

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

E.A.P. DE FILOSOFÍA

**La inclusión dialógica del otro: El reto de la ética de la
liberación de Enrique Dussel**

TESIS

Para obtener el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

Gian Franco Sandoval Mendoza

Lima - Perú

2015

A mis padres Palmir Mendoza y Ángel Sandoval,
quienes, a pesar de las adversidades, siempre se preocuparon
por mi educación

AGRADECIMIENTO:

Este trabajo de investigación fue financiado con el apoyo del Fondo de Promoción de Trabajo de Tesis de Pregrado del VRI-UNMSM (Código N° 140303087).

ÍNDICE DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I: LA FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN DE ENRIQUE DUSSEL	14
1. Marco teórico de la filosofía de la liberación	14
1.1 Problema e hipótesis de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel: el punto de partida ético	14
2. Marco categorial de la filosofía de la liberación de Dussel	17
2.1 La histórica	18
2.1.1 Filosofía de la periferia dominada e ideología del Centro imperial	18
2.2 la metafísica	25
2.2.1 Totalidad	25
2.2.2 La ontología de lo Mismo	28
2.2.3 La exterioridad del Otro	30
2.3 Más allá de la diferencia ontológica: la distinción metafísica del Otro	34
2.3.1 La analéctica frente a la dialéctica	36
2.3.2 Momentos de la analéctica: el punto de llegada discursivo	39
2.4 Consideraciones sobre el proyecto ético de Dussel	42
Capítulo II: DIÁLOGO ENTRE LAS ÉTICAS DEL DISCURSO Y LA LIBERACIÓN	48
1. Puntos de partida y pretensiones de las éticas de Apel y Dussel	48
1.1 Aproximación a la ética del discurso de Apel	48
1.1.1 Tres premisas de la filosofía analítica	50
1.1.2 La pragmática trascendental	53

1.2 Articulación entre las éticas de discurso y la liberación	59
1.2.1 La ética como absoluto frente a la pluralidad de Mundos de vida	62
1.2.2 La universalidad y los límites del imperativo categórico kantiano	63
2. La fundamentación última de las éticas de Apel y Dussel	65
2.1 La arquitectónica de la ética del discurso	65
2.2 <i>Comunidad ideal de comunicación y comunidad de vida</i>	70
2.3 La arquitectónica de la ética de la liberación	78
Capítulo III: RAZÓN, DISCURSO Y PODER EN LAS PROPUESTAS DE APEL Y DUSSEL	89
1. El hilo conductor de la investigación	89
2. La comunidad de comunicación ideal, la interpelación del Otro y la racionalidad absoluta	90
3. Razón ética y razón discursiva	102
4. Relación intersubjetiva y la ética como absoluto	108
CONCLUSIONES	110
BIBLIOGRAFÍA	114

INTRODUCCIÓN

Los maestros de la sospecha se habían encargado en los siglos XIX y XX de poner en tela de juicio el lugar privilegiado que la razón ocupaba dentro del pensamiento occidental. Los planteamientos de Nietzsche, Marx y Freud (antes, Feuerbach y Schopenhauer) significaron el descentramiento de las pretensiones de la modernidad occidental cifrada en sus intentos por fundamentar la moral, la política y lo social sobre las bases sólidas y últimas de la razón. La crítica de Marx al ideológico sistema de *derecho racional* de la burguesía o las limitaciones del paradigma de la conciencia que señaló Freud son denuncias contra lo que Nietzsche no pudo expresar mejor: la voluntad de poder de una de las tantas interpretaciones del mundo erigida como verdad. Al no haber hechos sino solo interpretaciones ninguna superior a las demás o al considerar al universo desconocido del inconsciente como abismalmente mayor al del consciente, la empresa del asentamiento de la vida teórica y práctica del hombre sobre la base única y universal de la razón quedó sin sustento.

Pero tal crítica no sería más que la punta del iceberg del desencantamiento de la razón moderna: la vida social, política y cultural occidental, guiada siempre por los principios indubitables de la razón, generó y atravesó catástrofes de la magnitud de la primera y segunda guerras mundiales, el genocidio hitleriano y la crisis ecológica producto de la sobreestimación de la técnica y la sobreexplotación de la naturaleza, principalmente en los países llamados tercermundistas. ¿Cuál era entonces el distintivo de la razón? ¿Por qué pese a que occidente estuvo regido bajo el ideal de *vida racional* han tenido lugar tales consecuencias que llegaron al punto de poner en riesgo la existencia de la humanidad misma?

Ya en los primeros años del siglo XX, Max Weber había señalado que con el *desencantamiento del mundo* del protestantismo calvinista que influyó en la mentalidad capitalista moderna hasta constituir su espíritu, las relaciones interpersonales se remitieron a funciones dentro del sistema acorde con una lógica de autoconservación del mismo. Sin dejar de advertir su carácter circunstancial en tanto que obedece a una situación histórica específica, Weber sugiere que el proceso de racionalización moderna significó la burocratización de la sociedad gobernada por leyes vaciadas de contenido moral (Weber 2012). Más adelante, Adorno y Horkheimer, con una mirada fatalista, consideraron este vaciamiento moral propicio para la *totalización de la irracionalidad* que se expresó en relaciones de dominación política, cultural, económica, por un lado, y de explotación descontrolada de la naturaleza, por el otro. Como respuesta a un escepticismo que sale a la luz cada vez que la razón entra en crisis, neokantianos como Karl Otto Apel o Jürgen Habermas, intentando evitar una propuesta metafísica, trataron de rescatar el carácter fundante de la razón. Desde una postura *pragmático-trascendental*, Apel veía necesaria la propuesta de una ética de responsabilidad universal para sumir las consecuencias del dominio de la razón moderna.

En América latina, la situación tuvo un matiz diferente. Fuertemente influidos por la Ilustración francesa, las élites de los países latinoamericanos intentaron forjar repúblicas independientes bajo los ideales liberales. Un siglo y medio después, la situación de atraso, dependencia económica, pobreza, exclusión y explotación social como común denominador de los países latinoamericanos y la poca consolidación de sus democracias en el escenario político fueron condiciones propicias para cuestionarse por qué el proyecto histórico independentista de corte liberal fracasó. Bajo una concepción transformadora de las ideas,

varios pensadores latinoamericanos creyeron que desde una *historia de las ideas*¹ se podía llevar a cabo la indagación de cómo fueron utilizados los ideales importados de Europa para encauzar la dinámica social en los países latinoamericanos. De esa manera, se tendría un panorama claro de qué es lo que sucedió en esa parte del globo.

El diagnóstico fue que la dinámica histórica en América latina se desarrolló desde un aparato de dominación justificado mediante las ideas filosóficas. La independencia de los países latinoamericanos no fue más que el impulso de sus pequeñas élites para salvaguardar sus intereses frente a los europeos. Los criollos vieron en las repúblicas independientes una oportunidad para acceder a los altos cargos públicos hasta entonces reservados solo para los españoles o portugueses. Fue así como se dio el paso de la colonia a la república. Sin embargo, la necesidad de estar acorde con el proceso de industrialización y el problema que significaba esto, en tanto que se hacía necesario para ello de una democracia representativa que podía poner en peligro sus privilegios, los llevó a apostar por la defensa de la penetración del capital extranjero. (Miró Quesada, 2010a).

Naturalmente, tuvo lugar un enfrentamiento continuo entre las nacientes burguesías nacionales y los defensores del capital extranjero, pero, además, entre estos y el cada vez mayor sector de campesinos y grupos mestizos marginados social y políticamente. Por ello, el capital extranjero de corte imperialista intervino en los países latinoamericanos con un rol civilizador. El filósofo peruano Francisco Miró Quesada Cantuarias señala al respecto: “Esta es la segunda etapa² de la dominación occidental en nuestros países. Occidente es la fuente de la civilización y del espíritu. Tiene una misión histórica: civilizar a la humanidad,

¹ Los trabajos de Leopoldo Zea en México, Augusto Salazar Bondy en Perú, Arturo Andrés Roig en Argentina, Arturo Ardao en Uruguay entre otros se desarrollan en esa línea (Miró Quesada 2010b).

² La primera etapa de dominación, según Miró Quesada, fue la del sometimiento a la servidumbre en nombre del cristianismo.

hacer que todos los pueblos asciendan a la condición de civilizados” (Miró Quesada 2010a). Esta supuesta condición civilizada de occidente le fue propicia para su intervención en Latinoamérica con el fin de “restablecer el orden” toda vez que sus intereses se ponían en riesgo.

La supuesta minoría de edad del hombre de América Latina se convirtió en razón suficiente para que se le eduque con los valores occidentales y se le prescriba políticamente. Los países de la región se encuentran bajo el tutelaje de las potencias del autodenominado primer mundo, desde donde se realizan propuestas como la de la *Alianza para el Progreso* justificadas en la *Teoría desarrollista*, para superar la condición de atraso de Latinoamérica.

Desde la *Teoría de la dependencia*, se puso en evidencia las verdaderas consecuencias de aquellas propuestas: el afianzamiento de la dependencia económica por deuda externa y con ello el acrecentamiento de la distinción entre los países desarrollados y subdesarrollados, debido al empobrecimiento económico de estos últimos. La respuesta de los filósofos latinoamericanistas y entre ellos los de la *Filosofía de la Liberación*,³ animados por la controversia entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, como Rodolfo Kusch, Carlos Cullen o J. C. Scannone fue de la necesidad de mantener la mirada crítica frente al pensamiento europeo de la modernidad para apostar por un pensamiento desde la

³ Propiamente, se debe hablar de *Filosofías de la liberación*, puesto que, como señala Horacio Cerutti Guldberg con ánimo de ser respetuoso con las distintas propuestas de tal pensamiento filosófico, no se trata de un movimiento o generación cohesionada con objetivos comunes o perspectivas ya resueltas, sino de propuestas que carecen de unidad y coherencia entre sí (Cerutti 1992). Carlos Boerlegui también resalta que la filosofía de la liberación dista mucho de ser una corriente filosófica uniforme y homogénea ni en su momento originario, ni en su devenir histórico (Boerlegui 2010).

situación de opresión latinoamericana y en la búsqueda del reconocimiento de la identidad del otro y su liberación⁴.

El filósofo argentino Enrique Domingo Dussel Ambrosini⁵ también se situó críticamente frente a la modernidad occidental tras considerarla una *ontología totalizante* que, bajo la lógica de un *ego conquiro*, niega sistemáticamente las posibilidades alterativas de las periferias mundiales. Tal tarea, por cuanto se trata de la apertura de las posibilidades reales del Otro, es política; pero, en cuanto requiere de un compromiso y una transformación para saber oír su palabra, es principalmente ética. Dussel asume, así, la empresa de la fundamentación de una nueva ética desde otra razón que la ofrecida por la modernidad occidental: desde la exterioridad del Otro.

Las anteriores son dos perspectivas (la de Apel y la de Dussel) desde las cuales se abordó la crisis de la razón moderna. Si bien ambas propuestas se han desarrollado como respuesta a distintos problemas de índole fáctico en que ha devenido la razón moderna, han convenido en que la superación de los mismos requiere de la recurrencia a la ética, una ética que rebase el ámbito meramente academicista y genere un compromiso práctico con la realidad. La ética de la liberación de Enrique Dussel y la ética del discurso de Karl Otto Apel tuvieron la oportunidad de dialogar en torno a los desafíos que esta doble recepción de la crisis de la modernidad ponía frente a la posibilidad de la ética.

El diálogo entre la Filosofía de la liberación y la Ética del discurso llevado a cabo en el marco de los diálogos Norte-Sur se sostuvo, principalmente, sobre la problemática de la fundamentación de la ética y, específicamente, sobre la posibilidad de sus efectos en el

⁴ La cuestión resalta la pertinencia y primacía de la ética y la filosofía política frente a la ontología tal como se señala en el manifiesto del primer volumen de *la Revista de filosofía latinoamericana* de 1975.

⁵ En adelante, Enrique Dussel.

plano empírico, sobre su aplicabilidad. Como ha advertido Hans Schelkshorn, ambas teorías han presupuesto la necesidad de fundamentar *la calidad de absoluto de la ética de modo tal que la pluralidad de mundos culturales no sea afectada por un pensamiento universalista*. El objetivo de la presente investigación es responder a cómo se han enfrentado Apel y Dussel a esta tarea y qué contribución para la ética es posible extraer a partir del debate entre sus propuestas.

Ambas propuestas han abordado esta pretensión desde diferentes puntos de partida que se han definido desde los distintos proyectos en los que se enmarcan. Tal cuestión y sobre qué aristas se desarrolló el encuentro serán materia de los dos primeros capítulos del estudio. Mientras Apel acude a la *comunidad de comunicación ideal* como metainstitución compartida y aceptada contrafácticamente por todo posible argumentante real en la que, además, se asume como un *a priori* la búsqueda del consenso y la igualdad de derecho de todo participante en ella; Dussel presta atención a la posibilidad de reconocimiento del Otro como distinto, libre, exterior y dueño de *otra razón*.

Nuestra participación en una *racionalidad discursiva universal* sería suficiente, a decir de Apel, para aceptar a aquella *comunidad de comunicación ideal* como condición de posibilidad (en tal sentido, trascendental) de todo discurso argumentativo posible, y por ende, para afirmar que la una ética universal se desenvuelve en el nivel de este tipo de discursos. Ni el argumento escéptico podría hacerle frente a la *comunidad de comunicación ideal* sin caer en contradicción puesto que para que su argumento tenga lugar necesita presuponerla.

Sin embargo, Dussel entiende este punto de partida de la ética del discurso como el punto de llegada de la ética de la liberación: la *racionalidad discursiva* estaría asentada sobre una *racionalidad ética* previa que se cifra en el reconocimiento del Otro. Esto último no es un hecho resuelto, sino una cuestión pendiente que no puede pasarse por alto en la fundamentación de la ética: antes de fundamentar la posibilidad de la ética universal en el discurso argumentativo debe fundamentarse la posibilidad del discurso mismo con el reconocimiento del Otro, ya que, a diferencia del escéptico, el cínico, figura de la ética de Dussel que se desenvuelve en el plano histórico real, rechaza cualquier encuentro argumentativo con él.

Desde este marco, en el tercer capítulo, se sostendrá la tesis de que la importancia que confiere Dussel a la *racionalidad ética* sobre la *racionalidad discursiva* responde a la concepción desechada por Apel de una dimensión de poder articulada a los discursos y entre ellos al filosófico en cuanto este tiene responsabilidad en la justificación ideológica de la opresión. Ahora bien, dicho plano del poder que rechaza Apel está asentado sobre una concepción fuerte de la racionalidad entendida como el ejercicio de la razón que se podría expresar en los siguientes términos: ningún agente racional posible que argumente puede rechazar las condiciones trascendentales de los discursos argumentativos (la comunidad ideal y el *a priori* ético implícito en ella) sin caer en contradicción; es decir, todo agente racional debe asumir las mismas condiciones epistémicas ideales al margen de los recursos conceptuales que tenga a su alcance.

Frente a esta concepción fuerte de la racionalidad y para debilitar la tesis apeliiana de la posibilidad de universalizar un discurso argumentativo liberado del ejercicio del poder nos serviremos de la propuesta de León Olivé acerca de una *racionalidad plural*. Tal teoría

parte de la idea de que el ejercicio de la razón se determina, por un lado, de acuerdo a los fines que persigue quien hace uso de ella y, por el otro, de acuerdo a los recursos técnicos, materiales, o conceptuales de los que se disponga. Como veremos, a pesar de que a primera vista esta postura parece lidiar con un relativismo epistémico, apuesta por la posibilidad del consenso, aunque no por su necesidad.

Desde esta postura, es posible sostener que el *discurso argumentativo* como ejercicio de la razón y, por ello también, las condiciones epistémicas que lo posibilitan se determinan de acuerdo a fines. De ahí que la propuesta dusseliana de la anterioridad del reconocimiento del Otro frente a la racionalidad discursiva es defendible: en tanto que todo discurso está orientado por ciertos fines y que, desde la lectura de Dussel, el fin de los discursos (aun los argumentativos) hegemónicos hacia donde interpela el Otro es el mantenimiento del poder, es necesario antes el reconocimiento del Otro como condición de posibilidad del discurso argumentativo. En ello residiría la ventaja de la filosofía de la liberación frente a la propuesta ética del discurso.

CAPÍTULO I:

LA FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN DE ENRIQUE DUSSEL

1. Marco Teórico de la filosofía de la liberación

El objetivo de esta primera parte es explicar la relación ético-discursiva como factor base del proyecto de la filosofía de la liberación del filósofo argentino Enrique Dussel. Si bien el componente ético de tal propuesta no tarda mucho en mostrar sus luces, no es sino en su relación con el discurso donde encuentra el gozne que genera el traspaso de la teoría de la liberación a la esfera de una praxis liberadora: esta última es posible siempre que se muestren las condiciones para que tenga cabida el discurso del Otro. Se observará que la tarea de buscar un nuevo punto de partida para la ética enmarca a la propuesta dusseliana dentro del proyecto moderno de fundamentación última. Es necesario, antes, identificar algunos conceptos básicos a partir de los cuales podamos aproximarnos al planteamiento central del autor.

1.1 Problema e hipótesis de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel: El punto de partida ético.

La propuesta parte de una crítica a la cotidianidad de la realidad entendida desde una *Totalidad vigente* social, histórica y cultural que se ha fundamentado ontológica y dialécticamente como la única posible reduciendo, así, lo metafísicamente *distinto* a lo *Mismo*. Con ello, dice Dussel, la *exterioridad* como tal ha sido cosificada y anulada. La hipótesis de nuestro autor es que aquel *todo vigente* es un todo capitalista, politizado y opresor:

En realidad, esa totalidad es opresora, es la Totalidad europea del siglo XV al Siglo XX, que colocó a otros hombres como si fueran cosas en su mundo; los “comprendió” en su cotidianidad y los pensó en su filosofía ontológico-dialéctica. Este mundo se pensó único, neutro, natural, incondicionado y exclusivo punto de apoyo de todo pensar posible. El Otro fue reducido a un ser ente dentro de tal mundo (Dussel 1995: 231).

El proyecto ético del filósofo argentino consiste en una apertura al Otro desde más allá de los límites del fundamento de la *Totalidad*⁶: desde la alteridad. El Otro es un ente irreductible a tal fundamento: es un proyecto humano en la lucha por su realización desde una praxis liberadora.

Existe, entonces, una situación de dominación estructurada. Aquella *Totalidad vigente* pretendió negar, desde la construcción de un discurso que justificó su autoridad, las posibilidades del Otro. Para Dussel, Europa y el mundo Nordatlántico capitalista son aquella *Totalidad* que se ha impuesto como paradigma cultural desde la modernidad⁷ y ha justificado su sistema opresivo echando mano de la ontología y de la dialéctica. Latinoamérica, África, la India o la China, en cuanto a su situación periférica respecto del centro imperante, representan al Otro.

Esa negación de las posibilidades del Otro cuestionó, incluso, que en el ámbito del pensamiento filosófico, en nuestro caso, pueda desarrollarse una propuesta novedosa

⁶ De entrada, es necesario señalar que, desde los escritos de la década de los 70 del siglo pasado, en los que se empezaba a prefigurar el proyecto de la filosofía de la liberación de Dussel, fue medular el intento por sentar las bases para una nueva ética concebida desde la situación de las víctimas oprimidas y periféricas del mundo. Pero no fue sino en *Ética de la liberación en la era de la globalización y exclusión*, obra de 1998, donde el autor mostró una sistematización más completa de su propuesta ético-filosófica, esbozada en la construcción de lo que denominó una arquitectónica de la liberación. En el segundo capítulo, mostraré la articulación entre los últimos principios de su arquitectónica y la central relación ético-discursiva de su proyecto, que sugiero en esta primera parte.

⁷ En *1492 El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, queda claro que, bajo la concepción de Dussel, es solo a partir de la llamada *conquista de América* que la cultura occidental se erige como dominante. En realidad, otro de los grandes retos de la obra del filósofo argentino es demostrar que, antes de la modernidad, Europa era una cultura periférica del mundo musulmán. En el primer tomo de *La política de la Liberación* muestra una novedosa versión de la historia que se despliega al margen de la clásica periodización Antigüedad-Edad media-Modernidad. Esta última solo tendría sentido para la historia europea.

respecto de lo vigente. La pregunta del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy sobre la posibilidad de la filosofía en las regiones dependientes culturalmente da cuenta de ello. Sin embargo, también generó el punto de partida del proyecto de Enrique Dussel. Mediante aquella pregunta se muestra la pertinencia de la filosofía en el proceso de una praxis liberadora del Otro.

A partir de 1965 aproximadamente se fueron levantando entre los filósofos latinoamericanos algunas voces que se preguntaban lo siguiente ¿es posible hacer filosofía en países subdesarrollados? Poco después la pregunta se formuló de otra manera ¿es posible filosofar auténticamente en una cultura dependiente y dominada? Es decir, los hechos del subdesarrollo y de la dependencia y el de la filosofía aparecen como excluyentes o difícilmente incluyentes (Dussel 1996: 199-200).

Dussel piensa que la pregunta de Salazar Bondy, que encuentra una respuesta negativa en su obra *¿Existe una filosofía de nuestra américa?*, no ha sabido ser respondida por el pensador peruano. Para el filósofo argentino, tal pregunta constituyó una interpelación o una provocación epistemológica para la búsqueda de categorías y métodos que permitan una reflexión filosófica desde los oprimidos o periféricos. «Dicho discurso para ser otro radicalmente debe tener otro punto de partida, debe pensar otros temas, debe llegar a otras conclusiones y con distinto método» (Dussel 1996: 200).

Nuestro autor defiende que existe la posibilidad de pensar filosóficamente desde un mundo dominado, oprimido, subdesarrollado solo si se piensa la dominación, la opresión o el subdesarrollo para la búsqueda de la liberación. A partir de esta experiencia, se instala el eje discursivo que desarrolla la filosofía de la liberación. Asumiendo las propuestas de la Teoría de la dependencia⁸, Dussel intenta sostener, más allá de ellas, una teoría de la

⁸ La Teoría latinoamericana de la dependencia surgió como una respuesta a la Teoría desarrollista norteamericana. Los economistas y sociólogos impulsores de esta teoría (Parsons Talcott, Walt Whitman Rostow, entre otros) ofrecían una interpretación de la historia económico-política desde un modelo etapista: el subdesarrollo sería un estadio “natural” y previo al desarrollo que debe y puede ser superado

liberación que articulada a una praxis de la liberación tenga como punto de partida la voz de los oprimidos del mundo. Esto hace de su propuesta una ética de la alteridad necesitada de un sustento filosófico

Es decir, es necesario no solo no ocultar, sino partir de la desimetría centro-periferia, dominador-dominado, capital-trabajo, totalidad-exterioridad y desde allí repensar todo lo pensado hasta ahora. Pero, lo que es más, pensar lo nunca pensado: el proceso mismo de la liberación de los pueblos dependientes y periféricos. El tema es la praxis de la liberación, la opción por dicha praxis es el comienzo de un protodiscurso filosófico. La política introduce a la ética y ésta a la filosofía (Dussel 1996: 200).

Habiendo quedado sentada la situación de opresión en la que se encuentran los países dominados que, más adelante, señalará que corresponde a más del 75% de la humanidad⁹, se desarrolla un aparato conceptual que se va definiendo desde un diálogo constante con Marx, Marcuse, Hegel, Heidegger, Habermas, Apel, entre otros.

2. Marco categorial de la filosofía de la liberación de Dussel

El proyecto de la filosofía de la liberación del filósofo argentino no se reduce a un mero análisis histórico de la situación de los países subdesarrollados. Si bien en cierto que

mediante la industrialización y la modernización tecnológica (las sociedades industriales y dinámicas de Parsons). Así, todos los países subdesarrollados que apuestan por implantar bases económicas científicas se encuentran en un tránsito hacia el desarrollo. La inserción de dinero a los países latinoamericanos mediante préstamos otorgados por la *Alianza para el Progreso* fue una medida amparada en esta propuesta con el propósito de revertir su situación de atraso. Por el contrario, los efectos para las economías de tales países fue su progresivo endeudamiento externo: con ello, la brecha entre el subdesarrollo y el desarrollo terminó por extenderse aún más. Los teóricos de la dependencia (Fernando Henrique Cardoso, Theotonio dos Santos, Anibal Quijano, entre otros) criticaron la naturalización del estado de subdesarrollo. Este, más bien, sería consecuencia de la dependencia colonial del orden internacional. Este paso de la visión del subdesarrollo a la visión de la dependencia trajo consigo la necesidad de un cambio de la economía política y sociología imperante. Como señala Carlos Beorlegui, "Se produce así un cambio de paradigma epistemológico en el ámbito socioeconómico: frente al binomio desarrollo-subdesarrollo, se propone el de dependencia-liberación". Este cambio epistemológico es retomado y desarrollado por Dussel. (Beorlegui 2010: 681)

⁹ Se puede señalar que, en esta etapa, el autor desarrolla una teoría más enfocada en Latinoamérica. Si bien es cierto que habla de una periferia mundial, no se detiene mucho a realizar apreciaciones sobre tal situación o sobre las distintas formas de control o de opresión en el mundo. Sí lo hace, en cambio, en lo referente a Latinoamérica. Es el Dussel decolonial, el que trabaja junto a Anibal Quijano, que le presta mayor atención a la periferia mundial (acaso descentra la latinoamericana) y realiza anotaciones sobre situaciones reales como esta.

se orienta a mantener una posición crítica política e histórica de tal situación, lo intenta hacer desde un marco de categorías filosóficas que superen los apuntes historiográficos.

