

EL PROGRAMA DE UNA ÉTICA COMUNICATIVA

Francisco Cortés Rodas

El objetivo de este ensayo es el de clarificar algunos problemas centrales de la ética discursiva de Jürgen Habermas en relación con lo que se caracterizará como debilidad de su teoría frente a la cuestión de la miseria y la crisis económica de los países del tercer mundo. Comienzo la discusión de este problema con el análisis de uno de los presupuestos centrales de la primera formulación sistemática de la ética discursiva, hecha en "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación",¹ a saber, la limitación del campo de acción de la moral universalista a cuestiones de la justicia, y la consiguiente exclusión de sus temas de las cuestiones prácticas de la vida buena. En la segunda parte se pondrá en cuestión el intento de mediación entre los planteamientos teleológicos de tipo aristotélico y deontológicos de tipo kantiano hecho por Habermas en sus últimos escritos de filosofía moral. Se buscará fundamentar por último, mediante la reconstrucción de las críticas de F. Kambartel y A. Honneth la siguiente tesis: la esencia del universalismo moral es desconocida, si éste no es entendido como el respeto a las condiciones elementales de una vida humana digna.

1. En: Habermas, J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1983, 75. (Versión en español: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985).

1. LA ÉTICA COMUNICATIVA

A través de una interpretación teórico-comunicativa del imperativo categórico kantiano, muestra Habermas, de qué forma, mediante el proceso de la argumentación moral, es posible probar las normas en relación a su capacidad de generalización. Para esto propone Habermas, en términos de una moralidad procesal, un camino a partir del cual pueden ser juzgadas las normas y establecida su validez. Juzgar una norma o una forma de acción consiste en un proceso argumentativo, en el que los participantes buscan, con razones, satisfacer las pretensiones de validez en las que se apoyan las normas o formas de acción. Habermas introduce para esto el principio de universalidad y lo define como el procedimiento más adecuado para la fundamentación de normas morales. El principio de universalidad dice:

Así, cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento general para la satisfacción de los intereses de cada persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por todos los afectados (así como preferidos a los efectos de las posibilidades sustitutivas de regulación).²

(U) hace las veces de una regla de argumentación con la que se pueden eliminar como inválidas, aquellas normas que contradigan la exigencia de universalidad. Una norma contradice esta exigencia, cuando mediante su seguimiento o aplicación no son considerados los intereses de los afectados por ella, y por el contrario, reclama ésta validez cuando incorpora en forma reconocible un interés común a todas las personas afectadas.³

Por medio de (U) es comprobada la capacidad de universalización de una norma, observando si representa los intereses de los posiblemente afectados por ella. Para esto deben buscar las personas afectadas, recurriendo a una praxis discursiva, un acuerdo sobre si la norma en cuestión es válida. De esta manera introduce Habermas el postulado

2. Habermas, J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Op. cit, 75. (Versión en español, pág. 86.)

3. *Ibid*, pág. 76. (Versión en español, pág. 86.)

ético discursivo (D). En conexión con esto son establecidas las condiciones en virtud de las cuales es posible actuar en forma imparcial, es decir, actuar en forma tal que haga una abstracción de sus intereses particulares. Se supera la perspectiva individual y particular en la medida en que puede uno colocarse en la situación de todos los demás, con el fin de ponderar y sopesar sus intereses y perspectivas. Por medio de esta posibilidad se alcanza el punto de vista moral. Para Kant -según Habermas- es moralmente correcta una norma o una forma de acción, cuando el actor concibe para sí mismo la máxima de su acción de forma tal, que ésta debe convertirse en una ley universal. El conocimiento moral queda vinculado en Kant a una concepción egocéntrica, porque el actor aislado intenta, recurriendo al procedimiento moral, colocarse en la situación de todos los demás; éste considera, sin embargo, las situaciones, perspectivas e intereses de todos los demás desde su perspectiva, su experiencia y su forma particular de vida. El intento hecho por Habermas para superar la definición egocéntrica del punto de vista moral, consiste en someter la construcción de este punto de vista a la realización de una argumentación intersubjetiva. Alcanzar el punto de vista moral exige entonces, la participación en un proceso de argumentación intersubjetivo, en el que los posibles participantes prueban las normas en relación con su capacidad de universalización. Por medio del sometimiento de las normas a este procedimiento se evita que se den interpretaciones individualistas o egocéntricas de éstas. Cada afectado mantiene por esto la posibilidad de probar, si la interpretación de una norma en conflicto, hecha por cualquier otro individuo, puede aceptarse como ley universal. Por medio de la interpretación teórico-comunicativa del imperativo categórico es trasladada del yo al nosotros, la exigencia de universalidad como característica de una ley moral. Al respecto escribe Habermas:

