

UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR
FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



LA POSICIÓN DE DUSSEL FRENTE A APEL

PRESENTADO POR:

CAYETANO ADAN RODRIGUEZ ALFEREZ

PARA OPTAR AL TITULO DE:

LICENCIATURA EN FILOSOFIA

DOCENTE DIRECTOR:

LIC. JOSE ARMANDO OLIVA

San Salvador, El Salvador, Centroamérica, Mayo de 2010

AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR

ING. RUFINO ANTONIO QUEZADA SANCHEZ
RECTOR

ARQ. MIGUEL ANGEL PEREZ RAMOS
VICERRECTOR ACADEMICO

Mtro. OSCAR NOE NAVARRETE ROMERO
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

LIC. DOUGLAS VLADIMIR ALFARO CHAVEZ
SECRETARIO GENERAL

AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

LIC. JOSE RAYMUNDO CALDERON MORAN
DECANO

DR. CARLOS ROBERTO PAZ MANZANO
VICEDECANO

LIC. JULIO CESAR GRANDE RIVERA
SECRETARIO

AUTORIDADES DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

LIC. RICARDO ADAN MOLINA MEZA
JEFE DE DEPARTAMENTO

DR. CARLOS ROBERTO PAZ MANZANO
COORDINADOR GENERAL DE LOS PROCESOS DE GRADO

LIC. JOSE ARMANDO OLIVA
DOCENTE DIRECTOR

INDICE

INTRODUCCION	3
1. Introducción a Dussel – La perspectiva del Otro histórico	4
2. El punto de partida de la Ética del Discurso de Apel- El método trascendental kantiano transformado por Apel	16
3. Comparación de ambos puntos de vista	19
3.1. Crítica de Dussel a la Ética del discurso de Apel.....	19
3.2 ¿Desde dónde hacen sus planteamientos ambos autores? ¿Cuál es su punto de partida?.....	21
3.3 Diferencias de tratamiento que hay con respecto a Marx desde Dussel y desde Apel.....	21
3.4. La importancia de la filosofía de Apel para Dussel	26
4. La posición final de Dussel: los seis principios de la Ética de la Liberación	30
4.1 El principio material universal.....	31
4.2 El principio formal moral universal.....	35
4.3 El principio de factibilidad ética.....	37
4.4 El principio crítico material.....	39
4.5 El principio crítico formal de la intersubjetividad.....	43
4.6 El principio liberación.....	46
CONCLUSIONES	51
BIBLIOGRAFÍA	56

INDICE DE CUADROS Y ESQUEMAS

Esquema 1.2 - El proyecto de liberación	11
Esquema 1.3 - Dialéctica del proyecto de liberación	11
Cuadro 2.1 - El Diálogo Apel-Dussel en sus distintas etapas.....	18

INTRODUCCION

En este trabajo se comparará el pensamiento de dos filósofos que parten de dos puntos de partida a la vez muy similares, por su formulación racional, filosófica, pero que al mismo tiempo defienden perspectivas muy diferentes. Enrique Dussel parte de un nuevo tipo de pensamiento filosófico formulado en los años 60's como respuesta a la dominación que fue sometida America Latina desde su descubrimiento o invasión por desde 1492. En ese sentido es como un pensamiento filosófico con una tendencia a la liberación, a buscar nuevas formas de pensar y también de praxis, para lograr un nuevo camino, nuevas alternativas que conlleven el mejoramiento de la vida de ese territorio llamado latinoamericano. Mientras que por otra parte, Karl Otto Apel representa al filósofo europeo, que parte de la historia europea del espíritu, que representa a Europa, el llamado viejo mundo, con su forma de pensar y que a la vez defiende su modo de entender y plantear la realidad.

La estructura del presenta trabajo es la siguiente. El capítulo uno es una introducción a Dussel, sus influencias teóricas, categorías, método, características. El capítulo dos se verá el punto de partida de la Ética del Discurso de Apel, en qué consisten sus dos partes A y B, y también hemos agregado la importancia que tuvo para Dussel, para que con influencia de ésta pudiera proponer su Ética de la Liberación de seis principios. En el capítulo tres veremos la comparación de ambos puntos de vista de estos dos filósofos. En el capítulo cuatro, veremos la posición final de Dussel frente a Apel, los seis principios de su Ética de la Liberación. Finalmente, un punto de aclarar es que hemos tomado los debates que tuvieron lugar entre Dussel y Apel desde 1989 hasta 1995, pero que sí dan una clara definición de las diferencias de sus tipos de planteamientos filosóficos y racionales.

1. INTRODUCCION A DUSSEL- LA PERSPECTIVA DEL OTRO HISTÓRICO

La filosofía de Enrique Dussel, no obstante su originalidad, ha recibido la influencia de toda una tradición filosófica: el lenguaje de la filosofía de la liberación, en su origen, está incluido dentro del ámbito de la tradición fenomenológica, hermenéutica y dialogal la cual se empezó a perfilar desde el “último Heidegger” con lo que se refería a Husserl de la “Lebenswelt”¹ y de la Krisis², dentro del “paradigma de la conciencia; Herbert Marcuse le permitió a Dussel “politizar” la ontología y Ernst Bloch le abrió el horizonte futuro y utópico³, la posición del “viejo Schelling” le permite superar la “dialéctica negativa” hegeliana desde la positividad del “Señor del ser”...⁴.

Pero la influencia más significativa en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel y que mantendrá desde sus inicios hasta hoy, en sus obras, es el pensamiento de Emmanuel Lévinas. Esta influencia se inició a finales de la década de los sesenta, y aparece expresada en sus escritos a partir de 1971. En esta época, la presencia del pensamiento de Lévinas sirvió de catalizador y de soporte teórico de la situación de conciencia de dependencia de todo un grupo de filósofos hispanoamericanos.

Características de la influencia de Lévinas en la etapa primera de la filosofía de la liberación de Dussel:

a. Crítica y superación de la filosofía occidental.

Frente a la ontología como filosofía primera, propio de la filosofía occidental personificada en Heidegger, Lévinas propone la ética como filosofía primera.

¹Mundo de la vida cotidiana.

²Cfr. Dussel, 1973: 44, para ver la interpretación que le da Dussel a esta palabra.

³Esto le permitió construir el concepto de “proyecto de liberación”.

⁴Dussel, 1993a: 14

De ahí que la filosofía primera está constituida ahora como una metafísica de la alteridad, basada en el encuentro cara-a-cara con el otro, presentado como rostro indigente y ejemplificado en el pobre y marginado.

Por tanto, toda la filosofía occidental tiene que ser rechazada como Totalidad, por constituirse como dominio cerrado del Mismo, basada en una dialéctica autosuficiente, cuyo fin está ya implícito en el inicio.

Esta ontología de la Totalidad supone un pensamiento de la violencia que se ejerce sobre el ente desde el Ser. Violencia que después se ejerce también sobre colectivos humanos, que son vistos como “otros” respecto del Mismo.

Esta crítica a la filosofía occidental la toma de Lévinas en casi todos sus aspectos, readaptándola a la situación latinoamericana, y corrigiendo y reinterpretando algunos conceptos.⁵

Veamos estos conceptos que Dussel corrige y reinterpreta:

En primer lugar, del carácter no equívoco del ser, de la Totalidad y del otro, desde la aceptación de la noción renovada de la analogía;

El método ana-léctico, como alternativa a la dialéctica de la Totalidad, complementando de este modo el pensamiento de Lévinas;

El otro como indigente y necesitado lo profundiza desde el doble nivel de tal indigencia: como persona y como marginado sociopolítico; Lévinas insiste más en el primer aspecto, mientras que Dussel en el segundo.⁶

b. Propuesta de una metafísica de la alteridad

Como ya se ha visto Dussel parte del encuentro primordial con el otro, el cara-a-cara, al igual que Lévinas, por lo que entiende que el rumbo ético es anterior al de la teorización intelectual. Todo el saber filosófico tiene, pues, que partir del respeto fundamental al otro, a su otredad y exterioridad. Pero la idea del otro es sensiblemente diferente a como lo entiende Lévinas:

El otro como pobre, pero pobre en cuanto marginado y empobrecido económica, social, política y culturalmente;

El otro concretado también como el indio, el negro, el mestizo, la mujer, etc.; de ahí la necesidad de construir una erótica (hombre-mujer), pedagógica (padre-hijo; maestro-discípulo), y política (hermano-hermano) liberadoras, como concreción de una nueva antropología ética y liberadora;

⁵Beorlegui, 1997:364-365

⁶Ibídem: 365

El otro como un “nosotros”, por lo que el sujeto de la liberación no serían personas individuales y desvinculadas,... en definitiva, el colectivo que en este momento considera como el sujeto, a la vez que el objeto de la liberación, es el *pueblo latinoamericano*;

No acepta el carácter equívoco que tiene Lévinas al hablar del otro. Para Dussel, el otro es un concepto an-álogo, esto es, distinto, diferente, impregnado con una carga de misterio e infinitud; pero también semejante a mí, en su concreción y en su indigencia. Porque el peligro de Lévinas está en dejar tan en abstracto la exterioridad del otro, entenderlo tan absolutamente otro, que no pueda ser este otro concreto e histórico que tengo ante mí, en su pobreza y menesterosidad;

Aunque acepta la primacía de la responsabilidad frente a la libertad, no sigue a Lévinas en las consecuencias antropológicas que saca de ello: distinción entre subjetividad y conciencia. La *subjetividad* es para Lévinas la estructura primordial de la persona, situada en un pasado inmemorial, y constituida por los ingredientes de responsabilidad y sustitución; en cambio, la *conciencia* está situada en un momento segundo, donde tienen su lugar la autonomía y la libertad. Esa primacía de la responsabilidad frente a la libertad no implica en [Dussel] primacía metafísica sino a lo más histórica, fenomenológica. No hay aquí, pues, ruptura de niveles en el terreno antropológico, ni tampoco en el ético. Por tanto, no sigue a Lévinas en la categoría de *sustitución* ni en la transformación del principio de individuación.⁷

La influencia de Lévinas en las etapas posteriores

El año de 1975 constituye la fecha de salida de Dussel de Argentina para asentarse en México y acercarse intelectualmente a planteamientos marxianos.