2.1 La histórica

En primer lugar, es necesario aclarar los conceptos de *centro* y *periferia* que la filosofía de la liberación de Dussel toma en consideración. Para ello, debemos distinguir entre la histórica y la metafísica de su teoría, y situarnos en la primera. Desde la histórica se intenta una reinterpretación de la historia mundial desde dos perspectivas: la de un *centro dominador* y la de una *periferia dominada*, todo ello con vistas a la comprensión de lo que es América Latina.

En la lectura histórica de Dussel, desde la llegada española a América en el siglo XV hasta la conquista del mundo árabe en el siglo XIX se ha desplegado un cambio en la división del planeta. Las otrora ecúmenes mundiales cedieron el paso a un único centro imperial capitalista y a los periféricos conquistados.

Llegado el siglo XIV, comienzan primero los portugueses y después los españoles a internarse en el Atlántico Norte (que será desde fines del siglo XV hasta hoy, el centro de la historia). España y Portugal desenclaustran Europa para el occidente; Rusia lo hará por el oriente. En el siglo XVI España descubre el Pacífico por el occidente y Rusia por el oriente. El mundo árabe es ahora el enclaustrado, y pierde la centralidad que había ejercido en casi mil años. España y Portugal dejarán después lugar al imperio inglés. Europa es ahora el centro (Dussel 1996: 19).

2.1.1 Filosofía de la periferia dominada e ideología del centro imperial

Para Dussel, *el centro imperial* o *centro de poder* ha justificado su estamento sirviéndose muchas veces de la filosofía, que fundamentó ontológicamente la reducción de la diversidad cultural a sus límites, como instrumentos manipulables dentro de su proyecto.

De esa forma, todos los entes han sido interpretados como entes conocidos o como posibilidades de dicho *centro imperial*.

Ahora bien, una propuesta orientada hacia la práctica de la liberación periférica de esta reducción jamás podría entender a la filosofía meramente como una actividad cuyo universo discursivo se reduzca a ella misma. Por ello, para Dussel, la filosofía es una actividad abocada no a autoperscrutarse, sino a pensar la realidad: «La filosofía no estudia ni la filosofía ni los textos filosóficos. La filosofía, si no es sofística, piensa su realidad [...] La filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad. Pero porque es reflexión sobre su propia realidad parte de lo que ya es, de su propio mundo, de su sistema, de su espacialidad» (Dussel 1996: 15).

Además, en tanto que existen realidades vistas desde un *centro* o desde una *periferia* mundial, existe también un pensamiento del centro y otro de la periferia. Ahora bien, Dussel enfatiza en que la lógica de la nueva división mundial, donde existe una estructura de dominadores y dominados, puede ser o bien evidenciada y desenmascarada o bien encubierta por el pensamiento: *desenmascarada* desde el pensamiento crítico periférico y *encubierta* desde la ideología del centro. Sostiene, además, que la filosofía, en tanto su rasgo distintivo es la problematización, comienza siempre desde la periferia: «Lo cierto es que pareciera que la Filosofía ha surgido siempre en la periferia, como necesidad de pensarse a sí misma ante el centro y ante la exterioridad total, o simplemente ante el futuro de liberación» (Dussel 1996: 15). Más adelante muestra su interpretación del inicio del filosofar:

Desde la periferia política, porque dominados o coloniales, desde la periferia económica, porque colonos, desde la periferia geopolítica, porque necesitados de los ejércitos del

centro, apareció el pensamiento presocrático en la actual Turquía o en el sur de Italia y no en Grecia. El pensar medieval emerge desde las fronteras del imperio; los padres griegos son periféricos, e igualmente los latinos. Ya en el renacimiento carolingio la renovación viene desde la periférica Irlanda. De la periférica Francia surge un Descartes, y desde la lejana Königsberg irrumpe Kant. Los hombres lejanos, los que tienen perspectiva desde la frontera hacia el centro, los que deben definirse ante el hombre ya hecho y ante sus hermanos bárbaros, nuevos, los que esperan porque están todavía fuera, esos hombres tienen la mente limpia para pensar la realidad (Dussel 1996: 15).

De la última parte, colegimos que la actividad filosófica, en cuanto crítica, no podría desarrollarse desde el *centro* como justificadora o encubridora de aquel estado de cosas, sino como cuestionadora del mismo y, por ende, desde una cierta exterioridad. La *mente limpia* indica que la filosofía debe ser distinguida de la ideología. El paso de una crítica *periférica* a una justificación del *centro* significa la muerte de la filosofía como actividad cuestionadora y crítica: «El pensamiento crítico surge en la periferia -a la cual habría que agregarle la periferia social, las clases oprimidas, los lumpen- termina siempre por dirigirse hacia el centro. Es su muerte como filosofía; es su nacimiento como ontología acabada y como ideología» (Dussel 1996: 16).

Alguien podría argüir que en tanto Dussel parece situar a la filosofía como un instrumento para la liberación no solo cultural, sino también política de la periferia; es decir, en cuanto toma partido en favor de la liberación de las clases oprimidas, ya estaría cumpliendo el papel de ideología.

Max Horkheimer, en su concepción de la articulación entre la teoría y la praxis o pensamiento y acción, señala que, cuando una situación histórica se hace insostenible, (cuando el conjunto de la humanidad está a punto de ser apresado por sistemas totalitarios) surge un *nuevo lenguaje* desde la aversión y el terror. La resistencia ante la totalización tiene sentido toda vez que dicha aversión se torna de *modo vivo* y no solo bajo la pretendida

forma de ideas. Es decir, solo cuando la experiencia vivida negativa de una situación histórica invita a superarla, es posible sostener que el marco teórico que acompaña a esta necesidad, no es ideológica:

Solo se deseará y querrá verdaderamente el bien, lo verdadero y lo bello, todo cuanto se ha alzado en la historia al puesto de pensamiento guía político y cultural, si se tiene una experiencia igualmente originaria de todo lo negativo que una situación del caso invita a sobreponerse a ello mismo; de otro modo, las ideas degeneran, de hecho, en ideología (Horkheimer 1966: 9).

Aquella teoría o saber referido a la realidad vivida que sea incapaz de conservar el aparato autocrítico como para autoconcebirse como dependiente de ella y que, por ende, pretenda independizarse de su anclaje histórico, correspondiente a intereses o voluntades de los hombres en su situación real y circunstancial, puede ser calificada como ideológica: «Debería reservarse el nombre de ideología –frente a la verdad- para el saber que no tiene conciencia de su independencia – y, sin embargo, es penetrable ya para la mirada histórica-, para el opinar que, ante el conocimiento más avanzado, ha acabado de hundirse en la apariencia» (Horkheimer 1966: 10).

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede recalcar el signo distintivo del quehacer filosófico que ha advertido Dussel para descartar que su propuesta sea ideológica; a saber, su carácter crítico. De modo que, si bien es una propuesta que se desarrolla desde la insostenibilidad de una realidad de pobreza y miseria y, por ello, a favor de los oprimidos del mundo, no pretende dejar de ser crítica respecto de sí misma cuando la nueva propuesta deje de ser coherente con la realidad vivida producto de su ideologización. La filosofía es siempre crítica del poder cuando este es ideologizado. Considero que, cuando Dussel dice que la filosofía es periférica, nos está queriendo señalar que no existe filosofía si no es

capaz de situar su mirada en el exterior de todo sistema. Estar y mantenerse siempre en la periferia es condición de toda posibilidad filosófica.

El político es el que en la liberación va a tomar el poder; el que va a organizar el nuevo orden político. En tanto que el filósofo se queda "en la calle", a la intemperie, en la exterioridad, porque aun ante el nuevo orden posible tendrá que volverse para lanzar la crítica liberadora contra el sistema. Sin embargo, una es la cuestión política, el ejercicio del poder, y otra la función crítico-liberadora del pensar filosófico; una es la política y otro el magisterio (Dussel 1995: 240).

De ahí que sea absurdo que el sentido de la «liberación de las clases oprimidas» sea tomado como la liberación de tal o cual clase específica; pues como vemos, luego de la liberación, el filósofo y su potencial crítico liberador se deberían quedar *en la calle*. Esta condición es periférica. Como señala Francisco Miró Quesada, la crítica hacia el poder no necesariamente debe plantearse tomando partido de una determinada clase. El pensamiento crítico puede ser formulado al margen de la representación de algún grupo social y problematizar, sin embargo, el ejercicio del poder de una determinada esfera dominante. El caso griego puede dar un ejemplo de ello:

Sería absurdo pretender que la filosofía griega debió ser una praxis puesta al servicio de las clases oprimidas [...] Más [sic] [...] es indubitable que plantea problemas sobre la sociedad con cierta independencia frente a los intereses de la clase dominante. Se da incluso la paradoja de que en algunos casos llega a resultados contrarios a los intereses de esta clase sin que los filósofos que la practican pretendan ser representantes de ningún grupo social (Miró Quesada 2014: 521)

Pero lo anterior no debe ser entendido fuera del sentido en el que está planteado. Aquella concepción de la filosofía no es solo una cuestión prescriptiva de lo que ella debería ser, sino que esa condición periférica es aquello que necesita ser si se quiere recuperar el sentido de la filosofía como crítica. De ningún modo, Dussel quiere desconocer que la filosofía nunca ha cumplido un rol ideológico. La filosofía, en cuanto discurso, ha atravesado muchos momentos ideológicos que se debieron al abandono del espíritu crítico.

Ahora bien, aunque esto no invalida al discurso filosófico, nos recuerda que, en tanto siempre está orientado a la praxis, está sujeto a las correcciones históricas. En suma, nos estaría diciendo que todos nuestros esfuerzos deben aspirar a evitar caer en la ideología: «Decir que momentos ideológicos "contaminan" el discurso filosófico no significa que dicho discurso quede invalidado. Sólo se indica que es un discurso humano, falible, finito, perfectible; es decir, no es un "saber absoluto", y esto por su referencia a la praxis, a la acción histórica concreta, inacabada, ambigua» (Dussel 1983: 26).

Sin embargo, para el filósofo argentino, la filosofía ha estado articulada siempre a una ideología política correspondiente a un aparato hegemónico o contrahegemónico. «Filosofía, ideología política y aparatos hegemónicos o contrahegemónicos filosóficos son tres momentos indivisibles de la historia de la filosofía. Filosofía con autonomía propia, pero siempre autonomía "relativa a" la ideología política y a la viabilidad o no de sus aparatos propios» (Dussel 1983: 113).

El sentido de la expresión "autonomía relativa" es confuso. ¿Cómo la filosofía puede tener una *autonomía relativa* a la ideología? Dussel apunta que su referencia a la praxis la sitúa en un nivel ideológico; sin embargo, «la filosofía tiene un estatuto *teórico* propio, autónomo, ya que nadie pretende negar la especificidad del discurso *teórico* filosófico» (Dussel 1983: 30-31). ¿Pero es solamente su especificidad como discurso teórico lo que determina su autonomía y, por otro lado, siempre que está referida a la praxis es ideológica? En esa dirección señala que «en la realidad concreta, histórica, integral, la filosofía es "relativa-a" la praxis: por parte del *sujeto* [...], por parte de la opción de los *intereses* de esos sujetos históricos; por parte de los objetos *temáticos*; por parte del *método* y *las categorías usadas*» (Dussel 1983: p.31).

Y aquí sí parece ser una cuestión insalvable que la propuesta de Dussel constituya una propuesta ideológica: en tanto que la filosofía de la liberación pretende ser una filosofía práctica siempre va a estar situada siempre en este nivel. Sin embargo, como se ha señalado, esta no es una cuestión que niega el autor. Él mismo señala que, «La referencia ineludible a la praxis [...] sitúa a la filosofía en un estatuto ideológico, si por ideología se entiende el conjunto sistemático de ideas que explica, justifica, oculta o critica a dicha praxis» (Dussel 1983: 24).

¿Qué es, entonces, lo que se intenta señalar? Que, aunque la filosofía esté articulada a la ideología por su referencia a la praxis, su tarea no es ocultar o justificar un determinado estado de cosas, sino evidenciarlo, descubrir lo que la ideología justifica. Y es justamente su autonomía teórica la que posibilita eso último. La autonomía específica de la filosofía estaría en relación con la autonomía de la crítica de la razón teórica. Su relación con las ideologías ayudaría a que la crítica de la razón apunte, además, a la crítica del sistema imperante. Si bien se debe reconocer que esto no es claro en Dussel, es posible explicitarlo sin temor a traicionar su pensamiento atendiendo lo que dice Miró Quesada:

...La historia de la crítica racional del poder nos muestra que la razón humana tiene especial impacto disolvente frente a las estructuras y los mecanismos de la dominación. Por más rígida que sea la estructura social que impone condiciones y límites al pensamiento filosófico, por más ideologizada que esté la teoría, el ejercicio de la razón presenta dinamismos autónomos que, de una manera u otra, se orientan, cuando se trata de problemas humanos, hacia la crítica del sistema imperante y hacia la forjación de un modelo ideal de convivencia humana [...] el pensamiento racional ejerce, así, una función subversiva (Miró Quesada 2014: 525-526).

Por otro lado, para el pensamiento del *centro imperial*, la ideología cumple el papel de justificación de su praxis dominadora mediante la ciencia, el arte, la tecnología, la técnica, etc.: «La ideología es así el conjunto de expresiones semióticas que encubren la

dominación; cuando son metódicas la justifican más acabadamente. La función ideológica, en su esencia, es la relación del signo o significante como justificación de dicha praxis dominativa» (Dussel 1996: 195). Así, todo aquello que naturaliza y encubre un estado de dominación es ideológico.

La práctica filosófica corre el riesgo de cumplir una función ideológica cuando se concibe a sí misma como el objeto de su pensamiento. En varias oportunidades Dussel ha recalcado que cuando la filosofía se piensa a sí misma es ideológica, pues, por un lado, justifica el estado de cosas en tanto no permite pensar la realidad o, por el otro, absolutiza una sola ventana para llegar a ella: « (...) hay filosofías que, al absolutizar uno de los accesos posibles a la realidad, permanecen en posición ideológica» (Dussel 1996: 198).

2.2 La metafísica

Como podemos observar, la histórica sitúa el pensamiento de la liberación dusseliano en un plano situacional. Los conceptos de *centro* y *periferia* son categorías geopolíticas. Pero la histórica está asentada sobre una concepción metafísica que le provee un sustento anterior a sus categorías. Así, *centro* y *periferia* se sustentan en categorías tales como *Totalidad* y *Exterioridad*.

2.2.1 Totalidad

Para Dussel, toda nuestra experiencia se encuentra enmarcada dentro de un horizonte; este horizonte muestra los límites de lo que es comprensible, nos muestra el mundo: el mundo es entendido como la totalidad de entes con sentido. Así, el mundo es una totalidad que indica el límite de límites. Aquello que rebasa a ese mundo, se encuentra fuera de sentido, fuera de mi experiencia y de mi comprensión.

El análisis de esta cuestión se realiza desde lo que nuestro filósofo denomina *cotidianidad mundana*. Todo hombre es un ser que está en el mundo y es una apertura a él en una relación de comprensión:

El hombre es el ser que tiene mundo y, por lo tanto, comprende todo lo que acontece en su mundo. La palabra "comprender" (com- prender) podríamos separarla en dos partes: circum, el círculo que me permite englobar aquello que es la totalidad de mi experiencia. De tal manera que, si de pronto avanzara algo en mi mundo de lo cual no tengo ninguna experiencia, me preguntaría: ¿qué es? [...]. El "círculo" (circum), como totalidad de mi mundo, es el horizonte de mi mundo y ese horizonte abarca todo lo que es. Com-comprensión tiene además un segundo momento: prensión, de "prender", "captar" algo en concreto (Dussel 1995: 87).

Tal comprensión se despliega hacia el fundamento, es decir, hacia el proyecto que el hombre tiene en su mundo, pero tal proyecto está definido ya desde el horizonte de comprensión en el que se encuentra el hombre: «La totalidad del mundo es el punto de partida: es la experiencia primera; la que está fundando toda experiencia posterior» (Dussel 1995: 89). Tal proyecto es ya una totalidad de sentido, pues muestra su lógica en la cotidianidad misma. Dussel propone un interesante ejemplo que ayuda a ilustrar ello:

... Si más críticamente nos preguntamos “¿Por qué tenemos reloj?”; ya no podemos responder simplemente que porque es un instrumento para dar la hora. Cuando pregunto por el ¿por qué? pido una causa, el fundamento. Sí, es verdad que da la hora, pero más fundamentalmente todavía nos ayuda un dicho que indica que “el tiempo es oro”. De tal manera que me interesa el tiempo, y por ello no quiero perderlo, y no quiero perder tiempo porque en el fondo el tiempo es oro. Lo que no quiero perder, entonces, es el oro. y ahora me pregunto: “¿Por qué el oro es para mí un valor?” [...] hay que ahorrar el oro para llegar a ser rico. [...]. Es así como tenemos relojes privatizadamente, cada uno en su muñeca, para ahorrar "oro". Con esto quiero decir que en el fondo del reloj está el proyecto de "estar-en-la-riqueza" del hombre moderno europeo, quien ahorra el tiempo porque es oro y así se lo exige su proyecto (Dussel 1995: 90- 91).

Para Dussel, la modernidad europea ha llevado a cabo el proceso de expansión mundial de su proyecto, una Totalidad de sentido. Todo ente en el mundo está fundado en el proyecto moderno occidental, que se pretendió convertir en el fundamento de todo lo

habitante en el mundo. Sin embargo, Tal fundamento no es estático pues está en concordancia con un futuro que adviene. Por lo tanto, el proyecto está relacionado con el *poder ser*. Pero además está condicionado desde el pasado. En este sentido, se concibió desenvolvimiento dialéctico y progresivo del fundamento de la Totalidad moderna occidental. Esta se revela como todo el horizonte que se despliega desde su fundamento y que muestra las posibilidades de los entes en el mundo. Todo ente con sentido en el mundo es aquel que está activamente involucrado con un proyecto de la Totalidad.

Se puede apreciar, entonces, que su participación en el *poder ser* da sentido a los entes. Es una tarea ética la aproximación crítica al fundamento de las Totalidades en tanto que todo ente que no participa del *poder ser* de los proyectos queda reducido a un sinsentido. Desde las Totalidades, el Otro en cuanto tal es un sinsentido. Por ello, no es considerado como otro, sino que es reducido a lo mismo. Con esto, se evidencia el especial interés que tiene Dussel respecto a la evaluación de la eticidad del fundamento de las Totalidades ¿No haría falta, acaso, evaluar dicha eticidad en tanto que las posibilidades de todos los entes quedan reducidas a él?, ¿no es esta concepción responsable de que exista una Totalidad que se ha impuesto sobre las demás y ha tratado de universalizar su proyecto particular como el único proyecto posible?

En efecto, la crítica de Dussel se sitúa en torno a la pretendida universalización del fundamento ontológico de una Totalidad, la occidental moderna. Ahora bien, Realizar una tarea semejante a la del filósofo argentino puede responder o bien a la necesidad de evidenciar un fundamento alternativo, pero con igual pretensión de universalidad, o bien demostrar la inviabilidad de la necesidad de la fundamentación misma. Como se verá, el objetivo de Dussel es romper el fundamento de la Totalidad hegemónica, mas no cuestionar

la tradicional necesidad de fundamentar de la filosofía occidental. Este es el punto por el cual Dussel no deja de ser moderno.

2.2.2 La ontología de *lo Mismo*

A decir de Dussel, la vía corta¹⁰ por la cual podemos encarar el sentido del Ser de una época es la ontología. Evidenciar el fundamento de *mi mundo* es conocer el sentido de su ser. Cuando cambia el sentido del Ser, cambia todo lo que acontece en el mundo y; por lo tanto, también cambia la descripción que se hace de él.

En la modernidad, el fundamento fue la subjetividad del sujeto que cosifica al objeto: las cosas son y tienen sentido en tanto guardan relación de producción o uso con él, de lo contrario, es cuestionado su estatus de existencia, como señala:

Las cosas son en tanto que el hombre las pro-duce o tiene alguna relación de explotabilidad con ellas; las cosas que no se producen o las que no tienen relación de explotabilidad con él, las ignora, niega de alguna manera su existencia. Es decir, la subjetividad del sujeto se transforma en el fundamento (Dussel 1996: 228).

En la lectura de Dussel, quien pretende abandonar esa relación de sujeto-cosas o de sujeto-objeto es Heidegger: «[...] Heidegger objeta, sin embargo, que el sujeto no es lo primero, así como el objeto no es lo último, porque más allá del objeto está el mundo y antes del sujeto está el hombre. La relación "hombre-mundo" está más allá que la de "sujeto-objeto"» (Dussel 1995: 228). De ahí que sea necesario explorar aquel mundo pues en él los objetos adquieren sentido.

¹⁰ Dussel realiza una distinción entre dos vías para la comprensión del Ser de una época: La vía larga de Paul Ricoeur realizada mediante la simbólica, que consiste en el análisis de la literatura, la economía, la política, etc; de todo lo que puede servir para dar un salto de un horizonte a otro hasta llegar al fundamento del mundo investigado; y la vía corta que se refiere al método ontológico heideggeriano, el cual parte de lo cotidiano para elevarse al fundamento a partir de la pregunta por el sentido del ser de una época. (Dussel 2004: 223-226)

Pero no es la exploración del mundo solo, sino en su relación con el hombre. Por lo tanto, es necesaria la indagación de cómo está el hombre en el mundo para luego comprender cómo conceptúa al objeto. Heidegger propone partir siempre desde el plano de la cotidianidad; esto es lo que se conoce como nivel óntico. Para este filósofo, siguiendo esta guía, partiríamos desde esta cotidianidad mundana de los entes en el mundo e iríamos ascendiendo al plano del Ser. Este traspaso del horizonte del ente al horizonte del Ser es dialéctico. Se trata del paso de una interpretación existencial cotidiana, donde uno sabe todo lo que le acontece; por ejemplo, identifica qué es un pan, un arma o un reloj; etc, hacia una interpretación ontológica. Dussel dice respecto a esta visión de Heidegger: «Todo lo que me acontece cotidianamente debe ser clarificado metódicamente, para que habiendo establecido cuál es el fundamento pueda fundar pensadamente el sentido de cada cosa» (Dussel, 1995, p. 229).

Mas, ¿qué limitación encuentra el filósofo de la liberación aquí? Como habíamos señalado, cada mundo u horizonte con sentido es una Totalidad. Sin embargo, la Totalidad, en tanto que es dialéctica (supone un traspaso del ente al Ser para ser comprendida), es fluyente inacabada pero, según Dussel, también es siempre un acontecer de lo Mismo. Es un desarrollo progresivo y paradójicamente sin novedad. Totalidad es, entonces, el acontecer de lo Mismo

La pretensión de la ontología heideggeriana de acercarse al fundamento del mundo pasando del plano del ente al plano del Ser para luego retornar y demostrar a los entes como posibilidades existenciales (en tanto tienen o no sentido de acuerdo con el fundamento) es una pretensión que termina demostrando que todas las aparentes diferencias que se muestran en la búsqueda del fundamento son momentos internos de la identidad de

lo Mismo. Dussel señala: «Lo Mismo, como Totalidad, se cierra en un círculo que eternamente gira sin novedad. La aparente novedad de un momento de su dialéctica, de su movimiento, es accidental, porque todo es uno y la verdad es todo» (Dussel 1973: 97).

Esto termina siendo éticamente relevante en la medida que la ontología ha sido un mecanismo utilizado por la cultura del *centro imperial* con el fin de constituirse como Totalidad única frente a las culturas periféricas. Mediante ella estaría justificando su opresión sobre estas últimas que, en su marco de categorías filosóficas, sería lo Exterior a aquella Totalidad.

Es, América Latina, exterior a la Totalidad Nordatlántica y; sin embargo, estaría siendo leída bajo un fundamento ajeno que lo reduce a lo Mismo y a lo determinado bajo él. «Esto es lo que hay que cuestionar, porque América latina es exterior a ese mundo que tiene por centro un "yo" europeo. Cuando Heidegger dice "el hombre existe", está afirmando la existencia de Europa y la descripción la hace desde su tradición a la que toma como la tradición de todo hombre» (Dussel 1995: 231).

La base del cuestionamiento a la lógica de la ontología se funda en su concepción de la Exterioridad del Otro. ¿Qué es el Otro? ¿En qué consiste concebirlo como irreductible al fundamento ontológico?

2.2.3 La Exterioridad del Otro

En muchas oportunidades, Dussel reconoce que fue en en el pensamiento de Emmanuel Levinas donde encontró la categoría de Exterioridad. La importancia de esta categoría novedosa respecto a las que se presentan desde la ontología reside en que ella resulta ser la base para redefinir todo el marco categorial del *centro imperial*.

Levinas permite que el discurso dusseliano pueda ir más allá de las ontologías hegeliana y heideggeriana. En el § 26 de *Ser y Tiempo*, este último nos muestra un sentido en el que habla de los otros: «“Los otros” no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está. [...] el mundo es el que desde siempre yo comparto con los otros» (Heidegger 1997: 143 -144).

Para Heidegger, existe desde siempre una relación de coexistencia con los otros, pero ¿qué implica esta coexistencia con los otros? Más adelante nos señala: «La apertura – implicada en el coestar- de la coexistencia de otros, significa: en la comprensión de ser del Dasein ya está dada, puesto que su ser es coestar, la comprensión de otros» (Heidegger 1997: 148).

Contrariamente a estas afirmaciones, Dussel cuestiona la posibilidad de asir el ser del Otro: «¿en qué medida es el otro comprensible? ¿No hay en el otro un resto siempre incomprendible, y no ya como la simple cosa real sino como libertad de alguna manera incondicionada y por lo tanto imprevisible?» (Dussel 1974: 171).

