

## La Ética de la Memoria- Una Perspectiva Kantiana<sup>1</sup>

Paula Satne<sup>2</sup>

“La Ética de la Memoria: Una Perspectiva Kantiana” (The Ethics of Memory: A Kantian Perspective) en Sanchez Madrid, N. José Luis Villacañas and Julia Muñoz (eds.) *El ethos del republicanismo cosmopolita. Perspectivas euroamericanas sobre Kant*. (Peter Lang, forthcoming)

### **Abstract**

In this article, I address the issue of whether we have an obligation to remember past immoral actions. My central question is: are we obliged to remember past moral transgressions? I address this central question through three more specific questions. In the first section, I enquire whether we have an obligation to remember our own past transgressions. In the second section, I ask whether we have an obligation to remember the wrongful actions that others have committed against ourselves. In the last section, I investigate whether we have a duty to remember the suffering of victims of crimes that have a political aspect, crimes such as state violence, oppression and racial discrimination, for example.

### **Resumen**

En este trabajo abordo la temática de si tenemos una obligación de recordar las acciones *inmorales* pasadas. La pregunta central será: ¿estamos obligados a recordar las transgresiones morales del pasado? Esta pregunta central la abordaré mediante tres preguntas más específicas. En la primera sección investigo si tenemos una obligación de recordar las transgresiones *propias*. En la segunda sección examino la pregunta de si tenemos una obligación de recordar las transgresiones *sufridas* (es decir, las transgresiones que los otros han dirigido contra nuestra persona). En la última sección me pregunto si tenemos una obligación de recordar el sufrimiento de las víctimas de crímenes que tienen una dimensión política, crímenes como la violencia de Estado, la opresión y la discriminación racial. El término ‘obligación’ aquí lo estoy utilizando en sentido amplio para referirme a acciones que son recomendadas desde el punto de vista moral, es decir, cuando tenemos razones morales de actuar de cierta manera. En este artículo he decidido abordar estas cuestiones desde una perspectiva kantiana. A primera vista, parecería que Kant no tiene mucho que ofrecer en el área de la ética de la memoria ya que Kant no aborda estas preguntas de manera directa. Sin embargo, me interesaba investigar hasta qué punto la ética de Kant, y la ética kantiana en términos más generales, nos puede ofrecer herramientas para contestar estas preguntas.

Lo que es descubierto es que, a pesar de mis dudas iniciales, la ética Kantiana sí puede aportar materiales con los cuales construir argumentos para poder responder estas preguntas. De hecho, argumentaré que en la ética de Kant si tenemos una obligación de recordar las acciones inmorales del pasado. Con respecto a las transgresiones *propias*, argumentaré que, para Kant, debemos recordar las transgresiones propias porque es parte del desarrollo moral de cada persona. En relación a las trasgresiones de los *otros*, argumentaré que para Kant tenemos un deber de auto-respeto de exigir y demandar que los otros nos respeten (respetar en el sentido Kantiano, es decir, exigir que los otros nos traten de una manera

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue presentado en I Congreso de la Red Iberoamericana "Kant: Ética, Política y Sociedad", titulado *Razón, Derecho y Sociedad: actualidad e inactualidad del republicanismo de Kant*, que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía de la Univ. Complutense de Madrid del 26 al 28 de noviembre de 2019. Le agradezco a los organizadores, José Luis Villacañas, Nuria Sánchez Madrid, Ana Carrasco-Conde, Ricardo Gutiérrez Aguilar, Laura Herrero Olivera y Alba Jiménez, por la invitación, y a los participantes del Congreso por sus preguntas. También agradezco a José Luis Villacañas, Julia Muñoz y Nuria Sánchez Madrid por la edición de esta colección, y especialmente a Julia Muñoz por sus comentarios y ayuda en la edición de mi trabajo. Finalmente, le agradezco a Macarena Marey por haberme enviado las traducciones electrónicas de las obras de Kant en español, ya que no las tenía a mano en mi residencia en Inglaterra.

<sup>2</sup> Dr Paula Satne, University of Wolverhampton ([P.Satne@wlv.ac.uk](mailto:P.Satne@wlv.ac.uk))

moralmente correcta) y que esto conlleva recordar las transgresiones de los otros, especialmente si no hay evidencia de su arremetimiento o si no se han disculpado. Pero si tenemos razones (falibles) para pensar que el transgresor se ha arrepentido, entonces ciertamente no hay necesidad de estar recordándole sus ofensas continuamente. En las dos primeras secciones los argumentos provienen directamente de una cierta interpretación de los textos éticos de Kant. Sin embargo, cuando abordo la dimensión política de la ética de la memoria me he basado en argumentos desarrollados por autores contemporáneos, principalmente Jeffrey Blustein. En esta última sección la perspectiva no es tanto de Kant como 'Kantiana.' Argumentaré que tenemos una obligación de recordar a las víctimas de injusticia social y política (violencia social y política, opresión, discriminación, atrocidades y crímenes de lesa humanidad). Defensores de la importancia de la memoria política usualmente apelan a argumentos consecuencialistas, pero estos argumentos tienen límites. Una perspectiva Kantiana (deontológica) es relevante en esta área ya que nos permite aportar nuevos argumentos en favor de la memoria política y así proveer una fundamentación más fuerte para los deberes de memoria.

Sin duda una examinación más profunda de las cuestiones suscitadas por la ética de la memoria requerirá que, además de la ética kantiana, también estudiemos otras fuentes. Sin embargo, mi conclusión es quizás un poco inesperadamente la tradición Kantiana tiene más para aportar de lo que parecía inicialmente y ciertamente puede proveer parte del marco teórico para desarrollar una ética de la memoria.

### **Palabras**

Ética de la memoria, ética kantiana, perdón, auto-respeto, desarrollo moral, transgresiones morales, culpa. (Ethics of memory, Kantian Ethics, forgiveness, self-respect, moral transgressions, moral development, guilt).

### **1. Introducción**

Durante los últimos años me he dedicado a investigar el tema del perdón y recientemente también he comenzado a preocuparme por el tema de la memoria (y su relación con el perdón). Últimamente me he preguntado, si es que hay una ética de la memoria y si estamos obligados a recordar gente y hechos del pasado. Sin embargo, el foco de este trabajo es un poco más acotado, ya que aquí me restringiré al tema de la memoria de las acciones *inmorales* pasadas. La pregunta central, entonces, será: ¿estamos obligados a recordar las transgresiones morales del pasado? Esta pregunta central la abordaré mediante tres preguntas más específicas. En la primera sección investigo si tenemos una obligación de recordar las transgresiones *propias*. En la segunda sección examino la pregunta de si tenemos una obligación de recordar las transgresiones *sufridas* (es decir, las transgresiones de las que hemos sido víctimas, transgresiones que los otros han dirigido contra nuestra persona). En la última sección me pregunto si tenemos una obligación de recordar el sufrimiento de las víctimas de crímenes que tienen una dimensión política, crímenes como la violencia de Estado, la opresión y la discriminación racial. Aquí estoy usando el término 'obligación' en sentido amplio para referirme a acciones que son recomendadas desde el punto de vista moral, es decir, cuando tenemos razones morales de actuar de cierta manera.

En este artículo he decidido abordar estas cuestiones desde una perspectiva kantiana. ¿Pero puede la perspectiva kantiana aportar algo interesante a la ética de la memoria? A primera vista parecería que no porque Kant no habla mucho de la memoria, a diferencia de Platón, por ejemplo, que le da un papel central en su teoría de la recolección o Freud, quien enfatiza la importancia de las memorias reprimidas.<sup>3</sup> O sea, Kant no parece el mejor lugar para ir a buscar respuestas a estas preguntas que

---

<sup>3</sup> Véase, Margalit, 2002, Introducción.

me estoy haciendo. Esto es cierto. Una exploración filosófica de la memoria necesariamente deberá incluir otras fuentes. La perspectiva Kantiana tiene límites y debe ser complementada con otras perspectivas. Como dice Avishai Margalit en su trabajo seminal sobre la ética de la memoria: “mientras que podemos decir que si hay una ética de la memoria, hay poco en lo que respecta a la moralidad de la memoria.”<sup>4</sup> Creo que aquí Margalit está apuntando a que la ética de la memoria se basa en relaciones concretas y afectivas entre las personas, no tanto en deberes universales y abstractos. De todas maneras, he decidido embarcarme en esta tarea. La ética de Kant a mí siempre me ha interesado, y aunque no acuerdo con todas las tesis Kantianas, cierta lectura de su ética me parece contener un alto grado de verdad acerca de la moral humana. Por estas razones me interesaba explorar hasta qué punto la ética de Kant puede aportar ciertas respuestas a estas preguntas con la esperanza de que la investigación sería fructífera y ciertamente un punto de partida en lo que sin duda para mí será una investigación más larga.