El peso se traslada, desde aquello que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal.⁴

Una norma puede entonces pretender validez, cuando los posibles afectados, por medio de la participación en un proceso argumentativo

4. *Ibid.*, pág. 77. (Versión en español, pág. 88).

en el que se consideren las distintas perspectivas de interpretación y las diferentes razones aportadas, lleguen al acuerdo de que esa norma puede valer como ley universal.

El discurso argumentativo se realiza bajo el cumplimiento de una serie de condiciones que Habermas define como las condiciones ideales del habla argumentativa. Estas condiciones son: 1) la inclusión sin excepción de todos los sujetos y la posibilidad de participación para todos en los discursos; 2) la garantía de igualdad de oportunidades a todos los participantes para contribuir a la discusión y poner de manifiesto argumentos propios; 3) la garantía para que haya veracidad y transparencia en las argumentaciones; 4) el aseguramiento de condiciones de comunicación que favorezcan el derecho y el acceso a una participación igual en el discurso sin que haya una represión sutil y oculta. La idea de Habermas es que estas condiciones poseen el status de reglas que en caso de ser violadas producen un consenso no racional. Éste se da, de acuerdo con lo anterior, cuando las partes involucradas buscan conseguir un acuerdo bajo condiciones en las cuales no les está garantizado a todos el mismo derecho para iniciar debates, hacer preguntas, expresar recomendaciones o exigir justificaciones. Con estas condiciones busca señalar Habermas, que en el discurso argumentativo se muestran estructuras de una situación ideal de habla, ya inmunizada en forma especial contra la represión y la desigualdad. Es decir, a partir de estas condiciones se puede establecer que el respeto moral implica en el marco de la ética comunicativa la necesidad de proteger a todos los potenciales participantes en argumentaciones y discursos prácticos de presiones externas, desigualdad, dominio, engaño o de falta de disposición para la cooperación.

En este sentido, en la ética discursiva se trata de una teoría moral que busca sobre todo una respuesta al problema de la justificación de las normas de deber. Habermas formula a partir de esto la tesis de que la ética discursiva, concebida como formal y deontológica, no tiene nada que decir respecto a las cuestiones de la vida buena, porque la ética discursiva se dirige a aquellas cuestiones prácticas que pueden ser resueltas en forma racional con perspectivas de obtener un consenso sobre ellas. Habermas establece así que los discursos morales deben

concentrarse en el tratamiento de los aspectos de la validez de deber ser de las normas, es decir, en las cuestiones concernientes a la justicia, en tanto que los discursos prácticos que tienen ver con las cuestiones de la vida buena, o mejor aún, ocupados con los fines individuales de las personas o con los fines colectivos de una comunidad determinada, deben ser excluidos del ámbito de influencia de la moral. De esta manera diferencia Habermas las cuestiones de la justicia de aquellas relacionadas con la vida buena. Él escribe al respecto:

El postulado de la universalidad funciona como un cuchillo que hace un corte entre “lo bueno” y “lo justo”, entre enunciados evaluativos y enunciados normativos rigurosos.⁵