Para Levinas, Heidegger ha tratado de comprender al ente desde el Ser. El ente en última instancia encontraría su autenticidad saliendo de sí y subordinándose al Ser. Pero, para el autor de *Totalidad e infinito*, este no debería ser el punto de llegada, se trata de encontrar la trascendencia del ente más allá del Ser. La salida hacía lo Otro es el camino que se debe recorrer, “Otro” que no es calculable desde lo Mismo:

Lo Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la Identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino como una alteridad anterior [...] a todo imperialismo de lo Mismo [...] de una alteridad que

no limita al Mismo, porque al limitar al mismo lo Otro no sería rigurosamente Otro [...] Lo absolutamente otro, es el Otro (Levinas 2002: 62-63).

Dussel recoge esta idea del Otro (aunque matizando lo *absolutamente otro*) para proponer su metafísica de la alteridad. El Otro es concebido como intotalizado e intotalizable. Ya no se entiende como un ente que puede concebirse desde la ontología, sino como un ente metafísico, en tanto que es irreductible a cualquier fundamento ontológico propio de la Totalidad. Dussel materializará su concepción Otro en el pobre, el oprimido, el dominado, el huérfano o la viuda, América Latina misma frente al mundo occidental. Con ello, pretende superar la concepción levinasiana del Otro, pues a decir del filósofo de la liberación, el Otro de Levinas es todavía abstracto o pasivo (Dussel 1995: 238).

Siguiendo la descripción de Hans Schelkshorn, «Dussel saca la categoría del «otro» del idilio privado: el otro no es solo el amigo privado sino también el otro género, la otra generación, la otra clase social, la otra nación, la otra cultura» (Schelkshorn 2004: 15)

El Otro se desnuda más allá del sistema: ya no se muestra como el trabajador explotado de la fábrica, sino como un individuo o una persona que sufre por la opresión y que solo se descubre cuando se lo concibe más allá de su trabajo o de sus proyectos. Su exterioridad se evidencia en el trabajo vivo, como corporalidad que se desgasta, sufre y cuya dignidad como sujeto creador de la producción desde la nada ha sido negada como valor económico de su producción¹¹. Entonces, solo podemos tener una relación con el Otro en el cara-a-cara sensible que sugiere Levinas. «Tal situación genera una relación de proximidad que es una relación inmediata: «El cara-a-cara indica la inmediatez de la experiencia y por eso Buber, con un lenguaje poético, dice que en el cara-a-cara no hay

¹¹ Dussel extrae esta categoría de trabajo vivo de sus estudios de Marx. En este, antes que una teoría económica habría una propuesta ética. Véase, también, la nota 33.

razón, no hay fantasía, no hay palabra, no hay algo, porque efectivamente en el cara-a-cara todavía no hay mediaciones» (Dussel 1974: 269).

En la inmediatez de la proximidad, donde no hay lenguaje ni representaciones del mundo, el Otro reclama, interpela. «El rostro del hombre se revela como otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumentos como exterior, como alguien, como una libertad, como alguien, como una libertad que interpela, que provoca, que aparece como el que resiste a la totalidad instrumental. No es algo; es alguien» (Dussel 1996: 56).

No es un asunto de poca monta, este cara a cara sin mediaciones que Dussel toma de Levinas, ya que de su posibilidad depende el punto de partida que, como veremos, propondrá el autor. El despojo de toda mediación en el cara a cara, según Dussel, permitiría la apertura a la realidad del Otro. En tal sentido, tal apertura hacia el Otro exterior es siempre ética.

Dussel afirma que si se reduce el Ser al fundamento del sistema como Totalidad, existe una realidad más allá del Ser. Y entre las cosas reales que guardan exterioridad del Ser, existe uno que, por tener historia y libertad, puede increparnos el no ser comprendido como otro que la Totalidad. Más allá del ser del sistema totalitario del *centro imperial capitalista* moderno, que por una voluntad de poder ejerce su dominación sobre los otros, se encuentra el *no ser* de las periferias. Latinoamérica, en cuanto periférica, guarda un carácter exterior a la modernidad occidental¹².

¹² Entre los críticos de esta concepción de Exterioridad latinoamericana respecto a la modernidad hay ciertos matices: Yamandú Acosta señala que si bien es cierto es posible admitir la exterioridad latinoamericana, esta no puede ser admitida sino como la exterioridad del pueblo en cuanto *trabajo vivo* respecto del *capital* mas no como una exterioridad respecto del sistema histórico, pues es en el interior del mismo desde donde su situación marginal ha tenido lugar: «... lo que no puede aceptarse es la tesis de la exterioridad del pueblo

2.3 Más allá de la diferencia ontológica: La distinción metafísica del Otro

Aquel Otro no sería diferente sino distinto, pues en palabras de nuestro filósofo, tanto la diferencia como la igualdad son categorías que caben dentro de un mismo fundamento, mas la distinción sería una categoría que hace referencia a aquello que no se reduce a lo posible en un determinado paradigma, sino que apunta a lo que queda fuera de él.

La noción de analogía es ella misma analógica. La analogía del ser y el ente (cuya diferencia es ontológica: la «diferencia ontológica») no es la analogía del ser mismo (cuya diversidad es alterativa: la «distinción meta-física»). Si el ser mismo es analógico, los dos analogados del ser no son ya diferentes sino distintos, y de allí la denominación que proponemos (más allá que la de Heidegger) de «distinción meta-física» (Dussel 1974: 185-186).

Más adelante, continúa:

respecto del mismo sistema histórico. Esta última exterioridad no puede aceptarse ni siquiera respecto del sector más marginal del pueblo en el que la determinación defectiva de “pobre” se presenta como particularmente identificatoria. La exterioridad de los grupos marginales respecto del sistema de producción no es respecto del sistema histórico en cuanto es al interior del mismo que se ha producido y determinado estructuralmente su marginalidad» (Acosta 2008: 142). Por otro lado, Santiago Castro-Gómez niega, más allá de Acosta, cualquier intento por situar a Latinoamérica como exterior a la racionalidad moderna. Concebir esto es suponer la existencia de una identidad latinoamericana intocada por el triunfante despliegue de la razón cosificante moderna, cuestión que no puede explicar la experiencia multitemporal y radicalmente heterogénea de las sociedades latinoamericanas que tuvo lugar durante la segunda mitad del siglo XX. Para Castro-Gómez, quien se apoya en las teorías de Martín-Barbero y Néstor García Canclini, la cultura popular es resultado de la interacción asimétrica entre múltiples racionalidades. Los discursos sobre pueblo e identidad cultural adquieren sentido en los medios de comunicación que contribuyeron a la formación de las identidades nacionales por medio de una construcción simbólica de la idea “pueblo-nación”. Lo que hay, entonces, no es una identidad latinoamericana, sino un fenómeno de hibridación entre tradición y modernidad (Castro-Gómez 2011). «Dussel ubica a los oprimidos en la “exterioridad” de las relaciones modernas de poder, lo que le conduce a reproducir ese gesto paternal tan típico del pastorado cristiano. En efecto, la filosofía de la liberación afirma que la misión de los intelectuales es “articular la voz de aquellos que no tienen voz”. Su deber moral es hablar por los pobres, por los humildes, por los que se sienten maltratados por la vida, creyendo ver en ellos una exterioridad con respecto a la modernidad» (Castro-Gómez 2011: 39). Como se verá en la analéctica, esta última apreciación no es tan exacta. Saber oír al Otro no significa en Dussel hablar por él, sino generar las condiciones para una apertura a su discurso. Es un compromiso ético que involucra una conversión de quien escucha el discurso del Otro. Una vez que la apertura está dada, le corresponde a este defender sus razones. Por otro lado, que Dussel ubique al oprimido en la exterioridad de las relaciones modernas de poder no quiere decir que piense que la naturaleza de su discurso esté al margen de las relaciones de poder. Como se defenderá en el tercer capítulo, lo que se puede extraer de la propuesta dusseliana es que el autor toma en consideración siempre una dimensión de poder articulada con *todo* discurso y, en toda situación, el ejercicio del mismo genera relaciones de disimetría que generan exclusión, cuestión que deja como un tema central de la ética.

El ser único e idéntico en sí mismo de la analogía del ente, gracias a la «di-ferencia ontológica», funda la ex-presión (lógos apofantikós) de la totalidad. El ser analógico del otro como alteridad meta-física, gracias a la «dis-tinción», origina la revelación del otro como pro-creación en la totalidad (Dussel 1974: 188).

Con esto matizamos nuestra anterior aproximación al Otro dusseliano, este no se encuentra en el ámbito del *no ser* absoluto, sino respecto al ser de la *Totalidad*. La «distinción metafísica» que ha hecho Dussel nos muestra que concibe otra forma de predicar el ser desde la metafísica. Por lo tanto, la aproximación ya no debe darse desde la cotidianidad óptica, sino desde más allá. Ahora, el punto de partida debe rebasar el ámbito del fundamento ontológico: el punto de partida es metafísico.

Sin embargo, si bien es interesante a la vez que ingenioso proponer otro punto de partida alternativo para la ética, resulta difícil pensar en una metafísica (una realidad más allá del propio proyecto, en el sentido dusseliano) como inicio del camino cuando se ha señalado que todo horizonte de sentido es una Totalidad ¿cómo, entonces, puede admitir la Totalidad a lo externo como punto de partida? Es posible; al parecer¹³, lo que se estaría sugiriendo es evitar por todos los medios que las Totalidades se cierren y transgredan la exterioridad del Otro. Por ello, la propuesta de Dussel apunta a una transformación ética de apertura. Tal apertura es posible cuando desaparecen las mediaciones¹⁴.

Allí donde la razón ha llegado a su límite, tiene cabida una fe metafísica que permite la apertura de la Totalidad: «Esta es una fe meta-física, es decir, es un dominio que

¹³ Como se verá, la sugerencia que se sigue no necesariamente es coherente con el programa de la filosofía dusseliana. Esto se visualizará de manera más clara cuando se muestre de manera breve la relación entre la analéctica y el fundamento de la propuesta de Dussel.

¹⁴ En *Totalidad e infinito*, Levinas señala que, en la experiencia del cara a cara, se manifiesta, mediante el rostro del otro, el primer significado, pero es un significado que se da en la inmediatez y, por tal razón, es incomprensible. Es decir, existe una precedencia del significado respecto a cualquier acción subjetiva. Dussel no ha reparado en partir de esta posición afirmando que, en la inmediatez del cara a cara, se establece una fe metafísica hacia el Otro y hacia su palabra, lo cual indica que el Otro posee un significado previo a la interpretación del intérprete y por ello se apuesta metafísicamente por él.

ejerce la razón sobre sí misma, cuando sabe que ha llegado a su límite, que le permite confiar en el otro, ya que si no tiene confianza no puede escuchar su voz» (Dussel 1974: 270).

2.3.1 La analéctica frente a la dialéctica

El método para la fundamentación de la ontología ha sido la dialéctica. Según el filósofo de la liberación, este método se despliega en dos momentos; uno negativo, que cuestiona la aparente seguridad de lo cotidiano y busca su horizonte último u originario y otro positivo, donde lo cotidiano ha sido reconocido y aceptado desde un todo totalizante: desde el fundamento originario regresa para demostrar la cotidianidad como única posibilidad existencial. Tal ha sido la propuesta, por ejemplo, de Heidegger. (Dussel 1974: 201-202).

Por ello, el movimiento dialéctico ha significado, según Dussel, la anulación del Otro. De ahí que no pueda concebirse como una metodología abierta a la ética: No existe ética si no existe Otro. El mal es la anulación de la alteridad. «El mal ya no es la determinación, sino la eliminación de la alteridad; es justo lo contrario que para Hegel. Si el mal es la determinación, el bien es la totalización; en tanto que si el mal es la eliminación del Otro, entonces la totalidad cerrada es el mal y no el bien» (Dussel 1995: 152).

La dialéctica es un método teórico que va de los entes al fundamento y del fundamento a los entes, es decir, es un moverse en la Totalidad misma. Si puede hallarse un método que permita partir de lo que está más allá de la Totalidad, es decir, desde la Exterioridad o desde el Otro poniendo en *epojé* la Totalidad en la cual se está circunscrito, ese será un método propicio para desarrollar una ética desde la alteridad.

Tal es el método que propone nuestro autor y al cual denomina analéctica¹⁵: «el método del que queremos hablar, el *ana-léctico*, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*aná-*) que el del mero método *dia-lectico*» (Dussel 1974: 182). Se trata, ya no del pasaje del ente al Ser, sino del pasaje de la Totalidad a la Exterioridad del Otro, pero esta vez no es un traspaso para dominarlo, sino para servirle.

Debemos resaltar que este método no es una negación de la dialéctica, pues esta también podría incorporar el momento analéctico. Significa el traspaso del a-través-de al más-allá-de (Dussel 1995: 235). Extendiendo el razonamiento de Feuerbach dice:

El pasaje de la totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre dia-léctica, pero tenía razón Feuerbach al decir que «la *verdadera* dialéctica» (hay entonces una *falsa*) parte del diálogo del otro y no del «pensador solitario consigo mismo». La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento *ana-dia-léctico*); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistado: *dia-léctico* (Dussel 1974:182).

Dussel muestra ingeniosamente cómo tiene lugar el momento analéctico en el despliegue de la dialéctica positiva a la dialéctica negativa:

En primer lugar, el discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige dialéctica y *ontológicamente* hacia el fundamento. En segundo lugar, de-muestra *científicamente* los entes como posibilidades existenciales. (...) En tercer lugar, entre los entes hay uno que es irreductible a una de-ducción (...) a partir del fundamento: el «rostro» óntico del otro (...) El pasaje de la totalidad ontológica al otro como otro es *ana-léctica*, discurso negativo desde la totalidad (...) es ya un cuarto momento (...). En quinto lugar, el mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido, y esas posibilidades como praxis analéctica traspasan el orden ontológico y se avanzan como servicio en la justicia (Dussel 1974: 183).

¹⁵ Se debe advertir que el concepto de analéctica queda muchas veces ambiguo en el trabajo del filósofo de la liberación. Dussel señala la analéctica o bien como método o bien como un momento negativo de la dialéctica. Para fines del presente trabajo, se tendrá en cuenta a la analéctica como método cuando se haga referencia a la exterioridad del otro como inicial punto de partida de la ética. Se la considerará como momento cuando esté en relación con una dialéctica acabada, es decir, cuando, pese a tener un punto de partida que niega lo exterior, se dé el vuelco de lo Mismo a lo Otro.

Ahora bien, antes de seguir avanzando, es necesario preguntar por el papel que Dussel le confiere tanto a la dialéctica como a la analéctica entendidas como métodos que pueden conducir a dos visiones éticas. ¿Qué relación existe entre el método y el fundamento de la ética? ¿El método descubre la naturaleza del fundamento o es este último el que define al método? Cuando Dussel (1974) dice que el método dialéctico «es el camino que la Totalidad realiza sobre ella misma» (p. 142) o que «es la expansión dominadora de la Totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo» (p.142) parece sugerir que si bien el método es un camino para acceder al fundamento, es definido desde este último. Si este es el caso, entonces la reflexión que busque volver metódicamente a su fundamento necesariamente estará determinada por este.

Y se entiende que aquello no solo vale para el método dialéctico, sino también para el analéctico cuando Dussel dice: «El pasaje de la totalidad ontológica al otro como otro es *ana-léctica*, discurso negativo desde la totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al otro positivamente desde la misma totalidad; discurso positivo de la totalidad cuando se piensa la posibilidad de interpretar la revelación del otro desde el otro» (Dussel 1974: 183). Así, todo método resulta positivo si es pensado desde su fundamento. Entonces ¿en qué radicaría básicamente la distinción entre el método analéctico y el dialéctico? Desde este enfoque, ambos responderían a fundamentos distintos y serían definidos por ellos sin que haya la posibilidad de rebasarlos.

En otras palabras, más allá de que el punto de partida de la analéctica sea lo Externo, el método como tal indicaría solo el desarrollo de, para decirlo con un término utilizado por Dussel, la *mismidad* del nuevo fundamento y, en tal sentido, este fundamento, basado en la exterioridad del Otro, también terminaría siendo una Totalidad cerrada, en la

medida en que la única vía para llegar a él no puede excederlo. De algún modo se revela esto cuando el autor sostiene que «el filósofo, el que quiera pensar metódicamente¹⁶, debe ya ser un servidor comprometido con la liberación [**de los oprimidos**]» (Dussel 1974: 184). Esto significa que la crítica de Dussel se debe a una pretensión por instaurar un nuevo fundamento a lo que ha denominado *totalidad occidental*, mas no por superar el problema de los fundamentos o las Totalidades cerradas. En este punto, hay un matiz que será tratado en el siguiente punto.

Vale explicar cómo indica Dussel el traspaso de la Totalidad cerrada a la alteridad través de la analéctica. Aquí, se enfatizará en la relación de la ética con el discurso en la propuesta de Dussel. Tal y como se había señalado, esa era la pretensión inicial de esta primera parte.

2.3.2 Momentos de la analéctica: el punto de llegada discursivo

En la proximidad, en la relación cara-a-cara de Levinas, se escucha la voz del Otro que interpela y que reclama por su injusta reducción ontológica. El acto de revelación del Otro solo puede lograrse a partir del decir de su interpelación: mediante su palabra. Por eso, para Dussel el Otro no será visto, sino será oído. El Otro es sonido, es voz.

Para nuestro autor, el filósofo comprometido con la liberación debe estar preparado para saber oír la palabra del Otro. Esta es la condición para poder servir al Otro: «El filósofo ana-léctico debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para

¹⁶ Posición cuestionable en tanto que descalifica otras formas posibles de practicar la actividad filosófica, además de suponer que existe un método (que además es el único) filosófico ¿Quiere decir, acaso que la única forma de practicar la filosofía es adscribirse a la Filosofía de la liberación que él propone? En los diálogos Norte-Sur, el concepto de liberación de Dussel también puede ser comprendido desde el ámbito científico en el sentido de la superación de la negatividad de la teoría nueva frente a la comunidad científica hegemónica. Véase *La razón del Otro. La interpelación como acto de habla en Ética del discurso y ética de la liberación* (2004).

saber-oír la voz que viene de más allá, desde lo alto (*aná-*) desde la exterioridad de la dominación» (Dussel 1974: 184).

En la analéctica de Dussel existen dos momentos en los que se despliega. Al primero de esos momentos llamaré el momento ético y al segundo, el momento hermenéutico o de interpretación de la palabra del Otro.

En el primer momento, la palabra del Otro es concebida como verdadera, a pesar de que, cuando irrumpe en la totalidad, no es de ninguna manera interpretable, solo comprensible inadecuadamente. Aun no siendo verificada (por la incompreensión misma), aquella palabra es tomada como verdadera por la fe metafísica que se tiene en el Otro.

Dussel afirma que en un primer momento es necesario entender por semejanza o análogamente la palabra del Otro. «La palabra tenida por verdadera [...] con el asentimiento del entendimiento en una confusa comprensión óptica inadecuada a partir de la «semejanza» *de lo ya* acontecido en la totalidad (como pro-vocación del otro) [...] permite avanzar por la praxis liberadora, analéctica [...]» (Dussel 1974: 193).

El momento ético es la base del momento hermenéutico: «Solo por el compromiso existencial, por la praxis liberadora en el riesgo, por un hacer propio discipularmente el mundo del otro, puede accederse a la interpretación, conceptualización y verificación de su revelación» (Dussel 1974: 192).

Esa primera revelación confusa, si es escuchada por *el amor a la justicia*, abre el sistema de la Totalidad y lo apertura metafísicamente al Otro. Una vez lograda esta apertura se podrá intentar el paso a una adecuada interpretación de su palabra: al segundo momento de la analéctica. ¿Cómo?, incorporando su palabra a la experiencia posterior conjunta del

comprendido y de quien comprende; es decir, la correcta interpretación de la palabra del Otro se logra a partir de una corroboración histórica compartida. «Cuando se habita, por la ruptura ética del mundo antiguo, en el nuevo mundo puede ahora interpretarse dialécticamente la antigua palabra revelada en el mundo antiguo» (Dussel 1974: 192-193).

Para Dussel, existen distintos modos de proximidad al Otro. Como se vio, el autor entiende por *proximidad* el acortamiento de la distancia concreta en el cara-a-cara. Los modos de proximidad pueden ser erótico (relación hombre dominante – mujer dominada), pedagógico (relación maestro «padre» dominador – discípulo «hijo» dominado), político (relación hermano dominante – hermano dominado). La praxis liberadora puede llevarse en cada caso atendiendo a la petición específica del Otro en cada modo: desde la correcta interpretación de los distintos discursos de la mujer, del hijo, del discípulo o del hermano dominado que se puede llevar a cabo una auténtica praxis liberadora.

Ahora bien, Dussel encuentra que el primer momento ético es esencial en el método analéctico: «En el pasaje diacrónico desde oír la palabra del otro hasta la adecuada interpretación [...], puede verse que el momento ético es esencial al método mismo» (Dussel 1974: 192). A pesar de ello, considero que no es sino hasta la correcta interpretación de la palabra del Otro en que se puede llevar a cabo la praxis liberadora.

El momento ético es básico para aperturarse al Otro, pero si no es posible la correcta interpretación de su palabra hecha discurso o si no se muestran las condiciones de posibilidad para el entendimiento del discurso del Otro más allá de la aceptación confusa y por fe de su palabra, no tendrá cabida ninguna praxis liberadora. La interpelación del Otro en el cara-a-cara puede generar una salida de la Totalidad y, en ese sentido, es provocación.

Pero tener su palabra incomprendida por verdadera es solo el inicio. Quedarse aquí dejaría incompleto el proyecto liberador.

De ahí que no se puedan desligar los dos momentos de la analéctica en pos de la praxis liberadora del Otro. El primer momento ético abre la posibilidad al segundo momento discursivo (e interpretativo) donde se puede lograr un diálogo con él. Sin discurso con el Otro no hay praxis de la liberación; la apertura al Otro mediante la aceptación ética de su palabra incomprendida (el primer momento de la analéctica) es solo la primera fase de la praxis liberadora.

Lo relevante de la propuesta es que Dussel no está hablando de un principio interno de la interpretación en la comunicación: no habla de ninguna condición que, dada su naturaleza, la interpretación requiere para que ella misma sea posible¹⁷. Más bien, Dussel está refiriéndose a un principio externo al acto comunicativo mismo. Se refiere a un principio ético del reconocimiento del Otro anterior a la comunicación. En el tercer capítulo, se volverá sobre esto.

3. Consideraciones sobre el proyecto ético de Dussel

Ahora bien, dejando aún sin cuestionar la posibilidad del pasaje del primer al segundo momento de la analéctica, cabe preguntar ¿Cómo es posible el primer momento mismo? Esto es lo mismo que preguntar por cómo se piensa la posibilidad de la apertura de la Totalidad cerrada ontológica a la alteridad metafísica. Aceptar la palabra incomprensible

¹⁷ *El Principio de caridad* de Davidson, por ejemplo, señala la necesidad de suponer racionalidad en las creencias de los hablantes por parte del intérprete. Suponer la incoherencia radical entre sus creencias echa por tierra la posibilidad de la interpretación. Este es un principio pragmático, no ético, pues es condición de posibilidad para que la interpretación del mensaje del hablante sea posible. No dice nada del hablante, sino de sus enunciados (Davidson 2001).

del Otro como verdadera supone un reconocimiento ético de su dignidad, de su valor, de su infinitud y de su distinción. Ahora bien ¿Cómo es posible pensar al Otro en estos términos desde las Totalidades cerradas? ¿Cómo es posible que el sujeto vinculado con el proyecto de una Totalidad cerrada pueda abrirse a una alteridad en los términos que plantea Dussel?

Dussel respondería que el rostro del Otro es un rostro que no se agota en su visibilidad. En el encuentro cara a cara, su rostro interpela, provoca, reclama. Sin embargo, solo hay cabida para creer en su palabra incomprensible aun desde la Totalidad cerrada hegemónica, por ejemplo, si es concebible, por sí mismo, el valor del Otro en cuanto Otro.

Esto significaría que es imposible pensar en una Totalidad *estrictamente* cerrada. Dussel no critica una *Totalidad estrictamente cerrada*, sino más bien la pretensión de universalización de una de las concepciones particulares del mundo (la concepción del centro imperial). Lo que denuncia el filósofo argentino es el intento por universalizar el proyecto de la cultura hegemónica a costa del desconocimiento, la negación o la reducción de los otros proyectos de las culturas y sociedades no hegemónicas a medios para su autorrealización y que, de esta forma, se haya dado paso no solo a una colonización política o económica, sino también cultural y epistemológica. Dussel critica la instrumentalización del Otro.

Lo que llama la atención es que esta concepción dusseliana del Otro es heredada de Levinas, cuyas aristas del pensamiento están definidas también desde una tradición: el valor y la dignidad del Otro en cuanto Otro se legitiman desde el cara-a-cara de la tradición hebrea también asumida por Kant, tradición que Dussel no dudó en acoger para construir su

ética. Desde allí, queda posibilitada no solo la apertura, sino también la inmediatez del cara a cara mismo:

En la obra de arte de la cultura semito-hebrea, que hoy denominan mnemotécnicamente los judíos bajo el nombre de *Tanáij* (el antiguo testamento del occidente), se relata que “Yahveh hablaba con Moises cara-a-cara como el hombre que habla con un íntimo”. [Allí] se usan dos nociones de extrema precisión e importancia. “cara-a-cara” e “íntimo”[...] “Cara-a-cara” es una reduplicación usual en el hebreo que indica lo máximo en la comparación: lo supremo. [...] significa la proximidad, lo inmediato, lo que no tiene mediación, el rostro frente al rostro en la apertura o exposición de una persona *ante* la otra (Dussel 1973: 120).