Lo que es descubierto es que, a pesar de mis dudas iniciales, la ética Kantiana sí puede aportar materiales con los cuales construir argumentos para poder responder estas preguntas. De hecho, argumentaré que en la ética de Kant si tenemos una obligación de recordar las acciones inmorales del pasado. Con respecto a las transgresiones *propias*, por un lado, está el tema del valor de la verdad en la ética Kantiana y recordar el pasado propio se relaciona claramente con la verdad. Esta idea la menciono aquí pero no la exploraré en lo que sigue. Lo que exploraré es el rol de la memoria en el desarrollo moral de las personas. Argumentaré que, para Kant, es importante recordar<sup>5</sup> las transgresiones propias porque es parte del desarrollo moral de cada persona. En relación a las transgresiones de los *otros*, argumentaré que para Kant tenemos un deber de auto-respeto de exigir y demandar que los otros nos respeten (respetar en el sentido Kantiano, es decir, exigir que los otros nos traten de una manera moralmente correcta) y que esto conlleva recordar las transgresiones de los otros, especialmente si no hay evidencia de su arremetimiento o si no se han disculpado. Pero si tenemos razones (falibles) para pensar que el transgresor se ha arrepentido, entonces ciertamente no hay necesidad de estar recordándole sus ofensas continuamente. En las dos primeras secciones apelo a los textos de Kant directamente, y aunque algunos aspectos de mi interpretación son controvertidos, los materiales provienen directamente de los textos éticos de Kant. Sin embargo, cuando abordo la dimensión política de la ética de la memoria me he basado en argumentos desarrollados por autores contemporáneos, principalmente Jeffrey Blustein. En esta última sección la perspectiva no es tanto de Kant como ‘Kantiana.’ Argumentaré que tenemos una obligación de recordar a las víctimas de injusticia social y política (violencia social y política, opresión, discriminación, atrocidades y crímenes de lesa humanidad). Defensores de la importancia de la memoria política usualmente apelan a argumentos consecuencialistas, pero estos argumentos tienen límites. Una perspectiva Kantiana (deontológica) es relevante en esta área ya que nos permite aportar nuevos argumentos en favor de la memoria política y así proveer una fundamentación más fuerte para los deberes de memoria.

## **2. Primera Sección. La memoria y el desarrollo moral: recordando las transgresiones morales propias.**

En esta sección examino la siguiente pregunta: hasta qué punto la ética Kantiana recomienda que recordemos nuestras propias transgresiones morales. A primera vista, pareciera que Kant no tiene mucho que decirnos sobre este tema ya que no lo trata directamente o explícitamente. Sin embargo,

---

<sup>4</sup> Margalit, 2002, p. 7. Mi traducción.

<sup>5</sup> Un problema que surge de entrada es que nuestra capacidad de recordar no está totalmente bajo nuestro control voluntario. Aquí me restringiré a al deber de recordar en el sentido de los esfuerzos activos y voluntarios que una persona puede hacer para recordar algo, pero, por razones de espacio, dejo de lado la exploración del aspecto involuntario de la memoria y los límites que ciertas enfermedades físicas o psicológicas pueden imponer en la memoria.

creo que es una pregunta válida dentro del marco teórico Kantiano ya que se relaciona con las tesis Kantianas acerca del desarrollo moral, y como demostraré en lo que sigue, diferentes lecturas de Kant apuntan a diferentes respuestas a esta pregunta.

En La *Religión dentro de los Límites de la Mera Razón*, Kant mantiene que frente a las transgresiones morales la respuesta moral apropiada es efectuar una transformación moral mediante una *revolución del corazón*. Como es bien sabido, el texto de la *Religión* es un texto tardío de Kant y es quizás el lugar en el que Kant aborda la temática del mal, y la transgresión moral, en mayor profundidad. Al mismo tiempo, el texto, la tesis Kantiana del mal radical, es difícil de interpretar ya que el texto parecería incluir varias contradicciones y dificultades.<sup>6</sup> Sin entrar en estos detalles quizás podemos dar una descripción de la idea central de Kant que es usualmente aceptada por los comentaristas contemporáneos. En este libro Kant desarrolla su teoría del mal radical. La teoría del mal radical de Kant mantiene que los seres humanos tenemos una tendencia a dar prioridad al principio del amor propio (egoísmo) sobre la ley moral.<sup>7</sup> Esta tendencia explica la existencia del mal en corazón humano, es decir, explica porque los seres humanos tendemos a transgredir la ley moral en ciertas situaciones en las que decidimos satisfacer nuestras inclinaciones, incluso cuando éstas parecieran estar en tensión con los deberes morales. Dado que la ley moral es siempre un incentivo para el ser humano, darle prioridad al principio del amor propio representa una elección que es tanto malvada como radical. La revolución del corazón implica un cambio de la disposición fundamental, o meta-máxima<sup>8</sup>, y la adopción de la ley moral como principio supremo de la acción, subordinado el principio del amor propio al principio de la ley moral.

En este texto no tengo espacio para desarrollar una interpretación completa de la concepción Kantiana del ‘mal radical’ y la ‘revolución del corazón’ y las dificultades de interpretación que conllevan. En cambio, me concentraré específicamente en examinar el punto que me interesa aquí, es decir, si la idea Kantiana de la revolución del corazón requiere que olvidemos nuestras transgresiones pasadas o no. En particular, consideraré una lectura de Linda Radzik, desarrollada en el tercer capítulo de su libro *Making Amends*, quien argumenta que la revolución conlleva el olvido de las propias transgresiones del pasado. En contra de Radzik argumentaré que, al contrario, la revolución del corazón, a la que interpreto como constituyendo un aspecto central del desarrollo moral de una persona, requiere que recordemos nuestras transgresiones pasadas, ya que justamente mediante la revolución el agente se compromete a reexaminar las máximas de sus acciones bajo la dirección de la ley moral, que ahora toma como principio supremo de la acción.

Es cierto que en algunos pasajes de la *Religión* Kant usa el lenguaje del hombre nuevo: “[después del cambio de intención] ...pues el hombre camina ya en la nueva vida y es moralmente otro hombre” (RGV, 6:73/77). Para Radzik, la idea del nuevo hombre implica que el cambio de disposición fundamental efectuado en la revolución conlleva un cambio de identidad personal. Frente a la transgresión moral, Radzik mantiene que la solución kantiana es sugerir que es la identidad del agente mismo la que debe transformarse para así poder liberarse de su estatus de transgresor.<sup>9</sup> El agente deviene una nueva persona con una nueva identidad moral y esto significa que pierde la

---

<sup>6</sup> Para un resumen de las dificultades más serias asociadas con la teoría del mal radical de Kant, véase Morgan, 2005, pp. 63-65.

<sup>7</sup> RGV 6:21. Las citas a Kant dan referencia al número de página de la edición de la Akademie, seguidas por el número de página de la traducción castellana en las citas directas. La lista de abreviaciones y traducciones usadas aparece en la bibliografía.

<sup>8</sup> En defensa de la interpretación de la revolución como conllevando un cambio de disposición fundamental o meta-máxima, véase, por ejemplo, Allison, 1990, y Caswell, 2006.

<sup>9</sup> Radzik, 2009, p. 56.

responsabilidad por las consecuencias de las transgresiones morales cometidas en su identidad pasada.<sup>10</sup> Esta lectura sugiere que el agente nuevo ya no tiene responsabilidad por el pasado del agente anterior y que, por tanto, después de la revolución moral, las transgresiones del pasado pueden -y quizás incluso deben- ser olvidadas. Aquí surgen dos preguntas. Por un lado, está la pregunta de si uno debería olvidar las transgresiones que uno mismo ha cometido, por otro lado, también surge la pregunta de si los otros deberían olvidarlas. La segunda pregunta la trato en la siguiente sección, aquí me restrinjo a la primera problemática.

