

I. Presentación

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
DIVISIÓN DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LENGUA CASTELLANA
ANTEPROYECTO DE INVESTIGACIÓN: FORMALISMO DISCURSIVO EN LA
ARQUITECTÓNICA DE LA LIBERACIÓN: ¿ES LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN UNA
ÉTICA DEL DISCURSO?
MODALIDAD: VINCULACIÓN A LA MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
LATINOAMERICANA.
LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: ESTUDIOS SOBRE FILOSOFÍA ÉTICA, POLÍTICA Y
DEL DERECHO EN COLOMBIA Y AMÉRICA LATINA: COORDINADORA: ÁNGEÑO
PRESENTADO POR: CARLOS MAURICIO GUERRERO OSPINA. CÓDIGO 2140536
ASESOR: LEONARDO TOVAR GONZÁLEZ
FECHA: VIERNES 27 DE ENERO DE 2017

II. Tabla de contenido

I. Presentación.....	1
II. Tabla de contenido.....	¡Error! Marcador no definido.
III. Problema de investigación.....	¡Error! Marcador no definido.
IV. Justificación.....	¡Error! Marcador no definido.
V. Objetivos.....	¡Error! Marcador no definido.
VI. Plan de capítulos.....	¡Error! Marcador no definido.
VII. Antecedentes.....	¡Error! Marcador no definido.
VIII. Referencias.....	¡Error! Marcador no definido.

III. Problema de investigación.

En los debates auspiciados por Raúl Fonet 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 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 en los dos principios formales discursivos, 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 (2009, p. 181), 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 (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 (p. 96).

A pesar de ello, Dussel cuestiona la persistencia del formalismo kantiano en el a priori racional de la comunidad ideal de comunicación. Efectivamente, para Apel (1985) la comunidad ideal de comunicación es el presupuesto posmetafísico capaz de cumplir el intento fallido de Kant por conceder a la moral validez universal mediante reflexión trascendental (el a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética, pág. 396), es decir, mediante la reconstrucción de los presupuestos últimos que se identifican con la propia estructura racional del sujeto. Esto significa que la obligatoriedad de cumplir las reglas morales que constituyen la comunidad ideal de comunicación, válidas universalmente, tiene carácter de necesidad.

Para Apel (2004), en cambio, es el discurso argumentativo aquella modalidad de la comunicación humana que posee carácter irrebasable para todo pensamiento que pretenda justificar su validez, es decir, para que pueda ser aceptado por todos los miembros de la comunidad racional (2004, p. 50). De modo que aquel que pretenda lograr consenso con respecto a las propias pretensiones de validez, necesariamente tiene que cumplir las condiciones normativas que constituyen el discurso argumentativo y por ningún motivo cualquier individuo en tanto que sujeto racional, miembro de una comunidad ilimitada de comunicación que argumenta con pretensión de consenso, estará exento de orientar sus máximas en correspondencia con las normas morales de la argumentación.

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. Ello impide a Apel, según lo indica Dussel (*ELGE*, p. 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 (p. 184). “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 apeliana, 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” (2004, p. 104). Es decir, dicha comunidad que participa de los diálogos y que llega a acuerdo 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).

Ahora bien, ante la acusación de eurocentrismo, Apel se defiende retomando la distinción que hace entre una parte A y una parte B de la ética discursiva. En este diseño arquitectónico de su propuesta ética, la parte A tiene a cargo la fundamentación última pragmático-trascendental de la moral, mientras que a la parte B le corresponde reflexionar sobre las condiciones reales de aplicación de la norma básica ya fundamentada en la parte A.

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, es decir, como brújula que pretende orientar las máximas de todos los sujetos racionales finitos al margen de las posibles consecuencias que resulten de sus actos. Por esta razón, si bien la parte A de la arquitectónica apeliana se encarga de la fundamentación última de la moral como formulación de un principio incondicionado válido para todos los sujetos racionales, la parte B se preocupa por las consecuencias de las acciones colectivas de toda la humanidad, es decir, atiende a las condiciones empíricas de aplicación del principio discursivo.

