

# PENSAR FILOSÓFICAMENTE DESDE UN HORIZONTE MUNDIAL: EL DIÁLOGO ENTRE LA ÉTICA DEL DISCURSO (APEL) Y LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN (DUSSEL)

FÁTIMA HURTADO LÓPEZ

Université de Paris 1 - Panthéon-Sorbonne

Universidad de Granada

RESUMEN: Las propuestas éticas de K.-O. Apel en Europa y E. Dussel en América Latina son dos de los esfuerzos actuales más convincentes de superación del solipsismo moderno. A pesar de ello, la salida hacia el Otro y la responsabilidad solidaria consecuente son entendidas de modo diferente. De ahí que pensemos que el diálogo crítico y profundo entre estas dos éticas pueda resultar de gran interés en lo que concierne a la reflexión sobre la fundamentación de la ética. Se trata pues a lo largo de estas páginas de presentar el diálogo entre la ética del discurso (Apel) y la ética de la liberación (Dussel), explicando sus puntos fuertes y débiles, sus convergencias y divergencias, y, sobre todo, su enriquecedora (y al mismo tiempo conflictiva) complementariedad.

PALABRAS CLAVE: ética del discurso, ética de la liberación, universalismo, responsabilidad, eurocentrismo.

## *Thinking Philosophically from within a Global Mindset: the Dialogue between Discourse Ethics (Apel) and the Ethics of Liberation (Dussel)*

ABSTRACT: The ethical proposals of K.-O. Apel in Europe and E. Dussel in Latin America are two of the most compelling current efforts to overcome the modern solipsism. However, the opening to the Other and the consequent solidary responsibility are understood differently. Hence we think that the deep and critical dialogue between these two ethics could be of great interest with respect to the reflection on the foundation of ethics. Therefore, the matter introduced throughout these pages presents the dialogue between discourse ethics (Apel) and liberation ethics (Dussel), explaining their strengths and weaknesses, their convergences and divergences, and, above all, their enriching (yet conflicting) complementarity.

KEY WORDS: discourse ethics, liberation ethics, universalism, responsibility, eurocentrism.

Pensar filosóficamente desde un horizonte mundial es hoy, tal vez más que nunca, necesario. Históricamente, la filosofía ha tenido siempre, al menos virtualmente, diferentes patrias, orígenes y lenguas. La humanidad, siempre e inevitablemente, expuso lingüísticamente las respuestas racionales a los «núcleos problemáticos» o preguntas, entre muchas otras, de los «por qué» *universales* que no pueden faltar en ninguna cultura o tradición<sup>1</sup>. Si la actividad filosófica se caracteriza por ser, en primer lugar, una actividad de reflexión cuyo objetivo consiste en una búsqueda racional de la verdad (descartando de este modo el mero argumento de autoridad o el recurso a la intuición, las creencias o los prejuicios) que, a pesar de partir inevitablemente de una realidad y con-

---

<sup>1</sup> Cfr. DUSSEL, E., «Una nueva edad en la historia de la filosofía. El diálogo mundial entre tradiciones filosóficas», ponencia presentada en el *XXII World Congress of Philosophy* (Seoul, Korea) (2 de agosto de 2008), en la *III Sesión plenaria* sobre el tema: «Repensando la Historia de la Filosofía y la Filosofía Comparativa». Publicado en *Educación Superior, cifras y hechos*, año VII, n.ºs 43-44 (enero-abril 2009), pp. 44-58.

texto particulares, tiene pretensión de universalidad, podemos afirmar que la actividad filosófica no se reduce a Europa y su origen griego, sino que está efectivamente presente en todas las grandes culturas de la humanidad. En este sentido, determinados sistemas de pensamiento elaborados por las civilizaciones de la India antigua, la China clásica, el Tíbet a partir de la introducción del budismo, el judaísmo o el Islam, entre otros<sup>2</sup>, pero también por las culturas originarias de África o los pueblos náhuatl, maya, tojolabal, quechua, mapuche o guaraní<sup>3</sup> presentan características que permiten incluirlos plenamente en el ámbito de la filosofía explícita. Lo contrario es confundir la parte con el todo: un caso particular con la definición universal. En este trabajo queremos situarnos con Dussel «éticamente reconociendo a todas las comunidades filosóficas de otras tradiciones con iguales derechos de argumentación, superando así un *moderno eurocentrismo* hoy imperante, que lleva a la infecundidad, y frecuentemente a la destrucción de notables descubrimientos de otras tradiciones»<sup>4</sup>.

### 1. DIÁLOGO DE ÉTICAS NORTE-SUR: LA ÉTICA DEL DISCURSO Y LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

Dentro de la actividad filosófica, el empeño por fundamentar la ética es una de las tareas que más ha preocupado a los pensadores no sólo dentro del ámbito occidental sino mundial. A partir de Kant, la categoría e ideal de *autonomía* ha guiado la reflexión sobre la fundamentación de la moral. No obstante, la ética kantiana era al mismo tiempo una ética monológica y ahistórica. De ahí que en las últimas décadas, los esfuerzos más convincentes por fundamentar la ética intenten sacar de su aislamiento egocéntrico al sujeto ético de la moral autónoma ilustrada. Las propuestas de K.-O. Apel en Europa y E. Dussel en América Latina se insertan precisamente en esta línea que antropológicamente prima la condición interpersonal y solidaria del ser humano. Para cada uno de estos autores:

«Está claro que el principio ético vertebral y básico no está constituido por el imperativo de la propia realización personal, sino por la acogida del otro y responsabilidad hacia él, aunque en cada una de [estas] propuestas esta salida hacia el otro y la responsabilidad consecuente sean entendidas de modo diferente. A pesar de ello, el modelo de ser humano que postulan no es egocéntrico y autosuficiente sino ex-céntrico, nacido en el diálogo y el encuentro con el otro»<sup>5</sup>.

De modo que, además del trasfondo filosófico que subyace a cada postura, el nivel antropológico es, según Beorlegui, «fundamental y básico para entender y solventar los aciertos y limitaciones de cada uno de los modelos éticos»<sup>6</sup> que presentamos en este trabajo. Pensamos que el diálogo crítico y profundo entre estas dos éticas puede resultar de gran interés en lo que concierne a la reflexión actual sobre la fundamentación de la ética.

<sup>2</sup> Cfr. DROIT, R.-P., *Philosophies d'ailleurs*, París, Hermann, 2009.

<sup>3</sup> Cfr. DUSSEL, E. - MENDIETA, E. - BOHÓRQUEZ, C. (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Siglo XXI, 2011.

<sup>4</sup> Cfr. DUSSEL, E., «Una nueva edad en la historia de la filosofía. El diálogo mundial entre tradiciones filosóficas», ponencia presentada en el *XXII World Congress of Philosophy* (Seoul, Korea) (2 de agosto de 2008), en la *III Sesión plenaria* sobre el tema: «Repensando la Historia de la Filosofía y la Filosofía Comparativa». Publicado en *Educación Superior, cifras y hechos*, año VII, n.º 43-44 (enero-abril 2009), p. 45.

<sup>5</sup> BEORLEGUI, C., «Diálogo de éticas: entre la ética del discurso (Apel) y la ética de la liberación (Dussel)», en *Estudios de Deusto*, vol. 45, n.º 1 (enero-junio 1997), p. 69.

<sup>6</sup> BEORLEGUI, C., «Diálogo de éticas: entre la ética del discurso (Apel) y la ética de la liberación (Dussel)», en *Estudios de Deusto*, vol. 45, n.º 1 (enero-junio 1997), p. 69.

El diálogo entre la ética del discurso de Karl-Otto Apel y la ética de la liberación de Enrique Dussel comenzó en 1989 con ocasión del Seminario Internacional organizado por Raúl Fornet-Betancourt en Friburgo: *Philosophie der Befreiung. Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute* («Filosofía de la liberación. Fundamentos de la ética en Alemania y en Latinoamérica hoy») <sup>7</sup>. Se trata del inicio del Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur <sup>8</sup> para el impulso de un diálogo intercultural en filosofía como «método» para «la superación real de la dependencia, la asimetría y el colonialismo vigentes» <sup>9</sup> en el orden económico y político, así como en el de las relaciones filosóficas entre el Norte y el Sur. Los encuentros entre estas dos éticas continuaron durante años: 1991 en México, 1992 en Maguncia, 1993 en Moscú y São Leopoldo, 1995 en Eichstätt, 1996 en Aquisgrán, 1997 en México, 1998 en El Salvador, 2001 de nuevo en México <sup>10</sup>. Gracias a estos encuentros, mutuamente enriquecedores, la reflexión de Apel se abrió explícitamente a los problemas del Tercer Mundo, tomando en cuenta el desafío que la ética de la liberación representa para la ética del discurso. Del mismo modo, dichos encuentros fueron la ocasión de explicitar la crítica de la ética de la liberación a la ética apeliana, así como de apreciar el desafío que la ética del discurso supone para la ética de la liberación.

Apel y Dussel desarrollaron sus respectivas reflexiones filosóficas a partir de un contexto (histórico, político, filosófico, etc.) particular y diferente el uno del otro. Ambos autores afirman que todo filósofo se enfrenta siempre a un doble desafío. La primera dimensión del desafío está constituida por la pretensión universalista, o tarea respectiva, de una conceptualización reflexiva. La otra dimensión del doble desafío subraya el fuerte impacto que ejerce la perspectiva sociocultural particular sobre el pensamiento de un filósofo, como ser humano finito. Ahora bien, ni Apel ni Dussel son partidarios de la total relativización de las pretensiones de universalidad de la razón o del logos. Además, el mundo se encuentra hoy frente a grandes problemas planetarios, entre los cuales destacan los problemas socio-económicos Norte-Sur y la crisis medioambiental. La filosofía debe poder hacer frente a estos nuevos desafíos y responder de este modo a las nuevas cuestiones que a nivel planetario, se plantean a la humanidad en su conjunto. Para responder a estos dos grandes desafíos (social y ecológico), la ética universal que proponen Apel y Dussel se plantea en ambos casos como una ética de la responsabilidad y de la solidaridad. En este sentido, se trata en ambos casos de una clara apuesta por un universalismo «auténtico» más allá tanto del relativismo o contextualismo radicales como del solipsismo metodológico y del universalismo totalitario. La solución propuesta por cada uno de estos autores es aún así diferente. En resumidas cuentas, se trata a lo largo de estas páginas de presentar el diálogo entre estas dos éticas, explicitando sus puntos fuertes y débiles, sus convergencias y divergencias, y, sobre todo, su enriquecedora (y al mismo tiempo conflictiva) complementariedad.

