

**FORMALISMO DISCURSIVO EN LA ARQUITECTÓNICA DE LA LIBERACIÓN:
¿ES LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN UNA ÉTICA DEL DISCURSO?**

CARLOS MAURICIO GUERRERO OSPINA

**DIRECTOR
OMAR DAVID DÍAZ GUZMÁN**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
2024**

*Dedicado a mis padres, por su amor
y apoyo incondicional,
a Leonardo Tovar, quien ha sido
mi maestro desde que emprendí
este camino, y a Ángela, por siempre
motivarme a ser cada vez mejor.*

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	5
1. El formalismo kantiano y la fundamentación última de la ética	10
1.1. Kant y la fundamentación última de la ética.....	10
1.2. El formalismo kantiano y las tres formulaciones del imperativo categórico.....	11
1.3. Apel y la fundamentación de la ética del discurso	16
1.3.1 Parte A de la ética del discurso: la fundamentación última del principio ético y el formalismo kantiano de la ética del discurso	17
1.3.2. Parte B de la ética del discurso: la ética de discurso como ética de responsabilidad	25
2. La ética de la liberación de Dussel	28
2.1 La experiencia originaria	28
2.2 El Humanismo helénico y el Humanismo Semita	28
2.3 El mito de la Modernidad y la crítica al eurocentrismo	32
2.4 Los fundamentos ontológicos en la Filosofía de la liberación dusseliana y la superación trans-ontológica a partir de la exterioridad del Otro.....	36
2.5 Marx en el pensamiento dusseliano.....	53
3. El Debate: discusión en torno a la fundamentación de la ética	57
3.1 El primer encuentro. Dos posiciones enfrentadas.....	57
3.2 La posición definitiva. la económica trascendental.....	60
3.3 Del escéptico al cínico. El primer interlocutor de la ética de la liberación	62
3.4 Crítica al eurocentrismo. ¿Es la ética de la liberación un momento segundo de la ética del discurso?	64
3.5 La respuesta está en el método	65
3.6 El punto de inflexión. Los diferentes niveles de fundamentación en la ética de la liberación	68
3.7 Aportes de la ética del discurso. La arquitectónica de la liberación	70
3.8 Ética de la liberación en la época de la liberación y la exclusión.....	70
3.8.1 El principio material universal y su contraparte crítica	71

3.8.2	El principio formal y la comunidad de víctimas	75
3.8.3	El principio de factibilidad y el proyecto de Liberación	77
4.	Puntos a favor y en contra	82
4.1	Primera crítica: ¿es la razón el fundamento de la vida, o la vida el fundamento de la razón?	83
4.2	Segunda crítica: ¿es la ética de la liberación una ética del consenso?	88
5.	Validez universal en la ética de la liberación: a modo de conclusión.....	95
	Referencias.....	97
	Bibliografía consultada.....	100

INTRODUCCIÓN

En los debates auspiciados por Raúl Fornet Betancourt que se llevaron a cabo a finales del siglo XX e inicios del siglo XXI entre el filósofo alemán Karl-Otto Apel y el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel (Apel & Dussel, 2004), parte especial de la confrontación giró en torno al problema de la fundamentación última de la ética. Con base en el estudio de dichos encuentros y otros textos relevantes de los dos autores, el propósito de esta investigación se centra en analizar la transformación que se produjo en la ética de la liberación de Dussel fruto del diálogo con la ética del discurso de Apel, de cara al nivel discursivo-trascendental postulado por esta última para fundamentar la moral, y que Dussel retoma en dos de los principios consignados en su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, publicada en 1998.

De manera que la presente investigación se centrará en el análisis de la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, en adelante llamada ELGE, en torno al problema de la transformación discursiva de la ética de la liberación, no sólo porque en esta publicación retoma la fundamentación última de la moral, sino porque, por una parte, dedica un apartado al filósofo alemán para explicar finalmente en qué sentido la ética de la liberación acepta y rechaza la propuesta discursiva de Apel, y por otra, porque Dussel expone en general el carácter sistemático que adquiere la ética de la liberación mediante una construcción arquitectónica constituida por seis principios normativos.

Para identificar el problema central de la discusión entre ambos filósofos, primero debemos tener en cuenta que en el primer encuentro del debate entre Apel y Dussel, llevado a cabo en 1989 en la ciudad de Friburgo, Dussel (Apel & Dussel, 2004) reivindica de Apel la transformación pragmático-trascendental del imperativo categórico de Kant, al superar la fundamentación monológica de la moral bajo el presupuesto solipsista del “yo pienso” por una fundamentación dialógica-trascendental de la moral mediante el presupuesto pragmático de la comunidad ideal de comunicación. Es decir, mediante la reconstrucción de los presupuestos últimos que se identifican con la propia estructura racional del sujeto, se

establece la obligatoriedad de cumplir las reglas morales que constituyen el discurso argumentativo.

El problema de lo anterior es que para Dussel el punto de partida de la fundamentación de la moral no puede consistir en la absoluta coincidencia de la razón consigo misma, porque los seres humanos antes que sujetos racionales somos sujetos vivos, con necesidades materiales y condicionados bajo circunstancias sociales, económicas y políticas diversas, casi siempre asimétricas si hablamos de América Latina. Ello impide a Apel, según lo indica Dussel (2009), la aplicación del principio formalista del discurso, porque en realidad el principio que presupone una comunidad ideal de comunicación en función de la orientación de discursos reales, no tiene en cuenta la efectiva exclusión de los diálogos que sufre la mayoría de la humanidad. “En este caso el Otro, no-participante en la comunidad y por ello no argumentante, es sólo a posteriori el que recibe el efecto de un acuerdo en el que no fue parte” (Dussel, 2004, p. 100). Para el argentino la comunidad formal de comunicación representa entonces un “nosotros” al que siempre le será posible participar y tomar parte en los consensos que afectan los intereses de terceros, de modo que el Otro es ignorado o excluido de la comunidad de argumentación, aun cuando sus intereses vitales estén de por medio.

A partir de lo anterior, Dussel tiene la “sospecha”, desde criterios materiales, de que la comunidad ideal de argumentantes que buscan el consenso sería tan sólo “una proyección de la sociedad europea-norteamericana del liberalismo tardío” (Apel & Dussel, 2004, p. 104). Es decir, dicha comunidad que participa de los diálogos y que llega a acuerdos a expensas de terceros, puede realmente representar una sociedad hegemónica que justifica e “impone como real (y aun como ideal, que es su proyección como idea regulativa) su propia particularidad” (2004, p.104).

Dussel, en la *ELGE*, al considerar como insuficiente una fundamentación última exclusivamente racional de la moral, pone el formalismo del principio moral de la ética del discurso al servicio de su propia propuesta material de la ética. “El principio moral formal universal (porque debe poder aplicarse en todos los casos, siempre, sin excepción, al menos

como pretensión) es la mediación formal o procedimental del principio ético material” (2009, p. 214).

Ahora bien, el problema que corresponde a esta investigación estriba en que, precisamente, a pesar de la crítica al carácter ideológico que puede tener el formalismo de la ética discursiva, en la arquitectónica de la ética de la liberación que expone en la *ELGE*, Dussel introduce explícitamente dos principios formales discursivos como parte de su sistema ético y, además, el mismo diseño deontológico a partir de principios normativos revelaría una persistencia estructural del enfoque formal discursivo de Apel. Con esto, el fundamento último de la moral recaería de nuevo en el consenso, y no en la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida.

Ante esta tensión, se genera un debate entre dos puntos opuestos: por un lado, en favor de Apel, confirmar que a pesar de los reclamos dusselianos por una justicia material, la ética de la liberación termina por inscribirse dentro del proyecto formal de la ética discursiva. La consecuencia de esto es que el principio 2 asuma el rol de fundamento para los otros principios, el material y el de factibilidad. O, por otro lado, mostrar que Dussel, si bien subsume principios formalistas en su propuesta “material” de la ética de la liberación, no implica por ello que todo su proyecto se reconstruya como una ética del consenso, cuyo presupuesto último sea el de una comunidad ideal de argumentantes que dialogan bajo condiciones ideales o que buscan mediante el diálogo establecer dichas condiciones.

La apuesta final de esta investigación pretende demostrar que, en la *ELGE*, por un lado, los dos principios formales incluidos en la arquitectónica de la ética de la liberación (2 y 5), están al servicio de los principios materiales (1 y 4) y al servicio de los principios de facticidad de las víctimas (3 y 6). Es decir, el consenso reclamado por el principio de liberación, ya no es de interlocutores de una comunidad ideal de comunicación, sino de víctimas en busca de justicia. En Dussel la praxis liberadora no tiene como fundamento el consenso, sino el cumplimiento del principio material, sea por la vía del diálogo o no. Los criterios trascendentales dialógicos, serían necesarios, pero no suficientes, pues solo valen en un contexto de lucha por el reconocimiento y la justicia. Por otro, como fruto del diálogo con

Apel, si bien la arquitectónica dusseliana adquiere una estructuración deontológica normativa, no significa que el proyecto de Dussel se “trascendentalice”, sino, por el contrario, es la manera de darle al reclamo de justicia material de la ética de la liberación, un alcance universal, en que el principio-liberación como culmen del sistema de los seis principios, toma el puesto del imperativo categórico dialogizado por Apel.

Para efectos de este propósito, la estructura argumentativa del trabajo se establece de la siguiente manera: en el primer capítulo se realizará una aproximación sobre los conceptos principales de la fundamentación última de la moral en torno a la ética de Kant y a la ética del discurso de Apel. Con Kant, se revisará la fundamentación última de la moral y las formulaciones del imperativo categórico, que servirán para establecer las conexiones con la ética del discurso apeliana. Y con Apel, se explicarán las bases de la transformación pragmático-trascendental y de su arquitectónica, dividida en una parte A y en una parte B. Para ello se tendrá en cuenta el artículo *El a priori de la comunidad de comunicación y los principios de la ética*, junto con artículos relevantes publicados posteriormente y explicaciones realizadas en el transcurso del debate. Esto dará paso para investigar sobre la posición ética de Apel en relación al principio formal-discursivo de fundamentación última y a la ética del discurso como ética de la responsabilidad, que servirá como referente para su localización y análisis en la *ELGE*.

Luego, en el segundo capítulo, la investigación se enfocará en la comprensión de la ética de la liberación de Dussel desde su surgimiento en 1969 hasta la publicación de la *ELGE*, teniendo en cuenta dos puntos clave: el desarrollo conceptual de la ética de la liberación desde el método fenomenológico y la transición e integración que tuvo hacia una ética de principios durante el debate con Apel.

En el tercer capítulo, se establecerá una discusión entre diferentes filósofos en torno a la transformación de la ética de la liberación en la construcción de una ética material universal, mostrando las repercusiones de la subsunción del principio formal-discursivo en la fundamentación de la ética de la liberación y las consecuencias de re-elaborar su propuesta ética en una arquitectónica de principios. En otras palabras, mostrar cuál es el aporte del

componente “formal discursivo” en la ética de la liberación, respondiendo a la pregunta: ¿por qué la misma criticidad histórica de la liberación, exigiría incluir los criterios de validez del diálogo? Para ello, se recurrirá a textos de varios filósofos que evidencian las diferentes posiciones que surgieron a propósito de esta transformación, y que darán paso a la toma de partido.

Este trabajo de grado se adscribe al grupo de investigación “Estudios en pensamiento filosófico en Colombia y América Latina- Fray Bartolomé de Las Casas” de la Facultad de Filosofía y Letras de la USTA, dentro de la línea de investigación “Filosofía práctica y pensamiento filosófico desde América Latina”.

1. El formalismo kantiano y la fundamentación última de la ética

En este capítulo se realizará una aproximación al formalismo kantiano con base en las formulaciones del imperativo categórico, lo que servirá de insumo teórico para abordar, desde los fundamentos, la ética del discurso. Por tanto, en el primer apartado, se dedicará un espacio relacionado con la fundamentación última de la ética kantiana; en el segundo, se analizará la segunda formulación del imperativo categórico y, en el tercero, se explicarán los conceptos relacionados con la fundamentación de la ética del discurso de Apel y la presencia del formalismo kantiano en su planteo.

1.1. Kant y la fundamentación última de la ética.

En el prólogo de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Kant nos muestra la importancia que tiene para una fundamentación de la moral la fuente u origen de los conceptos morales, pues es allí donde reside, precisamente, su fundamento. Es la razón en cuanto tal ese origen (la razón pura) y es fundamento porque representa lo que es común e idéntico en todos los sujetos racionales. Nada puede ser aceptado como válido universalmente si no proviene como fundamento dado por la mera razón y, además, si no se mantiene en su pureza, alejado de toda inclinación o atadura empírica.

La filosofía moral o metafísica de las costumbres, dice Kant, es absolutamente necesaria debido a que indaga no solamente por "la fuente de los principios que subyacen a nuestra razón práctica, sino porque las propias costumbres quedan expuestas a toda suerte de perversidades, mientras falte aquel hilo conductor y norma suprema de su correcto enjuiciamiento". Fijando con esto la importancia que tiene indagar sobre el origen de los conceptos morales, pues de una metafísica de las costumbres solo se puede esperar que establezca sus teorías a partir de principios a priori, indagando por lo que la misma razón

impone como ley universal. Es la razón, entonces, el origen del conocimiento que es objeto de una filosofía moral, alcanzado propiamente solo mediante reflexión trascendental, a partir del cual podemos indagar hasta los presupuestos últimos de la razón, es decir, a partir de la reflexión trascendental se "expone simplemente las acciones y las reglas del pensar puro, esto es, de aquel pensamiento merced al cual se conocen objetos plenamente a priori" (Kant, 2010, p. 6). No obstante, dice el filósofo Juan Manuel Navarro (1970), que lo trascendental no se ocupa de todo conocimiento a priori, sino de aquel que da fundamento y validez objetiva:

Así pues, lo trascendental, perteneciendo al ámbito del a priori, no se identifica con lo a priori, sino que expresa y juega una función de fundamentación y validación objetiva del conocimiento (del saber) desde su origen, único modo de establecer un conocimiento fundamental (un saber fundamental) (Navarro, 1970, p. 23).

A la metafísica de las costumbres o filosofía moral, se llega por reflexión trascendental en la medida que indaga las condiciones de posibilidad del objeto de la moralidad, que es la voluntad racional. Solo en tanto que sujetos racionales, somos seres capaces de actuar bajo leyes universales porque encontramos en nuestra razón la capacidad de abstraer todo lo referente a los móviles que llevan en sí fines subjetivos, atados a la causalidad natural. Pero no es propio del ser humano actuar bajo los principios a priori de la razón, sino, como diría Kant, sus preferencias tienden, más bien, a lo contrario. Por ello se formulan los principios universales bajo la forma del imperativo categórico, que no es más que la expresión del deber-ser de un ser racional cuya voluntad está bajo el influjo de apetencias y condiciones empíricas.

1.2. El formalismo kantiano y las tres formulaciones del imperativo categórico

El formalismo kantiano se manifiesta claramente en las formulaciones del imperativo categórico, ya que inclinan la balanza en favor de lo estrictamente universal y en contra de lo meramente empírico o particular. "Los principios prácticos son formales, cuando hacen abstracción de todo fin subjetivo, pero son materiales, cuando dan pábulo a esos fines

subjetivos y, por lo tanto, a ciertos móviles” (Kant, 2010, p. 45). Es importante recordad en este punto que el universalismo kantiano permite pensar, tal como lo dice la filósofa española Adela Cortina (1988), que existe algo común en todos los hombres, algo que nos hace semejantes y que nos permite prescribir normas de valor incondicionado (p. 201). Esta facultad que posibilita lo universal en sentido moral, Kant lo llama razón práctica, facultad que, según la filósofa española, constituye lo más propio de la condición humana y renunciar a ella significa la pérdida de nuestra propia racionalidad, es decir, de nuestra humanidad.

Ahora bien, de la razón práctica emanan tres fórmulas que expresan de diferente manera una sola ley Kant (2010). La primera de ellas es la que mejor expresa el formalismo ético de Kant, porque en ella sólo se evalúa la mera forma de las máximas, es decir, no se evalúa su contenido sino únicamente su pretensión de universalidad: “obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer al mismo tiempo se convierta en una ley universal” (2010, p. 67). Que la máxima sea a la vez una ley universal, por tanto, es el fundamento de la acción, su contenido, pero elimina completamente del panorama toda condición subjetiva o determinación empírica de la acción. Las necesidades, motivaciones, deseos o circunstancias fruto de la causalidad natural, no tienen lugar en la acción que se adecúa a la ley universal. Por tanto, las condiciones reales de vida del sujeto tienden a ser pausadas en la acción moral.

La segunda formulación es la que expresa la “pluralidad” del imperativo categórico (Kant, 2010, p. 82) debido a que en ella Kant trabaja el concepto de “humanidad”, de “persona”, de “otro”, conceptos claves para establecer la relación de la moral kantiana con la ética del discurso. La segunda formulación del imperativo dice: *“Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio”* (Kant, 2010, pág. 75)

Dice Kant en la Fundamentación que “fin es lo que le sirve a la voluntad como fundamento objetivo de su autodeterminación” (2010, pág. 73). Fin, entonces, es a lo que apunta la voluntad para determinarse, pero puede ser de dos tipos: objetivo y subjetivo. El fin objetivo está dado por la mera razón y ha de valer para todo sujeto racional, con independencia de todo lo demás, a saber, fines subjetivos, y como es el fin propiamente dado

por la razón en cuanto tal, constituye entonces el fundamento último para que la voluntad se autodetermine. Los fines subjetivos, por el contrario, son fines empíricos que son dados como efectos de una acción en particular, es decir, son contingentes y están sometidos a las apetencias de los individuos.

Sólo el fin objetivo posee un valor en sí mismo porque no constituye un medio para alcanzar otro fin. Su valor no lo da la consecución de otro fin, sino del que reside en sí mismo, y tiene un valor absoluto que no es condicionado por ningún móvil empírico. Para Kant, el sujeto racional constituye un fin en sí mismo (2010, p. 74), esto es, un fin objetivo, dada su propia naturaleza (racional). Y todo aquel que posea una naturaleza racional es considerado por Kant como *persona*.

Kant nos dice que “El valor de todos los objetos a *obtener* mediante nuestras acciones es siempre condicionado” (2010, p. 74) y todo aquello que posea valor condicionado queda reducido a la categoría de *cosa*. *Persona*, por el contrario, es todo ser racional que posee valor en sí mismo, que no se identifica como fin subjetivo de una acción porque su valor no depende de móviles externos. El valor de una persona no reside en ser medio para el cumplimiento de otro fin. Por lo tanto, persona es un fin que le concierne (según su condición de ser un fin en sí mismo independiente de todos los fines subjetivos) a todo sujeto racional como fundamento objetivo para determinar a priori su voluntad.

Con esto se establece la relación de una persona con otra, pues el principio objetivo no es más que una ley que expresa una relación común a todos los sujetos racionales (2010, p. 79) de manera que el otro, que también es persona por ser un sujeto racional que lleva en sí mismo la ley como posibilidad de su acción, también ha de valer como fin en sí mismo para todos los demás sujetos racionales, y ha de tratar a los demás también como fines en sí mismo y nunca simplemente como medio.

Kant menciona solo una vez el concepto de *humanidad* en la sección que se dedica a elaborar la segunda formulación: “...quien ande dando vueltas alrededor del suicidio se preguntará si su acción puede compadecerse con la idea de la humanidad como fin en sí

mismo” (2010, p. 75). A partir de esto vemos que, para todo sujeto racional, al que le es propio tener humanidad, tiene también valor en sí mismo como fin objetivo de la acción, y que solo puede valer como fundamento último de la voluntad. La filósofa Faviola Rivera nos dice que el concepto de humanidad en Kant alude a una capacidad racional práctica del ser que puede elegir o de proponer fines libremente (Rivera, 2014, p. 157), es decir, el concepto de humanidad solo es propio de aquellos que tienen la autonomía de elegir sus propios fines, de manera que solo aquel fin que es considerado como fin en sí mismo, debe su naturaleza a su capacidad de elegir sus propios fines. De acuerdo con esto, la *humanidad* de la *persona* constituye el fin objetivo por el cual la voluntad ha de verse determinada a priori, porque la *humanidad* es lo propio del sujeto racional (persona) que tiene un valor absoluto como fin en sí mismo, según la capacidad de darse sus propios fines.

Según lo anterior, la segunda formulación del imperativo categórico expresa que lo moralmente bueno es valorar en las acciones la humanidad de las personas como un fin objetivo de la voluntad. Lo que manda el imperativo es que todo el conjunto de personas que están cobijadas por una misma ley, en tanto seres que poseen un valor absoluto por su capacidad racional, deben adecuar sus acciones de tal manera que hagan valer su humanidad y la de todos los demás integrantes, no como fin subjetivo que puede ser remplazado como medio en aras del cumplimiento de otro fin condicionado por móviles empíricos, sino como un fin objetivo que determina a priori la voluntad. En tanto las personas sean capaces de darse a sí mismo sus propios fines, deben ser valoradas por todas las demás y por ella misma como fines objetivos, esto es, deben ser consideradas como el principio objetivo de la voluntad.

No obstante, esta libertad de elegir o de proponer fines no se refiere a crear fines arbitrariamente para determinar la voluntad a partir de ellos, sino la posibilidad de optar siempre por el fin (humanidad) que la misma voluntad se impone a sí misma, independiente de cualquier condición externa. Cuando se habla de la auto imposición de fines nos remitimos al concepto de autonomía de la voluntad y, en consecuencia, somos conducidos a la tercera formulación del imperativo categórico, fórmula que nos indica el carácter autolegisador de la voluntad como universalmente legisladora a través de sus máximas¹.

Esta modalidad de la voluntad (autonomía) resulta ser de suma importancia para la

moralidad en Kant, porque es solo a través de la capacidad de la voluntad para elegir sus propios fines, es decir, los fines que ella mismo se impone, como un sujeto puede ser considerado como un sujeto moral. Y al ser considerada como voluntad autolegisladora, el principio práctico (objetivo) que determina a la voluntad resulta ser incondicionado (a priori), permitiéndole a la moralidad ser tomada como “la relación de cualquier acción con la única legislación por medio de la cual es posible un reino de los fines” (2010, p. 79).

Reino para Kant es “la conjunción sistemática de distintos seres racionales gracias a leyes comunes” (2010, p. 79) y reino de los fines es entonces el conjunto de seres racionales que, al ser cobijados por una misma ley, son considerados como fines en sí mismo. La moral estriba, precisamente, en la ley que determina a los seres capaces de darse sus propios fines -los que la misma razón le impone- y que, de acuerdo con esto, tratan y son tratados como fines en sí mismos. En otras palabras, reino de fines es un conjunto sistemático de personas, que como personas que son, deben tratar su humanidad entre sí como fin objetivo y no como medio para la satisfacción de fines subjetivos. Sin embargo, el reino de los fines es tan sólo un ideal (2010, p. 79) porque el hombre, al ser un sujeto racional que no se rige solo por las leyes de su propia razón, está constreñido a obrar por las leyes de un orden natural que determina su voluntad, siendo además esto último el objeto de su preferencia.

Lo que nos dice Kant es que “nos encontramos con que realmente no queremos que nuestra máxima se convierta en una ley universal, pues esto nos resulta imposible, sino que más bien debe permanecer como una ley lo contrario de dicha máxima” (2010, p. 70). Pero es precisamente por esto que adquiere importancia el concepto de *imperativo categórico*, que no es más que, como ya se dijo, un mandato que expresa la necesidad de una acción que debe realizarse por todo sujeto racional sin excepción (una ley práctica) teniendo en cuenta que la voluntad de un individuo no se ve sometida únicamente a lo que impone la razón, sino que se halla condicionada por móviles empíricos.

Esto conlleva finalmente a dos conceptos fundamentales, a saber, el concepto del *deber* y el concepto de *dignidad*. El primero lleva en sí la necesidad de la acción que expresa el imperativo categórico, es decir, como el carácter de obligatoriedad que tiene una acción para todo sujeto racional finito, cuya voluntad no depende únicamente de su propia

legislación universal. Cuando el sujeto actúa por el puro *deber*, o lo que Kant llama *por mor del deber*, atiende en principio a la ley universal que adecúa la voluntad a un solo fin, el fin objetivo que es impuesto por la razón de acuerdo con su naturaleza propia y no a las consecuencias que puedan derivar de allí. Y el segundo, el concepto de dignidad, pues la dignidad es el respeto que inspira un ser tal que es capaz de independizarse de la determinación a que se ve sometida su voluntad, por el hecho de pertenecer, como fenómeno que es, a leyes de la naturaleza. El sujeto racional, esto es, el sujeto de los fines (2010, p. 83) constituye un fin en sí mismo (digno) según ejerza la autonomía de su voluntad.

Teniendo en cuenta lo anterior, la idea de reino de los fines adquiere sentido, no porque resulte imposible su realidad en el mundo de la causalidad natural, sino porque funciona como idea regulativa que orienta las acciones de todo sujeto racional según el carácter obligatorio del imperativo, para que progresivamente se vaya adecuando la conducta de estos sujetos al deber emanado por la misma razón, hasta tal punto (inalcanzable) que se vean limitadas todas sus acciones por la ley que ordena tratar tanto a sí mismo como a las otras personas con dignidad, esto es, como fines en sí mismo y no como medios.