Apel sabe y reconoce que las condiciones ideales que exige la aplicación del principio discursivo no están y no podrán estar en absoluto dadas (2004, pág. 67). Siendo 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.

Ahora bien, retomando el debate con Dussel, Apel, por su parte, nos dice que esta crítica proveniente de la ética dusseliana es válida sólo si se considera como un problema suscrito 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 considera las condiciones reales de exclusión a las que están sometidos todos los discursos argumentativos reales. Precisamente por eso es que en la parte B, según Apel, se explicita la norma básica como un principio teleológico de responsabilidad que orienta a los argumentantes a generar las condiciones ideales del diálogo argumentativo (2004, p. 70), es decir, a tratar de promover en el discurso real, a largo plazo, condiciones de igualdad y autonomía para todos los afectados.

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). Sin embargo, Dussel sigue considerando insuficiente la fundamentación exclusivamente racional de la ética del discurso, a saber, la parte A de la arquitectónica apeliana que fundamenta la moral en el a priori pragmático de la comunidad ideal de comunicación. Dussel mantiene su crítica de eurocentrismo a Apel porque el formalismo moral del que parte la fundamentación del principio de la ética del discurso, finalmente termina por depender de una ética teleológica gobernada por la racionalidad estratégica. Esta dependencia hace que las exigencias morales incondicionadas propias de la racionalidad comunicativo-consensual de la parte A, se pongan al servicio de

exigencias que están en función de intereses egoístas fundamentados en fines subjetivos que la racionalidad estratégica de la parte B busca satisfacer (Dussel, 2009, p. 186). En otras palabras, para Dussel, tomar la ética del discurso como ética de la responsabilidad resulta insuficiente porque el formalismo del que parte la fundamentación de la ética discursiva impide desde el comienzo la aplicación de su propio principio en las condiciones reales del discurso, a saber, condiciones empíricas que no tienen por fundamento de las acciones el consenso ideal sino los intereses subjetivos de los participantes. Esto mostraría, finalmente, que la universalidad de la moral presupuesta en la comunidad de argumentación funge como un momento ideológico que trata de imponer mediante el acuerdo una forma particular de vida.

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. Refiriéndose en general a Apel y Habermas, escribe Dussel que “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.

Si Apel tiene razón, la propuesta ética de Dussel sería absorbida por la ética del discurso como un momento secundario a la fundamentación última, es decir, como un asunto que compete a la ética de la responsabilidad en tanto obliga a los argumentantes serios a superar las limitaciones concretas del discurso. Pero si la ética de la responsabilidad resulta insuficiente para aplicar el principio moral discursivo, sería necesario para su posible aplicación, como nos dice Dussel, la construcción de una arquitectónica más compleja que tenga en cuenta desde el comienzo el contenido material de la ética, y así mismo, la subsunción del principio formal de la ética del discurso en el principio material de la ética de la liberación.

Ante esta tensión, la hipótesis de trabajo iría por estos dos caminos: confirmar, según las contra-objeciones que Apel dirige a Dussel, que a pesar de sus reclamos de justicia material, la ética de la liberación termina por inscribirse dentro del proyecto formal de la ética discursiva. O por el contrario, mostrar que Dussel, a pesar de introducir principios formalistas en su propuesta “material” de la ética de la liberación, no implica por ello que todo su proyecto se formalice discursivamente.

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.** Los criterios trascendentales dialógicos, serían necesarios, pero no suficientes, pues solo valen en un contexto de lucha por el reconocimiento y la justicia. Es un diálogo al servicio de la liberación. 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.

iv. Justificación

Una razón importante que justifica mi investigación es porque atiende las necesidades académicas de la Universidad Santo Tomás: estudios entorno a la situación conflictiva de la realidad latinoamericana y a la globalización. Como es sabido, Enrique Dussel es uno de los filósofos más reconocidos en el contexto latinoamericano que ha dedicado su vida a la reflexión sobre las condiciones materiales de vida en Latinoamérica y a nivel mundial; por esta razón, encuentro justificada mi investigación en tanto proyecto para la tesis de grado en el programa de Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás.

