



RECIBIDO EL 13 DE MARZO DE 2018 - ACEPTADO EL 13 DE MARZO DE 2018

Ética discursiva. Apel En diálogo con ética de la liberación. Dussel

Discursive Ethics. Apel In dialog with liberation ethics. Dussel

Pedro Álvarez Viera

Universidad Santiago de Cali

pealvi2@hotmail.com

RESUMEN

En primer lugar se expone el tema de la ética del discurso de Karl Otto Apel, incluidas sus críticas a Dussel. Le resulta difícilmente explicable, en primer lugar, la razonabilidad filosófica utilizada por E. Dussel. A pesar de todo, y a diferencia de Marx, reconoce la originalidad de E. Dussel al introducir en la razón la “exterioridad del otro oprimido”, origen “transontológico”, extrahistórico de la reivindicación incondicional de la razón ética.

Luego se pone de manifiesto el planteamiento de Dussel con la ética de la liberación. Sus críticas a Apel. La razón formal de K.O. Apel

se encuentra, en opinión de Dussel, incapaz de aplicarse, dado que la razón de los participantes afectados, empírica e inevitablemente, está siempre en asimetría con la realidad.

En tercer lugar se urden los puntos en los que coinciden ambos autores.

Dussel y Apel se encentran en varios tópicos. Las críticas que se han realizado respectivamente la EdL y la ED resultan comprensibles, a primera vista, dado el diferente contexto en el que nacen.

PALABRAS CLAVE:

Razón dialógica, priori de la comunidad de comunicación, Buena voluntad responsable,



Razón Ética, la metafísica de la alteridad,
Resolución Ana-dialéctica

KEYWORDS:

Dialogic reason, before the community of communication, responsible good will, ethical reason, metaphysics of the otherness, Ana-dialectic resolution

SUMMARY

First, Karl Otto Apel will address the topic of discursive ethics

Apel's critiques of Dussel, for K.O. Apel, turn out to be challengingly explainable, primarily, the philosophical reasoning used by E. Dussel.

Apel recognizes Dussel, despite everything and in contrast to Marx, K.O. Apel recognizes E. Dussel's originality in introducing into reason "the exteriority of the oppressed", "transontologic" origin, non-historic, of the unconditional claim of ethical reasoning.

Second, Dussel's approach with liberation ethics.

Dussel's critiques of Apel, the formal reason of K.O. Apel is, in Dussel's opinion, unable to be applied because the reason of the affected participants, empirically and inevitably, is always asymmetric in reality.

Third, the points upon which the authors agree.

Dussel and Apel agree upon a variety of points. The critiques that have been made by the EdL and the ED, respectively, are comprehensible, at first glance, given the different context from which they're born.

INTRODUCCIÓN

El diálogo entre K.O. Apel y E. Dussel en la búsqueda de justificar la universalidad de sus propuestas respectivas tuvo su preludio en las "Primeras Jornadas Germano-Iberoamericanas de Ética", celebradas en Buenos Aires el año

1985. Un diálogo que toma cuerpo con un encuentro celebrado entre el 23 y el 25 de noviembre de 1989 en la Academia Católica de la Archidiócesis de Friburgo, bajo el título de "la filosofía de la liberación: fundamentación de la ética en Alemania y en América Latina".

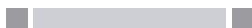
A finales de febrero de 1991 tiene lugar el segundo momento del proyecto, con ocasión de un seminario organizado en México por la Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa) donde K.O. Apel presenta "Pragmática trascendental y problemas éticos Norte-Sur" y "Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas".

En Mainz, en 1992, tiene lugar el tercer momento del proyecto de diálogo entre ambas éticas.

Un diálogo entre la ED y la EdL latinoamericana que es objeto de reflexión en el XIX, en el Congreso Mundial de Filosofía, llevado a cabo en Moscú en agosto de 1993, así como en el IV Seminario Internacional sobre dicho tema, llevado a cabo del 27 de septiembre al 1 de octubre de 1993 en Sao Leopoldo (Porto Alegre, Brasil).

En ellos K.O. Apel presenta *La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación*. A ello responderá E. Dussel con *La ética de la liberación ante la ética del discurso* (1996).

El diálogo continúa en México (1997). Como resultado del mismo E. Dussel escribe *Principios, mediaciones y bien como síntesis (De la ética del discurso a la ética de la liberación)*, donde E. Dussel anticipa una nueva obra *Localizando una crítica de la razón política*, que pretende encarar la problemática de la filosofía política concreta al comienzo del III Milenio. En ella E. Dussel distingue los niveles A (nivel de universalidad), B (nivel de deliberación contingente), y C (nivel de decisiones políticas y de las consecuencias a corto y largo plazo).



Si en el contenido de la justificación del *a priori* de la comunidad de comunicación K.O. Apel afirma, ya en 1990, *La Ética del Discurso como ética de la responsabilidad*.

E. Dussel lo hará, respecto al principio liberación, particularmente desde “La introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.O. Apel y la Filosofía de la Liberación” (1990); en *La razón del Otro. La “interpelación” como acto-de-habla* (1991); *Del escéptico al cínico* (1992); *1492: El encubrimiento del Otro* (1993); *Respuesta inicial a K.O. Apel y P. Ricoeur* (1994); y *Ética de la Liberación* (1998).

