

Del reconocimiento a una ética de la memoria: un dialogo conceptual entre Honneth y Melich

*From recognition to an ethics of memory: a conceptual dialogue
between Honneth and Melich*

Juan Carlos Cardona Londoño 
Corporación Universitaria U de Colombia



INFO ARTICULO

Historial del artículo:

Recibido: 27 de octubre de 2023

Aceptado: 18 de mayo de 2024

*Autor de correspondencia:

Nombre: Juan Carlos Cardona Londoño

Email: juancarloscardonaster@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5785-6155



Como citar este artículo:

Cardona Londoño, J. (2024). Del reconocimiento a una ética de la memoria: un dialogo conceptual entre Honneth y Melich. Revista Palobra "palabra que obra", 24(1), 83-99. <https://doi.org/>

Editor: Ricardo Chica Gelis. Universidad de Cartagena-Colombia.

Copyright: © 2024. Cardona Londoño, J.
Este es un artículo de acceso abierto bajo la
licencia CC BY-NC-ND 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



RESUMEN

Frente a la realidad sociohistórica que vive ha vivido Colombia, la reflexión sobre la ética se ha hecho indispensable, esta implica que se interrogue sobre las perspectivas filosóficas de la justicia como elemento trascendente en la formación del sujeto moral y político desde una perspectiva ética. Este artículo examina las posturas filosóficas de dos filósofos contemporáneos que consideramos abren líneas explicativas para comprender cuál debe ser el camino analítico que se debe ampliar para el fortalecimiento del ethos democrático; por un lado, el reconocimiento honnethiano como campo teórico explicativo de nuevas formas de hacer justicia desde la superación del menosprecio y por otro lado la consolidación de la memoria del rostro melischiano como horizonte de una educación ética para configurar en la acción de la reinención la construcción constante de la historia como espacio temporal que configura la alteridad a través de la palabra.

Palabras clave: Reconocimiento; menosprecio moral; ética de la memoria; alteridad.

ABSTRACT

Faced with the socio-historical reality that Colombia has experienced, reflection on ethics has become indispensable, this implies interrogating the philosophical perspectives of justice as a transcendent element in the formation of the moral and political subject from an ethical perspective. This article examines the philosophical positions of two contemporary philosophers that we consider open explanatory lines to understand what the analytical path that must be expanded to strengthen the democratic ethos should be; on the one hand, the Honnethian recognition as a theoretical explanatory field of new ways of doing justice from the overcoming of contempt and on the other hand the consolidation of the memory of the Melischian face as a horizon of an ethical education to configure the construction in the action of reinvention. constant of history as a temporal space that configures alterity through the word.

Keywords: Recognition; moral contempt; ethics of memory; otherness.

INTRODUCCIÓN

Los procesos históricos de configuración estatal colombiana, están indiscutiblemente ligados a la violencia como manifestación política de los actores sociales, los usos de la violencia como estrategia de imposición simbólica y real de la fuerza, se han configurado como prácticas sociales ligadas al comportamiento propio de los sujetos, lo que ha llevado a un desequilibrio o desorganización de las relaciones armónicas bajo las cuales se establecen los preceptos de convivencia.

El sistema social, económico y político del país, en las últimas décadas ha estado atravesado por una realidad recurrente, *la violencia política*, este tema ha sido ampliamente abordado desde las esferas académicas, “las cuales confluyen en una serie de causas estructurantes, que, para decirlo de alguna manera, constituyen el telón de fondo sobre el cual la violencia se produce” (Trujillo, 1995, p.71). Entre las causas estructurantes según (Riaza, 1992) tiene que ver con la no existencia de una identidad cultural de los miembros de la comunidad, ya que son casi inexistentes en el país puntos de convergencia fundamentales con los cuales la población se pueda identificar con objetivos históricos propios y diferenciados, elementos que tienen como fuente la solidaridad, estructurada desde la configuración de proyectos colectivos. (p. 80)

Esta falta de identidad en la configuración de proyectos que aglutinen el conglomerado social de la población colombiana, aunado a la recurrencia del uso de estrategias violentas para dirimir conflictos, ha permitido que se asuma la violencia como un proceso natural, frente al cual han sido inoperantes las estrategias implementadas, para (Pécaut, 1997, p.65) la sociedad colombiana ha banalizado la violencia, “banalización que se define como una débil visibilidad de las situaciones del terror” que no suscita mayores reacciones en la opinión pública. Esa apatía se traduce en la incapacidad para la organización cívica, o simplemente, “en la ausencia de la participación ciudadana en los asuntos públicos, y conectados con el argumento de la rutinización” (Alzate, 2008, p. 295)

Esta realidad sociopolítica que ha vivido nuestro país consideramos puede ser analizada desde una perspectiva de carencia de reconocimiento, lo que permite que se instauren prácticas de menosprecio moral, elementos que constituyen los presupuestos teóricos de Axel Honneth (2018): pero también abre la posibilidad de buscar alternativas de prácticas de socialización en las cuales los sujetos construyan desde la autonomía posibilidades de reconocimiento del rostro como configuración de la memoria como acto ético desde Melich (2015) Tenemos, pues, dos líneas teóricas de avanzar en la comprensión de la realidad sociopolítica colombiana. El presente texto, se dividirá en dos partes. La primera ahondará en la teoría de los conflictos sociales desde la teoría del Reconocimiento de Axel Honneth; y, una segunda tratará desde Jean Carles Melich como el reconocimiento del rostro posibilita desde una educación ética

la construcción de la memoria como un acto moral de responsabilidad por el otro, desde el cual es posible un fortalecimiento del *ethos* democrático, esto es un comportamiento moral desde disposiciones colectivas reflejadas en las instituciones políticas que garantizan la libertad individual y la autorrealización. Para Dri (2020)

El *ethos* es distinto de la ética. O, más bien, se trata de dos niveles diferentes de una misma instancia. El *ethos* es el "modo de habitar el mundo" que tiene el hombre, la manera de comportarse frente al mundo, a los demás, a sí mismo y a la historia. Podríamos decir que está formado por todos nuestros hábitos, que nos hacen actuar y reaccionar frente a las cosas, personas y acontecimientos, de una manera casi mecánica. (p.14).