1.3. Apel y la fundamentación de la ética del discurso

Para desglosar el problema que concierne a esta investigación es necesario comenzar por situarnos en la “aparente paradoja” que plantea el filósofo alemán, Karl-Otto Apel (1985), en el artículo llamado *El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética* publicado en su libro *La transformación de la filosofía* de 1972. En este artículo el filósofo alemán realiza un diagnóstico sobre la situación en que se encuentra la relación entre ética y ciencia (1985, p. 342). Por un lado, nos dice el filósofo, la humanidad nunca había tenido tanta necesidad de una ética universal fundamentada en un principio obligatorio que oriente las acciones de toda la sociedad humana, porque las consecuencias que resultan de los progresos científicos y tecnológicos –tal como la destrucción de la ecósfera por los progresos técnico-industriales e incluso la desaparición del mismo género humano por las consecuencias de la bomba atómica- en la actualidad afectan directamente no solo a intereses particulares de personas y culturas aisladas, sino en general a los intereses vitales de la humanidad. Para Apel, como consecuencia de los avances técnico-industriales de la

civilización, surge para la filosofía la necesidad de fundamentar el principio de una ética de la responsabilidad intersubjetivamente válida para todos los hombres (1985, p. 344).

Con la fundamentación racional de la ética, Apel da paso a la posibilidad de formular una norma básica obligatoria para toda la sociedad humana, y con ello, al esfuerzo de superar la paradójica situación entre ciencia y ética. Apel, sin embargo, no se conforma con demostrar la posibilidad de fundamentar la ética en la era de la ciencia. En el artículo sobre la transformación postmetafísica de Kant (1991), el filósofo alemán esboza la arquitectónica de la ética del discurso conformada por una parte A y una parte B. La parte A corresponde a la fundamentación pragmático-trascendental del principio universal de la moral y en la parte B se entiende la ética del discurso como una ética de la responsabilidad por las consecuencias mundiales del progreso de la ciencia y la industria.

1.3.1 Parte A de la ética del discurso: la fundamentación última del principio ético y el formalismo kantiano de la ética del discurso

Lo que hace paradójico la situación de la ética en la era de la ciencia es que, según Apel, la aparente imposibilidad de fundamentar la ética en un principio universal es una idea que ha sido ampliamente aceptada por las corrientes filosóficas del siglo XIX. Después de la distinción humeana entre ser y deber ser, nos dice Apel, se generó un nuevo paradigma en la ética: “Entre la idea de la ética y la idea de la ciencia valorativamente neutra, es decir, entre la idea de la razón práctica y la idea de una racionalidad científicista y tecnológica, se supuso la existencia de un abismo lógicamente insuperable” (1999, p. 113). La consecuencia de este paradigma, según Apel, es la convicción de atribuir exclusivamente a la ciencia empírica y a la filosofía científica la pretensión de objetividad, relegando la validez del discurso normativo al ámbito privado y subjetivo de los individuos.

Frente a este bloqueo de la racionalidad práctica por parte de una racionalidad científica que reduce la objetividad al análisis valorativamente neutro de juicios descriptivo-explicativos, Apel intenta dar validez intersubjetiva a la ética mediante el recurso reflexivo trascendental de los presupuestos pragmático-normativos que el mismo discurso científico

debe presuponer (1985, p. 381). Para Apel, la ciencia no puede prescindir de la dimensión pragmática de los sujetos racionales que argumentan en la búsqueda de la verdad, porque incluso entre la comunidad de científicos debe darse un acuerdo sobre el sentido de los argumentos. “No podemos comprobar la validez lógica de los argumentos sin presuponer, en principio, una comunidad de pensadores capaces de acuerdo subjetivo y de llegar a un consenso” (1985, p. 379).

Una de las principales corrientes filosóficas con las que discute Apel es el racionalismo crítico de Popper y de su discípulo Hans Albert. Ambos filósofos cuestionan la posibilidad de fundamentación última de la ética al entenderla como un intento de demostrar la validez del principio ético mediante la deducción de proposiciones a partir de proposiciones, lo que, según Popper y Albert, llevaría a Apel a incurrir en contradicciones lógicas (1985, p. 385). Sin embargo, Apel se encarga de mostrar que la fundamentación última no debe ser entendida como la deducción lógica de proposiciones normativas a partir de otras proposiciones normativas, ni tan si quiera a partir de proposiciones descriptivo-explicativas. La fundamentación última, según Apel, sólo puede ser entendida “en el sentido de la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad de toda argumentación” (p. 386), que no pueden ser negadas sin contradicción performativa. Es decir, Apel no deduce normas, sino que las descubre mediante la reconstrucción de los presupuestos últimos de la razón (p. 402).

Lo anterior quiere decir que el universalismo de la filosofía moral kantiana, posibilitado por el uso práctico de la razón, es retomado por la ética del discurso y transformado en un nivel intersubjetivo del lenguaje. Sin embargo, en el artículo sobre la transformación postmetafísica de la ética de Kant, Apel nos dice que, si bien es cierto que la ética del discurso se inscribe en la tradición kantiana a propósito de la fundamentación del principio de validez universal, la ética del discurso supera el *solipsismo metódico* de la filosofía moral kantiana en favor de una fundamentación intersubjetiva filosófico-trascendental (Apel & Dussel, 2004, p. 48). Según Apel, “la ley moral (...) obtiene su sentido en la regulación de las relaciones intersubjetivas de una multitud de sujetos” (1991, p. 152), pero en Kant, el momento irrebাসable en la deducción del principio moral lo constituye el “yo pienso”, por lo tanto, en el andamiaje que propone sobre la filosofía moral, queda

descartada toda posibilidad de fundamentación basada en el presupuesto trascendental de una comunidad de sujetos.

Para Apel (Apel & Dussel, 2004), sin embargo, es el discurso argumentativo aquella modalidad de la comunicación humana que posee carácter irrebasable para todo pensamiento que pretenda justificar su validez, es decir, es el discurso argumentativo el único medio legítimo para la fundamentación concreta de normas y el único que “contiene el a priori racional de la fundamentación del principio de la ética” (Apel, 2004, p. 45). En la ética del discurso, por tanto, Apel sustituye el a priori del “yo pienso” kantiano por el a priori del “yo argumento”, condición que para Apel representa la única posibilidad de fundamentación trascendental de la moral.

Este carácter irrebasable del “yo argumento” consiste, dice Adela Cortina (1988), en la relación de identidad entre la argumentación y la conducta racional del ser humano a la hora de resolver conflictos sin violencia, porque los hombres, cuando necesitan resolver conflictos, solo pueden recurrir a la argumentación como medio para lograr consensos. Según la filósofa española, aun en el caso de que alguien objete que la argumentación no es el único camino para resolver un conflicto racionalmente, probablemente por la ausencia de las condiciones materiales que garantizan la igualdad y reciprocidad entre los individuos que argumentan, sin embargo, sigue siendo racional la decisión de abandonar su participación en el discurso porque este sería un argumento válido para hacerlo (p. 93). Al esgrimir argumentos con la pretensión de negar la validez de la argumentación, según Apel, se estaría cayendo en contradicción performativa, es decir, habría contradicción entre lo que se dice y lo que se está haciendo. Es imposible argumentar racionalmente sobre la imposibilidad de la argumentación como institución humana susceptible de lograr un consenso universal.

quien argumenta seriamente –y esto significa, por ejemplo: quien plantea seriamente aunque solo sea la pregunta de si hay algo así como normas de la moral universalmente válidas – ha admitido ya, necesariamente, el punto de vista de la razón: es decir, ha ingresado en el terreno del discurso argumentativo, y al impugnar la validez universal de las reglas del discurso incurriría en una autocontradicción pragmática (es decir, en una contradicción entre la proposición afirmada y la utilización realizativa de la validez de las reglas del discurso por el

acto de argumentar (Apel, 2007, p. 69).

Mediante reflexión trascendental para indagar los presupuestos últimos de la estructura racional del sujeto, que en la versión apeliana es comunicativa, se descubren los presupuestos normativos que no pueden ser negados a riesgo de contradicción performativa (a riesgo de suspender la propia racionalidad en las acciones). Si una persona que desea validar universalmente sus propias necesidades no acepta que, tanto él como las otras personas que se encuentran en la misma situación, son capaces de argumentar y tienen igual derecho a que sus argumentos sean reconocidos, la misma discusión terminaría porque esta situación resultaría tan contradictoria como, por ejemplo, que un abogado decida pronunciar las palabras “te bautizo” para perdonar a un recién nacido su pecado original. Si no reconoce, entonces, a todos los posibles argumentadores (efectivos o virtuales) su pretensión de universalidad quedaría limitada y la norma no podría ser considerada como válida para todos los afectados.

El reconocimiento de los otros interlocutores es el punto supremo de la ética del discurso, porque en ella el *otro interlocutor* es condición de posibilidad de la argumentación a la que ha sido atribuida un fin objetivo. Esto se debe a que en Apel la ley moral cobra sentido cuando regula las relaciones intersubjetivas de los sujetos (Apel & Dussel, 2004, p. 49), y si la fundamentación trascendental carece de una dimensión intersubjetiva, es decir, no hay una especie de reconocimiento trascendental en la medida que es condición de posibilidad para argumentar con sentido, no podría hablarse de un principio ético fundamental. De aquí nace el a priori de la argumentación, el que Apel denomina como el *nosotros argumentamos*.

Pero, ¿quién es ese sujeto que se debe reconocer en un discurso moral? Según lo que hemos dicho, todo aquel que tenga la capacidad de argumentar, en tanto que sólo a través de esa capacidad pueden ser reconocidas como personas, las cuales pueden hacer comunicable y justificable todas sus necesidades y deseos a través de argumentos, queriendo con ello que puedan adquirir validez universal. Por tanto, el sujeto de la argumentación es el interlocutor válido que tiene necesidades y que puede expresarlas y defenderlas en un diálogo racional (Apel, 1985, p. 380). Adela Cortina nos dice que “deben dialogar todos los que se vean

afectados por las normas que se cuestionen porque todos los interlocutores virtuales han de reconocerse como personas (y) deben estar en condiciones de simetría porque todos tienen igual derecho a participar” (1991, p. 27).

Si en Apel personas son todas aquellas que tienen necesidades que pueden ser argumentadas y validadas universalmente, quiere decir que son todos los habitantes del planeta sin exclusión. Sin embargo, para que pueda ser llevado a cabo el diálogo racional, estas *deben* despojarse de sus diferencias individuales y *deben* reconocer las necesidades de los otros para establecer una condición de simetría que posibilite la argumentación.

El deber de justificar y reconocer las necesidades de todos los hombres en cuanto personas que son, tiene su raíz kantiana en el obrar por *deber* en el sentido de que contiene la necesidad de la acción de todas las personas. En otras palabras, tanto para Kant como para Apel el principio de la ética resulta ser un imperativo categórico que obliga a las personas que están sujetas a necesidades naturales a adecuar sus acciones a una ley. Sin embargo, entre ambos filósofos existen diferencias muy importantes sobre el contenido del *deber*.

Para Kant las personas o sujetos racionales -como ya lo vimos-, son consideradas en cuanto tal porque tienen un valor en sí mismo y no valen como medio para cumplir otros fines, y ese valor en sí mismo es otorgado gracias a su capacidad para darse a sí mismo su propio fin, es decir, el fin de la propia razón o fin objetivo (la humanidad). Deben entonces independizarse de todo móvil empírico que pueda influir en la determinación a priori de su voluntad, de manera que el *deber* surge porque, como la razón se ha independizado de toda particularidad que pueda diferenciar a los individuos que la poseen, lo que ella produzca positivamente (la ley moral) termina siendo el mandato que resulta ser válido para todos los sujetos racionales.

En Apel, por otra parte, la persona ya no es considerada en cuanto tal porque tiene humanidad que vale universalmente como fin objetivo para todo sujeto racional, sino que la persona es todo hombre o mujer que tenga necesidades argumentables, o lo mismo, fines subjetivos que puedan llegar a ser válidos universalmente mediante la argumentación. Ahora

bien, para hacer válidos esos fines subjetivos que son producidos por móviles empíricos debe aceptar necesariamente los mandatos morales del discurso argumentativo que le exigen desprenderse de sus diferencias particulares y que los diferencian de todas las demás personas. Es decir, los intereses individuales propios de cada persona deben ser suspendidos en cuanto que no puedan valer como fines objetivos para todos los hombres (universalmente).

Con esto se logra cumplir con la condición de simetría que exige el principio ético apeliano del discurso para llevar a cabo la argumentación con sentido, y de paso se evidencia a partir de lo anterior el formalismo kantiano de Apel, pues existe, al igual que Kant, la necesidad de suspender todas las posibles diferencias que puedan corresponder a cada persona como perteneciente a un mundo real y concreto. Por otra parte, ese formalismo de Apel no se debe a la pretensión de universalizar las máximas o de actuar conforme a un fin objetivo para que las personas puedan ser consideradas en cuanto tal como pertenecientes a una naturaleza suprasensible o metafísica, como el mismo Apel se lo atribuye a Kant con el reino de los fines (Apel, 2004, p. 49), sino que ese formalismo es necesario como condición de la argumentación para que el diálogo sobre pretensiones de validez práctica, cobre sentido.

Con lo anterior se deduce que, por una parte, ser sujeto racional en Apel consiste en ser sujeto que argumenta, y que, por tanto, todo aquel que pretenda adoptar una conducta racional o una decisión racional con pretensiones de validez, debe exigirse tanto a sí mismo como a los otros posibles interlocutores una justificación del mismo tipo, esto es, un argumento. Pero por otra, según el alemán, está implícito un reconocimiento que resulta ético, ya que suponiendo que el discurso argumentativo sea honesto y que todos los argumentadores sean “serios”, todo aquel que participa en la discusión sobre la resolución de un conflicto ya de por sí está reconociendo normas morales que resultan ideales y universales. Dice Adela Cortina:

Quien pretenda argumentar con sentido tiene que haber aceptado ya siempre la siguiente norma, bajo la forma de un imperativo categórico: que todos los miembros de la comunidad se reconozcan recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos y que se obliguen, por tanto, a exponer sus propios argumentos, a escuchar los ajenos, y a cumplir normas básicas en la lógica de la argumentación, como la exclusión de la mentira. Rechazar

esta norma fundamental supone desvirtuar el sentido de la argumentación (1988, p. 107).

Qué significa pues, ante todo, que una argumentación tenga sentido. Tal como se dijo, para Apel la argumentación, hablando desde el ámbito práctico, es la única modalidad de la comunicación que posee el hombre para resolver conflictos normativos, es decir, que sólo por medio de la argumentación podemos apuntar a un consenso universal sobre las pretensiones de validez en la problematización de normas que incumben a todos los afectados por ellas. De manera que en esto consiste el fin último de la argumentación, su sentido o fin objetivo, el cual corresponde a todo aquel que desea tomar por universales sus propuestas normativas o que está en desacuerdo con las normas que ya están establecidas.

Pero además de su sentido, también es válida la pregunta por su significado. Nos dice Pérez-Estévez que en la ética del discurso la argumentación no es otra cosa que proponer razones que se relacionen sistemáticamente con las pretensiones de validez, con el firme objetivo de convencer al interlocutor de que la posición que se defiende o se discute es la verdadera (2012, p. 44). Esto significa que solo en la medida en que más de una persona (y en cuestiones normativas todos los afectados por la norma) desea ponerse de acuerdo sobre la verdad de una norma que ha sido propuesta o cuestionada, es necesario dar razones y exigir razones para lograr un consenso que pueda ser aceptado por todos.

Todos los hombres son movidos por intereses particulares (por fines subjetivos) y por lo general siempre se intenta convencer a los demás de que esos intereses son los mejores y los más válidos. Sin embargo, como es sabido, no todos a los que se intenta convencer resultan aceptando la propia posición. Cuando esos intereses están relacionados con el ámbito moral, la argumentación toma lugar como única vía para lograr que esos intereses subjetivos adquieran el valor de objetivos. El interés que pone en movimiento la argumentación práctica, dice Cortina, “es el interés por los intereses objetivos de los hombres (y) todos los deseos humanos que pretendan valer objetivamente, tienen que ser objeto de argumentación” (1988, p. 106). Ese interés objetivo-práctico se traduce en el consenso universal sobre el ideal de una verdad normativa, y así mismo se atribuye la característica de funcionar como un principio criterial que, como dice Apel, diferencia a priori los resultados y los procedimientos de prácticas discursivas éticamente cuestionables (Apel & Dussel, 2004, p. 48).

La moralidad que se acepta de antemano al pertenecer a la comunidad ideal hace posible un principio ético formal que, entonces, diferencia a priori los procedimientos y los resultados que se obtienen de discursos argumentativos reales. Esta aceptación moral evita, por ejemplo, el uso de la mentira como vía para la discusión, ya que iría en contra del mismo ejercicio de argumentar y causaría la imposibilidad de establecer un diálogo “serio”; y lo mismo vale en cuanto a la exigencia de no renunciar a comprender los argumentos de otros participantes, o bien a exigir su explicación y justificación (Apel, 1985, p. 380).

En el nivel filosófico de la fundamentación (parte A), Apel nos dice que son las reglas morales de la argumentación los presupuestos normativos necesarios y universales que otorgan sentido a todo intento racional con miras al entendimiento. Si no presuponemos en los discursos argumentativos o prácticos las reglas morales de la argumentación, dice el filósofo alemán, los posibles acuerdos fácticos resultantes del diálogo adquieren el carácter de negociaciones “en las que no se discute tanto la capacidad de consensuar las soluciones a los problemas por parte de todos los afectados como, más bien, la capacidad de consenso por parte de los participantes en la negociación” (1991, p. 150). Es decir, sin la aceptación de los presupuestos morales de la argumentación, el alcance de la validez del consenso estaría limitado por los intereses de los participantes reales de la argumentación, excluyendo a terceros no participantes, pero igualmente afectados por las decisiones.

Es el concepto de la comunidad ideal de comunicación el presupuesto que el filósofo alemán descubre como obligatorio en los diálogos con sentido. Toda persona que desee argumentar honestamente acepta de antemano su pertenencia a la comunidad ideal de comunicación, lo que significa que acepta indiscutiblemente el reconocimiento de que todos los interlocutores reales y posibles afectados por la deliberación, comparten el mismo derecho de ser escuchados y la misma obligación de escuchar a los demás, bajo condiciones de igualdad y con el interés objetivo de llegar a un acuerdo que todos puedan aceptar y del que todos puedan responsabilizarse.

Ahora bien, el concepto de comunidad ideal de comunicación funciona como una

utopía que regula y otorga sentido a nuestras acciones. Por esta razón, como principio regulativo que es, nunca será real (Apel, 1985). Para Apel no hay posibilidad empírica de que exista un participante en el diálogo indiscutiblemente “serio”, pero no por ello se restringe la posibilidad de acercarse progresivamente a la realización efectiva de las condiciones morales de la comunicación, a saber, condiciones que permitan la participación libre de toda posible dominación.

Al presuponer a los otros afectados en las decisiones normativas como sujetos con iguales derechos e iguales deberes en la argumentación, es necesario que todos los miembros de la comunidad de participantes tanto reales como virtuales, logren trascender sus diferencias empíricas (económicas, sociales, políticas, etc.) asegurando con esto que los acuerdos sean consensos válidos para todos los afectados y no fruto del interés particular. Pero no cabe duda que frente a esta situación la pregunta fundamental inquiere por la posibilidad real de negar todas las diferencias empíricas de todos los afectados en la toma de decisiones. Para Apel es claro que: “Las condiciones de aplicación de una ética de la comunidad ideal de comunicación no están dadas aún, de ninguna manera, en la comunidad real e históricamente condicionada” (1991, p. 177). Para dar una posible solución al problema, Apel se remite a la parte B de su arquitectónica que considera las condiciones de aplicación el principio.

1.3.2. Parte B de la ética del discurso: la ética de discurso como ética de responsabilidad

Como ya se indicó anteriormente, para Apel son necesarias las condiciones ideales de la argumentación para presuponer la honestidad de los participantes en la toma de decisiones con sentido. Tales condiciones aseguran en los discursos prácticos la regulación de todos los posibles conflictos normativos bajo la libertad de actuar sin opresión o dominación (Apel, 1991). Pero, con Apel también se advierte la imposibilidad de realizar empíricamente las condiciones ideales de la comunidad ideal de comunicación. Incluso, en palabras del alemán, sería inmoral pedirle a un sujeto que actúe únicamente bajo las prescripciones de la comunidad ideal de comunicación sin prestar atención a las posibles consecuencias que puedan resultar de sus actos (1991, p. 172). De modo que no sería moralmente aceptable ni responsable exigirle a un hombre que reconozca los derechos de

todos los demás a la libre participación en las decisiones públicas, aunque sus propios derechos no sean reconocidos por los demás. Si la persona actúa únicamente por sus buenas intenciones, en simultáneo será objeto de manipulación estratégica por parte de los otros interlocutores y el consenso se verá parcializado en favor de algunos pocos intereses.

Para realizar una aplicación responsable del principio discursivo, Apel recurre al principio de complementación de la parte B de la ética del discurso. Según el alemán, una posibilidad que se ha realizado en la historia para exigir la aplicación responsable del principio discursivo, es confiar en el Estado de derecho como garante de las condiciones normativas para el despliegue moral de los conflictos (2006, p. 22). Es decir, es la necesidad de la existencia del Estado de derecho como el único capaz de monopolizar la violencia e imponer a la fuerza la aceptación igualitaria de los derechos de todos los hombres. La responsabilidad moral del individuo sería complementada por la co-responsabilidad moral de todos los participantes reales y virtuales garantizada por el Estado de derecho.

Sin embargo, como el mismo Apel lo reconoce, con el Estado de derecho no se soluciona completamente el problema de la aplicación responsable de la ética del discurso, porque ni siquiera en un Estado que funcione de manera óptima puede lograrse que efectivamente los hombres se corresponsabilicen por todos los demás (2004, p. 66), y para comprobarlo bastaría echar un vistazo a la historia. Ahora bien, Apel finalmente resuelve el problema con la función teleológica del principio discursivo: “En la parte B de la fundamentación hay que considerar el principio ético del discurso más bien como un valor que puede funcionar como baremo de un principio teleológico de complementación del principio del discurso” (Apel, 1991, p. 181).

Para Apel la ética del discurso no sólo obliga a que los argumentantes acepten su pertenencia a una comunidad moral ideal, sino que además cumple la función de obligar a realizar progresivamente las condiciones de aplicabilidad necesarias para llevar a cabo el discurso en la situación particular donde se efectúen los diálogos fácticos. El principio racional de la ética del discurso, además de ejercer una función teórica, tiene una nueva función de complementación que involucra directamente una ética de la responsabilidad por comprometerse en la realización de las condiciones normativas ideales.

El argumentar “en serio” nos obliga a aceptar nuestra pertenencia tanto a una comunidad moral que es ideal, conformada por todos los posibles afectados en la toma de decisiones, como a una comunidad real de participantes situada en la historia bajo condiciones asimétricas para la resolución de conflictos, pero que debe sin embargo ser modificada progresivamente, en la medida de lo posible, apuntando siempre a la realización de la comunidad moral en ella. Con esto, todos los interlocutores reales y posibles en un diálogo fáctico con pretensión de consenso universal, estarían comprometidos con todos los demás participantes para que a largo plazo todos los argumentos puedan ser escuchados y tenidos en cuenta sin importar las diferencias subjetivas o los intereses estratégicos que puedan presentarse.

2. La ética de la liberación de Dussel

En este apartado se tendrá en cuenta el artículo *Autopercepción intelectual de un proceso histórico* en el que Dussel explica el origen y marca la ruta del proceso de evolución de su pensamiento y de su Ética de la Liberación, destacando algunas de sus obras como las más determinantes en dicho proceso. Para realizar esta exposición, se divide todo el recorrido de la evolución de su pensamiento desde la publicación de los “humanismos”, hasta la publicación de la *ELGE*, describiendo los puntos fundamentales del desarrollo de la ética de la liberación en las obras que el mismo Dussel refiere como las más importantes.

2.1 La experiencia originaria

La obra de Enrique Dussel ha estado marcada por las experiencias de vida durante su juventud, conociendo en carne propia la diferencia que implica vivir en países situados en el “centro” y en la “periferia” dentro del *sistema-mundo*. En Mendoza, de donde es oriundo, conoce lo que significa el sufrimiento de un pueblo, la miseria de los campesinos y de las gentes que no tienen los medios suficientes para vivir dignamente. Gracias a la influencia de sus padres, se forma un carácter militante, práctico, político, crítico y con sentido social. Estudia filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo y se gana una beca para estudiar filosofía en la Complutense de Madrid. Realiza su doctorado sobre *La problemática del bien común*, principalmente en Aristóteles, y experimenta la vida en Europa. Luego, viaja a Israel y vive allí dos años, trabajando de carpintero y pescador, padeciendo en carne propia las dificultades que llegan con la pobreza y la escasez. El tiempo que vivió en Israel se convertirá en un punto de inflexión para el futuro de su producción filosófica, ya que brindará esa nueva “experiencia originaria” que necesitaba para interpretar la historia de los pueblos latinoamericanos desde la perspectiva de los marginados, de los excluidos, de los pobres.

2.2 El Humanismo helénico y el Humanismo Semita

En estos dos libros Dussel se propone enfrentar dos visiones de mundo radicalmente

opuestas, el helénico y el semita, motivado por la necesidad de encontrar un punto de partida que le permitiera reescribir la historia desde la perspectiva latinoamericana.

Para la reconstrucción de una filosofía latinoamericana era necesario «de-struir» el mito griego. Para comprender la cultura del pueblo latinoamericano era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas. Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas hablaba de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos (Autopercepción intelectual de un proceso histórico, 1998, p. 17).

De esta manera, manifiesta su intención de apartarse, no de la filosofía como método, que nace en Grecia, sino de la temática que se piensa con ella, es decir, retomar los logros alcanzados por parte de la filosofía en cuanto a la explicación racional (dialéctica, como se verá en los siguientes capítulos) del mundo, sino apartarse de las estructuras últimas de comprensión del mundo griego (núcleo ético-mítico) que dan sentido al contenido filosófico que se piensa con el método, para acercarse a la experiencia existencial semita y latinoamericana, y fundar sobre ellas las bases de una Filosofía Latinoamericana.