I .APEL

LA RAZÓN DIALÓGICA - DISCURSIVA (APEL)

En la búsqueda de la justificación planetaria de la ética, el presupuesto básico del que parte K.O. Apel es la universalidad de la *dotación racional discursiva de la persona* frente a cualquier tipo de irracionalismo. La ética discursiva con pretensión racional de fundamentación es verdaderamente cognitivista. Se afirma la posibilidad de fundamentación de validez y obligación desde el conocimiento racional. Desde aquí K.O. Apel entiende posible una teoría consensual de la verdad y un falibilismo restringido.

Una razón discursiva que es formalista, universalista, procedimental y deontológica. A diferencia de la razón en Platón, Aristóteles o Hegel, la razón en K.O. Apel no prejuzga “dogmáticamente el *télos-felicidad* de los individuos y las comunidades” sino que lo deja a la discreción de ellos. Y, además, la razón discursiva “ni puede ni quiere garantizar a los hombres compatibilidad alguna entre justicia y felicidad”.

Pero K.O. Apel amplía el ser racional de Kant que había quedado encerrado en un individualismo racionalista. El solipsismo de la razón debe ser vencido. En primer lugar, porque

el ser humano no es un individuo aislado sino que se muestra como un ser argumentante en comunidad de diálogo con otros seres humanos. De modo que la razón individual ha de dejar paso a *una razón social*. En segundo lugar, no resulta posible una razón pura determinada últimamente por la *santa voluntad*. Por el contrario, en más radicalidad, la santa voluntad aparece determinada por la imparcialidad. En consecuencia, frente al irracionalismo y al racionalismo solitario, para K.O. Apel el asiento de la universalidad ética parte del presupuesto de la concepción de la persona como sujeto que argumenta racionalmente en comunidad de discurso como un acto de voluntad determinada por la imparcialidad. Como señala G. Amengual, “la *filosofía de la subjetividad* se ha transformado en *filosofía de la comunicación*”.

Así, todo el que pretende argumentar con sentido en la comunidad de comunicación está presuponiendo el reconocimiento de la realidad de la persona como ser racional. Dicho reconocimiento es la piedra angular del sentido de la argumentación. Es el reconocer a todos los hombres como seres humanos en cuanto personas; seres dotados de razón social discursiva como interlocutores válidos. La idea de autonomía personal y capacidad de autolegislación, en la filosofía kantiana, cristaliza en un nuevo ser autónomo poseído de una razón social, y que tiene capacidad para defender con argumentos sus propuestas.

Esta capacidad de argumentar racionalmente en comunidad significa, en K.O. Apel, algo más que una especificidad de la realidad humana, implica que ella misma se reviste de la condición de derecho. El derecho a argumentar racionalmente en la comunidad es el derecho a la existencia de la persona humana. Excluirle, negarle el reconocimiento, supone renunciar a los intereses objetivos del diálogo que últimamente implican la supervivencia de la comunidad de comunicación.

En definitiva, el reconocimiento del otro como



persona nos lleva al reconocimiento de la realidad de sus derechos; del derecho de su *dignidad* como límite para cualquier diálogo de intereses. Dignidad como el respeto y reconocimiento de la persona argumentante, fin en sí mismo, sin ningún tipo de mediación instrumental. Aunque K.O. Apel no avanza mucho más en el desarrollo de este punto, estos presupuestos están implícitos en su ética del diálogo al calificar a sus participantes de personas. Presupuestas, por otra parte, en línea con la tradición, que a lo largo de la historia del pensamiento ha defendido que la dignidad humana, sin precio mercantil, exige el derecho a ser respetada por cualquier decisión.¹

EL A PRIORI DE LA COMUNIDAD DE COMUNICACIÓN (APEL)

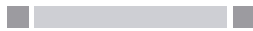
El “a priori” pertenece, en K.O. Apel, a su marco último del proyecto filosófico: la semiótica trascendental. Ella tiene como punto de partida la estructura tridimensional del signo: lógica (relaciones de los signos entre sí), semántica (relación del signo con lo que denota o significa), y pragmática (relación del signo con los intérpretes y usuarios). Los tres elementos que constituyen un signo son el signo (significante), el objeto denotado o significado, y el intérprete. Por eso cabe definir el signo como lo que representa algo para alguien con alguna significancia.

K.O. Apel adopta este punto de partida porque todo conocimiento que pretenda ser intersubjetivamente válido, y por tanto, todo argumento racional ha de contar con esta estructura triádica. No hay reconocimiento intersubjetivamente válido, ni argumento que no tenga esta estructura semiótica como condición trascendental de posibilidad. La semiosis en sus tres dimensiones muestra, según K.O. Apel, que la dimensión integradora de la función “significa” es la pragmática, que también tiene rango

