

2009-06-01

## Deber de recordar, interés y moralidad

Luisa Monsalve Medina

*Universidad de La Salle, Bogotá*, [Imonsalve@lasalle.edu.co](mailto:Imonsalve@lasalle.edu.co)

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/lo>

---

### Citación recomendada

Monsalve Medina, Luisa (2009) "Deber de recordar, interés y moralidad," *Logos*: No. 15 , Article 7.

Disponibile en:

This Artículo de investigación is brought to you for free and open access by Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Logos by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact [ciencia@lasalle.edu.co](mailto:ciencia@lasalle.edu.co).

# Deber de recordar, interés y moralidad

Luisa Monsalve Medina\*

Fecha de recepción: noviembre 20 de 2008

Fecha de aprobación: enero 22 de 2009

## RESUMEN

En este escrito quiero mostrar que la relación entre la memoria y el deber moral de recordar implica la intermediación necesaria del interés y el análisis de las consecuencias que de allí se siguen, para una concepción más incluyente y pragmática de las relaciones entre ética y moral. Comienzo señalando, mediante ejemplos, que sí hay exigencias morales relacionadas con el deber de recordar. Luego, entro a considerar la naturaleza de estas exigencias morales y su vinculación con lo que entendemos como interés, para finalmente establecer una caracterización fluida y no excluyente de las interacciones entre ética y moralidad. El punto de partida de estas reflexiones son las lecciones sobre *La ética del recuerdo* (2002) de Avishai Margalit. El problema que Margalit se plantea es el siguiente: ¿Existe una ética de la memoria? ¿Bajo que circunstancias podemos afirmar que estamos *obligados a recordar* personas y acontecimientos del pasado? ¿De qué tipo de obligación estamos hablando aquí? ¿Quiénes están sujetos a la obligación: los individuos o los colectivos sociales?

**Palabras clave:** ética, bioética, razonamiento moral, dilemas morales, memoria moral, pragmatismo, perdón y olvido.

## DUTY TO REMEMBER, INTEREST AND MORALITY

### ABSTRACT

In this text I want to show that the relationship between memory and moral duty implies the necessary mediation of interest. Also, I want to analyse the consequences followed from the previous idea, for a more including and pragmatic conception of the relationships between ethics and moral. Using examples I begin by pointing out that there are in fact moral exigencies related to the duty of remembering. After that I begin to consider the nature of such moral exigencies and their linking with what we understand as interest. This in order to, finally, establish a fluid and non exclusive characterization of the interactions between ethics and morality. The starting point for these reflections can be found in the lessons about *La ética del recuerdo* (2002) by Avishai Margalit. Margalit states the following questions: Is there an ethics of memory?, under what kind of circumstances can we assert that we are *obliged to remember* people and events from the past? Of what kind of obligation are we talking about here? Who are to be considered as subjects of obligation: the individuals or the social collectives?

**Keywords:** ethics, bioethics, moral reasoning, moral dilemmas, moral memory, pragmatism, forgiveness and oblivion.

\* Profesora de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de La Salle. Correo electrónico: lmonsalve@lasalle.edu.co, luisafer80@hotmail.com.

¿Qué ha de recordar, pues, la humanidad? La respuesta reza, brevemente: debe recordar las manifestaciones extraordinarias de lo radicalmente malo y los crímenes contra la humanidad como, por ejemplo, la esclavitud, las deportaciones de la población civil y los asesinatos masivos

Avishai Margalit

Si hay algo que perdonar, sería lo que en el lenguaje religioso se llama pecado mortal, el peor, el crimen o el error imperdonable. De ahí la aporía que uno puede describir en su formalidad seca e implacable, sin consideraciones: el perdón perdona solamente lo imperdonable.

Jacques Derrida

## 1

Desde Freud, la metáfora privilegiada, hoy en día, para referirse a la memoria es la prisión. Según ésta, el inconsciente funciona como una cárcel que margina, de la conciencia, aquellos recuerdos profundamente perturbadores. Un censor se encarga de clasificar dichos recuerdos y de proteger al individuo de su amenaza. Margalit tiene ciertos reparos con esta metáfora, particularmente por la paradoja del *homúnculo* y por las dudas que le suscita la capacidad curativa, que tendría que sacar a luz los recuerdos reprimidos. Sin embargo, aunque el censor no logra aclarar la complejidad de los mecanismos de represión de los recuerdos amenazantes, sabemos que dichos mecanismos están operando y que, mediante el proceso psicoanalítico, es posible “liberar” estos recuerdos y, al hacerlos conscientes, reconciliar al individuo con sus propias pulsiones. No obstante, del recuerdo también puede surgir la venganza, en no menor medida que la reconciliación, fracasando en la esperanza de lograr una catarsis con el sólo recurso de los recuerdos liberados. En este sentido, la metáfora de la memoria como prisión no resulta del

todo satisfactoria para plantearnos la pregunta en torno a la obligación de recordar.