Además, la presencia de Lévinas, a partir de esta fecha, no será tan céntrica y determinante, aunque seguirá teniendo un peso específico. Pero su influencia será compartida con otros pensadores y esquemas intelectuales. Por otro lado, aunque esta al tanto de la evolución del Lévinas de “De otro modo que ser...”⁸, la huella que le queda de él sigue siendo en gran medida la de *Totalidad e Infinito*⁹, aunque poco a poco van entrando algunos elementos del segundo Lévinas. El pensamiento de Dussel, según su propia confesión, sufre con la salida de Argentina, un cambio de orientación sustantivo, y un retroceso respecto a algunas tesis anteriores:

⁷Ibídem: 365-366

⁸*De otro modo que ser o mas allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca, 1987.

⁹*Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, 1977.

Del *populismo* se va acercando a los análisis de Marx interpretado personalmente;

Y junto a ello, aunque un poco más tarde, un acercamiento a la teoría de la racionalidad comunicativa de Habermas y Apel.

Con estos ingredientes, configura un nuevo modo de entender su filosofía de la liberación, en que la presencia de Lévinas sigue teniendo un papel preponderante.

- Entiende, al igual que Lévinas, que la experiencia fundamental del filosofar es el encuentro primordial con el otro. Pero ese “otro” es visto como un nosotros colectivo, y mediado y concretado en su situación histórica y cultural. Además, recoge de Lévinas las distinciones entre el *decir* y lo *dicho*, con lo que supone la primacía del encuentro sobre los contenidos del diálogo que produce ese encuentro; igualmente, la primacía de la responsabilidad frente a la libertad, aunque sin la ruptura de planos en el ámbito de la antropología y de la ética, como ya ha quedado dicho.

- Y sobre el nivel fundamental del encuentro primordial, momento del silencio anterior a cualquier expresión verbal, se halla el segundo nivel de concreción del encuentro, que posee dos dimensiones: la lingüística y la económica. Para la primera dimensión, echa mano de la pragmática de Habermas y Apel, corregida desde la superación de la simetría de los afectados, desde la opción preferencial por los pobres y marginados de la sociedad dominante (referencia a la “curvatura del espacio ético” de Lévinas). Y para la segunda dimensión, la económica, el soporte teórico es el Marx maduro, interpretado de modo personal desde un peculiar humanismo marxiano.¹⁰

Por otro lado, para lograr una mejor comprensión de la filosofía dusserliana es importante adelantar algunas de sus categorías filosóficas esenciales, sobre todo para analizar la realidad de la praxis de liberación de los oprimidos: Proximidad, Totalidad, Mediaciones, Exterioridad, Alienación, Liberación, etc., las cuales son las mínimas y necesarias.¹¹ A estas categorías se suman otras que se exponen a continuación.

- **Praxis.** La praxis es una palabra griega que significa acción, obra. Así el hombre obra, hace produce, pero para un proyecto. Es la acción exigida por la “falta-de” del proyecto. Si tiene alguien hambre, actúa para saciarla. También la praxis es la actualidad misma del ser en el mundo. Cuando el hombre es en un mundo está siempre en praxis, está obrando.¹² Así la praxis puede ser de dominación o liberación. Si es la primera se utiliza para continuar

¹⁰Beorlegui, 1997: 366-367

¹¹Dussel, 1993a.:17

¹²Dussel, 1979: 105-106

con el sistema vigente dominador y en el caso de la liberadora se utiliza para pasar a un sistema futuro, donde el pobre sea libre y tratado con el respeto que se merece. De ahí que otra categoría relevante es la de praxis de liberación.

- **Praxis de liberación.** La praxis de liberación es para Dussel una categoría central en su filosofía e indica la relación hombre-hombre y la relación hombre naturaleza también. Es una acción que se realiza en comunidad. Pero es una nueva forma de acción ya que toma en cuenta al otro, al oprimido ya no como objeto de manipulación, instrumento o cosa. La praxis de liberación tiene que ver también con un acto que traspasa el horizonte del sistema¹³, construyendo un nuevo orden social más justo.¹⁴

También definiremos la **económica** pues por medio de la económica Dussel propone un nuevo modelo ético antropológico, para poder tomar en cuenta al otro, al explotado y cumplir con las necesidades que este demanda, al mismo tiempo que no concebirlo como un objeto o instrumento de explotación, mentalidad esta que ha permanecido en Latinoamérica desde 1492, y en general en todas las colonias de los imperios del centro¹⁵. “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”.¹⁶

Para seguir desarrollando el concepto de económica, Dussel propone el concepto derivado de **Económica de la Liberación** que consiste en establecer unas bases reales por medio de la organización del trabajo, la tecnología, arte, la igualdad, libertad para el otro, para su crecimiento, desarrollo, felicidad. Y que sin económica todo es ilusión, anarquismo,

¹³Flecha c del esquema 1.1

¹⁴Dussel, 1977: 2.6.7.1

¹⁵“Mundo árabe, África Negra, India y sudeste asiático”. Dussel, 1977: Esquema 1, p. 14

¹⁶Ibídem: 166

utopía¹⁷ (en el sentido de veleidad: anunciar lo imposible porque no se construyen las mediaciones).¹⁸

Así como las categorías, también un pequeño comentario sobre el **método** que utiliza Dussel es importante. El método en cuestión es el analéctico, el saber oír la voz del Otro y que se inicia desde el Otro como libre, como un más allá de la totalidad.

“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 los pasos esperando el día lejano en el que pueda vivir con el

Otro y pensar su palabra, es el método ana-lectico. Método de liberación, pedagógica analéctica de la liberación.”¹⁹

Para Dussel la filosofía es una pedagógica de la liberación, en el sentido que el filósofo debe saber escuchar la voz del Otro y volverse a la Totalidad para esclarecerla, ser un discípulo del pueblo oprimido latinoamericano, de esta forma podrá pensar verdaderamente. Por esto puede ser perseguido y solo así saber qué es la persecución, conoce su sentido, el estar en la alteridad, en la exterioridad, fuera de la totalidad o el Sistema I. También piensa lo que el Otro vive al convivir en su mundo. Solo entonces retorna hacia la totalidad en que se encontraba, y retorna como el maestro crítico de la totalidad para proponer la liberación.²⁰

Por otra parte según Dussel, América Latina le ha dado al filósofo latinoamericano la vocación de pensar lo político, la liberación, porque el hombre latinoamericano ha vivido desde 1492 el descubrimiento de América dominada políticamente, económicamente,

¹⁷Seguramente aquí Dussel se refiere al Peronismo que en su patria Argentina, por esos momentos retornaba al poder con la formulación de un populismo que solo se quedaba en un nivel formal de políticas sociales, que de hecho no satisfacía las demandas del pueblo para mejorar en verdad sus condiciones de vida. Este Peronismo solo le importaban los intereses de la burguesía industrial en alianza con las compañías transnacionales y no el pueblo.

¹⁸Ibídem: 179

¹⁹Dussel, 1979: 236

²⁰Ibídem: 240-241

culturalmente y humanamente.²¹ No hay mejor lugar para pensar la imbricación entre filosofía y realidad, que la realidad latinoamericana. La razón que da Dussel es que

“la filosofía comienza por pensar la realidad, la realidad humana es práctica, es siempre –ya a priori relación persona-persona en una comunidad de comunicación (del lenguaje y la vida) presupuesta real (objetiva) y trascendentalmente (subjétivamente). Por ello, antes que la naturaleza se encuentra ya siempre el Otro –vital y pragmáticamente”.²²

De esta forma la filosofía determina a la política, pues reflexiona sobre la realidad, siendo práctica la realidad humana, la relación hermano-hermano Dussel le llama política: “Por “política” entendemos la relación persona-persona en el nivel de igualdad, fraternidad, solidaridad.”²³ En este caso la Filosofía de la liberación piensa las categorías para liberar al pobre, al oprimido; por ello también la ética determina y encierra a la política.²⁴ En ningún caso se puede separar la filosofía de la política. Pues la formulación de la política viene de un tipo de pensar filosófico, o bien, dominador o liberador. Lo mismo ocurre con la ética.

Entonces existe el siguiente orden en la estructura de la Filosofía de la liberación de Dussel:

1. Filosofía en un nivel abstracto (pensar, reflexionar sobre la realidad de dominación de América latina desde 1492 hasta nuestros días actuales).
2. Al observar la realidad del sometimiento y dominación surge la Ética de la liberación que exige liberar al Otro por medio de la formulación de un proyecto de liberación. Para que pase de un sistema antiguo de dominación a uno nuevo de justicia y libertad. Veamos el concepto de proyecto de liberación de Dussel en el siguiente esquema:

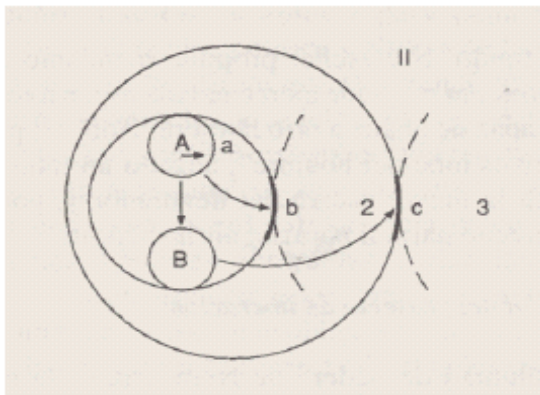
²¹Dussel, 1972: 160

²²Dussel, 1993a: 18-19

²³Ibídem: 19

²⁴Dussel también la llama el primer horizonte práctico comunicativo.