trascendental. De este modo, cuando se tiene en cuenta al sujeto que utiliza intersubjetivamente los signos lingüísticos (al conocer y argumentar), se descubre pretensiones de *verdad* y *validez* conectadas con las proposiciones. La inserción de la dimensión pragmática del lenguaje exige introducir el sujeto trascendental del conocimiento que puede hacer explícitas las pretensiones de verdad y validez mediante las expresiones performativas. En línea con J. Conill, diremos que por este camino K.O. Apel cree conseguir un saber semiótico trascendental sobre la función significa actual del lenguaje que responda a todos aquellos que siguen negando toda posibilidad de un saber autoreferencial. K.O. Apel propone una transformación proposicional (lingüística) del saber reflexivo, cuya autoreferencia reflexiva queda expresada en las expresiones performativas de los actos de habla. El nuevo paradigma propugnado por K.O. Apel tiene una doble estructura: proposicional y performativa, con lo cual la racionalidad se amplía a la vertiente comunicativa y dialógica. Este nuevo modelo permite un saber reflexivo que adquiere la forma de proposiciones autoreferenciales y con pretensión universal de verdad y validez. No aceptar la autoreferencialidad y la autorreflexión universal de verdad y validez. No aceptar la autoreferencialidad y autorreflexión es -según K.O. Apel- una “falacia abstractiva”², que consiste en prescindir de algún momento de la estructura semiótica, tomada como punto de partida integral; si la estructura semiótica cuenta con tres dimensiones (lógica, semántica y pragmática), quien prescinde de alguna de ellas cae en falacia abstractiva. Por ello, K.O. Apel concluye que la actividad de la razón, en la argumentación trascendental, mediada lingüística y semióticamente, tiene

¹ CORTINA, A.: *El reconocimiento personal como clave ética. Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca: Sígueme, 1985, pp. 102-110.

² APEL, K.O.: *Fundamentación semiótica: sentido lingüístico e intencionalidad. La compatibilidad del “giro lingüístico” y el “giro pragmático” de la teoría del significado dentro del marco de la semiótica trascendental*. Tr. Yolanda Angulo Parra, en E. DUSSEL (comp.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo Norte-Sur desde América Latina*, pp. 254-310.



capacidad para descubrir las condiciones subjetivo-intersubjetivas del pensamiento y la razón, y, por consiguiente, para lograr una fundamentación filosófica, mediante instancias reconocidas intersubjetivamente, que pretende ser universalmente válida.

Como hemos señalado, la argumentación trascendental racional pragmática es también performativa para K.O. Apel. Este último carácter implica que el ser humano no despliega su ser en soledad. La persona humana no está sola, sino que con otros vive (convive). El solipsismo es la "ilusión" no atendida a los hechos de todos los que tienden a creer que uno solo es autosuficiente para conocer, argumentar y actuar con sentido. Pero este solipsismo, como individualismo metódico, no atiende debidamente a la dimensión comunicativa de los sujetos en la búsqueda del sentido, la verdad y validez del conocimiento y de la praxis. Por ello, en Apel la superación del solipsismo y el individualismo metódico es decisiva para las nuevas orientaciones gnoseológicas y éticas. La razón pragmática, en su ser performativa, deberá guiarse, no por el inteligir solitario, sino por la pretensión intersubjetiva de verdad y de libertad solidaria y responsable. De manera que, finalmente, nos encontramos con que la *trascendencia de la razón*, que se apoya en el lenguaje entendido como comunicación, por la pragmática performativa, ha salido del solipsismo metodológico de la filosofía clásica, y especialmente de la kantiana, para situarse en una comunidad de comunicación.

La comunidad de comunicación, por ser ella comunidad racional, en el sentido expresado, es *comunidad de argumentación*.

LA BUENA VOLUNTAD RESPONSABLE (APEL)

K.O. Apel pretende haber encontrado salida a la angustia a que estaba sometida la filosofía, y en particular la ética, como filosofía primera, por causa del relativismo ético. Aunque el

encuentro no le ha resultado fácil, K.O. Apel ofrece el imperativo categórico de *la voluntad de argumentar con sentido*; que hace del "atenerse al deber" un acto de voluntad; de santa voluntad.

Admitiendo que debe asentarse y presuponerse la voluntad de argumentar con sentido, resulta que esta voluntad de argumentar "no está *empíricamente condicionada*, sino que es *condición trascendental* de posibilidad de toda discusión sobre condiciones empíricas aceptadas hipotéticamente. En la medida en que admitimos que nuestra discusión sobre fundamentos *debe tener sentido incondicionalmente*, es decir, sin tener en cuenta condiciones empíricas, podemos denominar *incondicionada o categórica* a la norma moral fundamental, implícita en la voluntad de la argumentación.³

Frente a la objeción humeana, la aceptación de la voluntad de argumentar con sentido en una comunidad crítica de comunicación no es un hecho empírico, "sino una condición de posibilidad y validez de la comprobación de hechos, propia de las ciencias empíricas"⁴. Curiosamente, a su juicio, resulta paradójico encontrar cómo la crítica de las ciencias, que ha cuestionado sistemáticamente la aspiración de universalidad de la ética, relegándola al relativismo, el irracionalismo y la opinión, lo ha hecho en uso de una voluntad debitoria, completamente moral, aunque pretendiendo su negación. En definitiva, el mismo intento de comprensión válida de la ciencia y de la crítica filosófica (de la Teoría del conocimiento), no se puede encarar si no es presuponiendo una voluntad de argumentar con sentido válida, que participa del carácter modal del deber.

Ahora bien, una cosa es el presupuesto válido de una voluntad de argumentar con sentido, y otra es la ratificación voluntaria del conocimiento de la validez. Desde una oposición frontal al

³ APEL, K.O.: *El a priori de la comunidad de comunicación*. P. 394.

