonded labor. These instances result from the violation of human rights and the loss of freedom that are the result of power relations that are characterized by discrimination along caste, class, race, gender, ethnicity, region, nationality, and their intersectionality. According to Bales et al, modern slavery is to be viewed as an oppressive relationship in which one person is controlled by another through violence, psychological coercion, threats, or threats of violence. In addition to losing free will and mobility, slaves are exploited economically and receive nothing more than their subsistence wages. (Bales et al, 2009, p. 31)

A recent discussion of the problem of differing definitions of slavery is explained by Kevin Bales, who notes that legal definitions seek to locate particular human activities within the rule of law, whereas social science definitions seek to describe them as social phenomena. According to Janne Mende, modern slavery has neither a clear definition nor a defined scope, but international documents, contemporary policies, activists, and scholarly perspectives all contribute to creating an image of it. As a result, modern slavery can be summarized by three denominators. First, there is the control of one individual over another, second, there is an element of involuntary involvement, and third, there is an element of exploitation in the relationship. (Mende, 2019)

Section 2 : The Eurocentric Context of Modern Slavery

Forms of slavery that maintain effective control and coercion over people and thereby exploit them have surfaced in a variety of forms in our social, political, and economic relationships. In most discourses about slavery, issues related to economic and sociopolitical structural forces as well as involuntary control relations have been discussed. The philosophical background that undergirds the essential features that define 'slavery' across periods of time and space, cultures and contexts is to a great extent eurocentric and can be traced to the views of philosophers like Immanuel Kant, Jean Paul Sartre to mention a few. This is evident from Sartre when he states,

"It is the enforcement by a minority of three million people of European origin of a policy designed to keep in slavery..... 14 million inhabitants of African or Asian origin or of mixed descent. These 14 million inhabitants have no political rights. They cannot vote, hold meetings or belong to trade unions....." (Sartre, 1966).

Historically, eurocentrism is what led to privileging and legitimization of certain forms of conceptual schema. "Eurocentrism can be defined as a cultural phenomenon which views the histories, life-worlds, cultures of non-western societies from the lens of the Western perspective. Eurocentrism projects Western Europe, Americas and Australasia or 'the West' as a universal signifier, and advocates for the application of a Western model based on Western values rooted in Enlightenment like: rationality, certitude, objectivity, verifiability, individuality, human rights, equality, democracy, free markets etc." (Gautam and Singh, 2021, p 154–155) ((Pokhrel 2011; Baxi 2002) It may be true that slavery, which was the result of colonialism and imperialism and which used to be expressed in the form of masters owning slaves, has ended in some form in today's world, but its place has been taken over by what Upendra Baxi refers to as the epistemicide or subordination of global south by global north power or even vassalage (Baxi, 2018, p. 25).

The eurocentric conception of human nature that was typically advanced to morally justify slavery can be found in the philosophy of Immanuel Kant. Kant's philosophy interweaves the concept of rationality and autonomy with a conception of human nature. Kant conceived of human beings as rational subjects rather than biological beings. Whenever he talked about respecting humanity in person, he meant respecting the dignity of humanity as rational nature. In speaking about humanity as a moral end, as something worthy of respect, and as something that deserves dignity, Kant referred to the rational nature of humans. (Neumann, 2000, p.288) According to the second formulation of Kant's categorical imperative, we ought to treat everyone including ourselves as an end in themselves. The dignity and intrinsic value of another person as a rational and autonomous being are respected when we treat them as an end in themselves. The concept of seeing an individual as free and rational involves recognizing that they are capable of choosing their goals and projects on the basis of moral principles known by reason and acting on a personal view of what is morally right. In order to respect the autonomy of

others as rational agents, we must respect their goals, projects, and actions, chosen according to their conception of what is right. (Gauthier, 1993, p. 24). Though Kant emphasized the rational nature of humans and how rationality made humans moral creatures, Kant was of the view that not all so-called ‘humans’ should be considered humans. For, in his view, many creatures (bipeds) lacked rationality and did not deserve to be called humans. This was typical of eurocentric thought. (Rorty, R, 1998) Kant’s philosophy provides some insight into slavery. Historically, slaves were considered to be primitive and non-rational and in the pretext of their primitiveness, they were denied autonomy and their enslavement was considered morally acceptable. Individuals who were enforced into slavery included those who used to be considered less ideal or more primitive forms of human beings, including women and people taken to represent a more primitive and earlier stage of human evolution. They were thought to be lacking in rationality, which invited rational conquest and re-ordering by those who were deemed to be the best examples of reason, namely elite white males of European descent and culture. (Plumwood, 2002, p. 7-9)

In his works, Jean-Paul Sartre distinguishes between two types of being: *en-soi*, or being-in-itself, and *pour-soi*, or being-for-itself. As per the concept of *en-soi*, beings have a definable essence yet are not conscious of themselves or the totality of their essence. If one were to treat an entity as being in itself or *en soi*, one would be treating it as an object rather than a subject. As opposed to the concept of *en soi*, *pour-soi*, or being for itself, refers to a being that is identified through possession of consciousness, and specifically, through awareness of its freedom and existence. If one treats an entity as being for itself, it is perceived as a subject rather than an object. Treating an entity or group as a subject has its own significance. Such entities are presumably viewed as free entities that can make decisions for themselves, thus choosing projects on their own. The treatment of an entity as an object robs it of the right to make its own informed decisions and forces it to follow the dictates of others. Modern slavery can very well be seen as a continuing tradition of treating slaves as *en soi*, or as beings in itself. They are considered entities not worthy of choosing what they would like to work on and what moral and conceptual schema they would like to adhere to.

A fall out of ‘eurocentrism’ was that it not only ‘naturalized’ the phenomenon of slavery but it also determined the contours of ‘knowledge’ itself in the sense of defining what could be considered ‘scientific’ knowledge, a ‘reliable’ and ‘authentic’ source of knowledge as also methods of determining what could be counted as knowledge in the first place. Knowledge forms which were in alignment and conformity with western values rooted in enlightenment like rationality, certitude, objectivity, verifiability were the ones which were accorded the status of scientific knowledge, relegating to the margins sources of knowledge that did not meet the set criteria, thereby also affecting the credibility of those who possessed such knowledge. Slavery in modern times, thus cannot simply be understood merely in terms of objectification and subjugation of some individuals under the pretense of considering them non-rational or being in itself. Modern slavery is also characterized by the subjugation of conceptual schema

of marginalized social strata within the framework of eurocentrism. This form of slavery however is less acknowledged.