Una forma directa de abordar el asunto es a través de algunos ejemplos de la vida cotidiana, que ponen al descubierto la indignación que experimenta una comunidad o un grupo de personas contra aquel oficial que, citado por Margalit (2002: 15), –en una entrevista en el periódico local, y frente a un famoso y conocido incidente– manifiesta no acordarse del nombre del único soldado muerto cuando él era comandante de una unidad pequeña. ¿Pero, en qué sentido decimos que el oficial tenía el deber moral de recordar el nombre del soldado?

¿Acaso recordar los nombres de algunas personas es un deber moral? En un sentido literal, la respuesta es ino!, la cuestión de recordar el nombre tiene que ver con la intención simbólica del recuerdo del soldado como tal. Con el recuerdo del individuo particular que habitaba en ese nombre y cuya huella, en la memoria de los otros, tiene como requisito mínimo el nombre de la persona. Así, perder el nombre es perder al otro en el recuerdo, es borrarlo de la memoria, impedir que siga “vivo” allí. El reproche básico es que el oficial, al olvidar el nombre, olvido al soldado mismo. Es como si el soldado fuera doblemente asesinado, una vez por los disparos y otra por el nombre, cuando se lo borra del recuerdo. O, para decirlo en términos de Kripke, el nombre tiene la propiedad semántica de ser un “designador rígido”, por cuanto se refiere a la “misma persona” en toda situación posible. Y, seguramente, por esta función semántica es que subrepticamente se le tiende a identificar, también, con la fuente de una unidad metafísica de la “esencia” de la persona, de suerte que el nombre adquiere ciertos ribetes “mágicos” en los que se piensa que al perdurar el “nombre” también perdura la “persona”.

Pero realmente ¿qué es lo que valoramos como moralmente incorrecto, en esta situación de olvido del nombre del soldado? Lo decisivo en la “desmemoria

de aquel oficial es que la *valoramos* como un fuerte *indicio* de su falta de *interés* por el joven soldado” (Margalit: 23). De esta manera, el interés aparece como un mediador que facilita la comprensión de la relación entre ética y recuerdo que, hasta el momento, no se ha podido establecer. Veamos entonces en qué consiste la relación entre recuerdo e interés y luego entre ética, interés y recuerdo.

En primer lugar, parece que el interés es constitutivo del recordar. Cuando me intereso por alguna persona o me preocupo positivamente por ella y luego la olvido, esto suele significar que ya no me interesa, que ha dejado de preocuparme, que no la tengo en mi memoria, que la olvidé y que seguramente mi interés por ella no era tan significativo. En el caso del oficial es claro que si ha olvidado el nombre del soldado es porque ya no le interesa, porque ya no se ocupa más de él. Pero, ¿esto significa que, en aquel entonces, tampoco se interesó por lo que le pasó al soldado? Sí, éste parece ser el caso. El hecho de olvidar, en el ejemplo del oficial, es un *indicio* de que en aquel entonces tampoco se interesaba mayormente por el soldado. Todo indica que hay un vínculo muy fuerte entre el recuerdo y el interés, sólo en aquellos casos en que el recuerdo es parte integrante de mi interés por una persona o acontecimiento. El recuerdo es constitutivo del interés en un sentido *condicionado*, a saber, si lo recuerdo es porque me interesa y me interesa justamente porque lo recuerdo. En muchos otros casos, el interés y el recuerdo no se implican. Se puede recordar a alguien (un perpetrador) que no evoca ningún tipo de interés positivo ni de cuidado, o tener interés en algo de lo que no tengo recuerdos (la guerra).

El recuerdo que tiene una relación interna con el interés, es decir, con la preocupación positiva por el otro, parece pertenecer, de forma natural, al campo de la moral. Pero, en este punto, Margalit prefiere separarse de la definición que identifica interés con moralidad y asumir la tesis de que la moral se necesita cuando carecemos justamente de este tipo

de interés; o sea, cuando nos falta la atención y la simpatía por el otro.