Dussel se apoya en Paul Ricoeur para realizar una exposición del “núcleo ético-mítico” del mundo helénico y semita, una hermenéutica cultural de estos pueblos. En torno al concepto del “núcleo ético-mítico” ricoeuriano, girará el desarrollo de ambas obras, ya que le permitirá marcar las diferencias entre una filosofía occidental y una filosofía latinoamericana. Dussel explica este “núcleo” como el mundo prefilosófico y precientífico, el cual contiene el sistema de valores, símbolos, creencias, actitudes frente a la vida, que cada individuo posee dentro de un mismo horizonte ontológico. Es el “mundo de la vida” del filósofo, anterior a su reflexión filosófica, lo que constituye su modo existencial concreto, su *ethos*.

Al retornar a Europa, Dussel escribe en 1961 *El humanismo helénico* (aunque solo será publicado hasta 1975) y en él describe el núcleo ético-mítico del mundo helénico (pre-clásico, clásico y heleno). Este mundo, ante todo, es heredero de uno más amplio, el indoeuropeo, y con él de dos elementos fundamentales de sus estructuras pre-comprensivas: el dualismo antropológico y el monismo trascendente. Dualismo antropológico por la

división del hombre en dos componentes: el alma y el cuerpo, en el que el alma inmortal participa de lo divino, representa lo que es bueno y positivo, y es a través de lo cual puede retornar a su origen divino. En cambio, el cuerpo representa lo malo en sí mismo, lo perecedero, la fuente de sufrimiento del hombre. Para llegar a la felicidad perfecta, a su máxima realización, el hombre debe liberarse del cuerpo y ascender hacia lo que “auténticamente es” (1975, p. 18), al mundo trascendente, eterno, divino. En Platón y Aristóteles, según Dussel, esto solo se puede lograr mediante la actividad contemplativa del filósofo, actividad que requiere del apartarse de la ciudad, de los otros hombres, en un ejercicio individual y solitario. Sin embargo, encuentra Dussel una “inconsistencia” o aporía ético-política entre dos tendencias: cuando se trata del fin político del *bien común*, para Platón “el fin último del hombre se encuentra “fuera-de-la-ciudad”, el único feliz es el sabio, que se retira del mundo. Pero a su vez, “el sabio debe servir a la ciudad, porque el bien de la ciudad es más perfecto que el bien de un ciudadano” (1975, p. 12). Para Dussel, la negatividad del cuerpo y la búsqueda de la felicidad mediante la actividad contemplativa, deja en un segundo plano la “intersubjetividad” y la búsqueda del *bien común* en la ciudad. Más adelante se verá que, el dualismo antropológico será un punto central en el núcleo ético-mítico de los griegos y de toda la cultura indoeuropea, el cual constituirá la diferencia radical con el mundo semita.

En cuanto al monismo del ser, el indoeuropeo comparte una constante ontológica: el fundamento y referencia último de todo cuanto se cree es el horizonte de todo lo real como lo “Uno” (Dussel, 1975). Dice Dussel que un ejemplo característico de ello lo encontramos en el neoplatonismo, principalmente en Plotino, quien consideraba que “el punto de partida ontológico absoluto es lo Uno”. Pero no todo acaba ahí: luego del Uno, en Plotino, viene el momento de la plurificación, es decir, cuando cae el Uno en la multiplicidad, la multiplicidad que es distanciamiento del bien y origen del mal. En el mundo indoeuropeo se tiene una concepción negativa de la vida temporal, ya que el Alma o el Uno, al multiplicarse cae en un cuerpo, y dicho cuerpo, que es materia, es fuente del vicio y de la debilidad del hombre. El cuerpo es malo por ser material, es el origen del sufrimiento, y para superarlo es necesario despreciar todo lo que causa alegrías y apetencias, encontrando únicamente en la muerte el nacimiento a la verdadera vida divina. Es un dualismo antropológico que, según Dussel, llegará a formar parte de la filosofía moderna en Descartes y en Kant: el desprecio por el cuerpo llevará al racionalismo extremo a la negación de la sensibilidad, de las pasiones, de la

sexualidad o de lo "patológico".

Finalmente, continúa Dussel (1975), luego de producirse "la caída" en Plotino, se cierra el círculo a través del ascenso que garantiza la ética. La ética consiste en orientar el camino hacia lo Uno para escapar de la prisión del cuerpo que le produce sufrimiento. De esta manera evidenciamos en el mundo indoeuropeo no sólo una ontología del absoluto como lo Uno, sino una ética basada en una antropología dualista que supone la superioridad del alma frente al cuerpo y la consecuente liberación de la pluralidad material para retornar a la Unidad originaria. La *liberación* solo puede ser entendida como liberación del alma de la prisión del cuerpo, de la materia, de la pluralidad.

Después de *El humanismo helénico*, Dussel escribe *El humanismo semita* en 1964, aunque tuvo un periodo de espera para su publicación en 1969. En este último, Dussel describe el núcleo ético-político de los semitas (arcadios, babilónicos, fenicios, israelitas, cristianos o musulmanes) como radicalmente opuesto al mundo indoeuropeo, porque manifiesta ya no un dualismo entre cuerpo y alma, sino la unidad antropológica de carne y espíritu. El hombre no se ve como una "mezcla" conformada por dos partes en la que una debe ser salvada y la otra despreciada, sino que prima ante todo el sentido de la unidad de la existencia humana: "El hombre es idénticamente una carne-espiritual, un yo viviente y carnal, todo ello asumido en la unidad del nombre de cada uno, que significa la individualidad irreductible" (1969, p. 26). Después de la muerte del cuerpo, el griego creía en la inmortalidad de la sustancia divina que todos los hombres poseían: el alma. El cuerpo muere, libera el alma que encerraba como a su cárcel, y luego se descompone y se desintegra. El hombre, entonces, pierde la individualidad que le otorgaba su compuesto. Pero el semita, por el contrario, no creía en la división de lo perecedero frente a lo imperecedero, sino en la resurrección de la carne, de esa unidad indisoluble que compone la estructura humana. La individualidad se mantiene después de la muerte, la corporalidad resucita y persevera. La consecuencia de esto es que, en lugar de despreciar todo lo relacionado con el cuerpo, cobra valor e importancia su cuidado, el cubrimiento de las necesidades materiales, la sexualidad, las pasiones, la sensibilidad despreciada por el mundo indoeuropeo.

Por otra parte, el contenido ontológico del núcleo ético-mítico del pueblo semita es

creacionista, opuesto al monista trascendente indoeuropeo que considera el mundo trascendente como lo que efectivamente es (1975, p. 110), lo Uno, y la salvación o liberación como el retorno a lo Uno; los semitas, en cambio, dice Dussel, no creían en el retorno a lo Uno, sino que manifestaban una distinción entre el Creador y su creatura. Particularmente hablando desde el mundo del cristianismo (pero que, de igual forma, no contradice la estructura semítica), en los primeros tres siglos de su formación, para el cristianismo, el hombre y el mundo objetivado, real, ha sido obra del Creador, creado desde la nada, como una donación producto de su libertad creadora, sin condición ni necesidad. Todo lo que hay ha sido creado por Dios, de la nada, desde el no-ser. Es un horizonte del ser como ser-creado.

La unidad de la visión antropológica del cristiano queda así asegurada por la visión del hombre dentro del horizonte de un mundo creado: ser unitario ex nihilo, temporal. No admitirá jamás ni la pre-existencia del alma, ni la divinidad natural y eterna del alma, ni la maldad intrínseca de la materia (ya que es creatura del mismo Creador) (1975. p.119).

Se contraponen entonces, radicalmente, el núcleo ético-mítico entre los pueblos indoeuropeos y los pueblos semitas desde la perspectiva de mundo, desde el *sentido del ser* que fundamenta la antropología y la ética. Sin embargo, para Dussel no es suficiente la descripción del núcleo ético-mítico de ambos pueblos en su propósito de elaborar una filosofía genuinamente latinoamericana. Era momento de hablar del choque entre la cultura europea de la conquista, frente al mundo amerindio, y la consiguiente dominación de una sobre la otra en nombre de la Modernidad.

2.3 El mito de la Modernidad y la crítica al eurocentrismo

Según lo explica Dussel (1992) en su publicación del *Encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, la Modernidad es un fenómeno que tiene dos paradigmas de interpretación: el eurocéntrico, que sitúa a la Modernidad como fruto interno y exclusivo del desarrollo de Europa. Desde este paradigma, se entiende la historia de la Edad Antigua como el antecedente, el Medioevo como la época preparatoria y la Edad Moderna como consumación del Espíritu europeo. Este paradigma tiene aceptación no sólo en Europa y Estados Unidos, sino incluso en el ambiente académico de la periferia mundial.

El otro paradigma es el que interpreta el fenómeno de la Modernidad desde un horizonte mundial, no europeo, que la rechaza como sistema independiente autorreferente. La Modernidad no es todo el sistema-mundo¹, sino sólo el centro del sistema que se va “mundializando”. Europa se constituye como centro y simultáneamente constituye progresivamente a gran cantidad del territorio mundial, principalmente a Amerindia, como su periferia. Es entonces un fenómeno con un centro y una periferia. Dicha centralidad se debe en gran medida al acontecimiento que permitió el paso del tercer estadio del sistema interregional² al primer sistema-mundo, a saber, el Descubrimiento de 1492. La gestión de esta centralidad convierte a Europa en la "conciencia reflexiva" de la historia mundial, pero se atribuye erróneamente la producción exclusiva de muchos valores, invenciones, descubrimientos, tecnologías, instituciones políticas, etc., que en realidad son sólo el efecto del desplazamiento del centro a Europa.

Según Dussel, la formulación del primer paradigma de la Modernidad (primera mitad del siglo XVII), surgirá más de un siglo después que el momento de su origen (en 1492 con la imposición del *Yo conquisto*)

La "Conquista" es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como "lo Mismo". El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como "encomendado", como "asalariado" (Dussel, *El encubrimiento del otro*, p.39).

Para entender el significado de las palabras de Dussel, se revisará en el siguiente apartado la influencia que tuvo Heidegger en la comprensión ontológica de la filosofía de la liberación. Por lo pronto, lo que Dussel quiere demostrar es que la Modernidad nace con la Conquista de América, con la imposición del Yo conquisto al Nuevo Mundo “Descubierto” -o más bien, como el mismo Dussel lo explica, “En-cubierto”, pues la Alteridad de América Latina comienza a ser negada con su dominación. La subjetividad Europea se impone y el nuevo paradigma científico moderno, orientado por criterios de eficacia, de factibilidad tecnológica y de rendimiento económico, es manifestación del necesario proceso de simplificación para gestionar el sistema-mundo. La nueva racionalización será descorporalización de la subjetividad, burocratización de la vida política, administración de la

¹ Véase la Introducción en la ELGE

² Se refiere al mundo bizantino, la hegemonía musulmana y el oriente como centro, teniendo a Europa como su periferia.

empresa capitalista, supresión de la razón práctico-comunicativa, marcadas por el ascetismo calvinista o puritano de la vida cotidiana y el individualismo solipsista que niega la comunidad.

La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero "nació" cuando Europa pudo confrontarse con "el Otro" y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un "ego" descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue "des-cubierto" como Otro, sino que fue "en-cubierto" como "lo Mismo" que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del "nacimiento" de la Modernidad como concepto, el momento concreto del "origen" de un "mito" de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "en-cubrimiento" de lo no-europeo (Dussel, 1992, p.8)

El mito de la modernidad es para Dussel la creencia de la existencia de una cultura superior frente a una cultura inferior, la que es incluso culpable de su propia inferioridad, por lo que legitima el hecho de su dominación y posterior emancipación gracias a la cultura superior. La cultura superior, entonces está en su derecho legítimo de dominar a la cultura inferior para que esta abandone sus costumbres rudas, bárbaras, inhumanas, salvajes, y se modernice, se desarrolle. Es, por tanto, inocente del sufrimiento causado a la cultura dominada, siendo esta un simple mal necesario del proceso de emancipación.

Ahora bien, para Dussel el único discurso crítico válido en contra del primer paradigma de la Modernidad, solo puede darse desde la exterioridad del Otro, bajo un horizonte de historia mundial en el que la periferia sea reconocida como protagonista en la constitución de la Modernidad y en su posterior superación. Solo desde ahí, para Dussel, se puede construir, como veremos más adelante, un nuevo proyecto trans-ontológico en el que los pueblos de la periferia sean liberados de su opresión. Pero para cumplir el proyecto de justificar las razones para liberar a los pueblos excluidos y oprimidos en el sistema-mundo y para salvaguardar la vida en el planeta, la Filosofía de la Liberación dusseliana ante todo debe partir de la liberación de la misma filosofía.

En efecto, en la historia de la humanidad la filosofía ha sido frecuentemente una aliada del poder y del discurso hegemónico, legitimando la superioridad de una cultura sobre otras. En la Modernidad, el etnocentrismo europeo fue el primer etnocentrismo mundial, y desde entonces se ha caído en la falacia reduccionista de identificar lo universal con lo europeo, creyéndose a sí mismo

como el mundo humano por excelencia y rechazando lo diferente al tenerlo por lo bárbaro, lo marginal, lo no-ser: "El eurocentrismo consiste exactamente en constituir como universalidad abstracta humana en general momentos de la Particularidad europea" (2009, p. 67).

A manera de ejemplo, Dussel utiliza una obra de Charles Taylor para mostrar de qué se trata el eurocentrismo y cuáles son sus falencias³. En este libro Taylor realiza un análisis histórico del desarrollo de la identidad del yo moderno teniendo en cuenta sus fuentes históricas. Sin embargo, para rastrear el origen del yo moderno utiliza casi exclusivamente obras de filósofos europeos y se desentiende metodológicamente de los contenidos proporcionados por la historia, la economía o la política. Es una historia intrafilosófica que le impedirá criticar el capitalismo, el colonialismo o la violencia militar ejercida en el proceso de globalización.

Otro aspecto es que Taylor cumple con los estándares de la tradición filosófica occidental, que comprende a la Grecia clásica como el punto de partida de la formalización filosófica. Taylor cae en helenocentrismo al no recurrir a fuentes egipcias o mesopotámicas para reconstruir el yo moderno, sino que su análisis comienza en Platón. Otra falta de Taylor es comprender el origen de la modernidad como un proceso diacrónico lineal de Agustín-Descartes-Locke, etc., y esto definitivamente excluye toda posibilidad de incluir a la periferia de Europa como una fuente también constitutiva del yo moderno (2009, p. 46).

Para Dussel la Modernidad es efecto de siglos e incluso milenios de desarrollo y creación de pueblos periféricos, los cuales, en un tiempo anterior, fueron el centro del sistema interregional, siendo Europa su periferia. El centro se constituye en relación dialéctica con su periferia, no surge como un término absoluto que se causa a sí mismo, y de la misma manera tampoco pueden surgir exclusivamente de él las condiciones de su superación. Para superar sus contradicciones internas, para reducir las víctimas del sistema en una línea asintótica que tienda a cero y para conservar los medios de supervivencia, el discurso crítico debe situarse desde la otra cara de la Modernidad, en el término de la relación negado desde su propio nacimiento.

Ante el mito de la Modernidad y el consiguiente hecho de dominación y opresión que persiste

³ Véase la Introducción en la *ELGE*

500 años después, Dussel desarrolla los fundamentos ontológicos de su Filosofía de la liberación y la superación trans-ontológica a partir de la exterioridad del Otro.

2.4 Los fundamentos ontológicos en la Filosofía de la liberación dusseliana y la superación trans-ontológica a partir de la exterioridad del Otro

En los dos años que vivió en Alemania (1963-1965), Dussel estudió la fenomenología de Husserl y la obra de Heidegger publicada hasta ese momento. La lectura de estos dos filósofos, la coyuntura latinoamericana y su preocupación por elaborar un pensamiento genuino, lo motivaron a emprender una de-strucción de la historia de la ética, criticando las morales ónticas de filósofos europeos como Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Max Scheler y Sartre.

En su intención de superar la filosofía europea, Dussel, sin embargo, recibía críticas de intelectuales latinoamericanos debido al uso de terminología heideggeriana en la construcción de su propia propuesta (1995, p. 78), lo que le impedía a su vez superar en definitiva la perspectiva occidental en favor de un pensamiento propiamente latinoamericano. Pero no fue sino hasta 1970, época en que el mismo Dussel reconocía que efectivamente dependía de la filosofía ontológica heideggeriana (1995, p. 19), cuando de la mano del filósofo judío Emmanuel Lévinas, Dussel nos dice que finalmente logra superar la filosofía ontológica de Heidegger. Dice el filósofo argentino que esta obra, a saber, *Totalidad e Infinito*, “me permitió encontrar, desde la fenomenología y la ontología heideggeriana, la manera de superarlos. La exterioridad del otro, el pobre, se encuentra desde siempre más allá del Ser” (1995, p. 23). En lo que sigue, se presentarán los fundamentos ontológicos desde los que parte la Filosofía de la liberación y la superación transontológica de la mano de Lévinas. Para ello, se hará referencia a dos textos fundamentales: *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973) y la *Introducción a la filosofía de la liberación* (1995)².

En las palabras preliminares del tomo I de *Para una ética de la liberación latinoamericana*⁴, Dussel enfatiza que para pensar correctamente es necesario primero de-

⁴ Conferencias dictadas en Viedma en el año 1972 pero cuya primera edición se publicaría en México en 1977. Para este

struir las categorías y conceptos modernos, el lenguaje europeo de la filosofía que se instaura en las academias de filosofía –incluso latinoamericanas-, implantando su propia ideología e interpretando la realidad desde sus propios presupuestos (1973, p. 14). Para Dussel, “pensar es pensar la realidad” (1973, p. 11) y la filosofía latinoamericana, dice, se caracterizaba por ser un pensar inauténtico por dos razones: por un lado, el pensar latinoamericano era hasta ese momento una “repetición superficial”; y por otro, ese pensar estaba pensado sólo en torno a la realidad europea (1973, p. 11).

Por esta razón, la ética de la liberación al partir de la realidad cotidiana no trata, según lo indica Dussel, de hablar sobre lo que se ha dicho en la filosofía latinoamericana, sino ante todo de partir de la filosofía europea para luego superarla y sólo así poder interpretar la realidad de América Latina bajo nuevas categorías. Con esto indica Dussel cuál es su proyecto: se montará sobre las bases del pensamiento europeo –en este caso Heidegger- para superar la metafísica moderna de la subjetividad y, con ayuda de Lévinas, pretenderá superar incluso la ontología moderna desde una meta-física latinoamericana, para así poder interpretar la propia cotidianidad.

En el primer tomo de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, partiendo de la ontología heideggeriana, Dussel realiza una de-STRUCCIÓN de la metafísica moderna que, según él, pone siempre al sujeto como el fundamento último, como la subjetividad que da al hombre su propia esencia (1973, p. 38). Para Dussel

El ser sujeto ante un objeto no es el modo más radical de ser del ser del hombre. El hombre antes que sujeto es ya un hombre abierto al mundo, en el mundo. Antes que sujeto el hombre es un ente mundano que puede, como uno de sus modos de ser, tomar la actitud de sujeto ante un objeto. Pero este modo de ser no es originario sino fundado, segundo (1973, p. 38).

El ser más radical del hombre no es el hombre como sujeto que se pone así mismo como un objeto de estudio, sino el hombre como un ente mundano, situado dentro del mundo.

trabajó se consultó la edición de 1995.

Esto le permite decir que el fundamento de la ética ya no es el hombre como subjetividad, sino que, “el tema de la ética se encuentra ahora en la más simple cotidianidad, en nuestro modo habitual de vivir” (1973, p. 38).

En la *Introducción de la Filosofía de la liberación* (desde ahora “la Introducción”) y apoyado sobre las bases de la fenomenología y hermenéutica heideggereana, Dussel nos aclara que el hombre ante todo es un ser que tiene mundo (1995, p. 87), es el ser que tiene mundo y ese mundo es la totalidad dentro del cual todo lo que le acontece es susceptible de ser comprendido. La palabra *com-comprensión* Dussel la fracciona en dos partes con significados distintos: una parte es el *com*, que se refiere a “círculo” y que abarca la totalidad de mi mundo, “es el círculo que me permite englobar aquello que es la totalidad de mi experiencia” (1995, p. 87); la otra parte es *comprensión*, que significa prender, captar algo en concreto, que adquiere sentido sólo si está dentro del círculo de la totalidad de mis experiencias. Según Dussel, si digo que comprendo algo es porque eso concreto que *prendo*, sólo puedo *prenderlo* porque puedo relacionarlo con todas las demás experiencias ubicadas dentro del círculo de mi mundo, puedo *com-prenderlo*. El mundo sería entonces el horizonte de comprensión, la totalidad de las experiencias desde el cual es posible la comprensión. Y por ello, todo lo que está fuera de esa experiencia, de ese mundo, de esa totalidad, es incomprensible. Para Dussel la *com-comprensión* es la

Actualidad primerísima por la que el hombre se “abre” al círculo u horizonte del mundo y, dentro de él e iluminado por la luz del ser, es capaz de captar lo que los útiles son. Hay mundo desde la prioridad del ser, para un hombre que puede por la *com-comprensión* abrirse a dicho mundo (como un ámbito iluminado) (1973, p. 42).

La comprensión fundamental es la comprensión cotidiana, existencial, en la que ya se está dando una totalidad de sentido, es el momento de la apertura al mundo. No se toma una actitud crítica o temática sobre el mundo, sobre el hombre o sobre el ser de todo lo que nos rodea (1973, p. 40), es un estar en el mundo donde el hombre asume una actitud que denominará Dussel como actitud existencial. Esa actitud es un estar trascendiéndose entre entes, pero esos entes no los comprende –por la misma esencia del hombre- como entes en sí mismos sino como entes con referencia al horizonte del ser (1973, p. 159).

En lo anterior está presente la diferencia entre lo óntico y lo ontológico, nos dice Dussel, pues lo óntico se refiere a todos los entes, a las cosas que están en nuestro mundo y de las cuales poseemos una comprensión existencial, y lo ontológico es lo que está detrás de los entes, a saber, el fundamento, el sentido del ser o, como también lo denomina, el proyecto de existencia del mismo hombre; es lo más importante para el hombre, pero es lo que por lo general pasa más desapercibido (1973, p. 92).

Por otra parte, Dussel nos recuerda que el fundamento del mundo no es simplemente una comprensión fundamental y estática de lo óntico, sino que es principalmente el proyecto de existencia del ser en el mundo.

El ser o la totalidad de sentido de una época está siempre pendiente de un futuro adviniente. La palabra adviniente significa que voy hacia lo que viene desde adelante como fruto. Quiero decir que el fundamento de lo que llamé mundo no es simplemente lo que se está dando, sino que es principalmente el proyecto de existencia que soy, que nosotros somos, que un pueblo es" (1995, p. 93).

De ahí que Dussel tome el proyecto (o fundamento del mundo) como comprensión como poder-ser. Poder-ser, en este sentido, no sólo significa lo que uno es sino también como uno está siendo proyectado. El obrero se comprende poder-ser como en-el- bienestar, así como el burgués se comprende poder-ser como en-la-riqueza. El fundamento es también el proyecto de existencia que soy cuando ese fundamento es comprendido como mi poder-ser.

Pero ese mundo no es un mero presente, sino que el mundo es vivido desde la temporalidad. Lo que soy en el mundo no sólo es algo que es aislado de lo que ha sido y de lo que será. El pasado condiciona lo que se es y lo que podrá-ser ese ser en el mundo. "Yo soy lo que he sido, pero a su vez lo que he sido es el que emplaza como futuro un proyecto" (Dussel, 1995, p. 94). El pasado condiciona el proyecto que abre posibilidades al presente. Lo importante no es tanto lo que estoy siendo, porque lo que estoy siendo está condicionado como me comprendo en el poder-ser.

El pasado condiciona o emplaza un proyecto futuro; desde ese proyecto se abren posibilidades que empuño en mi presente. Soy latinoamericano, luego puedo elegir

hacer “esto” y “aquello”, pero lo que puedo elegir se me abre desde el proyecto que, a su vez, está emplazado desde un pasado. Es por eso, entonces, que el ser del hombre en su mundo no es solamente un puro presente abstracto, sino que el ser del hombre es un sido que, como poder-ser, empuña ciertas posibilidades” (Dussel, 1995, p. 95).

Esta comprensión del ser en el mundo como poder-ser es una comprensión, según Dussel, dialéctica. Explica el filósofo argentino que, en castellano, *lógos* significa horizonte, y *dia* significa “a través de”; de manera que dialéctica significa “atravesar el horizonte” (1995, p. 96). Por esta razón, si nos comprendemos como poder-ser, entonces nuestra comprensión no se basa únicamente en el horizonte en el que estamos situados inmediatamente, sino también en el camino que vamos haciendo de un horizonte hacia otro, es decir, desde nuevos horizontes que advienen del futuro. Si tratamos de hallar el significado de un ente no comprenderíamos su sentido si lo abordamos desde un solo horizonte, el más próximo, el presente, pues las cosas se nos aparecerían como oscuras, como no siendo lo que son. Un computador portátil para un hombre de ciudad cuyo sentido del ser sea “estar-en-la-riqueza”, adquiere sentido desde ese mismo fundamento, que no es sólo lo que es en el puro presente, sino su poder-ser, es decir, ya no se vería como un objeto extraño, sino como un objeto que sirve para algo, que se proyecta al futuro, que es mediación para lograr “estar-en-la-riqueza”; el computador portátil serviría para realizar algún oficio que sea compensado por dinero.

