

January 2017

## Construcción social del joven desmovilizado como sujeto ético-político

Henry Camilo Bejarano Sanabria

*Corporación de Educación Tecnológica Colsubsidio-Airbus Group, Bogotá,*  
henry.bejarano@colsubsidio.com

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

---

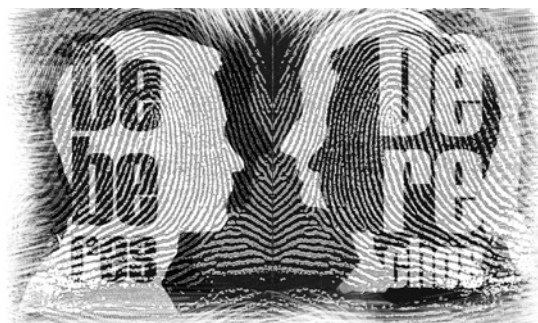
### Citación recomendada

Bejarano Sanabria, H. C. (2017). Construcción social del joven desmovilizado como sujeto ético-político. *Revista de la Universidad de La Salle*, (74), 209-228.

This Artículo de Revista is brought to you for free and open access by the Revistas de divulgación at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in *Revista de la Universidad de La Salle* by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact [ciencia@lasalle.edu.co](mailto:ciencia@lasalle.edu.co).

# Construcción social del joven desmovilizado

como sujeto ético-político\*



Henry Camilo Bejarano Sanabria\*\*

## ■ Resumen

El objetivo de este artículo es examinar cómo los jóvenes desmovilizados del conflicto armado en Colombia pueden llegar a constituirse en sujetos ético-políticos. Los resultados de esta reflexión se estructuran en dos apartados. El primero señala que la formación del sujeto desmovilizado debe estar ligada a la experiencia de un reconocimiento intersubjetivo. Esto quiere decir que una persona que vive en la experiencia del reconocimiento recíproco se reconoce como portador de pretensiones legítimas y como actor moralmente responsable. El segundo comprende que los jóvenes desmovilizados son sujetos morales que están llamados a reorientar sus vidas desde una perspectiva pragmática, ética y moral, que tienda a la vida buena con y para el otro en instituciones de justicia.

\* Artículo de reflexión. Resultado derivado del proyecto de investigación *Prácticas de reconocimiento y de orientación dirigidas a niños desvinculados y jóvenes desmovilizados de los grupos armados ilegales, en la educación básica y media. Estudios de caso en Instituciones Educativas de la ciudad de Bogotá*, adelantado en el contexto del grupo de investigación Educación para el Conocimiento Social y Político, de la Facultad de Educación de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

\*\* Profesional en Filosofía y Letras de la Universidad de La Salle; magíster en Educación de la Pontificia Universidad Javeriana. Director de investigación de la Corporación de Educación Tecnológica Colsubsidio-Airbus Group, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: henry.bejarano@colsubsidio.com, camilob7886@gmail.com

**Palabras clave:** reconocimiento, joven desmovilizado, intencionalidad ética, vida buena, sociedad.

## Introducción

Es común dar por supuesto que el progreso tiene un costo humano. Esta concepción, que tiene su origen en la tesis novena de Benjamin (1989), nos ha enseñado que con un ser humano se puede hacer todo lo que se quiera. El problema es ver cómo se valora ese costo. Tomado en un sentido amplio, todo lo que hay, visto desde el progreso de la cultura occidental, ha sido marcado por la lógica de la barbarie. Un progreso en el cual el porvenir no tendrá la forma de una utopía, sino de una memoria (Reyes, 2006). Lo mismo sucede con la violencia. Es decir, que “[...] el carácter invasivo de la violencia y su larga duración han actuado paradójicamente en detrimento del reconocimiento de las particularidades de sus actores y sus lógicas específicas, así como de sus víctimas” (Grupo de Memoria Histórica, 2013, p. 13). Es una paradoja que se inscribe en la memoria colectiva, y esa memoria no desconoce que Colombia tiene una larga lucha de resistencia, tanto armada como civil, que trasciende el enfrentamiento entre dos o más actores armados e incorpora de forma directa a la población civil.

Entre los actores armados, encontramos a los niños y a los jóvenes de la guerra. Estos actores, que los descubrimos en las esferas de lo invisible, han sido reclutados indiscriminadamente, ingresaron a los ejércitos regulares o irregulares porque no tuvieron alternativas económicas, sociales ni política. Son el resultado de múltiples violencias basadas en experiencias de maltrato físico, desposesión de derechos y humillación social. Son jóvenes que presentan una lesión moral en el entendimiento positivo de sí mismos. Son sujetos que al dejar los grupos armados ilegales en el escenario del posacuerdo en Colombia, y dar paso a la vida civil, se han hecho visibles. Sin embargo, aunque el acuerdo de paz entre el Gobierno y los restantes actores armados ilegales vigentes en el conflicto armado es el principio, no el fin, es importante seguir reflexionando acerca de cómo lograr al máximo la reconciliación de la sociedad.