<sup>7</sup> FORNET-BETANCOURT, R. - LÉRTORA, C. (eds.), *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1987.

<sup>8</sup> Para un análisis de la historia de este programa, ver FORNET-BETANCOURT, R., «El programa de diálogo Norte-Sur. Historia de un proceso y balance provisional», en FORNET-BETANCOURT, R. - SENENT, J. J. (eds.), *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogo Norte-Sur*, Sevilla, MAD, 2004, pp. 184-194.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>10</sup> Los seis primeros encuentros están recogidos en APEL, K.-O. - DUSSEL, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2004. La participación de Dussel en el séptimo, octavo y noveno encuentro han sido publicados en DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée, 2001, pp. 111-126, 65-87 y 145-157 respectivamente. El último encuentro corresponde al texto de DUSSEL, E., «Estado de Guerra permanente y razón cínica», en *Herramienta* (Buenos Aires), VII/21 (2002), pp. 23-40. Para más detalles, ver notas anteriores.

## 2. EL DESAFÍO DE LA ÉTICA DEL DISCURSO A LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

La primera *Ética de la liberación* de Dussel, escrita en los años 70, fue el resultado del descubrimiento del estatuto del hombre latino-americano como exterioridad meta-física con respecto al hombre norte-atlántico (europeo, ruso y norteamericano). Dussel desarrolla entonces, gracias a la influencia de las categorías levinasianas, el «método analéctico» de la filosofía de la liberación y, «con Lévinas, más allá de Lévinas», concreta las categorías de Totalidad y de Exterioridad desde un punto de vista social, histórico y geográfico de lo que resultan los binomios rico/pobre, dominante/dominado, centro/periferia, Norte/Sur. Además, si la reflexión dusseliana estaba en sus orígenes centrada en una ética de la liberación *latino-americana*<sup>11</sup> y en este sentido, construida *desde y para* América latina, a partir del diálogo con Apel, Dussel desarrolla la arquitectónica pluriprincipial de una ética de la liberación con pretensión de mundialidad que dará finalmente lugar en 1998, a la publicación de su segunda *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Dicha arquitectónica incluye, además de un principio *universal* material y de facticidad, un principio universal formal en la línea de la ética del discurso apeliana:

«En efecto, ésta es la gran aportación apeliana, y la filosofía de la liberación no puede recibirlo sino con beneplácito. Este “nosotros” de la comunicación no sólo no se opone a los resultados ya alcanzados por nuestra filosofía, sino que permitirá nuevos y más precisos desarrollos —más pertinentes, con pretensión de “mayor” validez y sentido—. Es necesario entonces continuar este fecundo diálogo»<sup>12</sup>.

El desafío de la ética del discurso a la ética de la liberación es, pues, en nuestra opinión, un desafío de universalidad, fundamentación y formalismo procedimental.

### 2.1. *La ética del discurso como una macroética universalista*

Su experiencia de la guerra, pero también su conciencia de la crisis medioambiental y del problema alimentario hicieron a Apel apreciar en dichos problemas planteados a la humanidad en su conjunto, un desafío moral ineluctable. Apel siente la necesidad de encontrar —para una supervivencia verdaderamente humana de la humanidad— una fundamentación filosófica última de los principios morales universales<sup>13</sup>. Sin embargo, Apel constata que esta cuestión desemboca en una situación paradójica. De un lado, «la necesidad de una ética de la responsabilidad solidaria que tenga una fuerza de obligación intersubjetiva y comprometa a toda la humanidad en cuanto a las consecuencias que pueden engendrar las actividades y los conflictos humanos, nunca ha sido tan urgente como hoy [...]. De otro lado, parece que la fundamentación racional de una ética intersubjetivamente válida no ha sido nunca tan difícil como en la actualidad; la razón está en que la ciencia moderna se ha apropiado del concepto de fundamentación racional, intersubjetivamente válida [...]. En estas condiciones precisamente, una ética racional de solución de conflictos parece imposible»<sup>14</sup>. Por tanto, hoy en día, en la era de la ciencia, fundamentar racionalmente una ética universalmente válida parece, paradójicamente, ser a la vez necesario e imposible. «Necesario», pues la coexistencia de numerosas y diversas formas de vida requiere de las normas de una ética universal capaz de

<sup>11</sup> DUSSEL, E., 1973.

<sup>12</sup> APEL, K.-O. - DUSSEL, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, op. cit., p. 89.

<sup>13</sup> Cft. CORTINA, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, op. cit., p. 16.

<sup>14</sup> APEL, K.-O., *Discussion et responsabilité*, vol. 1, Paris, Cerf, 1996, p. 134.

organizar una corresponsabilidad solidaria (esta macroética o ética global debe al mismo tiempo ser susceptible de organizar la corresponsabilidad en cuanto a las consecuencias engendradas por las actividades científicas y técnicas colectivas que no puede soportar el individuo solo). «Imposible», pues la concepción cientificista de la ciencia lo impide: si la ciencia moderna se apropia del concepto de fundamentación racional, todas las elaboraciones teóricas que no son axiológicamente neutras se vuelven puras ideologías, y la ética, los valores últimos y las normas se convierten en asuntos privados, es decir, irracionales.

Además, la ética del discurso fue concebida, desde sus orígenes, como una macroética universalista frente al bloqueo de la racionalidad ética causado por el escepticismo y el relativismo. Respondiendo a un doble desafío, cada sujeto como *argumentante serio* reconoce siempre y necesariamente su pertenencia a una comunidad argumentativa *real* y a una comunidad argumentativa *ideal* presupuesta como posible y anticipada inevitablemente en un modo contrafactual. Este doble punto de partida permite a Apel evitar las debilidades de los dos extremos entre los que se sitúa: el universalismo abstracto y el relativismo radical. En este sentido, si bien el punto de partida de la ética está estrechamente ligado al contexto histórico-geográfico, la ética no puede en ningún caso reducirse a él de manera relativista o reduccionista.

Apel es consciente de que la humanidad actual se ve por primera vez enfrentada a conflictos cuya envergadura sobrepasa ampliamente las fronteras de los Estados, hasta convertirse en conflictos a nivel planetario. En este contexto, las morales tradicionales, preocupadas por garantizar la seguridad interna de las naciones, resultan insuficientes. Hoy en día necesitamos de una ética capaz, por una parte, de hacer posible la coexistencia y la cooperación responsable de las diversas formas de vida (al interior como al exterior de las fronteras nacionales) y de otra parte, y dada la «crisis ecológica» de la que somos por primera vez conscientes en la época contemporánea, capaz también de organizar lo que Apel llama una «organización comunicacional de la responsabilidad colectiva dadas las consecuencias que pueden tener las actividades colectivas — ciencia y técnica». Estos dos grandes problemas que vive la humanidad en nuestros días se plantean hoy por primera vez «a nivel planetario como el problema de una *macroética universalista* a escala de la humanidad»<sup>15</sup>. Apel plantea la necesidad de esta nueva fundamentación de la ética sobre las bases de una *filosofía trascendental transformada*, efectuando de este modo el paso del sujeto monológico kantiano al «nosotros» de la comunidad de comunicación. Dicho paso permite superar el solipsismo metodológico moderno en nombre del *a priori* de la comunidad de comunicación.

## 2.2. La recepción dusseliana del desafío discursivo

Dussel no niega la posición de Apel pero su punto de vista se sitúa en una perspectiva diferente. Para Dussel, el punto de partida no puede estar en la argumentación, en la «comunidad de comunicación» de Apel, ya que, como muestra la realidad histórica, alrededor de un 75% de la población del globo está *excluida* del discurso: si empíricamente no existe simetría, ni justicia en la comunidad *real* de comunicación, no podemos alcanzar la validez práctica buscada. Apel reconoce que la ética del discurso encuentra sus propios límites precisamente en esta cuestión de aplicación ya que, como afirma en repetidas ocasiones, en una comunidad comunicacional real e históricamente condicionada

<sup>15</sup> APEL, K.-O., *Discussion et responsabilité*, vol. 1, *op. cit.*, p. 11. La traducción y cursivas son nuestras.

«no podemos ni debemos en absoluto partir de la suposición de que las condiciones de aplicación de la ética de la comunicación están ya dadas»<sup>16</sup>.

Dussel es consciente de la importancia y creatividad del pensamiento de Apel pero, al mismo tiempo, lo considera insuficiente. Sin por lo tanto negar el *nivel A* (o trascendental) de Apel, Dussel se sitúa en un nivel más concreto y plantea la cuestión material de la «comunidad comunicativa». Es entonces cuando la simple «comunidad comunicacional» puede aparecer como «comunidad *hegemónica*», esto es, como controlando los aparatos de dominación. En este contexto, lo que es esencial para una filosofía de la liberación no es el «nosotros» (incluso como «comunidad comunicacional»), sino el «vosotros» o más concretamente, el «Otro», esto es, la alteridad de toda «comunidad comunicacional» real e incluso ideal, pues la verdadera novedad viene siempre como de la libertad de *otro* mundo, de *otro* nivel<sup>17</sup>. El autor propone entonces una ampliación de la definición de la comunidad de comunicación apeliana que incluya explícitamente, como un momento de la definición, la exterioridad virtual de cada persona, del Otro que Dussel caracteriza de «dis-tinto» y no simplemente «di-ferente»<sup>18</sup>.

Con respecto a la universalidad de la norma de base, escribe Apel que:

«Desde luego, aquí se plantea el difícil problema de tomar en cuenta de manera adecuada, en la *comunidad concreta de argumentación* del discurso práctico, las pretensiones virtuales de los no participantes, pero afectados, por ejemplo, las de los ciudadanos representados en una democracia, pero, además, los intereses insuficientemente representados de los miembros de estados subprivilegiados (por ejemplo, de los países en desarrollo»<sup>19</sup>.

Esto implica que el Otro no-participante en la comunidad de comunicación puede recibir *a posteriori* el efecto de un «acuerdo» en el que no ha participado, frente a lo cual según Dussel se trata de describir *explícitamente* el mecanismo de la exclusión factual del Otro ya que «antes de ser afectado fue excluido»<sup>20</sup>. Por ello, se trata de describir no sólo las condiciones de posibilidad de toda argumentación (Apel) sino también las condiciones para *poder* efectivamente *participar*, formar parte de la comunidad *real* de comunicación. En este sentido, el reconocimiento de la dignidad del Otro es un requisito *previo* al presupuesto de la comunidad de comunicación y al acuerdo. La *interpelación*, pero también la *responsabilidad*, son, según el filósofo de la liberación, anteriores a la argumentación.