Dussel nos dice en la *Introducción* que en el mundo el hombre tiene que habérselas con entes o instrumentos a la mano (1995, p. 97) con cuya relación siempre es primeramente óptica, existencial. Es óptica la relación con las cosas si la comprensión que hacemos de ellas es cotidiana, obvia, natural, acrítica; y en el mundo, según el argentino, siempre vamos interpretando de este modo todo lo que hay en él. Para Dussel, lo que se interpreta se llama sentido, pero una sola cosa puede tener varias interpretaciones. Una manzana, por ejemplo, desde una interpretación en particular sirve para comerla, pero desde otra sirve como arma para lanzársela a alguien, o bien sirve como objeto de inspiración para un artista o bien para representar el pecado original.

Cuando accedemos a los entes por primera vez no los interpretamos como un “algo” que sirve para esto o aquello, sino que accedemos a ellos de manera global (Dussel, 1995, p.

101), es decir, nos enfrentamos a una cosa que puede tener varias interpretaciones que dependen del proyecto al cual nos estemos refiriendo ontológicamente. Esta primera comprensión de las cosas (comprensión derivada) nos abre las posibilidades intramundanas para que nuestro poder-ser sea adviniente, o de igual forma, debido a que, gracias a la comprensión derivada de las cosas podemos interpretarlas como cosas *a la mano* que sirven para la realización de nuestro proyecto fundamental, se abren posibilidades intramundanas susceptibles de ser elegidas y que funcionan como medios para la realización de nuestro poder-ser (1973, p. 69), el cual nunca dejará de ser adviniente, es decir, nunca podrá ser totalizado.

Si lo que interpreto se llama sentido, la interpretación actual del sentido es a lo que se denomina, dice Dussel, el “concepto” o la “idea”. Entonces, luego de haber accedido globalmente a la cosa, se accede a ella fijándola, constituyéndola en un cierto sentido, que es el actual, el sentido que está haciendo referencia al ser (1995, p. 101). Aunque ese sentido sea el concepto actual del ente, al poner el ente como mediación para realizar el proyecto esencial, que es el fundamento del ser, de alguna manera ese concepto también estaría relacionado con el interés de interpretar esa cosa como posibilidad para realizar el proyecto:

El sentido del ente es el poner a la cosa en un proceso de mediación hacia el proyecto. No interpreto sino lo que es posibilidad “para” el proyecto esencial, y todo lo demás pasa desapercibido. Esta es la fundamentación ontológica de la cuestión del interés. El interés es poner el foco de la conciencia o la atención sobre algo. Y, ¿Por qué tengo interés en esto? Porque tiene valor (1995, p. 102).

Para Dussel una cosa adquiere sentido –y con ello valor- porque sirve como posibilidad (mediación) para realizar el proyecto esencial, y ese proyecto no es más que la totalidad de mi mundo que comprendo como futuro. Si esa cosa no se puede interpretar como un útil que sirve “para” lograr algo, no tendría ningún interés en él, no tendría ningún valor. Esa función de mediación, que otorga sentido o valor a los entes, son interpretaciones cotidianas de las cosas, interpretaciones existenciales (1995, p. 103). Ahora, el hombre

inevitablemente siempre está ya en el mundo (1973, p. 40), cotidianamente, de manera que las cosas a las que se enfrente siempre tendrán un valor que dependerá de su referencia al poder-ser, pero ese poder-ser no es cualquiera, sino el propio, el de su propio mundo.

Dussel dice que este es el fundamento de la ética, el tema que le corresponde a la ética (1973, p. 38); la ética ya no tiene como fundamento el sujeto metafísico de la modernidad, sino el modo de ser cotidiano del ser en el mundo, es decir, del modo originario en que el hombre se enfrenta no con objetos que conoce sino con cosas a la mano que funcionan como mediación para su poder-ser-adviniendo. Es la comprensión derivada que permite tomar a las cosas primeramente como cosas que tienen sentido para algo, como útiles, y es simultáneamente un enfrentarse práctico que “nos abre las posibilidades sobre la que se ejerce la libertad” (1973, p. 78).

En estos términos, Dussel también explica el concepto de libertad y de la praxis humana. En cuanto al concepto de libertad, la entiende como la capacidad de elegir entre diversas posibilidades que servirán de mediación para nuestro proyecto. Aunque quizás muchos no se hayan preguntado cuál es su proyecto, seguramente sí han tenido que elegir entre varias posibilidades presentadas en situaciones a lo largo de sus vidas, ya que no ser conscientes de su proyecto es diferente a decir que no lo tienen. Y, en consecuencia, las decisiones son determinadas precisamente porque se interpretan las cosas de acuerdo al valor que tengan para realizar los proyectos.

Pero, por otra parte, si se elige un poder-ser dentro de todas las posibilidades que hay para lograr el propio proyecto, se estaría determinado por esa decisión, pues ya se eligió y ya no se es libre con respecto a ella. En ese momento, el proyecto se iría desplazando dialécticamente en razón de las posibilidades elegidas, de manera que el hombre cada vez más se haría responsable de su propio proyecto. Va adquiriendo responsabilidad en la medida que manifiesta su capacidad de elección, en la medida que va eligiendo libremente sus propias posibilidades para realizar el proyecto.

Con relación al concepto de praxis, Dussel explica que la praxis es una palabra griega

que significa acción, obra. El hombre actuaría para realizar su proyecto, su posibilidad como poder-ser que aún no está cumplida, que le falta. La praxis entonces es mediación actual que realiza la posibilidad que falta para cumplir el poder-ser-adviniendo. Sin embargo, nos dice Dussel que con esto no se agota el concepto praxis, ya que “praxis es la actualidad misma del ser en el mundo” (1995, p. 106), es decir, que cuando el hombre es en su mundo, siempre está en praxis:

De manera que la praxis no es sino la actualidad misma del ser en el mundo por la que el hombre llena la “falta-de” del proyecto y, claro es, esa actitud práctica es la primera que he indicado en estas reflexiones, porque es nuestra actitud cotidiana” (1995, p. 106).

En el mundo, entonces, siempre se está en actitud práctica. Los seres humanos nos relacionamos con las cosas que hay en nuestro mundo porque tienen valor, y el valor se da con respecto a qué tanto sirve como mediación para el proyecto. Esa relación es instrumental porque las cosas tienen valor como mediación para el proyecto, y la praxis se relaciona con las cosas como instrumentos. La relación instrumental, cotidiana, del hombre con las cosas es la relación que interesa a Dussel, porque la actitud práctica, dice, es fundamental, teniendo prioridad sobre la actitud teórica. “Estamos siempre en praxis” (1995, p. 107).

Antes que sujeto teórico el hombre es sujeto práctico, porque antes de conceptualizar y teorizar los objetos ha tenido una comprensión existencial de ellas, una comprensión práctica. El modo existencial del hombre o el modo en que se comprende cotidianamente el ser en el mundo, entonces, es el mismo modo de comprensión práctica. De manera que ante todo las cosas que se encuentran en el mundo del hombre, son útiles prácticos antes que objetos teóricos: “el hombre es un ente que poseyendo como nota propia la comprensión del ser se abre al mundo dentro del cual no le hacen frente objetos sino simples cosas que cotidianamente manipula” (1973, p. 38).

En el obrar de la praxis el ser del hombre adviene, es decir, en el modo de ser práctico, que no es un modo sino el modo de ser en el mundo en cuanto compromiso para la realización de su proyecto, el hombre se hace cada vez más hombre, pero no un hombre distinto al que

era antes, sino que va realizando su modo de ser hombre, se va humanizando (1973, p. 93). La praxis como actualidad del ser en el mundo es un obrar-se, una “determinación de la esencia por autodeterminación electiva y libre, o de otra manera: efectuación del poder-ser por una de sus posibilidades” (1973, p. 93). De manera que sólo en el obrar-se libre el hombre sólo puede ser hombre, puede estar acaeciéndose-se como hombre.

El hombre del paleolítico, dice Dussel, es un hombre que tiene diferentes posibilidades prácticas para realizarse-se como hombre, tiene diferentes útiles a la mano que posibilitan el advenimiento de su proyecto; por su parte, el hombre contemporáneo como poseedor de horizontes diferentes de comprensión, en su modo de ser práctico en el mundo, tendrá a la mano más y mejores útiles que funcionarán como posibilidades para la efectuación de su poder-ser adviniente (1973, p. 94). Sin embargo, esas nuevas posibilidades no necesariamente implican que el hombre se-obrará mejor. El hombre del paleolítico *tenía a la mano* piedras para arrojar a los otros hombres, en cambio el hombre contemporáneo cuenta con bombas atómicas que pueden acabar con toda la humanidad. “el útil a la mano es posibilidad de mayor humanidad o inhumanidad” (p. 94), y la praxis efectúa esa posibilidad para realizar su proyecto, que no es el ser del hombre mismo, sino la mediación que sirve para el advenimiento de ese su poder-ser, sea bueno o malo.

Cuando Dussel se refiere al tema de la comprensión del fundamento, nos dice que el fundamento es, primero que todo, una palabra que los griegos llamaban como ser (eínai) o physis. Ese fundamento es la totalidad del mundo que funda toda la experiencia posterior, es el punto de partida para comprender, es la experiencia primera (1973, p. 89). Ese fundamento, que es el sentido del ser, difiere de sentido según el mundo al que fundamenta el ser. Todas las cosas que aparecen en un mundo tienen cierto sentido que se funda en el ser, pero como el fundamento es el sentido del ser, no todos los fundamentos se mantienen igual en todas las épocas, es decir, no existe El Fundamento, sino solo fundamentos. Dice Dussel:

Para los griegos el fundamento era divino (“desde siempre” retornaba sobre sí mismo); mientras que para nosotros el fundamento ya no es eterno, no es divino, tampoco retorna eternamente sobre sí. Ha cambiado el sentido del ser, porque entre los griegos y nosotros está el medioevo, está la modernidad y después, sólo después,

viene América Latina (1995, p. 90).

En el libro primero de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Dussel (1973) nos explica que para Platón el ser es la idea que la Inteligencia podía descubrir como participante de los entes; Para Aristóteles, en cambio, el ser es la ousía, es decir, lo que permanece en los entes susceptible de ser comprendido por la inteligencia. Y más adelante, en la Edad media, dice Dussel que el ser adquiere una doble significación: el ser como ser creado y el ser en el mismo sentido aristotélico. Esto para decir que, para Dussel, no existe algo como un ser absoluto o universal, capaz de atravesar toda cultura y época específica. Por el contrario, existen múltiples horizontes ontológicos desde los que se pueden comprender los entes de diversas maneras, siendo el ser de cada cultura lo que determina el sentido de todo lo intramundano.

Ahora bien, también existen los que quieren imponerse sobre otros, como fundamentos que validan una única manera de comprender el mundo. El eurocentrismo, como ya se vio, constituye el fundamento ontológico europeo que pretende globalizarse como absoluto y universal, como el más racional y civilizado, y que funge como modelo desde cual todos los otros mundos de vida, por no estar a la vanguardia del progreso y la civilización, deben adaptarse y desaparecer. Se totaliza, entonces, el ser europeo y se niega la existencia de todos los demás.

Como se dijo anteriormente, el fundamento de la metafísica moderna consiste en poner la relación entre el sujeto y su objeto susceptible de ser conocido, como la relación primera, fundante, como el momento originario y fundamental que posibilita todas las experiencias posteriores. Heidegger, sin embargo, nos dice Dussel, contradice la anterior afirmación alegando que “el sujeto no es lo primero, así como el objeto no es lo último, porque más allá del objeto está el mundo, y antes del sujeto está el hombre” (1995, p. 228).

De manera que para Heidegger la primera relación, la más originaria, no es la relación metafísica moderna del sujeto-objeto, sino la relación existencial del hombre-mundo. Para que el sujeto conozca lo que es el objeto, antes de eso el hombre está ya siempre en el mundo, mundo que significa la totalidad de las experiencias que el hombre dispone para comprender

ese objeto no como objeto primeramente, sino como algo que está referenciado al horizonte último de comprensión; es decir, para Heidegger antes que el sujeto conozca el objeto, el hombre comprende el ente desde su mundo. Con esto Heidegger –según Dussel– da por superada la metafísica de la modernidad.

El paso que se da en Heidegger de la metafísica moderna a la ontología se centra entonces en este momento originario del ser-en-el-mundo, de manera que el sujeto que conoce antes que sujeto es un hombre que comprende desde una totalidad de experiencias, desde el mundo, a saber, desde el horizonte del ser.

Ahora bien, para Dussel, el pensar dialéctico que podía avanzar en su movimiento entre horizontes hasta alcanzar el horizonte del ser (1973, p. 97), no logra ir más allá de este último, es decir, no logra superar la referencialidad última de todos los entes frente a la comprensión fundamental del ser, comprensión ontológica que al concebirse como la única y absoluta, se cierra y se totaliza. Sin embargo, Heidegger, luego de haber escrito en 1927 *El Ser y Tiempo*, se propone en 1930 superar la ontología (Dussel, 1995, p. 109). Como veremos más adelante, Dussel retoma esta pretensión de Heidegger de ir más allá de la propia ontología:

¿Qué significa la superación de la ontología? Significa que la totalidad de mi mundo sigue siendo todavía “mi” mundo; puede ser aun “nuestro” mundo. Pero, ¿es posible pensar un más allá del mundo? ¿Es posible una superación del nivel ontológico? (1995, p. 109).

Todos los entes que se encuentran en mi mundo, dice Dussel, son susceptibles de ser comprendidos porque hacen referencia a la Totalidad del mundo, porque están dentro de ese mundo (1995, p. 109). Esto es a lo que Dussel llama como lo ontológico, es decir, la comprensión del ser o el horizonte de sentido desde el cual todo lo demás (lo ente) que está dentro de ese horizonte puede llegar a ser comprendido –en sentido ético– como posibilidades existenciales. Dentro de esa Totalidad (el mundo como horizonte ontológico) pueden existir diferencias intramundanas, pero la totalidad continúa siendo “Lo Mismo” si se considera como el único horizonte posible, y más aún, como eterno, absoluto y cerrado: “Lo Mismo,

como Totalidad, se cierra en un círculo que eternamente gira sin novedad” (1973, p. 98).

¿Es lo Mismo el ámbito final de todo posible habérselas con la Realidad? O podrá establecerse una dialéctica nueva, no ya monológica sino dialógica, entre “lo mismo” y lo “otro” (como algo o como alguien, y en este último caso como “el Otro”). (1973, p. 101)

Esta ya no es una dialéctica monológica que se mueve entre lo mismo y lo otro, es decir, una dialéctica de la di-ferencia, donde lo otro también es desde lo Mismo. Ahora se propone una dialéctica que asume una doble vía distinta, a saber, la dialéctica dialógica de lo di-stinto: “el Otro ante lo Mismo” (1973, p. 102), siendo el Otro un otro que no supone la unidad de lo Mismo, la conciliación entre lo otro y lo mismo. La di-ferencia sí supone una unidad: Lo Mismo; mientras que lo di-stinto permite la diversidad, la irreductibilidad de uno frente al otro:

Lo “Mismo” como la identidad o unidad primigenia desde donde proceden los di-ferentes, no es igual a “Lo Mismo” como dis-tinto a “el Otro” sin Totalidad que los englobe originariamente. “Lo Mismo” y el “Otro” dis-tintos pueden, por su parte, en su curso paralelo (diverso), advertirse como sí mismos, y retrayéndose sobre sí, alejarse o huir del Otro (a-versio), o, por el contrario, cambiar, trans-ducirse o converger hacia el Otro, en la solidaridad o circularidad abierta del movimiento del diálogo (1973, p. 102).

El Otro ya no es en lo Mismo y lo Mismo no puede ser la unidad originaria que totaliza tanto a uno como a otro. El Otro es di-stinto a lo Mismo, no depende de él, no puede ser absolutizado, ni comprendido totalmente, ni reducido a lo Mismo. El Otro es un sí mismo que puede alejarse o que puede acercarse a lo Mismo, distancia que depende de la actitud de lo Mismo, es decir, monológica o dialógica. Pero el Otro no depende en sí de lo Mismo, Lo Mismo no constituye a lo Otro, ni es principio originario, “queda afuera de toda posible Totalidad” (1973, p. 103). Con esto se permite ahora que los términos no se relacionen desde una dialéctica monológica, que los reduce a una di-ferencia en la unidad, sino desde una analéctica dialógica que se mueve entre dos irreductibles e inidentificables momentos di-

stintos.

Desde el nuevo movimiento que se da entre Lo Mismo y su exterioridad (el Otro), aparece la metafísica de la di-stinción: la analéctica (1973, p. 103). Dussel realiza en el tomo I de *Para una ética...* un breve recorrido por la historia de la filosofía, desde los griegos hasta la modernidad, demostrando que en ningún pensador se ha logrado establecer la di-stinción entre lo Mismo y lo Otro. En todos los filósofos que explica –con excepción de Kierkegaard y Feuerbach- Dussel concluye que finalmente la Mismidad termina por reducir al otro como di-ferencia en su interioridad. En la historia de la filosofía más allá de Lo Mismo no existe nada, no existe lo Otro como otro, sino que el Otro sólo puede existir como lo otro dentro de la Totalidad de lo Mismo.

La superación de la modernidad, de la ontología del sujeto, no se alcanza todavía en la trascendencia hombre-mundo que funda al sujeto-objeto, sino en el descubrimiento de que la Totalidad hombre-ser, como ser-en-el-mundo, se abre y es fundamento desde lo previo: “el Otro” (como momento meta-físico y del cual es sólo óntico “lo otro”). Si la Totalidad mundana en su último horizonte: el ser, es lo ontológico, se trata ahora de algo que se encuentra más allá de lo ontológico, y por ello podría denominarse: lo meta-físico, lo trans-ontológico; “el Otro” como lo más allá, siempre exterior de “Lo Mismo” (1973, p. 119).

Para superar a Heidegger, y con esto también a la Modernidad, Dussel asegura que solo se puede lograr suponiendo que el Otro no es un otro intramundano, óntico, que sólo puede ser comprendido desde el horizonte de lo Mismo, como el otro di-ferente, sino que el Otro debe ser presupuesto como algo di-stinto a Lo Mismo, como exterior a lo Mismo, es decir, como un horizonte último nuevo, trans-ontológico más allá de lo ontológico, más allá del ser.

En la *Introducción*, Dussel (1995 p. 231) critica que el horizonte último de comprensión de Heidegger es nombrado con la palabra “mundo”, refiriéndose con ello la existencia única de un mundo generalizado, el mundo, un solo mundo, único y exclusivo. Tomado así, ese mundo sería una totalidad neutra, inocente. Sin embargo, para Dussel esa

totalidad es opresora, excluyente. Es la totalidad europea que después del “Descubrimiento” comprendió a lo Otro como ente, que incluyó a lo Otro originariamente di-stinto, no como algo di-stinto sino como lo di-ferente dentro del horizonte mundano de Lo Mismo. El Otro, al ser considerado como lo di-ferente, no es tomado como lo que es, sino como útil *a la mano* que se comprende desde la totalidad de lo Mismo. En definitiva, lo Otro, tomado como di-ferente, es *mediación* para la realización del pro-yecto dentro del horizonte del ser de lo Mismo.

Por otra parte, en griego, según lo explica Dussel (1995), “más allá” se dice aná y “palabra” se dice lógos, de modo que aná-lógos significa: “la palabra que irrumpe en el mundo desde más allá del mundo” (p. 233). Se entiende con esto etimológicamente por qué para Dussel el nuevo método que supera la ontología lo llama como analéctico:

El método ana-léctico surge desde el Otro y avanza dialécticamente; hay una discontinuidad que surge de la libertad del Otro. Este método, tiene en cuenta la palabra del Otro como otro, implementa dialécticamente todas las mediaciones necesarias para responder a esa palabra, se compromete por la fe en la palabra histórica y da todos esos pasos esperando el día lejano en que pueda vivir con el Otro y pensar su palabra, es el método ana-léctico (1995, 236).

Lo que caracteriza el método analéctico frente al método dialéctico-ontológico es su punto de partida: el Otro. En el encuentro con el Otro se abre la posibilidad del encuentro con otro mundo que no es el de uno, con otro mundo que no se puede comprender desde la totalidad de las propias experiencias. Ese mundo es el mundo de Otro dis-tinto que el de uno, por eso en principio ese mundo no tendría sentido para uno mismo (1995, p. 120). Ahora bien, como no se puede comprender lo que está más allá del mundo que es de uno, sólo se puede *esperar* a que el Otro *revele* lo que él es. Solo cabe tener fe ante la palabra que interpela y dice que él no es igual a lo que uno está comprendiendo de él, que él es algo di-stinto.

De la mano de Lévinas, es lo que Dussel entiende como el encuentro del cara-a-cara y solo a través de él se puede superar la ontología, porque dicho encuentro no busca comprender lo que el Otro es, para así volverlo ente y poder manipularlo. En el encuentro del

cara-a-cara el Otro no sería ente sino *misterio*:

El rostro del Otro es justo el ámbito donde termina la acción y comienza el misterio; lo que veo de él es solamente lo que me aparece, pero no lo que está siendo como posibilidad libre y como su proyecto. Porque su proyecto, ese su mundo y las posibilidades que se le abren, se le abren a él pero no a mí, y por eso es por lo que le pregunto: ¿Quién eres? (1995, p. 116).

El cara-a-cara es un encuentro entre dos pro-yectos, entre dos fundamentos di-stintos, entre dos totalidades de experiencias que no se pueden comprender una a la otra; finalmente, entre dos maneras di-stintas de comprender el ser. Y, por esto mismo, cuando uno se encuentra con el rostro del otro solo se puede tener fe de su palabra que interpela, de su palabra que dice: “tengo sed. Tengo hambre”. Palabra a la que se puede responder con un: “si tienes hambre y sed, ¡trabaja!”. Con ello se estaría comprendiendo al Otro desde la totalidad de mis experiencias, reduciéndolo a ente. Pero si antes que intentar comprenderlo, se cree en su palabra y se espera a que diga la verdad, estaría “respetando” a ese Otro como otro di-stinto a mí.

A diferencia de Heidegger, para Dussel la experiencia originaria no es el momento fundamental del ser-en-el-mundo, porque el mundo que es mi mundo no lo inventé yo sino que lo aprendí del Otro, porque el Otro

Me enseñó lo que era bueno y lo que era malo para este mundo; me transmitió toda la tradición de un pueblo, me enseñó a hablar. La lengua es el lugar del ser, vale decir, el lugar donde se cobija el sentido de todo. Todo esto es un fantástico proceso pedagógico desde el Otro. No desde mí. ¿Qué es lo que he inventado? Quizá nada. Y si no le he inventado nada, lo he recibido del Otro en el cara-a-cara (1995, p. 118).

Para Dussel entonces la experiencia del cara-a-cara es la primera de todas las experiencias humanas, que funda la experiencia del sujeto que conoce y del ser que es en el mundo. Lo trans-ontológico sería el momento analéctico entre Lo Mismo y Lo Otro, la experiencia originaria que me permite ya no comprender al ser del Otro, totalizándolo y

reduciéndolo a mi ser, sino respetándolo como Otro, como alguien di-stinto, que tiene su propio pro-yecto y al que se le abren distintas posibilidades para ser efectuadas mediante la praxis.

El Otro es aquel que es libre, que puede elegir entre las posibilidades que se le abren desde su propio mundo. Por tanto, el otro es en sí mismo una persona que tienen dignidad, es un hombre al que no se puede tratar como cosa, como ente que sirve para-algo, comprendiéndolo desde el propio ser de uno como *mediación* para la realización del propio pro-yecto futuro. Del Otro sólo cabe esperar a que *revele* su ser.

Ahora bien, Dussel elige Lévinas porque le permite entender el hecho de la dominación masiva de Europa a América Latina, no solo en el plano mundial sino también en el plano económico, erótico, pedagógico, cultural. La dominación se comprende desde la categoría del Otro, aquel que interpela la Totalidad de lo Mismo desde su sufrimiento, que se sitúa más allá del Ser y que clama auxilio por su vida. Es una experiencia originaria que precede incluso a toda reflexión, es un hacerse responsable del Otro, permitir que hable en ese acto de revelación sin abarcarlo desde la propia comprensión del ser. La dominación de Europa sobre América latina y el uso y el abuso de América Latina como mediación para la realización del proyecto europeo, constituye la base sobre la cual la Filosofía de la Liberación establece sus fundamentos y, por supuesto, la meta de realización: liberar a Latinoamérica de la dominación económico, político, social y cultural.

Pero Lévinas no será suficiente en la elaboración de una filosofía que, partiendo de la experiencia del cara-a-cara, construya una *nueva Totalidad* analógica desde el Otro, liberando de la dominación al pueblo latinoamericano tanto en el plano político como económico, pedagógico y erótico. No se trata de destruir la Totalidad vigente y reemplazarla por una totalmente nueva, sino de conservar lo mejor de ella y construir una nueva desde la afirmación del Otro como otro (Dussel, 1998, p. 21).

En 1977 Dussel publica en México la *Filosofía de la Liberación* planteando una nueva “arquitectónica”, con nuevas categorías para pensar la realidad latinoamericana y consolidar cada vez más el proyecto de la filosofía de la liberación.