En la ética discursiva tienen las cuestiones de la justicia prioridad frente a las cuestiones de la vida buena.⁶ Habermas acepta con esto la distinción hecha en la tradición kantiana entre lo justo y lo bueno: en esta tradición no puede y no debe ocuparse la filosofía moral con los problemas de la vida buena, porque no es posible formular normas con validez universal en relación con la felicidad individual o el bien colectivo. Una de las formulaciones centrales de la ética de Aristóteles, según la cual, la tarea de la Polis consiste sobre todo en crear las condiciones que hicieran posible a los ciudadanos desarrollar una vida buena, fue transformada por la moral kantiana en lo siguiente: la tarea de la filosofía moral no consiste en la definición de la vida buena, sino en establecer las condiciones mínimas bajo las cuales los actores sociales puedan interactuar, con consideración y respeto a los intereses, pretensiones y derechos de los otros. A través de la determinación del espacio de juego de lo correcto socialmente y de lo justo, establece la ética comunicativa habermasiana, siguiendo a Kant, el espacio de juego de lo que puede ser posible como aspiración a la felicidad.

De aquí resulta la siguiente dificultad: en la ética comunicativa quedan sin considerar una serie de problemas decisivos del hombre, porque Habermas no puede vincular el objetivo de la moral con los fines concretos de los sujetos humanos. Estos fines son aquellos que tienen

5. *Ibid*, pág. 113 (Versión en español, pág. 129).

6. *Ibid*, pág. 129. (Versión en español, pág. 129) y *Erläuterungen zur Diskursethik*, 1991, Frankfurt, Suhrkamp, 155f, 199 ff.

que ver con las condiciones básicas elementales para la realización de una vida buena o de una vida humana digna. Bajo el punto de vista moral, entendido éste en el sentido de la tradición kantiana, son caracterizados los hombres como sujetos con deberes, derechos y pretensiones. La tarea de la filosofía moral se reduce a la determinación del procedimiento con el cual sea posible juzgar de una manera imparcial; esta tarea es realizable en tanto la persona moral se coloca en la situación en la que pueda ponderar y evaluar los intereses y perspectivas de todos los demás. Esta posibilidad es construida en la ética comunicativa de forma tal, que sólo es factible considerar los aspectos concernientes a las cuestiones de la justicia. Las condiciones elementales para la realización de una vida buena o de una vida humana digna no son consideradas suficientemente por la ética discursiva.

2. JUSTICIA Y SOLIDARIDAD

Sin embargo, en sus últimos escritos ha dado Habermas un giro radical en la formulación de su filosofía moral, y, en este sentido, uno de los cambios importantes tiene que ver con una redefinición de las relaciones entre lo justo y lo bueno.⁷

Habermas señala en estos textos que la crítica hecha a la ética comunicativa,⁸ según la cual ésta sólo tematiza las cuestiones sobre lo justo, descansa en una falsa comprensión de sus premisas. Él muestra allí cómo del principio discursivo puede deducirse no sólo un principio de justicia, sino también un principio de solidaridad. Para esto hace ver que los aspectos concernientes a lo justo sólo comprenden una parte de las implicaciones de sentido del principio discursivo; así, indica que las

7. Véase al respecto: Habermas, J., "Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über Stufe 6" in: W. Edelstein, G. Nunner-Winkler (Hg.), *Bestimmung der Moral*, Frankfurt/m., 1986, Suhrkamp. "Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft", in: *Erläuterungen zur Diskursethik*, 1991, Frankfurt, Suhrkamp, págs. 100-118. Faktizität und Geltung. *Op. cit.*, págs. 109-165.

8. Habermas se refiere a las observaciones de Williams y Nussbaum. Véase: Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass, 1983. Nussbaum, M., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, 1986, pág. 290 y ss.

obligaciones derivadas de éste (D), no sólo exigen de nosotros el reconocimiento del principio de lo justo, sino también el reconocimiento de un principio de solidaridad. Para esto se refiere al presupuesto básico de la ética comunicativa según el cual, las personas solamente consiguen asegurar su proceso de individualización por la vía de la socialización. Al respecto escribe:

Solamente se forman y maduran en su individualidad en cuanto crecen en el ámbito de una comunidad lingüística y participan por lo tanto en un mundo de la vida.⁹

Un proceso exitoso de individualización implica entonces dos cosas: a) las personas pueden encontrar reconocimiento en el contexto de sus relaciones comunicativas; b) el bien de una persona depende tanto del bienestar de los otros como de la integridad del contexto vital del que son miembros. La garantía de los derechos y libertades individuales no puede ser realizada sin la correspondiente protección del bien del prójimo y de la comunidad a que se pertenece. Al respecto dice Habermas:

Toda moral autónoma tiene que resolver al tiempo, dos tareas: al reivindicar un trato igual, y con ello un respeto equivalente por la dignidad de cada uno, hace valer la inviolabilidad de los individuos en la sociedad; y en cuanto exige la solidaridad por parte de los individuos, en cuanto miembros de una comunidad en la cual se han socializado, protege las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco.¹⁰

Por medio de la vinculación del principio de solidaridad con el de justicia, busca Habermas definir la cuestión de la vida buena, en forma distinta a como ha sido corrientemente hecho en la tradición kantiana.¹¹ Para Habermas es claro e incuestionable que las formas de vida en su totalidad no pueden ser juzgadas desde una perspectiva moral; sin

9. Jürgen Habermas, "Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über Stufe 6", *Op. cit.*, pág. 310.

10. *Ibid.*, pág. 311.

11. Un desarrollo muy interesante de esta idea ha sido realizado recientemente por Reiner Forst en su libro: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1994, pág. 413 y ss.

embargo, las cuestiones de la vida buena comprenden aspectos susceptibles de ser generalizables. En este sentido involucra la ética discursiva frente a Kant, en el concepto deontológico de justicia, aquellos aspectos de la vida buena que, "bajo el punto de vista de la socialización comunicativa en general, se dejan recortar, como universales, de las totalidades concretas de las respectivas formas particulares de vida y de las situaciones históricas".¹²

Desde el punto de vista de la racionalidad comunicativa se pueden describir una serie de condiciones, que tomadas en su conjunto nos permiten caracterizar la concepción de hombre aquí presupuesta; según Habermas cuentan entre estas condiciones la publicidad y libertad de acceso, la participación en iguales condiciones, la veracidad de los participantes y la ausencia de coacción en las tomas de posición.

Contra la ética discursiva se puede argumentar que con su intento de determinación del ser del hombre, sólo está en capacidad de establecer una parte de las condiciones que deben caracterizar al hombre como tal. Esta limitación de la ética discursiva será aclarada a continuación a través de la reconstrucción de dos críticas hechas a ésta, a saber, el planteamiento de una ética del bien de Friedrich Kambartel y el de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth.

3. UN CONCEPTO FORMAL DEL BIEN

La crítica de Kambartel a la ética discursiva se basa en la tesis, según la cual, una teoría del discurso entendida a partir del análisis del consenso racional no puede constituir una base adecuada para la comprensión de la filosofía moral.

Para hacer esto diferencia Kambartel dos conceptos de interés: a) un concepto particular de interés que resulta de la ponderación de los intereses y de los distintos puntos de vista de todos los potencialmente afectados en el marco de un consenso racional, y b) un concepto de interés general como resultado de la consideración de las condiciones elementales de lo que significa una vida humana digna.

12. Jürgen Habermas, "Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über Stufe 6", *Op. cit.*, pág. 314.

De esta manera busca ampliar Kambartel el concepto kantiano de persona, a partir de la consideración de aquellos aspectos concernientes a la capacidad de sentir, particularmente el sentimiento de dolor y el sufrimiento por necesidad.

Como sujeto con sensaciones y necesidades tiene cada ser racional un interés en que aquello que pueda considerarse como bueno para la realización de una vida digna, pueda ser exigido y a la vez protegido de los obstáculos que impiden esta realización. Así, la consideración de las condiciones elementales que hacen posible la realización de una vida humana digna, puede afirmarse como interés general de todos los hombres.