Otra justificación tiene relación con la actual coyuntura colombiana en el marco de los diálogos de paz, pues encuentro necesario reflexionar sobre cuestiones éticas en la medida que permiten valorar críticamente las condiciones de posibilidad de todo intento de resolver un conflicto por medio del discurso argumentativo. En este sentido, al evitar que se pierda el horizonte, pienso que la academia puede contribuir a la pretensión de lograr la tan anhelada paz estable y duradera en Colombia.

Por otra parte, encuentro justificada esta investigación por varios motivos: la primera consiste en lo oportuno que resulta el tema tratado si dirigimos la mirada a la situación conflictiva mundial que presenciamos hoy en día. Apel considera que es el discurso argumentativo el único medio de que dispone el hombre para resolver conflictos racionalmente y además contiene el a priori que valora críticamente y orienta las acciones de todos los hombres que deben ponerse de acuerdo para asumir la responsabilidad por las consecuencias que trae (para el planeta y para sus propias vidas) el progreso de la ciencia y de la industria. Agrega además el filósofo alemán, que son “innumerables” las discusiones y congresos nacionales e internacionales que pretenden acuerdos ético-discursivos sobre la

regulación normativa obligatoria (2004, pág. 47). Sin embargo, Dussel nos dice que más de la mitad de las personas del planeta –los de la periferia- están excluidos de la participación de esos discursos reales (2004, pág. 101), debido a que no están puestas las condiciones para que sus derechos puedan ser exigidos y escuchados. Por lo tanto, es indispensable investigar una propuesta ética que exija las condiciones de posibilidad que permitan la participación mediada de toda la humanidad, que reconozca ante todo la existencia de personas marginadas que no tienen los medios para argumentar ni mucho menos para exigir sus derechos.

Finalmente, la última motivación que impulsa esta investigación se proyecta a la discusión en filosofía política entre Enrique Dussel (2006) y Santiago Castro-Gómez (2015). Esto se debe a que en la lectura de la reciente publicación del filósofo colombiano Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, encuentro problemático varios puntos sobre la lectura que realiza Castro-Gómez sobre la filosofía política de Dussel. En primer lugar, Castro-Gómez nos explica las consecuencias de la posición normativista de Dussel en la comprensión de la filosofía política de la liberación. La primera consecuencia se refiere a la necesidad de subordinar la política a criterios éticos universales (2015, p. 348); en la segunda, da cuenta de la posible confusión entre libertad y liberación (p. 350). En ambos casos, al igual que Apel y Habermas, según Castro-Gómez, la ética proporciona los fundamentos racionales que funcionan como criterio normativo de la política. Ahora bien, por lo que atañe a este momento de la investigación, sólo fijaremos la atención a la primera consecuencia explicada por Castro-Gómez.

Creemos que la interpretación de Castro-Gómez sobre la relación entre la filosofía política de la liberación y la ética discursiva de Apel y Habermas, se encuentra por la misma línea de la interpretación que el mismo Apel hace de la ética de la liberación en todo el transcurso del debate. Como veremos más adelante, Apel considera que las objeciones de Dussel son dirigidas contra la parte B de la ética, lo que causaría una trascendentalización o normativización formalista, consensualista o procedimentalista de la ética de la liberación. Si fuera así, la apuesta política de Dussel dependería siempre del diálogo racional como mecanismo para solucionar los conflictos y, consecuentemente, posibilitaría una política sin antagonismos, lo que para Castro-Gómez sería contradictorio en sí mismo.

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. Éstos, a diferencia de Laclau y Ranciére, no son constitutivos de la política, sino que son malentendidos idelógicos 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).

Sin embargo, en línea con la interpretación que Dussel tiene sobre el resultado de los diálogos con Apel, para Dussel el consenso racional no sería el fundamento o criterio último ni de la ética ni de la política de la liberación –contrario a lo que Castro-Gómez nos dice sobre Dussel. Si Dussel logra concordar su propuesta arquitectónica con su propia interpretación de la ética, el procedimentalismo o formalismo normativo del consenso racional funcionaría sólo como mediación para la organización de las víctimas que buscan reproducir y aumentar su vida. Desde esta interpretación, la política de la liberación no buscaría la solución del antagonismo político en el consenso racional de todos los afectados, incluidos los participantes reales, sino que posibilitaría indefinidamente el disenso que emerge de las víctimas organizadas. 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 antagonismos.