⁴ *Ibíd.*, p. 395.



decisionismo irracional relativista, la propuesta de K.O. Apel reconoce, como límite suyo, el “misterio ‘irracional’ de la libre decisión de la voluntad (¡también para el mal!)”. Y no se encuentra capacitada para *demostrar* la buena voluntad en el cumplimiento en la situación concreta de los principios cognitivamente válidos y obligatorios.

II. DUSSEL

RAZÓN ÉTICA

Para E. Dussel, antes que el uso lógico de la razón hay un uso absoluto ético que no se debe confundir con la moral. E. Dussel distingue entre lo ético y lo moral. Lo ético es el aspecto material o de contenido de la ética, y lo moral es el aspecto formal o procedimental, intersubjetivo comunitario. Por ello, afirmará que la ED, de carácter procedimental, debe ser llamada moral del Discurso⁵. E. Dussel otorga la absolutidad a la razón ética frente al relativismo de la razón moral. Identifica la moral con el criterio relativo de actuación de la Totalidad opresora, y la ética con el criterio absoluto de juicio del oprimido en su proceso de liberación. Sin embargo, en su obra *Ética de la Liberación* Dussel matiza la desvalorización de la moral que aparece en sus primeros escritos.

E. Dussel entiende la razón, antes que como proceder lógico-deductivo, primeramente como *razón ética* en el nivel de las exigencias prácticas válidas para todo hombre en cualquier situación histórica; si la historia mundial como totalidad es una, una es la ética. Por razón moral entiende, en cambio, el nivel concreto que queda delimitado dentro de un sistema histórico (azteca, inca, egipcio, chino, griego, feudalcapitalista europeo, etc.). Como existe una pluralidad de totalidades histórico-concretas y aun épocas diversas, es un hecho histórico y sociológico que existen muchas razones morales. Por ello no es posible (a su juicio) encontrar una razón moral absoluta. Incluso la ley moral “natural” obtenida

⁵ DUSSEL, E.: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Tesis 4, p. 619.

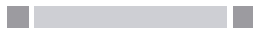
de la “naturaleza” humana debe ser repensada, apoyándose en ello en la filosofía de Xavier Zubiri, que muestra cómo la esencia humana es el despliegue de un dinamismo que puede ser conocido por sus efectos plenamente sólo al fin de la historia. En realidad, la esencia humana es dialéctica y progresivamente conocida, pero nunca del todo. La razón ética, sin embargo, es *trans-moral*, *trans-sistemática*, surge desde la exterioridad del Otro, desde el oprimido, desde el Otro en un momento analéctico del proceso histórico dialéctico. Desde su afirmación tiene lugar la negación de su sistema.

En particular, la oposición entre razón moral y razón ética es una visión que le ha valido frecuente acusación de subjetivismo. A pesar de todo, él mantiene que la razón moral parte de la totalidad práctica establecida, triunfante en el poder y aplicada mediante leyes promulgadas por el Estado. La razón moral se dota a sí misma de un fin, “el bien” en sentido pleno. El proyecto del sistema vigente se hace ontológico, universal e imperativo y exigido. La obligatoriedad del proyecto toma la forma de las leyes como las exigencias del fin normado. Luego, lo normado se hace legal, una legalidad que señalará el límite de la praxis ilegal.

LA METAFÍSICA DE LA ALTERIDAD (DUSSEL)

En el intento de justificar la universalidad moral (el carácter absoluto de la ética), la EdL de E. Dussel abandona la ontología y acoge la *metafísica de la alteridad*. Un movimiento en línea con: Husserl en su pretensión de superar el sujeto cartesiano afirmando la *intersubjetividad*, con la trascendencia discursiva de K.O. Apel, o con J. Habermas. Pero será sobre todo en la EdL latinoamericana donde se centra un esfuerzo por introducir las categorías de “nosotros”, o de “pueblo”, como punto de partida del filosofar⁶. Con todo, como afirma A. González,

⁶ SCANNONE, J.C.: *La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador*. *Stromata* 28 (1972), pp. 107-150.



lo realmente relevante no es tanto la introducción de una intersubjetividad o del sujeto colectivo sino la centralidad de la categoría *alteridad* y su primacía frente al sujeto. Con raíces en Feuerbach, será especialmente en Levinas y en E. Dussel donde la alteridad adquiere realmente peso. Si en el pensamiento clásico la alteridad ha sido asociada con la negatividad (idea helénica de alteración o concepción moderna de la alteridad como ámbito del no-yo) como negatividad de la subjetividad, sólo cuando la filosofía se ha liberado de la primacía del sujeto puede encontrar la exterioridad insuperable y constitutiva tanto de la objetividad como de la subjetividad.

RESOLUCIÓN ANA-DIALÉCTICA (DUSSEL)

En E. Dussel el método válido para liberarse de la opresión tiene una lógica distinta a la lógica de la Totalidad. En la dialéctica de la Totalidad sólo hay relación hombre-naturaleza y por ello es onto-logía. En cambio, en su propuesta de *analéctica* de la alteridad, en el *principio-liberación*, hay relación personal libertad-libertad. En la totalidad sólo hay monólogo de lo "Mismo", en la alteridad hay diálogo entre "el Mismo" y "el Otro". Diálogo histórico progrediente en la novedad, hay creativo discurso. Ese discurso es la historia humana como la vida de cada persona.