Radzik mantiene que para Kant el problema del mal se presenta como el problema de una deuda que el transgresor no puede pagar: "... *sin embargo empezó por el mal* y no le es posible extinguir jamás esta deuda" (RGV 6: 72/75). Kant piensa que el nuevo mérito moral no puede compensar por las transgresiones del pasado y mantiene que otra persona tampoco puede pagar la deuda en lugar del transgresor. Antes de la transformación, el transgresor merece sufrir (ser castigado) por las consecuencias de sus acciones libres y su elección de la disposición inmoral. Hasta aquí concuerdo con la interpretación de Radzik. Incluso, he argumentado en otro trabajo, que en este pasaje lo que Kant está enfatizando con la idea de que otra persona no puede pagar la deuda del transgresor, es la posibilidad de que el perdón de la víctima pudiera equiparar al pago de la deuda, en el sentido de ayudar al transgresor a superar su culpa.<sup>11</sup> Sin embargo, mi desacuerdo con Radzik surge en relación a cómo interpretar el pasaje que sigue:

Ahora bien, aquí se supone en el hombre una intención buena que prevalece sobre el principio malo que antes tenía el poder en él, y la cuestión es entonces si la consecuencia moral de la primera intención, el castigo (con otras palabras: el efecto del desagrado que Dios ha en el sujeto), puede también ser referida al estado del hombre en la intención mejorada, estado en el que el hombre es ya un objeto de la complacencia divina. Pues la cuestión no es aquí la de si antes del cambio de intención el castigo infligido al hombre concordaría con la justicia divina (de lo cual nadie duda), así pues el castigo no debe (en la presente investigación) ser pensado como ejecutado en el hombre antes del mejoramiento. Pero tampoco puede ser aceptado como adecuado después de él —*pues el hombre camina ya en la nueva vida y es moralmente otro hombre*— a esta su nueva cualidad (de hombre agradable a Dios)...<sup>12</sup>

Radzik apela a una idea desarrollada por Silber quien mantiene que "la disposición es la única base para la auto-identificación moral"<sup>13</sup> y argumenta que una transformación genuina de la disposición moral equivale a un cambio de identidad. Para Radzik, si la transformación moral implica un cambio de identidad, entonces se sigue que el nuevo agente ya no es responsable por las consecuencias de las infracciones inmorales cometidas por el agente pasado (o sea, bajo otra identidad).<sup>14</sup>

Admito que esta parte de la teoría de Kant es realmente difícil de entender o interpretar. Por un lado, podemos, con Radzik, interpretar a Kant como manteniendo que después de la transformación moral, aparece un nuevo hombre, que ha roto su conexión con el pasado, que ya no es responsable por sus infracciones pasadas y que por tanto no hay razones morales para recordar las transgresiones del pasado. Por otro lado, hay dificultades con esta interpretación. La mayor dificultad es que esta conclusión es realmente difícil de aceptar, o al menos, en mi opinión sería un gran problema para la ética de Kant, si ésta recomendara que no posemos responsabilidad por nuestras transgresiones

---

<sup>10</sup> En Radzik 2009 p. 57. Radzik mantiene: "the new agent is no longer liable for the consequences of the past agent's moral failings."

<sup>11</sup> Véase Satne, 2018, esp. pp. 213-14.

<sup>12</sup> RGV, 6: 73/76-77, *mi énfasis*.

<sup>13</sup> Silber, 1960, p. cxxxii.

<sup>14</sup> Radzik, 2009, p. 57.

pasadas (incluso después del arrepentimiento). Radzik piensa que hay una tensión en el planteamiento ya que Kant parece ser consciente de las dificultades morales planteadas por esta teoría cuando, por ejemplo, rechaza la idea de que el arrepentimiento en el lecho de muerte pueda ser suficiente para la salvación espiritual, precisamente porque ofrecería una solución 'barata' que podría funcionar como un incentivo a la conducta inmoral.<sup>15</sup> Además, como explicaré en un momento, esta interpretación pone en peligro la coherencia interna de la propuesta ética Kantiana, ya que la idea de un nuevo hombre que no es responsable por su pasado estaría en tensión con la posibilidad del desarrollo moral de una persona y el compromiso a mejorar el carácter moral que, en mi opinión, la revolución conlleva. Por estas razones, en lo que sigue, voy a ofrecer una lectura alternativa.

Esto nos deja con la dificultad de cómo interpretar el pasaje que estamos discutiendo. Es cierto que este pasaje provee cierto apoyo para una interpretación como la de Radzik. Pero quizás el pasaje tiene menos importancia que la que ella le ha dado ya que, en esta sección de la *Religión*, Kant está intentando resolver la dificultad presentada por el hecho de que la culpa incurrida por la mala disposición es infinita. Según Pasternack la infinitud de la deuda se debe a que al adoptar una disposición fundamental inmoral, el agente se compromete a un número de transgresiones potencialmente infinito, pero por supuesto esto no quiere decir que las infracciones son de hecho infinitas.<sup>16</sup> El problema es que "por lo tanto una inmensidad de la culpa (lo cual no ocurre ante un tribunal humano, que considera sólo el crimen particular y, por lo tanto, sólo el acto y la intención que se refiere a él, pero no la intención universal), a todo hombre le esperaría un castigo infinito y la exclusión del reino de Dios" (RGV 6: 72/76). O sea, aquí Kant está lidiando con el problema del supuesto castigo infinito de Dios, una idea que, por supuesto, para los creyentes puede aparecer como realmente aterradora. La solución que Kant estaría proponiendo es que una vez que la transformación ha tenido lugar, Dios *permite* que el cambio de disposición cuente como un cambio de identidad mediante un acto de gracia, aunque Kant admite que en realidad no tenemos derecho a recibir este cambio de status (RGV 6: 75).<sup>17</sup> Radzik concluye que en la teoría Kantiana, a pesar de las apariencias iniciales, la transformación del corazón, no le asegura la liberación de la culpa al transgresor, ya que para poder liberarse de la culpa el transgresor también requiere la gracia de Dios.<sup>18</sup> En este último punto concuerdo con Radzik. Como mostraré más adelante, en mi opinión, en la ética Kantiana la culpa nunca se puede superar completamente, ni mediante la transformación moral ni mediante el perdón de la víctima.<sup>19</sup> Si hay espacio para la superación total de la culpa en Kant, éste se encuentra en la teoría de la gracia de Dios. De todos modos, estoy en desacuerdo con un aspecto de la interpretación de Radzik. Para Radzik, con la ayuda de Dios, después de la transformación, el agente cambia su identidad, y por tanto ya no es responsable por las acciones inmorales del pasado, no solo frente a Dios sino también frente a su víctima.<sup>20</sup> Pero yo creo que es posible interpretar estos pasajes de otra manera: si la posibilidad de la existencia de un nuevo hombre se restringe a un acto de gracia de Dios en el día del juicio final, entonces no es necesario interpretar la transformación del corazón como conllevando el advenimiento de un nuevo hombre, que es no es responsable por sus transgresiones pasadas, en el mundo humano. La liberación de la culpa, si es que ocurre, ocurre frente a Dios, pero no frente a la víctima o uno mismo. Como paso a explicar en lo que sigue, la revolución del corazón implica un compromiso al desarrollo moral que no requiere (ni puede requerir) el olvido de las transgresiones del pasado.

---

<sup>15</sup> Radzik, 2009, p. 57. Véase también RGV 6 69-70.

<sup>16</sup> Pasternack, 2012, p. 41.

<sup>17</sup> Radzik, 2009, p. 58.

<sup>18</sup> Radzik 2009, p. 58.

<sup>19</sup> Véase mi 'Kantian Guilt' (forthcoming).

<sup>20</sup> p. 58.

Intentare aquí explicar lo que, a mi modo de ver, es una lectura alternativa y más atractiva de la revolución del corazón y su relación con el desarrollo moral de una persona. En esta parte del texto me referiré a una interpretación de la teoría del desarrollo moral Kantiano que desarrollé en mi artículo "Forgiveness and Moral Development."<sup>21</sup> A mi modo de ver la revolución implica un *compromiso* a adoptar la ley moral como la máxima o principio supremo de la acción. La teoría Kantiana de la acción implica que toda acción conlleva una máxima. Una máxima es un principio que conecta una descripción general de las circunstancias (en sentido amplio, es decir, incluyendo las inclinaciones y propósitos del agente) con un tipo de acción general que el agente toma como justificada en esas circunstancias.<sup>22</sup> Esto quiere decir que, para Kant, las acciones humanas siempre conllevan un principio (o máxima) que desde el punto de vista del agente justifica (y motiva) su conducta. Es más, en realidad, para Kant, las acciones humanas conllevan toda una jerarquía de máximas, que van de lo general (la meta-máxima o disposición fundamental de la acción) a lo particular (las máximas particulares que justifican acciones puntuales).<sup>23</sup> Aquí enfatizo la noción de 'compromiso.' Yo creo que la revolución es principalmente una manera de comprometerse a intentar vivir de otra manera, es decir un compromiso a subordinar la satisfacción de los incentivos egoístas a las demandas de los principios morales. Por tanto, una de las tareas principales que siguen a la revolución, es el comprometerse a revisar las máximas más particulares que justifican y motivan nuestra conducta de acuerdo con la nueva disposición o meta-máxima que ha sido adoptada mediante la revolución.<sup>24</sup> El cambio de disposición fundamental no es más que un compromiso a revisar y cambiar máximas particulares, especialmente en esas áreas de la conducta en la que cada uno de nosotros se ve tentado a satisfacer inclinaciones que pueden entrar en conflicto con los deberes morales. Las tentaciones varían entre individuos porque dependen de las historias y psicología particulares de cada persona. Esto quiere decir que las áreas de la conducta (o máximas) a revisar van a ser distintas para cada persona. Cada agente debe comprometerse a reflexionar acerca de la propia conducta, e intentar primero identificar, y luego transformar, esas máximas de la acción que no pueden justificarse desde un punto de vista moral. El punto importante es que mantener este compromiso es difícil y representa un estrago para el agente.<sup>25</sup> El cambio de disposición toma la forma de un compromiso con un proyecto de auto-reflexión y auto-transformación moral. El agente se compromete a mejorar y desarrollar su carácter moral pero éste está siempre en desarrollo, nunca se puede considerar que el proceso se ha terminado o que ya no habrá más dificultades en el camino. Para mí, la ética Kantiana es principalmente una ética de la reflexión en la que uno se compromete a revisar y cambiar sus máximas particulares de la acción. Es decir, la transformación moral kantiana es tanto interna (un compromiso a la transformación de los motivos y sobretodo de las razones que proveen justificación para nuestras acciones) como externa (transformación de la conducta).<sup>26</sup>

---

<sup>21</sup> 2016.