Para aclarar el problema político que surge de esto, creo importante retomar la distinción que realiza Dussel entre, por una parte, el postulado político y, por otro, el proyecto histórico posible:

Un postulado político es un enunciado lógicamente pensable (posible) pero imposible empíricamente, que sirve de orientación para la acción (...) pero no hay que confundirlos con fines para la acción, porque son imposibles empíricamente (...) Recuérdese aquello de postular una sociedad sin clases. Es un postulado, imposible empíricamente, pero al intentar superar las clases actuales se descubre la posibilidad de un progreso social, que al menos, niega la dominación del sistema presente (bajo la forma de clase burguesa u obrera) y da un sentido crítico a las dominaciones de clase en un presente histórico (2006, p. 130).

El proyecto histórico posible en Dussel es un proyecto factible, es una utopía concreta, empíricamente posible, pero el postulado político es sólo una idea que orienta las acciones, imposible entonces de realización efectiva. Apel, por su parte, critica a Dussel por confundir las dos: “creo que la confusión entre las dos posibles concepciones siguientes, entre una idea regulativa o un ideal, por un lado, y una utopía concreta, por el otro, es muy peligrosa, confusión que en cierto sentido ha sido dañina desde Platón, Marx y Lenin“ (2004, p. 134).

Entiendo que Apel quiere defender la idea kantiana del progreso como una idea regulativa –en palabras de Dussel- lógicamente posible pero empíricamente imposible, que no garantiza la evolución social pero que sí funciona como norte para posibilitar el progreso moral (2004, p. 134). Si efectivamente Apel tiene razón y Dussel confunde la utopía en sentido kantiano con la utopía empíricamente posible, Castro-Gómez tendría razón al afirmar que la política de la liberación tiene como oriente el consenso real entre las partes en desacuerdo mediante el diálogo racional y, por tanto, la eliminación de los antagonismos.

Pero si Dussel logra diferenciar críticamente su propuesta entre utopía regulativa y utopía concreta, podríamos afirmar que el proyecto político de la liberación se centra no en el diálogo racional entre víctimas y victimarios, sino en el disenso y el antagonismo político de las víctimas mediante la praxis de liberación. De nuevo, esto depende de la aclaración entre cuál de las dos hipótesis de este trabajo logremos afirmar.

v. Objetivos

Objetivo general

- Con base en el estudio de la discusión entre Apel y Dussel y en el análisis de la *ELGE*, mostrar que finalmente el sistema ético de Dussel no sólo no constituye un momento secundario de la ética del discurso, como afirma Apel, sino por el contrario, que es la misma ética del discurso la que constituye un momento secundario de la ética de la liberación, como afirma Dussel.

Objetivos específicos

- 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*.
- Mostrar cuál es el aporte del componente “formal discursivo” en la ética de la liberación. Esto es, ¿por qué la misma criticidad histórica de la liberación, exigiría incluir los criterios de validez del diálogo?
- Establecer las consecuencias 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 general en un sistema de principios.
- Comprobar que la ética de la liberación logra subsumir la ética del discurso, es decir, que la praxis de liberación no está al servicio del diálogo racional sino lo contrario.

VI. Plan de capítulos

1. Capítulo uno: sobre la ética del discurso en Apel.

En el primero y segundo semestre de la Maestría escribiré el primer capítulo que contiene la explicación de las partes A y B de la arquitectónica apeliana. Para ello tendré 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. En él también se discutirá la problemática entre Apel y Habermas.

2. Segundo Capítulo: sobre la ética de la liberación

En el tercer semestre de Maestría me enfocaré en la comprensión de la ética de la liberación, principalmente en la *ELGE*.

3. Tercer capítulo: Transformación de la ética de la liberación

Concluiré en el cuarto semestre con el análisis sobre la transformación discursiva que adquiere la ética de la liberación y sus consecuencias teóricas en la construcción de una ética material.