El método ana-léctico de liberación viene desde un nivel más alto (aná) que el del mero método dia-léctico. Parte desde el reconocimiento del otro como persona, como un más allá del sistema de la totalidad. El método ana-léctico es el paso a procurar el justo crecimiento del otro y "servir-le" creativamente. La analéctica no sólo contempla el rostro sensible del otro, sino que exige igualmente poner fácticamente al servicio del otro un trabajo-creador. La ana-léctica antropológica es entonces una económica, una erótica y una política comunitaria. Y como el otro nunca es uno solo, sino, también y siempre "vosotros", cada rostro en el cara-a-cara, es igualmente la epifanía de una familia, de una

clase, de un pueblo, de una comunidad histórica y de la humanidad misma por entero, y más aún, del otro absoluto.

Un método ana-léctico es intrínsecamente práctico y no meramente teórico, como ocurre con el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del otro como otro significa que una opción práctica, una elección y un compromiso ético. La conversión a la praxis ana-léctica es exposición a una praxis popular, la de los más, la de los otros fuera del sistema.

Las víctimas en el proceso de *concientización* ana-dialéctico se tornan en miembros de la comunidad crítica, como nueva comunidad consensual que va creando un nuevo paradigma práctico con verdad y validez críticas y con nuevos valores. La validez crítica se alcanza cuando las víctimas, que se han reconocido como distintas que el opresor, participan *simétricamente* en los acuerdos que aquello que les afectan. La participación es en un consenso crítico asentado en argumentación racional y motivada por co-solidaridad pulsional. El consenso crítico se desarrollará comprendiendo y explicando las causas de la alienación y anticipando alternativas futuras.⁷

La concreción de este dinamismo crítico ha de ser una *democracia participativa* que incorpore a los expertos para que ilustren a la comunidad e impida su ceguera. Pero la comunidad de expertos ha de llenarse de sentido y contenido con las aportaciones de la comunidad de víctimas. El experto científico se pone de parte de las víctimas llevando a cabo la explicación de las causas de la negatividad del alienado, produciendo en este modo ciencia innovadora y crítica. Desde este diálogo práctico la comunidad de "expertos" y víctimas imaginará la utopía como proyecto posible y posteriormente programa empírico.

⁷ DUSSEL, E.: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Pp. 463-464.

CRÍTICAS: APEL A DUSSEL

Para K.O. Apel resulta difícilmente explicable, en primer lugar, la razonabilidad filosófica utilizada por E. Dussel. En ella observa una indefinición que procede de su intento ecléctico por asumir, por un lado, posiciones ontológicas o historicistas inspiradas en Hegel, Marx y Heidegger. Con posiciones propias de la metafísica “irracional” transontológica de Levinas desde donde se pretende superar el ser por lo que está más allá del ser.⁸

En segundo lugar, K.O. Apel denuncia una tendencia ideológica en la razonabilidad ética liberadora de E. Dussel. Ésta condena como eurocéntrica (parcialidad encubridora de la injusticia global) a la ED. Ante esto, K.O. Apel, recuerda primeramente, que la ED, al menos como pragmática trascendental, es una macro-ética referida al planeta, es decir, en perspectiva universal. El problema de la refutación del escéptico, la búsqueda de la fundamentación última intra-académica no es la finalidad de ella: *“De ninguna manera, ni antes, ni ahora, está orientada hacia el 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 técnica contemporáneas -por ejemplo la crisis ecológica- a través de una ética de responsabilidad de validez universal”*. Además, K.O. Apel juzga errónea la visión que tiene E. Dussel de la filosofía europea como expresión ideológica de la dominación económico-política del capitalismo del Norte. Y si así fuese (le recuerda a E. Dussel) la dependencia en la filosofía latinoamericana de la filosofía europea hace a aquella inauténtica y co-culpable del encubrimiento y la suplantación de la miseria y enajenación de los pueblos.⁹

8 DUSSEL, E.: *La ética de la liberación ante la ética del discurso*. P. 142.

9 Sin embargo es difícil que E. Dussel se sienta afectado por esta crítica puesto que él mismo participa de esta opinión respecto a la filosofía latinoamericana anterior a

Por el contrario, ante la acusación ideológica de eurocentrismo, K.O. Apel se afirma perteneciente a la corriente de la teoría crítica, a la Escuela de Frankfurt que “lleva el cuño de la crítica de la ideología inspirada por Marx”. En este sentido dice: “Yo mismo introduje por los años setenta el *a priori* de la relación dialéctica entre la comunidad de comunicación real o ideal, entre otras razones porque quería de antemano eliminar toda *sospecha* de ideología, crítica sociocultural. Más exacto, la introducción del *a priori* de la comunidad de comunicación *real*, determinada históricamente, quiso ser el resumen de mi anterior recepción y reconstrucción de la comprensión tanto *hermenéutica* como *crítico-ideológica* de la dependencia de cualquier sujeto de argumentación de su comprensión del mundo determinada por su ser”¹⁰. Sin embargo, esta cercanía a la crítica de la ideología de Marx no le lleva a K.O. Apel a estar a favor de su historicismo. Ello porque Marx, desde los escritos de juventud, abandona por completo, por incompreensión (según la opinión de K.O. Apel), la cuestión trascendental-filosófica de las condiciones posibles de validez intersubjetiva. Ello le hizo relativizar la moral como “superestructura” de cada una de las formaciones sociales, determinada históricamente y concluida como totalidad. Para luego, contradictoriamente, afirmar el compromiso moral para un deber incondicional, que no es históricamente relativo y que vendrá a sustituir la moralidad presente. Un planteamiento del que (en opinión de K.O. Apel) participa E. Dussel en cierto grado. K.O. Apel encuentra en la EdL una descalificación de la moral como forma de dominación, la ideología de la totalidad que debe ser sustituida por la ética del éxodo a una nueva totalidad, donde aparecerá una nueva moral que nuevamente, será sustituida por la ética en un nuevo momento del proceso, y así indefinidamente. La pregunta que le plantea a E. Dussel es la aclaración de