Por su parte la ética transcurre en otro nivel, el teórico. Constituye una tematización, profundización y justificación o corrección del *ethos* en una dirección determinada orientada por las nociones del bien y lo virtuoso; es decir, que ya se encuentran en acción en el nivel de *ethos*, pero sin estar tematizadas, conceptualizadas o justificadas de manera racional, este sería la función fundamental de la ética, inclusive proponiéndole correcciones, lo que constituiría postular nuevos *ethos*.

Metodología

La presente investigación se inscribe metodológicamente en un enfoque cualitativo, en una primera etapa usaremos el análisis conceptual o de contenido con la cual se busca una interpretación de textos en contenido amplio. Para Berelson (1952) el análisis de contenido es un proceso

(...) de investigación para la descripción objetiva, sistemática y cuantitativa del contenido manifiesto de la comunicación. Según esta definición el análisis de contenido ha de someterse a ciertas reglas. La "objetividad" se refiere al empleo de procedimientos que puedan ser utilizados por otros investigadores de modo que los resultados obtenidos sean susceptibles de verificación. (Como se citó en Abéla, s.f. p 7).

En esta línea analizaremos los elementos esenciales de la propuesta honnethiana, principalmente en la relación de su exposición teórica entre reconocimiento y menosprecio moral, la cual servirá como marco para el análisis de los trabajos derivados de estudios de maestrías y doctorados en el plano nacional.

Resultados

1. El Reconocimiento como superación de la herida moral

Llevar a cabo un análisis conceptual sobre la Teoría del Reconocimiento de Axel Honneth, implica ahondar en los postulados de la lucha del Reconocimiento y la eticidad de Hegel, puesto que en obras como *filosofía del derecho (1968)* es

posible encontrar la comprensión de un reconocimiento trascendental al ámbito social, objetivado en las instituciones y en las conductas morales, en palabras de (Honneth, 2018)

(...) gracias a su idea de mediación institucional de todo proceso de reconocimiento, Hegel entendió que el acto de reconocimiento mutuo solía desatar conflictos sociales cuando a los sujetos implicados se les atribuían normativamente características de diverso peso según la escala de valores socialmente imperante

En el presente texto reconstruiremos una relación conceptual entre los dos autores hasta acercarnos a la eticidad propuesta por Honneth como marco explicativo de las sociedades democráticas desde una perspectiva ética.

1.1 El reconocimiento un esbozo conceptual entre Hegel y Honneth como horizonte analítico de la educación ética

En Hegel la lucha por el reconocimiento está indisolublemente ligada al concepto de eticidad, es decir, con el estado en el cual el sujeto es reconocido por la comunidad a la cual pertenece. La eticidad es la idea de la libertad como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad; actuar que tiene a su vez en el ser ético su. Es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia. La eticidad es para (Hegel, 1968)

(...) la idea de la libertad como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad; actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia. p 265).

Bajo esta óptica es posible comprender las potencias del “lenguaje”, el “trabajo”, la “herramienta”, las “necesidades”, Hegel pretende enfatizar el carácter universal que adquiere toda actividad ética que se cumpla en una determinada comunidad, carácter que se actualiza en tanto que, en el “medio” de la misma, ella deviene actividad de y para todos. Lo ético por tanto es el sistema de racionalidad en el cual se configura la eticidad como elemento emanado de la lucha por el reconocimiento. De este modo, según (Rendón, 2007) lo ético

(...) es la libertad o la voluntad existente en y por sí que se presenta como lo objetivo, como el círculo de la necesidad cuyos momentos son los poderes éticos que rigen la vida de los individuos y tienen en ellas, como accidentes suyos, su representación, su figura fenoménica y su realidad. (p. 102)

El reconocimiento es asumido por Hegel (1968) como la imposibilidad de obtener un reconocimiento asegurado en y por el conjunto de relaciones que constituyen la vida del singular en el contexto de la eticidad natural, es lo que

hace evidente la “lucha”, y su fenómeno concomitante, la “ofensa” o “lesión” del honor. La lucha entonces es un elemento vital para el reconocimiento, ella se asume desde el sentido dialéctico, al plantear esta relación, se pretende determinar el significado y la estructura que tiene la lucha para el devenir y la constitución de la idea de la eticidad en las diversas expresiones que ésta tiene en los diferentes contextos sociales. En esta misma línea continua (Rendón, 2007)

(...) la lucha no se estructura sobre la base de un concepto unitario de lo ético, sino de establecer el papel que la dialéctica de la lucha juega en la configuración que cobra la idea de lo ético en cada uno de sus desarrollos respectivos. Esto significa entender la lucha en relación con una idea determinada de la eticidad y, a la inversa, entender la eticidad como una forma particular de superar el fenómeno de la lucha. (p. 104)