VII. Antecedentes

I. Apel

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, pág. 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 sólo 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).

Por otro lado, 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 contemporáneas. 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, pág. 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 darle 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 (porque incurriría de nuevo en la falacia naturalista que denunciaba Hume como la imposible derivación de normas (deber) a partir de hechos (ser)). 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).

Es importante recordar que la ética del discurso es ante todo una ética de raigambre kantiana: 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. 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 (pág. 201). Esta facultad que posibilita lo universal en sentido moral, Kant lo llama razón práctica –o comunicativa, en su versión apeliana-, 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.

En la ponencia titulada *La ética del discurso como ética de la responsabilidad, una transformación postmetafísica de la ética de Kant*, con la que participó Apel en el primer encuentro del debate con Dussel, el filósofo alemán 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 (2004, p. 48). Según Apel, “la ley moral (...) obtiene su sentido en la regulación de las relaciones intersubjetivas de una multitud de sujetos” (2004, p. 49), pero como para Kant el momento irrebasable en la deducción del principio moral lo constituye el “yo pienso”, queda suprimida toda posibilidad de fundamentación basada en el presupuesto trascendental de una comunidad de sujetos.

Para Apel (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. 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 (2004, p. 50).

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 sólo 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 sólo 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, 69).

Con este recurso a la reflexión trascendental de la estructura racional del sujeto, que en la versión apeliana resulta comunicativa, se descubren los presupuestos normativos que no pueden ser negados a riesgo de contradicción performativa, es decir, a riesgo de suspender la propia racionalidad en las acciones. Esta es a grandes rasgos el camino que toma Apel para dar validez a la posibilidad no lógico-deductiva sino reflexivo trascendental de la fundamentación última de la ética.

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 la primera ponencia de Apel ya referida, 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.

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 los que más que la susceptibilidad de consenso de las soluciones para todos los afectados lo que está en discusión es la susceptibilidad de consenso para los participantes en las negociaciones” (2004, p. 47). 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 nuestro filósofo 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.

No hay que perder de vista que 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, pág. 408). 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 acercarnos 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 de la dominación. Pero no cabe duda que frente a esta situación la pregunta fundamental inquiriere por la posibilidad real de negar todas las diferencias empíricas de todos los afectados en la toma de decisiones. Para Apel es claro que no: “son precisamente las condiciones de aplicabilidad de una ética de la comunidad comunicativa ideal las que aún no están, en absoluto, dadas” (2004, pág. 67). Para dar una posible solución al problema, nuestro filósofo se remite a la parte B de su arquitectónica que considera las condiciones de aplicación el principio.

Como ya lo indicamos más arriba, para Apel son necesarias las condiciones ideales de la argumentación para garantizar la honestidad de los participantes en la toma de decisiones. Tales condiciones aseguran en los discursos prácticos la regulación de todos los posibles conflictos normativos bajo la libertad de actuar sin opresión o dominación (2004, p. 65). Pero, siguiendo a Apel, ya advertimos de la imposibilidad de realizar empíricamente las condiciones ideales de la comunidad ideal de comunicación. Incluso, en palabras de nuestro filósofo, 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 (2004, pág. 58). 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, entonces, Apel recurre al principio de complementación de la parte B de la ética del discurso. Según nuestro filósofo, 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, pág. 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 se vería complementada por la corresponsabilidad moral de todos los participantes reales y virtuales garantizada por el Estado de derecho.

Sin embargo, como el mismo Apel lo reconoce, con 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, pág. 66), y para comprobarlo bastaría echar un vistazo a la historia. Ahora bien, nuestro filósofo finalmente resuelve el problema con la función teleológica del principio discursivo.

“En la parte de fundamentación B, es el principio ético del discurso mismo el que debe considerarse como un valor que puede fungir como criterio en relación a un principio teleológico de complementación del principio del discurso” (Apel, 2004, p. 70) 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.

Finalmente, para Apel 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 de poder o los intereses estratégicos que puedan presentarse.