In this light, Edward Said's insights (1977) in *Orientalism* are particularly valuable, as they uncover how cultural representations and relations of imperial power have profoundly influenced the West's construction of the East. A central premise of Edward Said's argument is the inseparable connection between knowledge and power. The West, he contends, systematically produced bodies of "knowledge" about the East that served to define, regulate, and ultimately dominate it—thus providing an intellectual and moral justification for colonialism and imperialism. Said's theory of postcolonialism rests on his critique of the fabricated image of the Orient, constructed by Western scholars, poets, novelists, philosophers, political theorists, economists, and colonial administrators. This representation consistently portrays the Orient as primitive, irrational, and uncivilized, standing in deliberate contrast to the rational, advanced, and civilized West. In his seminal work *Orientalism*, Said describes this as a "style of thought" based on an ontological and epistemological division between "the Orient" and "the Occident." For Said, the colonial enterprise imposed Western language, culture, and values while marginalizing and distorting the histories, traditions, and identities of Oriental peoples. What particularly angers Said is the way Orientalists have stereotyped and homogenized vastly diverse societies, erasing their distinct cultural and national characteristics in the process of constructing an image that legitimized Western domination. (Hamadi, L., 2014)

Section 3: The Nature of Epistemic Injustice and Its Various Forms

Socio-economic and political injustices have bred inequalities cutting across race, caste, class, and gender from time immemorial and various ethical issues surrounding such inequalities have been discussed at length for ages. But a form of inequality, one that affects our relationship to ourselves as the knowing subject and others as the known 'object' has not been discussed to that extent. This type of injustice is due to the play of 'social power equations' among individuals belonging to different categories of people. It affects, in subtle ways, the level of credence attributed to the knowledge or information 'imparted' or 'received' in the knowledge producing situation. According to Medina, "social injustices breed epistemic injustices"; they are like "two sides of the same coin, always going together, being supportive and reinforcing each other" and "take place in complex and diverse communities under conditions of oppression" (Medina, 2013, p 27). In that sense, social injustice and epistemic injustice are integrally related.

Although the phenomenon of epistemic injustice has been around for centuries, as a concept, with wide ramifications, it gained prominence in the writings of virtue epistemologists like Miranda Fricker (2007) and in feminist and race theories. (Medina, 2013). In this section we will discuss the nature of

epistemic justice, its various forms and how it can be considered as a form of ‘modern slavery’ based on what we have gathered from the previous section. So, what exactly is ‘epistemic injustice’ - the epistemic aspect of social injustice? Before we describe the nature of epistemic injustice and its different forms and their causes, let us consider some examples.

Is it not an uncommon phenomenon that due to racial and/or gender prejudices, the testimony of a black woman is given less credence than if the same was offered by a white male? Or, that the technical and other capabilities of women in general are considered less reliable and less accurate because they are more likely to get swayed by emotions than act according to reason? Or, that knowledge sourced from indigenous systems of knowledge is considered less ‘scientific’ than knowledge sourced from traditional/analytic knowledge systems. Again, testimonials are discounted if the patient is elderly because she may be repetitive and, perhaps, incoherent and slow. Often, in a classroom, the questions raised by a student who is poor, or a foreigner, or a person with disability are ignored or given less importance owing to a prejudiced perception about her class/caste, or immigration status, or not being ‘able-bodied’. This ‘lack of credence’ in each of the above cases results from certain preconceived ideas of capabilities arising from certain misconceptions and misperceptions of identities; in short, certain stereotypes that have their genesis in social conditions that have prevailed over a long period of time and that have seeped into epistemic relations obtaining between individuals and communities. Almost, inadvertently, we begin to doubt/discredit or discount their capacities to know, understand and express subjective experiences articulately. Needless to say, such stereotyping causes long lasting damage to the lives of individuals and communities. Inequalities arising out of such unjust situations are instances of epistemic injustice.

According to Miranda Fricker, epistemic injustice refers to a form of injustice that is ‘a wrong done to someone specifically in their capacity as a knower’. As rational beings and in our capacity as knowers, we can not only interpret/understand our own experiences but also inform others about those experiences. In that sense, being a knowledge ‘giver’ and a knowledge ‘seeker’, both are integral parts of human nature. They are also important (as we shall see) for an empowered human agency and the sense of self-esteem. But, the natural ‘give’ and ‘take’ aspect of the knowing/ learning process is at times affected adversely by ‘social power relations’ that prevail in society on account of differences of caste, class, race, gender, nationalities, etc. In Fricker’s view the use of social power is to effect social control actively or passively through evoking a sense of ‘identity power’ (Fricker, 2007, p.13). Fricker illustrates how men may exercise social power/control over women, subtly or indirectly, by means using gendered ‘identity power’. (Fricker, 2007, p.14-15) And, this can happen where ‘identity power’ is determined by other stereotypes too that affect discursive exchanges in our epistemic relations. The exercise of ‘identity power’ in a highly male dominated society can cause women in that society to lose their credibility, i.e., they are not regarded as ‘authentic’ knowledge givers or knowledge seekers. This not only affects their levels of confidence to express their unique gendered experiences but, in the long

term, also affects their abilities and skills. Gendered epistemic injustice creates stereotypes detrimental to women resulting in a gender imbalance in some professions.

According to Fricker there are two types of epistemic injustices to begin with. One that she calls distributive epistemic injustice and the other discriminatory epistemic injustice. If education is a resource that should reach everyone then if certain individuals/ communities are deprived of this resource on account of racial/casteist or even gendered prejudice then it counts as distributive epistemic injustice. It is a well-known fact that there was a time in India when on the basis of caste, many deserving individuals were deprived of the basic right to inclusive education; the case of Dr. Bhimrao Ambedkar instantly comes to mind. In many conservative ancient Indian societies, the girl child was denied the right to education. Now, perhaps, distributive injustice is no longer that pervasive. But discriminatory epistemic injustice still persists. Two kinds of epistemic injustices fall under this category. They are testimonial injustice and hermeneutical injustice.

Social prejudices or stereotyping that harm the testimonial credibility of the information/knowledge given by an individual or community about their own experiences are forms of testimonial injustices. The examples stated above are all cases of testimonial epistemic injustice. Testimonial injustices that persist over a prolonged period of time have a detrimental effect on the human agency, human capability and sustainable human development of those affected. Their sense of self-confidence and self-esteem is lost. They start doubting their ability to understand their own experiences as also their ability to make their experiences intelligible to others. Consequently, other people also start failing to understand them. For example, it is not uncommon for people to say that the sexual preferences and experiences of people belonging to the LGBTQIA+ community are beyond comprehension; that the experiences are not 'normal' or 'natural'. The deliberate attempt to cast their experiences as unintelligible results in a form of hermeneutical epistemic injustice. This typically happens in racial, casteist and sexual stereotyping and prejudice.

Cases of epistemic testimonial and/or hermeneutic injustices are not isolated instances that can be ignored. They have their genesis in social conditions which perpetuate such injustices against individuals and some communities, impacting the individual's life or the community's survival and development. These are no less grievous offenses than more familiar forms of socio-economic and/or political injustices. In fact, they are concomitant results in the domain of power inequalities.