En este sentido señala (Honneth, 1998)

(...) los sujetos se reconocen mutuamente en su naturaleza indigente exclusiva, de tal manera que llegan a una seguridad afectiva en la articulación de sus exigencias pulsionales; y en la esfera estatal de la eticidad, finalmente, se halla dispuesta una forma de reconocimiento que ha de permitir a los sujetos estimarse mutuamente en las cualidades que contribuyen a la reproducción del orden social. Ahora bien, en sus primeros escritos, Hegel parece estar convencido de que el tránsito entre estas diferentes esferas de reconocimiento se produce en cada caso por medio de una lucha en la que los sujetos combaten entre ellos con el objeto de que se respeten sus concepciones de sí mismos, las cuales, a su vez, también crecen gradualmente: la exigencia de ser reconocido en dimensiones cada vez nuevas de las personas proporciona, en cierta medida, un conflicto intersubjetivo cuya disolución sólo puede consistir en el establecimiento de otra nueva esfera de reconocimiento. (p. 24)

Es así pues que entender la lucha en sentido dialéctico implica esbozar que su superación posibilita un escenario de eticidad, esta se configura como la totalidad de la idea como unidad del concepto y de la realidad que es trascendida por la esencia, en ella se encuentra el fundamento y contenido del reconocimiento; la eticidad por lo tanto es la superación de la lucha, en tanto la lucha es la que posibilita las configuraciones de la idea ética transformada en esencia. Para (Hegel, 1968)

La eticidad es la abstracción hecha de las diferentes formas en que se concreta, la lucha por el reconocimiento se presenta ya en el sistema de la eticidad, no sólo como momento constitutivo del desarrollo de la eticidad inherente a la eticidad natural, sino también como el punto culminante de transición de la eticidad natural a la eticidad absoluta. (p.280)

Para (Hegel, 1968), la eticidad natural es definida como concepto, mientras la eticidad absoluta es definida como intuición, lo que deviene en la idea de la ética como identidad; “en esta identidad el concepto representa el lado de la

“particularidad”, mientras que la intuición representa el lado de la “universalidad” (p.279). La eticidad absoluta es el desarrollo dialéctico a posteriori de la eticidad natural, su desarrollo implica la realización efectiva del reconocimiento y de la libertad como “esencia del singular” en el Estado, en el cual queda enteramente superada la lucha como vía de hecho encaminada a asegurar el reconocimiento y la libertad. De ahí que Hegel defina la eticidad como «el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconsciencia». Al respecto señala el filósofo «La eticidad es la idea de la libertad como bien viviente que tiene en la autoconsciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad, actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor» (Hegel 1968, p. 142)

1.2 De la lesión moral al reconocimiento Axel Honneth del *Reconocimiento*

El tema del reconocimiento, ha estado siempre en el núcleo reflexivo de la filosofía práctica, en la antigüedad, fue Aristóteles quien relacionó la vida buena a una reflexión filosófica moral, buscando así fundamentar un análisis que se basa en una moral objetivadora, la cual parte de un análisis de las condiciones sociales de vida de nuestra especie, para contribuir con ello a la protección de los presupuestos de una vida buena. Para Aristóteles las exigencias morales sólo se derivan indirectamente, como productos secundarios, de una indagación ética de lo que para nosotros sea la vida buena.

Para Honneth (1998), lo que se desprende de la teoría aristotélica, es la relación entre los preceptos éticos y la vida buena, de este modo “queda preservado desde el comienzo aquel engarce aristotélico con un concepto teleológico de lo bueno, que debía asegurar que, al menos desde una perspectiva universalizada, a las actitudes morales les corresponde una función positiva en lo que se refiere a nuestro bienestar” (p. 19). El reconocimiento de este modo queda asociado entonces a un buen vivir, el cual encontraba su cenit en la aprobación social que derivaba de la estimación social.

Por su parte Kant (1968), en el texto *Analítica de la razón pura práctica*, introduce el concepto de “*respeto*”, como una forma de ley moral que contiene el núcleo del imperativo categórico, la cual escapa a principios empíricos, en tanto, se presentan de forma *a priori* al sujeto, lo que determina que no tenga validez objetiva si no subjetiva. En Kant, el concepto de respeto (Achtung) asume la función de un principio supremo de la moral incluso en el sentido de que contiene el núcleo del imperativo moral de tratar a todo ser humano como un fin en sí mismo. Así pues, frente al *respeto* como imperativo moral subjetivo, agrega (Honneth, 1998)

(...) nos abona el terreno para acercarnos a las respuestas buscadas: el respeto como imperativo moral, como quedó manifiesto anteriormente, sólo puede concebirse en la medida en que los seres humanos sean libres. Y son libres cuando las acciones morales no son determinadas por elementos empíricos, sino por la forma *a priori* de la ley moral. (p. 19).

Kant (1968), es consciente que, los seres humanos no realizan acciones morales por la sola existencia de la ley, debido a que, los seres humanos, aunque forman parte del mundo intelectual, también son fenómenos (*Erscheinung*) y pertenecen al mundo de lo sensorial; se necesita algo que mueva hacia la acción moral en la esfera de lo sensorial, que es en última instancia donde el actuar tiene lugar.