La ética comunicativa tematiza solamente el concepto particular de interés; aquello que puede ser conseguido por acuerdo o consenso no es más que la simple transformación de nuestros intereses mediante la ponderación de los intereses de todos los potencialmente afectados. Nosotros podemos superar por medio de la consideración de las condiciones del consenso racional, nuestra visión particular en relación con un determinado conflicto de acción, sin embargo, el punto de vista común, obtenido de esta forma, es insuficiente para aclarar la perspectiva moral. Al respecto escribe Kambartel:

Los recursos de la filosofía moral a un consenso de hecho u obtenido bajo condiciones ideales parten de los intereses reales, y eventualmente de los intereses bien entendidos de las partes afectadas. Estos generan la impresión de que el conocimiento moral reside en nuestros intereses modificados (o en los intereses de cualquiera). Pero esto no es evidente. Soluciones de problemas morales exigen de nosotros sacrificios reales; ellos atienden los intereses de los más débiles, no de los más fuertes, de los que se encuentran en posición desventajosa, no de los privilegiados. La perspectiva moral exige de nosotros, precisamente, un conocimiento práctico (*Einsicht*), no solamente un acuerdo general aceptable (bajo condiciones de argumentación fácticas o ideales).¹³

13. Kambartel, F., *Ünterscheidungen zur praktischen Philosophie*. Indirekte begriffliche Anfragen zur Diskursethik, Manuscrito, Frankfurt, 1993, 8.

Kambartel propone otra perspectiva para definir el ámbito de la moralidad: la moralidad tiene que ver con las condiciones básicas de la corporeidad y racionalidad de nuestra vida. En la moral se trata entonces de la protección de aquellas necesidades básicas imprescindibles para la realización de una vida buena o de una vida humana digna.

Entre estas condiciones comunes a todos los hombres, que pueden expresarse en forma de derechos morales, se pueden contar "los derechos a la continuación sin trabas de la propia vida, de la integridad física, de la protección contra sucesos naturales adversos, además de los derechos de la razón, por ejemplo, de la autodeterminación práctica, de la libre expresión de la propia persona, de la libre defensa argumentativa de orientaciones vitales, etc. En este catálogo merece hoy especial atención el derecho al desarrollo tolerable y realizable de los fundamentos naturales y sociales de una vida humana racional, en la medida en que tales fundamentos dependen de acciones humanas".¹⁴

La tesis de Kambartel niega la posibilidad de realizar una valoración moral si no es factible, al mismo tiempo, un conocimiento práctico (*Einsicht*) sobre lo que es esencialmente humano. En este sentido son prohibidas moralmente todas las formas de acción que perjudiquen las necesidades humanas fundamentales. Formulado esto en forma positiva quiere decir, que el Estado o la sociedad debe asegurar y garantizar a todos el mínimo adecuado y suficiente para la satisfacción de las necesidades básicas.

Si se compara lo que en la ética comunicativa se considera como lo fundamentalmente humano, con lo obtenido a partir del planteamiento de Kambartel, se puede constatar la mayor plausibilidad de este último para la formulación de alternativas políticas en relación con las cuestiones de la miseria económica del tercer mundo. Esto voy a intentar demostrarlo.

El respeto moral implica en el marco de la ética comunicativa que todos los potenciales participantes en argumentaciones y discursos prácticos deben ser protegidos de presiones externas, desigualdad, dominio y engaño. Esto trae consigo evidentemente una obligación

14. *Ibid*, pág. 9.

fuerte igualitaria-universalista, a saber, la necesidad de considerar irrelevantes desde un punto de vista moral, todas las características naturales y culturales de los hombres. Las cuestiones relevantes en términos de la moral se presentan, sin embargo, a otro nivel; a través del establecimiento de los presupuestos generales y necesarios de la argumentación, es determinado quien vale como potencial participante del discurso. De esta forma son incluidos todos los sujetos capaces de lenguaje; del universo moral son excluidos, sin embargo, los niños, ciertos impedidos mentales graves y ciertos discapacitados funcionales. Por medio de esta exclusión es limitada la ética comunicativa a las relaciones entre personas racionales, adultas y en pie de igualdad; los participantes en las distintas formas de discurso práctico deben poder argumentar o hablar en forma competente. Los gravemente enfermos, los moribundos de hambre, por ejemplo, los de Somalia o los pobres absolutos en muchos países de África, Surasia y Latinoamérica, no pueden presentar argumentos aceptables debido a la falta de alimentación. Un ser humano que carece de las necesidades corporales básicas es un ser bloqueado, un discapacitado. Estos seres humanos no pueden ser incluidos en forma directa en el universo moral porque no son ni capaces de argumentación, ni están en la situación de presentar reflexiones consistentes. Podrían entrar en forma indirecta por medio del recurso de una variante advocatoria representativa; esto es a todas luces muy problemático.