Sin embargo, ¿Qué razones ofrece para convencernos de la legitimidad de esta ventana? ¿Por qué motivos se acepta la autoridad de la tradición hebrea, que además asume sin más la posibilidad del cara a cara sin mediaciones con el Otro? La aceptación, legitimación y defensa de esta tradición concuerda con una visión dusseliana teleológica del mundo, un mundo alterativo por naturaleza: «Nuestro mundo no ha sido solo pedagógicamente abierto desde el Otro; nuestro mundo queda esencialmente abierto desde la alteridad, es alterativo por su propia naturaleza. El Otro es el origen primero y el destinatario último de todo nuestro ser-en-el-mundo. El cara-a-cara es la experiencia primera radical de nuestro ser hombres» (Dussel 1973: 123)

Ciertamente, esta visión teleológica del mundo es tomada para realizar la fundamentación de su ética. El fin último de nuestro proyecto en el mundo es el Otro. Lo paradójico de esto es que toda teoría teleológica del ser en el mundo deviene en una Totalidad cerrada, concepción contra la que está articulada la teoría dusseliana ¿de qué se trata entonces? Más allá de todo lo contradictorio que parezca, se trata del cambio de una Totalidad cerrada de la *Mismidad* a una Totalidad cerrada de la *Otredad*. Este es el matiz del que hablábamos en el punto anterior.

Ahora bien, podría objetarse que esta última tiene como punto medular la libertad del Otro, cuestión que deja siempre abierta la posibilidad de lo nuevo, de lo distinto y de la creación, por lo tanto, de la apertura. Por ello, la idea de Totalidad cerrada quedaría descartada. Sin embargo, concediendo que es viable esta objeción y pasando por alto que, al menos, el fundamento último es siempre lo mismo, ¿Por qué habría, entonces, la necesidad de una fundamentación universal si siempre tiene cabida lo novedoso del Otro capaz de sobrepasar cualquier fundamento? ¿No estaría sometido también aquel fundamento último a la posibilidad de ser sobrepasado por la novedad?

Considero que el filósofo de la liberación, más allá de su innegable ingenio y capacidad para articular, desde una crítica inmanente al pensamiento hegemónico occidental, todo un sistema ético-filosófico pertinente para el respaldo y la liberación de los explotados y oprimidos del mundo, tiene como principal limitación el no haberse desprendido de los programas metafísicos de fundamentación del pensamiento filosófico occidental.

Es una descripción metafísica tradicionalmente europea en cuanto supone la existencia de una *realidad* (la del Otro, su dignidad y su valor) anterior a toda *mediación cultural y lingüística* que se pueda tener con ella: el primer momento de la analéctica supone el valor del Otro en cuanto Otro antes de la comprensión de su palabra.

Por otro lado, al mismo tiempo queda fuera de análisis que esta descripción del Otro concuerda con ciertos intereses y necesidades sociales o culturales de quien emite el discurso, lo cual no es criticable en la medida en que todo discurso se realiza siempre desde un espacio y tiempo que definen las pretensiones discursivas. Lo que puede criticarse

es que la apertura hacia el Otro en el cara-a-cara es entendida como posible siempre por amor benévolo hacia él, un amor benévolo capaz de experimentarse desde cualquier horizonte cultural y en cualquier tiempo y espacio. Por ello, Dussel piensa en la posibilidad de la proximidad o del cara-a-cara sin ningún tipo de mediación como la posibilidad universal de un momento cero en el que se impone el valor divino del Otro en cuanto Otro y que posibilita el primer momento de la analéctica.

Mi punto de vista no busca rechazar dicha concepción. Por el contrario, ha de resaltarse siempre la creatividad con la que Dussel toma en parte la propuesta de Levinas, pero se aparta de ella en tanto que resulta un obstáculo para su intento de la interpretación de la realidad alterativa¹⁸. Lo que se pone en tela de juicio es más bien la crítica contra la fundamentación ontológica de la Totalidad hegemónica y su pretensión de universalidad a partir de otra fundamentación, esta vez metafísica, pero con la misma intención. No ha sido puesta en cuestión la idea de fundamentación misma en tanto que puede remitir a cierta imposición de un punto de vista sobre otro, como sí la fundamentación dialéctica de la Totalidad cerrada occidental. Y en esto, considero, que reside el principal problema de la propuesta de Enrique Dussel.

La posibilidad de fundamentación ha sido cuestionada por la filosofía contemporánea¹⁹. La crítica apunta a que la idea de fundamentación se vincula con una

¹⁸ Dussel se aleja de la concepción levinasiana del Otro como absolutamente Otro inalcanzable (*Totalidad e infinito*), pues la considera como infructífera para la relación dialógica que pretende con él. Por ello, opta por la posibilidad de concebir al Otro análogamente a partir de una diferenciación entre la analogía del Ser y la analogía del ente (Dussel 1974).

¹⁹ En el siglo XIX, algunos filósofos afrontaron el problema de la crisis de la razón. Los pragmatistas pretendieron recuperar el ideal de la modernidad, pero esta vez dejando de lado la tarea de la búsqueda de fundamentos por considerarla una forma tradicional de hacer metafísica. Esto no era otra cosa que la crítica a la concepción metafísica de la verdad. Tanto los representantes del pragmatismo clásico como James,

forma de hacer metafísica. Los fundamentos metafísicos son verdades últimas incuestionables. Dar con ellos supone que la tarea de la filosofía ha terminado: significa su muerte como actividad. Dussel indica que el fundamento último del ser-en-el-mundo²⁰ es el Otro, realidad metafísica e incomprensible capaz de sobreponerse a toda engañoso proyecto concebido desde un yo. ¿Pero la misma estrategia de la fundamentación no abriría la posibilidad de cierta tiranía del Otro? Y si el Otro son los excluidos del mundo, las minorías, etc., ¿No se trataría de la apuesta por la tiranía de las minorías, de los excluidos o de los pobres del mundo, cuestión de la que Salazar Bondy supo cuidarse bien?²¹

En este punto, concuerdo más con la lectura crítica de Santiago Castro-Gómez cuando señala que «lo que el filósofo argentino busca no es descentralizar el sujeto ilustrado, sino reemplazarlo por otro sujeto absoluto. En mi opinión la relación de lo “mismo” con lo “otro”, a la que apela constantemente Dussel, funciona como una forma de control sobre el *acontecimiento*» (Castro-Gómez 2001: 38).

Ahora bien, ¿no habría otra forma de comprometerse con una filosofía que apueste por la superación del estado de exclusión, pobreza y desigualdad en el mundo? Dussel no dejará de lado la idea de fundamentación como clave de su ética. Con todo, como se verá en los capítulos siguientes, sin abandonar la idea de fundamentación, en las etapas posteriores de su pensamiento, Dussel desembocará su propuesta de corte metafísico en una ética material.

Pierce y Dewey como los neopragmatistas como Rorty, Davidson, Putman, etc; coinciden en el rechazo de la verdad metafísica.

²⁰ Entiéndase esto como la praxis del hombre. En *Para una ética latinoamericana* Tomo I, Dussel señala que «el ser-en-el-mundo es en la praxis: el hombre como tal se manifiesta cuando obra» (Dussel 1973: 92).

²¹ En *Bartolomé o de la dominación*, Salazar Bondy trató la posibilidad de la disolución de la estructura de la dominación frente a la inversión de la posición entre los opresores y los oprimidos (Salazar Bondy 1995: 191-264)

CAPÍTULO II

DIÁLOGO ENTRE LAS ÉTICAS DEL DISCURSO Y LA LIBERACIÓN

1. Puntos de partida y pretensiones de los discursos

La intención del presente capítulo es, luego de realizar una exposición sobre la propuesta filosófica de la ética del discurso del filósofo alemán Karl Otto Apel, mostrar las aristas que permitieron su diálogo con la filosofía de la liberación de Enrique Dussel en torno a la fundamentación de la ética. Tal y como hemos observado en el capítulo anterior, la ética dusseliana, aunque propone un nuevo punto de partida para la ética cara a la superación de la *Totalidad cerrada occidental*, no se desprende del proyecto moderno de fundamentación última. En esta segunda parte, veremos que, producto del enriquecimiento que le generó la discusión con Apel en los diálogos Norte-Sur, Dussel presenta una propuesta ética articulada en una arquitectónica final.

1.1 Aproximación a la ética del discurso de Apel

El discurso de Apel estuvo insertado en la problemática de la expansión global de la ciencia y la tecnología contemporáneas, que trajeron consecuencias de alcance planetario. La crisis ecológica provocada por el crecimiento acelerado de las fuerzas de producción y *la guerra dentro de la especie*, que había significado un mecanismo para la colonización de la ecoesfera por parte de la humanidad, pero que luego, con el desarrollo de armas nucleares, habría perdido su sentido positivo²², demuestran la existencia de un riesgo

²² Apel se inclina a aceptar la idea de que la *guerra de la especie* sirvió como mecanismo de colonización del mundo en tanto que significó el desplazamiento progresivo de los más débiles a zonas despobladas del planeta. Este sentido positivo de la guerra ha sido desplazado por otro sentido negativo y contemporáneo:

latente para la conservación de la especie humana. Frente a esto, la propuesta de Apel se orienta a evaluar la posibilidad de asumir las consecuencias de la ciencia y la técnica desde una ética de responsabilidad y validez universal.

Esta tarea suponía superar la dificultad que ha representado desde antiguo la figura del escéptico para la filosofía, en la medida en que si no es posible refutarlo, no sería posible ninguna argumentación válida ni filosófica ni científica.²³ En tal sentido, la estrategia de Apel estuvo orientada a demostrar ciertas condiciones normativas para la argumentación que tendría que aceptar el escéptico bajo pena de autocontradecirse.

Por otro lado, la concepción de la ciencia neutra de valores en tanto su identificación con la racionalidad moderna pretendía relegar a la ética al campo de la subjetividad privada. El cuestionamiento de la antigua unidad estoica entre la norma moral y la legalidad natural que se manifestó en la distinción humeana entre el *ser* y el *deber ser* permitió la fundación de un nuevo paradigma en el que las ideas de ética o razón práctica y las de ciencia o racionalidad científica se mostraban como mutuamente excluyentes. Ya en el siglo XX, tomando como base esa misma distinción, la filosofía analítica reservó los predicados de *verdad* y *objetividad* a las proposiciones descriptivo-explicativas de la ciencia. En este escenario las proposiciones prescriptivo-normativas de la ética perdieron toda aspiración a una fundamentación verdadera, objetiva y universal.

con el desarrollo de las armas nucleares, la guerra representa, por primera vez, un riesgo patente para la conservación de la especie humana (Apel 1999).

²³ Esta cuestión será problematizada por Dussel como se verá en el presente capítulo. En el tercer capítulo sostendré que la concepción del discurso en Dussel permite cuestionar la necesidad primaria de refutación del escéptico al modo apeliano como condición de posibilidad de la ética. En aquella tarea que asume Apel radica el problema de la factibilidad de su propuesta.

Efectivamente, la muy difundida convicción de los espíritus acuñados por el “cientificismo” como “tough-minded” acerca de la imposibilidad de una fundamentación racional de las normas éticas parece ser la razón decisiva para la intención de establecer, también en las ciencias sociales y del espíritu, el principio de la neutralidad valorativa como fundamento de validez objetiva (Apel 1999: 114).

1.1.1. Tres premisas de la filosofía analítica

En este escenario, Apel concentrará sus esfuerzos en el intento de la fundamentación de una macro-ética de validez universal que posibilite superar, a nivel mundial, las consecuencias de la ciencia y la técnica. Esto presupone superar los presupuestos de la filosofía analítica, que imposibilitan la fundamentación última y racional de las normas éticas. Nuestro autor esboza estos axiomas de la siguiente manera:

1. De los hechos no se deriva ninguna norma (falacia naturalista).
2. Solo las constataciones empíricas valorativamente neutras de la ciencia y las inferencias lógicas son objetivas o intersubjetivamente válidas.
3. La fundamentación lógica de la validez tiene que ser equiparada a la deducción lógica de proposiciones a partir de proposiciones.²⁴

Estas tres premisas rechazarían el intento de fundamentación de Apel por una doble vía: La del positivismo científico y la del racionalismo crítico popperiano. La primera y segunda premisas, esbozadas por *la versión estándar* del positivismo científico, evidencia, de entrada, una exclusión de la posibilidad de fundamentación de la ética: Si, por un lado, es imposible, para evitar la *falacia naturalista* advertida desde Hume, derivar normas a partir de los hechos y, por otro, solo son objetivos, racionales o intersubjetivamente válidas

²⁴ Véase el capítulo de la obra de Apel sobre El problema de la fundamentación última filosófica de la ética en *Estudios éticos* (Apel 1999).

las constataciones empíricas carentes de valor y sus inferencias lógicas, entonces, toda norma ética factible sería producto de la convención subjetiva y pre racional.

A decir de Apel, la propuesta de Karl Popper, amparada en la tercera premisa, lleva a cuestionar, más allá de la fundamentación de la ética, la posibilidad de la fundamentación empírico científica del positivismo científico mismo, en tanto que el sustento filosófico de la validez se refiere a la deducción lógica de proposiciones a partir de proposiciones y esto, a su vez, lleva, inevitablemente, al *trilema de Munchhausen* (un regreso al infinito, un círculo lógico o petición de principio, o una adopción de dogmas con la interrupción del proceso en un punto determinado).

De esta forma, Popper arriba al falsacionismo, propuesta central del racionalismo crítico que, en su intento por mostrar la limitación del positivismo científico, termina por desembocar en similar situación, pues, como teoría, no puede conservar su sentido sin, al mismo tiempo, poner en cuestión ciertos presupuestos *del propio juego del lenguaje*: el mismo Popper da cuenta de que todo aquel que adopte el racionalismo sobre un escepticismo frente a la ciencia, lo hace por una decisión pre racional o a un acto de fe irracional en la razón.

[...] todo aquel que adopte la actitud racionalista lo hará porque ya ha adoptado, consciente o inconscientemente, alguna propuesta, decisión, creencia o conducta; adopción que puede ser denominada irracional. Tanto si esa adopción es tentativa como si conduce a un hábito estable, podríamos darle el nombre de una irracional fe en la razón (Popper 2010: 444).

Lo que quiere señalar Popper es que no existe una justificación racional para optar por una aptitud racionalista y que, por el contrario, tal actitud deja al irracionalismo como una expectativa justificada. Sin embargo, esto no quiere decir que Popper sea un irracionalista. Su propuesta más bien está orientada a comprender la importancia de asumir

un «racionalismo crítico» frente a un racionalismo sin más. Ahora bien, la elección entre el irracionalismo y un racionalismo crítico es una elección moral basada en las consecuencias, que se pueden fijar vía razonamiento, de asumir una u otra actitud: «Toda vez que nos veamos ante una decisión moral de tipo más abstracto nos convendrá analizar cuidadosamente las consecuencias correspondientes a las distintas alternativas entre las cuales debemos optar» (Popper 2010: 445).

Pero, ¿en cuál de aquellas premisas recae, en última instancia, la imposibilidad de una fundamentación última de la ética? Frente a la primera, Apel se inclina a la tesis del discípulo de Popper, Hans Albert, quien sostiene que la distinción de Hume entre *ser* y *deber ser* no demuestra que de los hechos empíricos no se puede extraer norma alguna, pero sí que no es suficiente apelar a ellos. Por lo tanto, las normas éticas extraídas de los hechos empíricos podrían, de alguna forma, aspirar a una fundamentación última.

La premisa que equipara la objetividad científica a lo intersubjetivamente válido tampoco representaría un impedimento fuerte, pues siguiendo al falibilismo del racionalismo crítico, *la validez intersubjetiva de los hechos empíricos* nunca podrá realizarse definitivamente (en tanto que siempre puede ser falseada), y solo se debe creer en ella por un acto de fe que no es otra cosa que un compromiso ético normativo²⁵.

Con todo, a decir de Apel, esto no es suficiente para afirmar la ética, pues es lo mismo que sostener que la posibilidad de la objetividad científica valorativamente neutra depende de la validez intersubjetiva de las normas éticas previas; lo cual no significa que se haya llegado a una fundamentación de las normas éticas; más bien, solo se estaría

²⁵ En *Tolerancia y responsabilidad intelectual*, Popper propone principios como el de *falibilidad*, el de *discusión racional* y el de *aproximación a la verdad*, como principios epistemológicos, pero a la vez éticos de base para toda discusión racional y, por lo tanto, de la ciencia (Popper 1981).

sugiriendo que nuestra necesidad de normas éticas está subordinada a nuestra necesidad de ciencia. En este sentido, las normas éticas no podrían aspirar a ser más que imperativos categóricos que, como veremos, distan mucho de proporcionar una ética universalmente válida. Con todo, esta premisa no descartaría del todo la posibilidad de la ética.

1.1.2 La pragmática trascendental

Ahora bien, para nuestro autor, el impedimento fuerte se encuentra en la tercera premisa que está amparada en una concepción de *racionalidad* no *filosófica*, sino *matemática* que Aristóteles inaugura con el paradigma de la prueba lógico-formal²⁶. La *objetivabilidad* de las estructuras posibles de la razón a partir de este paradigma ha relegado la posibilidad del papel de una *autorreflexión*²⁷ como vía para la fundamentación de la validez discursiva (vía necesaria, según Apel, para la fundamentación de la ética). Es una tarea vana buscar una fundamentación última mediante la deducción lógica de proposiciones a partir de proposiciones en tanto que nos conduce inevitablemente al trilema de *Munchhausen*. Incluso, aquello pone en riesgo la posibilidad del discurso filosófico mismo.

Una filosofía que niega este paradigma de la autoevaluación está obligada a negar la en principio universal y con ello implícitamente autorreferente pretensión de validez de las propias proposiciones [...] Pero con ello una filosofía tal se priva, en principio, de la posibilidad de sostener, a nivel universal, su propia posición frente a otras (Apel 1999: 147-148).

²⁶ La figura está en relación con la noción de proposición demostrativa del estagirita que se realiza sobre la base de los principios indemostrables o axiomas "De modo que la proposición de un razonamiento sin más será la afirmación o negación de algo unido a algo [...] mientras que será demostrativa si es verdadera y obtenida a través de los supuestos de principio" (Aristóteles 24a 27-30).

²⁷ Considérese la autorreflexión como reflexión trascendental filosófica y no una reflexión de tipo psicológica. Apel la utilizará como método trascendental propio de la filosofía pero no desde una filosofía de la conciencia, sino desde la filosofía del lenguaje. Ella nos proporcionaría « principios filosóficos universales obtenidos por análisis del lenguaje, los principios que sean indiscutiblemente universales en el plano de la autorreflexión del discurso filosófico» (Apel 1991: 106)

Por ello, el filósofo que pretende eliminar la autorreflexión del fundamento de la propia posición, no puede hacerlo sin caer en la limitación de querer validar su propuesta filosófica sin tener en cuenta que esa misma implícita pretensión de validez autorreferente está en todas las proposiciones universales. Esta situación justificaría, a decir de Apel, una retematización *pragmático-trascendental* de la autorreflexión como instancia donde se hallan las condiciones de posibilidad de la validez de los discursos.

En la medida en que de lo que aquí se trata es de recurrir a la dimensión pragmática del discurso (...), a la dimensión de su uso interpretativo y performativo por el sujeto responsable del pensamiento y del conocimiento, como dimensión de la autorreflexión trascendental de las pretensiones de validez de los argumentos, en esta medida puede hablarse aquí de reflexión pragmático trascendental como método de la filosofía (Apel 1999: 153).

La pretensión apeliana de fondo es instaurar la *autorreflexión* como paradigma de fundamentación filosófica última frente al de la demostración *lógico-formal*, pues mediante aquella podrá demostrarse la existencia de una norma básica moral que todo argumentante supone siempre como condición de validez y sentido de su argumentación. Tal norma básica sería suficiente para la fundamentación de la ética.

En tanto que el camino no es el de la inferencia de normas básicas a partir de hechos (Falacia naturalista) o de otras normas básicas (*trilema de Munchhausen*), la única posibilidad para la validez de la ética es la de su fundamentación filosófico-trascendental. Este intento ya había sido formulado, aunque incumplido, por Kant. La razón de ello estriba en que el principio subjetivo de la razón que él consideraba irrevasable lo llevaría, posteriormente, a un *solipsismo metódico*, obstáculo para la fundamentación última y de carácter universal de la ética.

A decir de Apel, tal principio irrevasable, el “yo pienso”, no contiene ninguna dimensión trascendental intersubjetiva. Así, no podría siquiera proporcionar el sentido de ley moral en tanto que esta está en relación con la regulación de relaciones intersubjetivas. “Los otros «yo», que deberían presuponerse ya como co-sujetos del conocimiento del objeto, obtenido comunicativamente, no tienen en Kant, en forma alguna, una función trascendental.” (Apel 2004: 49)²⁸. Al contrario, Kant sitúa a los *otros yo* no como seres racionales trascendentales, sino como seres racionales puros metafísicos y que pertenecen al *reino de los fines*²⁹.

Con esto, se ponía en evidencia la imposibilidad de una *fundamentación trascendental última* de la ética, en el sentido de las presuposiciones kantianas, quedando por demostrar si es posible –y en qué medida– que una *transformación pragmático-trascendental de la filosofía trascendental*, en donde el *a priori* ineludible del «yo pienso» sea remplazado por el *a priori* del «yo argumento», proporcione la fundamentación última de la ética que Kant no pudo ofrecer. (Apel 2004: 50).

Más allá de la conciencia del individuo kantiano que no permite superar la esfera del propio mundo del sujeto, la propuesta de Apel se articula en torno a la existencia de una intersubjetividad previa al individuo pensante: la comunidad de comunicación, soporte de la constitución de todo sujeto pensante individual (pragmática trascendental); este

²⁸ El ensayo *La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant* aparece en la Obra de Apel *Teoría de la verdad y ética del discurso* entre las páginas 147-184. Sin embargo, para el presente trabajo, se tomará el que aparece en la compilación de Forner-Betancourt *Ética del discurso y ética de la liberación* entre las páginas 45-72, porque se encuentra en relación con sus demás ensayos a propósito del diálogo que entabla con Enrique Dussel.

²⁹ Para Kant, todo ser racional en cuanto fin en sí mismo podría considerarse al mismo tiempo como legislador universal con respecto a todas las leyes a las que pueda verse sometido, pues esa pertinencia de sus máximas para una legislación universal es lo que le hace convertirse en fin en sí mismo. Como ser racional puede asumir su propio punto de vista y el de cualesquiera otros seres racionales. (Kant 2011: [A 83]). En la lectura de Apel, Kant recurre al reino de los fines para salvar la autonomía de la voluntad moralmente buena como *ratio essendi* de la ley moral. Para poder hacer inteligible la autonomía moral del ser humano, debe suponer una libertad metafísica de los seres racionales inteligibles y puros. Con ello vendría la separación entre la autonomía de la voluntad moralmente buena y la voluntad de los seres humanos sujetos a limitaciones. Además, señala que Kant toma a la libertad metafísica y a la autonomía de la voluntad como fundamentación última de la ley moral, lo que no es objeto de conocimiento o demostración. La certeza práctica se deriva a partir del deber de la ley moral, supuesta como válida, que debería establecer la libertad en el sentido de una razón autónoma y legisladora.

presupone, primero, el uso significativo del lenguaje (que solo tiene sentido en la esfera intersubjetiva), es decir, la comunidad intersubjetiva es condición del pensamiento solitario (sujeto kantiano) y, además, el argumentante reconoce que todas las pretensiones posibles entabladas por todos los que participan en dicha comunidad pueden ser probadas por medio de argumentos racionales.

Tal es el giro lingüístico-pragmático que le permite la fundamentación de la ética en tanto que quien argumenta seriamente supone, por la pretensión de validez de su discurso, aceptar ciertas condiciones normativas de posibilidad de un discurso argumentativo ideal. Esto, a consideración de Apel, es el reconocimiento del principio de la ética del discurso. De este modo, estaríamos reconociendo nuestra pertenencia a una *comunidad argumentativa real* y a una *comunidad argumentativa ideal*, la primera condicionada socio-cultural e históricamente, la segunda contrafácticamente anticipada.

...el argumentador honesto necesita, independientemente de que lo admita o no, condiciones y presuposiciones de la comunicación ideales y universalmente válidas en una comunidad comunicativa ideal [...] Toda cuestión planteada en el plano filosófico nos obliga ya a suponer **la co-responsabilidad- la corresponsabilidad propia y de todos los participantes potenciales del discurso— para la solución de todos los problemas susceptibles de ser resueltos en el discurso** [...] Por lo demás, con todo argumento honesto que anticipe *nolens volens* relaciones de comunicación ideales, estamos admitiendo en principio, a parte de **la co-responsabilidad, la igualdad de derechos de todos los participantes en la comunicación**. Porque en realidad suponemos siempre, de manera necesaria, el objetivo discursivo de la susceptibilidad de **consenso** (universal) de todas las soluciones a los problemas (Apel 2004: 52-53).

De esta manera, nadie que argumente seriamente; es decir, nadie que no pretenda imponer su discurso por medio de la violencia podría negar tal principio sin caer en contradicción performativa. Apel distingue entre las partes A y B de su propuesta ética. La pragmática trascendental está en relación con la primera. Queda, sin embargo, la tarea de buscar en el plano real las condiciones que hagan posible su aplicación. Esta sería tarea de

la parte B de su ética. De la parte A de la ética, Apel puede extraer una norma básica: que la razón es responsable del actuar humano, razón por la cual las pretensiones de validez de la razón ética pueden ser resueltas a través de argumentos; es decir que el consenso es *a priori* en un discurso que acepte las reglas de argumentación. De ahí que se puede extraer una consecuencia de la *norma básica* de la ética del discurso: que los conflictos en el plano de la praxis deben aspirar a ser resueltos por medio del consenso logrado a partir del discurso argumentativo (principio de racionalidad discursiva) y no por medio de violencia.