Los debates contemporáneos que tienen lugar en el marco conceptual de la filosofía práctica, han visto emerger con mucha más fuerza las consideraciones sobre el concepto de reconocimiento, elementos centrales en los estudios de (Honneth, 1992), los cuales dan luces respecto a la preeminencia del análisis sobre construcciones intersubjetivas y el desprecio moral. Estos avances ponen de manifiesto, un análisis crucial en la idea de reconocimiento, en tanto replantea el impacto de dicha acción moral, más allá de la idea de la distribución equitativa o justa de bienes materiales propuesta proyectada en el concepto de Reificación desde los estudios de Lukacs¹.

Teóricamente la idea de reconocimiento, podría ser asumida como la búsqueda y concreción de estos derechos sociales, específicamente, en la necesidad de examinar la redistribución y el reconocimiento de los derechos de las clases sociales, más allá de la repartición de riqueza, para instaurarse en el desarrollo de comunidades más igualitarias, con mejores condiciones para todos los ciudadanos. En Honneth (1996), la idea de reconocimiento, debe ser analizada en el marco de la justicia, relacionada.

(...) esencialmente con aquellas concepciones acerca de cómo y cómo qué se reconocen recíprocamente los sujetos. Así, de los planteamientos políticos surgió poco a poco el material para una discusión en filosofía moral, cuyo punto de partida lo constituye la reflexión de que el contenido normativo de la moral debe aclararse recurriendo a determinadas formas del reconocimiento recíproco. Aquello que significamos cuando hablamos de moral "point of view", se refiere básicamente a propiedades deseables o reclamables de las relaciones que los sujetos mantienen entre sí. (p. 174).

El reconocimiento honnethiano, tienen sus bases en la injusticia que se genera desde las lesiones morales y a la denegación del reconocimiento, de estas premisas esboza tres conclusiones fundamentales:

a) Sólo puede ofenderse moralmente a aquellos seres vivos que se refieren reflexivamente a su propia vida en el sentido de que su voluntad está

¹ Los estudios de Lukács (2007), deriva sus estudios de una tesis central según la cual en el capitalismo la reificación se ha transformado en la "segunda naturaleza" del hombre: a todos los sujetos que participan del modo de vida capitalista se les vuelve forzosamente un hábito el percibirse así mismos y el mundo circundante según el esquema de los objetos con mero carácter de cosas. Hoteh (2007). Una actitud se torna en "segunda naturaleza" cuando, en virtud de los procesos de socialización pertinentes, se vuelve un hábito en grado tal que determina la conducta individual en todo el espectro de la vida cotidiana. Bajo tales condiciones, los sujetos perciben su entorno según el modelo de los datos cósicos, incluso cuando no están directamente implicados en las acciones de intercambio.

orientada por su propio bienestar; pues sin una referencia a los estándares de calidad de la propia vida no se puede explicar ningún modo lo que perjudica o daña a una persona cuando, en lugar de meros daños, accidente o necesidad, hablamos de ofensas morales.

b) Una vez que hemos remitido a la autorrelación práctica para explicar el qué de la ofensa moral, falta aún por aclarar la condición de la posibilidad de esa ofensa. Que los sujetos humanos puedan ser ofendidos en su relacionarse consigo mismos (Sichzusichverhalten) es algo que resulta de la circunstancia de que sólo están en condiciones para la construcción y preservación de una autorrelación positiva si cuentan con la ayuda de reacciones de asentimiento o afirmación de otros sujetos; sin la referencia a estos presupuestos objetivos no puede explicarse de ningún modo por qué una persona resulta dañada cuando un aspecto específico de su autocomprensión queda destruido por determinadas acciones, manifestaciones o circunstancias.

c) Si la peculiaridad de las ofensas morales consiste en que por ellas una persona no se ve respetada en su autorreferencia positiva, a cuya confirmación intersubjetiva está, a la vez, supeditada de modo elemental, ilumina también la conexión con un hecho psicológico: con la experiencia de una injusticia moral tiene que ir aparejada siempre, también, una conmoción psíquica, en cuanto que el sujeto afectado queda decepcionado en una expectativa cuyo cumplimiento forma parte de las condiciones de la propia identidad. Toda ofensa moral representa un acto de perjuicio personal porque destruye un presupuesto esencial de la capacidad de acción individual. (Honneth 1998, p- 27-27)

A partir de estas tres conclusiones, es posible demarcar desde el mismo autor tres tipos de injusticia, desde la autorrelación individual, en tanto las ofensas morales se perciben más graves cuanto más elemental es el tipo de autorrelación que dañan o destruyen a través del no reconocimiento. La lesión moral de este modo afecta la autorreferencia práctica del sujeto, la cual se ve reflejada en tres niveles según Honneth (1998), a saber, “confianza en sí mismo, respeto de si mismo y sentimiento del valor de sí mismo” (p. 29). La afectación de estos tres tipos de autorreferencia a través de la injusticia, derivada del no reconocimiento, posibilita identificar tres tipos de lesiones morales según Honneth (1998)

a) De acuerdo con lo dicho hasta ahora, deben considerarse elementales aquellas lesiones morales que despojan a una persona de la seguridad de poder disponer de su bienestar físico; pues lo que se destruye en actos de este tipo es la confianza en el valor del que la propia necesidad disfruta a los ojos de los otros. Junto al caso límite del asesinato, que desprecia ya las condiciones de todo bienestar físico, representan otros casos típicos de esta clase el maltrato psíquico, la tortura y la violación.

b) Son naturalmente incontables los casos de ofensa moral, cuya peculiaridad consiste en despreciar la responsabilidad moral de las personas. Lo que queda afectado, o incluso destruido, en tales actos, es el respeto de

nosotros mismos (Selbstachtung) que alcanzamos al ver que el valor de nuestra formación de juicio es reconocido por otras personas. El espectro de ejemplos típicos abarca aquí desde los casos individuales de fraude o estafa hasta el caso de la discriminación jurídica de grupos enteros.

c) Finalmente, representan una tercera clase de lesiones morales aquellos casos en los que, por medio de la humillación o falta de respeto, llega a demostrársele a una o varias personas que sus capacidades no gozan de reconocimiento alguno. Lo que queda dañado en tales actos es el sentimiento de estar dentro de una comunidad concreta de significados sociales.