Desde esta concepción, el presente artículo examina cómo los jóvenes desmovilizados, a pesar de sus propias particularidades asumidas en el colectivo armado, de sus motivos para vincularse y desvincularse, pasan por la experiencia de guerra, pero también logran reconstituirse en su capacidad de sujetos políticos. Los resultados de esta reflexión se presentan en dos apartados. El primero trata de comprender la forma como los jóvenes desmovilizados se reconocen como sujetos de derechos. Según esta concepción, el sujeto no puede llegar al entendimiento de sí mismo como portador de derechos si no posee un saber acerca de qué obligaciones normativas tiene que cumplir frente a los otros ocasionales. A partir de la propuesta de Honneth (1997, 2009, 2010) respecto a la categoría de *reconocimiento*, se menciona que cuando se comprende la relación de derecho como una manera de reconocimiento recíproco se forma el *autorrespeto* y la *autoestima* de una persona. En este sentido, la sociedad en general requiere comprender que el sujeto desmovilizado es una persona que está llamada a participar en escenarios éticos y políticos en la medida que establezca pretensiones socialmente aceptadas.

El segundo apartado busca comprender que los jóvenes desmovilizados son sujetos morales que están llamados a reorientar su vida desde una intencionalidad ética que tienda a la vida buena con y para el otro en instituciones de justicia. Desde una lectura de Habermas (1991a, 1991b, 2010) y Ricoeur (2003, 2006), las instituciones que decidan acoger a la población de las organizaciones implicadas en el conflicto armado en Colombia están llamadas a orientarla en la importancia de la *intencionalidad* ética y la *vida buena*, en su formación participativa y política en el instante que decide reintegrarse a la vida civil.

### **Reconocimiento social del joven desmovilizado como sujeto ético-político**

En un país que apenas comienza a esclarecer las dimensiones de su propia tragedia, se presenta una dificultad: reconstruir espacios de sociabilidad donde todos sean aceptados desde sus vidas diferenciadas. En el marco del posacuerdo entre el Gobierno de Colombia y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), la sociedad tiene un compromiso prioritario con la promoción de una vida política en la que se puedan ejercer derechos y libertades.

El acuerdo es el comienzo de una etapa de implantación del fin del conflicto armado en Colombia. La paz es el desarrollo posterior al cual requieren concluir todos los colombianos. Eso reclama “transformar la estructura institucional que ha sido diseñada para tiempos de guerra y lograr, con la participación activa de todos los sectores de la sociedad, construir una institucionalidad propicia a los objetivos de la paz” (Grupo de Memoria Histórica, 2013, p. 397). Sin embargo, entre la transición y la restauración de la convivencia pacífica, se inscribe otra dificultad: transformar a un combatiente que toda la vida ha llevado un fusil.

De estas premisas generales resulta una relevante tesis explicativa: los procesos ético-políticos del sujeto y los procesos de formación moral de una sociedad requieren ser promovidos desde una gradual expansión de las relaciones del reconocimiento intersubjetivo. Así, la reproducción de la vida civil después de un conflicto armado se conceptualiza mediante una interacción entre individuos que se reconocen recíprocamente como portadores de obligaciones éticas y normativas que deben cumplir frente a otros.

De la reconstrucción previa de los escritos de Hegel (2006) en Jena, esto es, del *Sistema de Eticidad*, Honneth, en su obra consagrada a la lucha por el reconocimiento, toma la idea del encadenamiento de “tres modelos de reconocimiento intersubjetivo”, colocados, sucesivamente, bajo el nombre del amor, del derecho y de la estima social. (Bejarano y Delgado, 2017, p. 154)

La contribución de la obra de Honneth es presentar cómo a los tres modelos de reconocimiento heredados de Hegel le corresponden tres formas negativas del desprecio. Las dimensiones del desprecio (maltrato físico, desposesión de derechos, la humillación y la ofensa), que se refieren a clases de injusticia social, son la base motivacional de los conflictos sociales (Honneth, 1997, 2006, 2010).

Según Honneth (1997, 2006), en la dimensión del amor tendrá prioridad el principio natural de la necesidad y del afecto. En las relaciones configuradas según el derecho, tendrá prioridad el principio de igualdad; en la de la estima social, de la solidaridad, la tendrá el principio del mérito. Es decir, a cada uno

de estos modos le corresponde un tipo de daño o formas de menosprecio: maltrato y violación a la integridad física en la esfera del amor; desposesión de derechos y exclusión en la esfera del derecho, e indignación e injuria en la esfera de la valoración social. Sin embargo, cada una de estas dimensiones, si se desarrollan de manera positiva en el plano de una autorrealización práctica, le permitirán al sujeto conquistar la *autoconfianza* en la esfera del amor, el *autorrespeto* en la esfera del derecho, y la *autoestima* en la esfera de la estima social (Honneth, 1997).<sup>1</sup>

Considero que las esferas del *reconocimiento* (*Anerkennung*) de Hegel y Honneth son un referente conceptual que debería aplicarse en la comprensión de los procesos humanos de socialización de los jóvenes desmovilizados del conflicto armado en Colombia (Bejarano y Delgado, 2017). Sin embargo, de las tres esferas de reconocimiento, es la del derecho la que permite que el sujeto desmovilizado se constituya como sujeto ético-político. De este modo, a partir de la dimensión normativa del reconocimiento, en un marco teórico donde prima el punto de vista de la intersubjetividad, este apartado trata de señalar la forma como los procesos ético-políticos del joven desmovilizado se cumplen bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco. Es decir, en la lógica del reconocimiento intersubjetivo, “un sujeto deviene siempre en la medida que se sabe reconocido por otro” (Honneth, 1997, p. 28).