El proyecto de liberación, fundamento o el ser del orden futuro nuevo, no es la prolongación del sistema (unívoco entonces), sino recreación desde la provocación o revelación real de la exterioridad del otro (ana-dialéctico), el que moviliza el proceso. Dicho proceso es crítica real del sistema; es ruptura; es destrucción. La bondad, se expone destotalizando al sistema o aniquilando las fronteras represivas (Dussel, Filosofía de la liberación, 1977, p. 81)

Según Dussel, la exterioridad del Otro, la relación de hombre-hombre, el cara a cara, que se sitúa como experiencia propia del mundo semita, primera y fundante de la relación sujeto-objeto u hombre-naturaleza de la metafísica moderna, posibilita un discurso filosófico desde otro origen. “La proximidad es la palabra que expresa la esencia del hombre” (1997, p. 33), ya que es nuestro primer encuentro, la primera relación con Otro, la relación madre-hijo, que alimenta a su hijo no solo amamantándolo, sino transmitiéndole su propio mundo, enseñándole los símbolos, la cultura de su pueblo, el sentido del ser. Pero no existe proximidad solo en el encuentro madre-hijo, sino entre sexo-sexo (varón-mujer), estudiante-discípulo y codo-a-codo (hermanos en la asamblea, es decir, política).

La relación práctico-política del hermano-hermano es la más privilegiada de todas, ya que abarca a las demás dentro del ámbito del pueblo (el pueblo son los oprimidos), y constituye a través de esta una utopía política en la que todos se consideran entre sí como hermanos, incluso más allá de las fronteras nacionales. Relación entonces crítica de la dominación entre gobernados y gobernantes, entre diferentes formaciones sociales y pueblos. Desde ella se fundamenta el proyecto político nuevo, la nueva totalidad desde la metafísica de la alteridad.

En la erótica Dussel critica la relación que se establece entre sexos (varón-mujer), relaciones machistas de instrumentalización del Otro como objeto de placer sexual. El hombre visto como lo que es y la mujer como lo que no-es, despojada de su alteridad. Pero también es crítica de la comprensión del cuerpo como lo malo, lo despreciable. La sexualidad es positiva en la medida que se reconoce al Otro como distinto, como otro sexuado, libre, en cuya plenitud del orgasmo también se refleja un acto humano, con consecuencias políticas y pedagógicas, ya que el machismo aliena a la mujer en su ser mismo, y una mujer alienada es también un hijo alienado y dispuesto a la injusticia política (Dussel, 1977).

En cuanto a la pedagógica, se habla de la relación maestro-discípulo, los medios de comunicación, la cultura, la ideología, la relación padres-hijos, la juventud dominada. La pedagógica busca educar al hijo, al discípulo, al joven, pero también a las instituciones educativas, las escuelas, las universidades, en la cultura nacional, popular, en los saberes ancestrales, lo no importado o extranjero. Desalienar al “Edipo” que rechaza la cultura de sus ancestros (la madre) por la cultura de centro (el padre). “Edipo es el producto de la educación moderna” (1977, p. 114). Sin embargo, el pueblo solo, para Dussel, no puede liberarse, porque necesita la orientación del maestro, del “intelectual orgánico”, de la filosofía, para cobrar conciencia crítica y así poder discernir lo bueno (exterioridad cultural) de lo malo (cultura imperial vulgarizada). Por lo tanto, el proyecto pedagógico de liberación afirma la exterioridad del pueblo, los valores, lo que ya tiene en su consciencia antes de que el proyecto dominador llegara para aniquilar toda sabiduría y cultura propia. El maestro escuchará pacientemente las necesidades del pueblo, para solo así forjar un juicio crítico de la realidad; luego, el pueblo escuchará al maestro y solo así podrá afirmar lo propio de su cultura, diferenciándola de los “engaños del sistema”.

2.5 Marx en el pensamiento dusseliano

Una etapa determinante en la producción filosófica antes del diálogo con Apel, gira en torno a la lectura y reconstrucción que hace Dussel del pensamiento de Marx en sus cuatro redacciones del capital. En el artículo de la *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*, Dussel (1998) explica que varias fueron las causas que lo motivaron para adentrarse en el pensamiento de Marx, entre ellas por la necesidad de realizar una crítica al capitalismo causante de la miseria de las mayorías, sobre todo en naciones pobres; también para aclarar conceptos tales como “pueblo” y “nación” e interpretaciones realizadas por marxistas de la época, que, según Dussel, se alejaban del pensamiento del mismo Marx; Además, adentrarse en el pensamiento de Marx le permitió replantear la teoría de la dependencia frente al problema de la transferencia de valor entre capitales de países desarrollados y subdesarrollados;

Con la lectura de las cuatro redacciones del Capital, Dussel escribe cuatro obras

significativas en el desarrollo de su pensamiento: *El Capital de Marx: La producción teórica de Marx (un comentario a los Grundrisse)*; *Hacia un Marx desconocido (un comentario a los Manuscritos del 61-63)*; *El último Marx (1863-1862) y la Liberación Latinoamericana*; y *Las metáforas teológicas de Marx (1993)*. Si bien en sus obras escritas antes de este periodo, como en el *Método para una filosofía de la liberación* y en el tomo II de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Dussel critica a Marx por no poder superar la ontología dialéctica, dado que el fundamento ontológico de su teoría es constituido por la relación capitalista del señor sobre el explotado, a quien domina; sin embargo, después de la lectura sistemática de las cuatro redacciones del Capital, encontrará con gran sorpresa la posibilidad de reafirmar las principales tesis de la ética de la liberación.

En el *Método para una filosofía de la liberación* publicado en 1974, Dussel parte del sentido que tiene para Marx la *realidad*, a saber, lo real de los objetos es dado por la actividad humana que pone el trabajador sobre este: su trabajo. “Lo real es aquel respecto del objeto en cuanto es «producto del trabajo»” (Marx citado por Dussel, 1974, p. 140). La realidad de la que se habla es la realidad constituida por los objetos de la cultura y de la economía, productos de la actividad humana. La modificación de la naturaleza por obra del ser humano que la transforma en función de su trabajo y del cumplimiento de la realización del horizonte ontológico, genera valor. La realidad está constituida fundamentalmente por la relación que se establece entre hombre-naturaleza, mediada por la actividad del trabajo. La cristalización del trabajo acumulado en el objeto es lo que le otorga el estatuto de valores-mercancías, su realidad óptica. Por tanto, concluye Dussel, la *realidad en cuanto tal*, es decir, el ser u horizonte ontológico es el trabajo abstracto, indeterminado, que “entifica” los objetos en tanto que tienen en sí el resultado acumulado de la actividad humana propiamente dicha: el trabajo (Dussel, 1974).

La totalidad ontológica en cuanto tal, el ser como laboriosidad (o trabajo en cuanto tal), es el horizonte fundamental y último, donde el trabajo indeterminado no puede ser todavía posesión del trabajo del otro (propietario de robos) o despojamiento del propio trabajo (el trabajador injustamente robado). La indeterminación ontológica del trabajo en cuanto tal es el punto de partida de la historia óptica del trabajo y punto de llegada como superación de los opuestos y por ello de las injusticias. La laboriosidad en cuanto tal es el punto utópico de encuentro en el que el hombre-naturaleza (la cultura) coinciden sin mediación (1974, p. 147).

Todo inicia y vuelve al punto fundamental que es el trabajo indeterminado, culminado con la superación de las injusticias como identificación hombre-naturaleza, horizonte ontológico en Marx que tiene un desarrollo dentro de la misma Totalidad del trabajo mediante un movimiento dialéctico que logra reconciliar sus propias diferencias o contradicciones internas. Sin embargo, de acuerdo con esto, el Dussel de esta primera etapa concluye que Marx nunca logró superar el horizonte ontológico de la modernidad por no tener en cuenta una meta-física de la alteridad, en la que se debe partir de la exterioridad del Otro como momento fundamental y originario en la crítica al Capital.

Ya en la segunda mitad del setenta, Dussel lee a Marx en la tarea de seguir paso a paso la construcción de las categorías en la obra de El Capital. Esto le permitió descubrir en el pensamiento del filósofo alemán, una meta-física de la alteridad, y con ello una ética, sobre las bases de una relación práctica (entre personas), que contempla al Otro como trabajo vivo, como la subjetividad del trabajador. Dussel escribe

El trabajo vivo, el trabajador mismo como otro que el capital, que el capitalismo; la clase trabajadora como otra que la clase capitalista; la nación periférica (África, Asia, América Latina) como otra que la nación capitalista (Inglaterra, Francia). La “exterioridad” es “alteridad”: ser-otro en tanto distinto a la totalidad establecida, dominadora, existente desde sí y por sí: el capital (La producción teórica de Marx, 2010, p. 472).

Dussel encuentra en su lectura sistemática del pensamiento de Marx, el respaldo de las principales tesis de la Filosofía de la Liberación que ha venido construyendo. Ahora es claro para Dussel que, en Marx, ante todo, hay una primacía en su obra por la relación práctica (entre personas) por encima de la relación meramente productiva hombre-naturaleza. De hecho, es la relación práctica la que determina la relación productiva. Recordemos que práctico se refiere a la praxis, relación hombre a hombre, donde se sitúa la ética y la moral. “Marx otorgó una primacía absoluta a lo práctico, a la relación entre personas, que determina toda relación con la naturaleza” (El último Marx, 1990, p. 430). Señala Dussel que, en Marx, la relación práctica o ética entre personas que se da en el sistema capitalista, es la relación de

dominación entre el “trabajo vivo” y el “poseedor del dinero”, relación, pero también escisión, que constituye la condición de posibilidad misma del capital, porque es a través de ella que el capitalista se enriquece y el trabajador se empobrece. Como lo indica Marx, el mecanismo de enriquecimiento se fundamenta en un robo, en la apropiación del excedente que produce el trabajador pero que no es reconocido por el propietario, quien paga un salario irrisorio en comparación con la vida que el trabajador ha puesto en el producto mediante su fuerza de trabajo. Y esa apropiación es legitimada por el Estado en tanto exista el derecho de propiedad sobre los bienes de producción. De esta manera, se legitima también el derecho de explotación y de dominación sobre el trabajador. Es, entonces, dice Dussel, el propietario que domina al obrero la relación práctica que fundamenta la moral burguesa. Dussel encuentra en la obra de El Capital, más que un tratado económico o sociológico, una ética. Ética en el sentido que sirve como una crítica a la moralidad vigente que impone el sistema capitalista como condición de posibilidad, cimentado en la relación de dominación capitalista-obrero.

A partir de la relación y determinación entre el ámbito que se da entre los hombres (práctico) y el que se da entre el hombre y la naturaleza (poiético), nace la económica. “La económica es la parte de la filosofía que piensa la relación práctico-productiva, la relación del hombre con el otro mediado por el producto de la relación hombre-naturaleza” (1996a, p. 161). Es un cara-a-cara mediado por el producto del trabajo pero que ha tenido diferentes formas de concreción a lo largo de la historia en el desarrollo de los sistemas económicos, desde los primeros recolectores inmersos en una tribu, hasta el sistema capitalista.

Finalmente, después del diálogo con Marx y la reconstrucción teórica de la ética de la liberación a partir de categorías económicas, Dussel inicia los debates con Apel en diálogo la pragmática. Como se verá más adelante, el filósofo argentino tratará de situar a la económica como condición de posibilidad de la pragmática, en el intento de fundamentar una económica trascendental. Sin embargo, a medida que transcurre el debate con el filósofo alemán, Dussel irá modificando su pensamiento.

3. El Debate: discusión en torno a la fundamentación de la ética

El primer cara a cara entre ambos filósofos fue en 1989 en la ciudad de Friburgo y el último se realizó en el año 2004 en la ciudad de Sevilla. Aunque en el curso de esta investigación se retomarán las discusiones de estos encuentros, no corresponde a la investigación el seguimiento minucioso y sistemático de todos los temas y problemas que se discutieron en cada uno de ellos. Como se dijo anteriormente, el propósito de esta investigación se centra en detectar la transformación que se produjo en la ética de la liberación fruto del diálogo con la ética apeliana en torno a la fundamentación última de la ética, por tanto, los encuentros que serán objeto de estudio serán anteriores a la publicación del libro *ELGE* y estarán enfocados en la reestructuración de la ética de la liberación a partir de la integración de los logros alcanzados por la ética del discurso.

3.1 El primer encuentro. Dos posiciones enfrentadas

El filósofo austríaco Hans Schelkshorn, uno de los principales estudiosos del debate, nos dice que en el primer encuentro que tuvieron Apel y Dussel ambas propuestas éticas se encontraban en una situación precaria que inspiraba desconfianza. La caída de la URSS y la llamada filosofía postmoderna produjeron en la ética discursiva y la ética de la liberación el sabor de lo “añejo” y lo “estancado”, considerando en ese contexto como anacrónico todo intento de renovar propuestas basadas en metarrelatos y neomarxismos. Sin embargo, lo que el filósofo austríaco nos dice es que fruto de esos encuentros se produjo una “mezcla” entre discurso y liberación, que repercutió en una renovada motivación para superar los obstáculos que impedían el progreso de cada una (1998, p. 59).

En el primer encuentro Apel participa con *La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant*, y Dussel se presenta con *La Introducción de la Transformación de la filosofía de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación*. En el texto de Apel se retoman algunas ideas del artículo “El a priori de la comunidad de comunicación...” mostrando la superación solipsista kantiana de la validez moral a través de los presupuestos contrafácticos de una comunicación ideal y esboza la

arquitectónica de la ética discursiva: con una parte A que corresponde a la fundamentación pragmático-trascendental y una parte B que atiende su preocupación por las consecuencias mundiales que traen consigo el progreso de la ciencia y la industria.

En la ponencia de Dussel “La Introducción de la Transformación...”, el filósofo argentino explica la ética del discurso desde la Introducción del libro *La transformación de la filosofía*, y lanza sus críticas a Apel por no tener en cuenta desde el principio criterios materiales que eviten la exclusión del otro. Como uno de los momentos filosóficos más destacados en el comienzo del debate, Dussel criticó, en la ponencia presentada en Friburgo, la pretensión apeliana de lograr acuerdos ideales de sujetos “iguales” entre sí y basados en una misma comprensión del ser, porque estarían excluyendo del diálogo a los *otros* que no son considerados como iguales y que hacen parte de un mundo más allá del hegemónico. Escribe Dussel que

El “solipsismo”, del «yo» (que puede excluir al «tú») ha sido superado o subsumido por Apel en el «nosotros» (que también puede excluir al «vosotros»). El «nosotros» puede «cerrarse», totalizarse, y argumentar en una «comunidad de comunicación real» que puede fundar su discurso en una misma y común «comprensión del ser»; que puede argumentar, al final, hermenéutica, trascendental u ontológicamente, sobre «lo Mismo» -aunque óticamente puedan disputarse «diferencias» desde un «acuerdo» o desde un *consensus* impuesto por un «bloque histórico» en el poder, diría Gramsci-. Lo esencial, entonces, para una filosofía de la liberación, no es el «yo» o el «nosotros» (aun como «comunidad de comunicación») o la que de hecho puede «cerrarse» en una totalización totalitaria de la Totalidad (...), sino el «tú», el «vosotros», «el Otro» de toda «comunidad de comunicación» - la exterioridad trascendental a toda comunidad y ontología; trans-ontológica, entonces, que con Lévinas hemos denominado la alteridad meta-física del Otro. (Apel & Dussel, 2004, p. 96)

El Otro, desde su exterioridad creadora, más allá de la Totalidad, da una nueva razón en la argumentación que pone en cuestión el acuerdo logrado en la comunidad de comunicación real. Sin embargo, si se cierra desde el comienzo esa comunidad real de comunicación y niega la posibilidad de que el Otro participe, ese Otro recibirá a posteriori los efectos negativos del acuerdo en el que no fue parte. Dussel nos dice que a la ética de la

liberación le interesa principalmente este punto, pues para el filósofo latinoamericano el Otro no debe aparecer como a posteriori al diálogo, sino como condición de posibilidad de la argumentación, de todo nuevo acuerdo y de toda comunidad.

A lo que nos estamos refiriendo, entonces, es al describir explícitamente el mecanismo de la «exclusión» fáctica del Otro de dicha comunidad, ya que antes de ser «afectado» fue «excluido:». Es decir, se trata de describir no sólo las condiciones de posibilidad de toda argumentación, sino las condiciones de posibilidad del poder efectivamente participar, «ser parte» de dicha comunidad de comunicación real. (...) Para que «el Otro» pueda participar en la comunidad de comunicación (pasaje del «afectado» al «participante»), deberá re-interpretarse su «no-ser» en el «mundo» de la comunidad de comunicación como realidad excluida en la exterioridad. Todo comienza con el «reconocimiento» de su persona (del esclavo en el esclavismo, del siervo en el feudalismo, del trabajador asalariado en el capitalismo, de la mujer en el patriarcalismo, del «negro» en el racismo, etc.), atribuyéndosele la «dignidad» que merece como tal. Es un «abrir» o levantar la in-comunicación, por reestructurarse en «institucional» (reforma o revolución, y esta última, cuya necesidad no puede negarse a priori, se impone cuando el «cierre» del discurso es imposible de ser superado de otra manera). Por desgracia esta «apertura» no la concede graciosamente el dominador. Es fruto de la lucha del dominado; es proceso de liberación. Todo esto como anterioridad al «presupuesto» de la comunidad de comunicación y al «acuerdo». «Estar-en-la-comunidad» y «de acuerdo» es ya «ser parte» del grupo hegemónico; «poder» argumentar es ya, en algún sentido, ser libre de opresión, y esto no puede darse como fácilmente sobreentendido. (Apel & Dussel, 2004, p. 101)

La pregunta por la posibilidad de la efectiva participación del otro, entonces, viene dada inicialmente no por el acuerdo óntico entre participantes, sino por el reconocimiento del “no-ser” que se halla en la exterioridad de la totalidad del ser, por esa “apertura” de los participantes reales y de las instituciones para reconocer la existencia excluida del Otro. Sin embargo, dice Dussel, ese reconocimiento de la “dignidad” del Otro como excluido, no se da de forma gratuita o por medio del diálogo entre los que sí tienen posibilidad de participar, como pretende Apel.

Dussel expone la necesidad de prestar atención al momento fáctico de la exclusión del Otro y a la interpelación que hace frente a la comunidad real de argumentantes mediante el siguiente acto de habla

¡Tengo hambre, por ello exijo justicia! Se trata de un enunciado que irrumpe desde fuera por definición, ya que se trata del presupuesto excluido, que fácticamente no tiene lugar en la comunidad de argumentación. Ese enunciado del pobre no busca, primera ni directamente, un posible acuerdo. Busca algo previo, anterior: exige la condición absoluta trascendental de posibilidad de todo argumentar: busca el ser *reconocido* en el derecho de ser persona, para poder ser parte, en el futuro, de la comunidad de comunicación histórico-posible (2004, p. 118)

Ese acto de habla implica para la comunidad real de argumentates un *deber* con contenido material: el proyecto de liberación histórico posible, donde el excluido pueda ahora ser parte de los consensos que lo afectan. De esta manera, antes que argumentar, la comunidad real esta obligada siempre y en todo momento, de obrar conforme al deber de escuchar, aceptar y reconocer el contenido del acto de habla enunciado por el Otro excluido de participar.

3.2 La posición definitiva. la económica trascendental

Dussel entiende sus propias objeciones a la fundamentación apeliana como momento previo necesario a una fundamentación formal de la moral, en lo concerniente al problema principal de los no-participantes de la comunidad de argumentación real. En el encuentro de 1993, Dussel (2004) tomará la posición definitiva: anticipar a la fundamentación última de la ética apeliana el encuentro con el *pobre*, encuentro que se racionalizará no mediante una razón práctico-discursiva, sino ético-originaria (p. 284). Pero esto como posición definitiva, porque antes de eso, desde los primeros debates hasta el encuentro que tuvo lugar en 1992, dice María Aránzazu Hernández (Apel & Dussel, 2004), la posición de Dussel con respecto a la propuesta ético discursiva del filósofo alemán se “caracterizaba por su ambigüedad” (p. 38), porque, teniendo en cuenta que Apel realiza una arquitectónica de la ética del discurso dividiéndola en un aspecto A -de fundamentación- y un aspecto B -de aplicación, Dussel no

es claro en su crítica al no ubicar con certeza en cuál de los dos planos de la arquitectónica apeliana está dirigido el cuestionamiento de la ética de la liberación. La ambigüedad a la que se refiere Aránzazu se da en el sentido que Dussel no concreta su posición al no definir que el problema de “la interpelación de los excluidos” o bien podría pertenecer a un asunto de la parte B de la arquitectónica de la ética apeliana, o bien afectaría directamente a la parte A de fundamentación.

En los textos que van hasta 1992, dice Aránzazu, el filósofo argentino plantea la necesidad de articular lo formal y lo material (Apel & Dussel, 2004). El aspecto formal refiere a la propuesta apeliana de la pragmática-trascendental, que otorgará validez intersubjetiva al aspecto material; y el aspecto material, por su parte, refiere a la “pertinencia de lo económico” cuya importancia radica en anteponer, frente a la racionalidad, la condición humana como ser vivo que tiene necesidades y sufre en su corporalidad.

Se plantea entonces una “analogía” entre la pragmática-trascendental y el recurso a lo económico, comparando la comunidad ideal de comunicación con una comunidad de productores, donde los sujetos son entendidos como pertenecientes a una comunidad de vida que trabaja en función del reconocimiento igualitario de sus propios derechos y deberes, compartiendo equitativamente los beneficios y los medios de producción. Esta comunidad de productores la entendería Dussel como necesaria, así como la comunidad ideal de argumentación, para asegurar que el Otro pueda hacer parte de una “comunidad de justicia” en la que sea escuchado su reclamo de justicia ante su posición de dominado, excluido y pobre. La económica, por lo tanto, hace referencia a la corporalidad del sujeto humano, como contenido del acto de habla que interpela a la comunidad real de productores.

Surge la económica trascendental, entendida como condición de posibilidad de toda racionalidad crítica y de todo proyecto histórico-posible, que no es igual al de la comunidad real vigente, sino un proyecto nuevo, más inclusivo y justo. Sin embargo, esta propuesta no es definitiva, sino provisoria, y servirá a Dussel tanto para cuestionar la arquitectónica apeliana, como para emprender la búsqueda teórica para fundamentar su propia ética.

Aunque Dussel reconoce que, en un comienzo, su propuesta parte de una analogía con la pragmática trascendental, el lugar que ocupa la fundamentación tal y como la realiza Apel constituye un segundo lugar en la ética de la liberación porque, dice Aránzazu, “la fundamentación racional no viene exigida en primer lugar por la razón en tanto que tal, como sostiene Apel; sino que responde a una exigencia de la razón en tanto que mediación para la afirmación crítica de la vida humana” (Apel & Dussel, 2004, p. 41).

3.3 Del escéptico al cínico. El primer interlocutor de la ética de la liberación

Según lo indica Aránzazu, ambos filósofos están de acuerdo en un punto: la necesidad de argumentar frente a las corrientes escépticas de una fundamentación racional de la ética (2004, p. 41). El mismo Dussel reconoce que “si el escéptico no puede ser refutado, la argumentación válida sería imposible, y con ello la misma Ética de la Liberación” (Dussel, 1996, p. 145). Por su parte, Apel dice que “si no pudiéramos refutar al escéptico, entonces la argumentación válida –y esto es la filosofía y la ciencia- sería imposible de antemano” (1995, pág. 112).

Que los dos filósofos deseen refutar al escéptico, dice Sherkshorn (Apel & Dussel, 2004), ya nos está sugiriendo la pretensión individual de fundamentar los discursos éticos correspondientes sobre bases sólidas, o, en otras palabras, ambos intentan “fundar una ética planetaria fuera de cualquier etnocentrismo”(p. 17) sin sacrificar por ello la diversidad cultural. Ahora bien, pese a que Dussel y Apel reconocen la pertinencia de refutar al escéptico para conservar la calidad de absoluto de la ética, en la ética de la liberación, a diferencia de la ética del discurso, el primer oponente que debe ser refutado es el cínico. Aránzazu (Apel & Dussel, 2004) nos dice que, citando a Dussel, la ética del discurso es “incapaz de argumentar contra una postura que no conceda entrar en la argumentación” (p. 41), porque, precisamente, faltaría el interlocutor ante el cual se está argumentando y contra-argumentando. Dussel, entonces, encuentra un momento problemático que antecede a toda argumentación, el momento en que debe confrontarse con el cínico que decide no entrar en el discurso argumentativo y que, por esta misma razón, en un momento previo, se “opone a la aceptación de la fundamentación racional de la ética” (2004, p. 41).

Dussel se vale del filósofo y economista F. von Hayek para dar un ejemplo de oponente cínico (1996, p. 146). Hayek, según el filósofo argentino, justifica la muerte y la pobreza de los excluidos del sistema de mercado que no son aptos para sobrevivir en competencia con otros, con los que tienen más capacidades para competir. Desde esta perspectiva, nadie tiene la responsabilidad de hacerse cargo del Otro que sufre y padece las consecuencias de la exclusión del sistema. Ante tal oponente, pretender establecer un diálogo racional en condiciones de igualdad para reclamar por los derechos vulnerados, sería un despropósito iluso que encubriría los intereses particulares de los negociadores y justificaría la exclusión. Como dice Aránzazu: “la ética del discurso no puede operar en la situación de asimetría, ni puede por el discurso producir dicha simetría (que es una condición de su ejercicio, no así en la ética de la liberación)” (Apel & Dussel, 2004, p. 39).

Para Dussel, es el cínico el oponente principal para la fundamentación de todo discurso ético, porque la *interpelación* del Otro (el cara a cara desde la exterioridad del sistema más allá del horizonte ontológico de lo Mismo) tiene prioridad frente a un mero ejercicio de la razón, porque, como dice Dussel, no vivimos para argumentar, sino que argumentamos para vivir.