<sup>22</sup> Para una discusión más detallada de la teoría de la acción Kantiana, véase Satne, 2016, sección IV.

<sup>23</sup> Aquí sigo a Caswell, 2006, pp. 193-4.

<sup>24</sup> He defendido la tesis de que la revolución del corazón es parte del desarrollo moral de una persona en mi 2016, esp. pp. 1042-1044.

<sup>25</sup> La temporalidad (o falta de) de la revolución (RGV 6: 31) es difícil de interpretar. Algunos comentaristas sugieren que la revolución ocurre simultáneamente con el proceso del mejoramiento de nuestras máximas que es un proceso gradual (véase, por ejemplo, Sussman, 2005 and Korsgaard, 1996), mientras que otros mantienen que en algún sentido la revolución si ocurre o impacta en un punto determinado del tiempo (véase, Dragolis, 2013, p. 145). Aquí no puede decidir esta controversia. Pero creo que ambas lecturas son consistentes con mi interpretación de la teoría del desarrollo moral en Kant. Lo importante es que después (o durante) la revolución, aún hay que continuar desarrollándose moralmente porque el progreso hacia la virtud es interminable ya que conlleva un esfuerzo continuo a alcanzar un ideal de santidad que en realidad es inalcanzable (MS 6: 409). Véase, Satne, 2016, p. 1043.

<sup>26</sup> Las conducta externa es una expresión de las máximas. Las acciones y las máximas van juntas.

Aunque, como es bien sabido, las motivaciones y disposiciones a actuar no son transparentes para Kant, y los seres humanos tenemos una tendencia a engañarnos acerca de nuestras máximas y motivos, en la teoría Kantiana de la acción, siempre hay una máxima que se corresponde a la acción. Es precisamente porque el contenido de estas máximas no es fácil de acceder ni para el agente mismo ni para los otros, que el compromiso a la auto-reflexión<sup>27</sup> y transformación moral es tan importante para Kant. Ahora bien, abandonar las máximas que ahora se pasan a considerar como inmorales, necesariamente conlleva que uno se arrepienta de las acciones inmorales cometidas en el pasado, ya que uno ahora las pasa a ver como carentes de justificación después de todo. Aquí interpreto el arrepentimiento de manera mínima como requiriendo simplemente el compromiso a abandonar la máxima inmoral y devenir una mejor persona.<sup>28</sup> La transformación moral entonces requiere el abandono de las máximas inmorales y el arrepentimiento, pero para arrepentirnos debemos recordar las trasgresiones del pasado. El arrepentimiento y la memoria van de la mano.

Antes de terminar esta sección quisiera examinar brevemente el análisis de la culpa que Kant presenta en “El Esclarecimiento Crítico de la Analítica de la Razón Práctica Pura” al final de la primera parte de la *Crítica de la Razón Práctica*, en particular, en relación a la cuestión de la posibilidad de superar la culpa moral en la vida humana, ya que creo que aquí también, la teoría Kantiana nos da algunas claves para comprender el lugar de la memoria en el desarrollo moral de una persona. Kant dice que cuando juzgamos que una de nuestras acciones pasadas fue inmoral no podemos dejar de sentir culpa tanto intelectual como afectiva. Lo que aquí he llamado ‘culpa intelectual’ se refiere al juicio que realizamos cuando juzgamos que en el pasado fuimos culpables de una trasgresión. La culpa es intelectual en el sentido de que ésta toma la forma de un juicio de valor en el que nos declaramos culpables de una infracción pasada. En estos pasajes Kant está discutiendo el tema de la culpa precisamente en relación al problema de la libertad. Es interesante que la culpa, para Kant, provee una especie de prueba de la realidad de la libertad.<sup>29</sup> El aspecto intelectual de la culpa es explicado muy bien por Kant en el siguiente pasaje:

Es inútil que alguien arguya cuanto quiera para presentar un comportamiento contrario a la ley, del cual se acuerde, como error impremeditado, como mera falta de cuidado que nunca hubiera podido evitarse totalmente, y por consiguiente como algo en que él fue arrebatado por la corriente de la necesidad natural, y quiera declararse inocente: pues encuentra que el abogado que habla en su defensa, en modo alguno puede hacer callar al acusador que hay en él si tiene conciencia de que en el momento en que cometió la sin razón, estaba en posesión de sus sentidos, es decir, en el uso de su libertad y, no obstante, declara que su falta proviene de cierta mala costumbre, ocasionada por una creciente negligencia de prestar atención a sí mismo, sin que empero esto pueda darle seguridad contra el reproche y la amonestación que él se hace a sí mismo.<sup>30</sup>

En este pasaje Kant está describiendo el estrago que usualmente experimentamos cuando recordamos una supuesta transgresión cometida en el pasado. Por un lado, sucumbimos a una tendencia de auto-defensa en la que intentamos explicar la acción en referencia “a la corriente de la necesidad natural”, como si no hubiéramos podido actuar de otra manera, y no fuéramos responsables por esa acción. Pero esta estrategia no tiene éxito, porque la voz interna de la conciencia nos recuerda “que en el momento en que cometi[mos] la sinrazón, estaba[mos] en posesión de [nuestros] sentidos, es decir, en el uso de [nuestra] libertad”. Kant dice que esta voz acusadora no se puede silenciar. La culpa en el sentido intelectual consiste en pasar un veredicto de culpabilidad frente

---

<sup>27</sup> Véase MS 6: 441.

<sup>28</sup> Véase también, Satne, 2016, p. 1044.

<sup>29</sup> Este punto está muy bien explicado por Alenka Zupančič, 2000, Capítulo 2.

<sup>30</sup> (KpV 5: 98/86).

a la pasada violación de la ley moral. Este reconocimiento de culpa representa también nuestra toma de responsabilidad por la acción pasada en tanto agentes libres.

El juicio de culpabilidad también tiene (lamentablemente) un aspecto afectivo y doloroso, en tanto que suele venir acompañado por el remordimiento y los horribles sentimientos de culpa:

En esto se funda luego también el remordimiento sobre un acto tiempo ha cometido siempre que viene a la memoria; un sentimiento doloroso, provocado por una intención moral, que es prácticamente vacío si solamente puede servir para hacer que lo sucedido se dé como no sucedido y que aun sería absurdo [...] pero como dolor es perfectamente legítimo porque la razón, cuando lo que importa es la ley de nuestra existencia inteligible (la ley moral) no reconoce diferencia de tiempo y se limita a preguntar si el acaecimiento debe imputarse como hecho, pero entonces enlaza siempre moralmente con él la misma sensación, tanto si sucede ahora como si ha sucedido hace ya mucho tiempo.<sup>31</sup>

La culpa en sentido afectivo (o el remordimiento), Kant dice, parecería ser carente de efectos prácticos, ya que el pasado no se puede cambiar ni borrar.<sup>32</sup> Pero la pena es legítima y provee también evidencia de nuestra libertad fundamental ya que a la razón lo que le importa es la ley de nuestra existencia inteligible (la ley moral) y por tanto no reconoce diferencia de tiempo cuando se trata de la imputación de una acción. Los dos aspectos de la culpa, tanto el intelectual como el afectivo, prueban que cuando recordamos una infracción del pasado, no podemos evitar pensarnos como agentes libres capaces de haber actuado de otra manera ya que, en el último análisis, consideramos que nuestras acciones fueron realizadas independientemente de las determinaciones empíricas. El remordimiento es un aspecto de lo que previamente me referí como arrepentimiento, pero ambos conceptos no son equivalentes. Como expliqué en la sección anterior, el arrepentimiento también tiene un aspecto intelectual, que conlleva el compromiso a abandonar las máximas inmorales y tratar convertirse en una buena persona, como parte de un proyecto de auto-reforma moral. En las *Lecciones de Ética*, Kant claramente rechaza la noción del arrepentimiento como una forma de auto-castigo y reprimenda<sup>33</sup> pero insiste que “lo único que le ayuda [al hombre] es la aflicción interna por sus desaciertos y la firme resolución de llevar una vida mejor, es decir, un sincero arrepentimiento.”<sup>34</sup>