En consecuencia, la ética de la liberación incorpora en su arquitectónica, gracias al diálogo con Apel a partir de 1989, un momento formal de universalidad discursiva, pero lo articula al principio universal material que es, para la ética de la liberación, no sólo fundamental sino también prioritario. Siguiendo un esquema de pensamiento claramente dialéctico, Dussel propone «tres momentos» sucesivos, precedidos por un momento primero y racional de la «razón ético-originaria» gracias a la cual tenemos la *experiencia* (empírica y formal, trascendental e ideal) del Otro antes de cualquier decisión, compromiso, expresión lingüística o comunicación. Esta experiencia precede a cualquier ejer-

<sup>16</sup> APEL, K.-O., *Discussion et responsabilité*, vol. 2, *op. cit.*, p. 77.

<sup>17</sup> APEL, K.-O. - DUSSEL, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>18</sup> Según Dussel, lo dis-tinto (de *dis-*, y del verbo *tinguere*: pintar, poner tintura) indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa: es lo separado, no necesariamente procedente de la identidad que como Totalidad los comprende» [Dussel, 1973-I: 102]

<sup>19</sup> APEL, K.-O., «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia», en APEL, K.-O., *Estudios éticos*, p. 172.

<sup>20</sup> APEL, K.-O. - DUSSEL, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, *op. cit.*, p. 101.

cicio de la razón (y, por tanto, también a la argumentación) y transmite a quien la ejerce una responsabilidad que, según Dussel, es *a priori*. Los tres momentos sucesivos son: 1) la toma de conciencia de sí y de la relación negativa con el sistema opresor, lo cual permite alzar la interpelación a la comunidad de comunicación hegemónica; 2) la «negación de la negación» en el sentido de una de-construcción (Derrida) práctica del sistema, y 3) el paso o transición, de signo dialéctico positivo esta vez, hacia el nuevo sistema o la nueva *comunidad de comunicación y de vida*, es decir, el pasaje de una situación de injusticia a una nueva situación más justa donde sea posible instaurar un verdadero diálogo simétrico entre todos los miembros de la comunidad de comunicación. En este sentido lo que aparece como «punto de partida» en la ética del discurso (esto es, la «comunidad de comunicación») se vuelve «punto de llegada» en la ética de la liberación.

### 2.3. *La universalidad material y formal de la ética de la liberación*

A partir del diálogo con la ética del discurso, los trabajos y pensamiento de Dussel evolucionaron desde sus orígenes *latinoamericanos* a la adquisición de nuevas dimensiones *globales* y al desarrollo de una ética de la liberación *universal*. No obstante, el universalismo de la ética de la liberación (que Dussel llama «mundialidad») tendrá como principal característica y diferencia con respecto al universalismo formal de la Ética del discurso el hecho de revalorizar y dar prioridad al aspecto material de la ética. En este sentido, para la Ética de la liberación, la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano constituyen el criterio fundamental de *verdad* (teórica y práctica). Este aspecto de «contenido» de la ética posee una *universalidad* propia y determina *materialmente* la moral formal. Se trata del criterio *universal* de «verdad» de una norma según sea o no mediación para la vida del sujeto. Pero el universalismo de Dussel no es solamente material. Efectivamente, si el momento material o de contenido de la ética tiene que ver con la *verdad* práctica, el momento formal se refiere a la *validez* moral. Estos dos momentos se codeterminan y son, en opinión de Dussel, ambos necesarios ya que el pobre se encuentra a la vez materialmente oprimido y formalmente excluido. De manera que el universalismo de Dussel incluye, a diferencia del de Apel, un momento previo de contenido: el principio material ético universal.

## 3. EL DESAFÍO DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN A LA ÉTICA DEL DISCURSO

La experiencia de los acontecimientos políticos ocurridos en Europa a partir de 1989 llevó a Apel a comprender —frente a los intelectuales de izquierda latinoamericanos como Dussel— que «el sistema funcional autorregulado de la economía capitalista de mercado —como lo reconoció el propio Marx— por primera vez en la historia hizo posible la economía mundial. Este sistema fue, en cierto sentido, un logro irremplazable de la evolución cultural»<sup>21</sup>.

Por el contrario, en la *Filosofía de la liberación* de 1977, además de un convincente compromiso ético, encontramos el predominio de un espíritu de rechazo total de toda posibilidad de cooperación Norte-Sur sobre la base de un sistema capitalista reformado. El rechazo dusseliano de la posibilidad de reformar la economía de mercado resulta para Apel, anacrónico frente a los intelectuales europeos que han vivido el fracaso del

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 129.

socialismo de Estado y la experiencia de la social-democracia. No obstante, con ocasión del tercer encuentro, en 1992, Apel admite como justo que:

«El argumento “crucial” de la filosofía latinoamericana de la liberación, como argumento del “Tercer Mundo”, resulta importante. Se trata en principio de un argumento adecuado para poner en cuestión la perspectiva eurocéntrica de la discusión actual tratando de hacer valer de nuevo el punto de vista marxista e incluso (de manera directa) leninista, de la crítica del capitalismo»<sup>22</sup>.

Apel está de acuerdo con el hecho que Dussel recordó y según el cual un 75% de los seres humanos se encuentra prácticamente excluido de lo que ha llamado «comunidad comunicativa real». Admite también que, después de un examen más minucioso del trasfondo latinoamericano del contexto en el que surgen las formulaciones de Dussel, así como una observación más distanciada de los acontecimientos en Europa del Este, pueda darse otra vez una significación actual a la, a primera vista, sorprendente e insólita referencia de Dussel a la obra de Mar<sup>23</sup>. No obstante, esta nueva lectura de las formulaciones de Dussel no significa que Apel comparta los presupuestos económicos o políticos ni las esperanzas de la filosofía de la liberación. Según Apel, los trabajos de Dussel son tan «tan instructivos en relación a la situación y las condiciones locales, y tan descoloridos e ingenuos en lo que se refiere a la evaluación de las alternativas»<sup>24</sup>. Apel critica igualmente ciertos presupuestos históricos y geográficos globalmente simplificadores de la teoría de la dependencia y de la filosofía de la liberación. En este sentido, Apel piensa que:

«El cuestionamiento que hace la teoría de la dependencia neomarxista del modelo estándar tanto neoliberal como keynesiano de la teoría occidental del desarrollo, ha logrado establecer por lo menos que una crítica de las contradicciones del sistema económico del capitalismo a nivel mundial inspirada en el marxismo no es algo que por sí mismo haya sido refutado ni tampoco cuyo potencial crítico haya sido agotado. Ahora bien, podemos mantener esta posición a pesar de estar convencidos de que el sistema económico capitalista es reformable y, en esa medida, desde el punto de vista ético, mayormente aceptable que las formas del socialismo burocrático o estatal que hasta ahora se han realizado»<sup>25</sup>.

Apel reconoce que la ética de la liberación de Dussel tiene el mérito de denunciar la miseria y la exclusión que sufre un gran número de seres humanos. El «nosotros» puede, según Dussel, encerrarse, totalizarse, argumentar en una comunidad comunicacional *real* que puede fundar su discurso en una misma «comprensión del ser» compartida y excluir de este modo al «vosotros», al Otro. Por consiguiente, el consenso del «nosotros» de dicha comunidad, que posee una hegemonía no consciente es, en opinión de Dussel, «la más peligrosa y «fetichista» de las evidencias (culturales e históricas). La filosofía de la liberación tiene inevitablemente una continua sospecha de infundamentalidad de todo «acuerdo *real*», y considera toda pretensión de universalización de tal *consensus* como posible dominación»<sup>26</sup>.

La exclusión de la comunidad comunicacional *real* de estas mayorías pobres es un hecho incontestable y constituye, de este modo, un verdadero desafío de la ética de la

<sup>22</sup> APEL, K.-O. - DUSSEL, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, op. cit., p. 190.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 185-187.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 99, n. 64.

liberación a la ética del discurso. Efectivamente, antes de los encuentros con Dussel, la comunidad comunicacional *real* correspondía para Apel a la «humanidad presente»<sup>27</sup>. Apel reivindica la concepción del progreso histórico, especialmente en el debate con Hans Jonas, precisamente en relación a la obligación de intentar garantizar la supervivencia verdaderamente humana de la humanidad. No obstante, en esta época (1989), Apel no pensaba explícitamente en las mayorías excluidas por el conflicto, económicamente condicionado, Norte-Sur. La defensa de la concepción del progreso fue introducida frente a posibles soluciones social-darwinistas al problema de la salvaguardia de la especie humana y de sus posibilidades de futuro. Por el contrario, a partir de la discusión con la ética de la liberación, Apel toma en consideración la cuestión de la exclusión factual de la comunidad *real* de comunicación de la «exterioridad» con respecto al «nosotros» europeo-norteamericano, esto es, de las masas del Tercer Mundo permanentemente empobrecidas.

Apel reconoce además que «el punto de vista de los oprimidos siempre es el punto de vista de la humanidad en tanto pauta ética»<sup>28</sup> y puede comprender que la ventaja de la ética de la liberación radica en su experiencia auténtica de la miseria y la exclusión de los pobres en este mundo. De esta experiencia de «exterioridad» (Lévinas) de los derechos del Otro, resulta «una evidencia para la toma de partido necesaria y ética, que a primera vista hace parecer superflua cualquier fundamentación, mucho menos una fundamentación última (de validez intersubjetiva) de las normas éticas, que incluso la hace parecer un escape ideológico»<sup>29</sup>. En este sentido, corresponde a la ética de la liberación, afirma Apel, la tarea de recordar constantemente la evidencia de la interpelación justa de los pobres y de los excluidos así como realizar la crítica ideológica de la filosofía y las ciencias sociales dominantes. No obstante la evidencia original de su compromiso ético, corre el riesgo del dogmatismo, inclusive de una posible perversión en el sentido de un terrorismo que pueda recaer sobre los pobres de manera muy sensible. Apel constata que «la filosofía de la liberación no puede simplemente derivar de la indudable evidencia de su punto de partida empírico a la vez que ético una primacía de evidencia concreta y de validez intersubjetiva para elaborar su teoría y llevarla a la práctica»<sup>30</sup>.