ESQUEMA 1.2
EL PROYECTO DE LIBERACIÓN.²⁵



Donde:

I es el orden vigente

II es el orden futuro

A es el Opressor

B es el Oprimido que según Dussel es

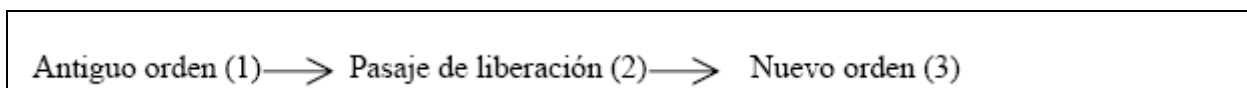
“naturalmente” oprimible en virtud de la ley del más fuerte de Nietzsche y el Homo homini lupus de Hobbes.

b. Es el proyecto imperante, que pasa por ser el proyecto humano natural

c. se le llama proyecto de liberación, futuro con respecto al orden vigente (I).

En otras palabras el proyecto de liberación consiste en el paso dialéctico e interpretativo de un orden antiguo (1) a uno nuevo (3) mediando la praxis de liberación (2).

ESQUEMA 1.3. DIALÉCTICA DEL PROYECTO DE LIBERACIÓN.²⁶



En los tratos que existen entre los hombres (praxis) surge la relación hermano a hermano: la política; entonces se tiene que fundamentar una política de la liberación, por medio de un proyecto de liberación. Esta política tiene que ver con los mecanismos de gobernar para cumplir las necesidades del pueblo. Veamos que dice Dussel al respecto:

“...El método práctico al que nos referimos es el de la política, no como ciencia política, sino como responsabilidad del ciudadano o la profesión del político. El hábito del saber decidir políticamente fue denominado frónesis (*prudentia* en latín) (...) Nos estamos refiriendo ahora a la racionalidad metódica de las decisiones que deben adoptarse (*arthós lógos praktikós* decía

²⁵Dussel, 1979: 208

²⁶Dussel, 1993a:17

Aristóteles)”²⁷ “...El punto de partida de las decisiones prácticas, es pasivamente, la interpelación del otro (del oprimido como exterioridad)”²⁸

En resumen la política es la filosofía primera según Dussel porque la política es el centro de la ética como metafísica (la exterioridad ético-metafísica se concreta privilegiadamente en la política), superando así la mera ontología.²⁹ Conviene además recordar una advertencia hecha a propósito de la política y la filosofía: **La filosofía no es política pero, tiene función política.** Aquí Dussel hace dos distinciones. El político es el que en la liberación va a tomar el poder, el que va a organizar el nuevo orden político. Mientras que el filósofo se queda en la exterioridad en la intemperie, porque ante tiene que vigilar si está marchando bien el nuevo sistema, y si no lanzar su crítica liberadora. Existen dos funciones diferenciadas: la función política, y la crítico-liberadora del pensar filosófico.³⁰

Con estas dos funciones diferenciadas de la filosofía, este saber se incardina **en el proceso de mundialización real.** Esto lo tenía muy claro Dussel, para quien:

- Solo con la filosofía de la liberación comienza la filosofía su proceso de mundialización real. Pues esta ha sido helenocéntrica primero con los griegos, y eurocéntrica con Europa. También quiere en este periodo de debate, iniciar un diálogo mundial de la filosofía.³¹
- El discurso de la filosofía de la liberación es nuevo dentro de la historia de la filosofía mundial, ya que habla sobre la nueva realidad histórica de los pueblos [latinoamericanos]³², y esta es la novedad filosófica.

En otra conexión, para Dussel también es importante que este nuevo discurso de la filosofía de la liberación sea implantado en su nivel político correspondiente con las

²⁷Dussel, 1977: 5.4.1

²⁸Ibídem: 5.4.2

²⁹Ibídem: 5.9.1.1

³⁰Dussel, 1979: 240-241

³¹Dussel, 1977: 10. En palabras preliminares de la primera edición. Vemos aquí las proyecciones y presagios de los diálogos de Dussel con los filósofos de la filosofía del centro o filósofos nordatlánticos, Ricoer, Rorty, Apel, Habermas, Vattimo, que comenzaron al final de la década de los 80, del 89 en adelante.

³²Como pueblos oprimidos por la filosofía de la dominación europea.

mediaciones necesarias, que faltan en los filósofos del centro que usan las mismas categorías.³³ Por otra parte explica que sus obras recientes y una ética de la liberación en preparación, subsumen el paradigma de la conciencia expresada en esta obra desde un paradigma lingüístico pragmático, con más clara conciencia de la materialidad y la criticidad. La filosofía de la liberación expuesta en estas páginas de 1976 son por un lado el anticipo de posiciones actuales y por otro lado, el pensamiento europeo y norteamericano³⁴ como también el latinoamericano, en sus diversas vertientes y durante las dos últimas décadas, fue presagiado en intuiciones claras contenidas en esta obra.³⁵ Dussel intenta demostrar la génesis ideológica de la filosofía de dominación europea, situando la importancia de su imposición en el espacio mundial; cómo, además, en el espacio físico político dentro de las fronteras del mercado económico se ejerce el poder bajo el control de los ejércitos.

La filosofía de la liberación es postmoderna pues trata de ir más allá del concepto de la filosofía moderna europea: ésta última anterior a la formulación del ego cogito³⁶, pero también a partir de él, sitúa a todos los hombres como instrumentos. La ontología los sitúa como entes comprensibles, mediaciones internas al horizonte de la comprensión del ser. El ego cogito como centro constituye la periferia, y se pregunta con Fernández de Oviedo: si son hombres los indios, si son racionales. Lo de menos fue la respuesta teórica que se dio, la respuesta práctica todavía la seguimos sufriendo: -son sólo mano de obra, “bestiales”, incultos- por no tener la cultura del centro-, salvajes... subdesarrollados. Según Hegel el estado que porta el espíritu se constituye como el “dominador del mundo” frente al cual todo otro estado “no tiene ningún derecho (rechtlos)”. De allí se sigue que Europa sea la “misionera de la civilización” en el mundo. En la filosofía griega se comienza a identificar la ciudad con el cosmos, la ciudad greco-romana es divinizada y se la identifica con la naturaleza. De esta forma la ontología afirma que el ser, lo divino y lo político y lo eterno

³³Ibídem: 2.4.1.1.

³⁴“Apel y Habermas con su ética del discurso; el comunitarismo de un MacIntyre, Taylor y Walzer; el formalismo neocontractualista de John Rawls; el ironismo liberal de Richard Rorty”. (Yori, 2001: 35-36).

³⁵Dussel, 1977: 11. En palabras preliminares de la Quinta Edición.

³⁶Se está refiriendo cuando se descubrió a América y se sometió a los indios como seres manipulables, cosas.

son “una y la misma cosa”. Se hace una identidad del poder y la dominación, el centro, sobre las colonias de otras culturas, sobre los esclavos de otras razas. De esta forma el centro es; la periferia no es. El ser, es; es lo que se ve y se controla. Donde reina el ser, también reinan y controlan los ejércitos del César, del emperador. De esta forma las filosofías clásicas helenísticas-romanas, se unen a los intereses de las clases dominantes esclavistas, tratando de justificar su dominación desde el horizonte del ser mismo. En este desarrollo histórico, el ego cogito surge desde el “yo conquisto” a los indios; “yo esclavizo” a los negros; “yo venzo” de las guerras realizadas en India y China hasta la vergonzosa “guerra del opio”. Después ese ego será la única sustancia, divina en Espinoza, con Hegel el *ich denke*³⁷ de Kant se tornará en divinidad pura en el *Absolute Wissen*³⁸. Este saber absoluto es Dios en la tierra como totalidad. Los dominadores, los actuales imperios del centro, Inglaterra y Francia como potencias coloniales, la Alemania Nazi, y los Estados Unidos con la CIA, se han apropiado de esta fetichización³⁹, dándoles buena conciencia haciéndoles creer que ellos son divinos y que pueden hacer lo que quieran con los pueblos sometidos⁴⁰. Por estas razones, Europa tiene que ser criticada por haberse identificado con Dios fetichizado. Se tiene que anunciar su muerte para negarla y también a su prolongación Estados Unidos. La liberación sólo es posible cuando se tiene el valor de ser ateos del imperio, del centro. El *homo hominis lupus*⁴¹ es la definición política del ego cogito y de la filosofía europea moderna y contemporánea. Es la expresión de la ideología de la clase burguesa triunfante en la revolución inglesa, y que dominará el mundo del modo de producción capitalista. La filosofía en este sentido, no por primera vez se convierte en el centro de la hegemonía ideológica de la clase dominante.

La filosofía de la liberación nació en Argentina en 1970. Pero sus antecedentes se remontan antes que la filosofía moderna europea con Bartolomé de las Casas. Este dijo que después de que los españoles les hicieran la guerra a los indios, asesinándolos, al que

³⁷Yo pienso.

³⁸Sabiduría absoluta.

³⁹Este concepto indica hacer pasar a un Estado y sus gobernantes como divinos. Igualarlos a Dios.

⁴⁰Asesinarlos, esclavizarlos, torturarlos.

⁴¹El hombre lobo del hombre, frase célebre de Tomas Hobbes.

dejaban vivo lo oprimían con la más terrible servidumbre⁴². Dejan en vida a la mujer para amancebarse con ella (dominación erótica) y a los niños para educarlos en la cultura europea (dominación pedagógica). En nombre del nuevo dios (el oro y la plata, las libras esterlinas o el dólar) se inmolaron al dios del mercantilismo primero, al del primer imperialismo financiero y al actual imperialismo de las multinacionales millones de hombres de la periferia en comparación con los que el limitado imperio azteca inmoló (con tanto horror y espanto de la culta y religiosa Europa), a su Dios Huitzilopochtli.