En estos textos, entonces, vemos que Kant parece sugerir que la culpa no se puede superar, al menos, no completamente. Kant dice explícitamente que la voz acusadora de la conciencia no se puede silenciar.<sup>35</sup> La culpa en el sentido intelectual no se puede superar porque toda aprehensión de una acción pasada objetivamente inmoral necesariamente conlleva un veredicto de culpabilidad, y como vimos, este veredicto viene acompañado de remordimiento. Sin embargo, en aquellas personas que se han comprometido a tomar la ley moral como principio fundamental de la acción (o sea, en mi lectura, han efectuado una transformación moral o revolución del corazón), el remordimiento vendrá acompañado por arrepentimiento en sentido intelectual. El arrepentimiento en sentido intelectual conlleva reconocer que la máxima de la acción pasada es inmoral y por tanto impermisible y al mismo tiempo comprometerse a cambiarla (o sea uno reconoce que la acción pasada carece de justificación y se compromete a no volver a actuar de esa manera). Esto también incluye un compromiso a reparar el daño que le hemos hecho al otro. La aceptación de la culpa, entonces, juega un rol importante en el desarrollo moral de la persona. Para Kant, la aceptación de la culpa abre la posibilidad no solo de tomar responsabilidad por nuestras acciones pasadas, sino también de ser conscientes de nuestra

---

<sup>31</sup> KpV 5: 98/86.

<sup>32</sup> Incidentalmente, este pasaje podría también aportar evidencia en contra de la idea de un nuevo hombre que rompe con su pasado en la ética de Kant.

<sup>33</sup> LE 27: 464/ 294.

<sup>34</sup> LE 27: 464/ 294-295.

<sup>35</sup> KpV 5: 98.

libertad y por tanto de la posibilidad de cambiar está siempre abierta para un ser humano. La conciencia de la libertad representa una oportunidad para la transformación moral y aunque el arrepentimiento es doloroso, el reconocimiento de nuestra libertad nos da esperanza de que podremos cambiar, y quizás, nos permita también, en cierta medida, disminuir el remordimiento y la intensidad de los sentimientos de culpa.<sup>36</sup>

La conclusión de esta sección es que en la ética de Kant es importante recordar los errores del pasado porque reconocer, aceptar y recordar el pasado es parte del desarrollo moral de una persona y un aspecto necesario de un proyecto moral de auto-reflexión y transformación. Por tanto, la transformación moral en Kant no implica que “estoy escindido de mi responsabilidad previa no solo frente a Dios sino también frente a mi víctima”<sup>37</sup> como mantiene Radzik. Sin embargo, esto tampoco quiere decir que debemos estar *constantemente* recordando nuestro pasado y sintiendo remordimiento por él. El pasaje de las *Lecciones de Ética* que cite anteriormente<sup>38</sup> demuestra que Kant no recomienda el auto-castigo y la auto-reprimenda, sino el firme compromiso a vivir una vida (moralmente) mejor, lo cual incluye tomar responsabilidad por las ofensas del pasado, algo que en mi experiencia, la gente encuentra bastante difícil de efectuar.

### 3. Segunda sección: recordando las trasgresiones sufridas.

En esta sección abordaré la cuestión de hasta qué punto la ética Kantiana recomienda que recordemos las trasgresiones sufridas, es decir, las trasgresiones en contra de la propia persona que han sido cometidas por otros. Generalmente se acepta que, en la teoría ética de Kant, en virtud de nuestra dignidad y humanidad: i) tenemos el deber de respetar la humanidad y la dignidad de las otras personas y ii) tenemos el deber de respetar la humanidad y la dignidad en nuestra propia persona. Sin embargo, lo que no se reconoce siempre, es que la ética kantiana también exige que: iii) debemos reclamar o demandar el respeto de los otros. Por respeto aquí me refiero a la concepción kantiana del respeto, es decir, la noción de que debemos tratar a las personas moralmente o correctamente. El respeto no solo se dirige a los otros, pero también a la propia persona y es algo que debemos exigir de los otros. Esta lectura encuentra apoyo en los siguientes pasajes en *La Metafísica de las Costumbres* y *Las Lecciones de Ética*. Por ejemplo, en el pasaje en el que Kant argumenta en contra de la servidumbre (la falsa humildad), Kant escribe que mantener una actitud servil frente a los otros es un vicio porque para todas las personas “[l]a humanidad en su persona es el objeto *del respeto que él puede exigir a cualquier hombre*, y del que él tampoco ha de privarse.”<sup>39</sup> Este pasaje deja claro que el respeto de los otros no es algo que simplemente nos corresponde, sino algo que, si nos es negado, debemos *exigir* del otro. De hecho, dado que la servidumbre a veces puede resultar tentadora, ya que en algunas situaciones ser serviles nos puede traer ventajas,<sup>40</sup> Kant mantiene que tenemos un deber de auto-estima<sup>41</sup> de no sucumbir frente a esta tentación ya que no debemos permitir que nuestro “derecho sea pisoteado impunemente por otros.”<sup>42</sup> Este deber requiere que valoremos, respetemos y reconozcamos nuestra dignidad como seres racionales. Éste es uno de los deberes perfectos para

---

<sup>36</sup> Estas ideas han sido desarrolladas en mi artículo “Kantian Guilt” que presenté en el 13<sup>th</sup> *International Kant Congress* que tuvo lugar en Oslo en agosto 2019. Este artículo será posiblemente publicado en los *Proceedings* del Congress. Allí discuto el tema de la posibilidad de superar la culpa moral en relación al perdón en el marco de un debate sobre cómo interpretar la teoría del perdón Kantiana con Claudia Blöser (2019). Véase también, Satne 2016 y 2020.

<sup>37</sup> Radzik, 2009, p. 58. Mi traducción.

<sup>38</sup> LE 27: 464.

<sup>39</sup> MS 6: 435/299, *mi énfasis*.

<sup>40</sup> MS 6: 436/ 300.

<sup>41</sup> MS 435-6.

<sup>42</sup> MS 6: 436/301.

consigo mismo que requiere la preservación de uno mismo como un ser moral.<sup>43</sup> Con esto Kant estaría señalando que la auto-estima o el auto-respeto es una condición necesaria para la posibilidad de desarrollar un carácter moral. Si no somos capaces de protestar cuando la ley moral es violada por los otros, entonces tampoco seremos capaces de reconocerla como el principio supremo de nuestras acciones.

Es más, el auto-respeto es una respuesta racional frente a la dignidad propia y es particularmente pertinente como respuesta frente a las transgresiones morales de los otros. Esta idea aparece expresada claramente en un pasaje en el que Kant argumenta que tenemos un deber de virtud imperfecto de perdonar (o ser clementes) pero que termina con la siguiente observación:

De ahí que la clemencia (*placabilitas*) sea un deber del hombre; sin embargo, no debe confundirse con la benigna tolerancia de las ofensas (*mítis iniuriarum pafientia*), entendida como renuncia a los medios severos (*rigorosa*) para evitar la continua ofensa de otros; porque esto supondría arrojar los propios derechos a los pies de otros y violar el deber del hombre hacia sí mismo.<sup>44</sup>

Aquí Kant nos dice que el deber de perdonar<sup>45</sup> tiene un límite ya que no debe ser confundido con “la benigna tolerancia de las ofensas” ya que el deber de auto-estima exige que nunca renunciemos a los medios severos para evitar “la continua ofensa de los otros.”<sup>46</sup> En *Las Lecciones de Ética*, Kant usa expresiones similares y de hecho menciona explícitamente un “deber de evitar ofensas contra uno mismo,”<sup>47</sup> manteniendo nuevamente que “[t]odo hombre está obligado a reafirmar sus derechos y a vigilar que no sean pisoteados por los demás.”<sup>48</sup>

En un artículo reciente, “Kant on Punishment, Pardon and Forgiveness”<sup>49</sup>, Kate Moran and Jens Timmermann explican la diferencia entre el castigo legal y el castigo moral. En el caso del castigo moral, dado que el incentivo de los deberes morales es interno (o sea, el incentivo del respeto por la ley moral), el castigo no requiere que se publiciten previamente los castigos que corresponden a cada actividad ilegal. Otra diferencia es que en el caso del castigo moral no se puede juzgar a aquellos que han cometido un crimen moral en una corte de justicia (a menos que la acción sea también un crimen legal). Es más, Moran and Timmermann mantienen que en la esfera moral no hay una autoridad especial que puede pasar juicio y determinar la culpabilidad de los otros. Esto es muy interesante y me parece que los autores notan algo importante cuando mantienen que “Kant nunca quiso que su teoría moral ofreciera una rúbrica para juzgar a otros agentes morales.”<sup>50</sup> De hecho, como también noté en la sección anterior, Kant está mucho más preocupado por la auto-reflexión moral y la importancia de apelar a la ley moral para juzgar nuestras propias motivos y acciones (aunque éstos

---

<sup>43</sup> MS 6: 429-37.