En cambio, la ética del discurso de Apel parte del punto de vista filosófico-trascendental-esotérico de la fundamentación última de la validez en general. Aquí tiene su base de evidencia desde la cual va emprendiendo la aplicación de argumentaciones, con sus reglas de procedimientos, en situaciones específicas, tanto geográficas como históricas. La fundamentación es de este modo una especie de plataforma para toda aplicación y de crítica de las normas morales o de los discursos prácticos de legitimación. En este sentido, la ética del discurso no se limita al problema intra-académico de la fundamentación última sino que intenta, desde el inicio, resolver la cuestión de cómo superar, en concreto, las consecuencias mundiales de la ciencia y de la técnica contemporáneas.

Apel completa su reflexión con otra, con el fin de ilustrar mejor el principio según el cual «todo pensamiento filosófico siempre está impregnado por la propia perspectiva socio-cultural y por los antecedentes propios»<sup>31</sup>. Se trata de la discusión sobre la crisis ecológica desde el punto de vista de Europa central, ya que esta fue una de las discusiones más interesantes de los años 80 y principios de los 90 y que en América Latina y

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 131.

demás países del Sur se encuentra ausente o reemplazada por la cuestión de la realización de la justicia social. Apel afirma en 1991 que «todos los argumentos críticos que deben dirigirse contra el Norte no cambian el hecho de que la crisis ecológica ha resultado ser la principal amenaza de la humanidad en la actualidad. Esto se aplica también a los países del Tercer Mundo, aunque hasta cierto grado permanece oculto para los pueblos del Sur, porque están demasiado ocupados con su miseria, es decir, con la pobreza»<sup>32</sup>. Apel señala el hecho de que «desde la perspectiva de los pobres del hemisferio Sur no es permisible sustituir el tema de la crisis ecológica por el de la realización de la justicia social»<sup>33</sup>. No obstante, la posición de Apel cambia a partir del encuentro de 1992 donde el autor afirma que «con el final de la guerra fría y después de la reducción del peligro de una guerra nuclear, *el primer problema* de la política mundial y de una macro-ética, referida a ella, de la (co)responsabilidad de todos los seres humanos es y será la cuestión de las relaciones entre el Primer y el Tercer Mundos debido a la indisoluble conexión entre la crisis ecológica y la crisis socio-económica»<sup>34</sup>. Con lo que Apel insiste en que:

«Nada se encuentra más alejado de mis intenciones que la negación o bagatelización de la realidad fáctica de una “marginalización” y “exclusión” de los pobres del Tercer Mundo de la *comunidad de vida*, condicionada tanto por el sistema económico mundial como por el orden social»<sup>35</sup>.

A pesar de las críticas y diferencias, el interés de Apel por los autores latinoamericanos está en la perspectiva de distanciamiento que ofrecen y que puede resultar de gran utilidad para los europeos, tanto en lo que respecta a una necesaria y distanciada reconstrucción de la historia del marxismo-leninismo como en la evaluación de los problemas globales del presente.

### 3.1. *La crítica de Apel a la «comunidad de vida» dusseliana*

En opinión de Dussel, la tarea primordial de la ética no consiste en una idea regulativa para la instauración progresiva de una «comunidad comunicativa ideal» sino sobre todo y principalmente, en la instauración de una «comunidad ideal de vida» de los seres humanos. Para lo cual, la ética no sólo necesita de una pragmática trascendental o de una ética del discurso, sino también de una «económica trascendental» como podría desarrollarse con Marx. En cambio, en opinión de Apel, no puede haber una «económica trascendental» porque la económica no puede dar una respuesta a la pregunta por las condiciones de la validez intersubjetiva de ella misma en tanto que teoría. En este sentido, una «comunidad de vida» tal y como propone Dussel no podrá nunca ser trascendental.

«Puede concedérsele muy bien a Dussel que la económica, en la medida en que se ocupa de las condiciones de la existencia corporal del ser humano, es *ontológicamente más fundamental* que toda teoría del discurso que naturalmente tiene que presuponer ontológicamente de antemano la existencia corporal del ser humano. Pero esta reflexión, que si bien puede conllevar a afirmar la prioridad de la existencia corporal del ser humano en el sentido del materialismo histórico sobre el fenómeno “superestructural”

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 200.

del pensamiento (o también del discurso), tan sólo prueba que la *pregunta trascendental* de Kant ha dejado de ser comprendida. [...] A mi juicio no se pueden equiparar y contraponer mutuamente la existencia corporal y el discurso (trascendental) como hechos intramundanos, si se trata de la *pregunta* trascendental de la filosofía; ya que, para expresarlo de manera enfática, se puede reflexionar o efectuar un discurso válido o inválido sobre la vida humana y sus condiciones, pero no se puede vivir *sobre el pensamiento o el discurso*. Este experimento lingüístico muestra que lo *irrebasable* en el sentido trascendental no puede ser ser la vida o la *existencia corporal*, sea ésta tan fundamental en sentido *ontológico* como se quiera. “Ser partícipe de una comunidad de vida o de productores es [de hecho también desde mi perspectiva] la primera condición del sujeto argumentante en tanto que sujeto viviente” (Böhler, 1971). Sin embargo, esta verdad ontológico-antropológica, que además habría que complementar, no cambia a mi juicio en nada el primado de fundamentación filosófico-trascendental de la teoría del discurso»<sup>36</sup>.

Aquí radica el problema decisivo metodológico de la discusión posible entre la ética del discurso pragmático-trascendental apeliana 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 (Dussel con Lévinas) por impresionantes que estos de manera apelativa sean. Por el contrario, la pregunta por la fundamentación sólo puede ser contestada recurriendo a la «conformidad» de la razón «consigo misma» (Kant) demostrable en el discurso autorreflexivo. La razón autónoma (es decir, que se dicta a sí misma la ley moral en el sentido de Kant) implica, por supuesto, en tanto que «razón comunicativa» (racionalidad discursiva), que hay que considerar y respetar incondicionalmente la «interpelación del Otro» (Dussel) —por ejemplo, la interpelación de los pobres del Tercer Mundo (Dussel)—. Lo cual implica concretamente que según la ética del discurso:

«Está claro que la exigencia de respetar incondicionalmente la “interpelación del otro” —por ejemplo, del pobre del Tercer Mundo— es igualmente válida para la ética del discurso; esto quiere decir, tomarla por principio como aportación innovadora de la argumentación al discurso ilimitado de la comunidad ideal de comunicación postulada. Ya que la norma básica formal y de procedimiento de la ética del discurso prescribe que en todos los casos de problemas éticos relevantes —por ejemplo, en casos de conflicto— hay que considerar los intereses de todos los *afectados* —y no sólo los intereses de los que en este momento están directamente involucrados en el conflicto—, hay que incluirlos como *derechos válidos* en el “discurso práctico”»<sup>37</sup>.

Esto significa también, por supuesto, que la «interpelación del Otro», en concreto, la interpelación del pobre del Tercer Mundo, por ejemplo, debe hacerse valer por los afectados mismos o por sus abogados (los filósofos de la liberación, por ejemplo)<sup>38</sup>. Afirma poder estar incluso «dispuesto a conceder a los explotados y jurídicamente desamparados de este planeta el privilegio moral, en cierto modo *a priori*, de la imposición estratégica —por ejemplo, revolucionaria si fuera necesario— de sus intereses vitales. [...] Este privilegio moral de los explotados o de sus representantes políticos está, sin embargo, naturalmente condicionado regulativa y, en esta medida también, restrictivamente —como toda pretensión de validez— por la capacidad consensual de los miem-

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 326-327.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 327.

bros de una comunidad ideal —anticipada contrafácticamente— de discurso»<sup>39</sup>. Apel mantiene firmemente que una «fundamentación en sentido estricto a partir del encuentro con el Otro»<sup>40</sup> no es posible.

Estamos de acuerdo con Apel en que pertenece a la ética de la liberación la tarea de recordar constantemente la interpelación justa de los pobres y los excluidos y de realizar la crítica de la ideología dominante. No obstante pensamos efectivamente que sólo el condicionamiento de la interpelación del Otro al ideal anticipado contrafácticamente permite transformar las injusticias de una comunidad real hacia una situación un poco más justa conservando al mismo tiempo la autonomía y la simetría de los participantes. Dichos valores son, en nuestra opinión, del orden de lo que Apel considera logros histórico-culturales irremplazables de la humanidad que debemos conservar en el proceso de progreso hacia el ideal regulador.

### 3.2. *La crítica apeliana de Lévinas*

La crítica de Apel a la comunidad de vida va unida a una crítica de la herencia levinasiana en el pensamiento de Dussel. Se trata, según Apel, de un aspecto central del problema metodológico decisivo de discusión entre la ética del discurso y la ética de la liberación. Desde el punto de vista de la pragmática trascendental (la cual se concibe a sí misma como una transformación y radicalización pragmático-lingüística e intersubjetiva de la filosofía trascendental mentalista de Kant), la pregunta por de la *fundamentación racional* de una ética intersubjetivamente válida no se puede contestar a partir de fenómenos del encuentro con la miseria del Otro (Dussel con Lévinas) por impresionantes que estos de manera apelativa sean. Además, los seres humanos normalmente no viven —sobre todo hoy en día— en una proximidad *cara a cara* ni en el encuentro inmediato con el Otro. Dicho de otro modo, «no viven, pues, en esa situación de relación inmediata «yo-tu» que las éticas religiosamente inspiradas suelen dar por sentada»<sup>41</sup>.

Según Apel, «la pregunta por la fundamentación [de la ética] sólo puede ser contestada recurriendo a la conformidad de la razón consigo misma (Kant) demostrable en el discurso autorreflexivo»<sup>42</sup>. No obstante, para Dussel con Lévinas, la interpelación del Otro como otro se sitúa en una posición de altura e instaura una asimetría entre el Yo y el Otro anterior a cualquier simetría (como condición de posibilidad de la misma). En cambio, en opinión de Apel:

«No podría ser compatible el enfoque de Lévinas de la fundamentación “heterónoma” de la ética, seguido por Dussel, con el de la pragmática trascendental. Hasta donde yo puedo comprender, el mismo Lévinas no pudo solucionar a partir de este enfoque de manera satisfactoria para él mismo el problema de la justicia —tal como lo expuso en su primera gran obra: *Totalité et Infini* (1961)—, que justamente presupone *a priori* el contexto de una comparación (y por lo tanto también la posibilidad del reconocimiento autónomo) de la igualdad de derechos de todas las pretensiones de los Otros potenciales. Si ha llegado a lograrlo en posteriores escritos (p.e., en *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, 1974) por medio de la introducción del “tercero” como el “Otro del Otro”, me atrevería a dudarle» (cfr. Mosés, 1993)<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 333, n. 17.