El argumentante ya ha testimoniado in actu, y con ello reconocido, que la razón es práctica, o sea, es responsable del actuar humano; es decir, que las pretensiones de validez ética de la razón, al igual que su pretensión de verdad, pueden y deben ser satisfechas a través de argumentos; o sea que las reglas ideales de la argumentación [...] representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez ética a través de la formación del consenso y que por ello, con respecto a todas las cuestiones éticamente relevantes de la vida práctica, es posible, en un discurso que respete las reglas de argumentación de la comunidad ideal de comunicación, llegar, en principio, a un consenso y que, en la praxis habría que aspirar a este consenso. (Apel 1999: 163)

Sin embargo, la pragmática trascendental encuentra su limitación cuando las condiciones históricas hacen imposible la aplicación de la norma básica. Esto podría ser superado, según Apel, solamente descatando dicha norma del plano A en pos de una racionalidad estratégica propuesta desde una responsabilidad ética que se esfuerce por apuntar (aunque a largo plazo) a dicha comunidad ideal de comunicación en el plano B. La política y su dimensión estratégica puede admitir el ejercicio de la violencia en favor del desarrollo institucional de la moral.

El estado de paz perpetua vislumbrado hace dos siglos por Kant [...] aún no ha sido alcanzado. Lo que significa que aún tenemos que considerar la política como una *dimensión de la autoafirmación estratégica de sistemas de poder* no justificada por el *derecho*[...] En todos estos niveles pueden darse hoy situaciones en las que el *ejercicio de la violencia* en el sentido de la parte B de la ética del discurso sea inevitable y justificado, es decir, aquel *ejercicio de violencia* que sabe que, a su vez, está obligado a colaborar a su autosupresión a largo plazo en favor de soluciones de conflicto discursivas (Apel 2004: 318)

Aquí se puede entrever el problema de articulación entre el formalismo de la parte A de la ética del discurso y la parte B. En otras palabras, es el problema de la factibilidad de la ética del discurso (de la parte A) en el plano real que se expresa al punto paradójico de pasar de ser un presupuesto pragmático trascendental a un ideal regulativo, punto de llegada. Cabe entonces preguntarse ¿por qué los presupuestos pragmático trascendentales y universalmente válidos de la argumentación no son tan fácilmente aceptados en la comunidad de argumentantes en el plano real? ¿No es, acaso, justificado evaluar la universalidad de tales presupuestos?, más aún ¿no debería observarse primero la posibilidad de la universalidad misma?

En una crítica contra Habermas, Richard Rorty sostiene que la distinción del filósofo de Frankfurt entre dependencia contextual y universalidad de las justificaciones para defender la incondicionalidad de la razón comunicativa de la ética del discurso está emparentada con la clásica y logocéntrica diferencia entre opinión y conocimiento. El supuesto de esto es que el conocimiento es universal debido a que está estrechamente relacionado con la verdad. Sin embargo, Rorty considera que las prácticas de justificación con pretensiones de verdad pretendidamente universales de Habermas no superan en mucho la convención social:

Interpreto que en este pasaje Habermas utiliza el término «prácticas de justificación orientadas a pretensiones de verdad» para referirse al extremo más bonito del espectro que anteriormente he descrito (*el emparentamiento entre conocimiento, verdad y realidad*). Desde mi punto de vista, sin embargo, la verdad no tiene nada que ver con esto. Tales prácticas no trascienden la convención social. Al contrario, están reguladas por ciertas convenciones sociales *determinadas*: aquellas convenciones de una sociedad todavía más democrática, tolerante, acomodada, rica y diversa que la nuestra, una sociedad en la que el inclusivismo forma parte del sentido de la identidad moral de cada cual (Rorty 2000: 96).

Se puede extender esta observación al planteamiento de Apel. La apelación a presupuestos universalmente válidos de la argumentación es la apuesta por aquello que

trasciende una práctica discursiva socialmente determinada. Sin embargo, ¿realmente los presupuestos pragmático trascendentales apelianos están alejado de estas convenciones? ¿No son, acaso, las convenciones desde las que también parte Habermas y de las cuales Rorty da cuenta, aquellas en donde también cobra sentido la pragmática trascendental apeliiana?

Fuera de tales convenciones que corresponden a prácticas sociales determinadas desde la democracia, la norma básica apeliiana pierde su sentido. Por ello, allí donde las condiciones convencionales impidan su aplicación, es necesario que la *racionalidad discursiva* acuda al complemento de la *racionalidad estratégica* guiada por un *telos ético*. Sin embargo, a decir de Apel, aquella *teleología ética* debe ser diferenciada de la *metafísica* en sentido aristotélico, pues no obliga a las personas a buscar un objetivo concreto de la “eudaimonia” o la “vida recta”, sino que los obliga a colaborar en la instauración de condiciones favorables para contribuir lo más ampliamente a la determinación de vida recta para ellas (Apel 1999: 103). Incluso, aquella *racionalidad estratégica* es una exigencia subyacente en todo discurso y está determinada por un *telos ético*: la consideración de los intereses de todos los afectados.

Con todo, nuestra época está caracterizada por la circunstancia-en modo alguno evidente- de que casi todas las empresas primariamente estratégicas de comunicación (por ejemplo, las negociaciones comerciales y políticas) de mayor importancia deben por lo menos, pretender ante el público satisfacer las normas procesales de un discurso sobre los intereses de todos los afectados (Apel 1999: 102).

Pues bien, considero que en esta afirmación se confunde la necesidad de actuar bajo creencias justificadas (la capacidad de argumentar nuestras creencias mediante el lenguaje) con el anhelo de justificación de las creencias propias ante el universo de auditorios posibles. Se hace visible esto en el planteamiento de Apel cuando señala que los supuestos

de toda estrategia argumentativa dejan de ser condiciones de posibilidad o puntos de partida para convertirse en puntos de llegada, el *telos* que dirige a la *racionalidad estratégica*. Claramente, la intención es traspasar los presupuestos de un juego de lenguaje a otro bajo el supuesto de la existencia de una *racionalidad discursiva* subyacente en todo uso estratégico del discurso que ha sido descubierto por uno de ellos. Aquella confusión ha sido señalada de manera clara por Rorty:

Entonces diremos que no existe uso de lenguaje sin justificación, que no existe capacidad de creer sin capacidad de argumentar qué creencias cabe tener. Pero eso no es lo mismo que decir que la capacidad de usar el lenguaje, de tener creencias y deseos implica el deseo de justificar las creencias de uno ante cualquier organismo que encuentre y utilice el lenguaje. No es lo mismo que decir que cualquier usuario del lenguaje que pase por la calle va a ser usado como miembro de una audiencia competente (Rorty 2000: 116).

Tal y como dice Rorty, aquí, la creencia de que no podemos utilizar el discurso sin asumir la posibilidad de consenso al interior de un determinado juego de lenguaje es desplazada por la creencia de la imposibilidad de un uso consistente del lenguaje sin su extensión a todos los usuarios del lenguaje. Este traspaso se sustenta a partir de una diferencia que encuentran Habermas y Apel en la comunicación e interacción humanas en el mundo de la vida y su corrupción en los sistemas funcionales, en el primero guiado por el afán de conocimiento de la verdad y en los segundos por otros intereses, como los económicos o políticos.

Apel sostiene que en el mundo de la vida, todos los usuarios del lenguaje, por sus pretensiones de validez, al ser argumentantes serios por su solo afán de conocimiento, pueden aceptar los presupuestos pragmático-trascendentales como meta-institución: «la comunicación en el mundo de la vida implica pretensiones de validez universal, pretensiones de validez que solamente pueden ser cumplidas mediante el discurso

argumentativo, que constituye la meta-institución trascendental de todas las instituciones socio-culturales, por decirlo así» (Apel 2004: 129).

Queda por ver entonces cómo y bajo qué criterios se pueden admitir que los presupuestos pragmático trascendentales (y por tanto la ética del discurso misma) están guiados por pretensiones de validez universal del mundo de la vida que puede tener sentido fuera de un sistema funcional específico como el democrático. Por lo pronto, es posible señalar que la propuesta de Apel representa un intento más del proyecto metafísico occidental de fundamentación última, pues apela a una *comunidad de comunicación ideal* como instancia pura y libre de intereses ajenos a la búsqueda de la verdad, que de presupuesto pasa a ser el *telos* regulativo de la comunidad de comunicación real.

1.2 Articulación entre las éticas del discurso y la liberación

El diálogo entre la Filosofía de la liberación y la ética del discurso se fue generando paulatinamente y desde la experiencia de un encuentro hispano-germano en el Seminario Internacional de *Fundamentación de la ética en Alemania y América Latina* organizado en la ciudad de Friburgo por Raúl Fornet-Betancourt. Tal evento contó con la participación de, entre otros intelectuales, Karl Otto Apel y Enrique Dussel. Dicho seminario propició, también, el inicio del *Programa del diálogo filosófico Norte-Sur* que tuvo continuidad en varios encuentros posteriores: en la Ciudad de México (1991), Maguncia (1992), Moscú (1993), Sao Leopoldo (1993), Eichstatt (1995), Aachen (1996), Ciudad de México (1997), El Salvador (1998) y nuevamente en la Ciudad de México (2002). Si bien es cierto que se han abierto nuevas aristas que rebasan la discusión inicial, cabe señalar que la importancia

del diálogo entre Dussel y Apel reside en que todavía representa un foco referencial en la discusión (Fornet-Betancourt 2004).

1.2.1 La ética como el absoluto frente a la pluralidad de mundos de vida

Considero que la riqueza en la discusión entre los discursos de nuestros autores encuentra su causa en los diferentes escenarios en los que se desarrollan y por ende, en sus diferentes puntos de partida. Por un lado, la filosofía de la liberación parte de la situación de explotación, negación, empobrecimiento y exclusión de los pueblos periféricos entre los cuales se encuentran los de Latinoamérica. Desde allí, Dussel concentrará sus esfuerzos en superar, mediante una ética que privilegia la exterioridad (Levinas), el horizonte de la Totalidad europea responsable de dicha condición. Por otro lado, como hemos visto, la ética del discurso, frente a la amenaza escéptica de la validez de la moral, busca fundamentar, mediante la refutación al escéptico, una macroética de alcance planetario que haga frente a las consecuencias de la tecnología del siglo XX.

Sin embargo, como bien ha advertido Hans Schelkshorn (2004), no es sino la pretensión transversal a ambas teorías lo que muestra la sostenibilidad del diálogo Norte-Sur; a saber, que las éticas del discurso y de la liberación comparten la necesidad de fundamentar la calidad de absoluto de la ética de manera que la pluralidad de los mundos de vida no sea afectada por un pensamiento universalista y totalitario, es decir, fundamentar una ética que no entre en contradicción con el aspecto situacional de las normas morales.

La primera lo hace acudiendo a la trascendentalidad de la *comunidad ideal de comunicación* anticipada contrafácticamente en todo discurso argumentativo posible expuesto desde cualquier mundo de vida: «Así que esta meta-institución, el discurso

argumentativo, proporciona la unidad a todas las formas del mundo de la vida» (Apel 2004: 129); mientras que la segunda apela no solo, como considera Schelkshorn, al reconocimiento de la libertad y la exterioridad del otro, sino a la concepción de un principio material universal: la reproducción de la vida. Sobre este punto, que es parte fundamental de la arquitectónica final formulada por Dussel, se volverá más adelante.

Teniendo en cuenta ello, vale preguntarse, en cuanto al propósito de Apel, si ¿se sigue la necesidad de refutar al escéptico para lograr una fundamentación universal de la ética de la necesidad de asumir responsablemente las consecuencias de alcance planetario de la ciencia y la tecnología del siglo XX y ahora del siglo XXI producto de los intereses específicos de un capitalismo occidental que ha intentado universalizarse, cada vez con mayor éxito? O bien, en el caso de Dussel, habida cuenta del carácter de exterioridad de las periferias respecto no solo del orden cultural, sino político y económico de la Totalidad ¿se deriva de esto la necesidad de una fundamentación última de la ética; es decir, válida universalmente? Sin responder a estas interrogantes, es necesario todavía señalar que esta pretensión común es la que permitió que la articulación de ambos discursos tenga lugar.

1.2.2 La universalidad y los límites del imperativo categórico kantiano

Tanto la arquitectónica de la ética del discurso como la de la ética de la liberación han tomado en cuenta el momento aplicativo de sus enfoques. Para ello, han considerado, aunque por distintas vías, la necesidad de una redefinición de la universalidad más allá del imperativo categórico de Kant.

Para Apel, es importante esta redefinición, pues, para hacer frente a las críticas sobre la posibilidad de la aplicación de su propuesta, ha realizado una distinción entre una

parte “A” y otra “B” de su macroética, la primera orientada a ser una fundamentación última de las normas éticas discursivas y la segunda, a la propuesta de las condiciones históricas para tal fundamentación. El principio fundametable en última instancia (la parte A) debe tener en consideración dos aspectos:

- a) Debe tomar en cuenta que, en los discursos prácticos, son los mismos afectados quienes deben resolver por consenso sus conflictos teniendo en cuenta las consideraciones, de acuerdo a cada situación, de los expertos científicos sobre las posibles consecuencias de la instauración de normas concretas.
- b) Por lo cual, el principio fundametable en última instancia debe autodeterminarse como un *principio puro del procedimiento discursivo* mediante el cual se podría alcanzar una universalización que no afecte los intereses específicos de cada mundo de vida.

Ahora bien, esta tarea no sería posible sin una corrección a la propuesta kantiana del imperativo categórico como criterio para la universalidad de la moral, pues, desde los presupuestos internos de dos mundos de vida diferentes (in foro), la formulación “Actúa de modo que la máxima de tu voluntad sea tenida como universal” sería suficiente condición, como señala Schelkshorn, para que «los participantes de diferentes mundos de vida universalicen diferentes *-incluso opuestas-* normas sin inconsistencia subjetiva» (Schelkshorn 2004: 17). Es decir, la formulación kantiana es incapaz de superar el propio mundo de vida del sujeto y trascender la conciencia del individuo hacia la intersubjetividad. La causa de ello radicaría en que Kant partió de los presupuestos *monológico-solipsistas* (el yo pienso cartesiano) de la filosofía moderna de la conciencia.

Por otro lado, para Dussel, que Kant haya identificado la moral con toda acción que esté en relación y concordancia con la ley (la formulación del imperativo categórico) es insuficiente para su universalidad, pues esta es limitada fácticamente toda vez que es el mundo existencial e histórico de las costumbres el que determina la legalidad misma. De esta manera, la intención kantiana de *universalidad ilimitada del imperativo* no podría superar la limitación empírica de la *universalidad concreta de los mundos de vida*. Esta última define a las sociedades concretas como cerradas, excluyentes y totalitarias. De ahí que la intención del filósofo argentino sea la apertura de dichas sociedades a horizontes universales que tomen en cuenta las exigencias del Otro, excluido, pobre u oprimido. Tal tarea exige, entonces, superar la limitación del imperativo categórico a partir del reconocimiento de aquello mismo que lo limita; a saber, que el punto de partida de la ética es siempre el Otro trascendente a la razón teórica del *yo pienso*.

En este punto concuerdan tanto Apel como Dussel, pues encuentran la causa de la imposibilidad de una ética intersubjetivamente válida en el carácter irrevocable del *yo pienso* trascendental kantiano, causante del *solipsismo metodológico* para el primero y proveniente de la concepción metafísica del sujeto moderno (de Descartes hasta Husserl) para Dussel, concepción que este último pretendió superar tomando en cuenta la ontología levinasiana.

2. La fundamentación última de las éticas de Apel y Dussel

2.1 La arquitectónica de la ética del discurso

Desde su formulación, la ética del discurso ha sido identificada por Apel como una ética de la responsabilidad histórica. Para ello, ha tomado en cuenta no solo la parte de la

fundamentación teórica de su propuesta, sino también la de la aplicación histórica de dicha fundamentación, entendida como las condiciones que permitan su instalación en el plano real o como la asunción de las posibles consecuencias de la instauración de normas éticas. La importancia, para nuestro autor, del último plano señalado se deja ver en la respuesta a una crítica que realiza Dussel a su supuesto academicismo:

Desde un inicio, la ética del discurso fue concebida [...] como macro-ética referida al planeta. De ninguna manera, ni antes, ni ahora, está orientada al problema intra-académico de la fundamentación última como refutación del escéptico, sino que se orienta, desde un principio, hacia la cuestión de cómo superar las consecuencias a nivel mundial de la ciencia y la técnica contemporáneas- por ejemplo, la crisis ecológica- a través de una ética de responsabilidad de validez universal (Apel 2004: 252-253).

Apel alinea su inicial ética de la comunicación a la ética del discurso por dos razones principales. Por un lado, el *discurso argumentativo* como una forma de comunicación resulta ser un *medio* para la fundamentación concreta de normas. Por otro lado, el discurso argumentativo contiene en sí mismo el *a priori* racional para la fundamentación de la ética.

La primera razón es considerada como la dimensión exotérica de la teoría, que refiere a la responsabilidad solidaria de las consecuencias de la actividad colectiva de la humanidad por medio del consenso, además, de la organización de tal solidaridad como praxis colectiva:

De esta manera la ética del discurso parecería constituir hoy por hoy la única vía de solución para una ética de la responsabilidad postconvencional: es decir, la cooperación solidaria de los individuos ya en la fundamentación de normas morales y del derecho susceptible de consenso, tal y como ésta es, en principio, hecha posible por medio del discurso argumentativo (Apel 2004: 46).

Mas la dimensión filosófica del discurso de Apel está en relación al segundo punto. En realidad, la esfera postconvencional que se ha mencionado está asentada sobre las bases

de una esfera preconventional: el discurso argumentativo mismo contiene *a priori* el principio *criterial* de los discursos postconvencionales. Aquí se ve la pretensión *filosófico-trascendental* de la formulación apeliana:

En cierto sentido, la ética del discurso merece llamarse así solamente porque puede pretender, en el discurso mismo, sirviéndose de un discurso argumentativo reflexivo, hacer claro un *a priori* ineludible de todo pensamiento filosófico que al mismo tiempo contiene ya el reconocimiento de un principio criterial de la ética. (Apel 2004: 48).

De ahí que, en su denominada arquitectónica, Apel considere una separación entre la parte A y B de su ética, las cuales se enmarcan en la parte filosófica y exotérica respectivamente. Para los efectos de la estrategia argumentativa del presente trabajo, es menester ubicarnos dentro de la parte A, donde realiza, además, una distinción entre:

- a) el plano pragmático trascendental del principio de fundamentación de normas y,
- b) el plano de la fundamentación de normas situacionales en los discursos prácticos³⁰

Junto con esta distinción de la parte A de su ética, Apel muestra una diferencia entre la *norma básica* y las *normas situacionales*. La primera es un principio procedimental *a priori* y de validez universal; por ello, es válida tanto para los discursos teóricos como para los prácticos. Además, pertenece al plano pragmático-trascendental (a), pues establece que todo aquel que argumenta asume su participación en una *comunidad ideal de comunicación* y reconoce:

- 1) La igualdad de derecho de todos los participantes en la comunidad de diálogo
- 2) La co-responsabilidad por resolver todos los conflictos posibles mediante el discurso

³⁰ Apel señala esta distinción en el plano de fundamentación misma: «Además, dentro de la parte A, haré una distinción entre el plano de fundamentación última, pragmático trascendental, del principio de fundamentación de normas y el plano de la fundamentación de normas situacionales en los discursos prácticos, exigidos por principio» (Apel 2004: 54).

De ella no se deduce ninguna norma u obligación referida a situaciones. En cambio, las normas situacionales son válidas solo para los discursos prácticos que son falibles en tanto que sus fundamentaciones (en b), con el fin de salvaguardar su adecuación situacional, dependen de los afectados mismos o de la consideración de los expertos. Con todo, estas normas situacionales deben tomar en cuenta siempre a la norma básica como principio de procedimiento. Por supuesto, las normas situacionales se convierten de esta manera en resultados revisables de un procedimiento de fundamentación falible. Lo único que conserva su validez incondicional es el principio de procedimiento que contiene precisamente las condiciones de sentido de una posible revisión de normas. (Apel 2004: 54). De esta división de la parte A de la ética del discurso, tomaré el plano pragmático-transcendental como punto de partida para situar el eje temático de la discusión entre Dussel y Apel.

Se ha mostrado cómo Apel enfatiza en la existencia de una esfera intersubjetiva como soporte previo del sujeto pensante solipsista de Kant en tanto que todo pensamiento presupone un uso significativo del lenguaje o la comunicación, cuyas aristas están definidas, como ya sostenía Wittgenstein contra Descartes, desde una multitud de sujetos, pues no hay un lenguaje privado. Es decir, la intersubjetividad es condición de posibilidad del sujeto solitario pensante, o, de otra forma, el lenguaje (intersubjetivo³¹) es condición de posibilidad de la subjetividad. En la teoría de Apel, la noción del lenguaje no puede estar separada de su significado o su comunicabilidad.

³¹ Como se entrevé la afirmación de lenguaje intersubjetivo es en sí misma redundante en tanto que todo lenguaje supone la intersubjetividad, pues define sus reglas en esta dimensión.

De ahí que nuestro autor vea necesaria una transformación *lingüístico-pragmático-trascendental* de la filosofía trascendental kantiana, donde el *a priori* “yo pienso” sea entendido como “yo argumento” (“nosotros argumentamos”). Desde este último *a priori* se puede entender:

- 1) El carácter intersubjetivo que caracteriza al lenguaje y, por tanto, la anterioridad de la *intersubjetividad* respecto a la *subjetividad*.
- 2) La posibilidad de las pretensiones normativas de validez tanto del pensamiento solitario como de la comunicación con otros sujetos.

Con ello, el sujeto argumentante (solitario o público) no puede dejar de reconocer la presuposición de una comunidad de comunicación con condiciones ideales para un discurso argumentativo y donde acepta la posibilidad del consenso bajo pena de caer en contradicción performativa. Este argumento se esgrime contra el escéptico: el frente más fuerte que pretende rebatir la ética del discurso.

Ahora bien, la *co-responsabilidad* por resolver todos los conflictos posibles por medio del discurso³² -esto último, teniendo en cuenta el carácter honesto e ilimitado que Apel ve como algo propio de los discursos argumentativos filosóficos- y el reconocimiento de los otros yo como argumentadores co-partícipes de aquella comunidad ideal de discurso argumentativo hacen posible el reconocimiento de la validez de una ley moral como principio discursivo universal. Es decir, para Apel, el carácter absoluto y universal de la ética se manifestaría en nuestra participación en una *comunidad ideal de comunicación* anticipada trascendentalmente donde se asume la posibilidad del consenso a partir de la aceptación de aquellos presupuestos.

³² Cabe señalar que Apel supone al discurso argumentativo como honesto y temáticamente ilimitado.

Sin embargo, es lícito señalar que aquellas condiciones que Apel cree ideales para el discurso argumentativo son aquellas que responden a ideales políticos democráticos, tales como la igualdad, la libertad y la tolerancia. No cuestiono la moralidad y la idoneidad de aquellos ideales en cuanto intentan contribuir al desarrollo de una sociedad con lazos de convivencia más justos para todos. Lo que me parece curioso es que Apel considere que el escéptico siempre va a ser un demócrata que no cuestione los presupuestos mismos. Pensar que la *contradicción performativa* que propone Apel diluye el problema escéptico dista de ser verdad por cuanto, como dice Jonathan Dancy (1993), los argumentos escépticos más interesantes cuestionan la posibilidad de justificación de una creencia y más aún cuestionan si es que es posible que estén justificadas nuestras creencias sobre el futuro. En tal sentido, preguntémonos ¿es posible justificar la universalidad tanto en el presente como en el futuro de los presupuestos discursivos basados en ideales democráticos que señala Apel?

2.2 Comunidad ideal de comunicación y comunidad de vida

En *La introducción de la transformación de la Filosofía de K.O. Apel y la Filosofía de la Liberación*, Enrique Dussel sostiene que aquella idea de comunidad de argumentación anticipada trascendentalmente no parece ser suficiente para entender el carácter universal de la ética. En realidad, la idea de comunidad apeliana no previene ni trasciende a la *mismidad* de la *Totalidad*: «Lo esencial, entonces, para una filosofía de la liberación, no es el «yo» o el «nosotros» o la «sociedad abierta», que de hecho puede cerrarse en una totalización totalitaria de la Totalidad, en su «lo público» burocratizado, sino el «tú», el «vosotros», «el Otro» de toda «comunidad de comunicación» (Dussel 2004: 96-97)

La razón de esta insuficiencia estribaría en que Apel privilegia al consenso sobre el disenso en la comunidad de argumentación señalada. Tal consenso no se condice con el carácter de exterioridad y negatividad con que Dussel entiende al Otro, pues esa naturaleza pone en cuestión el *a priori* del acuerdo mismo.

En efecto, la comunidad de comunicación ilimitada, como la definía Peirce, sin coacción, en igualdad y respeto de las personas de todos los posibles participantes, define lo que podríamos denominar el momento positivo, pero no es explícito en referencia al momento negativo. Habría una cierta ceguera en descubrir los momentos posibles negativos o aquellos presupuestos que ya siempre permiten la irrupción del des-acuerdo (el no-acuerdo, el "disenso" de Lyotard) como punto de partida creador de toda *argumentación* nueva (Dussel 1993: 42-43).

Reconocer esta *exterioridad virtual* de los participantes en la comunidad de comunicación respecto de ella misma como condición de toda *argumentación nueva* es aquello que condiciona a la racionalidad discursiva. Lo que Dussel trata de introducir es la noción de la existencia de una *razón ética originaria* como condición de la *razón discursiva* de Apel, que se expresa en el reconocimiento del Otro como persona³³: condición de la posibilidad argumentativa: “Llamo «razón ética originaria» a lo que abre, como anterioridad, el «espacio-posibilidad» de la «acción comunicativa», de la «argumentación», desde la capacidad originante de establecer el «encuentro» con el Otro, y como límite extremo ético de exterioridad, en el «del Otro-afectado-excluido»” (Dussel 2004: 283).