Section 3.1: The socio-genesis of epistemic injustice

Inequalities arising out of an epistemically unjust situation have a social genesis. Both Fricker and Medina emphasize that the social positioning of an individual/community in the power equation of

dominance creates inequalities going beyond the typical socio-politico-economic inequalities and impacts the social practice of knowledge acquisition and knowledge expression. (Medina, 2013; Fricker, 2007) In fact, the socio-genesis of knowledge also affects the scientificity of knowledge. It is well known that the understanding of 'knowledge' as a phenomenon that is affected by the social positioning of the knower and known, as also by the context in which knowledge is given or received is opposed to the traditional conception of 'scientific knowledge' that assumes that the subject of knowledge is 'universal and culturally neutral' and demands that the object of knowledge be studied in abstraction from its specific 'social situatedness'. (Haraway, 1988)

For that reason, knowledge of the less powerful partner in the epistemic situation is regarded as having less credence, relegated very often as being unscientific, and therefore, of no value. Knowledge systems of indigenous communities is an apt example of this. But a socially situated conception of knowledge affords the possibility of exploring the inter-dependencies and interrelations of reason, power and epistemic authority, as also the socio-cultural origins of knowledge. In taking account of 'social situatedness' it can 'red flag' the inadequacies of knowledge as also the ethical issues that the interrelations and interdependencies of reason and power raise in the knowledge situation, and in the process, highlight the important interface of ethics and epistemology.

In addition to pointing out the social genesis and situatedness of knowledge vis-a-vis the social positioning of the knower and the known, Medina also makes other interesting points. He points out that the social positioning or epistemic stance of the knower and the known in the power equation, is not a deliberate one-time stance adopted by an individual in a knowledge situation. Rather, the epistemic stance that an individual or a community takes is something that it has learnt to adopt because of a prevailing environment of 'dominance' between the two engaged in this power relation where one is privileged and more dominant/powerful than the other. Neither party consciously takes on the stance. It is rather an attitude that becomes 'second nature' influencing the epistemic stance/attitude adopted in a knowledge situation. It is, as Medina puts it, caused by 'social positionality and habit-forming processes of socialization" (Medina, 2013, p.40). In that sense, it is culturally imbued and has an influencing effect on the parties involved. Both the privileged and the not so privileged adapt to their epistemic situation. In such instances of 'adapted preference', the less privileged party is comfortable and 'happy' in its subservient role and position and the privileged party is comfortable in its delusion (false belief) that it is naturally more 'superior' than the less or under-privileged.

Both Fricker and Medina attribute epistemic injustice to the power positioning (defined in terms of socio-economic and political power) and ensuing relationship between the knower and known where the more powerful is the 'privileged' and the less powerful is the 'suppressed' party. Medina also makes an interesting point. He holds that contrary to the belief that injustices are committed by the former against the latter, epistemic injustice is actually disadvantageous or harmful to the privileged and, sur-

prisingly, advantageous or 'beneficial' to the 'suppressed'.

According to Medina, epistemic injustice operates negatively both for the knower and the known because it stems from certain prejudices and stereotypes such as race, caste, class, gender, etc. How prejudices and stereotypes affect both the privileged and suppressed in a knowledge situation is explained by Medina. He points out that both epistemic vices and epistemic virtues are operational in instances of epistemic injustice. Knowledge gathering is a painstaking process that is harmed by what Medina calls 'active ignorance' that is typically exhibited by the powerful and privileged. The disadvantages or harms to the privileged class arising out of 'active ignorance' are threefold, viz, epistemic arrogance, epistemic laziness and epistemic close-mindedness. Epistemic arrogance is the attitude that one knows it all and therefore, can ignore the views of others; epistemic laziness is the attitude that one need not know the view of others since they are inconsequential. This creates many 'blind spots' in the knowledge process itself. And, epistemic close-mindedness is the attitude of 'closetting' one's own views and not willing to see the other's point of view too. These clearly are epistemic vices that hamper and derail the process of gaining knowledge. So, though the privileged are apparently in a more powerful social position, indulging in 'active ignorance' is a disadvantage to them. On the other hand, the less powerful are gainers of epistemic virtue in a knowledge situation though they are the victims of epistemic injustice. Medina explains how. In Medina's view, epistemic virtues are advantages that accrue to the suppressed class of individuals. These fall under the umbrella concept of 'Subversive Lucidity' and consist of three virtues which are - humility, curiosity/diligence and open-mindedness. (Medina, 2013, p. 42) He explains how these virtues are essential for gaining knowledge. Thus, Medina goes beyond Fricker to show how epistemic injustice is not a one-sided phenomenon affecting only the suppressed class in the power binary but is an undesirable phenomenon adversely affecting the privileged class too.

Section 3.2: Epistemic Injustice: A Form of Modern Slavery

One of the aims of this paper is to explain how epistemic injustice is a form of 'slavery', a subtle, perhaps, unintended form of slavery. We have already examined the different definitions of 'modern slavery' and how different forms of modern slavery differ from slavery traditionally understood. One can elaborate and add a little more to our understanding of modern slavery deriving from what Medina has to say about epistemic injustice and in that respect show how epistemic injustice also is a form of modern slavery. Let us take an analogy. When one is 'actively ignorant', one loses out on the natural process of knowledge acquisition which is characterized by humility, open-mindedness, curiosity and a non-prejudicial mindset. In a sense, one becomes subservient or servile to external forces that determine what we should know or not know.

Interestingly, in contemporary times, a significant factor that acts as an external force in influencing and regulating our lives, is technology. It acts as the 'external influencer' and inadvertently determines our beliefs, preferences and choices. For example, data mining and its use in influencing public opinion is a telling example. When an external force like the use, or rather misuse of technology, plays a significant role in how we think and behave, then that can also be considered as an epistemic injustice because it hampers or compromises free thinking, (essential to what it means to be free, and not a slave to some other power). Here of course it is not a section of society/ a specific marginalized community that is the victim of epistemic injustice, but society in general. That is the predicament of modern-day society that has become a 'modern slave' of technology. In this context, a more familiar example can also be cited. When a person forwards the 'forwarded messages' s/he has received, her/his own capacity to think through/ or verify the contents of forwarded messages is diminished. The person, out of habit, instantly forwards the message to others, and they, to still others. In forwarding messages, one is indulging in an epistemic vice that strips us of our own capacities to seek, understand, and verify the information we receive. It is as if our knowledge and our capacity to know are controlled by forces external to us and not by us as genuine seekers of knowledge. When an external force determines/controls who we are, what we ought or ought not to know, how we ought to or ought not to respond, we have become enslaved.

Both in the case of testimonial injustice and also in the case of hermeneutic epistemic injustice, our capacity to understand the experiences of others and our own capacity to express our specific experiences to others is enslaved by external social forces that consist of racial, casteist, gendered and other narrow-minded stereotypes and prejudices. As was mentioned before, these are not deliberate, one-time attitudes adopted but over a long period of time become 'second nature' to us, so much so that we do not see anything wrong or unjust in adopting such discriminatory stances. Such stances become naturalized and normalized. In the Nazi dictatorial regime, basic human rights were denied to some because the perpetrators of the Nazi crimes believed that those people were not 'fit' to be considered humans. They were aberrations to humanity and this discriminatory idea was the natural and normal thing to accept. There were humans and there were 'lesser humans' or 'sub-humans' who were seen to be irrational animals only and whose existence was to be subservient to the real humans. Like animals they had no rights, no freedom. Hence, they were reduced to being mere 'slaves'.