⁴²Dussel cita de Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, publicada por primera vez en Sevilla, 1552.

2. EL PUNTO DE PARTIDA DE LA ÉTICA DEL DISCURSO DE APEL- EL MÉTODO TRASCENDENTAL KANTIANO TRANSFORMADO POR APEL

En su ponencia de Freiburg, Apel aclara desde el principio que en la actualidad prefiere hablar de una “Ética del Discurso”, porque por un lado, el *discurso argumentativo* es un *medio* para la fundamentación de normas y, por otro lado, contiene el *a priori* racional de la fundamentación del principio de la ética. También enfatiza que la norma fundamental que rige esta ética es la búsqueda del consenso, pero que éste no puede ser a costa de terceros porque sería un resultado éticamente indeseable en un discurso práctico. Alcanzar el consenso sólo será posible cuando se tomen en cuenta a otros. Para Apel, este elemento fue ignorado por Kant, porque los otros no tienen ninguna función trascendental en su propuesta ética. Por ello se hace necesaria una transformación pragmático-lingüística de lo formulado por Kant, para poder superar el solipsismo del “yo trascendental”. Aquí, Apel se pregunta si el reemplazar el *a priori* “yo pienso” por el *a priori* “yo argumento” proporcionaría una fundamentación universal y no metafísica –como en Kant-, de la ética.

En este sentido, la transformación pragmático-lingüística de la filosofía trascendental impulsada por Apel, buscará develar la posibilidad de un discurso ideal, reconociendo de este modo implícitamente el principio de una ética del discurso. Este principio se sintetiza en la pretensión de que el discurso argumentativo no pueda ser rehusado ni siquiera por el escéptico moral, porque éste siempre tendrá que argumentar su escepticismo, o bien, optar por el silencio absoluto.

Apel afirma que los participantes en este discurso argumentativo comparten siempre el *a priori* del deseo de resolución de todos los problemas pensables y no están interesados en instrumentalizar de ninguna manera el discurso; admiten en principio la igualdad de derechos de todos, como también aceptan la pertenencia a una comunidad argumentativa real y a una comunidad argumentativa ideal. De este modo, el punto central de

transformación posmetafísica del principio de universalización formulado por Kant es que la adecuación a la ley es tomada por la *idea regulativa de la susceptibilidad del consenso de todas las normas válidas para todos los afectados por ella*, que ha de ser aceptada como obligatoria, aunque en el discurso real haya de realizarse sólo en la medida de lo posible. Apel con esto viene a reconocer la validez de la ley moral en forma del principio discursivo.⁴³

“La cuestión central de la parte B de la ética del discurso es: ¿cómo debe actuarse bajo la suposición (en gran medida realista) de que las condiciones de aplicación de una ética fundada (en la parte A) de una comunidad comunicativa ideal (anticipada siempre por nosotros de manera contrafáctica) no se encuentren en gran parte dadas?”⁴⁴

Según la Ética del Discurso de Apel existe primero una parte A o trascendental, lo de la comunidad de comunicación ideal (o la “situación ideal de habla”, que es la comunidad libre de dominación de Habermas).

En segundo lugar está la comunidad de comunicación real o empírica, la “parte B”, donde pueden presentarse casos de irracionalidad e injusticia.⁴⁵

⁴³Suira, 1998: 15-16. Cita a *La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una fundamentación postmetafísica de la ética de Kant*.

⁴⁴Apel, 1992: 99

⁴⁵Dussel, 1993b: 42

Cuadro 2.1 EL DIALOGO APEL-DUSSEL EN SUS DISTINTAS ETAPAS⁴⁶

Tema abordado	Lugar y fecha	Título de la ponencia	Fuente Bibliográfica

⁴⁶ Sura, 1998: 14

3. COMPARACIÓN DE AMBOS PUNTOS DE VISTA

3.1 Crítica de Dussel a la Ética del discurso de Apel

Veamos, primero Dussel cuestiona la parte A:

“...la comunidad de comunicación ilimitada, como la definía Peirce, sin coacción, en igualdad y respeto de las personas de todos los posibles participantes, define lo que se llama momento positivo, pero no es claro en referencia al momento negativo. Este momento negativo sería la irrupción del des-acuerdo, o el disenso, como punto de partida creador de toda argumentación nueva...”⁴⁷

Para Dussel, en el llamado nivel A, trascendental u universal de la Ética del Discurso, en la racionalidad, sería necesario incluir como momento de su definición, como razón crítica, la “exterioridad” virtual de cada persona, de cada participante de la comunidad como otro potencial. El otro, no como “lo otro” que la razón, sino como la “razón” del Otro; la otra razón que “interpela”, y desde dónde un principio o enunciado falseable puede ser falseado.

En el caso del nivel B, el Otro, epistémicamente, es el miembro de la comunidad científica que intenta falsar la teoría y ya no está en el «consenso», y así el otro, en el plano político es el dominado, en el económico el pobre, en la erótica la mujer, en la pedagógica el niño-pueblo ideológica o culturalmente dominado, etc. La liberación de estos excluidos dominados no es tratada o es relegada a la cuestión de la aplicación de la norma ética fundamental por una Ética del Discurso.⁴⁸

También el modo en que Apel ha superado el “solipsismo del yo kantiano” por el “nosotros” es insuficiente, porque este “nosotros” puede “cerrarse” sin tomar en cuenta al “vosotros”; y que lo esencial en la ética de la liberación no es el “yo” o el “nosotros” sino el

⁴⁷Dussel, 1993b: 42-43

⁴⁸Dussel: 1998: 26

“tú”, el “Otro” de toda comunidad de comunicación. El Otro es la condición de posibilidad de todo argumentar sin dominación, porque el Otro tiene una nueva “razón” que pone en entredicho el “acuerdo”. En otras palabras, el Otro es la condición a priori de toda nueva argumentación. Sin embargo, en la comunidad de comunicación real, el Otro es ignorado y excluido como momento ético de una estructura injusta, antes de ser afectado. Si ser participante-en-la-comunidad implica “poder” argumentar, Dussel lo retoma para expresar la necesidad de ser libre de la opresión; por lo tanto, el papel de la praxis liberadora es esencial, sobre todo en un mundo donde un 75% de su población no es participante pleno en la comunidad de comunicación real. Sólo la irrupción del Otro permite proyectar una comunidad futura más justa: una “comunidad de comunicación histórico posible”, que no es ni la comunidad de comunicación “real” ni la “ideal”.⁴⁹

Para Dussel, Apel se sitúa en el nivel A de su filosofía en un alto grado de abstracción. En este caso la filosofía de la liberación –dice- tiene dos objetivos: clarificar el nivel abstracto de esta «pragmática trascendental» y subsumir a ésta en una llamada «económica trascendental», para dar cuenta de problemas más concretos como es la pobreza y la discriminación de las comunidades tanto de comunicación como de reproducción de la vida:

“La «hermenéutica» (o la «pragmática») se quedan sin contenido «carnal» en antropología semita sin una «económica»: son meras comunidades de comunicación o interpretación, sin corporalidad, sin subsumir en su reflexión el nivel de la «vida». El ser humano es un «*viviente* que tiene logos» –decía Aristóteles. El logos (hermenéutico o pragmático responde y es el desarrollo autónomo, explícito, autorreflexivo, libre de la «lógica» del «viviente». La «económica» responde directamente a la lógica de la reproducción (humana, no sólo biológica) de la vida humana. En este sentido una «comunidad de comunicación» es el desarrollo o despliegue de una «comunidad de vida». La interpelación del pobre, del Otro, considera esta problemática, una pragmática o lingüística práctica determinada por la económica...”⁵⁰

⁴⁹Suira, 1998:19

⁵⁰Dussel, 1998: 28

3.2. ¿Desde dónde hacen sus planteamientos ambos autores? ¿Cuál es su punto de partida?

Apel parte del mundo capitalista, colonizador, que transfiere valor del capitalismo periférico al capitalismo central y esa es la razón por su riqueza⁵¹. El mismo Apel dice que parte desde una perspectiva de una historia europea del espíritu. Una comprensión europea, específicamente germano-occidental, pragmática-trascendental de los conceptos.⁵²

Mientras que Dussel parte del mundo del capitalismo periférico explotado, dominado. Listamos a continuación las diversas causas desde donde parte y se origina el planteamiento de la filosofía de la liberación según Dussel:

- de la miseria creciente latinoamericana.
- de la experiencia de las revoluciones recientes –principalmente de la cubana y sandinista–.
- de las limitaciones del «populismo» (última oportunidad de un capitalismo independiente y popular, como el de Cárdenas (1934-1940) en México, Vargas (1930-1954) en Brasil).
- del fracaso del «desarrollismo» (que por dependiente nunca podría desarrollar nuestras naciones, sino aumentar la transferencia de valor, es decir, aumentar la miseria).
- del horror de las dictaduras de «seguridad nacional» (que aumentaron dicha transferencia).
- de las mismas democracias formales ahora existentes (desde la de Alfonsín en Argentina hasta la de Alan García en Perú), que aunque democracias modernizantes no tienen capacidad de evitar el fracaso por la imposibilidad de superar la miseria económica creciente.
- de masas hambrientas que asaltan negocios de comestibles para simplemente comer en Caracas ó Maracaibo en Venezuela, o en Rosario o Buenos Aires en Argentina.⁵³

3. 3 Diferencias de tratamiento que hay con respecto a Marx desde Dussel y desde Apel.

Dussel aclara que “echar mano” de la obra de Marx en su reflexión, no es fruto de una simple “fascinación”, porque él ha estudiado línea por línea sus escritos, por lo que

⁵¹Esta sería una opinión dusseliana, pues tiene que ver con la teoría de la dependencia y dominación de los países del centro sobre los de la periferia.