Las formas de acción que perjudiquen u obstaculicen las posibilidades de realización de una vida humana digna, que puedan ser causadas por la carencia del mínimo básico corporal y emocional, no pueden captarse en forma directa desde la perspectiva desarrollada a partir de la ética comunicativa; pueden aprehenderse en forma indirecta por medio del recurso a los presupuestos fundamentales del proceso de socialización comunicativa:

Nosotros ciertamente sabemos desde una perspectiva moral, que debemos ayudar a los moribundos de hambre en África; pero la única razón directa para hacerlo sería la preocupación por su capacidad discursiva. De aquí surge la confusa impresión de que la capacidad discursiva tendría un mayor valor que la

capacidad de sentir.¹⁵

Así puede presentarse una crítica a la ética discursiva, en cuanto ésta tiene una menor plausibilidad para ofrecer alternativas frente a los problemas de la miseria económica del tercer mundo. Si no se quiere ocultar que nuestras relaciones con los excluidos del mundo moral desde la perspectiva comunicativa constituyen una parte esencial de la moralidad, se debe dar, entonces, un paso decisivo para ampliar la definición de la moral.

3.1 LA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO

Antes de iniciar la presentación de la argumentación de Axel Honneth, es importante recordar que ésta, junto con el planteamiento de Kambartel, sirve para reforzar las críticas a la ética discursiva.

Uno de los fines de Honneth con la reformulación de la teoría hegeliana de la lucha por el reconocimiento, es el de ampliar la perspectiva de la ética discursiva mediante una redefinición "antropológica" de la función y el sentido de la moral. Con esto presenta una contribución a la pregunta sobre la definición de las condiciones elementales necesarias para alcanzar el fin general que hace posible la realización de una vida humana digna.¹⁶

La réplica más interesante de Honneth contra la ética comunicativa, dice que ésta reduce el ámbito fenomenológico de la moral, ya que Habermas solamente considera las expectativas normativas contenidas en el accionar cotidiano bajo la perspectiva del reconocimiento de los derechos iguales de la libertad.¹⁷ Esto podría leerse como una variante

15. Krebs, A., "Haben wir moralische Pflichten gegenüber Tieren" Manuscrito, Konstanz, 1993.

16. Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M., Surhkamp, 1992. En Español se encuentra traducido un capítulo de este libro en: Isegoría. *Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid # 5, Mayo de 1992, págs. 78-92.

17. Habermas no aceptaría en su totalidad el sentido de esta objeción porque presupone atribuirle a la ética discursiva una falsa premisa, a saber, que ésta tan sólo tematiza las cuestiones relativas a lo justo. Como ya vimos Habermas ha intentado una complementación entre las tradiciones aristotélica y kantiana mediante el intento de derivación de un principio de justicia y un principio de solidaridad del principio discursivo (D). Es interesante ver también la relación entre las formas de reconocimiento

alemana de la crítica anglosajona a las éticas kantianas porque limitan su esfera de influencia a las cuestiones de la justicia. Esta limitación le impide a estas éticas ver, según Honneth, formas más profundas de transgresiones o agravios morales que resultan, por ejemplo de la negación del reconocimiento afectivo o del reconocimiento del valor social de las distintas formas de autorrealización. Ampliar la cobertura de la ética comunicativa significa, entonces, poder incluir estas dos nuevas formas de reconocimiento de tal manera que la moral sirva a la protección de la integridad personal en los niveles del reconocimiento afectivo, jurídico y ético-solidario.

Esta tesis central de Honneth puede formularse así: el fin de la autorrealización humana depende hoy de que los sujetos puedan realizar un proceso adecuado y exitoso de individualización. Este proceso supone el que los sujetos sean reconocidos como personas a lo largo de su vida, en la medida en que puedan construir, en el marco de sus relaciones sociales primarias una confianza hacia ellos mismos, cuando sean reconocidos como sujetos de derechos en el marco de sus relaciones jurídicas, y cuando sean apreciadas sus particulares capacidades y especificidades individuales en el contexto de sus relaciones solidarias. En este sentido es producida la individualización por medio del consentimiento positivo, el cual resulta del reconocimiento que los sujetos puedan encontrar por parte de los otros en estos tres niveles. Así son diferenciadas tres formas de reconocimiento,¹⁸ amor, derecho y solidaridad.