la EdL. *Ésta sí es, a diferencia de las anteriores, auténtica y liberadora*. APEL, K.O.: *La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación*. P. 114.

10 *Ibíd.*



si lo ético es únicamente para el momento de superación, o de otro modo: ¿cómo y cuándo es posible la ética?, ¿en la nueva totalidad deja la ética de ser ética para ser moral?

K.O. Apel cuestiona la afirmación de E. Dussel de que la argumentación discursiva presupone entre los participantes una simetría que es imposible empíricamente, y que por ello la EdL, se ve obligada a superar esta aporía de la ED mediante la *acción revolucionaria*, donde las víctimas excluidas, asimétricamente, de la comunidad de comunicación hegemónica se reúnen en una comunidad crítico-simétrica.

III. APEL RECONOCE A DUSSEL.

A pesar de todo, a diferencia de Marx, K.O. Apel reconoce la originalidad de E. Dussel al introducir en la razón la “exterioridad del otro oprimido”; origen “transontológico”, extrahistórico, de la reivindicación incondicional de la razón ética.

K.O. Apel señala que en la EdL se puede observar una sobredramatización, una razón pesimista de la idea de las “totalidades” del ser, cerradas, y que sólo es posible romper por acciones revolucionarias¹¹. Un pesimismo que condicionará la voluntad y la praxis liberadora posterior. Por el contrario, en la ED se afirma el presupuesto de que representantes de intereses encontrados, individuos o grupos, se comuniquen en discursos no estratégicos y lleguen a un consenso racional optimista, que a pesar de todas las dificultades son posibles discursos de entendimiento entre personas que pertenecen a diferentes clases, razas, y formas socioculturales.

K.O. Apel reconoce que la EdL tiene en su articulación, como ventaja, la experiencia de la exterioridad de la miseria auténtica, de la excomunión de los pobres de este mundo que se convierte en una evidencia ética: “la excomunión aproximadamente del 75% de la humanidad de casi todos los discursos

relevantes que la conciernen en las áreas de la política, la economía y la cultura”. Para K.O. Apel este punto de partida tiene semejanza con la experiencia de exclusión del proletariado en el joven Marx. Sin embargo, el riesgo está aquí precisamente. La urgencia del grito, de la interpelación, la evidencia ética de la necesaria toma de partido no puede olvidar que esa misma interpelación necesita la interpretación ético político y empírica de las ciencias sociales para guiar la praxis de liberación¹². La razón está en que no se puede derivar directamente validez intersubjetiva de la evidencia ética. No se puede dar un primado de esa evidencia concreta porque se hacen necesarias las mediaciones interpretativas.

Para K.O. Apel la miseria de los oprimidos es siempre el punto de vista de la humanidad como una evidencia ética que necesita de la mediación hermenéutica de las ciencias sociales críticas. Y es aquí donde la EdL corre el riesgo de dogmatizar puesto que le falta el cauce para la universalización intersubjetiva. La EdL no puede obviar la problemática de la verificación, con el riesgo de falibilidad, como cualquier intento de filosofía marco-ética. No puede eludir enfrentarse a las ciencias sociales críticas ni a la misma ED. Sin ello K.O. Apel advierte que la EdL, corre el riesgo en su elaboración teórica y práctica de “una posible perversión en el sentido de un terrorismo que pueda recaer en los pobres de manera muy sensible”.

En definitiva, para la ED, el encuentro con el pobre, la provocación del oprimido, pertenece al ámbito de lo *irracional*, del reflejo instintivo, desde donde se hace difícil la universalidad porque en ningún momento dicha experiencia puede generar un deber ético racional universal.

Además, si, mientras en la EdL, el punto de partida del pobre se convierte, o puede hacerlo, en absoluto con pretensiones de imposición, para K.O. Apel el horizonte de la realidad ética es mucho más amplio. La ética ha de entrar

¹¹ APEL, K.O.: *La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación*. P. 117.

¹² *Ibid.*, p. 110.



en diálogo con las críticas del escéptico, con el relativismo como justificación última, con los problemas ecológicos, etc., si pretende aspirar a ser una macroética. Una experiencia surgida y pegada a una realidad geográfica oprimida, como es la EdL, no puede pretender imponer su perspectiva a la globalidad. La ED, sin embargo, al establecer su fundamento en la filosofía trascendental, creará haber encontrado una validez universal.