In the typical instances of 'modern slavery' like human trafficking, child labour, prostitution, illegal immigrants, the individuals have human rights in principle, but no freedom to exercise those rights. The loss of this freedom is the cause of their slavery. Similarly in situations of testimonial and hermeneutic epistemic injustice, the victims have the human right to acquire knowledge and express that knowledge freely but covert, external forces of oppression and suppression operational in the processes of acquiring and expressing that knowledge prohibit them from exercising these rights. The forces that create room for prejudices and stereotypical thinking have their genesis in social conditions prevailing in society. In this sense, we are slaves of external epistemic forces and hence, epistemic injustice is a modern form

of slavery. The three features of modern slavery (Mende, 2019) mentioned in Section 1 above also go on to establish that epistemic injustice can be considered as a form of modern slavery. Next, we will attempt to show how, like traditional slavery, epistemic injustice as a form of modern slavery affects human capability as understood in the capability approach to human development.

Section 3.2.1: Epistemic injustice and its impact on collective human capability

In order to draw some relationship between epistemic injustice and loss of human capability, we need to know how the capability theorists understand the concept of 'capability'. Sen explains the concept by first distinguishing what he calls human 'functionings' from human 'capabilities'. For Sen, the level of a person's 'functioning' is the set of what the person does and becomes by doing those things in his/her real life. And, 'capability' refers to the set of what a person could have done and become in life given suitable opportunities and freedom to choose amongst those opportunities available to him/her. To determine the level of one's capability is an important index to make interpersonal comparisons, i.e., to compare one's present condition with what one could have been if one had more opportunities in life and the choice to utilize those opportunities. According to Sen, if only 'functionings' were taken into account then that would mean "pushing people into particular ways of 'doings and beings' producing stereo-types and stifling choices. In contrast, focusing on capabilities creates spheres of choice where people could themselves choose the types of functionings they consider to be valuable." (Alexander, 2004, p. 454) As Sen puts it, "[I]n assessing our lives, we have reason to be interested not only in the kind of lives we manage to lead, but also in the freedom that we actually have to choose between different styles and ways of living. Indeed, the freedom to determine the nature of our lives is one of the valued aspects of living that we have reason to treasure." (Sen, 2010, p.227)

Capability, understood in the above sense, clearly shows that when epistemic injustice occurs, it affects people's 'capabilities' vis-a-vis their role as knowledge 'seekers' and/ or knowledge 'givers'. The victims of 'epistemic injustice' are, either deprived of opportunities because the opportunities are not available to them (cases of distributive epistemic injustice) or they cannot make use of the opportunities available because of fear, lack of self-confidence, lack of self-esteem resulting from the dominance of the privileged/ dominant group. They cannot live a life they value and perpetually get marginalized. In the case of hermeneutic epistemic injustice, the case of the LGBTQIA+ community can be cited. The community continues to live in the 'closet' for fear of being discriminated against because their sexual and lifestyle preferences are not fully and 'really' understood or recognized by the state and/or by the people. Their freedom to live a life they value is compromised. Similarly, when testimonial epistemic injustice occurs as a result of the biases held against the dalits, the blacks, the poor and women (when their technical and entrepreneurial skills are undermined) and people belonging to indigenous communities, their freedom and chances of living a life they value is jeopardized. In this way, in each case of epistemic in-

justice, the capabilities of the victimized are affected. Such injustices not only affect individuals but also the communities to which they belong. The community continues to remain in the margins, deprived of opportunities of human development although the resources of human development and rights to those resources exist in principle.

It is not that there are no laws against the root of such injustices. The laws are in place and the discrimination that results in forms of injustice are in violation of existing laws. Thus, despite the fact that the laws are in place, justice fails. This is well expressed by Amartya Sen in his distinction between ‘nīti’ and ‘nyāya’. According to Amartya Sen, a society’s justice cannot be judged merely by the rightness of its rules (nīti), but must also be evaluated by the fairness of actual life conditions (nyāya). He draws on the Indian philosophical tradition (notably from sources like the Mahābhārata and Arthashastra) to suggest that justice must be grounded in public reasoning and the elimination of manifest injustice rather than in the abstract pursuit of perfect institutions. Wherever and whenever epistemic injustice occurs, the laws and institutional frameworks that guarantee human rights may be fully in place; yet, the prevailing social conditions often fail to enable the lived experience of justice. Epistemic injustice, in all its forms, represents a situation in which nīti prevails but nyāya fails to materialize. (Gautam, 2021)

At this point, it would be interesting to note the connection between indigenous knowledge systems, their alleged ‘unscientific’ character, and the epistemic injustice caused to indigenous communities by not giving due credence to their knowledge systems. The connection between knowledge that was traditionally regarded as scientific on account of its rigor and objectivity, and rationality has already been discussed earlier in the paper. It is alleged that indigenous knowledge systems are not ‘rational’ and therefore not ‘scientific’ because they lack the rigor and objectivity and are not as well documented. Indigenous communities of the world that rely on such knowledge systems have been marginalized and the epistemic resources they hold have been neglected. But these resources are not only rich systems of knowledge, they are ecologically more viable as epistemic resources to be applied to understand the environment and its sustainable use. In the following section of the paper, we will see how the lack of acknowledgement of the authenticity of these knowledge systems has led to unsustainable human development both in business practices and in public policy and how this neglect is detrimental to our ecosystem.

Section 4: Epistemic Resources and Responsible Epistemic Innovation

In the preceding section, an attempt was made to understand the concept of ‘epistemic injustice’ and how it amounts to a form of modern slavery in terms of stripping its victims of substantive freedom which is an aspect of human capability and human dignity. This section will discuss how business practices and public policy in general can raise concerns of social injustice, and epistemic injustice spe-

cifically. The aim is to show that if business practices and policies governing them have to be equitable then the phenomenon of epistemic injustice also needs to be taken into serious consideration besides socio-economic and political injustices that already exist in societies. The discussion will include epistemic injustice that results in marginalized communities of indigenous people when their knowledge systems are ignored on grounds of being 'unscientific' and 'irrational'. When indigenous knowledge systems are not adopted as 'authentic' epistemic resources then business practices are not sustainable and result in environmental and gender epistemic injustice. Where these knowledge systems are given due credit, businesses thrive.