En el derecho está el reconocimiento jurídico del individuo. Según esta concepción, el derecho que está constituido por principios de la razón práctica (Kant, 1993, 1998) es el modo mediante el cual los sujetos se reconocen como libres e iguales. El derecho, como lo define Kant (1993) en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, “es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad” (p. 39). Es decir, que el derecho se presenta como el conjunto de leyes

---

<sup>1</sup> Como dice el autor: “parece, pues, que con estos tres modelos de reconocimiento –los del amor, el derecho la solidaridad– quedan establecidas las condiciones formales de relaciones de interacción en el marco de las cuales los humanos pueden ver garantizadas su dignidad o su integridad. Integridad significa aquí, simplemente, que el individuo puede sentirse apoyado por la sociedad en todo el espectro de sus autorrelaciones prácticas” (Honneth, 2010, p. 23).

que promueven obligaciones mutuas conforme con la libertad de todos. En este mismo sentido, en Honneth (2006), el derecho se interpreta como una forma de reconocimiento recíproco, aspecto que representa no solo un complemento teórico, sino también uno en el cual una real profundización se requiere valorar: “[...] reconocerse recíprocamente como personas de derecho significa que los dos sujetos introducen de modo controlado en su propio actuar aquella voluntad general que encarna en las normas de una sociedad intersubjetivamente reconocidas” (p. 101). Sin embargo, la relación de derecho como una forma de reconocimiento recíproco adquiere sentido si la sociedad reconoce al desmovilizado como miembro de una sociedad. Del mismo modo, el desmovilizado se reconocerá a modo de sujeto de derechos si posee un saber acerca de qué obligaciones normativas debe cumplir frente a los otros ocasionales.

De los aspectos anteriores resulta una disposición hacia el reconocimiento del sujeto desmovilizado como portador de derechos. La esfera del derecho, segundo estadio de socialización humana, representa el modo como el sujeto puede tomar una posición positiva frente a sí mismo. Esto es importante porque solo en condiciones en las que los derechos individuales se reconocen, no según la disparidad de pertenencia a grupos sociales, sino en principio a todos los hombres por cuanto seres libres, el joven desmovilizado puede ver en ellos una oportunidad para la formación de su propia autoestima. Lo que el sujeto consigue aquí mediante el reconocimiento jurídico es la protección social de su dignidad humana, pero esta se encuentra todavía fundida en el papel social que se le atribuye en el espacio de una distribución muy desigual de derechos y deberes (Honneth, 2006). Esta concepción, según la cual el sujeto asume una posición positiva frente a sí mismo cuando adquiere el reconocimiento establecido en la esfera del derecho, constituye un aporte clave para la restitución jurídica de los derechos de los jóvenes desmovilizados.

Tener derechos significa poder establecer pretensiones socialmente aceptadas. Esto, para Honneth (2006), dota al sujeto singular de la oportunidad de una actividad legítima, con la cual él puede adquirir conciencia de que goza del respeto de los demás. Asimismo, “el carácter público de los derechos es aquello por lo que ellos autorizan a su portador a una acción perceptible por

sus compañeros de interacción, lo que les concede la fuerza de posibilitar la formación del autorrespeto” (p. 147). Si referimos, en la concepción descrita, las reflexiones desarrolladas hasta el momento por Honneth, podemos concluir que los jóvenes desmovilizados en la experiencia del reconocimiento jurídico pueden comprenderse como sujetos autónomos que están llamados a participar en la vida pública. De este modo, teniendo en cuenta lo explicitado por Honneth (1997), a partir de Hegel y Mead:

[...] no podemos llegar al entendimiento de nosotros mismos como portadores de derechos, si no poseemos un saber acerca de qué obligaciones normativas tenemos que cumplir frente a los otros ocasionales. Solo desde la perspectiva normativa de un otro generalizado podemos entendernos a nosotros mismos como personas de derecho, en el sentido que podemos estar seguros de la realización social de determinadas pretensiones. (p. 133)

Tomado en un sentido amplio, el hecho de que solo podemos sentirnos portadores de derechos si, al mismo tiempo, tenemos conocimiento de las obligaciones normativas que nos son exigidas respecto al otro, el objetivo del reconocimiento entonces, según Ricoeur (2006), es doble: “el otro y la norma” (p. 250). En virtud de la norma, el reconocimiento significa tener por válido, confesar la validez. Si se trata de la persona, reconocer es identificar a cada persona en cuanto libre e igual a cualquier otra. “Esta estructura dual del reconocimiento jurídico consiste, pues, en la conexión entre la *ampliación* de la esfera de los derechos reconocidos a las personas y el *enriquecimiento* de las capacidades que estos sujetos se reconocen” (p. 250).

En efecto, en la esfera del derecho, los individuos disfrutan de la igualdad jurídica con respecto a todos los demás. Por eso, la formación de la identidad del sujeto está ligada a la experiencia de un reconocimiento normativo que comprenda la relación de las obligaciones, los derechos y los deberes frente a los otros. Ahora bien, la esfera del derecho, si se desarrolla de forma positiva, tendrá como resultado la autorrealización práctica del sujeto en la conquista del autorrespeto. Así, en la perspectiva del derecho, el sujeto adquiere un elemental respeto de sí mismo. Este último, ligado al presupuesto del reconocimiento



recíproco entre los sujetos, le otorga al joven desmovilizado la capacidad de constituirse como actor social, con derechos y deberes frente a otros. Así, en la medida “que los sujetos de derecho se reconocen, porque obedecen a la misma ley, recíprocamente como personas que pueden decidir racionalmente acerca de normas morales en una autonomía individual” (Honneth, 1997, p. 135), estarán en la capacidad de participar en la construcción de una sociedad en cuyo espacio puede tener lugar la reproducción de la vida social en el escenario de un proceso de paz.