II. Dussel

Enrique Dussel, casi que en simultáneo con su colega alemán, daba inicio en la década de los setenta su proyecto filosófico que indagaba por la posibilidad de construir un pensamiento genuino latinoamericano. En las conferencias dictadas en Viedma en el año 1972 publicadas en el libro *Introducción a la filosofía de la liberación*, Dussel explica la ética de la liberación como un intento por fundamentar una ética a partir del descubrimiento del *ser* propio de América Latina. “Lo nuestro, nuestra historia, nuestro pueblo, nuestra opresión” (1995, p.139), se identifican como aquello que ha estado sometido luego del “descubrimiento” bajo el yugo cultural, económico, social, político, pedagógico, erótico de los colonizadores europeos. La ética de la liberación pretende dar cuenta de las causas de las diferentes formas de alienación a las que ha sido sometida América como un momento necesario previo a la *liberación*.

Con referencia al debate, Dussel criticó en la ponencia presentada en Friburgo (Dussel E. , 2004, pág. 119) la pretensión apeliana de lograr acuerdos ideales entre sujetos “iguales” entre sí, porque estarían excluyendo del diálogo a los *otros* que no son considerados como iguales, es decir, se excluiría a los que no pueden participar del discurso argumentativo en la comunidad real de argumentantes porque carecerían de las condiciones reales para participar, no quedando para ellos otra salida que resignarse a aceptar los acuerdos alcanzados por los que sí están en condiciones de hacerlo.

Esa exclusión *a priori* del *Otro* (Dussel E. , 2004, pág. 100), tiene que ser negada y superada, según el filósofo argentino, mediante la praxis liberadora (2004, pág. 123). La praxis liberadora exige a los participantes reales de los discursos argumentativos el reconocimiento del Pobre o marginado y su deber de establecer las condiciones necesarias de posibilidad para que puedan ser escuchados los argumentos de los excluidos en el diálogo real. Para Dussel el Otro sería un *Vosotros* trascendental que funciona como condición de posibilidad de la comunidad de argumentantes reales de la ética del discurso, y sin aceptación del reconocimiento la única vía posible ya no sería el diálogo sino la revolución (Dussel E. , 2004, pág. 118)¹.

En el debate Dussel rechaza el carácter supremo y anticipatorio –formalista- de la comunidad ideal de comunicación, que presupone para argumentar con sentido la necesidad de considerar a los participantes en condición de *simetría* (1996, pág. 136), porque sería injusto (cínico) pedirle al Pobre que se siente en la misma mesa a negociar un acuerdo con

¹ Véase nota 100.

los *nosotros* que se dirigen a él desde una posición dominante (Dussel E. , 2004, pág. 118). En este sentido, Dussel realiza una crítica sobre el momento formal en la ética apeliana (Mendieta, 1998, pág. 41) porque el formalismo ético discursivo sólo tiene en cuenta a priori a los *hablantes* que pueden participar en el acto de argumentar, esto es, que pueden servir como interlocutores que están en condiciones de participar y exigir sus derechos cuando lo que se propone es llegar a un acuerdo sobre las normas que los afectan; sin embargo, aquellos que no están capacitados para comunicarse o que están marginados de la propia comunicación argumentativa se verán excluidos y negados, porque “el Pobre no tiene o no puede ejercer derechos: por eso es pobre” (Dussel E. , 2004, pág. 119). Frente a ello, Dussel propone una ética material que dé cuenta antes de la fundamentación argumentativa, la existencia pre-argumentativa del oprimido, del excluido, que tenga en cuenta la exterioridad del Otro (Mendieta, 1998, pág. 40).

Ahora bien, en el curso de los debates con Apel, veremos que la argumentación dusseliana contra la ética del discurso se va modificando. Por ejemplo, en el primer encuentro, Dussel etiene sus propias objeciones a la fundamentación apeliana, como momento previo necesario a una fundamentación formal de la moral, es decir, en lo concerniente al problema principal de los no-participantes de la comunidad de argumentación real.

¡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)

Como veremos en el desarrollo de este proyecto, para Apel (2004) esta objeción sólo va dirigida a la parte B de su arquitectónica y no al nivel A de fundamentación filosófica (p. 134). Sin embargo, en encuentros posteriores, 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). Esto nos servirá para dar luz al problema de la trascendentalización o no de la ética de la liberación.