Epistemic resources are always expanding, a phenomenon termed as 'epistemic innovation'. New concepts, categories and other means and methods of better understanding our experiences of the constantly changing world around us are always springing up. These are 'vital to changing the conversation about social and environmental injustices' (Ottinger, 2022, p. 2). According to Ottinger, "Aligning epistemic innovation with social goals and values demands creating concepts, categories, and metric more adequate to the experiences of marginally situated people and helping those resources to become part of our social pool" (Ottinger, 2022, p.15)

For example, in Ottinger's view, the concept of 'sexual harassment' expands 'hermeneutical resources', and the concepts of 'sustainable development' and 'bio diversity' become relevant for environmental governance. Likewise, the concept of environmental justice as it is understood in the discourse of environmental ethics goes beyond the idea of social justice. In fact, the concepts of 'intergenerational justice', as also the concept of 'epistemic injustice' are additions to the ever-expanding repertoire of epistemic innovations. These are clear instances of what Ottinger terms as 'epistemic innovation' where a new category/concept springs up to understand the challenges of our changing situation and the experience of it.

According to Ottinger, epistemic innovation must align with experiences of marginally situated people. Marginally situated people could include women in some contexts, indigenous people, people with disabilities, elderly, the infirm or the poor. When epistemic innovation fails to understand the experiences unique to such people, it amounts to epistemic injustice. In this sense, Ottinger emphasizes that epistemic innovation must also be 'responsible innovation'. Quoting Fraser (2000) Ottinger says that epistemic innovation is 'an important ingredient in the pursuit of social justice' and that it 'has significant potential to contribute to the central goals of RI.' (Ottinger, 2022, p.2)

According to Ottinger RI or responsible (epistemic) innovation involves two things. First acknowledging the restrictive nature of "resources that one takes for granted, even when they are well institutionalized and seemingly neutral 'scientific' tools". (Ottinger, 2022, p.13) This becomes relevant in the context of indigenous knowledge which is generally dismissed as unscientific'. Second, it would involve "listening for the experiences to which one cannot relate, and recognizing others' attempts to convey them as

epistemic contributions.” (Ottinger, 2022, p.13) This would bring in diversity and heterogeneity in the pool of epistemic resources and facilitate epistemic virtue (Medina 2013)

It is against the backdrop of the idea of ‘responsible epistemic innovation’ that we look at the status of indigenous knowledge systems. The objective is to determine how in its ‘neglect’ there is epistemic injustice. What is required is the responsible use of such knowledge systems. In addition, we look at the case study of Ima Keithal (the Mothers Market) which is a good example of epistemic and gender justice that is also a sustainable business practice. It thus serves as an example of responsible epistemic innovation.

4.1: Indigenous Knowledge Systems (IKS): An Important Epistemic Resource

As a collective understanding of a particular ecosystem, Indigenous knowledge systems refer to that knowledge which has been passed down, often orally, through generations by the indigenous people living on that landscape for thousands of years. Traditionally, the term indigenous knowledge pertains to a collection of knowledge, know-how, practices, and representations developed and maintained by individuals with extensive experiences of interacting with the natural world. As part of traditional ecological knowledge, non-human entities are respected, human and non-human bonds are considered when making decisions, local environments are given priority, and humans are acknowledged as a part of the ecological system. (Von Der Porten. et al, 2016. p. 217-218)

It has been reported by Barnhardt et al that indigenous populations around the world have maintained their unique worldviews and knowledge system despite undergoing major social upheavals. There are many core values, beliefs, and practices associated with indigenous worldviews that have survived and are beginning to be acknowledged as being as valid today as they were decades ago. Each indigenous culture has its own way of looking at and relating to the world, and others. It is customary in indigenous cultures to construct their educational processes around observing natural processes, incorporating survival techniques, obtaining sustenance from plants and animals, and using natural materials to create tools and implements. Scientists, educators, and laypeople alike can benefit from the deep knowledge indigenous people possess as they strive to live a more satisfying and sustainable life (Barnhardt, et al, 2005, p. 9-10)

While some scholars (Barnhardt. et al, 2005) have emphasized the importance of indigenous knowledge, there have been many thinkers (Agrawal, 2014) who have examined the reasons why indigenous knowledge is not considered “scientific” knowledge, even though it has many similarities with scientific knowledge. The fact that IKS has been neglected as unscientific and not utilized in business practices is a matter of epistemic inequality.

Epistemic injustice, in all its forms and dimensions, is a much-neglected resultant phenomenon that is associated with development that is non-sustainable. Development that tends to ignore the vast resource of indigenous knowledge that is untapped and has remained in the margins for centuries on grounds of being 'unscientific', fails both on grounds of environmental injustice and epistemic injustice. Now, more than ever before, businesses are realizing the importance and significance of indigenous knowledge as a great epistemic resource.

Indigenous Knowledge systems throw up newer ways of understanding our experiences of nature and our relationship with nature. The concepts and ideas that encode these relationships have long remained in the margins like the indigenous people of the world. To attempt to discover these concepts and categories is a classic example of epistemic innovation that is also 'responsible epistemic innovation'. Indigenous knowledge systems are instances of epistemic innovation. They need to be a part of responsible innovation and need to be included in the framework of sustainable business practice. The inclusion of epistemic responsible innovation will achieve two much aspired social goals - environmental justice and epistemic justice. Indigenous knowledge about the use of natural resources for sustainable human development helps achieve both. It also promotes other social justice goals such as gender justice. This is illustrated by the case study of Ima Keithal where environmentally conscious women are using indigenous knowledge to produce and market goods.

4.2 : Ima Keithal: A Case Study in Epistemic Injustice

Business practices must recognize the importance of responsible epistemic innovation to address concerns of social and environmental justice where gender justice is an important aspect of social justice. Ima Keithal, or the 'mothers' market' is an 'all women's market' run entirely by women belonging to marginalized communities of the north eastern state of Manipur in India.

The Ima Keithal is a vibrant commercial hub where women from different ethnic groups – Meitei, tribal and Meitei Pangal (Muslim) – and different religions come together to share and manage a socio-economic space. Studies suggest that the market's female-only workforce originated as a result of the enforcement of the Lallup-Kaba, an ancient forced labor system in Manipur that sent men of the Meitei community to cultivate faraway lands and fight wars. The women stayed back in the villages, working in their own paddy fields, taking care of their household and selling their farm produce in improvised markets. This led to the creation of markets where women played a central role, the most important and largest one being the Ima Keithal. Ima Keithal shows how the resilience and efforts of women of a marginalized, exploited community have helped in not only securing socio-economic security for themselves, but also for generations to come. Over time, the women have been able to

sustain, rather, strengthen the age-old tradition and maintain the indigenous way of life. Ima Keithal is a success story of preserving the local indigenous culture and heritage, conserving the environment and adding to the state revenue by promoting tourism – all marks of sustainable human development. (Motilal et al., 2021, p.130-131)

Ima Keithal has provided the women of that region an opportunity to become successful business entrepreneurs and a forum to express their collective political will against oppressive forces thereby empowering them to take charge of their lives. Turning adversarial situations to opportunities for self-growth and empowerment, the women of Ima Keithal have proven that the collective will and power of empowered women can bring changes not only to their lives but also to the lives of generations of women to come. It is their resilience and their grit not to submit to submissive forces that has been the sustaining force behind the increasing number of Ima Keithals that are coming up in different regions of the state of Manipur.