Como se ha establecido, a través del derecho las personas de una comunidad se reconocen como libres e iguales. Esta concepción, según la cual en el derecho está el reconocimiento jurídico del individuo, debe propiciar que los jóvenes que deciden reincorporarse a la vida civil tengan un papel esencial en su restitución como sujetos ético-políticos. De este modo, la esfera del derecho tendría que convertirse en un marco conceptual que invite a pensar en la oportunidad que tienen los desmovilizados de ser una vez más miembros de una sociedad con capacidades de establecer pretensiones socialmente aceptadas. Sin embargo, en lo que a la realización integral de la persona desmovilizada se refiere, “son las tres formas de reconocimiento del amor, del derecho y de la valoración social las que, articuladas, constituyen las condiciones sociales bajo las cuales los sujetos humanos pueden llegar a una posición positiva frente a sí mismos” (Honneth, 1997, p. 202). Estas formas elementales de reconocimiento social, que se cumplen bajo el imperativo del reconocimiento recíproco, tienen que contribuir a la protección de la dignidad humana de los sujetos y a la comprensión jurídica de los derechos humanos.

Así, la noción de dignidad humana es un elemento clave que privilegia la oportunidad de vivir como queramos en nuestra calidad de individuos. Habermas (2010) sostiene que “siempre ha existido una conexión interna entre la noción moral de dignidad humana y la concepción jurídica de los derechos humanos” (p. 3). De hecho, la dignidad humana en Habermas (2010) requiere comprenderse como “el eje conceptual que conecta la moral del respeto igualitario de toda persona con el derecho positivo y el proceso de legislación democrático”, de tal forma que su interacción de origen con un orden político se funda en

los derechos humanos. Dada la igual dignidad de todas las personas, “los derechos humanos dan origen al estatus de ciudadano de quienes, como sujetos de iguales derechos, tienen la facultad de exigir ser respetados en su dignidad humana” (p. 10). La tesis general de Habermas, sobre la relación interna entre la noción moral de dignidad humana y la concepción jurídica de los derechos humanos, nos recuerda el propósito de la no instrumentalización de la persona.

Esta tesis que se inscribe en la segunda y tercera formulación del imperativo categórico de Kant (1993, 1999) debe invitarnos a estimar a cada sujeto que integra la sociedad desde una perspectiva del *reconocimiento mutuo*, de *la dignidad*, de *la equidad* y del *respeto*. Desde el reconocimiento, la sociedad necesita propiciar el modo de superar la dicotomía entre reconocimiento y desconocimiento, tanto de sí mismo como del otro, en un escenario que respete la pluralidad de los agentes que participan en ella. En especial, debe ser un reconocimiento que caracterice la comprensión hermenéutica de los sentidos emocionales, normativos y sociales de los jóvenes desmovilizados. Estos últimos son sujetos de reconocimiento; son personas que, a pesar de las experiencias de menosprecio (maltrato físico, privación de derechos, marginación social) generadas en los escenarios de guerra, desean ser reconocidos como actores sociales que están llamados a reorientar sus vidas desde una intencionalidad ética que establezca una vida buena para sí y para el otro en instituciones de justicia. Estos aspectos, que necesitan sustentarse en una educación para la paz, no deben descuidar la idea de formar un sujeto moral que promueva, desde la libertad y la autonomía, una justicia que se suscriba a una perspectiva pública de la equidad y la imparcialidad. Una educación que sustituya el *estado de lucha*, bajo el cual se ha articulado la reflexión tradicional de tramitar los conflictos mediante la guerra, por un *estado de reconocimiento social*, donde prime el punto de vista de la paz.

### **Construcción social del joven desmovilizado: una perspectiva desde la intencionalidad ética y la vida buena de Habermas y Ricoeur**

El siguiente apartado trata de comprender cómo los jóvenes desmovilizados son sujetos morales que están llamados a reorientar su vida desde una

perspectiva pragmática, ética y moral de la razón práctica. Desde un aspecto ético, las instituciones educativas (de educación media, profesional, técnica y tecnológica) que desean acoger a la población desmovilizada requieren brindar espacios de formación que promuevan en los sujetos la importancia de reconstruir proyectos establecidos en la *estima de sí* y el *respeto de sí*, mediante una intencionalidad ética que establezca una vida buena para sí y para el otro.

En el estudio séptimo de *Sí mismo como Otro*, Ricoeur (2003) identifica los términos *ética* y *moral* con dos tradiciones: una aristotélica, en la que la ética se caracteriza por su perspectiva teleológica, correspondida precisamente con lo que llamará *estima de sí*, y otra Kantiana, en la cual la moral definida por su carácter deontológico encontrará su relación en el plano del *respeto de sí*. Basándose en el predicado de lo bueno, Ricoeur reservará el término de *ética* para la intencionalidad de una "vida buena". Sin embargo, en el octavo estudio el "Sí y la norma moral", el objetivo de la "vida buena" será sometido a la norma. Por otro lado, Habermas (1991a), en su artículo "Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica", analiza los usos pragmático, ético y moral de la razón práctica, empleando como hilo conductor la pregunta tradicional: ¿qué debo hacer?, bajo los aspectos de lo útil, lo bueno y lo justo. En este sentido, quiero establecer la relación del uso ético y moral en el estudio séptimo de *Sí mismo como Otro* y del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica de Habermas, bajo la expresión: "tender a la vida buena con y para el otro en instituciones justas".<sup>2</sup>