En este sentido, con respecto al paradigma sujeto-objeto moderno, Apel concibe las relaciones humanas como relaciones entre co-sujetos no objetivables que se reconocen recíproca y respetuosamente entre sí como *iguales* en el discurso. Lo cual implica que si bien debemos considerar la pretensión de validez de cualquier participante del discurso posible y por lo tanto también del Otro como, en alguna medida, «el sujeto (al menos como representante) de otra constitución del sentido del mundo»<sup>44</sup>, esta está inevitablemente condicionada de manera regulativa y, por tanto, también restrictiva —como cualquier pretensión de validez— por la capacidad consensual de los miembros de una comunidad ideal —contrafácticamente anticipada— de comunicación. De manera que, si bien el Otro introduce según Apel una nueva comprensión del ser en el sentido de la perspectiva de una nueva forma de vida socio-cultural, de otro «mundo de vida»<sup>45</sup>, la crítica frente a las opiniones factuales de las pretensiones de validez dentro de la comunidad real de comunicación solo es posible a través de la anticipación contrafáctica del ideal regulador<sup>46</sup>. Dicho ideal obliga a los miembros de la comunidad *real* de comunicación a colaborar en la instauración a largo plazo de las condiciones que permiten una aplicación de la ética del discurso y por lo tanto, una participación en el discurso de todos los seres racionales y sobre todo, los afectados del discurso y, por otro lado, regula y restringe la interpelación del Otro.

La crítica apeliana de la herencia dusseliana de Lévinas comporta así mismo un segundo aspecto. Efectivamente, según Dussel, el Otro es la negatividad primera con respecto a mi mundo, la exterioridad meta-física de la Totalidad. El Otro es siempre misterioso, incomprendible, indiscernible. No tenemos ninguna comprensión posible del Otro ya que es centro de un mundo diferente, exterior al mío. En este sentido, nunca podré conceptualizar el horizonte del mundo del Otro pues cualquier intento de interiorización es alienación, cosificación. Sin comprenderlo, sólo puedo tener «confianza», reconocerlo como anterior, diverso, y siempre exterior. Apel admite que el Otro introduce ciertamente una perspectiva nueva en el discurso. Pero se pregunta si:

«¿Esto puede significar que la comprensión del ser del otro sea tan diferente de la mía que rebase toda identidad *imaginable* de una totalidad?, ¿no contradiría esto también la concepción de “analogía” de Dussel [...]?, ¿se puede preguntar, después de todo, significativamente por las condiciones de posibilidad del entendimiento válido, si no partimos con Hegel de que podemos presuponer la *identidad* de una razón en el otro y en nosotros, por principio —aunque nunca se pueda saldar empíricamente—?»<sup>47</sup>.

El Otro, según Apel, no es el «Otro absolutamente otro» de Lévinas, ni el Otro dis-tinto de Dussel, sino simplemente el Otro proveniente de un «mundo de la vida» diferente, excluido del discurso de la comunidad comunicacional dominante. En este sentido:

«Nosotros, es decir, quienes estamos practicando el discurso argumentativo, podemos y debemos postular que todos los excluidos pueden participar en el discurso argumentativo, en principio, si las causas de la exclusión se eliminan. Y también debemos asumir que en todas las sociedades o grupos marginados, hasta ahora excluidos del discurso argumentativo, hay condiciones trascendentales análogas de discurso que deben presuponerse. [...] Este postulado, me temo, es logocéntrico en términos de Derrida, y quizá incompatible con el estatus trans-ontológico del Otro, en términos de Lévinas, pero no estoy muy seguro de eso»<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 132-133.

En consecuencia, la pregunta por las condiciones de posibilidad de una comprensión válida sólo tiene sentido si presuponemos la identidad de una y la misma razón en «Nosotros» y en los «Otros»<sup>49</sup>.

### 3.3. *La crítica del eurocentrismo*

Aunque Apel admite que el Otro sea concretamente el Tercer Mundo, es decir, las masas permanentemente empobrecidas, critica los presupuestos históricos y geográficos de la teoría de la dependencia, que considera globalmente simplificaciones inadecuadas de una problemática mucho más compleja<sup>50</sup>. La división del mundo en el sentido del conflicto Norte-Sur representa ya una simplificación excesiva, si bien a veces muy útil<sup>51</sup>. Es simplificador suponer que el conjunto de los «representantes de los intereses del Norte en los gobiernos, en las empresas multinacionales, [...] hasta posiblemente los numerosos científicos que se ocupan de la teoría económica del desarrollo, todos sean cínicos conscientes, una especie de encarnación del diablo gnóstico»<sup>52</sup>. Apel advierte de este modo a la ética de la liberación que esta equiparación del Norte sin más con el cínico no es ni ética ni estratégicamente (esto es, en interés de la consecución de los intereses de los pobres) sostenible<sup>53</sup>. En lo que respecta a la filosofía también resulta pues extremadamente simplificador considerar cualquier pensamiento proveniente del «Norte» como ideología de la comunidad de comunicación real dominante, y toda interpelación del «Otro» como necesariamente crítica y liberadora.

«El diferente punto de partida de ambas éticas [...] tiene que ver mucho con su ubicación geográfica e histórica, pero de ninguna manera puede reducirse a ella de manera relativista; mucho menos en el sentido de una puesta en evidencia *a priori* de la ética del discurso como una ideología de la comunidad de comunicación real dominante, esto es, la del Norte o del capitalismo»<sup>54</sup>.

«Esta claro en todo caso que la discusión actual entre Dussel y yo a partir de los presupuestos dusselianos (“totalidades” morales convencionales encerradas en sí, de una parte, “trascendencia del Otro”, de otra parte) no podría tener lugar. [...] Terminaríamos de nuevo en un callejón sin salida —filosóficamente prefabricado— en lo que respecta a los problemas reales de la relación del Tercer Mundo con el Primero, que también resulta, a mi juicio, cuando los representantes del Norte son equiparados sin más [...] con la construcción conceptual filosófica del “cínico”»<sup>55</sup>.

Pensamos efectivamente que la lectura dusseliana de Apel es sesgada en determinados aspectos. Según Dussel, en alguna medida la comunidad de comunicación *real* de Apel es una proyección de la sociedad europeo-norteamericana del «liberalismo tardío»<sup>56</sup>, ya que Apel considera en su *Transformación de la filosofía* que:

«En esta historia universal de la humanidad, posibilitada sin duda *esencialmente* por la *cultura occidental*, se trata de realizar progresivamente el juego del lenguaje

<sup>49</sup> MALIANDI, R., «La discussion contemporaine entre l'Éthique du discours et l'Éthique de la libération», en FLOISTAD, G., *Philosophy of Latin America*, Dordrecht, Kluwer, 2003, p. 199, n. 19.

<sup>50</sup> APEL, K.-O. - DUSSEL, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, *op. cit.*, pp. 192-194.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 330-331.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 104.

*ideal*, que ya siempre presuponemos siempre trascendentalmente en las formas de vida dadas»<sup>57</sup>.

A partir de esta cita, Dussel compara la comunidad comunicativa real de Apel con la sociedad europeo-norteamericana del liberalismo tardío y concluye que Apel cae aquí en la «falacia desarrollista», es decir, en una concepción lineal del desarrollo económico y político. Se trata de una visión «diacrónica» de la evolución social (como el niño se vuelve adulto); mientras que la «dependencia-liberación» sobre la que se basa la ética de la liberación descubre una estructura «sincrónica» de la explotación: el esclavo no es como un niño que puede llegar a ser adulto. Dussel critica de este modo los conceptos de «retrasado» y «avanzado» (o tardío), fruto de la ideología desarrollista en la que según él, cae Apel<sup>58</sup>. Según Dussel:

«[...] esa comunidad de comunicación “real” no incluye, en el enunciado ético básico presupuesto, una sociedad en *conflicto* —donde “el Otro” ha sido excluido o dominado—. Por el contrario, la filosofía de la liberación parte de la sospecha de que dicha comunidad de comunicación “real” puede siempre ser una sociedad hegemónica, que al dominar culturas, naciones, clases, grupos, sexos [...] impone como “real” (y aún como “ideal”, que es su proyección como idea regulativa) su propia “particularidad”»<sup>59</sup>.

Por consiguiente, según Dussel, la ideología occidental no corresponde sólo en Apel a la comunidad comunicativa real, sino que, en una lectura desde nuestro punto de vista sesgada de la ética del discurso, Dussel compara la comunidad comunicativa ideal y el totalitarismo de la sociedad hegemónica occidental que impone como «ideal» su propia particularidad. Salvo que en esta crítica Dussel se aleja de la concepción de la comunidad ideal de comunicación que según Apel, se asemeja al «reino de los fines» de Kant. Como hemos visto, Apel reconoce como situación de fundamentación de la ética el cruce del *a priori de la comunidad comunicativa real* (que postula la ineludible pertenencia a una tradición histórica y particularmente condicionada por la pre-comprensión del mundo, incluso por la comprensión moral) y del *a priori de la comunidad comunicativa ideal*, anticipada contrafácticamente a través de las *pretensiones de validez* universales de toda argumentación filosófica criticable.

«Desde un polo de este entrecruzamiento dialéctico está condicionado, entonces, entre otros, el peligro (que Dussel, con razón, en lo que respecta al eurocentrismo hace objeto de crítica ideológica permanente) de la autocerrazón cínica de una “moral-totalidad” contra toda pretensión de los marginados (los “Otros” fácticamente dominados y explotados); desde el otro polo [...], por el contrario, se despliega de antemano ese horizonte de la comprensión del “Otro” en lo que respecta a sus posibles “pretensiones” que funda en la *parte A* de la ética del discurso las normas procesuales de “discursos prácticos” sobre conflictos de intereses posibles (que, a mi juicio, llegarían a ser posibles bajo el presupuesto de un orden jurídico cosmopolita a escala mundial) y ofrece —además— en la *parte B* de la ética del discurso una posible justificación para toda estrategia de “liberación” posible en el sentido de la realización progresiva de las condiciones de aplicación de la *parte A* de la ética del discurso»<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> APEL, K.-O., *Transformation der Philosophie*, II, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, p. 249. Cita y curativas de Dussel en APEL, K.-O. - DUSSEL, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, op. cit., p. 104.