This case study aligns well with Medina's observation about how epistemic injustices have fostered resistance movements for social justice and empowerment. (Medina, 2013) Through centuries the women of Ima Keithal have resisted and revolted against dominant social, political, economic and commercial forces that have sought to crush their abilities on grounds of gender and ethnicity; a double 'whammy' for being females as well as belonging to the margins. Being women, their ability as business entrepreneurs was called in question, a case of testimonial epistemic injustice and as belonging to marginalized communities their indigenous knowledge was questioned - a case of hermeneutic epistemic injustice.

Section 5: Three Challenges of Responsible Epistemic Innovation

There is a growing consensus that the inclusion of knowledge claims of marginalized communities in business practices is vital to effective business practices, and they are also gradually being incorporated into the process, as people are beginning to recognize that there has been epistemic injustice in a variety of areas. In the wake of human rights activism, public awareness is growing, and improvements are happening. Nevertheless, there are still challenges to overcome.

First, as Ottinger puts it, responsible epistemic innovation that pays serious attention to the 'experiences' of people belonging to 'marginalized' communities is often 'dismissed by dominantly situated knowers. (Ottinger, 2022; Pohlhaus, 2012; Dotson, 2014) As Ottinger states. "If hegemonic concepts and methods are taken by dominantly situated knowers as the only appropriate foundation for making new knowledge, epistemic innovations built on alternative ways of looking at the world become unrecognizable as resources for knowing. Any knowledge made with these resources can then be said to be simply wrong, because it rests on a failure to understand or appropriately apply the 'correct' epistemic resources." (Ottinger, 2022, p.13) This is termed as the "error problem" by Ottinger.

The second challenge is 'the data deliberation problem'. New concepts and interpretive frames need to be linked to data and new measurement techniques, and vice versa, in order for the concepts to have epistemic value as resources influencing policy. Otherwise, they would be dismissed as being "unscientific" or "subjective data". Additionally, the extent of data, i.e., larger data sets intensify the challenge.

The third challenge that Ottinger mentions is the "inclusion problem". As she puts it,

"This justice-oriented notion of responsible innovation is potentially in tension with certain ideals of inclusion. If 'inclusive deliberation' is taken to mean a process that includes all stakeholders and treats dominantly and marginally situated knowers equally, there is great danger that emergent epistemic innovations will be shut down as error or dismissed, to paraphrase Pohlhaus (2012, 722), as making something out of nothing." (Ottinger, 2022, p. 15)

Conclusion

This paper attempts to offer a scholarly analysis of slavery and modern slavery, in order to determine their natures and distinguishing characteristics. A key part of the analysis included illustrating modern slavery's philosophical context and emphasizing its Eurocentric origins. The paper then goes on to examine modern examples of epistemic injustice, in different forms, in order to prove that epistemic injustice is a form of slavery. Epistemic injustice not only affects individuals as 'knowers,' but also entire communities as well. There is no denying that marginalized communities, including indigenous and LGBTQ communities, have suffered epistemic injustice. The failure to incorporate the knowledge systems of marginalized communities into business practices has also led to epistemic injustice.

In conclusion, one can say that epistemic injustice is a form of 'modern slavery' which needs to be addressed and redressed through 'responsible epistemic innovation'. To counteract epistemic injustice, promote recognition, and advance social justice, epistemic resources that represent marginalized groups' experiences are needed. An epistemic innovation that is responsible is also needed to facilitate robust anticipatory governance and policy implementation. It is only then that we can alleviate this form of 'modern slavery'.

References

1. Agrawal, A. (2014) Indigenous and scientific knowledge: some critical comments. *Antropologi Indonesia*.
2. Alexander, J. M. (2004) "Capabilities, human rights, and moral pluralism", *The International Journal of Human Rights*, 8(4), p451-469. doi: 10.1080/1364298042000283585.
3. Atte, O.D. (1992) "Indigenous Local Knowledge as a Key to Local Level Development: Possibilities, Constraints, and Planning Issues", *Studies in Technology and Social Change*, no. 20. <http://www.cabdirect.org.proxy.library.uu.nl/abstracts/19941800595.html>.
4. Bales, K. Trodd, Z. and Williamson, A.K. (2009) *Modern slavery: The secret world of 27 million people*. London, England: Oneworld Publications.
5. Barkin, D. (2010) "Incorporating indigenous epistemologies into the construction of alternative strategies to globalization to promote sustainable regional resource management", *Capabilities, Power and Institutions. Towards a More Critical Development Ethics*, p142-161.
6. Barnhardt, R. & Oscar Kawagley, A. (2005) "Indigenous knowledge systems and Alaska Native ways of knowing", *Anthropology & Education Quarterly*, 36(1), p8-23.
7. Baxi, U. (2002) *Two Notions of Human Rights: "Modern" and "Contemporary"*. In *The Future of Human Rights*, Oxford University Press.
8. Baxi, U. (2018) "Transgressions, Demosprudence, and Justice", In *Exploring Indian Modernities: Ideas and Practices* p21-36. Singapore: Springer Singapore.
9. Berkes, F. Colding, J. and Folke, C. (2000) "Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management", *Ecological applications*, 10(5), p1251-1262. [https://doi.org/10.1890/1051-0761\(2000\)010\[1251:ROTEKA\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1890/1051-0761(2000)010[1251:ROTEKA]2.0.CO;2).
10. Berkes, F. F. C. and Colding, J. eds. (2000) *Linking social and ecological systems: management practices and social mechanisms for building resilience*. Cambridge University Press.
11. Berenstain, N. Dotson, K., Paredes, J. Ruiz, E. and Silva, N.K. (2022) "Epistemic oppression, resistance, and resurgence", *Contemporary Political Theory*, 21(2), p283-314.
12. Byskov, M.F. and Hyams, K. (2022) "Epistemic injustice in climate adaptation", *Ethical Theory and Moral Practice*, 25(4), p613-634.
13. Cooke, B. (2004) "The managing of the (third) world", *Organization*, 11(5), p603-629.
14. Crane, A. (2013) "Modern slavery as a management practice: Exploring the conditions and capabilities for human exploitation", *Academy of Management Review*, 38(1), p49-69.
15. Davidson, J.O.C. (2015) *Modern slavery: The margins of freedom* (Vol. 9). New York: Palgrave Macmillan.
16. Dotson, K. (2014) "Conceptualizing epistemic oppression", *Social epistemology*, 28(2), p115-138.
17. Fricker, M. (2007) *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford university press.
18. Gautam, A. and Singh, D. (2021) "Building bridges: Eurocentric to intercultural information ethics", *Journal of Contemporary Eastern Asia*, 20(1), p151-168. <https://doi.org/10.17477/JCEA.2021.20.1.15>
19. Gautam, A. (2021) "Epistemic Injustice: Combating Inequality", *Justice and Responsibility Re-learning to be Human*, p153-164.
20. Gauthier, C. C. (1993) "Philosophical foundations of respect for autonomy", *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 3(1), p 21-37.
21. Green, E. C. (1999) "Indigenous knowledge for development", *Anthropology News*, 40(7), p20-20 <https://doi.org/10.1111/an.1999.40.7.20>.
22. Haraway, D. (1988) "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, 14(3) , p575-99.
23. Kenrick, J. (2000) "The forest peoples of Africa in the 21st century: Present predicament of hunters-gatherers and former hunter-gatherers of the Central African rainforest", *Indigenous affairs*, (2), p10-24.
24. Landman, T. (2020) "Measuring modern slavery: Law, human rights, and new forms of data", *Human Rights Quar-*