Ricoeur (2003) llama *intencionalidad* ética "a la intencionalidad de la buena vida con y para otro en instituciones justas" (p. 176). Este principio, que tiene como referencia la *estima de sí* en el plano de lo teleológico y el *respeto de sí* en el escenario deontológico en instituciones de justicia, requiere estar aplicado a la acción y al reconocimiento del otro. En este sentido, un aspecto que contribuye a la formación ético-política del joven desmovilizado está en el carácter de

---

<sup>2</sup> Las consideraciones generales sobre la *intencionalidad* ética de la vida buena de Habermas y Ricoeur se derivan de las clases de filosofía del profesor Mauricio Montoya Londoño y de su tesis doctoral *Lo justo entre lo bueno y lo legal. Un diálogo entre la intencionalidad ética de Paul Ricoeur y el constructivismo político de John Rawls*.

su propia estima, al reconocerse como agente que, en la medida que aprecia sus acciones, es principio de la acción. Así, pues, la acción que se lleva a cabo porque es el resultado de un deseo racionalizado se hace según la interrelación del discernimiento sobre lo que depende del sujeto. De este modo, la persona debe ser consciente de que está llamada a realizar acciones que orienten su vida para alcanzar una vida buena. Ahora bien, el sujeto que ha decidido reintegrarse a la vida civil, en la medida que se ha propuesto un fin, examina el modo y el medio de alcanzarlo; en este caso, el juicio de deliberación es importante para la elección del medio más adecuado, que le permita alcanzar una vida buena que tenga como pregunta orientadora: ¿qué debo hacer?

La pregunta por la vida buena en Aristóteles (2003) constituye el punto referencial entre el concepto ético de Ricoeur y Habermas (Montoya, 2010). Para Ricoeur (2003), el primer componente del objetivo ético es lo que Aristóteles llama *vivir bien, vida buena*. Por su parte, Habermas (1991a) señala que, cualquier que sea el, en lo que corresponde al vivir bien, la pregunta ¿qué debo hacer? cobra un significado pragmático, ético o moral en los fines del sujeto. Así, se esperan en cada caso de la razón práctica operaciones y resultados distintos, según sea la aplicación. Se trata de la justificación de decisiones entre posibilidades alternativas de acción. En efecto, formar para el juicio ético, moral y pragmático de los jóvenes que deciden reincorporarse a la vida civil es importante para que todas sus acciones estén involucradas en lo que corresponde a la intencionalidad ética del vivir bien (Bejarano y Delgado, 2017).

Según lo dicho anteriormente, Habermas reconoce que el uso ético de la razón práctica no solo tiene por meta posible un fin, sino también lo bueno o el bien. Así, por ejemplo, el vivir bien de Aristóteles (2003) tiene como referencia las valoraciones fuertes que se orientan a un fin último del bien supremo. La filosofía práctica de Aristóteles es teleológica, en el sentido de que entiende las acciones humanas como dirigidas a un *telos*. De esta forma, la felicidad como fin último del bien supremo es perfecta por tener el fin en sí misma. En Aristóteles, el significado de la vida buena está relacionado con la *εὐδαιμονία*, "felicidad". Aristóteles señala la *εὐδαιμονία* como el *fin más bello y virtuoso*, el *bien necesario para la vida* (Montoya, 2010). Según esta concepción, los sujetos

deben estimar la posibilidad de lograr proyectos de vida que estén referidos a un esquema personal de metas y proyectos desde una concepción del bien humano. Sin embargo, al alcanzar lo que Aristóteles considera como el fin más bello y virtuoso y la aserción de asumir una vida buena, la pregunta sobre qué debo hacer es pertinente a la hora de incluir actividades de inclusión y de formación ético-política en la sociedad. ¿Qué debo hacer? Es un cuestionamiento que apunta más allá del horizonte de la racionalidad de los arreglos afines. Para Ricoeur, el agente que se reconoce a sí mismo aspira a una vida buena, en el sentido de la justicia, pasando por algo que él denomina la *solicitud*. Respecto a la vida buena, esta es, para cada uno, la nebulosa de ideales y de sueños de realización respecto a la cual una vida es considerada como más o menos realizada o como no realizada. Considero, en este sentido, que los sujetos, a pesar de las fuertes determinaciones y condicionamientos del contexto de la militarización, así como viven una experiencia que les hace pensar que su vida es más o menos realizada, logran constituirse por medio del reconocimiento de sus propias capacidades en agentes que desean asumir de nuevo una vida plena.

Por otro lado, el joven desmovilizado, en su constitución ético-política, debe aprender a discernir una vida buena que comprometa la importancia de la estima de sí y el respeto del otro en el escenario de la voluntad. En este sentido, las instituciones necesitan orientar a los sujetos hacia la comprensión de la voluntad como deber y como cumplimiento del derecho y la ley, en razón de hacer sugerir el establecimiento del imperativo categórico kantiano: "hay un imperativo que, sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente. Es imperativo, es categórico" (Kant, 1993, p. 41). Según esta concepción, el joven desmovilizado, así como los sujetos que se encuentra en la sociedad, requiere promover en sus propias acciones el tránsito de la autolegislación individual a la legislación universal, en su capacidad participativa de generar leyes de todos y para todos (Rivera, Jaimes y Pulga, 2012). Pues bien, formar en la *buena voluntad* de decidir y generar y respetar acuerdos que promuevan sociedades de justicia, que obedece al propósito de la razón moral, no debe pensarse como medio, sino como buena en sí misma (Kant, 2004). Por tal razón, las acciones que buscan la adecuación entre lo que nos parece lo mejor para el conjunto de nuestra vida y

las elecciones preferenciales que rigen nuestras prácticas (Ricoeur, 2003), y las de los demás, se basan en una voluntad general que promueve leyes universales reconocidas racionalmente por todos.