Honneth busca en primer lugar hacer válida la tesis, según la cual puede interpretarse la relación madre-hijo, y en conexión con ésta la de amor y amistad, como formas de lucha por el reconocimiento. La relación práctica consigo mismo, que un individuo puede conseguir en este primer nivel, se forma a través de las experiencias de la asistencia mutua y de la recíproca afirmación de la autonomía individual. Por medio de ese reconocimiento aprenden los sujetos a edificar una y autonomía planteadas por Honneth y las que pueden obtenerse con la distinción entre los usos pragmático, ético, político, jurídico y moral de la razón práctica, desarrolladas por Habermas especialmente en *Faktizität und Geltung*.

18. Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Op. cit, cap. I, II y III.

confianza en sí mismos y unas relaciones de confianza con sus más inmediatos allegados. En este sentido puede denominarse confianza en sí mismo al tipo de relación práctica consigo mismo conseguida por los individuos, cuando experimentan un reconocimiento afectivo en el marco de sus relaciones sociales primarias.

De manera similar pueden llegar a experimentar los hombres en el marco de las relaciones jurídicas, por medio del reconocimiento de su status como sujetos de derechos, una nueva forma de relación práctica consigo mismos. Para el establecimiento de las características de la forma del reconocimiento del derecho, busca Honneth hacer válida la tesis, de acuerdo con la cual el paradigma del derecho moderno es resultado de la lucha por la ampliación de los derechos (derechos individuales de la libertad, derechos de participación política y los derechos del estado de bienestar).¹⁹ Él parte de la concepción general, según la cual el sistema del derecho moderno surgió como resultado de un proceso de racionalización, cuyos rasgos centrales pueden caracterizarse por medio de la separación del reconocimiento jurídico, del reconocimiento social y a través de la subordinación del derecho a la moral.

Con la diferenciación entre estimación social y jurídica muestra Honneth dos tipos de respeto, los cuales pertenecen a los tipos de reconocimiento jurídico y solidario respectivamente. El respeto a un ser humano como persona se puede definir con Kant, en el sentido en que cada sujeto humano debe valer sin diferencias como un fin en sí mismo. La forma del respeto correspondiente a la integración "ética" de una sociedad, está determinada, por el contrario, por el establecimiento y jerarquización de una serie de valores, mediante los cuales reciben los sujetos un determinado aprecio. En el caso del reconocimiento jurídico se trata de un respeto universal por la libertad de la voluntad de una persona; en el caso de la estimación social se trata del reconocimiento de los méritos individuales, cuyo valor se mide por el grado de significación que reciban éstos en la escala valorativa de una sociedad concreta. En este sentido la estimación de una persona depende del supuesto status que se le atribuya en un orden jerárquico, mientras que

19. *Ibid.*, pág. 173 y ss.

el reconocimiento jurídico de un hombre como ser humano no admite ninguna graduación. La actitud positiva que puede adoptar un sujeto para consigo mismo cuando experimenta el reconocimiento jurídico, es la de una elemental autoestima y la que puede adoptar cuando experimenta un reconocimiento de sus cualidades especiales y sus capacidades como un individuo particular, es la de una valoración de la propia persona.

En correspondencia con los tres tipos de reconocimiento distingue Honneth tres tipos de experiencias de desprecio que pueden dividirse así: 1) desprecio de la integridad corporal de una persona como consecuencia de humillaciones físicas o psíquicas que la priven de la autonomía incorporada en el trato consigo mismo y con sus cercanos inmediatos, 2) desprecio de la integridad jurídica a través de la transgresión o violación de los derechos subjetivos en el marco de una comunidad político-jurídica, y 3) desprecio de la integridad "ética" por medio del no-reconocimiento de su valor social en el interior de una comunidad. En estas formas de desprecio experimentan los sujetos un maltrato que afecta su condición humana, ya que no les son reconocidos determinadas pretensiones de identidad.