E. Dussel admite el recurso a lo que él llama “coacción defensiva” frente a la violencia del opresor, como única forma, en casos extremos, para conseguir superar la asimetría en el discurso¹³. Él reserva la palabra violencia para la rebelión ilegal o ilegítima del anarquista, o la coacción legal que se ha tornado ilegítima. En cambio, llama coacción defensiva a la lucha por el reconocimiento de los nuevos derechos por parte de las víctimas, a la lucha por la transformación de normas, acciones, instituciones o sistemas completos de eticidad. Es una lucha que, en casos extremos, cuando se han agotado todos los otros medios, significa armas contra armas. Es el último recurso de la masa inocente de víctimas sin estructuras legales que justifiquen en ese momento sus acciones. Según E. Dussel, la moral procedimental no puede superar el “círculo” de la única comunidad de comunicación desde una asimetría que hace imposible la argumentación práctica moral. La EdL, en cambio, puede contar con comunidades de comunicación empírica e ideales, hegemónicas y de víctimas. Puede contar con el momento material crítico de las luchas de las víctimas por su re-conocimiento.

Este planteamiento es para K.O. Apel expresión del cerramiento de la EdL y su parcialidad. La oferta cerrada de la EdL que demoniza al interlocutor es, según K.O. Apel, la destrucción de la pretensión de universalidad de la ética. Por el contrario, la ED es más esperanzada y

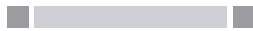
optimista, porque hace posible el consenso de intereses encontrados. Además, según él, la ética liberadora pretende no sólo demonizar sino “eliminar” al cínico del discurso como enemigo del pobre. Sin embargo, para K.O. Apel hay que huir de la demonización de los contrincantes como recurso justificado éticamente. En la ED esto no ocurre porque ningún posible miembro es excluido. Y la prioridad de alguien, que no superioridad ética, no es nunca unilateral, sino de un despertar en la motivación concreta. De este modo, frente a la racionalidad estratégica del cínico, la ED establece el criterio particular de la responsabilidad por las consecuencias, criterio que debe atender a la realización del objetivo lejano ideal de la comunidad y a la condición restrictiva de no poner en peligro las conquistas previas de la humanidad.

CRÍTICAS: DUSSEL A APEL

La razón formal de K.O. Apel se encuentra, en opinión de Dussel, incapaz de aplicarse porque la razón de los participantes afectados, empírica e inevitablemente, está siempre en asimetría en la realidad. Frente a ella, el planteamiento de la EdL es afirmar una razón material simétrica intersubjetiva de las víctimas¹⁴. Una razón que se apoya en un previo reconocimiento “material” del Otro como persona. Como hemos indicado, la auténtica experiencia ética descubre al Otro como dominado o excluido desde un previo conocimiento como persona. La razón material simétrica se asienta entonces en el *a priori* del re-conocimiento del Otro. El re-conocimiento del Otro como persona es pre-científico, pre-reflexivo y un *factum* ético absoluto. En línea con la razón pre-originaria de Levinas, E. Dussel dota de trascendencia a la universalidad de esta experiencia, que es una razón anterior al comienzo de todo discurso. Dicha experiencia será generadora de deber ético como génesis de la responsabilidad por el otro; un deber que se me impone antes que toda decisión, toda deliberación y todo argumento; es la razón de

¹³ DUSSEL, E.: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. P. 547.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 13.



las razones. Es un tipo de racionalidad anterior a toda argumentación y trascendentalización. Si es posible argumentar es por la “razón” de que el Otro es reconocido previamente como persona.

Frente a la razón discursiva de K.O. Apel, la razón del acto-de-reconocimiento-del Otro como persona consiste en ver al Otro como parte negada, como sujeto no autónomo. Dicho sujeto negado, en su negación es interpelante, y por ello, el mismo sujeto del reconocimiento se entiende como interpelado. Esta sensibilidad es más que simples razones discursivas. Es razón sensible que se encarna como personas que sienten compasión mutua, sienten la co-responsabilidad de la negación y la liberación del Otro. Este acto de reconocimiento es la razón ética originaria como el momento primero anterior a todo otro ejercicio de la razón. Por ella tenemos la experiencia (material y formal, trascendental o ideal) del Otro antes de toda decisión, compromiso, expresión lingüística o comunicación.

Para E. Dussel la misma pretensión de validez y universalidad de la razón formal de la ED no puede sino asentarse en la razón ética originaria. Esta razón se convierte en desafío de las estructuras que oprimen a la víctima, y que la ocultan en la comunicación, por desconocido, y en la argumentación, por mudo. Frente a la razón formal apeliana conservadora, la razón sensible comienza siendo encuentro liberador. El encuentro es con una persona que no es sustancia individual racional, sino razón comprometida de un encuentro con el otro que aparece en mi mundo, y que es una realidad que no se puede alienar como mediación de mi proyecto.

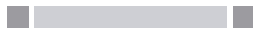
E. Dussel cree que el convencionalismo trascendental en la ED termina siendo simple convencionalismo monológico. El contraste entre los intereses de la comunidad práctica, histórica, que difícilmente se ponen de acuerdo, y la pretendida comunidad fantasmagórica que ni siquiera se toma la

molestia de ponerse de acuerdo, muestra que el aparente convencionalismo trascendental o consensualismo apeliano no es sino puro y simple convencionalismo sin más.