⁵²Apel 1992: 97-98

⁵³ Dussel, 1989: 83

considera que Apel y Habermas han confundido a Marx con el dogmatismo economicista o staliniano, dando prioridad a lo político y descartando así la pertinencia de lo económico.

Dussel destaca que Marx no sólo pasa del lenguaje filosófico al lenguaje cotidiano, sino de éste a la vida real como “económica trascendental”, porque del mismo modo que para Apel el “yo argumento” de la “comunidad de comunicación” es un apriori trascendental, el “yo trabajo” está trascendentalmente presupuesto en la “comunidad de vida”. Marx, desde la “comunidad de vida ideal, critica a la estructura social como negación de la vida, porque asume al individuo como una cosa u objeto. Es por esa razón que para Dussel las categorías de Marx son todavía insustituibles para la comunidad de comunicación real, al menos desde la miseria del llamado Tercer Mundo.⁵⁴

“Ahora Marx podía ser pensado desde una antropología trans-ontológica que defina al «sujeto» como «fuente» (no «fundamento») «creadora» (no productora solamente) del valor «desde la nada» del capital. Pensamiento ligado a Schelling, pero no al Schelling que puede dar origen a un «paradigma productivista», sino a un Schelling que entregó a los posthegelianos desde 1841 un «paradigma creacionista»— y en esto estribará la ambigüedad de la interpretación que sobre Marx nos propone Habermas.”⁵⁵

A continuación abordaremos las consideraciones de Apel sobre la herencia de Marx y la relación al elemento utópico de la “ética de la liberación” de Dussel.

Con respecto a la **Teoría de la “enajenación” o “cosificación”** para Apel resulta necesario superar de una forma más elemental, que en Hegel y en Marx la limitación del punto de partida al “trabajo vivo” como una relación hombre-naturaleza, que se remonta a la tradición dominante de la filosofía sujeto-objeto moderna. También ello debe ocurrir en el sentido de una distinción y una relación de complementación entre trabajo vivo e interacción, es decir, comunicación lingüística.

La problemática de la exteriorización o enajenación tendría que desarrollarse entonces haciendo referencia a la relación de complementariedad entre trabajo e interacción, esto es,

⁵⁴Suira, 1998: 19-20

⁵⁵ Dussel 1989: 82

comunicación, anclada ya originalmente en el mundo de la vida. Esto tendría que ocurrir, además, de tal manera que la exteriorización institucional y la enajenación tendencial no se entiendan de antemano, primariamente, como la exteriorización y la enajenación de un sujeto, la autonomía, pensado como algo autárquico (ni de una “especie de sujeto”), sino más bien, en primer lugar, como las de una relación de reciprocidad entre sujetos actuantes y de su comunicación-lingüística.⁵⁶

También es necesario según Apel diferenciar, reemitiéndose a Hegel, entre la exteriorización (entendida como algo necesario) de la praxis humana (del trabajo, lo mismo que de la interacción y comunicación) en las instituciones y los sistemas sociales (como una cuasi-naturaleza cultural) y su enajenación total, que debe evitarse a toda costa.⁵⁷

Sólo entonces resulta posible analizar el surgimiento de instituciones sociales, así como la diferenciación funcional-estructural de los sistemas sociales, en oposición a la exteriorización del trabajo en obras y productos, y como complemento del mismo, como un fenómeno de enajenación tendencial.⁵⁸

Apel manifiesta que la utopía de la eliminación total y “emancipatoria” de la enajenación de la praxis humana, tal y como ésta se presenta en el sistema de mercado de la economía, por una parte, y, por la otra, en el sistema de poder del Estado, debe ser abandonada.

Apel concluye que el intento de superar la enajenación y la cosificación de la praxis del mundo de la vida inherentes al sistema capitalista apelando exclusivamente a las “fuerzas productivas” y a las “relaciones de producción”, apelando a la socialización de la propiedad de los medios de producción, equivale por necesidad simple y sencillamente o bien a una supresión utópico regresiva de la cultura, o bien, como Max Weber ya preveía en el caso

⁵⁶ Apel 1992: 118

⁵⁷ *Ibídem*: 119

⁵⁸ *Ibídem*: 118

del marxismo, a una imprevista burocratización y a una paralización de la economía debidas al sistema estatal.⁵⁹

Con respeto a la **Crítica a la teoría del valor del trabajo de Marx** para Apel Marx lleva a cabo una abstracción radical al introducir el valor de cambio sin tomar en cuenta el valor de uso como también constituyente o una parte que influencia el valor de cambio o precio del producto en el mercado y como un factor significativo de la demanda del comprador.

“...En tanto que valores de uso, las mercancías se distinguen sobre todo por lo diverso de su cualidad; en tanto como valores de cambio, pueden distinguirse únicamente por lo diverso de su cantidad, *no teniendo, en consecuencia, ni un solo átomo de valor de uso.*”⁶⁰

Para Apel con esto Marx ha eliminado sirviéndose de una supra-abstracción, toda co-constitución de los valores de cambio por parte de los valores de uso.

También con ello Marx está en condiciones de introducir lo que podemos llamar su teoría absoluta del valor:

“Si hacemos caso omiso del valor de uso de las mercancías, nos quedamos únicamente con una propiedad, la de los productos del trabajo. Sin embargo,...con el carácter útil de los trabajos plasmados en ellos desaparecen también las diversas formas concretas de estos trabajos, que no pueden ya distinguirse entre sí, reduciéndose en su totalidad al mismo trabajo humano, al trabajo humano abstracto”⁶¹

Posteriormente Marx introduce su teoría de la “plusvalía”, de fundamental importancia para una reconstrucción crítica del capitalismo y, en particular, para la teoría de la oposición de las clases:

“El valor de esta fuerza de trabajo que el capitalista compra es normalmente mayor que el valor del salario que debe pagarse para la reproducción de la fuerza del trabajador (incluyendo la reproducción de su especie en los descendientes), por lo que, de esta manera, el capitalista se apropia de una plusvalía que le permite su aprovechamiento”.⁶²

Según Apel, Marx no relaciona desde un principio la enajenación de la praxis humana (que en el sistema económico del capitalismo encuentra su expresión cosificada) al

⁵⁹ *Ibíd*em: 127

⁶⁰ *Ibíd*em: 123. Apel cita de K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie*, vol. 1, Berlín, 1995. pp. 41 ss.

⁶¹ *Ibíd*em

⁶² *Ibíd*em: 124-125

complejo del mundo de la vida de la praxis; a la relación de complementariedad de trabajo e interacción o comunicación. En lugar de ello Marx lo que hace es referir tal enajenación al trabajo, a la producción de bienes en consonancia con la moderna filosofía del objeto-sujeto, y por eso comete el error de reducir unilateralmente la esencia del valor de los bienes (cosificado ya, en tanto que “valor de cambio” de “mercancías”) al trabajo invertido y, en consecuencia, al tiempo de trabajo empleado.⁶³

Apel también menciona que además y no exclusivamente el “trabajo vivo” en cuanto producción de bienes debe tener su origen en el mundo de la vida, tal y como uno se imagina a éste antes de la diferenciación de un sistema económico; también la relación de cambio entre los hombres –no exclusivamente entre productores de bienes, sino igualmente entre quienes disponen de recursos (piénsese, por ejemplo, en el cambio de mujeres o tierras) – tiene el mismo origen.⁶⁴

Por otra parte según Apel, **el tercer elemento fundamental del enfoque marxista que en nuestros días debe abandonarse es el del determinismo histórico o “historicismo” en el sentido de Popper.** Por ejemplo, que es posible hacer predicciones científicas del futuro como que el proletariado va a sustituir a los capitalistas en el poder. Con esto los marxistas ortodoxos eliminaron cualquier tipo de ciencia institucionalizada y con ello llegar a un consenso de las decisiones a tomar en el nivel político. De esta forma los intelectuales marxistas como Lenin, Stalin y Mao Tse Tung avanzaran como secretarios del partido a “filósofos reyes” en un sentido platónico.⁶⁵

Una respuesta provisional que Apel da a Dussel con respecto a reformar el sistema económico capitalista⁶⁶, como una respuesta ética a la interpelación de los pobres del tercer

⁶³ Ibídem: 125-126

⁶⁴ Ibídem: 126

⁶⁵ Ibídem: 127-128

⁶⁶ Según Apel esta es la única posibilidad realista y responsable, no hay otra alternativa.

mundo hacia la comunidad de comunicación hegemónica europea, con el fin de transformar este sistema, para poder realizar a nivel mundial la justicia social:

“...lo que importa y lo que nos debe importar es influir de manera políticamente efectiva y éticamente responsable en las condiciones institucionales de marco del sistema económico actual (y esto es ya algo que involucra la consideración de las condiciones político-legales del sistema en los planos nacional e internacional) con el objeto de hacer justicia a la interpelación de los pobres del tercer mundo.”⁶⁷

3.4. La importancia de la filosofía de Apel para Dussel

El interés de Dussel en Apel está en la coincidencia en algunas tesis y conceptos de las filosofías que comenzaron a desarrollar ambos: en *Transformación de la filosofía* de Apel y *Para una filosofía de la liberación latinoamericana* de Dussel.

Veamos en lo que Dussel está de acuerdo con Apel, en su obra *Transformación de la Filosofía*.

1. Al igual que Apel, Dussel está de acuerdo en que se debe hacer una «transformación» que tenga en cuenta la «comunidad filosófica de comunicación institucionalizada», que no está libre de dominación. Por ello es necesario, mediar críticamente la relación entre la teoría filosófica y la praxis social.

Para Dussel la filosofía latinoamericana de liberación se sitúa, en un nivel aún más concreto, y se pregunta tomando como referencia a Gramsci, sobre el «aparato material» que usa dicha «comunidad filosófica de comunicación».