Por ello, el filósofo argentino considera que el punto de partida de la ética del discurso es el punto de llegada de la ética de la liberación. La posibilidad del reconocimiento del Otro como persona es todavía una tarea por fundamentar. Esto se

³³ La distinción entre persona como interlocutor válido para la argumentación habría sido asumida por Apel sin tomar en consideración la importancia ética de la misma: «Es decir, si alguien se encuentra ante una piedra, una mesa, un caballo o ante un esclavo de Aristóteles, no tiene por qué argumentar, [...]; hay solo cosas» (Dussel 2004: 293.)

manifiesta con la interpelación del Otro, excluido de la comunidad de comunicación dominante (científica o social) que impela a que se cumpla con él. Dussel entiende por interpelación «un enunciado performativo sui generis que emite alguien que se encuentra, con respecto a un oyente, «fuera» o «más allá» (trascendental en ese sentido) del horizonte o marco institucional, normativo del «sistema» [...] que funge como la «totalidad»» (Dussel 2004: 149). La situación de exclusión del 75% de la humanidad respecto de la comunidad de comunicación hegemónica estaría demostrando que las reglas de juego discursivas dictadas por el centro hegemónico no son necesariamente universales.

Ahora bien, no solo se trata de reconocer las condiciones de posibilidad del reconocimiento del Otro como sujeto argumentante sino de su reconocimiento como sujeto de producción y consumo: «[El Otro] Irrumpe, entonces, no solo como excluido de la argumentación, afectado sin ser parte, sino como el excluido de la vida, de la producción y del consumo, en la miseria, la pobreza, el hambre, la muerte inminente» (Dussel 2004: 169-170).

A este nivel, se vislumbra que la crítica de Dussel atraviesa por un cuestionamiento de la insuficiencia tanto de la razón discursiva apeliana como de la pragmática trascendental misma para enfrentar el problema de la interpelación de Otro y, por lo tanto, para la aplicación de la ética del discurso en la medida en que no puede haber ética sin Otro. Este punto ha sido reconocido por Aránzazu Hernández Piñero cuando señala que la propuesta de Dussel requiere realizar dos tareas fundamentales³⁴:

³⁴ El texto de Aránzazu Hernández *El debate entre la ética del discurso y la ética de la liberación* se encuentra en la introducción de la compilación que Raúl Fonet-Betancourt realiza y publica en el 2004: *Ética del discurso y ética de la liberación*.

- 1) Una redefinición de la racionalidad discursiva que, como vimos, se refiere a la consideración de la “exterioridad virtual” de cada participante en la comunidad de comunicación como otro potencial.
- 2) La inclusión de una *económica trascendental* además de la *pragmática trascendental* apeliana en la medida en que reconoce a ambas como dos dimensiones de la relación práctica.

La pertinencia de la económica la encuentra Dussel a partir de sus lecturas de Marx³⁵. Ella le permite situar en la comunidad práctica dos momentos. Además de la lingüisticidad (un mundo de hablantes), presuponemos un mundo donde se usan instrumentos, la instrumentalidad. Ahora bien, así como la *pragmática* subsume a la lingüisticidad en la comunidad de comunicación, la económica subsume a la instrumentalidad en la comunidad de productores y consumidores. Ahora bien, al igual que la situación ideal del acto de habla

³⁵ En un primer momento, antes de su exilio, Dussel determinaba para su propuesta filosófica la tarea de la liberación del pueblo, de la nación. Este fue comprendido como sujeto y objeto de la filosofía de la liberación. Por esta razón, el pensador argentino fue clasificado junto a Rodolfo Kusch en el sector populista del movimiento filosófico de la liberación por Horacio Cerutti Guldberg (Cerutti 1992). Ya en su estancia en México, y luego de la publicación de su *Filosofía de la liberación*, se propuso clarificar, para evitar caer en el fascismo, aquella categoría tan amplia como ambigua que había asumido en su inicial formulación, ahora, en contraposición con el concepto marxista de *clase social*. Desde allí, empieza un retorno sistemático a los planteamientos de Marx, lo que le hace caer en cuenta de la necesidad de una relectura que prescindiera de los planteamientos del marxismo ortodoxo. Como él mismo escribe, hubo tres razones principales que le generaron la necesidad de leer directamente los escritos del filósofo alemán: la creciente miseria del continente latinoamericano, la necesidad de la crítica al capitalismo por su fracaso en el Sur y; por último, la urgencia de la Filosofía de la Liberación por construir una económica y política firme. (Dussel 1993). La relectura de sus obras lo llevó a la conclusión de que hubo «un abandono del estudio serio, íntegro y creador» de tales obras por parte de “los grandes filósofos europeos y norteamericanos” (Dussel 1993). Ciertamente, la tesis a la que arriba Dussel es que «el Marx antropológico, ético y antimaterialista no era el de la juventud (1835-1848), sino el Marx definitivo, el de las cuatro redacciones de El capital (1857-1882)» (Dussel 1993: 146). El interés de fondo era consolidar una económica por medio de la poética y la tecnológica y, desde allí, replantear el concepto de dependencia relacionado con los modos de producción de los países desarrollados y subdesarrollados (Dussel, 1984). El concepto de *trabajo vivo*, que Dussel extrae de estas interpretaciones de la obra de Marx se convierte en una categoría fundamental dentro de su planteamiento ético en tanto que el *sujeto vivo* (trabajo vivo) no tiene valor económico sino dignidad como sujeto creador (Dussel 2007).

apeliano, Dussel, desde su lectura de Marx, propone una económica semejante a la pragmática:

Para Marx, la situación ideal de todo acto-de-trabajo es la de una “comunidad de productores”. Por el contrario, en la situación de capital, las relaciones son meramente “sociales” –cada trabajador está “aislado”, sin comunidad-. La relación práctica ética y genuina (que Levinas denominaría “cara-a-cara”) es negada por una negación bajo el dominio de la razón instrumental (la relación “social” capitalista). Se trata en la “económica” de Marx de una “crítica” del capital desde una comunidad ideal de productores (en el sentido apeliano), universal (para Habermas), o simplemente desde una “idea regulativa” económica a partir de la cual se critica a la relación capital-trabajo como defectiva, no ética, de explotación. (Dussel 1993: 150)

Una posición inicial de Apel respecto a las observaciones de Dussel desvirtuaba toda posible contradicción entre ambos enfoques y más bien reconocía la tesis de complementariedad propuesta por Hans Schelkshorn, reconocido por el filósofo alemán como quien mejor ha comprendido el debate de ambos discursos. Dicha tesis reconoce los distintos puntos de partida de ambas éticas como causa de las diferencias metodológicas, pero niega que exista una contradicción entre ambas teorías. Al contrario, podrían corregir mutuamente sus ventajas y desventajas, mas no excluirse la una a la otra. La propuesta de Apel, a partir de esta tesis, es que la demanda dusseliana es una problemática referida a la parte B y no a la parte A de su ética. Es decir, no atañe a la fundamentación trascendental o a la norma ética básica que supone toda argumentación, sino a las condiciones, siempre en el plano real, en las que se pueda instaurar dicha norma.

Apel advierte que, a pesar de la indubitable situación de la pobreza y la exclusión mundial de los oprimidos, no es posible elevar de ese hecho ético empírico una evidencia de validez intersubjetiva para la elaboración de una macro-ética y su llevada a la práctica: el problema económico no puede ser un problema de la parte A de la ética del discurso. Es decir, el déficit de la ética de la liberación de Dussel estaría en su imposibilidad para su fundamentación misma. Esto se debe a que la toma de partido por los pobres u oprimidos

desde la que se genera el discurso de la liberación no le permitiría superar el plano B de la ética del discurso.

De esto, Dussel empieza a esbozar una distinción entre los niveles de validez en la fundamentación de la ética filosófica:

- a) Su autofundamentación última como ética
- b) La fundamentación de la validez de la praxis de la liberación de los dominados o excluidos

Así, a) es un momento segundo con respecto al primer momento b). La ética del discurso tiene un oponente claro en la comunidad de filósofos o científicos: el escéptico, quien no puede entrar en la argumentación o dejar de entrar en ella³⁶ sin caer en contradicción, como vimos anteriormente. Ante él se despliega la autofundamentación de la ética apeliana. Sin embargo, además del escéptico, contrincante estrictamente académico, para Dussel existe una figura retórica perteneciente a la comunidad cotidiana histórico-política, que se rehúsa a entrar en la discusión y, por ello, no cae en la contradicción performativa apeliana: el cínico, quien por una razón estratégica orientada al mantenimiento del poder supone la negación de todo encuentro argumentativo con el Otro³⁷.

El escéptico solo pondría en cuestión la racionalidad discursiva *desde una institucionalidad que no puede dejar de estar bajo el poder del cínico* (Dussel 2004: 305).

De ahí que, aunque no se niegue la necesidad de su refutación para la autofundamentación

³⁶ Esto tiene lugar en la medida en que no podemos pensar la figura de un escéptico que no argumente; bajo tal condición, dejaría de ser un escéptico.

³⁷ Véase en *Del escéptico al cínico. Del oponente de la ética del discurso al oponente de la ética de la liberación* (Dussel 2004).

última de la ética, no es prioritaria en relación con la fundamentación de la validez de la praxis de la liberación contra el poder del cínico, pues antes de la instauración progresiva en el plano real de una comunidad ideal de comunicación, es necesario buscar la instauración de una comunidad ideal de vida donde sea posible el reconocimiento de la dignidad del Otro negada desde el poder. Otra vez se enfatiza en la idea de que existe una esfera previa a la razón discursiva misma que se cifra en el reconocimiento del Otro como persona, condición de posibilidad de argumentación alguna.

En su artículo *¿Puede considerarse el desafío de la ética de la liberación como un desafío de la parte B de la ética del discurso?* Apel opta por desestimar su posición inicial en cuanto a la complementariedad entre ambas éticas, puesto que las divergencias metodológicas atañen al problema de la fundamentación misma. El encuentro con el Otro a partir de la *razón ética originaria* respondería a la influencia heideggeriana de *la pre-estructura ontológica de la comprensión del ser históricamente condicionado*:

Aquí radica el problema decisivo metodológico de discusión posible entre la ética del discurso pragmático-trascendental y la ética de la liberación de Dussel. Ya que desde la perspectiva de la pragmática trascendental, la pregunta por la fundamentación racional de una ética intersubjetivamente válida no se puede contestar a partir de fenómenos del encuentro con la miseria del Otro por impresionantes que estos de manera apelativa sean (Apel 2004: 327).

La fundamentación trascendental solo puede ser contestada recurriendo a la conformidad de la razón consigo misma mediante la autorreflexión. Esto implica considerar la interpelación del Otro en tanto que posible participante del discurso: «...puede por ellos cerciorar *a priori* -en el sentido de la fundamentación última, pragmático-trascendental de la moral- que la exigencia puramente fenomenológica de la interpelación del otro no pueda ser descartada...» (Apel 2004: 327).

2.3 La arquitectónica de la ética de la liberación³⁸

El excesivo formalismo de la ética del discurso, al parecer de Dussel, es lo que deja a tal propuesta sin efecto real: el nudo crítico de la propuesta apeliana está en la dificultad para la aplicación de la norma básica moral. Tal dificultad encuentra su causa en la exclusión de *la materialidad ética de la vida del ser humano* y a la sola consideración de las *condiciones de posibilidad universales de la validez moral de las normas concretas*. La desestimación del contenido material de la ética se habría dado por tres motivos fundamentales:

- a) La naturaleza egoísta y particular de las inclinaciones humanas
- b) La falta de criterios transculturales en la *vida buena* de cada cultura que tiene características propias
- c) La negación de la obligación de la supervivencia como principio ético material³⁹

Dussel, sin embargo, cree en la posibilidad de un *principio material universal* que aunque no es *suficiente*, es *necesario* tomar en cuenta para pretender la posibilidad de la aplicación de la moral formal discursiva:

La moral formal presupone siempre una ética material, que la determine por su criterio de verdad universal y concreto, no solo en el sentido de que *es aquello «acerca» de lo que se ha de argumentar*, sino aun, y por último, por el hecho de que la validez del «acuerdo» se decide *desde* (horizonte problemático), *sobre* (fundamento) y *en* (la referencia a una realidad extralingüística, que es lo acordado en concreto) el contenido. (Dussel 2004: 344)

Desde aquí, despliega la formulación de una arquitectónica novedosa que pretende incluir a la ética del discurso en un paradigma más complejo. Dussel deja la idea de *económica trascendental* por la de *principio material universal*. A pesar de que no cree

³⁸ En esta parte del trabajo, recurriré constantemente a su *Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión* por ser la obra donde Dussel finalmente esboza su definitiva arquitectónica de la liberación.

³⁹ Véase Dussel 2004: 342.

impertinente la formulación de una económica, reconoce que el punto central de la diferencia con Apel está en aquello que exige una fundamentación última de la ética, que no se agota en la conformidad de la razón consigo misma, como sostiene Apel, (Apel 2004: 327) sino en tanto que la razón es medio para la afirmación de la *vida humana*.

a) El principio material universal

Aunque, como dice Dussel, no es el principio más importante, es el más complicado de argumentar. Por ello, el presente apartado será tratado con especial atención. Es el contenido de la ética que determina *materialmente* los niveles de la ética formal y que es determinado *formalmente* en todos sus niveles por el aspecto formal de la moral. El fin de todo acto ético es, en última instancia, el desarrollo y la reproducción de la vida del sujeto humano. Dussel lo enuncia así:

Quién actúa éticamente ya presupone a priori siempre in actu las exigencias de la reproducción y el desarrollo autorresponsable de la vida del sujeto humano, como mediaciones con verdad práctica, en una comunidad de vida, desde una «vida buena» cultural e histórica, que se comparte solidariamente teniendo por referencia última a toda la humanidad, y por ello con pretensión de universalidad (Dussel 2004: 345).

Ahora bien, el suicidio podría representar una objeción en cuanto es un acto que no tiene como contenido de su realización a la reproducción de la vida. Sin embargo, el acto de suicidio, piensa Dussel, tiene como contenido la negación de todo contenido posterior. Quién se suicida afirma la vida en cuanto rechaza seguir viviéndola en determinadas circunstancias. “Pero aún más, si cansado, desmotivado o sufriente se «quitara la vida» la supone siempre, ya que es exactamente por haber perdido el sentido de su vida concreta por lo que intenta extinguirla: la vida no vivible funda la posibilidad de negar la vida: el suicidio” (Dussel 1998: 92)

Dussel cree que las éticas formales, al haber fijado exageradamente su atención en la conciencia, no han prestado interés a los procesos no intencionales y auto-organizativos de la vida que no son descubiertos por ella. La pretensión de Dussel es recurrir a los estudios de la biología cerebral para «recuperar la dimensión de la *corporalidad* con procesos orgánicos altamente autorreferenciales tan dejada de lado por las morales formales» (Dussel 2004: 93). La reproducción y el desarrollo de la vida sería el criterio desde el cual el cerebro humano realiza la categorización de cada mediación en cuanto se evalúa la afinidad de estas últimas a aquel criterio⁴⁰.

Por otro lado, las éticas materiales (utilitarismos, comunitarismos, eudemonismos, evolucionismos, etc.), a decir de Dussel, siempre han enfatizado en el mantenimiento de un aspecto del desarrollo de la vida, mas no han tomado en cuenta la vida misma del sujeto humano como criterio ético: no se trataría de tomar el contenido de tal o cual vida buena, sino del desarrollo de la vida misma como criterio de una ética material. Por ello, este principio, a pesar de ser fundamental y necesario, dista mucho de ser suficiente, pues necesita de otros criterios para su aplicación concreta.

Si bien es cierto que el utilitarismo desde Jeremy Bentham habría rescatado cierta corporalidad de la ética, esta es reducida a una subjetividad empírica que se orienta a partir del cálculo de medios fines: la felicidad del mayor número a partir de la soberanía del *dolor* y el *placer*:

⁴⁰ Dussel intenta señalar que en el proceso *neuro-cerebral* de la categorización perceptiva, conceptual o autorreflexiva de la razón teórica, participa una estructura afectiva (el momento apetitivo-evaluativo) que evalúa la compatibilidad entre el objeto o enunciado práctico y la reproducción y desarrollo de la vida humana, principio material de la ética. Es decir, hay una primacía de la vida del sujeto humano bajo un control autoconsciente. Véase el Capítulo I de la *Ética de la Liberación en la era de la globalización*.

La naturaleza ha puesto al hombre bajo el imperio del placer y el dolor: a ellos debemos todas nuestras ideas: de ellos nos vienen todos nuestros juicios y todas las determinaciones de nuestra vida. El que pretende substraerse de esta sujeción no sabe lo que dice, y en el momento mismo en que se priva el mayor deleite y abraza las penas más vivas, su objeto único es buscar el *placer* y evitar el *dolor*. Estos sentimientos eternos e irresistibles, deben ser el grande estudio del moralista, y del legislador. El *principio de la utilidad* lo subordina todo a estos móviles. (Bentham 2004: 3)

John Stuart Mill continúa con el lineamiento de Bentham e identifica el placer con aquello que produce felicidad como criterio de moralidad desde la que ha de juzgarse la acción humana. Ahora bien, la dificultad estriba en que el utilitarismo de ambos autores no puede aclarar el contenido del placer o la felicidad ni cualitativa, ni cuantitativamente. Sobre esto último, dice Dussel, que existe una imposibilidad empírica del cálculo hedonista con parámetros precisos y objetivos. Sin embargo, la dificultad mayor reside en que todo cálculo utilitarista desde el que toma sentido el criterio de felicidad se realiza sobre la base de una distribución capitalista que el utilitarismo ignora: el valor de las mediaciones de uso y consumo para la felicidad, en cuanto son mercancías, es constituido por el deseo o las preferencias del consumidor. Con ello, queda olvidada la felicidad de quien produce la mercancía, que más allá de apuntar al cumplimiento de *preferencias*, significa la satisfacción de necesidades

Es decir, el utilitarismo se mueve en un círculo abstracto de la razón instrumental, donde el fin es la felicidad, y donde los medios para alcanzarla son calculados formalmente, pero siempre dentro del mercado capitalista como horizonte. No se descubre todavía un principio material universal de la ética, sino la mera felicidad subjetiva (aunque material) del consumidor (Dussel 1998: 110)

Por ello, habría una contradicción entre la máxima que busca la felicidad para el mayor número de personas y los términos en los que está delimitada la felicidad misma, pues, a decir de Dussel, las mayorías deberían recibir igual cantidad y calidad de bienes para ser felices, lo cual es imposible en la sociedad capitalista.

Dussel cree que son aprovechables las ventajas que frente al utilitarismo pretendían las éticas comunitaristas, en cuanto estas apuntan a recuperar la historia de las eticidades culturales; sin embargo, no pueden ser asimiladas completamente porque en algunos casos terminan por afirmar la inconmensurabilidad de los diferentes mundos de vida. La causa de ello residiría en que no reconocieron el principio material universal de reproducción y conservación de la vida.

Es tal el caso de MacIntyre, quien desde su crítica a las morales formales anglosajonas, cree en la necesidad de reconocer que los conceptos morales tienen una historia. La moral moderna puede entenderse como una serie de tradiciones fragmentadas del pasado. Así, la recurrencia a la tradición se hace incuestionable, lo cual es una ventaja para la ética, pues existe una preocupación por el contenido de la vida buena; sin embargo, a su vez, muestra una limitación para las pretensiones de una ética universalista como la dusseliana: toda tradición está en la capacidad de justificar racionalmente sus tesis centrales en sus propios términos y no existen normas de justificación racional independientes a las que acudir para resolver conflictos entre diferentes tradiciones. Como se puede observar, MacIntyre está pensando en una incompatibilidad lógica y en una inconmensurabilidad cultural.

Por supuesto que la incompatibilidad lógica requiere que en algún nivel de la caracterización cada tradición identifique aquello sobre lo cual mantiene sus tesis, [...]. Pero aún en ese caso, cada una, desde luego, puede tener sus propios criterios peculiares por los cuales juzgar lo que vaya a ser considerado uno y lo mismo desde un aspecto relevante. Así que dos tradiciones pueden no estar de acuerdo sobre los criterios que vayan a aplicarse en la determinación de la gama de casos en la que el concepto de *justicia* tiene una aplicación; sin embargo, cada una, en términos de sus propios criterios, reconoce que en algunos de estos casos, al menos los seguidores de otras tradiciones aplican un concepto de justicia que- si tiene una aplicación- excluye la aplicación de su propio concepto. (MacIntyre 1994: 334-335)

Por su parte, Taylor considera también la importancia de la historia para redescubrir el sentido ético y arriba a la idea de negación de un horizonte último común cultural que permita descubrir el valor de las diferentes culturas. Más allá de un horizonte, dice Dussel, se trata de un modo de realidad material y universal, es la vida humana misma.

La tarea de Dussel ha sido evidenciar el criterio ético de reproducción y desarrollo de la vida humana, para luego esbozar el principio material universal ya señalado. El autor sostiene que la cuestión no es determinar el contenido de una vida buena, sino que nadie puede obrar sin tener en cuenta algún modo concreto de realizar o institucionalizar la obligación ética del desarrollo de la vida del sujeto humano⁴¹.

Existe una triple exigencia para tomar en cuenta el principio material universal que propone el filósofo de la liberación. En primer lugar, la primacía de la vida del sujeto humano a nivel biológico a partir de ciertas funciones neuro-cerebrales: «[...] nadie puede pretender negar que el «ser humano» como sujeto, en primer lugar, tiene su vida [...] bajo un cierto control autoconsciente (como función superior neurocerebral)» (Dussel 2000: 137). Ello determinaría que la responsabilidad por la conservación de la vida misma es una exigencia tanto de la conciencia como de la autoconsciencia. En segundo lugar, el ser humano, en tanto sujeto comunicativo, está constituido por una intersubjetividad, de allí que exista una corresponsabilidad por la conservación de la comunidad de vida y de comunicación lingüística. Por último, el ser humano participa de un mundo cultural (símbolos, valores y prescripciones), de lo cual se deriva la necesidad del sujeto humano de producir y desarrollar la propia vida como sujeto individual. (Dussel 2000: 137)

⁴¹ Esta referencia se puede encontrar en *Ética de la liberación en la era de la globalización y de la exclusión*, Capítulo I, p. 141; y en *Hacia una arquitectónica de la ética de la liberación en Ética del discurso y ética de la Liberación* (2004), p. 348.

El criterio de la reproducción de la vida se determina, en primer lugar, por procesos auto-organizados o autorregulados y además no intencionales (Dussel 2000: 95) de la vida a nivel neuro-cerebral, que están en la base de toda acción humana, mas, luego, este momento instintivo alberga también exigencias y obligaciones que se rigen ahora por enunciados normativos producto de la condición histórico-cultural del ser humano:

Estas exigencias, obligaciones o deber-ser éticos se explicitan en enunciados normativos, ya que el ser humano ha perdido ciertos momentos instintuales [...] como efecto de su comportamiento histórico cultural[...].La normatividad ética viene a reemplazar el comportamiento de la especie animal, la historia suplanta y supera muchos momentos genéticos (Dussel 2000: 137)

b) El principio formal moral universal

Es el principio formal consensual de la intersubjetividad que alcanza validez moral que, por sí solo, tampoco es suficiente, aunque sí, necesario. Es un principio de aplicación de la norma material; esta última es condición de posibilidad del contenido de la aplicación de la norma formal, pues «si se argumenta es porque se intenta saber cómo se puede reproducir y desarrollar la vida del sujeto humano aquí y ahora» (Dussel 2004: 350)

Las morales formales de la segunda mitad del siglo XX descartaron el ámbito material de la fundamentación de la ética. Como hemos visto, Apel recurre a condiciones trascendentales para su fundamentación moral. Por otra parte, hay quienes, como John Rawls, optaron por una filosofía moral política procedimental. Este filósofo ve inicialmente en la teoría del juego un modelo hipotético para formular una teoría formal de la elección racional. Se trata del compromiso de todos los participantes del juego (que son racionalmente egoístas, por lo cual buscan promover sus propios intereses) por la renuncia a toda determinación material que pueda influir en sus juicios con el propósito de lograr la imparcialidad en la toma de decisiones. Mediante la «*posición original*» ensayada en

Teoría de la Justicia, recurre al *velo de ignorancia*, que hace referencia a la situación de olvido de los participantes con el objetivo de asentar un procedimiento equitativo, donde sean cual fueren los principios instaurados, sean siempre justos. Pero ¿qué olvidan los participantes de tal procedimiento? :

No saben cómo las diversas alternativas afectarían sus propios casos particulares, viéndose así obligadas a evaluar los principios únicamente sobre la base de consideraciones generales [...] nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, [...] su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida, ni siquiera los rasgos particulares de su propia psicología.[...]; no conocen su situación política o económica, ni el nivel de cultura y civilización que han sido capaces de alcanzar (Rawls 2006: 135-136).

Para la tarea dusseliana, tal pretensión de procedimiento puramente formal parece no aspirar a mayor utilidad. En efecto, el filósofo argentino, en primer lugar, cuestiona que no se advierta quién y bajo qué criterios se colocan las reglas para el olvido de la historia y la condición material de los participantes del diálogo. Con todo, la crítica se hace más visible cuando se advierte que el velo de ignorancia permite determinar dos principios *con cierta materialidad*, pues manifiestan claras determinaciones del liberalismo norteamericano que parte de *los supuestos del sistema capitalista* que no fueron olvidados. Los principios son enunciados:

Primero: Cada persona ha de tener igual derecho al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: La desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo que a la vez que *a)* se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, *b)* se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos. (Rawls 2006: 67-78).