<sup>44</sup> MS 6:461/ 333.

<sup>45</sup> Aquí uso la palabra ‘perdonar’ en vez de clemencia porque en la oración anterior Kant dice que el hombre tiene la necesidad de ser perdonado (en la traducción de Adela Cortina). La palabra alemana es *Verzeihung*. En la traducción inglesa de Mary Gregor aparece como ‘pardon’. Claudia Blöser, sin embargo, sostiene que “forgiveness” sería una traducción más cercana al término alemán (2019, fn. 3). La palabra alemana traducida en el pasaje citado como ‘clemencia’ por Cortina es *Versöhnlichkeit*. Blöser prefiere traducirla como ‘reconciliatory’ (*placabilitas*) notando que no es obvio que *Versöhnlichkeit* se refiera a otra cosa que a ‘forgiveness.’ Véase, Blöser 2019, fn. 3. Comentadores en la lengua inglesa generalmente aceptan que en estos pasajes Kant se está refiriendo a un deber de perdonar (=forgive).

<sup>46</sup> Para una interpretación de los límites del deber de perdonar en Kant, véase mi 2016, esp. sección VI.

<sup>47</sup> LE 27: 686.

<sup>48</sup> LE 27: 435/259.

<sup>49</sup> Forthcoming.

<sup>50</sup> Sección 4.1. Mi traducción.

nunca sean completamente transparentes). Por estas razones, los autores concluyen: “[e]l castigo moral Kantiano no puede estar basado en un deber de juzgar moralmente a los otros y aplicar las sanciones apropiadas. Esto es imposible (ya que los motivos son fundamentalmente oscuros) y simplemente no se recomienda.”<sup>51</sup> En cambio, los autores mantienen que el castigo moral<sup>52</sup> se basa en el deber de auto-respeto y el deber general de respetar los derechos de humanidad.<sup>53</sup> Tenemos, por tanto, un deber de auto-respeto de protestar las transgresiones de los otros, particularmente cuando estas son dirigidas hacia nuestra persona. Sin embargo, si el transgresor se arrepiente y se disculpa, entonces lo podríamos perdonar sin riesgo de cometer una violación del deber de auto-estima. Pero si la víctima no está convencida de que el transgresor ha cambiado y piensa que este es aún capaz de volver a maltratarla, en ese caso perdonarlo constituiría una violación del deber para sí mismo.<sup>54</sup> Por tanto, para Kant, el castigo moral y la negativa a perdonar en ciertas circunstancias (es decir, cuando el transgresor no se ha arrepentido o disculpado) pueden ser moralmente legítimos en la medida que representan una forma de protesta frente al maltrato y un intento de defenderse frente el mensaje degradante implícito en la transgresión moral intencional del otro.<sup>55</sup>

Estoy ahora en condiciones de relacionar esta discusión con la pregunta inicial, es decir, hasta qué punto la ética Kantiana recomienda que recordemos las transgresiones sufridas por uno mismo y sobretodo que se las recordemos al perpetrador. Aquí podemos concluir que, dado que tenemos un deber de evitar la continua ofensa de los otros, cuando tenemos razones para creer que el transgresor todavía representa una amenaza para nosotros, ya que parecería ser capaz de volver a maltratarnos, entonces tenemos un deber de recordarles su ofensa (u ofensas) para así reclamar el respeto que nos debe y asegurarnos que éstas no se vuelvan a repetir. El transgresor podría seguir representando una amenaza porque no se ha arrepentido o disculpado para nada, o quizás porque creemos que su arrepentimiento y/o disculpa no han sido sinceros (como los motivos de la acción permanecen oscuros, nunca podemos estar totalmente seguros de la sinceridad de otras personas -o la nuestra- pero esto no quiere decir que no podamos realizar un juicio, ciertamente falible, acerca de la sinceridad de los otros). La ley moral requiere que exijamos el respeto de los otros, pero esta exigencia a su vez requiere que recordemos sus transgresiones pasadas. Si el transgresor reconoce lo que ha hecho, se disculpa y/o arrepiente, e intenta reparar el daño cometido entonces ya no es necesario seguir reclamando el respeto del otro. En ese caso, quizás ya no sea necesario seguir recordándose, aunque tampoco significa que la transgresión deba olvidarse completamente.

#### **4. Tercera sección: la memoria en el plano público**

En esta sección estoy preocupada por la dimensión política de la memoria, es decir, las prácticas de conmemoración pública que tienen como objetivo recordar a las víctimas de injusticia política y/o

---

<sup>51</sup> Sección 4.1. Mi traducción.

<sup>52</sup> Moran y Timmermann también argumentan que el castigo moral es activo, no afectivo. Es decir, el castigo moral Kantiano requiere acciones en vez de una respuesta afectiva como el odio, el enojo o el resentimiento. Ellos mantienen que la máxima del castigo moral en Kant es “protestar activamente las transgresiones morales por auto-respeto y el reconocimiento de la dignidad humana en general” (sección 4.2. Mi traducción). Yo acuerdo con ellos en la idea de que el auto-respeto exige que protestemos las transgresiones de los otros, pero a diferencia de Moran y Timmermann he mantenido, que esta protesta puede tener la forma de una acción, pero en algunos casos, también puede involucrar ciertas respuestas afectivas (véase Satne, 2020, sección 2). En todo caso este aspecto del debate no es relevante para el argumento que estoy desarrollando en este artículo. Lo que importa aquí es que tenemos un deber de auto-respeto de protestar las transgresiones morales de los otros.

<sup>53</sup> Sección 4.1. Véase también Satne, 2016, sección VI.

<sup>54</sup> Véase Moran y Timmermann, sección 5.2, Satne, 2016, sección VI.

<sup>55</sup> La idea de que el resentimiento y el rechazo del perdón constituyen una protesta frente al maltrato moral también ha sido defendida por Pamela Hieronymi, 2001.

social, incluyendo víctimas de atrocidades y violaciones serias y sistemáticas de los derechos humanos. Argumentaré que conmemorar estas injusticias tiene valor moral e impone demandas morales en los actores políticos de una sociedad transicional o post-conflicto. Como expliqué en la introducción, en esta parte del texto casi no me baso en los textos éticos y políticos de Kant, sino que me baso principalmente en argumentos desarrollados por Jeffrey Blustein en su libro *Forgiveness and Remembrance*.

Aquí uso las expresiones ‘memoria política’ y ‘actos de conmemoración públicos’ para referirme a las prácticas y actividades públicas que tienen a la conmemoración como uno de sus fines centrales y explícitos. La tesis de que es moralmente importante conmemorar las injusticias sociales y políticas y sus víctimas encuentra apoyo tanto en consideraciones consecuencialistas como no consecuencialistas.<sup>56</sup> Ambas consideraciones tomadas en su conjunto proveen una fuerte fundamentación para esta tesis. Desde la perspectiva consecuencialista, se puede argumentar que recordar a las víctimas de trasgresiones cometidas con motivos políticos tiene utilidad social para los vivos, particularmente para aquellos que viven en sociedades que han atravesado conflictos graves y violaciones de los derechos humanos serias. La fuente más importante de la utilidad social en relación a la memoria es que recordar las atrocidades del pasado puede ayudarnos a evitar que éstas se vuelvan a repetir, porque al devenir consciente de las violaciones del pasado, una sociedad tiene menos riesgo de volver a repetirlos. Es más, la conmemoración de atrocidades también puede servir como advertencia a otras sociedades que no han atravesado estos conflictos. Las prácticas de conmemoración tiene también utilidad social en la medida que pueden ayudar a promover valores democráticos y fortalecer la ley.<sup>57</sup> También pueden ayudar a promover una cultura de respeto por los derechos humanos y en algunos contextos incluso pueden ayudar a reconstruir relaciones de confianza entre los ciudadanos. Además, las conmemoraciones a menudo tienen consecuencias positivas para los sobrevivientes y los familiares de las víctimas ya que éstas pueden ayudar a restaurar beneficios que anteriormente les fueron negados. Finalmente, las víctimas primarias, secundarias e incluso terciarias, a menudo tienen la necesidad emocional de que la sociedad reconozca y recuerde las violaciones que han sufrido en el pasado y es importante satisfacer estas necesidades porque puede ayudar a que las víctimas recobren su salud psicológica y afectiva.<sup>58</sup>

Vemos así que consideraciones de carácter consecuencialista de por si dan bastante apoyo a la valoración de la memoria de la injusticia en la esfera política. Sin embargo, si examinamos esta problemática del punto de vista consecuencialista resulta que, para los críticos de la memoria, la memoria puede también tener consecuencias negativas. Desde esta perspectiva entonces se trataría de realizar un cálculo para descubrir si el peso de la balanza se inclina a favor de la memoria o no. Los críticos de la memoria generalmente se preocupan de que demasiado énfasis en la memoria podría desembocar en venganza, violencia, y la perpetuación del conflicto. Algunos críticos de la memoria entonces podrían argumentar que la memoria conlleva demasiado riesgo ya que puede resultar en un impedimento a la reconciliación entre enemigos pasados. Incluso Blustein parece reconocer este problema cuando dice que la memoria “no es necesariamente reparadora y no siempre promueve la reconciliación y el perdón.”<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> En mi artículo, “Remembrance beyond Forgiveness” (forthcoming) he tomado la defensa del valor de la memoria aportada por el análisis de Blustein (2014) como punto de partida para reflexionar acerca de la relación entre la memoria y el perdón.