Según Mendieta, Dussel sitúa la mirada en el sufrimiento del Otro (la víctima, el pobre, la mujer, el oprimido, el excluido, el negado, etc); de manera que, como primer momento en la fundamentación de la ética dusseliana, se encuentra esta confrontación directa con la vida humana olvidada por la tradición filosófica occidental (Mendieta, 1998, p. 41), es decir, por la misma que ha intentado subsumir bajo principios formales y abstractos al Otro como un ser “igual” a todos (Dussel, 1996b, p. 137), sin reparar en su condición de ser humano excluido que sufre en su cotidianidad los efectos de los diálogos reales.

Esto le permite concluir a Dussel que, desde criterios materiales, la propuesta de Apel encubre una ideología eurocéntrica que trata de imponer mediante la filosofía del consenso, la particularidad de la sociedad europea-norteamericana del liberalismo tardío, como una idea regulativa hegemónica que perpetúa la dominación sobre los ya excluidos.

3.4 Crítica al eurocentrismo. ¿Es la ética de la liberación un momento segundo de la ética del discurso?

Ante la acusación de eurocentrismo, Apel (2004) se defiende retomando la distinción que hace entre una parte A y una parte B de la ética discursiva. En general, el motivo por el cual Apel realiza esta división es para distanciarse del rigorismo kantiano que fundamenta un imperativo categórico exigible como principio incondicionado válido para todo sujeto racional. Como ya se dijo en el primer capítulo, Apel sabe y reconoce que las condiciones ideales que exige la aplicación del principio discursivo no están y no podrán estar en absoluto dadas, tanto así que incluso resulta irresponsable (inmoral) para el propio Apel exigir a alguien como obligatorio actuar bajo el mandato de la norma básica ética sin haber garantizado con anterioridad las condiciones ideales de la argumentación (2004, p. 68). Por esta razón, Apel considera en la parte B de su arquitectónica a la ética del discurso como una ética de la responsabilidad que compromete al individuo que argumenta con seriedad a esforzarse por alcanzar, a largo plazo, las condiciones empíricas necesarias para la aplicación de la norma básica de la parte A.

Apel, por una parte, acepta como válida la crítica proveniente de la ética dusseliana, pero, por otra, solo la acepta si dicha crítica se suscribe únicamente a la parte B de la ética del discurso y no a la parte A de fundamentación última. La acusación de eurocentrismo sólo podría coincidir con el problema de la ética de la responsabilidad planteada en la parte B de la arquitectónica apeliana, porque en la parte B se consideran las condiciones reales de exclusión a las que están sometidos todos los discursos argumentativos reales. El reclamo de justicia de las víctimas desde la ética de la liberación no coincide, según Apel, con la parte A en tanto no funge como presupuesto trascendental del sujeto racional.

Si bien Apel da mérito a Dussel por la experiencia auténtica del encuentro con el Otro, que constituye el punto de partida de la ética de la liberación, resulta problemática para la elaboración de su fundamentación teórica en la medida que debe recurrir a la interpretación “ética política y empírica de las ciencias sociales” (1995, p. 110). Esa interpretación necesariamente deberá ser utilizada como un puente entre la experiencia vivencial de la interpelación del pobre y la praxis de liberación y, en consecuencia, debido a la parcialidad

contextual, impedirá la formulación teórica de la fundamentación. Para superar este inconveniente de la fundamentación última, Apel nos dice que sólo a través de una condición trascendental pragmática (1995, p. 112) es posible pretender una validez intersubjetiva en la ética. Solo una dimensión “verdaderamente filosófica”, dice el filósofo alemán, puede proporcionar una fundamentación última que valore críticamente la puesta en práctica de teorías.

Con base en esto, Apel termina por considerar la propuesta ética de la liberación, contrario a lo que opina Dussel, como un momento segundo (parte B) de la propuesta fundamental de la ética del discurso (parte A). Las objeciones de Dussel son dirigidas, entonces, contra la parte B de la ética, asignando a la ética de la liberación la tarea de reducir, en la medida de lo posible, las condiciones de exclusión y de desigualdad en los diálogos que determinan la vida de las personas. Sin embargo, esto deja a la ética de Dussel al margen de una posible fundamentación de la ética material, viéndose además obligado a aceptar como fundamento el presupuesto pragmático trascendental de la comunidad ideal de comunicación de la parte A.

3.5 La respuesta está en el método

Ahora bien, Dussel afirma que existe una diferencia metodológica cuando se habla de “trascendental”, porque con el uso de este término no se está refiriendo en el mismo sentido de Kant y Apel en cuanto que en ellos prima la absoluta coincidencia de la razón consigo misma, sino que se refiere a la “Trans-ontologización” de la exterioridad.

La “trascendentalidad” de la Exterioridad con respecto a la Totalidad, evidentemente, no tiene un sentido kantiano o apeliiano. Es la trans-ontologización de lo situado “más-allá” del horizonte del mundo, del sistema: el Otro como libre, incondicionado. La “trascendentalidad” de la alteridad o exterioridad puede también aplicarse en el plano empírico. Esta meta-categoría sirve a la “filosofía de la liberación” como negatividad radical con respecto a todo “sistema” trascendental (en el sentido kantiano o apeliiano) o empírico: desde esta posición (la totalización de los sistemas como “fetichistamente” autorreferentes, cuando son sociales) puede descubrirse la dominación, la exclusión, la negación del Otro. Desde ese Otro negado

parte la praxis de liberación como "afirmación" de la Exterioridad y como origen del movimiento de la negación de la negación (Dussel, 1993, 68).

Con esto Dussel comienza a mostrar sus diferencias metodológicas con respecto a la fundamentación última de la ética. Aunque acepta la necesidad de una fundamentación a partir de la razón discursiva mediante el método trascendental de raigambre kantiana, se comienza a distanciar mediante la redefinición del método necesario para establecer el fundamento de una ética material.

La trascendentalidad que Dussel plantea es una trascendentalidad material-histórica que le permite superar la moralidad vigente de cada cultura o sistema. La negatividad de la persona negada está más allá del método trascendental kantiano, porque la esclavitud del esclavo como persona negada, dice Dussel, no se descubre por deducción trascendental, sino única y exclusivamente de forma empírica en el sistema esclavista histórico

No se puede «deducir» la esclavitud del esclavo como persona-negada desde un nivel trascendental, abstracto, universalmente, a priori; al esclavo se lo «descubre» empíricamente en el sistema esclavista histórico, y en un momento de «maduración» ética tal que puede reconocérselo fácticamente como el Otro: persona igual, autónoma (Dussel & Apel, 2004, p. 272).

De hecho, para Dussel (2004) en Kant hay un momento material en su ética: “la dignidad de la persona como fin en sí misma” (p. 272). Como ya se vio en el primer capítulo, el formalismo de Kant precisamente está en la consideración de la dignidad de la persona como aquella que es capaz de darse a sí mismo sus propios fines (los fines de la razón), pero Dussel lo considera como el momento material de la ética porque la crítica trans-ontológica parte del descubrimiento de la dignidad de la persona, entendida, más bien, no como sujeto que es capaz de darse a sí mismo sus propios fines, sino en tanto sujeto viviente, más acorde con la comprensión antropológica de los pueblos semitas⁵. Esto, en últimas, le permite

⁵ Tal como se vio en el apartado 2.2, aunque Dussel habla particularmente del mundo del cristianismo, también explica que no contradice en general la estructura semítica, hablando de los demás pueblos que la integran (Véase la Introducción en la ELGE). Todos los pueblos que Dussel llama semitas, comparten la visión de unidad entre el cuerpo y el alma, su indisolubilidad incluso después de la muerte, pues, en oposición al mundo indoeuropeo, el valor de la

redefinir la lógica procedimental de la ética de la liberación.

Reconocer en el «esclavo» una persona, encubierta en el esclavismo como la no-persona y por lo tanto como excluido-no-afectado (para ser «afectado» es necesario antes ser reconocido como «persona»), es el punto de partida radical de toda argumentación posible con el antiguo esclavo, nuevo otro, ahora reconocido como participante (Dussel, p. 274).

Y continúa más adelante

El punto de partida es el reconocimiento del Otro pero no como una “persona igual” en la comunidad argumentativa, sino ética e inevitablemente (apodócticamente) desde el Otro en algún aspecto dominado (*principium oppressionis*) y afectado-excluido (*principium exclusionis*), desde la experiencia ética de la «exposición» en el cara-a-cara (Dussel, p. 280).

Antes de la argumentación dada por una razón discursiva como presupuesto trascendental de la comunicación intersubjetiva, se encuentra otro tipo de racionalidad, cuya primera tarea no es la búsqueda del acuerdo entre participantes, sino el reconocimiento del Otro como negado en su exterioridad. A este tipo de racionalidad Dussel la llama “razón ético-originaria”, y refiere al procedimiento que sigue el obrar con respecto a la ética de la liberación, en la que primero se descubre el rostro encubierto del otro, dominado o excluido, y luego se lo reconoce como un igual para, de hecho, garantizarle su condición de sujeto libre.

Es la razón ético-originaria la que piensa “analécticamente” sobre un hecho empírico, la “facticidad de la exclusión”, pero que, a partir de ella, universaliza formas del actuar. Esto le permite formular un principio absoluto, pero concreto -en oposición al principio abstracto de Apel-, en forma de imperativo categórico: ¡libera a la persona indignamente tratada en el Otro oprimido! (Apel & Dussel, 2004, p. 271).

corporalidad no es negada, pues el cuerpo no muere, el cuerpo resucita. Es la antropología monista de unidad de lo que el indoeuropeo siempre quiso separar.

3.6 El punto de inflexión. Los diferentes niveles de fundamentación en la ética de la liberación

El punto de inflexión en el debate, nos dice Aránzazu (Apel & Dussel, 2004), se produce en el año 1993 cuando Dussel participa con un texto que responde a las objeciones que Apel le ha realizado en encuentros anteriores. En *la ética de la liberación ante la ética del discurso*, según Aránzazu, Dussel “comienza a perfilar una propuesta propia para la fundamentación de la ética” (2004, p. 34).

En este encuentro Dussel propone diferentes niveles de validez en la fundamentación de la ética:

a) el de la comunidad de los filósofos o científicos (donde se encuentra el escéptico), y b) el de la comunidad cotidiana histórico-política donde se ejerce el poder, la injusticia, y como su efecto se produce el hambre, la muerte y la humillación de los dominados y miserables excluidos. La posibilidad o imposibilidad de la ética de la liberación o de la ética del discurso se juega en a); la posibilidad o imposibilidad de la vida del oprimido, el pobre, se juega en b). La primera es secundaria con respecto a la gravedad y prioridad que significa la validación ética de la praxis de liberación del dominado o excluido -que es lo que importa racional, ética y realmente (Apel & Dussel, 2004, p. 305).

El momento de fundamentación universal de la ética como vía para refutar al escéptico, aunque secundario, asegura la fundamentación de la validez ética de la praxis de liberación. Y esta es primera con respecto a la fundamentación formal, porque en condición de asimetría no se puede dialogar, lo mismo que si la persona no es reconocida como la persona que es. Esto ya es tarea de la razón ético-originaria, que funda los criterios, categorías y principios desde la alteridad: “desde el re-conocimiento de la dignidad del Otro negada fácticamente” (Dussel, 2004, p. 306). Ahora bien, la racionalidad de la razón ética- originaria no está en el nivel de la racionalidad discursiva que pone el discurso argumentativo como *factum* de la razón, sino que, partiendo del *factum* de la exclusión, su racionalidad es la forma de relacionarse con la alteridad, a saber, no buscando como fin el consenso, sino descubriendo al Otro en la experiencia del cara-a-cara, y dejando que se revele, sin pretender abarcarlo desde

la racionalidad propia del mundo de aquel que lo descubre. En este primer nivel, el diálogo no tendría mucho sentido, ya que ambos partirían de horizontes de comprensión distintos, y sería imposible pretender establecer condiciones de simetría a través del consenso.

En tanto que discursiva, la razón no encuentra un presupuesto más allá de la comunidad ideal de comunicación, pero, en tanto razón ético-originaria, la vida es el presupuesto de toda comunidad de comunicación porque el ser humano antes que sujeto argumentante, es corporalidad viviente. Como dice Dussel, ¿no hay que poner el carro delante de los caballos! Tener en cuenta esto desde el principio, dice Dussel, es la única manera de garantizar las condiciones de aplicabilidad de las normas.

Para una ética del discurso que deduce trascendentalmente, desde una norma básica fundamentada, su aplicación (y por ello la fundamentación de la validez de la praxis, también de liberación), es evidente que lo primero es la fundamentación trascendental. Pero para una ética de la liberación que parte de la facticidad de un mundo, de un sistema, una Totalidad, donde se descubre éticamente y se analiza crítica-científicamente la dominación (p.e., la crítica de la economía política de Marx, o la crítica de la pulsión por parte de Freud, o de la pedagogía de dominación por Paulo Freire, etc.), los criterios, las categorías y los principios de la ética se determinan desde la alteridad (como dominación intrasistémica o exclusión extra-sistémica): desde el re-conocimiento de la dignidad del Otro negada (fácticamente. Es así posible una fundamentación ética de la validez de la praxis de liberación sin necesidad de enfrentarse a priori con el escéptico.” (2004, p. 305)

De acuerdo con lo anterior, Dussel no acepta las críticas de Apel con respecto al desafío que representa la ética de la liberación como un asunto dirigido a la parte B de la ética del discurso, sino, por el contrario, las críticas de Dussel están referidas a la parte A de fundamentación, porque es desde allí donde se configura su misma imposibilidad de aplicar las normas producto del acuerdo. Esta imposibilidad es determinante en los países periféricos en donde las condiciones de aplicación, como dice Apel, “no están en absoluto dadas”. Por este motivo, el filósofo latinoamericano considera que la ética del discurso constituye un momento secundario en la ética de la liberación.

3.7 Aportes de la ética del discurso. La arquitectónica de la liberación

Finalmente, para Aránzazu, la modificación del planteamiento apeliano luego del debate no fue “sustancial”, mientras que para Dussel sí produjo cambios enormes: asumir los “logros neokantianos apelianos” para la fundamentación última, que luego lo impulsarán a modificar y re-estructurar su propuesta ética. Según la filósofa española, en esto consiste el aporte apeliano a la ética de la liberación, a saber, la búsqueda y cristalización de una “fundamentación última material de la ética” (2004, p. 41), mediante la opción por los pobres, excluidos y dominados, como condición de posibilidad de todo diálogo racional.

En el sexto encuentro del debate, Dussel participa con el texto “La Arquitectónica de la ética de la liberación”, texto definitivo (aunque no último) del debate para la reestructuración de la ética de la liberación en la que se abandona la propuesta de una económica trascendental y se consolida su estructura en 6 principios normativos: por un lado, el material, el formal, el de factibilidad, y por el otro, sus contrapartes críticas. La Arquitectónica de la ética de la liberación, será, por tanto, la manera en que Dussel establecerá un diseño deontológico de principios que se codeterminan entre sí, aunque con niveles distintos de prioridad.

3.8 Ética de la liberación en la época de la liberación y la exclusión

Esta es una publicación determinante en la evolución del pensamiento de Dussel, porque en ella se consolida la propuesta que ha venido construyendo desde 1969, y que se mantendrá en sus bases hasta nuestros días, determinando la obra posterior del filósofo latinoamericano en lo que tiene que ver con su discusión política, económica y cultural. En esta obra profundiza en el diseño arquitectónico de seis principios éticos planteada en las ponencias anteriores: el material, el formal y el de factibilidad -que conforman la primera parte de este libro- y que indican el proceso para juzgar una acción como buena; sin embargo, dice Dussel, estos tres primeros principios, aunque necesarios, resultan insuficientes, si se considera la situación real y concreta de la humanidad. Cualquier sistema de eticidad humana que surja como mediación para producir, reproducir o conservar la vida, necesariamente

causará no-intencionalmente y de manera inevitable: víctimas, efectos de dicho “bien”. El bien se torna dialécticamente el mal, y por ello se hace indispensable una crítica al sistema desde el lugar de las víctimas que aparecen como su efecto. Se complementan, entonces, los tres primeros principios con otros tres principios críticos de la totalidad del sistema vigente: el crítico-material, el crítico-discursivo de validez y el principio de liberación.

3.8.1 El principio material universal y su contraparte crítica

A diferencia de Kant y Apel, en tanto pone como fundamento de la ética al sujeto racional (ya sea en su forma solipsista o intersubjetiva), en la ética de Dussel lo fundamental es la vida humana

La vida de la que hablamos es la vida humana. Por humana entenderemos la vida del ser humano en su nivel físico-biológico, histórico-cultural, ético-estético, y aun místico-espiritual, siempre en un ámbito comunitario. Nada más lejos de un biologismo simplista materialista cosmológico. (...). La vida humana de la que hablamos no es un concepto, una idea, un horizonte ontológico abstracto o concreto. No es tampoco un «modo de ser». La vida humana es un «modo de realidad»; es la vida concreta de cada ser humano desde donde se encara la realidad constituyéndola desde un horizonte ontológico (la vida humana es el punto de partida pre-ontológico de la ontología) donde lo real se actualiza como verdad práctica (2009. P. 18).

En primer lugar, se debe decir que la vida a la que refiere Dussel en la ética de la liberación, es la vida humana, no animal ni vegetal, ni mucho menos la vida de una conciencia descorporalizada más acorde con la comprensión antropológica indoeuropea, sino, por el contrario, la vida humana propia de la visión semita en tanto unidad antropológica, como un ser vivo o subjetividad viviente. Sin embargo, la vida para Dussel no es una vida meramente biológica o materialista, sino que la engloba desde su estructura neuro-cerebral y situada en un contexto histórico-cultural, el cual constituye su propio mundo. Todo esto configura en el sujeto viviente ese “modo de realidad” o modo de acceso que tiene a la realidad. No se habla, por tanto, de una vida abstracta como concepto, sino de la vida concreta de cada individuo como miembro de una comunidad que tiene como límite toda la humanidad. El criterio

material universal es formulado de la siguiente manera:

El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una comunidad de vida, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas, el deseo del otro sujeto humano), teniendo por referencia última a toda la humanidad (2009, p. 132).

Este criterio material, dice Dussel, es un criterio de verdad práctica y teórica. Como bien lo muestra Dussel, Kant creía que la conservación y reproducción de la vida no era suficiente como criterio para un principio ético universal, pues la fundamentación de la moral ya no recaería sobre el sujeto trascendental, sino bajo criterios empíricos meramente caprichosos e irracionales, considerados como irrelevantes y contradictorios en la pretensión de validez (citado por Dussel, 2009, p. 171). Pero cuando se toma, en cambio, la vida humana como contenido de la ética y criterio de verdad, es posible universalizar una ética material. Frente a esto, Dussel aclara la diferencia que existe entre la pretensión de verdad y la pretensión de validez.

La verdad es el fruto del proceso monológico (o comunitario) de «referirse» a lo real desde la intersubjetividad (el enunciado tiene así pretensión de verdad); la validez es el fruto del proceso de intentar llegar a que sea aceptado intersubjetivamente lo tenido monológicamente (o comunitariamente) por verdadero (el enunciado tiene así pretensión de validez) (2009, p. 204).

La validez pretende por el consenso intersubjetivo de una comunidad constituir una proposición como verdadera, pero la verdad es, en cambio, en tanto que referencia a lo real. Lo real es el horizonte que se abre al ser humano como una mediación para la producción, reproducción y desarrollo de la vida. Dice Dussel que

El viviente enfrenta la realidad como el “lugar” de su sobrevivencia, y la constituye como realidad “objetiva” actualizándola antes como “verdadera”, para poder manejarla. De equivocarse (como el confundir: “esto es alimento”, siendo en “verdad” veneno) corre el

riesgo de perder la vida. No es sólo un juicio falso, al ser práctico es un juicio mortal (Dussel, 2001a, p. 207).

Ahora bien, apoyado en la neurobiología⁶, Dussel propone la necesidad objetiva de la reproducción de la vida, porque nuestro “sistema evaluativo-afectivo” del cerebro busca siempre y en última instancia, responder a las exigencias de la vida humana. A través de él, el ser humano constituye la realidad humana como un medio para la mediación de la vida, pues evalúa todo lo que se presenta en la realidad objetivada, en tanto instrumento que posibilita o no la vida. Aclara, sin embargo, que lo anterior no consiste en un deducir analíticamente normas de juicios de hecho, sino una fundamentación dialéctica por contenidos, es decir, encontrar en la realidad objetiva los medios necesarios para la sobrevivencia. Pasar del juicio descriptivo “Tengo sed” al juicio normativo “debo beber líquido para no morir”, no conlleva caer en un abismo lógico entre lo que “es” y lo que “debería ser”, sino en el pasaje de un juicio descriptivo a un juicio que, aunque normativo, en últimas es un juicio descriptivo de la realidad del viviente humano (Dussel, 2009, p. 105). Es un hecho innegable que el que no bebe ningún líquido, muere de sed.

Dentro de los juicios de hecho que tienen la vida como criterio de verdad, sin embargo, surge la necesidad deóntica de la ética (2009, p. 139) al prescribir juicios normativos que obligan al ser humano a cumplir con el *deber-vivir*. Esto se debe a que el paso del reconocimiento de la verdad de los juicios prácticos sobre la vida humana, hacia el abastecimiento de lo necesario para el cumplimiento del criterio material, no es automático, sino que está mediado por la voluntad reflexiva y autorresponsable del sujeto viviente. Es el ser humano o la misma comunidad la que decide actuar bajo este mandato. Por esta razón, Dussel propone el principio material universal de la ética como un imperativo categórico:

El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una «vida buena» cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser,

⁶ Véase la interesante publicación de Carlos Onofre *Emoción y sentimiento: aspectos neurobiológicos del principio ético material universal dusseliano*

por ello con pretensión de rectitud también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad (2009, p. 140).

Por medio de este principio se establece la obligatoriedad de la norma más allá de la concepción particular de vida buena o de los valores propios de una cultura. La universalidad rebasa todo contenido particular de la eticidad de cada cultura desde la prescripción de un mandato relacionado con los juicios descriptivos sobre la realidad objetivada del ser humano. El obrar por deber no se deduce de un mero respeto a la ley que impone la razón, sino que es consecuencia de la condición biológica del cerebro que impone la necesidad de actuar con responsabilidad para producir, reproducir y desarrollar la vida humana. Es estrictamente la vida humana y su negación el criterio de verdad absoluta y la base de los principios desde los que se reconstruye la arquitectónica de esta ética.

Por otro lado, su contraparte crítica, a saber, el principio número cuatro, parte de la negación de la corporalidad expresada en el criterio material del principio número uno. Su origen, entonces, viene dado por un juicio empírico de hecho: “¡He aquí un pobre, una víctima!” (2009, p. 369) La existencia real de las víctimas constituye el origen de la criticidad de la ética de la liberación frente al sistema que produce siempre e inevitablemente víctimas, sujetos vivientes que no pueden producir, reproducir y desarrollar su vida. El principio número cuatro es enunciado por Dussel así:

Los que operan ético-críticamente han re-conocido a la víctima como ser humano autónomo, como el Otro como otro que la norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., al que se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos); de cuyo reconocimiento simultáneamente se descubre una corre-sponsabilidad por el Otro como víctima, que obliga a tomarla a cargo ante el sistema, y, en primer lugar, criticar al sistema (o aspecto del sistema) que causa dicha victimación. El sujeto último de un tal principio es, por su parte, la misma comunidad de las víctimas (p. 376).

La crítica solo puede darse en tanto la víctima a la que se le es negada la posibilidad de cumplir el criterio material, es reconocida en su dignidad. Es el momento analéctico del cara-a-cara, en el que se descubre al Otro como otro que es víctima y se obliga responsablemente

a hacerse cargo de ella. Desde el reconocimiento de que el otro es negado como víctima, se cuestiona la verdad del sistema dominante, hegemónico, que tiene por natural los efectos negativos de dicho sistema. Por su puesto que el acto de hacerse responsable de la víctima luego de reconocerla como tal, supone la libertad de elegir, la posibilidad de ignorarla o de tomarla a cargo, pero el mandato estriba precisamente en que es racional hacerlo, no solo porque somos seres humanos, sino, más aún, cuando son las mismas víctimas las que se reconocen entre sí como víctimas (2009, p. 375).

3.8.2 El principio formal y la comunidad de víctimas

Dice Dussel que “la verdad deviene válida sólo por el recurso a la intersubjetividad formal” (2009, p. 145). Se trata del criterio de validez como procedimiento para obtener validez intersubjetiva de las pretensiones de verdad, condición necesaria para la aplicación del principio material. Dussel redefine, entonces, la función del principio de validez formal de la moral de Apel, cuyo propósito consistía en servir de fundamento del acto ético o racional del ser humano y del que se derivaba la aplicación de las normas; ahora, Dussel lo toma como un principio de aplicación de las normas morales en tanto validas por el consenso de los que participan en simetría.

El consenso no es el fundamento de la acción moral, porque en el consenso no se llega a acuerdos vacíos de contenido, sino que gira en torno al cómo se puede cumplir con el principio material de la ética, el deber de producir, reproducir y desarrollar la vida humana. Es el ámbito de la racionalidad discursiva, que acepta como moralmente válida una norma en tanto que cada uno de los afectados haya efectivamente participado en simetría de los acuerdos. Si la verdad práctica se refiere al ámbito de la realidad material del ser humano, que se objetiva en tanto sirve como mediación para el cumplimiento del criterio material, el criterio de validez concede validez moral a dicha pretensión en la medida que es aceptado racionalmente por todos los que participan en simetría. El principio de validez práctica es enunciado por Dussel de la siguiente manera:

El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como

iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados (afectados en sus necesidades, en sus consecuencias o por las cuestiones éticamente relevantes que se tratan) deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido (2009, p. 214).