Con la introducción de estos tres tipos de reconocimiento es ampliado el ámbito fenomenológico de la moral (en comparación con la ética discursiva) y redefinida su función; el concepto de moral así establecido tiene como función proteger a los sujetos del sufrimiento bajo las experiencias de desprecio anteriormente señaladas, y de asegurar las condiciones de la libertad externa e interna, a las que está unido un proceso exitoso de individualización. Mediante estas tres formas de reconocimiento introdujo Honneth una nueva perspectiva para ampliar los alcances de la ética comunicativa. Si ésta, en la versión temprana de Habermas (1983), tematiza tan sólo el reconocimiento en el contexto de lo justo, en esta versión de Honneth es considerado en los contextos de lo afectivo, lo justo y lo ético-solidario.²⁰

20. La reacción de Habermas a esta crítica puede leerse en su diferenciación de los usos pragmático, ético, jurídico y moral de la razón práctica. A estos diferentes "usos" les corresponden distintas formas de justificación y de reconocimiento. Véase: Habermas, J., "Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft" *Op. cit.*, 100-119. y "Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat", in: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Gutmann, A.,

El sentido de la reconstrucción de estas tesis es poder comparar los conceptos de integridad personal de Habermas y Honneth. Mientras que para Habermas la integridad de las personas puede conseguirse mediante el aseguramiento de los derechos subjetivos de acción y de los derechos comunicativos de la razón, para Honneth ésta incluye el reconocimiento de las personas en los contextos familiar-afectivo, jurídico-político y ético-solidario; en este sentido, comprenden las experiencias de vulnerabilidad de la integridad personal un ámbito más amplio al establecido en el marco de la ética discursiva de Habermas; así se puede apreciar el mayor alcance de la teoría de Honneth respecto a los problemas planteados por la miseria económica y social en los países más pobres del globo.

Honneth presenta con la definición de estas tres formas de reconocimiento, como condiciones necesarias para la conformación de la integridad personal y para la realización de una vida humana digna, un criterio de medida más amplio y profundo para valorar, criticar y juzgar procesos históricos y políticos.

En lo relativo al planteamiento sobre la relación entre el universalismo moral y el necesario respeto a las condiciones elementales de una vida humana digna podemos terminar diciendo que en Habermas se reproduce una incoherencia central del universalismo moral: todos los individuos son libres e iguales, pero no todos son iguales en cuanto al derecho de acceso al raciocinio político. A los ojos de los excluidos del mundo moral definido en forma comunicativa -los niños, ciertos enfermos mentales graves, los moribundos de hambre de algunos países del tercer mundo-, perdería un orden político su legitimidad. El resultado que tenemos es pues que la ética discursiva no puede comprender adecuadamente el ámbito de interacción de los seres humanos no personales. Si se comienza a tomar en serio que ningún ser humano puede ser excluido o considerado como un caso límite irrelevante para

(Hg.), Fischer, 1993, 147-196. Entre nosotros han considerado esta distinción en sus recepciones críticas de Habermas: Hoyos, G., "Uso ético de la razón práctica en la política", en: *Ética y conflicto*, Motta, C., (Compiladora), Ed. Uniandes y T.M. eds, 1994. Muguera, J., "En torno a la teoría habermasiana de los usos de la razón práctica", Ponencia presentada en el Encuentro de Filosofía Política y Moral, Venezolano-Colombiano-Español, nov. 1994, Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid.

la teoría moral, entonces podrá ampliarse, siguiendo los planteamientos de Kambartel y Honneth, la definición que la ética discursiva da de la moral. Entenderemos así a esta última no sólo como un dispositivo de protección de la integridad personal conseguida mediante el reconocimiento de los derechos subjetivos de acción, sino también de la integridad personal y física de todos lograda a través del reconocimiento de las personas en los contextos ético, jurídico y político. La teoría moral requiere, por tanto, la inclusión de un conjunto de condiciones que aseguren a todos un mínimo necesario para la realización de una vida humana digna.