El origen del mero convencionalismo de la propuesta de K.O. Apel se encuentra en el “idealismo discursivo trascendental” de la representación de los intereses de las víctimas en la comunidad de comunicación. Los excluidos, las víctimas, el Otro fuera del diálogo, a quien se le ha negado de hecho la voz, no puede levantar su palabra, no puede iluminar el discurso con sus argumentos, no puede subvertir el orden establecido en el consenso con su razón. De manera que la presencia virtual de sus intereses termina en silencio, en inconsciencia e ignorancia. Por el contrario, los participantes en el discurso acaban apoderándose de la presencia, de la palabra y de la razón de la víctima. Las pretensiones ideales de consenso de una comunidad trascendental, que debiera tener en cuenta las consecuencias para todos los miembros posibles de la comunidad de comunicación, terminan, de este modo, en simple y puro convencionalismo en muchos casos cínico, contra la vida del pobre.

DUSSEL Y APEL SE RECONOCEN VARIOS PUNTOS:

Las críticas que se han realizado respectivamente la EdL y la ED resultan comprensibles, a primera vista, dado el diferente contexto en el que nacen. La ED continúa la tradición europea de la moral universal en un nivel crítico heredero de la ilustración. Su marco es el contexto de la ciencia y la técnica donde intenta mostrar al escéptico moral que ya está afirmando en el acto de dudar, como forma de argumentación. Argumentación que no es posible “sin los presupuestos morales de renuncia a la violencia y aceptación de una igualdad de derechos”. En cambio, la EdL, pone la urgencia del dinamismo de liberación de las víctimas del Tercer Mundo como centro del discurso. Busca una revolución ética sin una teoría de la historia determinista,



sin la determinación de las leyes dialécticas de la historia. Ahora bien, ambas propuestas, en la pretensión de construir una propuesta ética global para el planeta, acaban necesitándose.

En este sentir, no resulta imposible pensar en una comunidad de comunicación, que es más que comunidad de lenguaje, como comunidad de cuerpos. Como proximidad de las personas, no sólo de claridad de los argumentos, que moviliza la praxis ética. Proximidad como substrato ético adecuado que sana la relación distorsionada entre los seres humanos. Ambas ofertas éticas pretenden, juntamente, inspirar la práctica de los hombres mediante la construcción dialógica del sentido que es la liberación del oprimido.

E. Dussel reconoce que el pensamiento de Apel es “sugerente y saludable” en América Latina, especialmente por la crítica de la filosofía analítica del lenguaje. Desde su posición crítica ante el *linguisticturn*, la comunidad de comunicación será ya siempre el momento presupuesto *a priori*, transformándose en una ética. En ello coincide con la EdL, que afirma la necesidad de superar el solipsismo y enfocar la ética como filosofía primera.

E. Dussel, como la pragmática trascendental de K.O. Apel, pretende haber reformulado el proyecto aristotélico de la “filosofía primera”.

El proyecto de ambos es desarrollar la ética como macroética. El primero, movido especialmente, por las consecuencias de la expansión planetaria de la ciencia y la técnica modernas; E. Dussel por la dimensión global del conflicto Norte-Sur. La pretensión es fundar una ética planetaria fuera de cualquier etnocentrismo. Tanto la *ética del discurso* como la *ética de la liberación* quieren conservar la calidad de absoluto de la ética. La ED en un formalismo extremo discursivo, y la EdL por la praxis liberadora del oprimido, en un proceso anadialéctico de discurso práctico superador del riesgo de discursos monológicos.

E. Dussel muestra su acuerdo con K.O. Apel en la exigencia de que toda interpelación habrá

de proceder siempre racionalmente, como proceder democrático, desde una norma básica presupuesta en el discurso argumentativo, aunque es cierto que, por la realidad que vive E. Dussel, su centro es la denuncia de los aspectos negativos de la dominación, y las exigencias de una lucha de liberación. Para E. Dussel todo proyecto de liberación es fruto de la razón-discursiva interpelante y habrá que ir decidiéndolo sobre la marcha, con los demás, y democráticamente.

K.O. Apel reconoce su inspiración marxista que le acerca a E. Dussel. Hablando del carácter emancipador de su propuesta se considera heredero de un marxismo, o neomarxismo no ortodoxo, no dogmáticamente determinista, sino humanista, emancipatorio y experimental. Para K.O. Apel es evidente que la tarea de realizar la comunidad ideal de comunicación implica la superación de la sociedad clasista.

BIBLIOGRAFIA

CORTINA, A.: ***El reconocimiento personal como clave ética***. Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, Salamanca: Sígueme, 1985.

DUSSEL, E.: (comp.), Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo Norte-Sur desde América Latina. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1994.

DUSSEL, E.: ***Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión***. Madrid, Trotta, 2002.

DUSSEL, E.: ***La ética de la liberación ante la ética del discurso***. Mexico, Universidad Autónoma de Mexico. 1998.

SCANNONE, J.C.: ***La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador***. Stromata 28 (1972).

APEL, K.O.: ***La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación***. Isigoria, Universidad de Frankfurt, 2011.

APEL, K.O.: ***El a priori de la comunidad de comunicación***. 1993