Este principio constituye la mediación formal del principio ético material, el deber de actuar bajo el mandato de la razón discursiva (pero con contenido material), reconociendo en el otro un igual que tiene el mismo derecho de participar en las discusiones que lo afecten. Sin embargo, la posibilidad de igualdad o simetría, al igual que en la ética del discurso de Apel, no puede ser ganada por medio del discurso argumentativo. Por esta razón, Dussel propone una nueva “simetría crítica” conformada por una comunidad de víctimas que, en la medida que se identifican por la negación de su dignidad como sujetos vivientes, llegan a acuerdos en simetría sobre normas que exigen el cumplimiento del criterio material.

Teniendo en cuenta lo anterior, surge el principio cinco de validez crítica como contraparte del principio de validez intersubjetiva:

El que obra ético-críticamente debe (está «obligado» deónticamente por re-sponsabilidad) participar (siendo víctima o articulado como «intelectual orgánico» a ella) en una comunidad de comunicación de víctimas, que habiendo sido excluidas se re-conocen como sujetos éticos, como el Otro como otro que el sistema dominante, aceptando simétricamente siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos la argumentación racional, motivados por una pulsión solidario-alterativa creadora (2009, p. 464).

Se supera con esto la aporía de la ética del discurso por la imposibilidad de generar empíricamente una situación ideal presupuesta en el discurso real. Al generar una nueva simetría, esta vez constituida desde el comienzo por las víctimas, se garantiza la participación de todos los afectados en la toma de decisiones. Solo así cobra sentido la lucha por el reconocimiento de las mismas víctimas que han padecido la exclusión y dominación, efecto

del acuerdo hegemónico al que ha llegado la comunidad real de los que sí han tenido la posibilidad de participar. Ante la toma de conciencia del otro como víctima excluida y dominada y ante su responsabilidad de tomar a cargo su propia subsistencia, se organiza con otras víctimas en una nueva comunidad de argumentantes, con nueva validez moral, para desde allí, criticar como no válido la moralidad de los acuerdos vigentes. “Se descubre así la peligrosidad inherente de la crítica, porque el consenso que deberán alcanzar las víctimas será inevitablemente antihegemónico, ilegal e ilegítimo, al menos al comienzo, como el de Washington o Hidalgo” (2009, p. 402). No quiere decir esto que en la comunidad de víctimas se trate de buscar un consenso con la comunidad hegemónica para ser incluida en el sistema vigente y así garantizar los derechos vulnerados, sino de establecer una nueva validez, distinta, que abra la posibilidad de una alternativa que respete el criterio material en cada una de las víctimas.

3.8.3 El principio de factibilidad y el proyecto de Liberación

Con el tercer principio de la ética de la liberación, Dussel subsume la racionalidad instrumental y estratégica en la racionalidad del primer (práctico material) y segundo principio (discursivo). Este tipo de racionalidad considera la efectiva posibilidad de realizar en el orden de lo empírico, los enunciados normativos que se adecúan a la particular comprensión del bien de cada eticidad; pero ahora, atravesados por los dos primeros principios de la ética de la liberación, buscan la posibilidad real de efectuar las normas en la consecución del criterio material de la ética. El criterio de factibilidad se enuncia así:

El que proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales, empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea posible teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular (2009, p. 266).

Apoyado en Hinkelammert, Dussel se enfoca en la posibilidad e imposibilidad de una acción moral a partir de las condiciones empíricas necesarias para su realización. La razón

práctico material pone los fines para el cumplimiento del criterio material, pero esos fines solo pueden ser alcanzados gracias a la posibilidad que brinda la naturaleza en su desarrollo tecnológico y en la económica. “Ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible, y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad” (Hinkelammert citado por Dussel, 2009, p. 266).

Ahora bien, siguiendo a Hinkelammert, Dussel (2009) aclara los diferentes niveles de posibilidad e imposibilidad: lo lógicamente imposible o inconsistente, tal como el modelo de competencia perfecta de Hayek, que en la situación ideal de mercado acabaría con la misma competencia por la ausencia de diferencia en el capital. Es imposible empíricamente algo que sea lógicamente imposible, pero lo lógicamente posible, puede ser empíricamente posible o empíricamente imposible. Aunque la inercia indefinida es lógicamente posible, es empíricamente imposible, o el modelo utópico de la planificación perfecta, que es consistente teóricamente, pero imposible empíricamente (Dussel, 2009, p. 266). Sin embargo, si bien estos modelos son empíricamente imposibles, abren horizontes de posibilidades nuevas para el desarrollo y alcance de lo que antes no existía empíricamente. Por otra parte, lo que es posible empíricamente puede o no ser posible técnicamente, y lo posible técnicamente puede no serlo económicamente, ya que los recursos naturales pueden escasear para el diseño o construcción de un objeto. Hasta aquí la factibilidad gira en torno a las posibilidades técnico económicas para la consecución de fines, pero dicha racionalidad está gobernada exclusivamente por la racionalidad instrumental no ética. Desde la ética de la liberación, Dussel plantea, sin embargo, que lo factible técnico, económico, políticamente, etc, puede no ser factible éticamente. Se enuncia entonces el principio de factibilidad ética:

El que opera o decide éticamente una norma, acción, institución o eticidad sistémica, debe cumplir a) con las condiciones de factibilidad lógica y empírica (técnica, económica, política, cultural etc.), es decir, que sea realmente posible en todos estos niveles, desde el marco de b) las exigencias: b.1) ético-materiales de la verdad práctica, y b.2) morales-formales discursivas de la validez, dentro de un rango que va desde b.i) las acciones permitidas éticamente (que son las meramente «posibles» que no contradicen los principios crítico o moral), hasta b.ii) las acciones *debidas* (que son las éticamente «necesarias» para el cumplimiento de las exigencias humanas básicas: materiales -de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano- o formales -desde el respeto a la dignidad de todo sujeto ético hasta la participación

efectiva y simétrica de los afectados en las decisiones (2009, p. 270).

Este es un principio ético universal que obliga a que los actos humanos tengan en cuenta las posibilidades empíricas para la consecución de fines en situaciones históricas determinadas, pero, además, juzga dichos fines como éticamente buenos o malos, en tanto contribuyan con el cumplimiento de la producción, reproducción y desarrollo de la vida de los sujetos reconocidos como iguales y libres. Ahora bien, no se puede limitar el ámbito de lo posible a lo empírico, ya que, como dice Hinkelammert, “la realidad trasciende la experiencia” (Hinkelammert citado por Dussel, 2009, pp. 260), lo que quiere decir que la realidad sobrepasa lo que conocemos de ella, y lo que empíricamente fue imposible en el pasado, ha sido posible en el presente.

Con esto se da paso a la contra parte crítica del principio de factibilidad: el principio de Liberación. Para Dussel, el criterio que fundamenta este principio, el cual subsume todos los anteriores, consiste en “la posibilidad de efectivamente liberar a las víctimas” (2009, p. 553). Es importante recordar que la praxis de liberación es una acción capaz de transformar la realidad, pero dicha acción siempre debe tener como referencia a la víctima negada. La imposibilidad del sistema vigente de garantizar las condiciones de factibilidad para el cumplimiento de los fines que pone la razón práctico material, deviene en la necesidad de transformar el sistema y de crear un nuevo proyecto histórico posible, que parta de la comunidad de víctimas antes excluida y dominada. Precisamente, el principio de Liberación obliga a realizar dicha transformación

El que opera ético-críticamente debe (está obligado a) liberar a la víctima, como participante (por «situación» o por «posición», diría Gramsci) de la misma comunidad a la que pertenecen las víctimas, por medio de a) una transformación factible de los momentos (de las normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad) que causan la negatividad material (impiden algún aspecto de la reproducción de la vida) o discursivo formal (alguna simetría o exclusión de la participación) de la víctima; y b) la construcción, a través de mediaciones con factibilidad estratégico-instrumental críticas, de nuevas normas, acciones, microestructuras, instituciones o hasta sistemas completos de eticidad donde dichas víctimas puedan vivir, siendo participantes iguales y plenos (2009, p. 559).

En este punto hay un enfrentamiento entre un sujeto histórico que se asocia por medio de su posibilidad discursiva, contra una norma, acción, microestructura, institución o sistema completo de eticidad que produce víctimas. Aunque la obligatoriedad del mandato es válida para toda la humanidad, para Dussel es claro que son las mismas víctimas el sujeto histórico que se hace responsable de su proceso de liberación. Sin embargo, su universalidad está dada porque incluye a las víctimas de todo orden injusto, de toda eticidad concreta. La praxis de liberación obliga transformar la condición de negatividad de la víctima, bien sea material o formal, en una situación donde se evalúen los medios factibles puestos por la racionalidad instrumental, en el cumplimiento de los fines que pone la razón práctico material, de manera que la satisfacción de todos los fines materiales sea el ideal regulativo que guía un “proceso cualitativo” para la construcción de un proyecto histórico alternativo. Este ideal regulativo es para Dussel, análogo a como lo expresa Kant, el ideal supremo de la ética de la liberación:

Es la plena reproducción de la vida humana de las víctimas. Plena reproducción que significa que el hambriento come, el desnudo se viste, el *homeless* habita, el analfabeto escribe, el sufriente goza, el oprimido es igual a todos (...) En una palabra: la víctima de ayer pueda festejar re-conocida y re-sponsablemente la corporalidad comunitaria feliz (2009, p. 564).

Es importante anotar que los interlocutores de Dussel (2009) en este nivel de su arquitectónica son el anarquista, el conservador y el utopista. El anarquista, que juzga como posible lo imposible, busca eliminar las instituciones mediante la pretendida situación ideal en la que se cuenta con la perfección ética de todos los sujetos de una comunidad; también está el conservador, que niega la posibilidad de una alternativa diferente a la vigente; y el utopista, como Apel, que prescinde de las condiciones de aplicabilidad de la idea regulativa. La praxis de liberación, por el contrario, aunque también orientada por una idea regulativa lógicamente posible pero empíricamente imposible, intenta transformar, en la medida de lo posible, la norma, acción, etc., vigente que produce víctimas, con el propósito de crear un proyecto alternativo futuro que se adecúe, progresivamente, al ideal del bien supremo.

Ahora bien, para terminar este capítulo, cabe aclarar que la Ética de la Liberación, dice Dussel, no es una ética exclusivamente de principios y de situaciones límites e impredecibles como las revoluciones. Aunque la tarea de formular los principios resulta

necesaria para justificar universalmente las acciones críticas y liberadoras, esta Ética es una ética que parte de la vida cotidiana, que incluye en su discurso las motivaciones empíricas, pulsionales, afectivas, los valores culturales, la solidaridad, la responsabilidad, las causas históricas y sociales, pero sin perder su racionalidad filosófica. El discurso de la Ética de la Liberación reflexiona desde un nivel filosófico antropológico sobre la situación real del Otro, un ser humano excluido y dominado, víctima de la expansión del sistema dominante y que se juega la vida en sus acciones.

4. Puntos a favor y en contra

En este capítulo se presentarán algunas críticas determinantes, cada una con su correspondiente respuesta, relacionadas con la transformación de la ética de la liberación después de la publicación de la *ELGE*. Por supuesto, no se recogerán todas las discusiones que han surgido sobre los cambios y desarrollos de la propuesta de Enrique Dussel a partir de la publicación de esta obra.

De las innumerables debates que se pueden generar a partir de la transformación de la ética de la liberación en una arquitectónica de principios, solo se abordarán dos críticas a propósito de los objetivos que persigue este trabajo de grado: 1) la ética es un discurso racional, por tanto, la fundamentación última solo puede ser alcanzada por medio del método trascendental. En contra de Dussel, el filósofo mexicano Mario Rojas muestra que en todo lo relacionado con la fundamentación desde el método trascendental como límite del discurso ético, la razón está antes que la vida, y no la vida antes que la razón. Frente a esta crítica, responde Carlos Beorlegui (1999), Shelkshorn (2004), Zúñiga (2010) y Hinkelammert (1995), defendiendo la posición contraria, a saber, que en la ética la vida siempre será el fundamento de la razón, y no la razón el fundamento de la vida; 2) la segunda crítica afirma que la trascendentalización de la ética de la liberación la convierte, al igual que la ética del discurso, en una ética deontológica del consenso. Como representante de esta crítica está Santiago Castro-Gómez (2015), quien afirma que, si la ética de la liberación se reconstruye bajo principios normativos absolutos, termina por convertirse en una ética consensualista de principios discursivos inaplicables en la realidad, con consecuencias irremediables no solo en el campo de lo ético sino en el campo de lo político, pues se elimina ontológicamente el elemento constitutivo de lo político: el disenso. Como respuesta a esta crítica, con Dussel (2001b), Urquijo (2018) y Tovar (2019), se reivindica el principio formal del consenso no como fundamento sino como mediación entre el principio material y el principio de factibilidad de la ética; y al principio de reproducción y conservación de la vida como marco que posibilita el disenso, en tanto justifica el reclamo por la injusticia sufrida de las víctimas, latente en todo el mundo y en todos los sistemas políticos y económicos. De esta manera se concluye que, en definitiva, a pesar de su reconstrucción deontológica, la ética de la

liberación no se trascendentaliza en una ética consensualista del discurso, sino que se mantiene sobre la base de la exigencia del cumplimiento que pretendía antes del encuentro con Apel, a saber, la liberación del otro como víctima oprimida, excluida y dominada del sistema hegemónico.

Finalmente, en este

4.1 Primera crítica: ¿es la razón el fundamento de la vida, o la vida el fundamento de la razón?

La primera crítica está relacionada con la discusión que tiene Dussel y Apel sobre la fundamentación trascendental de la ética. Retomando la discusión mencionada en el segundo capítulo de este trabajo, Apel criticaba a Dussel, por un lado, la pretensión de fundamentar la moral mediante el recurso a la experiencia empírica del cara a cara, y por otro, la necesidad de las ciencias empíricas para descubrir la relación de dominación y explotación en la praxis humana. El problema es que el método trascendental, precisamente, tiene que ser estrictamente racional para que pueda cumplir su función práctica de criticar todo acto humano, y para que no pierda su validez al fundamentarse en una eticidad concreta. Para Apel, esto impide a Dussel una fundamentación “verdaderamente filosófica” de la ética.

Por su parte, Mario Rojas Hernández apoya esta interpretación de Apel. Rojas (2015) explica el problema de la argumentación que Dussel realiza para defender su ética material frente a la ética formal discursiva de Apel: "Toda la argumentación de Dussel presupone que la vida corporal, la corporalidad viviente humana, es ya lo valioso en sí y no la razón y por eso representa su criterio ético principal, pero eso es precisamente lo que se debería demostrar" (2005, p. 100).

El problema es que para Rojas -y también para Apel- la ética es ante todo un discurso racional que busca fundamentar la validez objetiva de la moral, pero esa fundamentación sólo puede lograrse mediante reflexión trascendental en el sentido estricto de descubrir los presupuestos últimos de la razón, que en el caso de la ética del discurso resultan ser dialógicos. Esto significa que, solo por medio de la argumentación en un ejercicio del

pensamiento, se puede fundamentar racionalmente la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida, porque "decir que la vida merece respeto, es ya pensar" (2005, p. 95), y el que dice esto ya acepta de antemano su participación en una comunidad ideal de comunicación.

En Rojas (2005) la autorreflexión es lo irrebasable trascendentalmente y las condiciones biológicas o sociales no constituyen ningún fundamento de la razón. En este mismo sentido Apel responde a un estudiante de la UNAM que realiza una observación a propósito de la defensa que sostiene Dussel en el debate: "antes del acto de argumentar está la vida". Apel contesta:

Podemos discutir sobre la vida, pero no puedes vivir sobre la discusión, esa es la cuestión. Claro que la vida es en este sentido más fundamental para todos, pero el último punto no gira en torno a la discusión sobre la vida (...) Quiero hacer justicia a ambos lados. Pero, la cuestión del fundamento no es la cuestión de volver a la vida, la cuestión del fundamento es la cuestión de volver a los presupuestos del argumentar (...). (Zúñiga, 2010, p. 195)

De esta manera, la ética de la liberación, para Apel y Rojas, en cuanto discurso racional, no puede sobrepasar los límites de la razón para justificar su validez, pues es en ella donde reside toda posibilidad de fundamentación racional. Ir más allá significa contextualizar el discurso y desistir de la posibilidad de hallar una ética válida universalmente.

Como respuesta ante este argumento, se retoma brevemente la defensa de Dussel arriba explicada: Dussel responde a Apel aceptando la necesidad de una fundamentación trascendental del discurso argumentativo por la necesidad de dar validez universal a la razón, pero, debido a la imposibilidad de deducir normas incluyentes aplicables en países periféricos donde es característico la asimetría y la exclusión, y debido a la imposibilidad de lograr por vía del diálogo la simetría necesaria como condición de posibilidad del mismo diálogo, se llega a una aporía lógica y eurocéntrica imposible de remediar en dichos países. Frente a esto, es justificable, dice Dussel, la fundamentación trascendental en un nivel anterior al discurso

argumentativo, pero esta vez no en estricto cumplimiento del método kantiano, sino una fundamentación trascendental entendida como fundamentación trans-ontológica que justifique la necesidad racional de reconocer al otro en su humanidad viviente, antes que pretender entablar un diálogo con él.

Ahora bien, al desprenderse del estricto formalismo del método kantiano para partir de una experiencia empírica anterior a la racionalidad discursiva, no por ello se pierde la universalidad en la fundamentación racional de la ética. Tal como lo apunta Carlos Beorlegui,

Lo que no se da en la ética discursiva es la sensibilidad y el acierto dusseliano de entender que el punto de arranque más universalizable de la ética se da desde el horizonte de la experiencia del sufrimiento de las víctimas, y no sólo desde la dignidad en abstracto del individuo humano (1999, p. 725).

La condición de víctima es universalizable en un mundo donde la mayoría sufre algún tipo de exclusión u opresión, y en donde todos los sistemas vigentes y eticidades concretas generan víctimas. Su universalidad, por tanto, no se descubre por deducción trascendental, sino por datos empíricos, cifras y juicios de hecho. Responsabilizarse por el otro se universaliza en un imperativo categórico fundamentado en el factum de la exclusión.

En una ética “verdaderamente ética”, contestaría Dussel, la responsabilidad por hacerse cargo del sufrimiento del otro debe ser a priori al diálogo, porque lo contrario sería lo no-ético y encubridor de ideologías, toda vez que la racionalidad discursiva de la comunidad real de los que sí pueden participar, estaría limitada por la comprensión de su propia particularidad.

Shchelkshorn (2004) afirma que si bien la fundamentación de Apel en la ética del discurso profundiza más sobre la cuestión teórica, no por ello la ética de la liberación ha sido vencida, en la medida que, citando a Kuhlmann, “los límites de la ética del discurso surgen cuando las exigencias no pueden ser cumplidas” (2004, p. 27), y esto se da precisamente cuando tenemos en cuenta que el ingreso de los interlocutores a la comunidad real de

comunicación “es negado debido a su incompetencia: personas enfermas, negros, judíos, etc.” (2004, p. 27). Para Schelkshorn ningún discurso ético puede reducirse al otro, pero en cierta medida sí pueden complementarse, “porque la acción liberadora provoca ciertas experiencias que son la base de una eliminación consensual de la desigualdad” (p. 25), es decir, cuando prima la “igualdad” en la comunidad real de argumentantes, la acción liberadora propuesta por Dussel perfora los consensos constituidos entre personas “iguales” que no tienen en cuenta a aquellos que no participan de esa misma condición. Por tanto, Shleckshorn nos dice que es en el re-conocimiento (pre-científico, pre-reflexivo, pre-argumentativo) del Otro (re-conocer que la condición del otro es ser una persona excluida, dominada, negada, que padece en su misma cotidianidad) el único requisito del que se puede derivar una norma ética básica (1996, p. 137).

En este sentido, la racionalidad del encuentro con el otro adquiere incluso mayor validez que la racionalidad del discurso argumentativo en las discusiones sobre normas éticas concretas. De hecho, Jorge Zúñiga (2010) muestra que el discurso ético de Apel tiene como finalidad, en última instancia, el argumentar en favor no de un consenso vacío de propósito, sino en favorecer la sobrevivencia de la humanidad. La comunidad ilimitada de comunicación representa para Apel el ideal al que debemos encaminar el progreso y el desarrollo de la humanidad, pero esa finalidad no se limita a pensar una posible comunidad ideal de argumentadores serios que tengan la libertad de expresarse igualitariamente para discutir y llegar a acuerdos, sino que su "principal interés" es la parte B de aplicación de la ética cuyo propósito es conservar la vida en el planeta y encontrar una alternativa legítima frente a la guerra y la destrucción (Zúñiga, 2010, p. 203).

Por otro lado, según el filósofo Franz Hinkelammert (1995), cuando Apel acepta que es moralmente inválido exigir la obligatoriedad del principio ético del discurso a alguien al que no se le han garantizado las condiciones ideales del diálogo, acepta también un criterio de verdad sobre las normas. Ese criterio se refiere a la aceptación de la norma solo en tanto garantice la posibilidad de vivir, porque la decisión de aplicar la norma solo puede ser tomada si ella permite la vida del participante. El criterio de aplicación, en última instancia, no resulta del procedimiento que se siguió para llegar a un consenso, sino en la consideración del criterio de verdad que es la vida misma del participante. Sin embargo, si bien Apel introduce

la ética de la responsabilidad por las consecuencias en la parte B de la ética del discurso para solucionar la cuestión de la aplicación, para Hinkelammert, esa introducción se realiza de forma arbitraria y sin ofrecer una justificación teórica (1995, p. 285), de hecho, el mismo Apel reconoce que la razones por las cuales hace una división en una parte A y una parte B de la ética, no son claras.

Apel menciona este criterio de verdad y lo aplica tímidamente, pero no lo discute de manera expresa. Él lo aplica, no obstante no argumenta esa aplicación. Por ello parece ser más bien un apéndice que no está integrado en la ética del discurso mismo (Hinkelammert, 1995, p. 285).

El problema de la aplicación sería resuelto en la ética del discurso, dice Hinkelammert, si el criterio de verdad se hubiera introducido desde el comienzo en la parte A de la ética del discurso, desde donde se deriva la fundamentación última de normas. Pero en esta parte los seres que dialogan son seres descorporalizados, seres puros con pretensiones de validez sobre normas universales, lo que constituye una autocontradicción performativa de Apel, ya que, por un lado, la comunidad ideal de comunicación suprime la corporalidad del sujeto, pero por otro, la presupone, porque no existen seres puros que dialoguen sin un cuerpo que se los permita.

El universalismo debería fundamentarse, dice Hinkelammert (1995), no en el acuerdo de entes imaginarios, sino en el ser humano concreto, en su condición de ser corporalidad que sufre y tiene necesidades. A partir de este hecho, se establece un criterio de verdad empírico, pero no por ello menos universal, basado en juicios de hecho, sobre la necesidad de obrar para sobrevivir.

Pero, ¿no es acaso la opción por la vida una decisión irracional? Contra este decisionismo irracional, en cabeza del cínico, que puede elegir como límite de la acción humana el suicidio colectivo, Hinkelammert opone la racionalidad reproductiva como una solución al problema. “Por eso, la racionalidad que responde a la irracionalidad de lo racionalizado, puede ser solamente la racionalidad de la vida de todos, que se puede fundar

solamente en la solidaridad de todos los seres humanos” (Hinkelammert, 1995, p. 352), solidaridad que tiene su raíz en la resistencia a morir y a ver morir a la humanidad en un suicidio colectivo. La racionalidad reproductiva se opone a la racionalidad instrumental de la consecución de medios con arreglo a fines, en el que se abstraen las relaciones humanas en relaciones de mercado. Para Hinkelammert (1995), la opción de no cometer suicidio no es una norma ética, sino fundamento de toda ética posible.

Por eso, esta opción tampoco se sigue de un juicio de valor. Ella es la condición de posibilidad de todos los juicios de valor. La opción de no cometer suicidio circunscribe el marco de variación de todas las éticas y de todos los juicios de valor posibles, y por eso mismo no es opción ética ni juicio de valor (1995, p. 351).

No es una decisión que se circunscriba a la racionalidad medio-fin del sistema de mercado, sino una racionalidad que impone la solidaridad de todos los seres humanos como opción racional ante la inminencia del homicidio y del suicidio colectivo (porque “el asesinato es suicidio”, diría Hinkelammert) y la cifra creciente de víctimas en el mundo. Por lo tanto, es falso que la ética, como discurso racional, deba fundamentar la defensa de la vida. Es, más bien, la vida la que fundamenta el discurso racional y garantiza la universalidad del discurso ético. En respuesta a Rojas, entonces, Hinkelammert diría que no hay razón tal que obligue a fundamentar racionalmente el valor y la defensa de la vida desde la racionalidad medio-fin, porque aquel que la niega cae en contradicción performativa o, a lo sumo, en la creencia falsa de que las consecuencias que llevan al suicidio de la humanidad, nunca lo alcanzarán. Por tanto, la opción por la vida no es ética, sino la condición de posibilidad de toda ética (p. 351).

4.2 Segunda crítica: ¿es la ética de la liberación una ética del consenso?

La respuesta afirmativa a esta pregunta es la acusación que realiza el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez a la ética de la liberación en su publicación *Revoluciones sin sujeto*. Castro-Gómez (2015) dice que una consecuencia de la posición normativista de Dussel en la comprensión de la filosofía política consiste en la necesidad de subordinar la política a

criterios éticos universales (2015, p. 348). De esta manera, la ética proporciona los fundamentos racionales que funcionan como criterio normativo de la política.