Podríamos entonces asumir desde esta postura teórica, que las lesiones morales están ligadas al no reconocimiento, lo que implica entonces también afirmar que el reconocimiento está ligado a la superación de las lesiones morales o actitudes morales. Así pues, el reconocimiento es el espacio de interconexión ética dentro del cual los individuos viven su experiencia colectiva y cooperativa en el marco de aquellas instituciones sociales y políticas capaces de proveerles, en mayor o menor medida, las condiciones intersubjetivas necesarias y moralmente pretendidas para su autodeterminación social. El reconocimiento por lo tanto, es la encarnación de la «libertad social» (2011), queda atravesada por una idea de libertad intersubjetiva que va desde las luchas por el reconocimiento como condición ética necesaria de la socialización hasta la encarnación de actitudes morales, motivaciones, prácticas y costumbres en un Espíritu objetivo dentro del cual los sujetos verán realizadas las pretensiones, Desde su «voluntad libre» de tener efecto en las instituciones, estableciendo, asimismo, las garantías de su libertad y las condiciones de su realización (Honneth, 1998)

1.3 Eticidad democrática en Axel Honneth

La *eticidad democrática* configura el último aporte de Axel Honneth (2014), después de publicada su teoría del Reconocimiento en el año (1994), con ella procura seguir el modelo de *La Filosofía del Derecho de Hegel*, para desarrollar los principios de la justicia social directamente en la forma de un análisis de la sociedad. Para el precursor del Reconocimiento contemporáneo en la línea Hegeliana, solo se puede lograr una conciencia clara acerca de los requerimientos de la justicia social si junto con la evocación de las luchas del reconocimiento libradas en el marco normativo de la modernidad se aseguran las demandas que aún no han sido satisfechas en el reclamo histórico del reclamo en las promesas de libertad institucionalizadas.

La eticidad democrática, constituye el marco conceptual desde el cual Honneth (2014) explica una teoría de la justicia como teoría social a través de cuatro premisas fundamentales, a saber:

1. La producción de la sociedad está condicionada a la orientación común hacia ideales y valores importantes, tales normas éticas establecen, las medidas o los desarrollos sociales desde arriba que pueden considerarse

concebibles sino también desde abajo, como objetivos de educación más o menos institucionalizados, que deben servir de guía a la vida del individuo dentro de la sociedad. (p.16)

2. El punto de referencia de una teoría de la justicia es necesario tener en cuenta solo aquellos valores o ideales que, como pretensiones normativas, al mismo tiempo constituyen condiciones de reproducción de una sociedad dada. (p, 17).
3. El desarrollo de una teoría de la justicia en forma de análisis de la sociedad debe tener en cuenta el procedimiento metódico de la reconstrucción normativa, (p.20)
4. Para desarrollar una teoría de la justicia en la forma del análisis de una sociedad, es necesario tener en cuenta que el procedimiento de la reconstrucción normativa ofrece siempre también la oportunidad de una aplicación crítica, no se trata solo de descubrir por la vía reconstructiva las instancias de la eticidad ya existentes sino que también debe ser posible criticarlas a la luz de los valores encarnados en cada caso. (p, 23)

Para el representante de la Escuela de Frankfurt, la eticidad está indisolublemente ligada a la idea de libertad individual, la cual construye desde el mundo moderno un nexo entre el marco normativo de toda sociedad y la orientación del individuo, en tanto lo que es el bien para el individuo, constituye al mismo tiempo instrucciones para el establecimiento de un orden social legítimo. Para (Honneth, 2014) en este nexo,

(...) el valor del sujeto humano reside en su capacidad para la autodeterminación, también se transforma progresivamente la idea acerca de la convivencia social; su legitimidad normativa dependerá cada vez más de que se las pueda presentar como capaces de expresar, todas sumadas, la autodeterminación individual o de realizarla adecuadamente en sus condiciones. (p, 30).

El anhelo de libertad deja de constituir un elemento de experiencia netamente subjetiva en el momento en que el sujeto se encuentra en otro sujeto cuyos objetivos se comportan de manera complementaria con los propios, puesto que ahora el ego puede ver en las aspiraciones en la otra parte en la interacción un componente del mundo externo, que le permite poner en práctica las metas que el mismo ha establecido, visto así según (Honneth, 2014)

El reconocimiento mutuo quiere decir, en primer lugar, solo la experiencias reciproca de verse confirmado en los deseos y metas de la contraparte en cuanto la existencia de estos representa una condición de la realización de los propios deseos y las propias metas; bajo la condición de que ambos sujetos reconozcan la necesidad de complementariedad de sus respectivas metas, es decir, de que vean en la contraparte el otro de sí mismos, se amplía la libertad, hasta ese momento solo reflexiva, para convertirse en intersubjetiva. (p, 67-68)

En este escenario, el reconocimiento para Honneth, siguiendo la línea de Hegel, está vinculado a la existencia de las instituciones, en tanto al libertad tiene la estructura institucional de una interacción, porque sólo mediante el reconocimiento recíproco de su dependencia mutua los individuos pueden cumplir sus propósitos, de esta manera y retomando a Hegel (1999) “(...) la libertad de los individuos finalmente solo comienza donde puedan comenzar los individuos participar en instituciones cuyas prácticas normativas aseguren una relación de reconocimiento mutuo” (p, 284).