Al respecto, en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (2004), Kant señala que la buena voluntad no depende de la utilidad ni de las consecuencias de la acción. Su función es rectificar, a un bien universal, los bienes y los fines, así como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder (Montoya, 2007). Así, como principio de la acción, la idea de buena voluntad, “es buena solo por el querer, es decir, es buena en sí misma” (Kant, 2004, p. 21). Según esto, el bien supremo es el valor incondicionado de forma absoluta. No obstante, en el escenario de la construcción social del joven desmovilizado como sujeto ético-político, se requiere comprender que la buena voluntad en Kant establece la diferencia entre un acto llevado a cabo bajo el dominio de la felicidad y la dignidad de ser feliz. Esto quiere decir que la pregunta por la felicidad va dirigida por la inclinación, mientras que la dignidad de ser feliz, por el deber.

Es aquí, por lo tanto, donde los imperativos hipotéticos son justamente los de la felicidad; mientras los imperativos categóricos son los del deber. Por justa razón, la opción por una vida buena está regida por el deber, y la felicidad no es una inclinación sujeta a las pasiones o a la falta de deliberación (Montoya, 2007, 2010). A los jóvenes es importante formarlos en una vida que implique que la voluntad esté regida por el deber y la norma universal que comprometen un reconocimiento igual, justo y equitativo para todos. En este caso, después de la estima de sí, el respeto de sí tendrá mucho que aportar en la idea de consolidar instituciones de justicia.

Ahora bien, en Ricoeur (2003), el respeto de sí tiene la misma estructura compleja que la estima de sí. “El respeto de sí es la estima de sí bajo el régimen de la ley moral” (p. 214). El respeto de sí responde en el plano moral a la estima de sí del plano ético. En el estudio octavo, Ricoeur justifica que el respeto debido a las personas está, en el plano moral, en la misma relación con la autonomía, como lo está la solicitud con el objetivo de la vida buena en el plano ético (Ricoeur, 2003).

Ahora bien, la pregunta ¿qué debo hacer? cambia una vez más de sentido en cuanto mis acciones tocan los intereses de otros (Habermas, 1991a). La lectura de Habermas sobre Kant tiene como referencia que la cuestión ¿qué debo hacer? se responde moralmente considerando lo que se debe hacer. “Los preceptos morales son imperativos categóricos o incondicionados, que expresan normas válidas o hacen implícitamente referencia a ellas” (Habermas, 1991a). En Ricoeur (2003), es la regla de oro la que, a nuestro entender, constituye la fórmula de transición apropiada entre la solicitud y el imperativo Kantiano. En la primera formulación del imperativo categórico, el sujeto debe llegar a ser moral alcanzando la libertad y la autonomía de la voluntad para garantizar el tránsito a la universalidad. La formulación promueve el paso de una máxima individual a una ley universal, capaz de aplicarse a todas las acciones humanas. La segunda plantea una inclusión de los demás individuos morales: obra de modo que en cada caso te valgas de la humanidad, tanto en tu persona, como en la persona de otro, como fin, nunca solo como medio (Kant, 2004).

Por otro lado, en lo que corresponde a la consolidación de una vida intencional basada en la deliberación prudente, que es necesaria para la vida de los jóvenes desmovilizados, Habermas señala que las decisiones complejas —la elección de una profesión, por ejemplo— están entrelazadas con la propia identidad: aquel que en decisiones importantes para su vida no sabe lo que quiere tendrá al cabo que preguntarse quién es él y quién quisiera ser (Habermas, 1991a). Esto implica la radicalidad con que se plantea la cuestión según la vida que uno quiere llevar, y esto significa qué clase de persona es uno y a la vez qué clase de persona quisiera uno ser. El vivir bien de Aristóteles tiene como referencia las valoraciones fuertes que se orientan a un fin último del bien supremo. Estas decisiones valorativas fuertes, importantes, graves están insertas en el contexto de una autocomprensión. En esta se entretrejen dos componentes, a saber: “el componente descriptivo que representa la génesis biográfica del yo y el componente normativo que representa el ideal del yo” (Habermas, 1991b). En este caso, las instituciones educativas, por ejemplo, requieren emplear mecanismos vocacionales que les permitan a los jóvenes discernir sobre opciones que constituyan el reconocimiento de sus propias capacidades con el fin de proyectar acciones que promuevan una vida buena. Sin embargo, es importante que los

jóvenes que llegan a la vida civil se reconozcan a sí mismos como portadores de pretensiones de validez. Por eso, en Ricoeur, la expresión *como a mí mismo* significa que el otro se reconoce a sí mismo, en la medida que, apreciando sus acciones, es agente de la acción.

Por otro lado, en Ricoeur, la idea de vida buena y las ideas más notables de la existencia (elección de profesión, de pareja, de vida, por ejemplo) son trabajo incesante de interpretación de la acción, en el que el todo y la parte se comprenden como relación concomitante. Esto quiere decir que el uso ético de la razón práctica tiene por meta lo bueno o el bien, señalada en decisiones fuertes, respectivamente, fundadas por la vía de un autoentendimiento hermenéutico. De esta manera, es importante formar en los sujetos la capacidad de comprender de manera racional lo que es bueno, útil y justo para su vida, en un proceso que refleje sentidos racionales para la escogencia de sus propias metas. No obstante, en lo que corresponde a la comprensión hermenéutica de las decisiones, la intencionalidad de la vida buena compromete, en un escenario de justicia, el hecho de superar los lazos afectivos restringidos que se forman en la familia y la amistad en un plano más general que promocióne la ética de la reciprocidad de las instituciones humanas. Este plano que rige las instituciones es lo que comúnmente comprendemos como justicia.