<sup>57</sup> Blustein, 2014, p. 182.

<sup>58</sup> Blustein, 2014, p. 182.

<sup>59</sup> Blustein, 2014, p. 180. Mi traducción. Véase también MacLachlan, 2012, p. 22. Sin embargo, la idea de que la memoria y el perdón están siempre en tensión no es del todo convincente. En mi artículo “Remembrance beyond

Desde la perspectiva consecuencialista, entonces la importancia de recordar las injusticias sociales y políticas se puede defender, pero también se puede atacar. Por eso es importante examinar argumentos deontológicos en favor de la memoria ya que éstos podrían aportar una fundamentación más fuerte para los deberes de la memoria. Además, intuitivamente a mí me parece que se puede decir más en favor de la importancia de recordar las atrocidades, mas allá de las consecuencias positivas de recordar, que por supuesto son muy importantes.

De hecho, el valor de la memoria también se puede defender con argumentos que no son consecuencialistas. Blustein (2014) apela a la teoría expresiva<sup>60</sup> de la moral desarrollada por Elizabeth Anderson (1993), quien mantiene que las acciones son racionales si “expresan adecuadamente actitudes racionales hacia el valor de las personas y otros objetos que poseen valor.”<sup>61</sup> En esta teoría, la racionalidad de las acciones se juzga sobre la base de la pertinencia e idoneidad de las actitudes que éstas expresan. Es racional adoptar actitudes que son pertinentes modos de valoración de ciertos objetos. Por ejemplo, algunos objetos o personas merecen ser respetados, apreciados, honrados y admirados y por tanto es racional expresar estas actitudes hacia estos objetos. Es más, si las acciones expresan actitudes que son racionales, entonces éstas también estarán justificadas racionalmente. Por ejemplo, si un deportista se merece admiración, la acción de otorgarle una medalla de reconocimiento esta racionalmente justificada. Similarmente, acciones que conmemoran violaciones pasadas y sus víctimas estarían racionalmente justificadas si “al recordarlos [expresamos] actitudes favorables hacia ellos que son racionales.”<sup>62</sup> Blustein muestra que el auto-respeto, el respeto y la fidelidad hacia los muertos son precisamente actitudes favorables que representan respuestas racionales frente al valor de las personas y dado que actos de conmemoración pueden constituir una manera de expresar estas actitudes, éstos también están justificados racionalmente.

El auto-respeto es una actitud y respuesta racional a la dignidad de uno mismo como persona y es particularmente pertinente frente a las trasgresiones de los otros. El auto-respeto puede constituir una defensa frente a mensaje de denigración que suele estar implícito en la transgresión moral intencional. El auto-respeto se puede expresar mediante las emociones retributivas que usualmente experimentamos cuando somos víctimas de una trasgresión. El vínculo entre el auto-respeto y las emociones retributivas, el resentimiento en particular, ha sido enfatizado por varios autores, más notoriamente por Murphy.<sup>63</sup> Es interesante que Blustein mantiene que emociones como la desilusión, la pena, la humillación (entre otras) que no tienen una naturaleza necesariamente retributiva también pueden dar expresión al auto-respeto.<sup>64</sup> Blustein argumenta que el acto de recordar las trasgresiones del pasado se relaciona con el auto-respeto mediante las emociones que constituyen esas memorias. De la misma manera que tener reacciones emocionales apropiadas frente a las trasgresiones (el resentimiento o la desilusión) puede ser una manera de expresar el auto-respeto, el acto de recordar las trasgresiones también puede expresar auto-respeto precisamente cuando las memorias están imbuidas de las emociones apropiadas.<sup>65</sup> Además, como ya he demostrado en la primera sección de este trabajo, y ahora sí basándome directamente en los textos de Kant, de acuerdo a la concepción Kantiana del auto-respeto, podemos decir que el auto-respeto también se puede expresar en la forma

---

Forgiveness” abordo esta temática en bastante detalle y argumento que el perdón a veces (pero no siempre) es compatible con la memoria.

<sup>60</sup> En inglés ‘expressivist’

<sup>61</sup> Anderson, 1993, p. 17. Mi traducción.

<sup>62</sup> Blustein, 2014, p. 184. Mi traducción.

<sup>63</sup> Véase, por ejemplo, Murphy, 1988.

<sup>64</sup> Véase Blustein, 2014, capítulo 1, esp. p. 59.

<sup>65</sup> 2014, p. 185.

de una exigencia de recibir un tratamiento que sea moralmente correcto.<sup>66</sup> Recordar las transgresiones pasadas y las injusticias cometidas en contra de uno mismo en sí puede constituir una manera de registrar que el tratamiento que uno recibió fue injusto y por tanto una manera de reivindicar la demanda por un tratamiento moral correcto. Por tanto, el acto de recordar las injusticias tiene valor intrínseco ya que es una manera en que las víctimas expresan su auto-respeto, lo que a su vez es una respuesta racional frente a la dignidad propia y que por tanto puede proveer justificación para actos de conmemoración.

Sin embargo, muchas veces, no son las víctimas mismas las que realizan los actos conmemorativos (por ejemplo, porque la mayoría de las víctimas primarias ya han muerto o fueron asesinadas en las atrocidades). Aquí también podemos decir que recordar a las víctimas de injusticias graves puede ser una respuesta racional frente a la dignidad de las personas y una manera de expresar respeto por esta dignidad. Blustein apela a la famosa concepción del ‘respeto de reconocimiento’<sup>67</sup> de Stephen Darwall.<sup>68</sup> En contraste a la noción de ‘respeto de apreciación’<sup>69</sup> que es una forma de estima que es merecida en virtud de una cualidad del carácter o la conducta de una persona, el respeto de reconocimiento es una respuesta directa a la dignidad o autoridad de las personas.<sup>70</sup> En interesante que para Darwall en el caso del respeto de reconocimiento la fuente de la dignidad no se ubica en una propiedad no-relacional de las personas, como por ejemplo la capacidad de elección autónoma o la posesión de derechos humanos. Al contrario, la fuente del respeto de reconocimiento se encuentra en la autoridad de la segunda persona (es decir, es relacional). Esta es precisamente la autoridad que una persona tiene de exigir que los otros respeten su dignidad.<sup>71</sup> Los perpetradores a menudo expresan una doble falta de respeto. Primero al violar los derechos de la víctima y luego al negar que son responsables frente a las víctimas por estas violaciones. Es justamente aquí que prácticas públicas de conmemoración pueden ayudar a expresar actitudes de respeto hacia las víctimas. Estas prácticas expresan la importancia de admitir responsabilidad por las transgresiones cometidas en contra de las víctimas porque el acto de conmemoración mismo simboliza la toma de responsabilidad y el reconocimiento de los maltratos del pasado.<sup>72</sup> Aun más, la conmemoración pública también puede ser moralmente reparadora ya que “re-humaniza simbólicamente a las víctimas y reconoce que éstas fueron maltratadas, y —atrasadamente— les da el estatus que merecen en la comunidad política de la que fueron injustamente excluidas.”<sup>73</sup> El olvido deliberado de las víctimas de injusticia es en sí mismo una negación del significado moral de su sufrimiento y expresa una falta de respeto por su dignidad. En los casos en los que la mayoría de las víctimas están muertas, el respeto de reconocimiento es exigido por aquellos que poseen la autoridad para representar y hablar por las víctimas (sus representantes o familiares). Y éstos poseen la autoridad para exigir que las víctimas sean respetadas y los perpetradores sean imputados.

Finalmente, Blustein también demuestra que recordar los abusos del pasado puede ser una manera de “mantener fe con los muertos” en la expresión de Michael Ignatieff.<sup>74</sup> Se ha obtenido evidencia del

---

<sup>66</sup> Una idea que aparece expresada claramente en el pasaje MS 6:435 y que cité en la primera sección de este artículo.