III. El Debate

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 algunos 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 ya vimos, 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 al formalismo ético, por tanto, los encuentros que serán objeto de estudio serán anteriores a la publicación del libro *ELGE*.

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 profesor 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...” 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-transcendental 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 evitarían la exclusión del otro. Dice la profesora Aránzazu, filósofa española y coautora, junto con Hans Schelkshorn, del estudio introductorio sobre la recopilación de los encuentros entre Apel y Dussel objeto de este estudio, que la posición de Dussel con respecto a la propuesta ético discursiva del filósofo alemán se “caracterizaba por su ambigüedad” (2004, pág. 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 (2004, pág. 38).

No obstante, a medida que avanza el debate, Dussel, aunque acepta con Apel la validez y necesidad de fundamentar un principio racional último de la ética, considera que la fundamentación debe constituir un momento posterior en la ética de la liberación, porque el aspecto pragmático-trascendental tiene que ser posterior al “re-conocimiento del Otro como persona; dicho re-conocimiento es pre-científico, pre-reflexivo (anterior a la fundamentación y a la misma argumentación posible)” (Dussel E. , 1996, pág. 137).

Gracias a la introducción que realizan los filósofos Hans Schelkshorn y María Aránzazu del debate, nos es permitido identificar que la discusión sobre la fundamentación última de la ética será el leitmotiv de los encuentros entre el filósofo argentino y el filósofo alemán (Aránzazu, 2004, pág. 38). Según lo indica la profesora 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, pág. 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, pág. 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 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” (Apel, 2004, pág. 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” (Schelkshorn, 2004, pág. 17), en la ética de la liberación, a diferencia de la ética del discurso, el primer oponente que debe ser refutado es el cínico. Aránzazu nos dice, citando a Dussel, que la ética del discurso es “incapaz de argumentar contra una postura que no conceda entrar en la argumentación” (Aránzazu, 2004, pág. 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, pág. 41).

Dussel se vale del filósofo y economista F. von Hayek para dar un ejemplo de oponente cínico (1996, pág. 146). Hayek, según el 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. Según esto, el cínico sería el

primer oponente porque cuestiona el principio universal de la ética de la liberación, es decir, el principio de la reproducción y el crecimiento de la vida, rechazando la argumentación y generando condiciones de “asimetría” de los interlocutores (1996, pág. 147).

Cuando Dussel utiliza el concepto asimetría, se refiere a que las personas no son iguales (ángeles) entre sí, sino que cada uno representa un “ser viviente, corporal, humano” (Dussel, pág. 141) distinto del otro. Al ser reconocidos como “iguales” y no como diferentes, o de otro modo, al no ser re-conocidos son también negados, excluidos, ignorados por sus diferencias, lo que los hace incapaces de argumentar frente a otro. 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)” (Aránzazu, 2004, pág. 39).

...

VIII. Referencias

- Apel, & Dussel. (2004). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.
- 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. (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, 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.
- Castro-Gómez, S. (2015). Repetir la democracia. En S. Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto* (págs. 303-379). México, D.F.: Akal.
- Cortina, A. (1988). De la ética de la ciencia a la ética de la argumentación. En A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (págs. 92-110). 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. (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1996). La ética de la liberación ante la ética del discurso. *Isegoría*, 135-139.
- 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.
- Fornet-Betancourt, R. (2008). *Topologik. net*. Obtenido de <http://www.topologik.net/Fornet-Betancourt.htm>
- 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.

Bibliografía consultada

- Apel, K.-O. (1985). De Kant a Perice: la transformación semiótica de la lógica trascendental. En K.-O. Apel, *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. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Vol. I). Buenos Aires: siglo XXI.
- Dussel, E. (1981). ¿Puede legitimarse una ética ante la pluralidad histórica de las morales? *Concilium*, 514-525.
- Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética*. Madrid: Trotta.
- Kant. (2010). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. (R. R. Aramayo, Trad.) Madrid: Gredos.

- 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.