- terly, 42(2), p303-331.
25. Lloyd, D. and Wolfe, P. (2016) "Settler colonial logics and the neoliberal regime", *Settler Colonial Studies*, 6(2), p109-118. <https://doi.org/10.1080/2201473X.2015.1035361>.
26. Medina, J. (2013) *The epistemology of resistance: Gender and racial oppression, epistemic injustice, and the social imagination*. Oxford University Press.
27. Mende, J. (2019) "The concept of modern slavery: definition, critique, and the human rights frame", *Human Rights Review*, 20(2), p229-248.
28. Motilal, S. Maitra, K. and Prajapati, P. (2021) *The ethics of governance: moral limits of policy decisions*. Springer.
29. Neumann, M. (2000) "Did Kant respect persons?", *Res Publica*, 6(3), p285-299.
30. Ottinger, G. (2023) "Responsible epistemic innovation: How combatting epistemic injustice advances responsible innovation (and vice versa)". *Journal of Responsible Innovation*, 10(1), p2054306. DOI: 10.1080/23299460.2022.2054306.
31. Parmar, P. (2008) "TWAIL: An Epistemological Inquiry", *International Community Law Review*, (10), p363. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2466633>.
32. Plant, R. (2014) *Modern slavery: the concepts and their practical implications*. ILO.
33. Plumwood, V. (2002) "Decolonisation relationships with nature", *PAN: Philosophy Activism Nature*, (2), p7-30.
34. Pohlhaus, J. G. (2012) "Relational knowing and epistemic injustice: Toward a theory of willful hermeneutical ignorance", *Hypatia*, 27(4), p715-735.
35. Pokhrel, A. K. (2011) "Eurocentrism". In *Encyclopedia of Global Justice*, Springer, Dordrecht, p321-325. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9160-5_25
36. Raygorodetsky, G. (2017) *The Archipelago of Hope: Wisdom and Resilience from the Edge of Climate Change*. New York: Pegasus Books.
37. Rorty, R. (1998) *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, In *Truth and Progress: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, p167-185. doi:10.1017/CBO9780511625404.01
38. Said, E. W. (1977) "Orientalism", *The Georgia Review*, 31(1), p162-206.
39. Sartre, J. P. (1966) *Those who are confronting apartheid should know they are not alone*. Press Statement. French Liaison Committee against Apartheid. <http://www.anc.org.za/un/Sartre.Html>.
40. Sartre, J. P. (2022) *Being and nothingness: An essay in phenomenological ontology*. Taylor & Francis
41. Amartya, S. (2009) "The idea of justice", London: Penguin Books, p253
42. Siller, N. (2016) "Modern Slavery Does International Law Distinguish between Slavery, Enslavement and Trafficking?", *Journal of International Criminal Justice*, 14(2), p405-427.
43. 'Slavery'. (2023). Wikipedia. Available at <https://en.wikipedia.org/wiki/Slavery>.
44. Slavery Convention (signed 25 September 1926, entered into force 9 March 1927) 60 LNTS 254 art 1(1).
45. Swartley, L. M. (2000) *Inventing indigenous knowledge: Archaeology, rural development, and the raised field rehabilitation project in Bolivia* (Doctoral dissertation, University of Pittsburgh).
46. Swiderska, K. et al. (2016) *SDG2: achieving food security, sustainability and resilience using genetic diversity and indigenous knowledge*. <http://pubs.iied.org/17410IIED/>
47. Von Der Porten, S. de Loë, R. C. and McGregor, D. (2016) "Incorporating Indigenous knowledge systems into collaborative governance for water: Challenges and opportunities", *Journal of Canadian Studies*, 50(1), p214-243.
48. Wolfe, P. (1999) *Settler colonialism*. A&C Black.
49. Wolfe, P. (2006) "Settler Colonialism and the Elimination of the Native", *Journal of genocide research*, 8(4), p387-409. <https://doi.org/10.1080/14623520601056240>.

BOOK REVIEW

HERRERA RENDÓN NEBEL MARÍA TERESA (2024). 'LE TRAVAIL ET LA RESPONSABILITÉ MORALE DANS LE SECTEUR DU TRAVAIL ET LA POPULATION ACTIVE MEXICAINE', JOURNAL OF ETHICS, ECONOMICS AND COMMON GOODS, 21(1) P40-67.

Emmanuel Olivera Pérez.
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
ORCID: 0000-0003-0663-6897

Introducción y relevancia del estudio

El artículo de María Teresa Herrera Redón Nebel (2024) plantea una crítica por un lado al Estado de bienestar y por el otro critica a Rawls siguiendo a Bonvin et Farvaque, argumentando que para poder hacer repartir los bienes de manera homogénea entre las personas debe existir una misma y homogénea responsabilidad entre las personas. El debate se centra después en el argumento según el cual toda persona si bien tiene derechos existen antes obligaciones que los preceden y que la responsabilidad es un elemento clave. Así pues, uno de los fines de este trabajo es el de ver si esta última está presente o se manifiesta de forma significativa en el sector laboral mexicano.

Objetivo y marco teórico

Herrera Rendón parte de la hipótesis de Bonvin y Farvaque de que la responsabilidad como contenido del principio de subsidiariedad no está garantizada ni homogéneamente distribuida en las sociedades, incluso en sectores centrales como el trabajo. Para comprobarlo, revisa contribuciones previas que señalan deficiencias en la presencia de responsabilidad en México, y usa datos de la Encuesta Responsabilidad en el Trabajo de INEGI.

El marco teórico articula claramente tres tipos de responsabilidad: 1) Responsabilidad posterior (ex-post): la atribución de responsabilidad a partir de acciones pasadas, relación acto-autor. 2) Responsabilidad anterior (ex-ante): capacidad de compromiso moral o social hacia el futuro, anticipación de deberes. 3) Responsabilidad autrui: responsabilidad hacia los otros, hacia el impacto de los propios actos en otros agentes.

Estos tipos permiten analizar no solo obligaciones individuales, sino también responsabilidad contextual (empresa/institución) y las relaciones interpersonales que favorecen (o impiden) la cooperación, la solidaridad, y, por tanto, el bienestar social más amplio.