En esta línea aclara (Honneth, 2014)

Al enfatizar la estructura intersubjetiva de la libertad, se está realizando al mismo tiempo la necesidad de instituciones mediadoras cuya función consiste en permitir que los sujetos estén informados de antemano de que sus objetivos están entrecruzados. Es decir, que la idea hegeliana según la cual la libertad individual debe ser objetiva, dice fundamentalmente que son necesarias instituciones apropiadas, instituciones de reconocimiento mutuo, para contribuir que el sujeto realice su libertad. (p, 94)

En Honneth, encontramos pues que la eticidad democrática, es el espacio de interconexión ética dentro del cual los individuos viven su experiencia colectiva y cooperativa en el marco de aquellas instituciones sociales y políticas capaces de proveerles, en mayor o menor medida, las condiciones intersubjetivas necesarias y moralmente pretendidas para su autodeterminación social.

Una ética de la memoria

El tiempo y el espacio son escenarios que definen la ética en Mélich (1994), en ellos la acción humana y la interpretación se interrelacionan en el texto que puede ser entendida como la vida en devenir y devenir significa interpretar y comprender “(...) porque lo propio de la existencia humana consiste en no tener nada propio, la definición de hombre, de ser humano es no tener definición” (Mélich, 2020. p. 4). Ser hombre se configura en la acción de la reinención, de la construcción constante, de la historia espacio temporal que configura la alteridad a través de la palabra. Para Mélich (2012).

En la palabra surge una posibilidad de ser otro, de ser diferente, y también una inevitabilidad: ser para el otro, ante el otro, junto al otro, responsable del otro. La finitud de la palabra es reveladora de alteridad, de mi propia alteridad, así como de la alteridad del otro. El otro es el que no soy yo, pero también es el que está conmigo, de igual modo que es el que me encara, me mira, me llama, me reclama, me apela. (p. 12).

El otro es el que se me presenta para leerlo, interpretarlo, porque el hombre es lenguaje y en esa dinámica reconstructiva e interpretativa, se reconoce cultural, por lo tanto simbólico, develar sus signos implica ubicarse en un espacio y un

tiempo, lo cual dota al hombre de un devenir que lo aleja de la sustancialidad que se realiza en la historia, la condición humana por tanto se define en gerundio, no somos, vamos siendo, no morimos, vamos muriendo; somos constructores y víctimas del tiempo en perspectiva histórica.

El ser humano es posibilidad, es contingencia, es herencia. Si hay una historia, si hay un tiempo, si hay herencia, quiere decir que hay otras historias posibles, otros mundos que nos antecedieron. En otras palabras, el hombre llega a ser con lo que le fue dado. Para el filósofo catalán

Buena parte de la decisión sobre lo que queremos ser se configura a partir de la interpretación que conseguimos establecer con nuestro modo de ser en el mundo, con nuestra situación espacio-temporal que nos ha sido dada o legada. Así, no hay posibilidad de una elección absoluta. Somos finitos. Nacemos y morimos. Estamos en camino, existimos como seres en camino, pero estar en camino quiere decir estar en “un” camino. Por esta razón el ser humano es un animal narrativo, un ser enredado en historias, un ser que vive en la tensión entre “lo que hace” y “lo que le sucede” (Mèlich , 2020. p. 5).

La contingencia, implica escapar a la absolutización de lo humano, a una instrumentalización yoica y objetual del otro. Desde esta perspectiva se perfila la educación en horizonte ético, como una suerte de trato con la contingencia, como la forma en que cada ser humano se enfrenta a la contingencia, y le da sentido, a través de la relación con el otro. Esa relación que se establece con el otro es una relación de responsabilidad, de compasión de cuidado; para Mèlich (2012), es una relación ética, una relación de alteridad, una relación de donación, de respuesta, hacia la muerte y la vida del otro. Cabe señalar en palabras del autor “la relación ética nunca es un estado, sino más bien una pasión, un pasar por la vida escuchando, interpretando y respondiendo a las demandas del otro” (p. 28-29).

En este sentido cabe señalar, como nos lo advierte la profesora Paredes (2017), que:

(...) hay que tener cuidado, no se trata de cualquier visión de la ética, sino de aquella entendida como la que parte del deseo y va hacia el otro. Ser ético, para el filósofo catalán, es saber que nunca seremos buenos del todo y, por tanto, necesitamos del otro y ante el dolor del otro la respuesta es la compasión. (p.10)

En este sentido Mèlich, usa el ejemplo bíblico del buen samaritano, buscando en su interpretación interpelar la moral institucionalizada de la época y demostrar o que significa responder de manera ética y compasiva al otro, el otro como rostro, como presencia, como necesidad, como alteridad. La acción del samaritano con el hombre herido es el encuentro de dos mundos, de dos posibilidades, es el escape a la racionalidad normativa en busca de lo posible,

del devenir, ése que es interpretado en pos de la transformación del propio mundo. Actuar éticamente, implica ubicarnos en el tiempo *kairiano*, el tiempo subjetivo, el que nos permite *ser-en-en-mundo*, el tiempo en el que la memoria y el olvido toman vida, ya que “(...) en buena medida somos lo que recordamos y lo que olvidamos, somos un tejido de historias, un conjunto de narraciones. Sin ellas no podemos ubicarnos en el mundo, en nuestro mundo” (Mélich, 2015, p 240).