Como la «comunidad filosófica de comunicación» no puede dejar de estar de hecho articulada con la «comunidad humana» (nacional [alemana, por ejemplo], continental [europea], los «intereses» (ontológicos, en sentido habermasiano) son los que constituyen los presupuestos del horizonte de la filosofía.

Esta «comunidad filosófica», con sus «aparatos materiales»⁶⁸ institucionalizados, ejerce la dominación sobre otras comunidades filosóficas –de hecho, aunque no de derecho, y, frecuentemente, sin ninguna conciencia de los agentes.

Por lo que, la «transformación de la filosofía» debería incluir en su proyecto también (y no exclusivamente) la «liberación» de la filosofía (genitivo objetivo), como ejercicio racional que debe saber pensar «Otras realidades» –distintas a la «realidad» de la «comunidad filosófica hegemónica», europea, por ejemplo-, sin intentar dominar a las otras comunidades filosóficas.

⁶⁷Ibídem: 130

⁶⁸ Lenguas desde las cuales se ha pensado filosóficamente, instituciones pedagógicas (facultades, institutos, etc.) con recursos económicos suficientes (sueldos de profesores, alumnos que sólo estudian y que no trabajan, bibliotecas con la bibliografía necesaria, etc.), con revistas (las más antiguas, prestigiosas, con mayor número de ejemplares, etc.). (Dussel 1989: 84)

2. Otro punto del pensamiento de Apel que coincide con la intención de la filosofía de la liberación según Dussel es el momento dialéctico, el paso de una filosofía de la ciencia o del lenguaje a la hermenéutica ontológica o trascendental. El mérito de Apel es de haber creado un enlace adecuado entre la ontología fenomenológica alemana y la filosofía analítica y del lenguaje anglosajona.

Fue pasando de una filosofía clásica del lenguaje a una nueva posición que subsume la filosofía analítica del lenguaje en una hermenéutica pragmático-ontológica, trascendental. Es decir, el pasaje del lenguaje al «mundo de la vida cotidiana», como horizonte siempre presupuesto. En el artículo sobre los «juegos del lenguaje» del último Wittgenstein, Apel expone críticamente la «unidad funcional de uso del lenguaje, forma de vida y mundo situacional», lo que le permite remitir dichos «juegos» al horizonte de lo presupuesto: a sus condiciones trascendentales de posibilidad de la validez y del «sentido comprensible».

3. Apel muestra la importancia de un retorno a Heidegger a través de Gadamer, ya que la «fenomenología hermenéutica puede reivindicar para sí, el mérito de enlazar la emancipación [que no es liberación] de la experiencia respecto de la metafísica dogmática y de las cosmovisiones filosóficas con su emancipación respecto de las restricciones científicas».

De esa forma se delimitan los dos extremos: el idealismo y solipsismo gnoseológico-filosófico y el ya aludido cientificismo –aun como filosofía analítica del lenguaje–.

La fenomenología hermenéutica de un Gadamer ha implantado sobre sus presupuestos trascendentales tanto a la lógica de la ciencia como al solipsismo egológico de Descartes o Kant; los ha fundando sobre la «preestructura existencial del comprender». Se supera así la concepción objetivística y se alcanza a ver claro «el problema hermenéutico original, que es el acuerdo con los otros acerca del mundo objetivo». Por este camino, lentamente, Apel lograría mostrar la necesidad de pasar del solipsismo de Kant a la «comunidad» propuesta ya por el pensamiento de Ch. S. Peirce –cuestión que Apel descubre claramente en 1970–. Es decir, desde una teoría de la «comprensión» se cita la problemática heideggeriana de la «verdad» como manifestación del sentido, y la problemática científica de la explicación queda fundada en el «acuerdo metacientífico de los científicos sobre los objetos a tematizar». La situación pragmática del uso dialógico del lenguaje en general es el presupuesto trascendental de todo lenguaje científico.

4. Se pasa posteriormente a la interpretación de la sociedad propia de la «crítica de las ideologías» –de tipo marxista–.

De alguna manera, el «método cuasi-explicativo» y crítico de las ideologías, igualmente, debe en primer lugar constituir a la sociedad como «objeto» de su interpretación, con la dificultad de que, en primer lugar, la sociedad no tiene (como el paciente del psicoanalista) ningún órgano institucional que le conceda tal derecho, y en segundo lugar, encontrar quien está investido en la sociedad con el poder de asumir tal diagnóstico socio-patológico; es decir, encontrar quién tiene el poder para llevar a cabo la terapia prescrita por el crítico de las ideologías.

Aquí Apel entra de lleno en la explicación de su posición teórica fundamental, la cuestión de la «comunidad de comunicación», ya que el crítico de la ideología se encuentra «ya siempre» en la misma comunidad que intenta criticar:

“Cada uno de nosotros, para todos los conocimientos, depende de la experiencia empírica y del ilimitado acuerdo con otros acerca del sentido y validez de la verdad de la experiencia [...Mediante] la reflexión trascendental y validez de la comprensión hemos alcanzado a mi juicio, algo así como un punto cartesiano de fundamentación última de la filosofía”.⁶⁹

La crítica de la ideología es como «la posibilidad de objetivar históricamente la [propia] comunidad real de comunicación como una tercera posibilidad del interés cognitivo humano, que

⁶⁹Dussel cita de Apel, *Transformación de la filosofía*: 57-58.

se encuentra en cierto modo entre dos intereses cognitivos idealmente complementarios: el interés en la objetividad científico-tecnológica y el interés en el acuerdo interpersonal». ⁷⁰

Según Dussel esta es la gran aportación apeliana, y la filosofía de la liberación la recibe con mucha aprobación para seguir desarrollando una ética de la liberación con una pretensión de mayor validez y sentido. ⁷¹

Al final de la «Introducción», Apel intenta una fundamentación «gnoseo-antropológica». Pronto, sin embargo se abrirá al desarrollo de una ética supuesta en las exigencias de la misma comunidad de comunicación; senda que transitará desde 1973 hasta hoy –cuestión que, como todo lo expuesto hasta ahora, tiene gran importancia para una filosofía de la liberación, que comenzó siendo, y es, fundamentalmente, una ética de la liberación.

Apel tomando como referencia a Peirce, muestra que la comunidad de los científicos puede extrapolarse en la «comunidad de los que argumentan». Con esta extrapolación, Apel puede generalizar la moral que, como supuesto, se encuentra «siempre ya» obligando al que argumenta como ser racional; pero no sólo para cumplir un interés cognitivo, sino humano en general:

El sentido de la argumentación moral podría expresarse [...]: todas las necesidades de los hombres, que puedan armonizarse con las necesidades de los demás por vía argumentativa, en tanto exigencias virtuales, tienen que ser de la incumbencia de la comunidad de comunicación. ⁷²

Dussel está de acuerdo con Apel en una necesidad de una **ética universal**, por el cinismo demostrado por ciertos economistas de los países «desarrollados», específicamente Friedrich Von Hayek –que opino que en caso de una aguda crisis de recursos, habría que dejar librados a la muerte por hambre a los pueblos del Tercer Mundo que no pudieran autoayudarse.

Lo más importante del pensamiento de Apel para Dussel es lo de la construcción de una **macroética universalista de la humanidad**:

⁷⁰Dussel cita *Transformación de la filosofía*: 61.

⁷¹Dussel, 1989: 83-89

⁷²Ibídem: 91. Dussel cita de Apel, *Transformación de la filosofía*: 404.

“Me parece que es claro, por ejemplo, que toda tendencia que pretenda reducir (como ocurre ahora con frecuencia en el mundo occidental) la ética a una conservación o a un reforzamiento de lo “común”, “según sea nuestra” tradición cultural equivale, de frente a la situación mundial que acabamos de delinear, a un escapismo irresponsable. Por lo menos, la convivencia igualitaria y la cooperación corresponsable de tradiciones culturales diferentes (cuya peculiaridad debe conservarse) requieren en la actualidad de una macroética universalista de la humanidad. Sólo ella está en condiciones de tomar en serio una “interpelación del otro” como la planteada ahora por los pobres del tercer mundo.”⁷³

Con esta propuesta de una macroética universalista de Apel, es que Dussel tiene digámoslo así la elementos para iniciar su propuesta de una Ética de la Liberación por medio de arquitectónica de seis principios. Esta es la posición de Dussel frente a la Ética del Discurso de Apel, que veremos en el capítulo cuatro de este trabajo.

⁷³Apel 1992: 116

4. LA POSICIÓN FINAL DE DUSSEL: LOS SEIS PRINCIPIOS DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

Primero Dussel antes de pasar a describir los seis principios de su propuesta de su *Ética de la Liberación*, expone una Introducción que además es una crítica a la **Arquitectónica formal de la Ética del Discurso de Apel**.

La Arquitectónica de la Ética del Discurso, nos dice Dussel, “comienza por no subsumir desde el comienzo el sentido de la materialidad ética de la vida del sujeto humano, y sólo considera las condiciones de posibilidad universales de la validez moral de las decisiones, normas o máximas que se adopten en concreto”.⁷⁴ La validez es el fundamento en relación a la cuestión de “contenido” de en general toda ética del “bien”. Dussel comienza desde el fundamento de esta Arquitectónica de la Ética de la Liberación, el principio material universal, criticando a Kant, ya que este último dice que “de las reglas que se originan de los deseos son empíricas, y por lo tanto no pueden formularse con ellos leyes prácticas”⁷⁵. También Kant en otro texto dice que es un deber para cada cual conservar la vida, pero esto no tiene un valor interior, y la máxima que se interesa en ello carece de contenido moral⁷⁶. Por lo que la Ética del Discurso también sigue a Kant⁷⁷ con su formalismo moral, con algunas variaciones:

1. Las “inclinaciones” (la corporalidad (la Leiblichkeit (corporalidad) del nivel neuro-biológico) son patológicas, (...) egoístas, particulares –no universales-, que no entran en la determinación de la norma básica.