Se parte de igualdades formales y políticas, pero al mismo tiempo de desigualdades sociales económicas (fruto de la posición originaria misma) que son materiales y que no son comprendidas como tales ni declaradas como *injustas*, pues el concepto de justicia es pretendidamente formal y no material. Por ello, Dussel declara esto como una falacia del

formalismo, pues la teoría de Rawls carece de «criterios y principios críticos con respecto a un nivel de contenido (material) que se presupone, y al que *se recurre de hecho*, pero sin conciencia» (Dussel 2000: 178). De ahí que, dicha teoría presuponga ya *a priori* el sistema económico capitalista, por lo cual le sirve de justificación en el nivel moral-formal.

Más allá de la pretensión de validez de las morales formales (entre ellas, la ética del discurso), la filosofía de la liberación tiene una pretensión de verdad ética. El principio moral formal universal es la mediación formal o procedimental del principio ético material:

El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes, que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados [...] deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético material ya definido. (Dussel 2000: 214)

Como el lector podrá apreciar, este principio se determina, además que desde el principio material, a partir de la razón ética originaria y pre-argumentativa (anterior a las exigencias morales universales que acepta quien, para Apel, argumenta seriamente) del reconocimiento del Otro como igual. Sobre este punto se volverá en el capítulo siguiente.

c) El principio de factibilidad ética

Los principios anteriores no pueden dejar de considerar las condiciones de su realización objetiva, materiales y formales para que el acto sea posible. La razón instrumental cumple una función vital en este aspecto: se ocupa de la factibilidad eficaz de la acción humana. El principio es enunciado así:

Es operable o factible una acción, norma institucional o sistemática, que cumpla a) las condiciones de posibilidad lógica, empírica, técnica, económicas; etc, es decir, que en todos los niveles sean posibles, lo cual es juzgado desde b) Las exigencias (deónticas): b.1)

ético materiales de la verdad práctica, b.2) morales formales de la validez que va desde b.a) acciones permitidas éticamente, hasta b.b) acciones permitidas (Dussel 2004: 353).

Es un momento ético-procesual que toma a la razón instrumental como medio para alcanzar fines, pero siempre perfilada desde los principios ético material y moral formal ya esbozados. Aquello le permite evidenciar, aunque con diferenciación en el horizonte científico tecnológico en el que se enmarca uno frente al horizonte de la comunidad práctico político o de las ciencias sociales de la otra, ciertos rasgos de parentesco entre el pragmatismo norteamericano y la filosofía de la liberación dusseliana. El problema de la mediación de Pierce⁴² o el reto de Hilary Putnam referente a la vinculación entre realidad, verdad y validez⁴³, por ejemplo, es un punto de acercamiento entre ambas corrientes, pues el principio de factibilidad ética apunta, justamente a superar la concepción puramente teórica de la verdad.

d) El principio crítico-material

Con la articulación entre los tres principios anteriores se logra reconocer un sistema vigente responsable de un hecho masivo: la mayoría de la humanidad sumida en la pobreza, dominación, exclusión, infelicidad, etc. Las víctimas del sistema vigente demuestran su contradicción en la medida que la mayoría de sus participantes padecen la imposibilidad de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos. Desde

⁴² La mediación como proceso, como mediación de todo conocer desde el futuro o mediación de lo teórico desde lo práctico. La filosofía de la liberación piensa también la mediación cuando reconoce la autoconcepción del periférico excluido como proceso hacia el futuro (Dussel, 2000, p.281- *Nota 19*). Además, en cuanto a nuestro presente principio, está en relación a la problemática de la coimplicancia entre verdad práctica y validez moral, «desde la realidad procesual de la corporalidad de la vida del sujeto humano cultural e histórico» (Dussel 2000: 239).

⁴³ Esto está en relación a la asertividad justificada bajo la creencia de la existencia de un mundo, concepción realista de la verdad con la que Putnam pretende afrontar la concepción de verdad lingüística o intra-teórica de Tarski.

aquí, la negatividad de la materialidad, de la muerte, el hambre y la miseria adquiere un sentido ético:

Quién actúa ético-críticamente ya siempre ha reconocido in actu que a las víctimas de un sistema dado se les ha negado la posibilidad de vivir, por lo que está obligado a, en primer lugar 1) negar la bondad de tal sistema, es decir: criticar primeramente la no-verdad del sistema que ahora aparece como dominador, y, en segundo lugar, 2) actuar creativa y co-solidariamente para transformarlo (Dussel 2004: 359).

e) El principio moral crítico de la intersubjetividad anti-hegemónica

Solo desde el reconocimiento de la víctima o el Otro como sujeto ético es posible el consenso. Desde la crítica al sistema vigente es posible la formación de una comunidad de comunicación antihegemónica de los dominados y excluidos:

Quién actúa críticamente con validez anti-hegemónica desde el reconocimiento de la dignidad de las víctimas como sujetos éticos, desde el conocimiento de la imposibilidad de vivir de los propios dominados y desde la no-participación en la argumentación de los excluidos, ya siempre está obligado in actu a la responsabilidad que comparte solidariamente, a estudiar las causas de la victimización de los dominados y a proyectar alternativas positivas futuras para transformar la realidad (Dussel 2004: 362).

f) El principio-liberación

Este momento supone todos los momentos anteriores y se refiere a la liberación de las víctimas por medio de la deconstrucción del sistema que los niega materialmente. Además es un principio que obliga a la construcción de un nuevo sistema de eticidad global, es decir, es un principio para la transformación. Es enunciada de este modo:

Quién se reconoce responsablemente como víctima descubre que no puede reproducir-desarrollar su vida ni participar simétricamente en la discusión de aquello en lo que está afectada, y por ello está obligada a: a) negativamente, de-construir realmente las normas, acciones, instituciones o estructuras históricas que originan la negación material; y b.1) vivir humanamente, b.2) con participación simétrica, b.3) efectuando realmente las exigencias factibles o alternativas que consisten en transformaciones, sean parciales o

estructurales. Todas estas acciones transformativas las denominamos praxis de la liberación (Dussel 2004: 364).

CAPÍTULO III

RAZÓN, DISCURSO Y PODER EN LAS PROPUESTAS DE APEL Y DUSSEL

1. El hilo conductor de la investigación

Como se señaló, el desarrollo del presente trabajo se realiza desde la pregunta sobre una pretensión común entre las dos teorías estudiadas en los capítulos anteriores, a saber: ¿Cómo, Dussel y Apel, han llevado a cabo la empresa de fundamentar la calidad de absoluto de la ética de modo que no se niegue la pluralidad de mundos de vida? La presente propuesta se orienta a reconocer y problematizar algunos aspectos que fueron o dejaron de ser avizorados en la discusión. Considero que los diálogos Norte-Sur significan un aporte para la ética en cuanto se enfatizó en su pertinencia fáctica. De ahí que la pregunta más precisa sobre la que gira este trabajo es ¿Cómo han abordado Apel y Dussel la fundamentación universal de la ética y la pertinencia fáctica de las teorías éticas?

Mi tesis, siguiendo a Hans Schelkshorn, es que ambas propuestas han tratado de desarrollar aquella tarea desde diferentes aspectos de la relación intersubjetiva. Sin embargo, sostengo que la propuesta de Dussel (aun situado bajo la pretensión de fundamentación última de la ética propia de la modernidad occidental como he observado en el primer capítulo) representa una ventaja para la ética sobre la de Apel, debido a que se formula reconociendo una dimensión de poder articulada a todo discurso, responsable de la desigualdad de condiciones desde las que parten los interlocutores, por lo cual se sitúa siempre a nivel de los discursos fácticamente posibles. Con ello, recuerda una tarea importante para la ética; a saber, que es necesario un enfrentamiento constante contra el poder para lograr sociedades cada vez más inclusivas.

Para defender esta idea, es necesario comprobar la hipótesis de la negación de la existencia de una racionalidad única y afirmar, más bien, la racionalidad determinada por fines. Esto permite entender al discurso argumentativo involucrado siempre con los intereses de los interlocutores. Pero, por otro lado, ayuda a relativizar la tesis de la posibilidad de la fundamentación universal, asentada sobre la base de la existencia de condiciones epistémicas comprensibles por cualquier agente racional al margen de las condiciones materiales y conceptuales con las que se cuenta.

2. La comunidad de comunicación ideal, la interpelación del Otro y la racionalidad absoluta

¿Por qué Dussel pretende abordar una crítica a lo que Apel señala como una *condición trascendental* para el discurso argumentativo desde el hecho empírico de la interpelación del Otro que manifiesta su exclusión? ¿Aquella interpelación no supone también condiciones ideales que no serían otras que las que se definen en la comunidad de comunicación ideal sugeridas por Apel? ¿En qué medida podría ser sostenible, si es que lo pudiera ser, la crítica que el filósofo argentino realiza contra el presupuesto de la ética del discurso? La primera tarea que intentaré es justificar las críticas que Dussel dirige contra la ética del discurso demostrando que no son inviables en cuanto están asentadas sobre la concepción de una esfera de poder articulada siempre a los discursos, lo cual excluye la posibilidad de condiciones ideales discursivas universales.

Todo discurso expone una racionalidad determinada. Si entendemos el concepto de racionalidad como el ejercicio de la razón y que, además, en un comportamiento racional se opta por elementos de justificación de acuerdo a *determinados fines* (León Olivé 2001),

entonces podemos entender que la crítica de Dussel se refiere a que, desde la teoría apeliiana, donde se entiende el discurso al margen del ejercicio del poder y los intereses de los interlocutores, no se toma en cuenta el mismo carácter universalizable de su justificación, basada en la dimensión ético universal del discurso, que es justamente lo que está en juego.

Suponer que existen condiciones epistémicas ideales desde las cuales cualquier agente racional puede legitimar o comprender la legitimación de una determinada pretensión (la fundamentación de la ética, por ejemplo) al margen de los materiales, tecnológicos o conceptuales disponibles en un determinado momento histórico dado es partir de una concepción absoluta de la racionalidad. Como ha identificado León Olivé Morret en su ensayo *Racionalidad plural* (2001), tales condiciones se desarrollan en situaciones libres del ejercicio del poder y solo se orientan por el interés de los participantes de llegar a un *consenso racional universal*. Pero esta concepción enfrenta un doble problema: el primero se refiere a hacer inteligible o viable la promesa del *consenso racional universal* y el segundo, a que no se explica *cómo el consenso garantiza la efectividad de la acción* (Olivé 2001: 186). La segunda limitación está en relación con los problemas para la efectividad en el plano real de lo acordado en el consenso. Sin embargo, al parecer la propuesta de Apel se desarrolla desde el desconocimiento de la primera dificultad. El filósofo alemán siempre presupone y toma como punto de partida de su teoría, como él mismo lo reconoce, al discurso argumentativo filosófico como *honesto y temáticamente ilimitado* (Apel 2004: 45-72). Desde allí reconoce al consenso como condición de posibilidad del discurso argumentativo.

Sin embargo, son justamente aquellas características las que deben justificarse como extensibles a todas las esferas en donde se desarrolla el discurso argumentativo, pues sostener que hay un principio ético (la posibilidad del consenso a partir de la idea de que las pretensiones de validez se logran solo mediante los discursos argumentativos) que asume *todo agente racional* como condición de posibilidad de su argumentación, lo cual se contradice con muchas situaciones empíricas en las que se realizan los discursos argumentativos (y entre ellas, las que denuncia Dussel), amerita justificar que las características del *discurso argumentativo filosófico* son extensibles a *todo discurso argumentativo posible*. Sobre esto volveremos más adelante.

Ahora bien, para que esta observación sea válida, es necesario rechazar la idea de la existencia de una racionalidad única, tal y como la estaría entendiendo Apel. Además, se debe precisar desde dónde y cómo se realiza tal rechazo. Esto, conlleva a tomar posición respecto al problema de la racionalidad en el sentido de evaluar en qué términos se podría, si es posible, hablar de un *consenso racional universal*.

Parto de la idea de Olivé de que la racionalidad no es otra cosa que el ejercicio que se hace de la razón para evaluar o justificar creencias, normas, etc. Pero el ejercicio de la razón siempre se realiza a partir de los elementos materiales, tecnológicos o conceptuales de los que se dispone (Olivé 2001: 194). De ahí que el camino para la justificación de una proposición, por ejemplo, depende de los esquemas conceptuales desde los que se parte. En tanto existen diversas formas legítimas de razonar, se puede aceptar que el ejercicio de la razón es múltiple. Como el lector podrá entrever, no se está partiendo de una concepción de la racionalidad como ahistórica; es decir, los cánones epistémicos no son entendidos como invariables y eternos.

A pesar de ello, tampoco se trata de caer en un relativismo epistémico. Se trata de optar por un camino intermedio entre las concepciones relativista y absoluta de la racionalidad; es decir, que no pretenda negar la comunicación y corrección entre los distintos esquemas conceptuales del mundo, pero que tampoco pretenda que la justificación de una proposición sea consensualmente aceptada por cualquier agente racional posible, sin tomar en cuenta los elementos conceptuales no ahistóricos desde los que se realiza la justificación o con los que cuentan los agentes racionales. Por ello, vale servirse y adoptar la teoría de la *racionalidad plural* de León Olivé.

Según esta teoría, es posible llegar a acuerdos (consenso) partiendo desde estándares de racionalidad diferentes (elementos disponibles para el uso de la razón), no porque se haya optado por un uso obligado de determinadas reglas universales para la solución a un determinado problema, por ejemplo, sino porque satisface, aunque no necesariamente optimice, la consecución de ciertos fines o valores dentro de un rango de variación aceptable para cada uno de los puntos de vista (Olivé 2001: 195). El valor de esta teoría reside en que, aunque no justifica la idea de consenso racional universal, deja abierta siempre la posibilidad del acuerdo racional.

Es importante acoger esta teoría en la medida que permite cuestionar que la idea de la posibilidad del consenso sea necesariamente una presunción asumida universalmente para todo discurso argumentativo, o incluso, que la idea de que el consenso o al menos la búsqueda de él (la co-responsabilidad de todos los participantes en la comunidad de comunicación por resolver todos los conflictos mediante el consenso) sea una de las condiciones de posibilidad para el ejercicio del discurso argumentativo. Más bien, se podría decir que la comunidad de comunicación de agentes racionales (para hablar en términos de

Apel) que asume al consenso como condición de posibilidad para el desarrollo de su discurso argumentativo, lo hace habida cuenta de determinados fines que persigue. ¿No significa esto, acaso, negar la posibilidad de comunicación entre los distintos agentes racionales, con lo cual se caería en el relativismo?

No significaría aquello para Olivé, en la medida en que se puede proponer una idealización de la elección racional de reglas para resolver un determinado problema: «En las mismas (*análogas*) circunstancias, dada la misma evidencia o información de partida, **si se persiguen los mismos fines, y se adoptan los mismos valores**, entonces quienes se comporten racionalmente deben elegir conjuntos de reglas que garanticen la obtención de los fines que se persiguen, y al aplicarlas llegarán a resultados equivalentes» (Olivé 2001: 190).

¿En qué nos puede servir asumir esta concepción no tan rígida de la racionalidad frente al problema entre Apel y Dussel? Nos sirve para sostener que la justificación de la posibilidad del discurso argumentativo racional no depende necesariamente, como se ve en la teoría de Apel, de condiciones epistémicas universales y anteriores a todo sistema conceptual de las que dispone todo agente racional tales como el asumir la posibilidad del consenso. Por el contrario, muchas veces la posibilidad del consenso o la elección de determinadas reglas para la comunicación dependen del fin que persigan los agentes racionales que hacen uso del discurso argumentativo. En este sentido, un comportamiento racional es entendido como la elección que un agente hace de los medios apropiados (reglas) para determinados fines.

Teniendo en cuenta lo anterior, si suponemos, por ejemplo, que no hay una coincidencia de fines entre dos agentes racionales o que la finalidad de uno de ellos sea la imposición sobre el otro, la idea de que la posibilidad del consenso sea una condición de posibilidad del discurso argumentativo no sería tan clara.

La interpelación del Otro de la que habla Dussel supone esta situación que se está asumiendo: el Otro que interpela es un agente racional que persigue fines distintos a la comunidad de comunicación hegemónica. De ahí que no necesariamente asuma los mismos presupuestos para un discurso argumentativo que ella: No se puede asumir, en tales circunstancias, que el consenso sea una condición de posibilidad de su discurso argumentativo en contra de la comunidad hegemónica que trata universalizar condiciones epistémicas desde el particular ejercicio de su razón para excluir al Otro. De ahí que, habida cuenta de su carácter *exterior* y *distinto* a los presupuestos de la comunidad hegemónica, deba, incluso, privilegiar el disenso antes que el consenso mismo.

En suma, la crítica que Dussel pergeña contra la teoría de Apel resulta aprovechable en tanto que lo que se pone en tela de juicio es el mismo presupuesto que asume este último como condición de posibilidad del discurso argumentativo en general; a saber, la búsqueda de consenso. Esta crítica, por lo tanto, afecta a la *comunidad de comunicación ideal* misma tal y como la concibe Apel, pues la interpelación del Otro supone una *comunidad de comunicación ideal* (es decir, condiciones de posibilidad) diferente a la construcción que hace la ética del discurso.

Lo que considero gratuito es que Apel extiende la naturaleza que él reconoce como propia del discurso argumentativo filosófico a todo discurso argumentativo posible. Aun

concediéndole que, para un discurso argumentativo *honesto y temáticamente ilimitado*, asumir el consenso (incluso la igualdad de derecho de todos los agentes racionales que hacen uso de él) es su condición de posibilidad y que, por ello, se puede refutar al escéptico haciéndole caer en contradicción performativa, eso no significa que se tenga que inferir la extensión de aquellos presupuestos como condición de posibilidad de todo discurso argumentativo posible, de manera que aceptemos que hay en todos ellos un principio ético.

Una crítica a esto la puede proporcionar la propuesta de Dussel en cuanto reconoce a los discursos (entre ellos el argumentativo) como imposibles de desligarse del ejercicio del poder. Incluso, el filósofo de la liberación ha señalado que el discurso filosófico mismo ha servido y sirve muchas veces para la justificación del *statu quo* en una determinada cultura y en una determinada época y, con ello, se ha ideologizado. Como vemos, Dussel es más radical porque cuestiona el carácter necesario de la *honestidad* (en el sentido apeliano) del discurso filosófico mismo. Desde aquí se puede observar el carácter insuficiente de la ética del discurso para la fundamentación universal de la ética misma.

Este afán por la fundamentación respondería, a decir de Rorty, por un lado, a la necesidad que tiene el ser humano de justificar las propias creencias ante cualquier agente racional o, lo que es lo mismo, al miedo de que nuestras creencias sean refutadas por algún auditorio posible. Esto no es otra cosa que un deseo de verdad⁴⁴ que se pretende satisfacer con pretensiones de validez universales. Pero, además de ello, respondería a la creencia de que el abandono de la fundamentación universal daría paso a la asunción de un relativismo sin salida. Sin embargo, ¿Cuán necesario es este amalgamamiento entre el olvido de la

⁴⁴ Según Rorty, este deseo de verdad no es sino un deseo universal de justificación (Rorty 2000: 79-137).

fundamentación y el relativismo? ¿Es posible pensar en el abandono de las presuposiciones universalistas y, al mismo tiempo evitar el relativismo?

En *El orden del discurso*, Michael Foucault señala que aquella voluntad de verdad (junto a la palabra prohibida y la separación de la locura) funciona como uno de los sistemas de exclusión externo de un discurso que ejerce presión o que tiene poder de coacción sobre otros discursos. Sin embargo, aquella es una voluntad oculta de la cual se prefiere no hablar «Como si para nosotros la voluntad de verdad y sus peripecias estuviesen enmascaradas por la verdad misma en su despliegue» (Foucault 1992: 12).

De lo que se habla, en cambio, es de la existencia de ciertos condicionantes discursivos existentes. Siguiendo a Foucault, podríamos denominar a esto como una forma de exclusión interna de los discursos, pues, como dice tal pensador, se impone cierto número de reglas para formar parte de la comunidad de comunicación con la finalidad de que no todos puedan participar. «Se trata de determinar las condiciones de su utilización (del discurso), de imponer a los individuos que los dicen un cierto número de reglas y no permitir de esta forma el acceso a ellos, a todo el mundo» (Foucault 1992: 22). Con todo, considero que la pretensión de Apel sobrepasa esta forma de exclusión que señala Foucault, pues intenta señalar la existencia de reglas de juego anteriores a todo discurso sean estas o no esto aceptadas por quien lo emite. Pero, como señala Dussel, esta es otra forma de exclusión por cuanto niega *a priori* la posibilidad de otro conjunto de reglas alternativo: niega la *razón del Otro*.

Las condiciones de validez universales que propone Apel son la cara que muestra una teoría que trata de hacer prevalecer lo incondicionado sobre lo condicionado. Sin

embargo, lo que se considera incondicionado coincide curiosamente con los ideales de las prácticas sociales democráticas en las que está inmersa tal teoría. Hubiese sido mejor para la teoría del discurso aclarar esta coincidencia, pues, como dice Rorty contra Habermas, «alguien podría acusarnos justificadamente de estar tratando de introducir subrepticamente nuestras propias prácticas sociales en la definición de algo universal e ineludible, en razón de estar ello presupuesto por las prácticas de todos y cada uno de los usuarios del lenguaje» (Rorty 2000: 83).

Es posible justificar la validez de una creencia ante un determinado auditorio y frente a determinados agentes racionales. Se pueden delimitar, a partir de aquellas posiciones ligadas a prácticas sociales consideradas correctas o a ideales compartidos en las que coinciden dichos agentes, ciertas reglas que regulen la situación comunicativa. Sin embargo, en la medida que estas son determinadas posteriormente, pues se consideran estratégicamente de acuerdo a ciertos fines y teniendo en cuenta los elementos conceptuales o materiales de los que se dispone, no es necesario que tales reglas sobrepasen a sus propios auditorios o satisfagan a todas las audiencias posibles. Sostener que hay reglas incondicionadas *a priori* que asume todo agente racional que hace uso del lenguaje es rechazar la posibilidad de que exista tanto en el presente como en el futuro un auditorio frente al cual dichas reglas puedan ser insuficientes y, por ello, puestas en cuestión.

Para utilizar las palabras de Foucault, este modo de exclusión interna de los discursos, que se presenta, más bien, como forma inclusiva por cuanto sugiere que todos los discursos participan de tales condiciones, no está dissociado de la voluntad de verdad que se manifiesta en la teoría de Apel. El desconocimiento del futuro puede ayudarnos a advertir la no necesidad de la tesis de la separación entre lo condicionado y lo incondicionado que

defiende el autor: no tenemos suficientes razones para suponer que nuestras creencias sobre el futuro están justificadas (que las condiciones pragmático-trascendentales apelianas valdrían para cualquier futuro auditorio posible) si descartamos el concepto de verdad. Desde luego, se podría decir, siguiendo a Rorty, que para tal propuesta existe una conexión *profunda* entre la justificación y la verdad y que cuanto más justificada está una creencia, mayor es su aproximación a la verdad. A ello se debe el empeño de Apel en descartar, para la justificación filosófica, a la prueba lógico formal aristotélica, pues toda creencia justificada a partir de otra creencia no está lo suficientemente cerca de la verdad como una creencia que goza de validez por sí misma, cuestión que puede tener lugar a partir de la autorreflexión.

El problema con todo esto es que, bajo la apariencia de lo incondicionado, lo ahistórico, lo trascendental o de lo verdadero se ejerce un control sobre los sujetos que utilizan el lenguaje. Este control es impositivo cuando las reglas que se muestran no se sustentan en acuerdos previos, como reglas de juego *a posteriori*, entre los sujetos involucrados. Es justamente lo que cuestionaba Dussel a la pragmática apeliana. Las condiciones de la argumentación de la comunidad de comunicación ideal son insuficientes para la situación de las comunidades reales. Si bien es cierto que ya no se trata del sujeto moderno cartesiano o kantiano que definía el mundo desde una lógica solipsista descuidando la intersubjetividad, se trata ahora de una comunidad que cumple el mismo rol que el sujeto moderno, pero esta vez descuida una intercomunidad de hablantes y define las reglas de juego desde el propio punto de vista considerado *a priori*.

Cuando Rorty se pregunta si alguien puede tomar seriamente la contradicción performativa, lo hace cuestionando la existencia de una razón comunicativa universal. Un

intolerante, según Rorty, podría aceptar y entender que sus pretensiones de validez deben superar su contexto. No entendería, sin embargo, que no puede afirmar lo primero y al mismo tiempo mantener su propio punto de vista (basado, por supuesto, en la intolerancia) sin caer en contradicción performativa (en la medida que estaría violando el principio ético *a priori* de argumentación por él mismo aceptado). El problema es desde dónde y por quién han sido determinados los presupuestos de la razón comunicativa que le dan el carácter trascendental a las pretensiones de validez de los interlocutores. Dice Rorty: «Lo que el intolerante y yo hacemos, y creo que debemos hacer, cuando se nos dice que hemos violado un presupuesto de la comunicación es discutir acerca de los sentidos de los términos que se utilizan para afirmar ese pretendido presupuesto: términos como «verdadero», «argumento», «razón», «comunicación», «dominación», etc.» (Rorty 2000: 99-100). Con ello, es posible sugerir, además, que la pretendida superación apeliana del escepticismo es solo ilusoria. Como el intolerante o como Rorty, el escéptico puede cuestionar las condiciones de validez universales de la razón comunicativa de la ética del discurso, pues no hay nada que muestre la conexión entre la justificación trascendental apeliana y una verdad en sentido universal. Como se ve, las audiencias demandantes de justificación pueden variar no solo en el futuro, sino también en el presente.

Como dice Foucault, la inclinación a suponer tales principios inmutables y atemporales responde a la necesidad de tener un control sobre el sujeto usuario del lenguaje y, mediante ello, evitar la proliferación de discursos. Se había preguntado líneas arriba si una consecuencia de la renuncia a la empresa de una justificación universal es la adopción del relativismo. Se está entendiendo por relativismo a la posición que sostiene la

inconmensurabilidad entre esquemas conceptuales de dos o más formas de vida o culturas distintas.