Por lo general, nuestro interés y simpatía recae en las personas que nos son más cercanas, nuestros amigos y amigas, nuestros hijos o los miembros de algunas comunidades, más grandes, a las que pertenecemos, pero que no son, en todo caso, la humanidad en su conjunto. Este interés exige en nosotros ciertas actitudes de cuidado y de atención, orientadas a procurar el bienestar del otro y la realización de sus intereses y deseos “razonables” de forma desprendida y libre de realizaciones concretas.

El espacio que ocupan este conjunto de relaciones cercanas y “estrechas” se llama *ética* y se distingue del espacio *moral*, en el que las interacciones con las demás son “seltas”, por cuanto nos relacionamos con los otros únicamente por ser seres humanos (Margalit: 32).

El problema de la motivación en el comportamiento moral y de las obligaciones que implica la consideración de la humanidad, en general, no es abordado aquí de forma directa, aunque se reconoce su relevancia para “suplir” nuestra indiferencia “natural” por los “otros” que carecen de identidad concreta. Sin embargo, Margalit no explora, de forma explícita, las implicaciones que de allí se siguen para elaborar una arqueología capaz de cuestionar el modelo convencional que establece ámbitos diferenciados entre la ética y la moral.

De todas formas, quiero recalcar que cuando se coloca el interés, en cuanto actitud que orienta las relaciones “estrechas” con los “nuestros” y hace de ellas relaciones con compromisos éticos, se reconoce que la esfera de las relaciones personales esta en la base de cualquier consideración moral. También, se reconoce que estos compromisos éticos pueden ser fuente de intolerancia y crueldad cuando se aplican a quienes están “fuera” o son “distintos” del propio grupo. Incluso, la intolerancia puede presentarse cuando no

se respeta la autonomía de aquellos que nos son más “estrechos” (como los hijos), y se interviene, autoritariamente, negándoles el derecho a equivocarse. Aun así, el interés es la actitud que debe estar en el centro de lo que llamamos relaciones “estrechas” o relaciones “éticas” y, en consecuencia, *el recuerdo, en la medida que es constitutivo del interés, pertenece necesariamente al ámbito de la ética.*

Así, al olvidar el nombre del soldado, el oficial del ejemplo lesionó un compromiso ético, pero no una obligación moral. Se le reprocha al oficial que, además de tener un interés instrumental “suelto” en sus soldados en cuanto soldados, no haya tenido, también, un interés “estrecho” y fraternal con él. La obligación moral no está aquí en cuestión y el ejemplo resulta pertinente para probar la utilidad de la distinción propuesta entre ética y moral.

## 2

Llegados a este punto, es importante que nos preguntemos, entonces, a quiénes se aplica la ética y a quiénes la moral. Para el primer caso se puede examinar una de las interpretaciones en torno al mandamiento “amaras a tu prójimo como a ti mismo”. Aquí, se interpreta el prójimo desde el interés “estrecho” para con los más cercanos, como en Mendelssohn, para quien el prójimo es el “hermano judío” (Margalit: 34). La otra interpretación, para la aplicación de la moral, la ofrece la historia del “buen samaritano”, en la que se narra que sólo el samaritano –y no el levita ni el sacerdote judío– reconoce al auténtico “prójimo” cuando ayuda al hombre judío herido, superando fronteras étnicas y religiosas. Si el levita y el sacerdote judío hubieran ayudado al herido, en vez del samaritano, esto sería un ejemplo de relación ética, pero como la hace un samaritano decimos que la obligación es moral.

Así, la distinción entre ética y moral esta relacionada con su aplicación a la relaciones entre grupos estre-

chos, cercanos y minoritarios, o con su aplicación a las relaciones entre grupos mas sueltos, lejanos y mayoritarios, y no implica consideraciones trascendentales, de ámbitos diferenciados, de manera contundente. Aquí podemos prever una línea de argumentación que, partiendo del primado de las relaciones estrechas sobre las sueltas, muestre que la socialización primaria (la cual genera la esfera de la intimidad, de la narración y del recuerdo, y en la que se socializan los vínculos del interés y de la reciprocidad: *el ethos*), es la condición densa de la moralidad. La moral se entiende, entonces, como una ampliación de mis lealtades vitales a “otros” que no somos “nosotros”, merced a un proceso de acuerdo y discusión, que es otra forma de definir y caracterizar la racionalidad.