Pero, antes que todo, es importante mencionar que Castro-Gómez entiende lo político desde la diferencia ontológica del agonismo con respecto a las manifestaciones empíricas del ejercicio de la política. Para el filósofo colombiano, apoyado en la lectura de Nietzsche y Foucault, existe una representación ahistórica del mecanismo en el que se desenvuelven todas las relaciones humanas en general, y esta consiste en el antagonismo de las relaciones de fuerza. Es el agonismo como constitutivo de la existencia humana, en tanto relaciones de fuerzas que se encuentran en un continuo e interminable conflicto para ejercer gobierno sobre las demás; de esta manera, no se reflexiona sobre el ejercicio óntico de las discusiones políticas, las instituciones, los partidos o las luchas, sino sobre el mecanismo ontológico que constituye todas las relaciones humanas. Ahora bien, lo anterior no quiere decir, para Castro-Gómez, que este se constituya como el fundamento último de las relaciones humanas, sino, por el contrario, es lo que descarta toda posibilidad de establecer un fundamento, dado el mecanismo dinámico y contingente de las relaciones de fuerza entre los elementos que componen el tejido social.

En línea con Laclau y Chantall Moufe, y desde una perspectiva lingüística, dentro de ese sistema de significaciones contingentes producto del antagonismo, no se puede fijar el sentido de un significante de manera permanente y a priori, ya que esto cerraría para siempre la estructura y la dinámica histórica y cambiante de la relación significante-significado. En este punto critica tanto al sujeto trascendental de la modernidad como a los procedimentalismos de las éticas discursivas, que pretenden fijar las condiciones a priori del acto moral, en busca de la completud social en un sentido armónico y racional. Esta universalidad del sujeto y de los procedimientos discursivos, según Castro-Gómez (2015), establecen el fundamento de la acción racional desde un más allá de las relaciones antagónicas que constituyen las relaciones humanas, sirviendo como punto de referencia para que los conflictos se puedan solucionar mediante el diálogo.

Ahora bien, Castro-Gómez no descarta la posibilidad e incluso la necesidad de la pretensión de universalidad en la política emancipatoria, estandarte de su filosofía política. De hecho, para él, la universalidad es condición de posibilidad de la política emancipatoria.

Sin embargo, dice el colombiano, esta universalidad no es ahistórica ni metafísica, no preexiste a la lucha política ni a la relación antagónica de los elementos de una sociedad. Esta universalidad es una universalidad política, muy distinta a la universalidad de un sujeto trascendental y de un procedimiento moral. No conlleva la universalización de una particularidad en específico, sino la universalización concreta de un elemento del campo de fuerzas, estableciendo equivalencias con otros elementos de dicho campo y creando una cadena de equivalencias heterogénea, que no tienen como propósito la defensa particular de un eslabón, sino el reclamo por la igualdad de la cadena frente al orden que los excluye. Además, dicha universalidad es en todo caso temporal y solo llena el vacío ontológico del ser a propósito del momento particular en que se gesta la cadena de equivalencias.

Por el contrario, las éticas de principios, para el filósofo colombiano, en su fundamentación trascendental de principios, llenan a priori el vacío que deja la ausencia de fundamento por la universalidad racional del sujeto trascendental, garantizando la resolución de los conflictos políticos mediante la discusión racional. Dice Castro-Gómez que

El litigio mismo es hecho posible gracias a un consenso implícito entre los deliberantes. Previo al momento de la política (potestas) hay entonces una voluntad colectiva (potentia) que garantiza la racionalidad del debate y hace posible superar los desacuerdos. Estos, a diferencia de Laclau y Rancière, no son constitutivos de la política, sino que son malentendidos ideológicos temporales y en todo caso superables a través del diálogo racional. Pero al afirmar una “ética de la política”, una racionalidad normativa que no es estratégica y condiciona el ejercicio de la política, ¿no estaríamos desconociendo el quid mismo de la política que es la inerradicabilidad del antagonismo? (Castro-Gómez, 2015, p. 349).

La *potentia* y la *postestas* son conceptos fundamentales en la comprensión política de la ética de la liberación ya que, partiendo de la diferencia ontológica, Dussel (2006) entiende la *potentia* como el origen del poder político, constituido por la voluntad del pueblo, que no tiene ni puede tener existencia empírica, pues está situada en el orden de lo ontológico. En cambio, la *potestas* es la realización efectiva de la *potentia* en instituciones políticas, donde se puede ejercer el poder que ha delegado el pueblo. Ahora bien, según el filósofo colombiano, Dussel interpreta dicha voluntad

como inmediatamente consensual. Esto quiere decir que el poder constituyente aún ya, en sí, la pluralidad de todas las voluntades y las unifica en una única “voluntad de vivir” (...) La potentia no es solo voluntad, sino también racionalidad ética que se orienta hacia el consenso, todo con el objetivo de asegurar la vida de la comunidad (2015, p. 343).

Entonces, según Castro Gómez, para Dussel la potentia es ya racional en sí misma, y el criterio de esa racionalidad es la necesidad expresada en el primer principio de la ética de la liberación, que se transforma en una voluntad de consenso de la comunidad. Sin embargo, más adelante explica Castro-Gómez que, en la ética de la liberación, al igual que en la ética del discurso, la racionalidad del debate y con ello, la verdad y la legitimidad del consenso, son garantizadas por el mismo procedimiento: “la verdad de las instituciones políticas, no depende de la deliberación “real” entre los diferentes agentes que componen la cadena de equivalencias y sus representantes, sino de la racionalidad del proceso deliberativo mismo” (p.348). Es así como, para Castro-Gómez, al igual que para Apel, la ética de la liberación termina obedeciendo a los mismos principios formales de la ética del discurso, en el que el procedimiento deliberativo que conlleva a la aceptación y consenso de los participantes, es el fundamento último de la moral, y con ello de la ética y de la política. Si bien Castro-Gómez menciona que para Dussel el fundamento de la ética no es el consenso sino la misma vida, sin embargo, de manera análoga podríamos decir que para Apel el fundamento último de la ética tampoco es el consenso sino la supervivencia de la humanidad. No obstante, en ambos casos, según el filósofo colombiano, la racionalidad intersubjetiva manifestada en la argumentación y posible resolución de conflictos en la comunidad, es la que da validez moral a las acciones. En otras palabras, podría decirse que, para Castro-Gómez, en relación con sus fundamentos, la ética de la liberación es tan solo una versión latinoamericana de la ética del discurso.

Finalmente, frente a esta crítica, responden tanto Martín Urquijo (2018), Leonardo Tovar (2019) y el mismo Dussel, ya que defienden la reivindicación del sujeto y la posibilidad de subsumir los principios formales discursivos sin que por ello la ética de la liberación necesariamente se convierta en una ética del consenso. Urquijo (2018) recuerda la crítica que realiza Castro-Gómez (2011) a Dussel en la *Crítica de la razón latinoamericana*

publicada por primera vez en 1996, relacionada con el desplazamiento del sujeto trascendental, situado inicialmente en la filosofía europea como el sujeto ilustrado de la modernidad, en un movimiento que se dirige hacia la exterioridad de los pobres, es decir, hacia la filosofía que piensa desde la periferia la situación histórica de los pobres del sistema global, y desde allí, partiendo de un nuevo sujeto trascendental, la ética de la liberación critica la modernidad en tanto se universaliza con ella la particularidad europea del sujeto trascendental moderno. Para Castro-Gómez, trascendentalizar a “los pobres” como origen de la crítica, es básicamente partir desde lo mismo que se está criticando, además de caer en una posición maniquea y romántica en la medida que los pobres se sitúan en una pretendida exterioridad moral en oposición al Poder “malo” del centro (2011, p. 39).

Por su parte, Urquijo dice que la crítica de Castro-Gómez solo es válida en tanto que sea dirigida a la obra dusseliana antes de la publicación de la ELGE, porque a partir de ese momento se evidencia una evolución en el pensamiento de Dussel que logra superar estas críticas. El mismo Dussel (2001b) responde a Castro-Gómez y aclara que la noción de sujeto no puede ser descartada del todo en favor de unos sujetos históricos fragmentados. Dice Dussel que

Frecuentemente Castro-Gómez cae en el fetichismo de las fórmulas, y no advierte que es necesaria una cierta crítica del sujeto, para reconstruir una visión más profunda del mismo; que es necesario criticar una simplificación de las causas externas del subdesarrollo latinoamericano, para integrarlo en una interpretación más comprensiva; que es necesario no descartar las micro-instituciones (olvidadas por las descripciones macro) para mejor articularlas a las macro-instituciones; que el Poder se constituye mutua y relacionalmente entre los sujetos sociales, pero no por ello deja de haber el Poder del Estado o el Poder de una Nación hegemónica (como hoy es el caso de Estados Unidos) (Dussel, 2001b, p. 427).

De esta manera, Dussel reivindica la noción de sujeto, aunque ya no sujeto metafísico ni trascendental al modo kantiano, como se vio en los capítulos anteriores. Considera necesario la visión crítica del sujeto desde la posmodernidad, pero no descarta por ello toda su dimensión, tomando como defensa el argumento evidente de los hechos. Además, las críticas de Castro-Gómez fueron válidas en tanto el sujeto de la ética de la liberación sea un sujeto trascendental, abstracto, que fue desplazado de un lugar a otro. Pero ese sujeto trascendental

es descorporalizado, a priori, tal como el sujeto de la modernidad. El sujeto de la ética de la liberación, por el contrario, no es un a priori, es un a posteriori (Dussel, 2001b, p. 331). La corporalidad se pone como el criterio absoluto de la ética y de la política y es el sufrimiento y la necesidad que padece la mayoría de la humanidad la que hace evidente la injusticia del sistema y la necesidad de su crítica. La injusticia no se revela a partir de un ideal abstracto que no se cumple, y la crítica no toma sentido por un a priori que manda sobre la acción social y política, sino por los efectos negativos del sistema, por el dolor de la carne, de la subjetividad que es también corporalidad. La universalidad de la víctima está dada porque es precisamente ella la que factura todos los efectos no-intencionales del sistema, tanto en el ámbito económico como cultural, social, político, pedagógico. Nada que ver, por tanto, con la universalidad del sujeto trascendental moderno. Como dice Urquijo,

La Ética de la Liberación no parte de presupuestos ideales para pensar una sociedad libre, justa e igualitaria, sino que parte de quien sufre la vulnerabilidad de sus libertades básicas, la injusticia y la desigualdad social para pensar lo que significa una sociedad libre, justa e igualitaria desde las demandas de aquellos que sufren esta vulnerabilidad que los ubica como las víctimas del sistema (Urquijo, 2018, p. 36).

La ética de Dussel no parte del mismo ideal de la ética de Apel, no establece como criterio de su crítica el priori de una sociedad armónica en el que toda la comunidad haya podido solucionar sus conflictos por medio de la argumentación. Es más, Dussel no presupone la completud ontológica del ser, porque para él siempre habrá víctimas del sistema. Según Urquijo (2018), el contenido ontológico de la positividad de los pobres solo podría atribuirse a la obra dusseliana anterior a la publicación de la *ELGE*, en la que el ser latinoamericano se constituía como la fuente de la crítica. Pero con la publicación de la *ELGE* y la categoría de víctima, se supera la ontología y el culturalismo latinoamericano.

Para Dussel, todos los sistemas siempre han producido y producirán sus propias víctimas, y entender la vida como lo pre-ontológico, como lo concreto, como la corporalidad sufriente, nos obliga a pensar nuestra condición de vulnerabilidad ante sistemas empíricos,

falibles, siempre mejorables pero nunca perfectos. Por esa razón, más que la completud del ser, se presupone la vulnerabilidad del sujeto concreto.

Ahora bien, que el consenso entre las víctimas sea el fundamento moral de la acción política, no quiere decir que el consenso sea un a priori que establece de antemano la ruta de la acción política. En la ética de la liberación el fin último de la acción no es la resolución de los conflictos, sino la acción estratégica que busca la afirmación de la justicia negada por el sistema hegemónico. Tovar (2019) dice que, a pesar de su reconstrucción normativa a partir de principios, en el paso de la ética crítica a una política crítica, “Dussel puso el normativismo discursivo apeliano al servicio de la estrategia liberadora de las víctimas, y no a la inversa” (p. 155). Tovar sostiene que, si bien es el acuerdo moral entre víctimas lo que confiere validez a las acciones que reclaman justicia, el principio formal se pone al servicio del principio material en tanto que el acuerdo moral de las víctimas a las que se les ha negado la posibilidad de vivir, encuentra en el principio de factibilidad la posibilidad de devolverle al pueblo lo que ha perdido, es decir, de retornar a él (la potencia) la soberanía que ha delegado (la potestas). Esto solo es posible mediante la organización estratégica de las víctimas, que llegan a un acuerdo no para luchar por un ideal imposible de lograr empíricamente, sino para lograr reestablecer la soberanía del pueblo. Se evita con esto caer en la inaplicabilidad del normativismo apeliano, que presupone la realización empírica e imposible de las condiciones necesarias para lograr un fin que también es imposible. Como dice Tovar,

Si ponemos este arduo proceso sobre sus pies, descubrimos que en realidad se ha renunciado al sentido profundo de un genuino normativismo, que como señaló Kant y replicó la crítica adorniana, consiste en sentar que algo no debe ser aunque en efecto sea, no en consignar que algo debe ser porque en efecto es (2019, p. 156).

En Dussel, entonces, no se cumple estrictamente el sentido profundo del normativismo kantiano. Por el contrario, la razón estratégica permite lograr dentro del ámbito de lo realizable empíricamente, los acuerdos a los que la comunidad de víctimas ha establecido en torno a su obligación de reproducir y conservar la vida. La estructura deontológica de la ética de la liberación se fundamenta, entonces, en la necesidad histórica de restituir la justicia negada a las víctimas.

5. Validez universal en la ética de la liberación: a modo de conclusión

La pretensión de este trabajo no es cerrar la discusión sobre la ética de la Liberación de Dussel en torno a los diferentes puntos en tensión que se han revisado, sino aclarar el sentido de las críticas recibidas por parte de Apel y compañía y la forma en que Dussel logra resolverlas o encaminarlas, para reconstruir su propia propuesta ética universal. Solamente así, creo yo, se puede tomar partido de forma consistente.

No creo que todo en la Ética de la Liberación esté resuelto con las aclaraciones que ha hecho Dussel a las críticas retomadas en este trabajo. Su elección por la comprensión del ser humano desde una perspectiva semita, invita a pensar que en últimas cae en lo mismo que critica, como lo expone Castro-Gómez, y solo universaliza un horizonte ontológico particular, ya no europeo (indoeuropeo), sino cristiano (semita). La creencia en la existencia del alma separada del cuerpo no puede ser demostrada, como tampoco su unión indisoluble, y la ética de la liberación fundamenta la ética en la vida entendida desde esta perspectiva.

Por otra parte, su superación trans-ontológica a través del encuentro del cara-a-cara resulta problemática. Retomando la superación trans-ontológica en su discusión con Heidegger sobre la trascendencia de la experiencia del cara-a-cara frente al ser-en-el-mundo, Dussel nos dice que, en este momento originario del encuentro del cara-a-cara, el Otro es misterio y solo podemos esperar a que se revele. Lo característico del encuentro cara-a-cara, en tanto que encuentro entre dos “misterios”, es que ninguno de los dos puede comprender en su totalidad al otro porque estaría por fuera de la totalidad de las propias experiencias, y por lo mismo, cada uno sería libre de revelar o no al otro el misterio de su propio ser, es decir, el Otro en su libertad puede revelarle a lo Mismo el mundo que ya siempre posee antes del encuentro. Pero si el encuentro del cara-a-cara es un encuentro donde el Otro es libre de revelar su propio mundo a lo Mismo y donde cada uno de estos se presenta como un misterio para el otro, entonces el misterio que envuelve el mundo de cada quien presupone que cada uno de ellos tenga el suyo propio, es decir, presupone que cada uno de ellos ya sea un ser-en-el-mundo. Esto haría pensar que, más bien, y esta vez con Heidegger, el momento originario no ha cambiado, sigue siendo el ser-en-el-mundo, porque lo principal del cara-a-cara es que los que se encuentran no reduzcan el misterio de lo que son en el mundo, totalizando al Otro distinto desde la totalidad de las experiencias propias, sino permitiendo que revele su misterio, misterio

que sólo puede adquirirse si ya antes se tiene un mundo propio. Y, además, como lo característico del cara-a-cara es su movimiento analéctico, es decir, movimiento dialéctico que parte de esta misma experiencia: la del encuentro con el Otro, al no comenzar el movimiento desde la experiencia del cara-a-cara sino, como lo hemos visto, desde el ser-en-el-mundo heideggeriano, en consecuencia el método analéctico termina siendo el mismo método dialéctico.

Ahora bien, a pesar de estos puntos que siguen siendo problemáticos, no creo que con la publicación de la ELGE la ética de la liberación se haya convertido en tan solo una versión de la ética apeliana, y que la sistematización de su propuesta en principios normativos no tenga validez universal. Ya vimos que su método de fundamentación de la moral es diferente al de la ética del discurso, pero no por eso menos válido. Parte de la realidad de todos, del hecho indiscutible del sufrimiento de las mayorías y del peligro de acabar con la vida en el planeta. Con Apel pero más allá de Apel, porque la pretensión de consenso es necesario para entendernos, pero no es el fundamento o criterio que puede movilizar a toda la humanidad para que esas mayorías sean salvadas. El consenso racional, entonces, no podría ser fundamento de la ética de la liberación, o de una “verdadera ética”, como afirma Dussel, sino la afirmación de la vida de todo ser humano y la consiguiente liberación de las víctimas, universalizables a lo largo de toda la historia de la humanidad y que atraviesa todo sistema, cultura o mundo de la vida.

A mi parecer, Dussel logra concordar su propuesta arquitectónica con su propia interpretación de la ética, y demuestra que el procedimentalismo o formalismo normativo intersubjetivo solo funciona como mediación para la organización de las víctimas negadas en su subjetividad. Desde esta interpretación, la ética de la liberación no buscaría la solución del conflicto político en el consenso racional de todos los afectados, incluidos los participantes reales, sino que posibilitaría indefinidamente el conflicto que emerge desde las víctimas organizadas. En política la racionalidad y la argumentación no pueden ser descartadas en su totalidad, pero tampoco quiere decir que el fin último de la ética y de la política de la liberación sea el diálogo racional. Sería ingenuo pensar que las víctimas llegaran a acuerdos con los victimarios para reestablecer en un gesto altruista la justicia negada. En últimas se busca no un consenso con los participantes reales, sino la lucha por la reivindicación de la justicia, que, por supuesto no se dará siempre de forma gratuita y racional, pues lo que se busca es subvertir la estructura de dominación.

Lo que Castro-Gómez critica a Dussel es de cierta manera lo mismo que Dussel le critica a

Apel, a saber, la ética entendida como una ética que fundamenta la acción moral y política bajo la idea regulativa del consenso universal, pero toda la fundamentación de los seis principios estructurados bajo la arquitectónica de la ética de la liberación no tiene como fin último el consenso, sino la organización de víctimas que impugnan el sistema que los excluye. Dussel no cree que el proyecto histórico posible donde las víctimas deconstruyen y construyen la potestas, sea la armonización y superación de todos los antagonismos políticos, porque reconoce que el nuevo proyecto en su momento también debe ser negado por nuevas víctimas. Para Dussel siempre habrá víctimas (2009, p. 565), por tanto, siempre habrá conflicto.

Finalmente, nos dice Mendieta que, más allá de la re-formulación constante que Dussel ha realizado de su doctrina ética a partir del diálogo con otros filósofos, su interés principal no ha cambiado: “el reconocimiento fundamental de que la vida humana del Otro es vulnerabilidad y fragilidad, y puede padecer sufrimiento y mutilación” (1998, p. 40). Y es que precisamente, nos dice Mendieta, somos éticos porque a lo que nos enfrentamos es al hecho de que somos seres vivientes y necesitados, y no piedras o ángeles.

Referencias

- Apel, K.-O. (1985). El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. En K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía* (Vol. II, págs. 341-413). Madrid: Taurus.
- Apel, K.-O. (1991). La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant. En K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso* (págs. 147-184). Barcelona: Paidós.
- Apel, K.-O. (1995). La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación. *Isegoría*, 108-125.
- Apel, K.-O. (1999). Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia. En K.-O. Apel, *Estudio éticos* (págs. 107-177). México: Fontamara.

- Apel & Dussel. (2004). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Apel, K.-O. (2006). Ética del discurso, democracia y derecho de gentes. *dialnet*.
- Apel, K. O. (2007). Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia. En K. O. Apel, *La globalización y una ética de la responsabilidad* (págs. 61-93). Buenos Aires: Prometeo.
- Aránzazu, M. (2004). Introducción: El debate entre ética del discurso y ética de la liberación. En K.-O. Apel, & E. Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta, S.A.
- Beorlegui, C. (1999). La nueva ética de la liberación de E. Dussel. *Dialnet*, 689-729.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto*. México, D.F.: Akal.
- Cortina, A. (1988). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme.
- Cortina, A. (1991). Introducción: Karl-Otto Apel. Verdad y responsabilidad. En K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso* (págs. 9-26). Barcelona: Paidós Ibérica, S.A.
- Dussel, E. (1969). *El humanismo semita*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Vol. I). Buenos Aires: siglo XXI.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Dussel, E. (1975). *El humanismo helénico*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Dussel, E. (1990). *El último Marx*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. La Paz: Plural.
- Dussel, E. (1990). *El último Marx*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1993). *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Dussel, E. (1995). *Introducción de la Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

- Dussel, E (1996a). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1996b). La ética de la liberación ante la ética del discurso. *Isegoría*, 135-139.
- Dussel, E. (1998). Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Anthropos*, 13-36.
- Dussel, E. (2001a). La “vida humana” como “criterio de verdad”. *Devenires*, 203-212.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2009). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2010). *La producción teórica de Marx*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.
- Kant. (2010). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. (R. R. Aramayo, Trad.) Madrid: Gredos.
- Fornet-Betancourt, R. (2008). *Topologik. net*. Obtenido de <http://www.topologik.net/Fornet-Betancourt.htm>
- Hinkelammert, F. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Costa Rica: DEI.
- Rivera, F. (2004). *Virtud, Felicidad y Religión en la Filosofía Moral de Kant*. México: UNAM.
- Rojas, Mario. (2015). Vida humana, razón humana, razón objetiva: Crítica racional de la crítica de Dussel a la razón. *Andamios* [online], 79-105.
- Schelkshorn, H. (1998). La filosofía de la liberación y la ética del discurso como aproximaciones a una moral universalista. *Anthropos*, 58-70.
- Schelkshorn, H. (2004). Discurso y Liberación. En K.-O. Apel, & E. Dussel, *Ética del discurso y la ética de la liberación* (págs. 11-29). Madrid: Trotta.
- Mendieta, E. (1998). La vulnerabilidad traumática de la víctima: una ética de la vida y la liberación. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 39-43.
- Tovar, L., & Bermúdez, L. (2019). En L. Tovar, Á. Niño, & É. López, *¿Validez sin facticidad? Sobre teorías y contra-teorías de la justicia desde América Latina*

(págs. 125-163). Valencia: Tirant lo blanch.

Urquijo, M. (2018). *Ética de la liberación. Implicaciones sociales, políticas y económicas*.

Cali: Programa editorial Universidad del Valle.

Zúñiga, J. (2010). Karl-Otto Apel: la fundamentación del principio ético. Obtenido de tesis.unam.mx/

Bibliografía consultada

Apel, K.-O. (1985). Virtud, Felicidad y Religión en la Filosofía Moral de Kant, *La transformación de la filosofía* (Vol. II, págs. 149-169). Madrid: Taurus.

Apel, K.-O. (1985). Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica. En K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía* (Vol. II, págs. 217-265). Madrid: Taurus.

Apel, K.-O. (1986). *Estudios éticos*. Barcelona: Alfa, S.A.

Austin, J. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

Dussel, E. (1972). *Para una de-strucción de la historia de la ética* (Vol. I). Argentina: Ser y Tiempo.

Dussel, E. (1981). ¿Puede legitimarse una ética ante la pluralidad histórica de las morales? *Concilium*, 514-525.

Dussel, E. (2009). *Política de la liberación. La arquitectónica* (Vol. II). Madrid: Trotta.

Dussel, E. (2015). *16 Tesis de economía política*. México: Siglo XXI.

Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética*. Madrid: Trotta.

Kant. (2010). *Crítica de la razón práctica*. (R. R. Aramayo, Trad.) Madrid: Gredos.

Pérez-Estévez, A. (2012). La acción comunicativa de Habermas como diálogo racional.

Dialnet, 70, 31-50.

Searle, J. (1994). *Actos de habla*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Shelkshorn, H. (2000). *polylog*. Recuperado el 09 de 10 de 2016, de La 'filosofía de la liberación' en Latinoamérica: <https://lit.polylog.org/1/esh-es.htm>

Tovar, L. (1996). Ética discursiva y conflicto. Aproximaciones a Apel desde Colombia. (R. Fornet-Betancourt, Ed.) *Concordia Reihe Monographien*, 305-316.

Tovar, L. (1998). La postmodernidad a debate. En L. Tovar (Ed.), *Karl-Otto Apel: La razón en Contravía*. 19, págs. 244-265. Bogotá, D.C.: Universidad Santo Tomás.

Vásquez, G. H. (1999). Apel vs. Habermas: afinando la ética discursiva. *Anthropos. Huellas del Conocimiento*, 64-70.

Weber, M. (1979). La política como vocación. En M. Weber, *El político y el científico* (págs. 81-179). Madrid: Alianza.

Zielinski, M. (2013). La ética de la liberación de Enrique Dussel como superación de la ética del discurso de Karl-Otto Apel. *Stromata* [online], 247 - 286