2. La “vida buena” de cada cultura tiene características propias, siendo imposible entablar una discusión de “contenidos” éticos con pretensión de universalidad entre los *ethos* de diversas culturas (como acontece de hecho en el “sistema-mundo” desde 1492, ya que no tienen criterios transculturales)⁷⁸.

⁷⁴Ibidem

⁷⁵Dussel cita de Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 38; Kant Werke, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, t. VI, 1968, p.127.

⁷⁶Dussel cita de Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I, BA 10; Kant, 1968, t. VI, p. 23.

⁷⁷Dussel, 1995: 8

⁷⁸Con el principio material universal, que obra dentro de cada cultura, se puede refutar este argumento 2 de la ética del discurso. También que en esta presuposición se apoya la universalidad de la ética material. (Dussel, 1995, nota 11)

3. La negación de la sobre-vivencia como principio ético material.

Según Dussel, Apel después de haber definido el nivel A, de fundamentación de la moral, se pregunta como descender a lo concreto:

“Es necesario, en relación a la fundamentación última del principio de la ética, considerar *no solamente* la norma básica de la fundamentación consensual de normas (reconocida en la anticipación contrafáctica de las relaciones ideales) (nivel A), *sino al mismo tiempo* la norma básica de la responsabilidad histórica, de la preocupación por la preservación de las condiciones naturales de la vida y los logros históricos-culturales de la comunidad comunicativa real tácticamente existente en este momento(nivel B)”⁷⁹.

Para Dussel, Apel no tiene clara la distinción entre una parte de la fundamentación A y una parte de la fundamentación B de la Ética del Discurso.⁸⁰ Por ello, se concluye que “las condiciones de comunicación ideal (...) aún no están, en absoluto dadas”⁸¹ Porque no se dan las condiciones verdaderas en las cuales puedan participar todos los afectados, en este caso los del Tercer Mundo con respecto al Sistema Mundo, pues ni se cumple la norma mínima de sobrevivencia de estos. Citando un texto de Seyla Benhabib Dussel critica que en la Ética del Discurso solo se da entre países hegemónicos con iguales intereses, y sólo de esa manera es aceptada la norma resultante, universalmente; en el caso que participara un tercero con sus propios intereses, no se le acepta pues no cumple con los intereses de los dos primeros participantes, países hegemónicos.⁸² Por último Dussel relaciona la ética material diciendo que es la base por la que se tiene que fundar la Moral Formal, porque sin la vida del sujeto humano, no habría hablantes que pudieran consensar.

4.1 El principio material universal

Dussel comienza describiendo este principio argumentando que ya en el diálogo con Apel ha mostrado la necesidad de una “económica trascendental”, como correlato de una

⁷⁹Dussel cita, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992, p. 27.

⁸⁰Dussel, 1995: 9

⁸¹Dussel cita, *Fundamentación...*, p. 38-39.

⁸²Dussel 1995: 9

“pragmática trascendental”. Con ello quería indicar que lo formal (la pragmática) debía articularse a lo material (un ejemplo de ello era la económica), y que este nivel material era condición radical con respecto a la pragmática⁸³(a la vez esta era condición formal de aquella). También Karl Marx le ayudó a descubrir la falta de atención de la pragmática de las condiciones materiales (de contenido) de los sujetos que argumentan.

Veamos más resumidamente como lo expresa Dussel:

El aspecto de “contenido” de la ética, abstractamente (la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano), tiene universalidad propia y determina siempre *materialmente* a todos los niveles de la moral formal. El aspecto “formal” de la moral (lo recto, *riht, richtig*), el nivel de la validez (Gültigkeit, validity) universal intersubjetiva, abstractamente, determina por su parte *formalmente* a todos los niveles de la ética material. Se trata de una mutua, constitutiva y siempre presente codeterminación *con diverso sentido* (una es “material”, la otra es “formal”).⁸⁴

El aspecto material de la ética trata en última instancia de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. El criterio universal de “verdad” consiste en la norma, acto, institución o eticidad, sea o no mediación para la vida del sujeto humano. De este “enunciado de hecho” (“Esto es mediación para la vida del sujeto humano”), se deduce el principio universal material (negando que la “falacia naturalista” sea tal falacia), que podría enunciarse de la siguiente manera:

“Quien actúa éticamente ya presupone *a priori* siempre *in actu* las exigencias (obligaciones, deberes éticos) de la reproducción y desarrollo autoresponsable de la vida del sujeto humano, como mediaciones con verdad práctica, en *una comunidad de vida*, desde una “vida buena” cultural e histórica (desde un modo de interpretar la felicidad, hasta la evaluación de los valores), que se comparte solidariamente teniendo por referencia última a toda la humanidad, y por ello *con pretensión de universalidad*”.⁸⁵

Con respecto a la pretensión de universalidad de cada cultura (desde la esquimal a la bantú, hasta la azteca nahualt o moderna europea) Dussel indica la presencia del principio material universal en el “interior” de cada cultura, lo que se opone al eurocentrismo. Etnocentrismo o fundamentalismo cultural es el intento de imponer a otras culturas la universalidad (particular) que mi (nuestra) cultura “pretende”, antes de haber sido

⁸³En el sentido que para que exista una comunidad de comunicación (Apel) es necesario por lógica que exista una comunidad de vida.

⁸⁴Ibídem: 10

⁸⁵Ibídem: 11

intersubjetiva e interculturalmente probada... Cuando se confrontan históricamente las culturas, el diálogo es posible desde la pretensión de universalidad de cada una, y materialmente desde el principio de contenido, de la reproducción y desarrollo de la vida de todo sujeto cultural, que alienta a cada una de ellas, y que permite materialmente descubrir articulaciones reales al comenzar a dialogar sobre el cómo cada cultura reproduce o desarrolla la vida humana en concreto. El momento intersubjetivo discursivo es exactamente el momento procedimental que permite formalmente dicho diálogo, pero que no niega la lógica del contenido material del cual los dialogantes deben partir”⁸⁶ Aquí Dussel trata de articular el principio formal de validez intersubjetiva con el principio material universal. Es muy importante este paso ya que sin él, la ética quedaría en un nivel abstracto alejado de la vida humana y sus problemas, el hambre, la explotación, discriminación, como hoy sucede en nuestra América Latina, y como Dussel mismo lo declara en sus diversas obras, con la imposición del Eurocentrismo y que aún en el presente esa cultura de dominación es muy difícil sacarla de la burguesía de nuestros pueblos.

Dussel hace un recorrido por las llamadas “éticas materiales”. Los utilitaristas, que han sido criticados desde Moore hasta Rawls, y gracias a los cuales Kant despertó del sueño racionalista, intentan fundamentar toda la ética desde un solo principio material: la felicidad como momento exclusivo. Tal como ya John Locke lo indicaba en su *An Essay concerning Human Understanding*:

“Bien y mal [...] son nada pero placer y dolor, o eso que ocasiona o procura placer o dolor a nosotros” (*Ibidem*)⁸⁷.

El utilitarismo de Jeremy Bentham define de manera semejante el criterio de la ética:

“[.El] *axioma fundamental* [es:] es la medida de la felicidad más grande del más grande número de personas que es la medida de lo bueno y malo” (*Ibidem*)⁸⁸.

⁸⁶Dussel, 1995: nota 28.

⁸⁷Hemos traducido el párrafo al español para mejor lectura y contraste. Con los demás párrafos siguientes se hará lo mismo. Dussel cita de Locke, Libro I, cap. 28, §5; P.H. Nidditch, Ed., Clarendon Press, Oxford, 1975. También aclara que en otro texto Locke expresa: “Las cosas entonces son buenas o malas, solamente en referencia al placer o dolor” (*Ibid.*, L.II, cap.20, §2).

⁸⁸Dussel cita de Bentham, *A Fragment on Government and An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Basil Blackwell, Oxford, 1948, Preface, p.3.

Por su parte John Stuart Mill declara que “La creencia que acepta como el fundamento de la moral la utilidad o el principio de la más grande felicidad sostiene que las acciones son buenas en proporción como ellas tiendan a promover la felicidad, malas como ellas tiendan a promover lo opuesto de la felicidad”.⁸⁹

Todas las éticas materiales⁹⁰ nos recuerdan algún aspecto de la condición radical de posibilidad de reproducción y desarrollo de vida del sujeto humano, pero ninguna de ellas advirtió a la misma vida del sujeto humano como el criterio (de donde se deduce el principio como obligación) de una ética material. De esta forma una fundamentación de este “principio material” puede argumentarse contra el cínico, por medio de la autocontradicción performativa: todo el que actúa lo hace por la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano. O sea, que aún el que intenta justificar la muerte de otro o la propia suya se contradiría performativamente si intentara explicitar el motivo del asesinato o suicidio. El problema en resumen, dice Dussel “consiste en mostrar la posición contradictoria del que pretende negar la vida, y de cómo no es posible elegir morir. El que elige morir, elige en realidad dejar de elegir absolutamente.”⁹¹ La neurobiología da nuevos argumentos para fundamentar el principio material de la ética, la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano:

“Las áreas del cerebro responsables de la formación de conceptos contienen estructuras que categorizan, discriminan, y recombinan las distintas actividades cerebrales ocurriendo en diferentes clases de mapeos globales [...] Dadas sus conexiones al sistema límbico y ganglio basal, incluyendo el hipocampo, el cortex frontal también establece relaciones subsirviendo la categorización de valor y experiencias sensorias en sí mismas. De esta forma, las memorias conceptuales son influenciadas por valores –una característica importante en aumentar sobrevivencia.”⁹²

⁸⁹Dussel cita *Utilitarianism*, 2(The Liberal Arts Press, New York, 1957, p. 10).