Metodología

La autora utiliza la encuesta de INEGI “Responsabilidad en el Trabajo” aplicada a la Población Económicamente Activa (PEA) en 2014. Se aplican indicadores cuantitativos para medir cada una de las tres categorías de responsabilidad, tanto para los trabajadores individuales como para el contexto laboral (empresa o institución). Además, los niveles ideales vs reales permiten capturar un espacio entre lo deseado normativamente y lo observado empíricamente.

También se desagregan los datos por entidad federativa y por nivel educativo, lo que permite distinguir heterogeneidades relevantes: cómo varían los niveles de responsabilidad según la formación, la ubicación geográfica, etc.

Hallazgos principales

Algunos hallazgos claves con implicaciones para el bienestar social:

1. Bajo nivel de responsabilidad autrui del contexto laboral: las empresas/instituciones son poco conscientes de los efectos de sus actos sobre los otros, lo que debilita relaciones sociales, solidaridad, redes de cooperación, y la dimensión ética del trabajo.
2. Baja responsabilidad posterior del trabajador: muchos trabajadores no se reconocen responsables de actos pasados, lo que tiene implicaciones para la rendición de cuentas, la ética del trabajo, cumplimiento de normas, y en general para la confianza social.
3. Responsabilidad anterior relativamente mayor: los trabajadores tienden más a comprometerse o reconocer deberes hacia el futuro, lo cual muestra que la dimensión de anticipación moral aún existe y puede servir como punto de palanca para políticas.
4. Efecto del nivel educativo: mayor educación se correlaciona con mayores niveles de responsabilidad (todas las categorías, aunque no completamente suficientes). Esto sugiere que la educación tiene un papel clave en mejorar la responsabilidad y, por ende, el bienestar social.
5. Heterogeneidad territorial: diferencias notables por entidad federativa, lo que implica que las condiciones sociales, culturales e institucionales locales importan mucho para el desarrollo de la responsabilidad laboral.

Contribuciones al bienestar social

Desde la perspectiva del bienestar social en México, este estudio aporta varias dimensiones:

Medición de dimensión moral y relacional: al evaluar responsabilidad, no solo se mide algo tangible (como ingreso laboral o prestaciones), sino algo intangible pero esencial: la capacidad de los agentes laborales para asumir obligaciones, responder a otros, anticipar deberes, reconocer impactos, etc. Estos factores influyen en la cohesión social, confianza, justicia, y calidad de vida.

Identificación de “anclas” institucionales: los resultados muestran que la falta de responsabilidad institucional (empresas, contexto laboral) funciona como un freno para mejoras sociales más amplias. Sin responsabilidad del contexto, la autorresponsabilidad del trabajador se ve limitada; esto tiene consecuencias para políticas de empleo, para reducción de precariedad y para equidad.

Política educativa y formación cívica-laboral: evidencia de que la educación mejora responsabilidad sugiere que intervenciones educativas (formales e informales) pueden fortalecer dimensiones menos visibles del bienestar social.

Sugerencia de políticas de participación, rendición de cuentas, responsabilidad compartida: no basta con leyes o regulaciones, sino que se requiere fomentar una cultura de responsabilidad en todos los niveles para mejorar bienestar: institucional, empresarial, individual.

Críticas, limitaciones y posibles mejoras

Por supuesto, el trabajo también tiene limitaciones importantes que conviene reconocer para entender el alcance de sus implicaciones sociales:

1. Datos transversales: la encuesta es de un solo momento (2014), lo que impide capturar tendencias, cambios a lo largo del tiempo o efectos de políticas nuevas que podrían haber operado posteriormente.
2. Medición autosuficiente: aunque se construyen indicadores para las tres dimensiones de responsabilidad, algunos de estos dependen de percepciones subjetivas, lo que puede introducir sesgo de deseabilidad, especialmente en lo que se refiere a lo “ideal” vs lo “real”.
3. Representatividad parcial de contexto institucional: el “contexto laboral” se mide a partir de lo que los propios trabajadores perciben —puede que haya distorsión, pues no todos los trabajadores están en igualdad de condiciones de poder para reconocer o reportar responsabilidad institucional.
4. Pocas conexiones con resultados concretos de bienestar (salud, ingreso, seguridad, integración social, etc.): el estudio es fuerte en diagnóstico, pero menos en vincular directamente los niveles de responsabilidad bajos con magnitudes de bienestar (por ejemplo pérdidas económicas, efectos sobre salud mental, violencia, etc.).

5. Carácter normativo fuerte: la asunción de que la responsabilidad es base necesaria para bienestar social está bien fundada, pero se podría explorar también el costo de imponer responsabilidad donde las instituciones no la soportan, o los riesgos de culpabilizar al trabajador en contextos estructurales adversos.

Implicaciones para política pública en bienestar social

Para mejorar el bienestar social, los resultados del artículo sugieren algunas intervenciones:

1. Diseñar políticas laborales que no solo regulen salarios o prestaciones, sino que fomenten la responsabilidad institucional, la cultura de responsabilidad hacia otros (autrui), por ejemplo mediante incentivos, certificaciones de responsabilidad empresarial, sanciones cuando los contextos laborales no asumen impacto hacia otros.
2. Aumentar la educación cívica-laboral: currículo, formación continua, cultura organizacional que incluya responsabilidades hacia compañeros, hacia comunidad, hacia el entorno.
3. Medir responsabilidad como indicador de bienestar social municipal o estatal: incorporar estos indicadores en evaluaciones de bienestar social, y no solo los tradicionales como ingreso, empleo formal, etc.
4. Apoyar organizaciones intermedias, sindicatos, colectivos de trabajadores que puedan fortalecer la responsabilidad autrui y posterior al interior de empresas.
5. Fomentar transparencia, rendición de cuentas en empresas, reducir corrupción, precariedad tanto para mejorar contexto institucional como favorecer que los trabajadores puedan asumir responsabilidad.

Conclusión

El artículo de Herrera Rendón Nebel constituye una contribución significativa a la literatura de bienestar social en México, precisamente porque pone en primer plano normas sociales, responsabilidades morales e institucionales que afectan la capacidad de los agentes para participar plenamente en la vida social, laboral y económica. Aunque carece de vínculo directo con algunos resultados cuantificables de bienestar más allá de la percepción y de las responsabilidades subjetivas, su diagnóstico robusto señala claramente áreas de política pública donde es imprescindible actuar si se busca un bienestar más equitativo, sostenible y relacional.

Para profundizar, sería valioso contar con estudios longitudinales, con más datos post-2014, con vinculaciones explícitas entre responsabilidad laboral y otras dimensiones del bienestar (salud, seguridad, participación ciudadana), y con experimentos o intervenciones políticas que midan el cambio.



JOURNAL ETHICS, ECONOMICS
AND COMMON GOODS

No. 22 (2)
July - December 2025.