<sup>58</sup> APEL, K.-O. - DUSSEL, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, op. cit., p. 107, n. 79.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 332.

#### 4. RESPONSABILIDAD: ¿A PRIORI O A POSTERIORI?

En los apartados precedentes hemos visto la transformación discursiva de la ética kantiana desde el punto de vista del paso: *a*) del solipsismo moderno a la comunidad de comunicación (o del «Yo» al «Nosotros»), y *b*) del «reino de los fines» al doble punto de partida del *a priori* de la comunidad comunicativa *ideal* anticipada contrafácticamente y del *a priori* de la «facticidad» de la comunidad *real* de comunicación. Encontramos además en la transformación discursiva de la ética kantiana otra distinción de especial importancia con respecto a la cuestión de la responsabilidad, a saber, la distinción entre una *parte abstracta A* de la fundamentación de la ética del discurso y una *parte histórica B* de dicha fundamentación, que se comprende como una ética de la responsabilidad o de la corresponsabilidad sobre la que se fundan las condiciones de aplicabilidad del principio normativo procedimental de la *parte A*. Además, en el interior de la *parte A*, apel distingue el plano de la fundamentación racional última pragmático-trascendental del principio de fundamentación de normas, del plano de la *fundamentación de las normas situacionales* a través de la búsqueda del consenso por parte de todos los miembros de la comunidad comunicativa real en los discursos prácticos, exigidos por principio. La distinción en el interior de la ética del discurso de una *parte A* y de una *parte B* la caracteriza como una *ética de la responsabilidad referida a la historia*, que, no obstante, pasa no sólo por Kant sino también, en consecuencia, por el concepto clásico de una ética deontológica de principios evitando al mismo tiempo la abstracción del ideal normativo de una comunidad de seres racionales puros separada de la realidad y de la historia. La ética del discurso puede entonces, en este punto, considerarse un intento de mediación entre las propuestas kantiana y hegeliana.

Esta diferencia con respecto a Kant viene del hecho de que la pragmática trascendental, en tanto que teoría *postmetafísica*, quiere naturalmente evitar el dualismo kantiano de la doctrina quasi platónica o agustiniana de los dos reinos; así como la concepción, perteneciente a dicha doctrina y portadora de paradojas, de un ser humano «ciudadano de dos mundos»<sup>61</sup>. No obstante, el principio de un *a priori quasi dialéctico* que toma en consideración tanto la idealidad como la facticidad tiene una consecuencia para la *fundamentación última* de la ética, a saber, la necesidad de considerar no sólo la *norma básica de la fundamentación consensual de las normas* (reconocida en la anticipación contrafáctica de las relaciones comunicativas ideales), sino también, al mismo tiempo, en una *parte de fundamentación B*, la *norma básica de la responsabilidad referida a la historia*, de la pre-ocupación por la conservación de las condiciones naturales de vida y los logros histórico-culturales de la comunidad real de comunicación. La ética del discurso se presenta entonces como una ética post-weberiana, histórica, de la responsabilidad. No obstante, el conflicto entre una «ética de convicciones» y una «ética de la responsabilidad» aparece cuando las condiciones de aplicación no están todavía dadas.

La ética de la liberación de Dussel toma precisamente como punto de partida la supuesta inaplicabilidad del principio fundamental de la ética del discurso: la no-participación factual del 75% de la población del globo como un tipo de exclusión no-intencional inevitable, esto es, la miseria, opresión y exclusión de las mayorías. Frente a esta constatación empírica, la *re-sponsabilidad* por el pobre, el oprimido, nos obliga a buscar en el sistema o Totalidad vigente las causas de la victimización, lo cual constituye el momento

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 57.

propiamente crítico de la ética<sup>62</sup>. El momento primero de la transformación es el hecho de asumir la propia responsabilidad de la crítica. Dussel escribe «*re-sponsabilidad*» para distinguir su propia concepción de la responsabilidad de influencia levinasiana de la responsabilidad *a posteriori* que el autor atribuye a Hans Jonas pero también a Apel, entre otros<sup>63</sup>. Dussel insiste repetidas veces en el hecho de no se trata de la responsabilidad weberiana o *a posteriori* sobre los efectos de nuestros actos sino de una *re-sponsabilidad* en sentido levinasiano: ser responsables «por el Otro» ante el tribunal (de la comunidad real o vigente) para liberarlo de su opresor<sup>64</sup>. La *re-sponsabilidad* es, por tanto, igualmente una «crítica» y «transformación» de las causas en el sistema que provocan la miseria, dominación y exclusión que sufren las víctimas. Esta responsabilidad es anterior a todo argumentar discursivo y en este sentido, es *a priori*, anterior a la responsabilidad *a posteriori* por las consecuencias para los afectados de las decisiones acordadas en los discursos, y diferente de la responsabilidad «moral» o vigente de la comunidad real de comunicación.

Ahora bien: ¿la ética del discurso de Apel puede ser considerada como una mera *moral* de la comunidad *real* o como una ética de la responsabilidad *a posteriori* por las consecuencias de nuestros actos, comparable a la de Jonas?

En su transformación de la ética kantiana, Apel introduce una *parte de fundamentación B* o de responsabilidad, referida a la historia, de la ética con respecto a su propia aplicación. Apel incorpora de este modo, a diferencia de Kant, la responsabilidad por las consecuencias de la aplicación de normas al principio de universalización. No obstante, la transformación de la ética kantiana que lleva a cabo la pragmática trascendental pretende también ofrecer un fundamento nuevo a la concepción del progreso histórico, precisamente en relación a la obligación de intentar realizar la dignidad humana, por ejemplo la justicia social, a nivel planetario. Según Apel:

«Ya en el primer encuentro [...] de 1989 en Friburgo [...] Enrique Dussel hizo constatar de manera categórica: alrededor del 75% de los habitantes de este planeta —con ello se entiende los pobres del Tercer Mundo— hasta ahora no ha podido participar en absoluto en ningún discurso, ni siquiera en aquellos que le afectan a ese 75%, lo que habría de entenderse abiertamente como un reto deliberado, es decir, como una objeción capital en contra de la propuesta de la ética del discurso. En aquel entonces respondí de manera espontánea más o menos lo siguiente: lo que el señor Dussel afirma es lamentablemente cierto, pero no constituye ninguna objeción en contra de la propuesta de la ética del discurso, sino más bien un ejemplo ilustrativo de la necesidad de diferenciar la *parte A* de la *parte B* de la ética del discurso.

Una diferenciación que había introducido en mi ponencia y ya tiempo antes en mi libro *Discurso y responsabilidad* (Apel, 1988, 134 ss.) para dar a entender el problema de la transición histórica hacia la “moral postconvencional”. La necesidad de una *parte B* de la ética resultó al respecto a partir del reconocimiento ético-responsable del hecho de que las condiciones de aplicación de las normas fundamentales procedimentales de la *parte A* de la ética del discurso [...] no, o, mejor dicho, aún no, están dadas. Entre los ejemplos por mí aportados al respecto de esta situación problemática en aquel entonces ciertamente no conté en primer lugar con el conflicto condicionado económicamente Norte-Sur»<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> DUSSEL, E., *Ética de la liberación*, op. cit., pp. 367-368.

<sup>63</sup> No entraremos aquí en la cuestión de la pertinencia de la consideración de la responsabilidad de Hans Jonas como una mera responsabilidad *a posteriori*. En este trabajo optamos por presentar la lectura dusseliana de Hans Jonas.

<sup>64</sup> APEL, K.-O. - DUSSEL, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, op. cit., p. 121.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 309-310.

Con respecto a la cuestión de la responsabilidad, Apel reconoce la concepción de la responsabilidad *a posteriori* de Hans Jonas por las consecuencias reales de las acciones, pero sólo la justifica en la medida en que trata con las condiciones de realización de la corresponsabilidad trascendental y recíproca de los seres humanos<sup>66</sup>. Efectivamente, según Hans Jonas, el «Principio Responsabilidad» es «la tarea, más modesta, determinada por el temor y el respeto: preservar la permanente ambigüedad de la libertad del hombre [...], preservar la integridad de su mundo y de su esencia frente a los abusos de su poder»<sup>67</sup>. De ahí que, según Jonas, se imponga en la situación mundial actual una ética de urgencia, de la conservación y de la prevención, y no del progreso y del perfeccionamiento. La pregunta que plantea Apel es la de saber si el Principio Responsabilidad, que contiene una respuesta posible a la situación de crisis de los años 80, puede ser compatible con la emancipación social y la idea de progreso propias de los Tiempos Modernos a los que Jonas parece renunciar. Apel considera ambigua la fórmula según la cual la *supervivencia de la humanidad* es prioritaria. Desde un punto de vista estrictamente biológico, la supervivencia de la humanidad, en la situación contemporánea en la que reina la superpoblación y la escasez de recursos, podría por ejemplo garantizarse haciendo padecer de hambre determinadas partes de la población, en el Tercer Mundo por ejemplo. Esta solución sería efectivamente compatible con la exigencia de Jonas de la *salvaguardia de la especie humana y de su porvenir*. Con esto Apel no quiere decir que Jonas, defendiendo su Principio Responsabilidad, hubiera querido difundir o hubiera simplemente aceptado una solución social-darwinista al problema destacado de la salvaguardia de la especie humana. Lo que importa esencialmente a Apel son las «dificultades objetivas que plantea la distancia crítica de Jonas con respecto a la idea moderna de progreso»<sup>68</sup>. Según Apel, «no basta pues con que proclamemos como objetivo (*quasi* ontológico) de una ética de la responsabilidad “la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra” o “la perpetuación de la humanidad en la Tierra”. Debemos así mismo *hacer justicia* a las exigencias de derecho de todos los seres humanos en vida, actualmente o en el futuro, ya sea de las exigencias factuales o de aquéllas que debemos potencialmente esperar»<sup>69</sup>. De manera que si Apel subraya la urgencia práctica de una macroética universalista frente a la nueva cuestión de una crisis medioambiental ligada a las consecuencias planetarias de las actividades colectivas en la edad de la ciencia y de la técnica, reconoce igualmente que junto a este problema global está también el de la justicia a nivel planetario, es decir, de un proceso de progreso hacia la emancipación social «que va de par con esta ética». Ahora bien, esta obligación de *progreso* es al mismo tiempo, una obligación de *transformar* ante todo las relaciones reales para que la norma fundamental de la ética del discurso pueda aplicarse en un futuro.