Sin duda, en Richard Rorty podemos encontrar valiosas sugerencias para ampliar esta línea de argumentación que nos ocupa. Para Rorty, muchos cometeríamos perjurio para facilitar a un hermano o un hijo una falsa coartada. Pero si una persona inocente es equivocadamente condenada, como resultado de nuestro perjurio, la mayoría de nosotros seríamos desgarrados por un conflicto entre lealtad y justicia (1997: 105). Sin embargo, este conflicto lo sentiremos así en la medida que podamos identificarnos con la persona inocente que hemos dañado, es decir, si los lazos del interés que nos unen con ella son más estrechos, si está en la orbita de la eticidad, en términos de Margalit. Si, por el contrario, se trata de un extraño y no de un vecino, el conflicto puede resultar mucho más débil. Tiene que haber un sentido previo, en el que él o ella sean uno de “nosotros”, uno más de nuestra “tribu”, para que comencemos a preocuparnos sobre si hicimos o no lo correcto al cometer el perjurio.

Cuando las condiciones son críticas, la lealtad con nuestro propio grupo se torna prioritaria, mientras que la lealtad con los grupos más lejanos tiende a desvanecerse. Para ilustrarlo, Rorty nos propone considerar los conflictos que se suscitarían luego de un holocausto nuclear. Cómo podrían los padres y ma-

dres de familia responder a estas preguntas: ¿Deben compartir los alimentos, almacenados en el sótano, con sus vecinos aunque las reservas duraran, en ese caso, uno o dos días? ¿Deben defenderse de ellos por las armas? Estos dilemas hacen surgir la pregunta: ¿hay que contraer el círculo por la lealtad o expandirlo por la justicia? (Rorty: 107) y tendríamos que añadir la pregunta sobre ¿cuándo y cómo se puede exigir una o la otra cosa?

No hay forma de apelar a algún criterio “supramoral” o “universal” que nos ayude a encontrar una respuesta satisfactoria. Lo que se sugiere es que hay que tratar la justicia o la moral, no como ámbitos especiales de una racionalidad “superior”, sino como conceptos cuya significación se refiere a un tipo de lealtad ampliado a grupos más numerosos como nuestros conciudadanos o la especie humana.

Al asumir este punto de vista estamos distanciándonos, claramente, de aquellos filósofos que permanecen leales a Kant y que siguen considerando, siguiendo la terminología de Margalit, la moral como algo “fuerte” y “racional” y a la ética como algo débil y secundario, fruto del “sentimiento”. Desde esta perspectiva, la ética no puede generar compromisos porque sólo la mueve el interés, mientras que la moral es la auténtica fuente de la obligación. Como hemos visto, con-

tra esta línea de argumentación se mueven filósofos como Margalit, Rorty o MacIntyre.

Se trata de una inversión de la forma en que la tradición ha significado los ámbitos y los acentos del lenguaje moral. Ahora, lo que se quiere destacar es la densidad y complejidad de los intereses y lealtades vitales, frente al carácter difuso del lenguaje moral, orientado a las consideraciones de la humanidad como un todo. La moralidad comienza con una relación de confianza entre los miembros de un grupo, estrecha y afectivamente vinculados entre sí como un clan o una familia. La obligación se origina, en cambio, como algo opuesto a la confianza y surge cuando nuestras lealtades al grupo pequeño entran en conflicto con nuestra lealtad a un grupo más amplio. Esta ha sido la idea de progreso moral en occidente, que se basa, en gran medida, en la idea de que expandimos el círculo de seres a los que podemos considerar un “nosotros”. Al aumentar el tamaño de los grupos, “la ley reemplaza la costumbre y los principios abstractos la *phronesis*” (Rorty: 110). De lo que podemos concluir que el origen de la moralidad o de la justicia no es diferente al de la eticidad, en términos de Margalit, o al de la lealtad, en términos de Rorty; ya que ambos aspectos son el resultado de las exigencias de lealtad ampliada, promovidos por la necesidad de llegar a un conjunto de lealtades más tenues, a partir de un conjunto de lealtades más densas.

## BIBLIOGRAFÍA

De Gamboa, C. 2006. *Justicia transicional: Teoría y praxis*. Bogotá: Universidad del Rosario.

De Greiff, P. 2002. “La obligación moral de recordar” en: *Cultura y política del perdón*. Ed. Adolfo Chaparro. Bogotá: Universidad del Rosario: 141-155.

Margalit, A. 2002. *Ética del recuerdo. Lecciones Max Horkheimer*. Barcelona: Herder.

Rorty, R. 1997. “La justicia como lealtad ampliada” en: *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós: 105-124.

\_\_\_\_\_. 2000. “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo” en:

*Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós. 219-242

Todorov, T. 2000. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.