Así, el reconocimiento del otro, como la condición de pluralidad en Ricoeur, es un postulado que hace que la justicia sea posible solo en el contexto de las instituciones humanas. Por esto, las instituciones necesitan promover en los jóvenes desmovilizados opciones de vida que estén dirigidas al reconocimiento del otro. Al respecto, Habermas va añadir que “las cuestiones éticas quedan respondidas por lo general con imperativos incondicionados del tipo siguiente: haz de elegir una profesión que te dé el sentimiento de ayudar a los demás hombres” (Habermas, 1991a). Esto es, que un enunciado del deber-ser no depende de fines subjetivos. En este sentido, el uso ético de la razón práctica tiene como referencia un objetivo absoluto para mí, de una vida buena, de una vida lograda o de una vida no fallida. En el uso moral de la razón práctica, sin embargo, “se considera que lo que debe hacerse o lo que hay que hacer tiene más bien el sentido de que actuar así es justo y, por tanto, un deber”



(Habermas, 1991b). Ricoeur (2003), por su parte, manifiesta que “una acción no puede ser considerada buena si no fuese hecha a favor de otro, en consideración a él” (p. 197).

Según lo anterior, tanto Ricoeur como Habermas confirman la validez de la existencia del otro en el plano del reconocimiento. La intencionalidad de la vida buena, así, en el sentido de la justicia, responde a la estima del otro por mí mismo, desde la estructura de la solicitud. De este modo, el paso hacia el otro emerge con la idea de la *philia* en Aristóteles. “En primer lugar, en el propio Aristóteles, la amistad sirve de transición entre el objetivo de la ‘vida buena’, que hemos visto reflejarse en la estima de sí, virtud aparentemente solitaria, y la justicia, virtud de una pluralidad humana de carácter político” (Ricoeur, 2003, p. 188). En este contexto, en el horizonte de las interacciones sociales, se requiere promover la consolidación de un reconocimiento que no se funde solo en los intereses personales o en los lazos restringidos de una serie de personas, como sucede en la primera esfera del amor en Honneth, sino en la necesidad de consolidar una ética de la reciprocidad, del vivir juntos. Por esta razón, cuando el sujeto desmovilizado se concibe a sí mismo como un sujeto de derechos, deberes y capacidades que necesita del otro, el objetivo ético de la justicia atenderá a la pluralidad que tiene como base el reconocimiento de un tercer excluido.

Por último, en el plano de la reciprocidad, la expresión con y para el otro se despliega en su dimensión dialogal, de tal forma que la estima de sí y la solicitud no puedan vivirse y pensarse la una sin la otra (Ricoeur, 2003, p. 186). Desde esta perspectiva, la sociedad debe convertirse en espacio de acogida y de socialización para todas las personas; en un escenario donde el diálogo propiciará intereses recíprocos que consoliden instituciones de justicia con y para el otro. La expresión “en instituciones justas” implica la noción misma del otro, en el sentido de la justicia. Esta consideración, de la ética de la reciprocidad, debe dar lugar a la existencia de una pluralidad que abarque a numerosos ciudadanos para la construcción de una comunidad política.

## Consideraciones finales

El reconocimiento (*Anerkennung*) de Hegel es una categoría que se aplica en la comprensión de los procesos humanos de socialización. El tema hegeliano del *Anerkennung*, —donde un sujeto deviene siempre en la medida que se sabe reconocido por otro— se desarrolla en diferentes estadios o esferas de sociabilidad. Lo mismo sucede con la interpretación de los conflictos morales de los grupos sociales. Esta concepción, heredada por Honneth (1997) al comienzo de su obra consagrada a la lucha por el reconocimiento, busca desarrollar los fundamentos de una teoría de la sociedad con contenido normativo.

Los procesos humanos de socialización, donde prima el punto de vista de la intersubjetividad y la comunicación, se interpretan desde un reconocimiento mutuo. Este aspecto, señalado por Hegel (2004) en *Fenomenología del espíritu* como el movimiento del mutuo reconocimiento entre conciencias, aborda el tema del reconocimiento a manera de elemento estructural de la historia de la formación de la conciencia. Hegel, en la sesión introductoria dedicada al tema de la *autoconciencia*,<sup>3</sup> señala: “la autoconciencia es en sí y para sí en tanto es en sí y para sí otra autoconciencia; es decir, solo es en cuanto se la reconoce” (p. 113). La concepción de esta unidad de la autoconciencia designa una relación recíproca entre dos autoconciencias libres que se reconocen. Es decir, que la formación del yo práctico comporta la afirmación de otro sujeto para desplegar su “ser sí mismo en otro”. Hegel pudo observar en ello el modo de explicar el proceso de formación de la eticidad como un proceso intersubjetivo de constitución progresiva del desarrollo ético del espíritu humano. Desde esta perspectiva, Hegel (2004, 2006) y Honneth (1997, 2010), interesados en las condiciones intersubjetivas de la autorrealización práctica del hombre, se han propuesto explicar el proceso de formación ética del espíritu humano por medio de tres formas elementales de socialización: la familia, el derecho y la comunidad ética. Estos tres modos de reconocimiento

---

<sup>3</sup> Considero que lo que trata el escenario de la autoconciencia es de explicar las relaciones prácticas de los sujetos como resultados de una relación intersubjetiva. En este contexto, “reconocimiento denota el paso cognitivo que realiza una conciencia ya conformada idealmente como totalidad, el momento en que se reconoce a sí misma en otra totalidad semejante” (Honneth, 1997, p. 41).

intersubjetivo, entendidos como una condición cuasinatural de todo proceso humano, colocados, sucesivamente, bajo el nombre del amor, del derecho y de la estima social, constituyen un aporte clave para la comprensión de los procesos humanos de socialización.