«La anticipación de condiciones contrafácticas de un ideal en la comunidad de comunicación ilimitada fue un postulado de razones teóricas y prácticas. Un postulado que tiene que colocarse, por decirlo así, en el lugar del sujeto ausente [...]. Por tanto, la comunidad ideal de comunicación, aunque está necesariamente anticipada por los miembros de la comunidad real de comunicación, no es una utopía concreta, ya que es a la vez mayor y menor que una comunidad histórica posible»<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>67</sup> JONAS, H., *El Principio Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995, p. 17.

<sup>68</sup> APEL, K.-O., *Discussion et responsabilité*, vol. 2, *op. cit.*, p. 14.

<sup>69</sup> APEL, K.-O., *Discussion et responsabilité*, vol. 2, *op. cit.*, p. 22.

<sup>70</sup> APEL, K.-O. - DUSSEL, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, *op. cit.*, p. 133.

Según Apel, si queremos «crear a nivel planetario relaciones sociales conformes con la dignidad humana»<sup>71</sup> es necesario considerar un *principio regulador para una ética de la responsabilidad* por las consecuencias. Apel afirma desde 1986 —es decir, tres años antes del primer encuentro con Dussel<sup>72</sup>— que dicho principio regulador debe orientarse según dos criterios. Por una parte, según el *objetivo a largo plazo* de la realización aproximada de las condiciones de una comunidad ideal de comunicación, es decir que «en la comunidad real de comunicación que constituye la humanidad presente, la comunidad ideal de comunicación está siempre en instancia de deber ser —progresivamente— realizada»<sup>73</sup>. Por otra parte, según la *condición restrictiva* de no poner en peligro los frutos obtenidos por la humanidad en dicho camino (por ejemplo, el estado de derecho, democrático y constitucional). La intuición fundamental del enfoque de Apel antes incluso del encuentro con Dussel era pues asociar el *principio de conservación* restrictivo (tomando de este modo en cuenta el tema fundamental de Jonas) y las *estrategias político-morales de emancipación* en sentido amplio.

Apel introduce entonces su tercer principio, aplicable en el ámbito *estratégico*, «que consiste en contribuir lo más que se pueda en una *transformación a largo plazo de las relaciones*: dicha transformación apunta a reducir la tensión entre la norma ideal de solución de conflictos y la realidad política y, de este modo, acercarse poco a poco de las condiciones ideales de una solución consensual de conflictos»<sup>74</sup>. Este tercer principio es pues un principio de *progreso* y de emancipación social que actúa como una *idea regulativa* apuntando a la realización —sin jamás realmente lograr por completo— de las condiciones sociales y políticas de una comunidad ideal y por lo tanto, a la realización de la justicia a nivel planetario.

La mediación en Apel de la racionalidad ética y la racionalidad estratégica constituye un elemento nuevo, propio de la ética del discurso, que la distinguirá de las demás formas tradicionales de una «ética de convicción». Al mismo tiempo, esta mediación es una nueva proposición de una ética de la responsabilidad solidaria. Gracias a este tercer principio, la ética del discurso puede revelarse como una ética de la *responsabilidad colectiva de solidaridad con respecto a las acciones colectivas* a la vez que se distingue del Principio Responsabilidad de Jonas. Además, en lo que respecta al debate de Apel con la filosofía de la liberación, la ética del discurso, concretada en su «sistema de tres normas», se presenta como una ética no solo de la responsabilidad *a posteriori* de las consecuencias de los acuerdos, lo cual reconoce así mismo, sino también, a diferencia de Jonas, como una ética de la *responsabilidad trascendental*, es decir, de la (co-)responsabilidad como «pre-condición trascendental de la comunidad humana y de la interacción recíproca»<sup>75</sup>. Por otro lado, la exigencia de una realización tendencial de una comunidad ideal de comunicación (que constituye, con reservas, la dimensión prospectiva de la ética del discurso)<sup>76</sup> tiene ciertamente que ver con la liberación, con una libera-

<sup>71</sup> APEL, K.-O., *Discussion et responsabilité*, vol. 2, *op. cit.*, p. 13.

<sup>72</sup> APEL, K.-O., «Verantwortung heute – nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität?», en MEYER, T. - MILLER, S. (eds.), *Zukunftskritik und Industriegesellschaft*, München, J. Schweitzer, 1986, pp. 15-40. Este artículo corresponde al primer capítulo de APEL, K.-O., *Discussion et responsabilité*, vol. 2, *op. cit.*, pp. 9-38, traducido al francés igualmente en: «L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité: une transformation post-métaphysique de l'éthique kantienne», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 4 (1993), pp. 505-537.

<sup>73</sup> APEL, K.-O., *Discussion et responsabilité*, vol. 2, *op. cit.*, p. 28.

<sup>74</sup> APEL, K.-O., *Discussion et responsabilité*, vol. 1, *op. cit.*, p. 49.

<sup>75</sup> APEL, K.-O. - DUSSEL, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, *op. cit.*, p. 135.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 184.

ción tomada en un sentido universal y no limitada a Europa o al Primer Mundo. En nuestra opinión, la ética del discurso así entendida comparte en cierto grado el sentido de la responsabilidad *a priori* de Dussel, es decir, una responsabilidad cuyo objetivo es *transformar* la «comunidad real» y construir una *nueva* comunidad futura en la que la víctima pueda participar —en palabras de Dussel— y en la que la norma fundamental de la ética del discurso pueda aplicarse de manera que la solución de conflictos se lleve a cabo a través de la formación de un consenso entre todas las partes afectadas —en palabras de Apel.

## 5. LA ARQUITECTÓNICA

Después del octavo encuentro con ocasión del Coloquio celebrado en México en 1997, Dussel presenta en un pequeño trabajo titulado «Principios, mediaciones y el “bien” como síntesis»<sup>77</sup> el resumen de la *arquitectónica* de la ética de la liberación elaborada «con Apel, más allá de Apel»<sup>78</sup>. En el Nivel A<sup>79</sup> o de «*universalización*» *abstracta*, Dussel enuncia los tres principios universales que fundan el universalismo de la ética de la liberación. El principio de *validez discursiva*, o principio de la moral formal, recupera la transformación discursiva de Kant: una acción será válida si ha sido decidida gracias a la participación, racional y simétrica, de todos los afectados en una comunidad de comunicación. Ahora bien, como hemos visto, la ética del discurso encuentra precisamente aquí sus limitaciones dado que empíricamente nunca hay simetría en la comunidad real de comunicación. Dussel introduce entonces el *principio material universal* o de verdad práctica, que será anterior. Este principio es propuesto contra los formalismos, pero también contra las éticas materiales precedentes que Dussel considera particularistas. Dado que la vida humana —que incluye no solo la supervivencia biológica sino también la plenitud cultural y la dignidad integral— es el modo-de-realidad (*Realitätsmodus*) del ser humano y el criterio de verdad práctico, el principio ético material *universal* consistirá en la obligación ética de «producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad» y, en última instancia, de toda la humanidad, es decir, con una pretensión de verdad práctica universal. Dussel introduce en tercer lugar un principio universal de *facticidad* que enuncia la obligación ética de realizar una acción que sea «posible» desde un punto de vista empírico, técnico, económico, político e histórico, dentro del marco de los dos principios anteriormente citados. Estos tres principios tienen su contrapartida «crítica» definida desde los efectos negativos ya que, a partir del momento en que los efectos de una institución o de un sistema son considerados como *insoportables*, el proyecto del sistema dominante se vuelve insostenible e ilegítimo para la víctima que lo juzga «causa» de la injusticia que sufre. Es el momento de la «ética crítica» en donde Dussel propone la versión negativa de los tres principios anteriores. En el nivel del «sujeto de vida» que no puede vivir, propone el *principio material universal crítico* que plantea el deber de criticar todo sistema institucional que impida a las víctimas (miembros potenciales negados, excluidos) vivir. En el nivel del sujeto de la racionalidad que no puede participar ni en la argumentación ni en el discurso acerca de la reproducción de su propia vida, propone el *principio crítico de*

<sup>77</sup> En DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée, 2011, pp. 65-85.

<sup>78</sup> Para una explicación detallada de esta arquitectónica, ver DUSSEL, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

<sup>79</sup> De manera analógica al *Teil A* de Apel.

*validez* o principio discursivo crítico que enuncia la organización simétrica de las víctimas en una comunidad de vida y de comunicación que tiene como objetivo criticar el sistema que las ha negado pero también, positivamente, la proyección de una alternativa futura de transformación. Finalmente, en el nivel del sujeto de la acción que debe transformar las instituciones que lo victimizan, propone el *principio de factibilidad crítico* o Principio-Liberación que enuncia, como conclusión de los principios anteriores, el deber, por parte de la comunidad crítica, de de-construir efectivamente en el sistema su negatividad y transformar dicho sistema para que las víctimas puedan vivir y participar simétricamente en la toma de decisiones. Este proceso de *liberación* es, según Dussel, anterior a la comunidad de comunicación de Apel y constituye el tema central de su propuesta.

Por su parte, la arquitectónica de Apel está conformada por tres normas: la norma fundamental, prioritaria y no estratégica de una formación de consenso obtenida por la vía puramente argumentativa; una segunda norma de responsabilidad que asigna al hombre político el deber de conservar y de proteger la realidad que le ha sido confiada; y una tercera norma, surgida de la tensión entre las dos precedentes, que apunta a una modificación de las circunstancias reales en el sentido de un acercamiento a las condiciones ideales que permiten la aplicación de la norma fundamental. Este último principio de complementariedad muestra en qué medida Apel es consciente —contra las críticas de Dussel— de la imposibilidad de una aplicación inmediata del principio discursivo.