Las narraciones por tanto son parte constitutiva de la memoria, del tiempo subjetivo, del tiempo simultáneo, del tiempo crítico, un tiempo que con la mirada puesta en el pasado es capaz de intervenir sobre el presente para cambiarlo. La memoria, así entendida, es recuerdo y crítica, así como también esperanza. La memoria es tiempo y devenir.

Ahondar pues en la memoria en el contexto del conflicto histórico colombiano, es de suma importancia de cara a la configuración de unas relaciones sociales renovadas, en las cuales la diferencia en los roles que cada uno de nosotros asumió pasa a un segundo plano, en tanto, como bien lo afirma Mélich (2015) “El ser humano vive en una ‘comunidad de memoria’ pero también por eso vive en una ‘comunidad de víctimas’”. (p. 239).

Los colombianos, no solo nos limitamos a vivir con la memoria derivada de la herencia de la violencia, sino que también la padecemos, convivimos con ella, con la nuestra, con la de nuestros antepasados, las relaciones entre connacionales son relaciones de memoria, relaciones entre vivencias y experiencias trágicas que marcan acontecimientos colectivos, en los cuales, decisiones en el marco moral legalizaron lo trágico como estrategia de orden cronológico, de orden racional, de orden instrumental; la muerte se convirtió en el escenario banal que selló una visión de mundo sin esperanza, de nostalgias no superadas, de herencias y de deudas como bien lo demuestra el poema de Néstor Raúl Correa (Del crecimiento del vacío)

Haz como si los cuerpos que bajan por el río
con gallinazos
no fueran de nadie hija mía.

Como si el ruido de cráneos en la fosas
Se pareciera al silencio
Que hay en el silencio
Hijo mío.

Como si lo que pasa
Día a día
No pasara.

¿Cómo entender el tiempo que el padre narra a su hijo?, acaso como el tiempo heraclitano que discurre a través del río, sin embargo, pareciese que ese tiempo

se detuvo, al reflejar en la escorrentía del agua y el silencio de la muerte la proyección sistemática de las mismas imágenes trágicas de la pérdida. Para Mélich (2015)

La experiencia de la pérdida y del duelo nos ha mostrado algo fundamental de la condición humana: el 'ser en la ausencia'. A veces pensamos que lo mejor sería poder olvidar, pero inmediatamente creemos que el olvido del ausente supondría la verdadera muerte, la muerte definitiva, porque el que ya no está sigue vivo mientras se le recuerde. Y hacemos un esfuerzo por recordar, pero de repente se nos olvida todo, una cara, un olor, un gesto, una palabra. El recuerdo del ausente irrumpe en el momento más insospechado y nos deshace, nos rompe, nos resquebraja. (p.239)

En este escenario de tensión entre la memoria y la ausencia, entre la gramática trágica y la finitud, hace su entrada la educación, como acto ético que cuestiona la transmisión de la gramática y la moral a través de los procesos de reproducción violentos, la negación de la contingencia y la dominación instrumental, anteponiéndoles un acto educativo del rostro, en la que la alteridad toma forma en el tiempo *kairiano*, en el tiempo que rebasa el sistema racional preestablecido. Para Mélich (2001)

En el acto educativo, el *rostro* irrumpe más allá de todo contrato y de toda reciprocidad. No estamos hablando de un yo (educador) que decide y planifica cómo un tú (educando): tiene que formarse. Todo esto viene después. La primera relación con el otro es implanificable. Por esta razón, la educación es una acción ética, una acción hospitalaria. En la relación educativa, el otro irrumpe de repente llega sin avisar, nos interroga y nos pide una respuesta. (p. 21)

El acto educativo del rostro, por tanto, reconoce en otro la posibilidad de construir en el tiempo y vivir en él a partir de un pasado conjunto, entendiendo que es necesario redimensionar la formación como un acto de responder al otro, tanto sólo siendo responsables del otro accedemos a la humanidad. En el acto educativo del rostro, los actores asumen una relación de acogida, la educación es un acto ético, no puedo desentenderme de él, es una relación de interpelación, de presencias y ausencias. La responsabilidad se convierte de esta manera en un valor fundamental, previo a otro valor tan importante como es la *libertad*, esa que nos trasciende, que nos hace finitos. La educación del rostro, es la educación no intencional propuesta por Mélich la cual es una apuesta ética de responsabilidad por el otro, una educación que pone por encima del yo el rostro del otro, una educación no normada por la presión objetiva de los objetivos, como bien lo señala Mélich (2012) "Educar es negarse a aceptar lo dado como definitivo [...] Educamos porque lo que es podría ser de otra forma" (p, 107-108). En este mismo sentido señala Garcés (2001)

El rostro del otro, que en cuanto interpelación ética no me permite clasificación alguna, clasificación que remite en última instancia a la

determinación entre hombre y no-hombre, me exige asumir una concepción de la educación que impida hacer del otro un objeto, o peor aún, un objetivo. Es decir, si el otro me interpela desde su alteridad y me impide el asesinato que implica asumirlo desde mi conciencia, es decir, reducirlo, a mis determinaciones, cuanto más exige no dispararle, no asesinarlo efectivamente. (p, 203).