Las esferas de reconocimiento del amor, el derecho y la estima social componen la estructura de las relaciones sociales. Este esquema tripartito, “que tiene la principal ventaja de enmarcar lo jurídico mediante estructuras que lo anticipan o lo sobrepasan” (Ricoeur, 2006, p. 238), se comprende como una forma de relación en la cual los sujetos en un reconocimiento mutuo participan en sus vidas diferenciadas. Esta proposición señala que la experiencia de ser reconocido por los miembros de la comunidad como persona de derechos significa para el individuo tomar una posición positiva frente a sí mismo (Honneth, 1997). Por otro lado, en el marco del posacuerdo entre el Gobierno de Colombia y las FARC, las esferas de reconocimiento que se contraponen a un tipo de daño o formas de menosprecio son un aporte conceptual que contribuye a la autorrealización práctica de los jóvenes desmovilizados. Cada una de estas dimensiones, si se desarrolla positivamente en el plano de una autorrealización práctica, le permitirá al sujeto conquistar la autoconfianza en la esfera del amor, el autorrespeto en la esfera del derecho y la autoestima en la esfera de la estima social. No obstante, los procesos de autorrealización práctica de los jóvenes desmovilizados que tienda a la vida buena con y para el otro en instituciones de justicia deben estar ligados a la experiencia de un reconocimiento intersubjetivo. Así, para alcanzar el entendimiento mutuo en una sociedad que desea tramitar los conflictos de otra manera se debe examinar la forma de superar la disimetría originaria entre el yo y el otro.

El acuerdo de paz entre el Gobierno y los restantes actores armados ilegales vigentes en el conflicto armado es el principio, no el fin. Los acuerdos de paz son oportunidades históricas para que los países reorienten sus esfuerzos para promover la reconstrucción social y política de una sociedad largamente fracturada. No obstante, la dimensión y la complejidad que implica la tarea para la construcción de la paz seguirá siendo una realidad inconclusa. Superar el conflicto armado exigirá tiempo. Aunque el conflicto entre personas es

inevitable, la resistencia armada ha demostrado que no es una alternativa a los problemas del país. Este tipo de resistencia, que ha acrecentado la lógica de la barbarie, no constituye el modo más apropiado de tramitar la dialéctica de los opuestos. Sin embargo, mientras se superan las estructuras institucionales y los imaginarios colectivos que han sido diseñados para tiempos de guerra, el país está pendiente de construir una sociedad que conserve el carácter insoslayable de los derechos y de la pluralidad humana.

## Bibliografía

- Aristóteles. (2003). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Bejarano, H. y Delgado, R. (2017). Reconocimiento de los jóvenes desmovilizados de los grupos armados en Colombia: transiciones y desafíos para las prácticas de orientación escolar. *Magis. Revista Internacional de Investigación en Educación*, 9(19), 194-164.
- Benjamin, W. (1989). *Discursos ininterrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- Grupo de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta Ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica. Recuperado de <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2013/bastaYa/basta-ya-colombia-memorias-de-guerra-y-dignidad-2016.pdf>
- Habermas, J. (1991a). *Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica* (Trad. M. Jiménez Redondo). Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1991b). *¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?* (Trad. M. Jiménez Redondo). Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2010). El concepto de la dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos. *Dianoia: Anuario de Filosofía*, (64), 3-25.
- Hegel, G. (2004). *Fenomenología del espíritu*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. (2006). *El sistema de la eticidad*. Buenos Aires: Quadrata.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (2006). Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser. En A. Honneth y N. Fraser, *¿Redistribución o Reconocimiento?* (pp. 89-148). Madrid: Morata.

- Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (Trad. P. Storand Diller y G. Leyva). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Buenos Aires: Katz.
- Kant, I. (1993). *Metafísica de las costumbres*. Barcelona: Altaya.
- Kant, I. (1998). *Crítica de la razón práctica*. México, D. F.: Porrúa.
- Kant, I. (1999). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Kant, I. (2004). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México, D. F.: Porrúa.
- Montoya, M. (2007). El concepto de la buena voluntad (gute Wille) en grundlegung zur metaphysik der sitten de Immanuel Kant. *Logos*, (12), 49-56.
- Montoya, M. (2010). *Lo justo: entre lo bueno y lo legal. Un diálogo entre la intencionalidad ética de Paul Ricoeur y el constructivismo político de John Rawls*. (Tesis de doctorado). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Recuperado de <http://repository.javeriana.edu.co/bitstream/10554/1096/1/MontoyaLondo%C3%Bl%oMauricio2010.pdf>
- Reyes, M. (2006). *Contra lo políticamente correcto. Política, memoria y justicia*. Buenos Aires: Altamira
- Ricoeur, P. (2003). *Sí mismo como otro* (Trad. A. Neira Calvo). México, D. F.: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rivera, Á., Jaimes, D. y Pulga, C. (2012). Fundamentación epistemológica de una investigación en educación. *Revista Universidad de La Salle*, (57), 231-257.