<sup>67</sup> ‘recognition respect.’

<sup>68</sup> Darwall, 2006.

<sup>69</sup> ‘appraisal respect’

<sup>70</sup> Blustein, 2014, p. 187

<sup>71</sup> En mi opinión, esta idea ya está presente de modo incipiente en Kant particularmente en el pasaje MS 6: 435 que he mencionado.

<sup>72</sup> Blustein, 2014, p. 188.

<sup>73</sup> Blustein, 2014, p. 188.

<sup>74</sup> Citado en Blustein, 2014, p. 189. Mi traducción.

valor terapéutico que mantener una relación o conexión con los muertos tiene para los familiares y amigos de las víctimas.<sup>75</sup> Blustein argumenta que más allá del valor terapéutico, mantener la fe con los muertos también tiene importancia moral en la medida que es una manera de expresar y ejemplificar la virtud de fidelidad. La fidelidad en el análisis de Blustein es una actitud que uno puede tomar en relación hacia varios objetos (incluyendo las personas) que son valorados en sí mismos. La fidelidad también puede ser dirigida hacia los muertos y puede ser una fuente de obligaciones de recordarlos para aquellos que se siente que deben mantener la fe con ellos. Estos deberes de fidelidad son precisamente aquellos que los sobrevivientes y familiares y amigos de las víctimas valoran especialmente. Mantener la fidelidad a los muertos es una manera de valorarlos en sí mismos que conlleva un compromiso a dar prioridad a sus intereses en nuestras deliberaciones y acciones. Todos los seres humanos tenemos un interés de ser recordados póstumamente. Las víctimas de la violencia en particular, tiene un interés de no ser tergiversadas, por ejemplo, al ser culpadas por crear las condiciones que contribuyeron a su muerte y otras mentiras de esta naturaleza. En virtud de las relaciones que los sobrevivientes tienen con los muertos (familiar, amorosa, comunitaria o étnica por ejemplo), éstos tienen un deber de fidelidad hacia ellos que requiere que se aseguren de que su memoria no sea tergiversada o descuidada.<sup>76</sup> La memoria también encarna un compromiso hacia la justicia y tiene potencial reparador. Puede ofrecer una reparación simbólica y moral del daño cometido: “es reparativa en la medida en que sirve como un reconocimiento simbólico de los maltratos cometidos y una afirmación de la dignidad y la igualdad del estatus moral y cívico de las víctimas. Puede estar acompañada por, motivar y últimamente traer cambios tangibles en las vidas de las víctimas.”<sup>77</sup>

En resumen, hay consideraciones importantes, tanto consecuencialistas como deontológicas, que dan apoyo a la idea de que es realmente importante conmemorar la injusticias y atrocidades cometidas en el pasado. En la medida en que actos de conmemoración pública expresan actitudes de auto-respeto, respeto por las personas y fidelidad a los muertos, estos actos pueden considerarse intrínsecamente valiosos y justificados racionalmente. Si la memoria tiene el valor moral que le he dado, se sigue que los actores políticos en las sociedades transicionales o post-conflicto tienen el deber de apoyar y promover actos y procesos que encarnan el valor de la memoria. Exactamente cuáles serían las mejores prácticas de conmemoración para recordar a las víctimas es controversial.Cuál es la mejor práctica depende, en parte, del contexto y los deseos de las víctimas y familiares. Aquí no tengo espacio para abordar estos debates, pero quizás lo que habría que enfatizar desde una perspectiva kantiana, es que lo importante sería asegurarse que las prácticas de conmemoración que se elijan realmente expresen respeto por la dignidad de las víctimas.

## 5. Conclusión

La memoria ciertamente merece un tratamiento ético. De hecho, aquí solo he podido tratar algunas cuestiones y a menudo solo de manera parcial. Sin duda una examinación más profunda de las cuestiones suscitadas por la ética de la memoria requerirá que, además de la ética kantiana, también estudiemos otras fuentes. Sin embargo, quizás un poco inesperadamente la tradición Kantiana tiene más para aportar de lo que parecía inicialmente y ciertamente puede proveer parte del marco teórico para desarrollar una ética de la memoria.

---

<sup>75</sup> Hamber, 2009, p. 86.

<sup>76</sup> Blustein, 2014, p. 191.

<sup>77</sup> Blustein, 2014, p. 229.

## **Kant**

RGV (1793): *La Religión dentro de los Límites de la Mera Razón*. Traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

KpV (1788): *La Crítica de la Razón Práctica*. Traducción de J. Rovira Armengol. Edición cuidada por Ansgar Klein. Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 2003.

MS (1797): *La Metafísica de las Costumbres*. Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Consill Sancho. Madrid: Tecnos, 4ta ed. 2008.

LE (1784-5): *Lecciones de Ética*. Traducción castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldan Panadero. Barcelona: Critica, 1988.

## **Otros trabajos**

Allison, Henry. 1990. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Anderson, Elizabeth. 1993. *Value in economics and ethics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Blöser, Claudia. 2019. "Human Fallibility and the Need for Forgiveness". In: *Philosophia*, 47, 1-19.

Blustein, Jeffrey M. 2014. *Forgiveness and remembrance. Remembering wrongdoing in personal and public life*. New York: Oxford University Press.

Caswell, M. (2006). "Kant's Conception of the Highest Good, the *Gesinnung*, and the Theory of Radical Evil." *Kant-Studien*, 97(2), 184-209.

Darwall, Stephen. 2006. *The second-person standpoint: morality, respect and accountability*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Drogalis, Ch. (2013) Kant's Change of Heart: Radical Evil and Moral Transformation. *Dissertations*. Paper 512. [http://ecommons.luc.edu/luc\\_diss/512](http://ecommons.luc.edu/luc_diss/512).

Hamber, Brandon. 2009. *Transforming societies after political violence: truth, reconciliation and mental health*. Dordrecht: Springer.

Hieronymi, Pamela. 2001. "Articulating an Uncompromising Forgiveness." *Philosophy and Phenomenological Research* 63(3): 529–555.

MacLachlan, Alice. 2012. The philosophical controversy over political forgiveness. In *Public Forgiveness in Post-Conflict Contexts*, Bas von Stokkom *et al* (eds.). Intersentia Press. Available online at <https://philpapers.org/archive/MACTPC-2.pdf>. Accessed 20 April 2020.

Margalit, Avishai. 2002. *The ethics of memory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Moran, Kate and Timmermann, Jens. Forthcoming. Kant on Punishment, Pardon and Forgiveness. In *Conflict and Resolution: The Ethics of Forgiveness, Revenge and Punishment*, Krisanna Scheiter and Paula Satne (eds) *Conflict and Resolution: The Ethics of Forgiveness, Revenge and Punishment*. Springer, 2021.

Morgan, DS. (2005). The Missing Formal Proof of Humanity's Radical Evil in Kant's *Religion*. *Philosophical Review*, 114 (1), 63 – 114.

Murphy, J. 1988. Forgiveness and Resentment. In *Forgiveness and Mercy*, Murphy, Jeffrie and Jean Hampton (eds). New York: Cambridge University Press.

Pasternack, Lawrence (2012): "Kant on the Debt of Sin". *Faith and Philosophy* 29 (1) 30-52.

- Radzik, Linda. 2009. *Making Amends: Atonement in Morality, Law and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Satne, Paula (2016): "Forgiveness and Moral Development". *Philosophia* (44) 1029-1055.
- Satne, Paula. 2018. Forgiveness and Punishment in Kant's Moral System. In *Kant's Doctrine of Right in the 21st Century*, Larry Krasnoff et al (eds.), 201-219. Cardiff: University of Wales Press.
- Satne, Paula. 2020. "Kantian Forgiveness: Fallibility, Guilt and the Need to Become a Better Person: Reply to Blöser." *Philosophia* (48) 1997–2019.
- Satne, Paula. 2021. Forthcoming. Remembrance beyond Forgiveness. In *Conflict and Resolution: The Ethics of Forgiveness, Revenge and Punishment*, Krisanna Scheiter and Satne, Paula (eds) *Conflict and Resolution: The Ethics of Forgiveness, Revenge and Punishment*. Springer, 2021.
- Satne, Paula. 2021. Forthcoming. "Kantian Guilt" in *Proceedings of the XIII International Kant Congress in Oslo: The Court of Reason*. De Gruyter, 2021.
- Silber, John. R. 1960. "The Ethical Significance of Kant's Religion." In *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans., T.M. Greene and H.H. Hudson, lxxix-cxxxiv. New York: Harper and Row.
- Zupančič, Alenka (2000): *Ethics of the Real. Kant, Lacan*. London and New York: Verso.