Donald Davidson hace un recuento de las posiciones más comunes sobre esta idea de esquema conceptual y señala por lo menos tres concepciones: como formas de organizar la experiencia, como sistemas de categorías que dan forma a los datos de las sensaciones y como puntos de vista desde los cuales los individuos, culturas o periodos examinan los acontecimientos que se suceden (Davidson 2001: 189). Pero como él ha sostenido, el relativismo es irreconciliable con sus definiciones de esquemas conceptuales y, por lo tanto, es insostenible: por un lado, las ideas de organizar la experiencia o de dar forma a los *sens data* suponen una separación entre lo organizador o dador de forma y lo no afectado por estos dos conceptos, supone entonces que existan constantes anteriores a toda experiencia prestos a ser organizados o formados, lo cual sería el punto común respecto a lo que refieren los diferentes esquemas conceptuales. Esto es incompatible con la incomunicabilidad de los esquemas conceptuales. Por otro lado, como puntos de vista distintos, los esquemas conceptuales no pueden dejar de presuponer la posibilidad de compararse entre sí. Esta posibilidad refuta también la tesis de la inconmensurabilidad, pues la comparación o la distinción se hace a partir de coordenadas generales compartidas por las partes comparadas.

¿Pero, acaso, suministra esta imposibilidad del relativismo elementos suficientes para asumir la necesidad de universales *a priori* al modo apeliano? La brecha entre el relativismo de este tipo y el universalismo basado en un *a priori* es amplia. Como se ha sugerido antes, lo que se podría señalar de momento sobre ello es que existe la posibilidad buscar, a partir de la coincidencia de fines de las culturas usuarias del lenguaje y de la

justificación de creencias ante *tal o cual auditorio* involucrado y no ante *todos los posibles auditorios presentes y futuros* (pues se deben tener en cuenta los recursos conceptuales, materiales o tecnológicos de las audiencias), determinadas reglas *a posteriori* que garanticen, o al menos que busquen hacerlo, el cumplimiento de propósitos conjuntos.

3. Razón ética y razón discursiva

Pero tanto el filósofo de la ética del discurso como el de la ética de la liberación conciben una dimensión del poder en la comunicación humana, la diferencia es que mientras el primero, siguiendo la distinción habermasiana entre sistema y mundo de la vida ubica el ejercicio del poder en la comunicación e interacción humanas en los sistemas funcionales, el último lo percibe en los mundos de vida mismos.

Apel sostiene que existe una tensión inevitable entre la comunicación e interacción del *mundo de la vida* y su alienación en los *sistemas funcionales*. Esto se debe, según sostiene, a que la comunicación en el mundo de la vida implica pretensiones de validez universal, cuya satisfacción puede lograrse mediante el discurso argumentativo como una meta-institución trascendental a todas las instituciones socioculturales, que se ve mellada por las relaciones de poder que tienen cabida en los sistemas funcionales: «el discurso argumentativo es, por decirlo así, la verdadera contraposición de los sistemas –los sistemas sociales culturales» (Apel 2004: 129).

Para entender mejor a lo que se refiere Apel, veamos lo que dice Habermas respecto de la misma cuestión:

Se trata de una contradicción entre la racionalización de la comunicación cotidiana, ligada a las estructuras intersubjetivas del mundo de la vida, para la que el lenguaje representa el medio genuino e insustituible de entendimiento y la creciente complejidad de subsistemas

de acción racional con arreglo a fines en donde coordinan la acción medios de control como el dinero y el poder. Se produce una competencia [...] entre principios de integración social: entre [el] mecanismo que representa una comunicación lingüística orientada por pretensiones de validez, el cual emerge de forma cada vez más pura de la racionalización del mundo de la vida, y los medios de control deslingüístizados a través de los cuales se diferencian los subsistemas de acción orientada al éxito (Habermas 1998: 437).

Es decir, las pretensiones de validez universal del discurso argumentativo libre del ejercicio del poder y de las represiones de los sistemas sociales funcionales se dan en el mundo de la vida y, además, son anteriores a la *interacción y comunicación humanas alienadas* en los sistemas funcionales guiados por medios no necesariamente lingüísticos como el dinero y el poder para diferenciar los subsistemas de acción orientada al éxito. Ahora bien, la pretendida racionalización del mundo de la vida funda, según Apel y Habermas, un tipo de integración sistémica que paradójicamente a) se contradice con la *integración del entendimiento* por el discurso argumentativo para Apel o por la comunicación lingüística para Habermas, y b) puede obrar desintegrando al mundo de la vida misma. Para ser más claro, las relaciones funcionales del sistema pueden sustituir la primigenia relación lingüística del mundo de la vida orientadas solamente por pretensiones de validez (lo cual, para Apel, es suficiente para aceptar una comunidad ideal de argumentación), por relaciones no lingüísticas de dinero o poder orientadas al éxito de las acciones. Por ello, para los filósofos de Frankfurt, debemos prevenir por medio de la *comunicación* un control reflexivo de esta *colonización del mundo de la vida*.

Dussel, en cambio, a partir de una distinción entre el *mundo de la vida hegemónico* de los otros mundos de la vida, sostiene que se puede dar en ellos una relación parecida a la que se da entre los *sistemas socioculturales colonizadores y colonizados*. El filósofo argentino señala que la relación de dominación se manifiesta de varias maneras en los mundos de vida mismos: mediante el machismo, el racismo, el ecologismo, el culturalismo;

etc., Podemos ver, entonces, que, para Dussel, estas relaciones no solo son entendidas desde los sistemas, pues se manifiestan toda vez que tiene cabida la *interpelación del Otro* que se da en la cotidianidad genuina del mundo de la vida. En todo mundo de la vida existe un Otro en condición de opresión justificada:

En todo «mundo de vida», siempre, necesariamente (o nos encontraríamos en el sistema final, absoluto, sin futuro), hay un Otro *oprimido*, negado, pero dicha opresión es justificada por el bien, el fin (el *telos*), las virtudes, los valores como funcionalidad de la «parte», como no-existente en cuanto persona, o al menos como lo no-visto, no descubierto, oculto (el esclavo no-humano de Aristóteles). En un «mundo», en una cultura (porque toda cultura es frecuentemente etnocéntrica) en un *ethos*, etc., no puede dejar de negarse siempre, *a priori*, a algún Otro (Dussel 2004: 270-271).

Alguien podría objetar, sin embargo, que estas relaciones que describe Dussel, si bien se manifiestan a partir de la existencia de una interpelación que realiza el Otro, no se dan en el acto comunicativo mismo. Y este es el punto central de este problema: que, según entiendo, para Dussel la relación práctico-comunicativa aún en el mundo de la vida no se reduce solo al *acto comunicativo*, sino que intervienen otros actos tales como el *económico* o el *erótico*, etc., como momentos de dicha relación que, incluso, pueden definir el acto comunicativo mismo como un medio para la obtención ciertos fines y de donde siempre resultará un excluido, no reconocido: el Otro. De ahí que no es necesario prevenir la colonización del mundo de la vida, como sugerían Habermas y Apel, pues tal colonización, tal y como es descrita desde las éticas de la comunicación y el discurso, ya existiría en él. Si las relaciones de poder ya tienen lugar en el mundo de la vida, ¿cómo se deben regir las relaciones humanas que incorporan este hecho como real?

Dado que el ejercicio del poder se encuentra en los mundos o formas del mundo de la vida⁴⁵, la interacción y comunicación humanas en ellos tendrían lugar a partir de relaciones de poder. Entonces, es necesario suponer una racionalidad anterior a la pretendida racionalidad argumentativa apeliana y que sea condición de posibilidad de la misma, pues, como ya se ha señalado, las relaciones de poder limitarían las pretensiones de validez universal del discurso.

Desde aquí, es posible entender mejor la razón ética a la que se refiere Dussel como condición de posibilidad de la razón discursiva de Apel. Esta razón permite el *reconocimiento del Otro* como *persona* participante libre en la comunidad de comunicación real que se establece a partir de un encuentro pre-discursivo con él y donde se descubre su *rostro encubierto de la parte funcional* del sistema opresor. Pero esta relación se daría en la proximidad, en el mismo mundo de la vida. Dice, Dussel: “en el momento ilocucionario del «acto de habla», cuando «Yo *te* expreso que *p*», ese establecer el encuentro o la «relación *práctica*» con el Otro como persona, como otro, es la condición previa absoluta para que dicho «acto» sea un acto «comunicativo»” (Dussel 2004: 293-294).

Ahora bien, situados desde aquí, se puede entender que la disidencia entre Apel y Dussel está en relación con la estructura originaria misma de la intersubjetividad humana. ¿Se encuentra primariamente en ella el discurso o el reconocimiento del Otro? Por su parte, Apel ha insistido:

La *fundamentación pragmático-trascendental* [...] puede traspasar el horizonte de la comprensión de la moral convencional de una totalidad encerrada en sí misma y establecer el puente a la demanda de la ética de la liberación, porque [...] no parte de las valoraciones

⁴⁵Para Apel, no hay mundos de vida, sino un mundo de vida en la medida que todas sus formas están integradas bajo la *meta-institución* del discurso argumentativo con presupuestos universales, posibilidad que he cuestionado en el apartado anterior.

fuertes de una tradición comunitaria particular y mucho menos de los intereses propios estratégicos de individuos aislados sino del *a priori* de la comunidad de comunicación ideal presupuesta en toda comunidad de comunicación real (Apel 2004: 333-334).

A este problema también se enfrenta Honneth en una digresión que mantiene con Habermas, la cual se cifraba en la pregunta sobre si se ha dado un simple amalgamiento entre la ética del discurso y el concepto de reconocimiento. Según Honneth, toda praxis de integración social (que Habermas veía como producto de la evolución social no desligada del desarrollo de la razón expresada por medio de la comunicación y con miras a solucionar problemas sociales cada vez más complejos) requiere de un mínimo antropológico que consiste en una cantidad de exigencias de reconocimiento. Honneth sostiene que el reconocimiento es un presupuesto no solo temporal, sino lógico de toda praxis de fundamentación discursiva: para el discípulo de Habermas, antes del entendimiento comunicativo, los agentes deben reconocerse de manera determinada, pues sin el reconocimiento de su dependencia del otro, ni siquiera estarían interesados en su juicio. (Honneth 1997: 144)

A similar situación llega Dussel, pues avala el acto comunicativo en la medida del reconocimiento significativo y valorativo del Otro como persona: «Es decir, si alguien se encuentra ante una piedra, una mesa o un caballo o ante el esclavo de Aristóteles, no tiene por qué argumentar...» (Dussel 2004: 293). Se podría hablar entonces de una conducta racional en tanto existen *razones valorativas* que motivan a reconocimiento del Otro. Así, ¿Podríamos sugerir con Dussel y Honneth, entonces, que, en la estructura originaria de la intersubjetividad humana, la razón ética o el reconocimiento del Otro es condición del acto discursivo y, por lo tanto, de la razón discursiva?

Considero que es sostenible la anterioridad de la razón ética respecto a la razón discursiva en la medida en que se acepte que existe ya alguna dimensión del poder en el mundo de la vida misma, que funda una situación de desigualdad. Solo si reconocemos que existe una dimensión del poder en esta instancia (y si se acepta esta separación entre ella y los sistemas funcionales), es posible la necesidad previa del reconocimiento del Otro como persona o interlocutor válido para el ejercicio de la argumentación. La comunicación e interacción humanas libres, al margen ejercicio del poder, como la entiende Apel en el mundo de la vida, haría innecesario este reconocimiento previo, pues ya sería implícito y simultáneo en el mismo acto argumentativo.

Ahora bien, a pesar de que determinar la estructura primigenia de la intersubjetividad humana es una tarea difícil, es posible aceptar que la comunicación lingüística es una relación básica en donde ella se presenta. Además, esta requiere, necesariamente, de un reconocimiento mutuo de los interlocutores como válidos. De ahí que se pueda afirmar que allí donde no se da la comunicación lingüística no ha habido tal reconocimiento.

El aporte de Dussel en este sentido es amplio, pues no podría aceptarse que la garantía de la comunicación lingüística y, en menor medida, la del discurso argumentativo aun en el mundo de la vida, es un hecho resuelto, a pesar del carácter universal que Apel encuentra en él. Incluso, como se ha señalado en el apartado anterior, reconocer aquellas condiciones de posibilidad universales amparado en la *necesaria honestidad* del discurso argumentativo es cuestionable, en tanto que aquellas siempre están en relación con la intención particular del discurso mismo, la cual no necesariamente está comprometida con la búsqueda honesta de la verdad.

4. Relación intersubjetiva y la ética como absoluto

De ahí que, frente a la pregunta que orienta este trabajo ¿cómo afrontan ambas éticas la pretensión de fundamentar la calidad de absoluto de la ética que se condiga con la pluralidad de mundos de vida?, se deba sostener que:

- a) La ética del discurso y la ética de la liberación afrontan esta tarea desde diferentes aspectos de la relación intersubjetiva.
- b) Apel, a partir de una transformación del *Yo pienso* kantiano individual en un *Yo argumento* intersubjetivo, en tanto que el pensamiento del sujeto individual supone el uso significativo del lenguaje que es social, entiende que la primera relación intersubjetiva se da en los discursos argumentativos. Luego, explora las condiciones de posibilidad de los mismos y concluye un *a priori* ético en aquellas.
- c) Pero Dussel entiende que la relación argumentativa supone en su base una relación ética originaria anterior a la que señala Apel: el reconocimiento del Otro como persona.

¿Acaso esa relación intersubjetiva del reconocimiento del Otro es la misma relación intersubjetiva a la que hace referencia Apel? No, porque, a mi consideración, la propuesta de Apel solo alcanzaría a evidenciar la dimensión intersubjetiva presente en el lenguaje y, desde allí se podría definir las condiciones de posibilidad de los discursos argumentativos. Pero cuando Apel concibe el *a priori* ético en el discurso argumentativo, lo hace luego de definir éticamente el discurso argumentativo como *honesto y temáticamente ilimitado*. Esto quiere decir que la pragmática trascendental nos estaría mostrando que en las condiciones

trascendentales de los *discursos argumentativos éticamente definidos* existe un *a priori* ético.

Dussel en cambio, teniendo en cuenta la dimensión de poder en los discursos y, además, reconociendo a este como un medio para la afirmación ética, ve al reconocimiento del Otro como persona, que no es otra cosa que su reconocimiento como interlocutor válido, como una tarea que se necesita concluir para garantizar las condiciones de posibilidad de los discursos en general. Pero la ventaja de este abordaje consiste en que, a partir de la posibilidad del reconocimiento del Otro, se garantiza la posibilidad no solo del discurso argumentativo honesto y temáticamente ilimitado de Apel, sino de todo discurso articulado al ejercicio poder. La cuestión hace referencia a no dar por sentado la co-participación del Otro en el discurso argumentativo, sino a demostrar su posibilidad misma. A esto se refería Dussel cuando afirmaba que la ética del discurso tenía su punto de partida en el punto de llegada de la ética de la liberación.

CONCLUSIONES

1. El papel que el quehacer filosófico tiene para Dussel se expresa en una relación de tensión constante entre la inserción y la crítica respecto de las ideologías. Es innegable que para Enrique Dussel la filosofía ha cumplido un papel importante en la constitución de la hegemonía de la cultura del centro sobre las periferias. Existen y han existido momentos ideológicos de la filosofía que han servido para justificar el *statu quo*. Por ello, de su capacidad de ser autocrítica se desprende la utilidad del pensamiento filosófico para su ética de la liberación.
2. La crítica de Dussel está dirigida a la fundamentación ontológica cerrada de pensamiento moderno occidental y no contra la posibilidad de fundamentación misma. La tarea de Dussel no es descentrar el fundamento ontológico de la razón moderna, sino traspasarlo a la esfera exterior de la razón del Otro metafísicamente distinto, categoría que toma del pensamiento de Emmanuel Levinas, y garantizar la apertura ética hacia este ámbito. Por lo tanto, no se trata de la renuncia a la posibilidad de fundamentación, sino de la apuesta por un nuevo fundamento absoluto: el fundamento *exterior* al de la *Totalidad eurocéntrica*.
3. En cuanto que la propuesta de Dussel no se desliga de la posibilidad de una fundamentación última de la ética, aunque con una mirada alternativa a lo que considera la razón moderna occidental, no existe una crítica efectiva contra las Totalidades cerradas. Esto se manifiesta si se echa una mirada al camino que tanto

la dialéctica, en cuanto método que utiliza la Totalidad cerrada occidental para autofundamentarse, como la analéctica siguen en relación a sus fundamentos. La analéctica, tanto como la dialéctica, es incapaz de sobrepasar el nuevo fundamento de la exterioridad del Otro al punto que Dussel cuestiona la posibilidad de una filosofía comprometida éticamente y que a la vez sea indiferente a este nuevo fundamento. En tanto que ello, la propuesta del filósofo de la liberación solamente sería un paso de una Totalidad cerrada de lo Mismo, como él lo consideraba, hacia una nueva Totalidad cerrada de lo Otro. Y aunque se cuestione que esta última tiene como punto medular la libertad del Otro que incorpora la novedad por lo cual la idea de *Totalidad cerrada* es ingenua, cabría lugar para preguntarnos entonces ¿cuál es la necesidad de cambiar de fundamento para la ética? ¿no sería posible, acaso, que este último sea sobrepasado por una novedad futura?

4. La figura retórica del cínico, o el oponente de la ética dusseliana de la liberación, permite cuestionar los presupuestos trascendentales de la comunidad de comunicación que propone Karl Otto Apel en la ética del discurso. La renuncia del cínico, guiado siempre por su voluntad de poder, a todo encuentro argumentativo con el Otro da cuenta de que las condiciones de posibilidad del discurso que ofrece Apel obedecen a un tipo de razón instrumental particular que sobreestima el consenso sobre el disenso. El Otro no puede asumir que la posibilidad del consenso sea la condición de posibilidad de su discurso, pues este hace frente a una *comunidad de comunicación hegemónica* diseñada por el cínico que trata de universalizar condiciones epistémicas de un discurso que lo excluye. Por ello, el

disenso, antes que el consenso, se muestra como primera condición de posibilidad discursiva primaria del Otro.

5. La toma en consideración de la dimensión del poder presente en los discursos proporciona a la ética de la liberación de Dussel una ventaja sobre la ética del discurso en cuanto a la factibilidad de dichas teorías. La posibilidad de fundamentación de la *ética del discurso* se realiza sobre la base de un discurso filosófico honesto y que no considera ningún interés externo al acto comunicativo mismo. Considerar al poder indesligable del discurso o, lo que es lo mismo, no reducir la relación práctico-comunicativa al mero acto comunicativo significa renunciar a la autonomía y autoridad de la filosofía misma, por cuanto también es un discurso, para fundamentar la ética y sugerir su posibilidad en el plano real. Por tal razón, la refutación del escéptico como condición de posibilidad de la fundamentación de la ética por ser el principal oponente de la filosofía como sugiere Apel quedaría fuera de lugar. La ética de la liberación, al considerar las relaciones práctico comunicativas indesligables de la esfera del poder apunta desde el inicio a recordar una tarea para la ética: no perder de vista su enfrentamiento constante contra el poder, lo que contribuirá a desarrollar una sociedad cada vez más inclusiva.
6. La comunidad de comunicación de la ética del discurso no se sostiene más allá de la concepción de una *racionalidad única*. En efecto, si se entiende al concepto de racionalidad como el uso que se hace de la razón y que este no es uno solo por cuanto depende de los elementos materiales, conceptuales o tecnológicos que

incorporen los agentes materiales, es decir, si se asume la idea de *racionalidad plural* en el sentido que le da León Olivé, entonces, no tiene sentido hablar de la existencia de condiciones de posibilidad universales del discurso.

7. La renuncia a una concepción única de la racionalidad no trae como consecuencia inmediata y necesaria la asunción de un relativismo epistémico. Como señala León Olivé, la concepción de la racionalidad plural acepta la posibilidad del consenso, pero se aleja de las pretensiones universalistas *a priori* que sitúan ciertas reglas anteriores al discurso. La posibilidad del consenso está más bien en relación a la satisfacción aunque no necesariamente la optimización la consecución de ciertos fines dentro de un rango variablemente aceptable para los distintos puntos de vista. Así, la posibilidad del consenso está siempre abierta.
8. Siempre que se acepte que en toda esfera de las relaciones prácticas ya existe el ejercicio del poder como erótica, pedagógica, económica, etcétera, es posible asumir la necesidad de una *racionalidad ética* previa a la *racionalidad discursiva*. Asumiendo la dimensión del poder presente en el discurso, la comunicación e interacción humanas en el *mundo de la vida* no podría darse al margen de dicha dimensión como sugiere Apel. Por lo tanto, antes de garantizar, mediante una *racionalidad discursiva*, las condiciones de posibilidad de los discursos, es necesario garantizar la posibilidad del reconocimiento del Otro como interlocutor válido mediante una *racionalidad ética*.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, YAMANDÚ

2008 *Filosofía latinoamericana y sujeto*. Caracas: El perro y la rana.

APEL, KARL-OTTO

2004 “*La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant.*” En *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta., pp. 45-72.

..... “*La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-sur*” En *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta., pp. 127-140.

..... “*La ética del discurso ante el desafío de la ética de la liberación II.*” En *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta., pp. 249-267.

..... “*¿Puede considerarse el desafío de la ética de la liberación como un desafío de la parte B de la ética del discurso?(Sobra la aceptable e inaceptable implementación de las normas morales bajo condiciones de instituciones o sistemas sociales).*” En *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta., pp. 309-337.

1999 *Estudios éticos*. México: Distribuciones Fontamara, S. A.

1991 *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.

ARISTÓTELES

1998 *Tratados de Lógica II*. Madrid: Gredos.

BENTHAM, JEREMY

2004 *Tratado de legislación civil o penal*. México D. F.: Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal.

BOERLEGUI, CARLOS

Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad. Bilbao: Universidad de Deusto.

CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO

2011 *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá, D.C.: Pontificia Universidad Javeriana.

CERUTTI GULDBERG, HORACIO

1992 *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de cultura económica.

DANCY, JONATHAN

1993 *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid: Tecnos.

DAVIDSON

2001 *De la verdad y de la interpretación fundamental*. Barcelona: Gedisa.

DUSSEL, ENRIQUE

2007 *Materiales para una política de la liberación*. México D.F.: Plaza y Valdés Editores

2004 “La introducción de la transformación de la filosofía de K. O. Apel y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana.” En *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta., pp. 73-125.

..... “La razón del Otro. La «interpelación» como acto de habla.” En *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta., pp.141-170.

..... “Del escéptico al cínico (Del oponente de la ética del discurso al de la Filosofía de la liberación).” En *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta., pp. 171-181.

..... “Respuesta inicial a Karl-Otto apel y Paul Ricouer (Sobre el «sistema mundo» y la «economía» desde la «razón ética» como origen del proceso de liberación).” En *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta., pp. 217-247.

- *“Ética de la liberación (Hacia un «punto de partida» como ejercicio de la «razón ética originaria»).*” En *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta., pp. 269-289.
- *“La ética de la liberación ante la ética del discurso.”* En *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta., pp.291-307.
- *“Hacia una arquitectónica de la liberación”* En *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta., pp. 339-366.
- 2000 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- 1998 *Ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica e inédita de K. O. Apel*. México D.F.: Universidad Autónoma del Estado de México.
- 1996 *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- 1995 *Introducción a la Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- 1994 *1492 El encubrimiento del Otro*. La Paz: Plural.
- 1993 *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- 1984 *Filosofía de la producción*. Bogotá: Nueva América.
- 1983 *Praxis latinoamericana y Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- 1974 *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- 1973 *Para una ética de la liberación* Tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI.

FORNET-BETANCOURT

- 2004 *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.

FOUCAULT, MICHAEL

- 1992 *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.

HABERMAS, JÜRGEN

- 1998 *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I. Madrid: Taurus.

HEIDEGGER, MARTIN

- 1997 *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.

HORKHEIMER, MAX

1966 *La función de las ideologías*. Madrid: Taurus.

HONNET, AXEL

1997 *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.

KANT, IMMANUEL

2012 *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.

LEVINAS, EMMANUEL

2002 *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.

MACINTYRE, ALASDAIR

1994 *Justicia y racionalidad*. Barcelona: EUINSA.

MIRÓ QUESADA CANTUARIAS, FRANCISCO

2014 *“Filosofía, ideología y revolución. Sobre los fundamentos éticos de la política”*. En *Obras esenciales* Tomo IV. Lima: Editorial Universitaria., pp. 517-533.

2010a *“Los derechos humanos en América Latina”*. En *Obras esenciales* VII. Lima: Editorial Universitaria., pp. 51-68.

2010b *“La filosofía de lo americano: treinta años después”*. En *Obras esenciales* Tomo IX. Lima: Editorial Universitaria., pp. 351-363.

OLIVÉ, LEÓN

2001 *Racionalidad plural*. Ágora. México D.F., volumen XX, número 1, pp. 183-199.

POPPER, KARL

2010 *La sociedad abierta y sus enemigos*. : Paidós.

1981 *Tolerancia y responsabilidad intelectual*. s/l: s/e.

RALWS, JOHN

2006 *Teoría de la justicia*. México D.F.: Fondo de la cultura económica.

RORTY, RICHARD

2000 *El pragmatismo. Una versión*. Barcelona: Ariel.

SALAZAR BONDY, AUGUSTO

1995 “*Bartolomé o de la dominación*”. En *Dominación y liberación*. Lima: Fondo editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM.

SCHELKSHORN, HANS

2004 “*Discurso y liberación*” En *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta., pp. 11-28.

TAYLOR, CHARLES

1993 *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

WEBER, MAX

2012 *Ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*. Madrid: Alianza editorial.