Por consiguiente, si vamos más allá del enunciado de la norma fundamental de la ética del discurso y tomamos en cuenta el «sistema de tres normas» que propone el autor, encontramos en Apel la consideración de los mismos tres momentos de los que habla la ética de la liberación dusseliana, a saber: *a)* un momento de validez puramente formal que concierne la participación de los afectados en los discursos; *b)* un momento material que se presenta, según Dussel, como la imposibilidad de vivir de alrededor del 75% de la población mundial, y según Apel, como la obligación de garantizar la supervivencia de la humanidad y por lo tanto de conservar las condiciones de vida necesarias para una humanidad «que continúe en las generaciones venideras», y *c)* un tercer momento, común igualmente a ambos autores, de *transformación* a largo plazo de las relaciones históricas en el sentido de un *progreso* hacia la realización de la dignidad humana y por lo tanto, hacia la realización progresiva de la «comunidad de comunicación y de vida histórico-posible» (Dussel) o de la «comunidad ideal de comunicación» (Apel), libre de injusticias y de dominación. Este tercer principio es considerado por ambos autores como una «idea regulativa» de la razón práctica en el sentido kantiano es decir, como un principio normativo que posee «una fuerza de obligación que le permite realizar un deber y guiarlo en el sentido de la realización a largo plazo de lo que se acerca a un ideal»<sup>80</sup>. Una idea regulativa, a diferencia de una utopía concreta, expresa la idea de que «en el tiempo de la experiencia, nada corresponderá jamás plenamente al ideal apuntado»<sup>81</sup>. La diferencia entre ambos autores está en el orden en el que se sitúan estos tres momentos. Si en Apel la norma fundamental es estrictamente formal y debe ser solo posteriormente aplicada empírica e históricamente, en Dussel, por el contrario, el principio material es anterior y la norma formal es, en consecuencia, una aplicación de dicho principio material.

<sup>80</sup> APEL, K.-O. - DUSSEL, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, op. cit., p. 28.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 28.

## 6. A PROPÓSITO DE UNA POSIBLE COMPLEMENTARIEDAD ENTRE LA ÉTICA DEL DISCURSO Y LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

A lo largo de las diferentes intervenciones que constituyen el diálogo entre la ética de la liberación y la ética del discurso, los dos autores unas veces han reconocido la cercanía y complementariedad mutuas, y otras han subrayado los aspectos irreconciliables de estas dos éticas. Pensamos efectivamente que el largo diálogo que ha tenido lugar entre ambas éticas de 1989 a 2001 ha puesto en evidencia el importante desafío que cada una de estas éticas representa para la otra y en este sentido la riqueza de una complementariedad entre la ética del discurso y la ética de la liberación. No obstante, pensamos que un verdadero acomodo de ambas éticas es dudoso pues menospreciaría el abismo de sus diferencias fundamentales. Pensamos que las diferencias entre la ética del discurso de Apel y la ética de la liberación de Dussel no dependen solamente de las distintas ubicaciones geográficas; son, sobre todo, en la mayoría de los casos, de orden metodológico, lo cual implica correcciones recíprocas pero excluye, desde nuestro punto de vista, que una de las dos pueda ser «incluida» en la otra y de este modo, suprimida.

Apel reconoce los méritos de la ética de la liberación (por ejemplo, como denuncia de la miseria y de la exclusión de las que es víctima un gran número de seres humanos, como crítica de las pretensiones de validez universal y del eurocentrismo de determinadas teorías filosóficas) y admite explícitamente la posibilidad de una complementariedad mutua entre ambas éticas. El pensamiento de Dussel es, pues, para Apel, en lo esencial, correcto y sobre todo, tan importante que quiere «ver en esta ‘interpelación’ del ‘otro’ hecha a su discurso por Dussel un tema central, todavía pendiente, de la aplicación global de la ética del discurso, paralelo y al mismo tiempo ligado fundamentalmente al de la crisis ecológica»<sup>82</sup>. Ahora bien, ¿de qué manera se nos presenta en la actualidad el legítimo problema de una respuesta éticamente fundamentada a la «interpelación del otro», a la interpelación de las masas permanentemente empobrecidas del Tercer Mundo, a la interpelación de quienes no participan efectivamente en los discursos relevantes de las metrópolis y de sus élites dependientes de la periferia del capitalismo? Según Apel, lo que importa y lo que nos debe importar es influir de manera políticamente efectiva y éticamente responsable en las *condiciones institucionales de marco* del sistema económico actual con el objeto de hacer justicia a la interpelación de los pobres del Tercer Mundo. Además, solo una macroética *universalista* de la humanidad está en condiciones de tomar en serio una «interpelación del otro» como la planteada ahora por los pobres del Tercer Mundo<sup>83</sup>. En definitiva, el desafío de la ética de la liberación se incluye en la *parte B* de su ética, es decir, en la parte de la ética que trata de las situaciones en las que las condiciones para la aplicación de la *parte A* de la ética del discurso todavía no están todavía dadas en este mundo. La exclusión es pues una cuestión propia de esta *parte B* de la ética. Por consiguiente, la problemática que presenta Dussel puede ser resuelta dentro de la propia ética del discurso<sup>84</sup>.

La ética del discurso de Apel prevé un principio de complementariedad de la *parte B* de la ética para aquellas situaciones en las que no se pueda aplicar directamente la norma fundamental de la *parte A* de la ética del discurso. Este principio regulador de la res-

<sup>82</sup> APEL, K.-O. - DUSSEL, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, op. cit., p. 185.

<sup>83</sup> Cfr. APEL, K.-O., «La *Ética del discurso* ante el desafío de la *Filosofía de la Liberación* (Un intento de respuesta a Enrique Dussel) [I]», en APEL, K.-O. - DUSSEL, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 183-216.

<sup>84</sup> APEL, K.-O. - DUSSEL, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, op. cit., p. 138.

ponsabilidad es un principio que ofrece «en la *parte B* de la ética del discurso una posible justificación para toda estrategia de ‘liberación’ posible en el sentido de una realización progresiva de las condiciones de aplicación de la *parte A* de la ética del discurso»<sup>85</sup>. En consecuencia, la *interpelación de los excluidos del discurso* que articula Dussel no pone en cuestión, según Apel, el enfoque pragmático y trascendental de la ética del discurso; se trata por el contrario, de un problema característico de la *parte B* de la ética.

«[...] quienes pertenecen a una comunidad comunicativa privilegiada [...] se encuentran constantemente obligados por principio, a causa de la parte de *fundamentación A* de la ética del discurso, a una representación advocativa de los intereses de todos los afectados, no sólo de los participantes en el discurso [...]. Más aún, se encuentran también obligados, en vista de la parte de *fundamentación B* de la ética del discurso, a colaborar en la instauración a largo plazo de las condiciones que permitan una aplicación de la ética del discurso. Pero esto no significa otra cosa que: aquellas condiciones en las que, por lo menos, ninguna persona adulta y mentalmente sana se vea excluida de la participación en discursos relevantes (discursos en los que podrían ponerse a discusión sus propios intereses)»<sup>86</sup>.

«Parece obvio que esta consideración [de la aceptación por consenso de los miembros de una comunidad ideal de comunicación del principio complementario de la *parte B* compatible con la *parte A* de la ética del discurso] proporciona el punto de vista desde el cual la ética del discurso, como un principio de responsabilidad, puede también proporcionar el fundamento para aquellas máximas de la acción en las cuales debe confiar la ética de la liberación para poder hacer justicia a las demandas de justicia de aquellos que por el lugar que ocupan todavía no tienen una oportunidad real de argumentar»<sup>87</sup>.

Sin embargo, la exclusión de la que habla Dussel no es solo una exclusión del discurso, sino también una exclusión de la *vida*: la imposibilidad de «producir, reproducir y desarrollar» la vida. Apel reconoce la importancia de la *vida* como referencia última por ejemplo cuando habla de la superpoblación, el hambre o la destrucción ecológica como amenazas contra la *vida humana*. Pero, a diferencia de la ética de la liberación, no sitúa esta cuestión como punto de partida pues considera que una «fundamentación en sentido estricto a partir del encuentro con el Otro»<sup>88</sup> es imposible. Según Apel, «no se pueden equiparar y contraponer mutuamente la existencia corporal y el discurso (trascendental) como hechos intramundanos [...], ya que, para expresarlo de manera enfática, se puede reflexionar o efectuar un discurso válido o inválido sobre la vida humana y sus condiciones, pero no se puede vivir sobre el pensamiento o el discurso. Este experimento lingüístico muestra que lo *irrebasable* en el sentido trascendental no puede ser la vida o la *existencia corporal*»<sup>89</sup>, sea esta tan fundamental en sentido ontológico y antropológico como se quiera.

Sin embargo, el filósofo de la liberación niega que su ética pueda reducirse a un caso preciso de la *parte B*, es decir de aplicación, de la ética del discurso. Dussel afirma en numerosas ocasiones que el *a priori* del re-conocimiento del Otro es pre-científico y pre-reflexivo y en este sentido, anterior a la fundamentación de la ética y a toda argumentación posible. Dussel insiste igualmente en que no niega la fundamentación, sino su prioridad, pues para la ética de la liberación, el criterio y punto de partido es la corporalidad

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 332.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 326.

sufriente del dominado y del excluido: la alteridad del Otro. Según Dussel, no se trata de la cuestión de aplicación de la norma fundamental —como es el caso para la ética del discurso—. Por el contrario, a pesar de retomar los aportes de la ética del discurso, invierte el orden y concluye que en realidad la norma formal tiene como función aplicar el principio material que en cuanto tal, es anterior. El principio fundamental de la ética del discurso se vuelve pues un momento secundario en la arquitectónica de la ética de la liberación y la ética del discurso es considerada un momento de la ética de la liberación.

Después de haber leído los artículos correspondientes a las sucesivas intervenciones que constituyen el diálogo entre la ética del discurso y la ética de la liberación, constatamos que cada una de estas éticas constituye un desafío para la otra. Pensamos que una complementariedad es posible y en este sentido, podemos afirmar, en resumen, que «la ética de liberación y la ética del discurso *a priori* se necesitan la una a la otra», como afirmaba Apel con ocasión del cuarto encuentro. Constatamos igualmente que esta complementariedad es sin duda mutuamente enriquecedora. Pero a pesar de todo, el diálogo entre estas dos éticas es inevitablemente conflictivo debido a sus enormes divergencias metodológicas. En nuestra opinión, el diálogo entre la ética del discurso y la ética de la liberación posee, además, un interés particular pues representa una iniciativa en favor del diálogo entre la filosofía europea y la filosofía de las periferias del mundo actual (América Latina, África, Asia) y en este sentido, constituye un caso concreto en el ámbito de la filosofía del diálogo Norte-Sur que estimamos, en nuestros días, absolutamente necesario.

Université de Paris 1 - Panthéon-Sorbonne  
Universidad de Granada  
fatimahlopez@yahoo.fr

FÁTIMA HURTADO LÓPEZ

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2011]