Pensar pues la *memoria* en el horizonte del acto educativo del rostro desde el contexto del conflicto interno armado en Colombia, implica establecer una relación directa entre mi subjetividad, la de las víctimas y las de los victimarios.

Conclusiones

Los aportes de Honneth (2017) son cruciales para dar forma a la propuesta de educación ética el filósofo de la escuela de Frankfurt plantea que el *ethos democrático* se concreta en su propuesta teórica de eticidad democrática. Con esta eticidad, el filósofo alemán procura seguir el modelo de la filosofía del derecho de Hegel para desarrollar los principios de la justicia social directamente en la forma de un análisis de la sociedad. Para el precursor del reconocimiento contemporáneo en la línea hegeliana, solo se puede lograr una conciencia clara acerca de los requerimientos de la justicia social si junto con la evocación de las luchas del reconocimiento libradas en el marco normativo de la modernidad se aseguran las demandas que aún no han sido satisfechas, para el caso colombiano el aseguramiento del reconocimiento como una forma de hacer justicia, lo que nos permite entonces afirmar que hacer justicia es reconocer; y, ese reconocimiento implica ampliar las bases explicativas de una educación no intencional, propuesta por Mèlich, lo que implica optar por una educación ética que me hace responsable del otro, una educación que antepone el rostro del otro a la soberanía del yo, una educación no dominante ni dominadora. La educación no intencional, por tanto, no se postula en términos de objetivos a cumplir, sino en la concepción de una educación que está dispuesta a oír algo nuevo, aún en los momentos más oscuros. Como dice el autor: "Educar es negarse a aceptar lo dado como definitivo [...] Educamos porque lo que es podría ser de otra forma" (107- 108). La educación no intencional, en este sentido, no busca abusar de la vulnerabilidad del otro, sino que me hace responsable de ella. Pensar pues la *memoria* en el horizonte del acto educativo del rostro desde el contexto del conflicto interno armado en Colombia, implica establecer una relación directa entre mi subjetividad, la de las víctimas y las de los victimarios, acto que constituye la columna vertebral del reconocimiento honnethiano en horizonte de eticidad.

La eticidad está indisolublemente ligada a la idea de libertad individual, la cual construye desde el mundo moderno un nexo entre el marco normativo de toda sociedad y la orientación del individuo, en tanto lo que es el bien para el individuo, constituye al mismo tiempo instrucciones para el establecimiento de un orden social legítimo. El anhelo de libertad deja de constituir un elemento de experiencia netamente subjetiva en el momento en que el sujeto se

encuentra en otro sujeto cuyos objetivos se comportan de manera complementaria con los propios, puesto que ahora el ego puede ver en las aspiraciones en la otra parte desde la interacción un componente del mundo externo, que le permite poner en práctica las metas que el mismo ha establecido. En Honneth encontramos pues que la eticidad democrática, es el espacio de interconexión ética dentro del cual los individuos viven su experiencia colectiva y cooperativa en el marco de aquellas instituciones sociales y políticas capaces de proveerles, en mayor o menor medida, las condiciones intersubjetivas necesarias y moralmente pretendidas para su autodeterminación social.

Referencias bibliográficas

- Alzate, M. L. (2008). *Esbozo teórico de la acción política colectiva*. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0121-2612008000200007&script=sci_arttext
- Dri, R. (2020). *Ethos, ética y sociedad*. Buenos Aires: Biblos.
- Garcés, J. (2001). El rostro del otro como desafío a la barbarie, notas a: totalitarismo y fecundidad, la filosofía de AUSCHWITZ. *Revista educación y pedagogía*, 26- 27.
- Hegel, F. (1968). *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Ed Claridad.
- Honneth, A (1998). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática de los conflictos sociales*. Barcelona, ed. Crítica.
- Honneth, A. (2015). *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Mélich, C. (2001). *El rostro y al educación*. <file:///D:/Desktop/DIANA%20MELISSA%20MELICH/el%20rostro%20y%20al%20educaci%C3%B3n.pdf>
- Mélich, C. (2012). *Filosofía de la finitud*. Madrid: Herder.
- Mélich, C. (2015). La experiencia de la pérdida. *Ar Brevis* , 237-252.
- Mélich, J. (2020). *Memoria y esperanza*. <https://es.scribd.com/doc/64879402/memoria-y-esperanza-Melich>.
- Pécaut, D. (1997). De la banalización de la violencia al terror: El caso colombiano. *Controversias*.
- Riaza, W. R. (1992). La violencia un problema histórico de cultura y civilización política. *Estudios políticos*, 77-108.
- Trujillo, E. B. (1995). La imagen del otro ¿Un nuevo imaginario social? *Estudios Políticos*, 47-71.

INFORMACION DE LOS AUTORES

Cardona Londoño, Juan Carlos, Docente investigador Corporación Universitaria U de Colombia.

- Email: juancarloscardonaster@gmail.com
- ORCID: [0000-0002-5785-6155](https://orcid.org/0000-0002-5785-6155)
- Web of Science ResearcherID: NA
- Scopus Author ID: NA
- Homepage: NA

COMO CITAR ESTE ARTICULO:

Cardona Londoño, J. (2024). Del reconocimiento a una ética de la memoria: un dialogo conceptual entre Honneth y Melich. Revista Palobra "palabra que obra", 24(1), 83-99.
<https://doi.org/10.32997/2346-2884-vol.24-num.1-2024-4404>

URL:

<https://revistas.unicartagena.edu.co/index.php/palobra/article/view/4404>