⁹⁰Dussel describe la tendencia de estas éticas materiales de la actualidad que no son suficientes al no tomar en cuenta el principio fundamental de la ética: las que dan importancia al estudio de la historia para redescubrir el sentido ético, A. MacIntyre (*After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981, y *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988) o Charles Taylor(*Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975; *Sources of the Self the Making of Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, y *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992); las que describen algunas esferas de la justicia con M. Walzer (*Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983; o las anteriores éticas de los valores como la de M. Scheler (*Der formalismos in der Ethik und die materiale Wertethik*, France, Berna, 1954); y por último la *Sittlichkeit* de Hegel; etc.

⁹¹Dussel 1995: 12

⁹²Dussel cita de G. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fir. On the Matter of Mind*, Basic Books, New York, 1992, pp. 109-110. Traducimos este párrafo para una mejor comprensión.

Dussel dice que este criterio es el fundamental y necesario, pero no suficiente, y por ello necesita de otros criterios y principios para su “aplicación” concreta. Que el momento del contenido de la ética nos habla de la cuestión de la verdad práctica; el momento formal se refiere al tema de la validez moral. Ambos momentos son necesarios y se codeterminan para alcanzar una mayor suficiencia; el criterio de reproducción y crecimiento de la vida humana interno a cada cultura les permite a todas: 1. ser autocríticas con respecto a los momentos intrínsecos que impiden dicha vida, 2. les permite desde la universalidad de ese criterio efectuar un diálogo con toda otra cultura (en cuanto a lo válido o inválido de su manera de llevar a cabo la reproducción y desarrollo de la vida humana).⁹³ Por último para Dussel la universalidad de la ética material ha sido negada por las morales formalistas y mal planteada por el utilitarismo, comunitarianismo, axiologías y otras éticas materiales⁹⁴.

4.2 El principio formal moral universal

Dussel afirma que el principio formal consensual de la intersubjetividad que alcanza validez formal es necesario por la insuficiencia del principio material para su aplicación concreta; para decidir en sus conflictos, contradicciones, confrontaciones externas con otras concepciones de la vida ética, con las excepciones, etc. Además: “no se trata solo de que la norma básica deba aplicarse a lo empírico-histórico, sino también y principalmente que la norma básica formal tenga por función la aplicación del principio material”.⁹⁵ De acuerdo al enunciado de la norma básica o principio moral formal de la Ética del Discurso:

“Quien argumenta [...] ya ha testimoniado *in actu* [...] que las reglas ideales de la argumentación representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez

⁹³Dussel 1995: 13

⁹⁴“De todas maneras ni el sentido ni el valor son el fundamento del mundo, ni los sistemas éticos, económicos, estéticos. El *valor* es la mediación en cuanto tal, y toda mediación se dirige a un *proyecto* que la funda. Las axiologías son ideológicas cuando olvidan que la jerarquía de valores nunca es absoluta sino relativa al sistema histórico al cual sirven de mediación. Igualmente es ideológico el pensar que el sentido de los entes es absoluto, olvidando que es mi mundo el que funda y da sentido a todo lo que me rodea”. (Dussel, 1977, 2.3.7.5).

⁹⁵Dussel 1995: 14

moral en una comunidad de comunicación [...] *de personas que se reconocen recíprocamente como iguales.*”⁹⁶

Posteriormente, Dussel hace un recorrido histórico sobre el análisis del momento formal de validez: 1. Desde Aristóteles, el momento formal de validez era cumplido por el “argumento práctico”. La comprensión del ser o el *telos* (horizonte que funcionaba como premisa mayor) era el punto de partida. El acto de la razón práctica guiada por la frónesis (también política) permitía aplicar el principio a la conclusión práctica: la decisión adoptada... 2. Para los éticos premodernos el momento formal –racional estaba siempre integrado en la elección de la “verdad práctica”, o en la constitución interna del bien o de su “contenido material”. Como para la neurobiología actual, (...) dicha “verdad” era apetecida, pero dicho apetito era “juizado” –no era nunca meramente irracional como posteriormente para los empiristas. La razón práctica fue analizada de una manera más compleja e integrada (no así en la Modernidad, como desde la escisión dualista kantiana), y el momento ético-material se articulaba con el momento moral-formal. De esto anterior se desprende, continua Dussel, que se pueden hacer transformaciones radicales y llegar a una mayor precisión, pero en la línea de subsumir en el principio material el principio formal, y no de continuar con racionalismos reductivos o éticas materiales irracionistas y de la incomunicabilidad.⁹⁷

Por último la razón práctica esta relacionada con el principio formal moral universal, y es aquella que muestra el último horizonte (la “comprensión del ser” intersubjetivo, lo material o el contenido, el “bien” por excelencia) desde la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano. En contraste la razón teórica siempre dentro de este mismo principio que estamos analizando en este apartado de este trabajo, funciona dentro de este horizonte práctico y sólo recorta sistemas abstractos de mayor precisión y menor realidad.⁹⁸

⁹⁶Dussel cita de Apel, “Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia”, en *Estudios éticos*, Editorial Alfa, Barcelona, 1986, p.161. (en alemán: “Notwendigkeit, Schwierigkeit und Mglichket einer Philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalterder Wissenschaft”, en *Festschrift Constantino Tzatzto*, Atenas, 1980.

⁹⁷Entre las diversas culturas, por ejemplo.

⁹⁸Dussel 1995.: 15. La razón Dussel la entiende para descubrir la filosofía de la dominación que nos ha sido impuesta a Latinoamérica y el resto del mundo por la formación del sistema mundo desde el descubrimiento

4.3 El principio de factibilidad ética

En este principio Dussel se centra en la relación “ser humano-naturaleza”. Según él, en el origen el ser humano emerge de la naturaleza por el proceso biológico de la evolución de la vida. Dicha “vida humana” es la condición absoluta material de la existencia y contenido último de la ética universal (criterio de vida o muerte, o de verdad práctica).⁹⁹ De esta forma el hombre al enfrentarse o encararse a la naturaleza, esta pone o fija ciertos márgenes de posibilidad: no todo es posible. Kant llama a esta clase de racionalidad que debe tomar en cuenta las exigencias de la naturaleza, la “facultad de juzgar”¹⁰⁰; esta es la llamada mediación entre el entendimiento y la razón. De esta forma el hombre estaría enfrentado empíricamente a la naturaleza, como si ésta estuviera organizada en arreglo a fines. De aquí Kant define un imperativo moral, en el que dice que la regla de juzgar bajo las leyes de la razón práctica pura, si la acción que alguien se propone, sucede según una ley de la naturaleza de la cual la persona forma parte, si se considera posible por la voluntad, si esta resiste la prueba de la forma de una ley natural es moralmente posible, de lo contrario no.¹⁰¹ Con este argumento trata de enfrentarse a la “posibilidad” o “imposibilidad” de una acción moral, que debe cumplir hipotéticamente con las condiciones materiales naturales para su efectiva realización. Lo que sucede según Dussel, es que en la realidad (y no hipotéticamente como Kant), estamos inmersos en un reino de la naturaleza, y por eso debemos tener en cuenta la “ley de la naturaleza”. Por todo ello, se define el criterio de factibilidad:

“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

de América (1492). Ahora esta misma razón es utilizada para formular una filosofía de la liberación como una respuesta a estos quinientos y más años en los que ha estado sumido la periferia colonial. Esta razón es utilizada para defender al pobre, a la exterioridad del sistema, del sistema capitalista actual (globalización que genera mayor pobreza y exclusión en nuestra época actual).

⁹⁹En cuanto a este planteamiento de una ética material (la reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad) creo que ningún filósofo hasta ahora ha podido superar a Dussel. El motivo de esto quizás sea que la filosofía de la liberación surgió en Latinoamérica, un continente que desde que fue descubierto (encubierto) por Europa, o la formación del ese nuevo sistema-mundo, nuestros pueblos fueron explotados, humillados cruel y bárbaramente por estos conquistadores. Y todavía la dominación sigue por medio de una “supuesta” democracia representativa.

¹⁰⁰Dussel cita de Kant, 1968 (edi. cit.), t8, pp. 233 ss.

¹⁰¹Dussel cita de Kant, KpV, A 122-123.

formales empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de modo que el acto sea posible teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular. Se trata de elegir las adecuadas o eficaces mediaciones para determinados fines. El criterio de la verdad abstracta (teórica y técnica) dice relación a dichos fines; su validez se juega en la “eficacia” formal de compatibilidad del medio al fin, calculada por la razón estratégico-instrumental. Quien no cumple estas exigencias empíricas-tecnológicas intenta un acto imposible.¹⁰²

Posteriormente Dussel toma el planteamiento de Hinkelammert de que la voluntad jamás puede sustituir las condiciones materiales de posibilidad, y ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible. Del criterio anterior se deduce el principio de factibilidad ética:

“Es operable o factible concreta o éticamente una acción, norma institucional o sistémica, que cumpla: a) con las condiciones de posibilidad lógica, empírica, técnica, económica, etc., es decir, que en todos esos niveles sea posible, las que son juzgadas desde b) las exigencias deónticas: b.1) ético-materiales de la verdad práctica, y b.2) morales-formales de la validez; dentro de un rango que va desde b.a) acciones permitidas éticamente (que son meramente “posibles” ya que no contradicen los principios ético o moral), hasta b.b) acciones debidas (que son las “necesarias” para el cumplimiento de las exigencias humanas básicas: materiales –de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano- y formales –de participación de los afectados en las decisiones-).¹⁰³

Sólo la norma, el acto, la institución, etc., que cumpla este “principio de factibilidad ética” serán considerados, actos posibles, buenos, justos, ética o moralmente adecuados.

También la fundamentación de este principio de operabilidad (o factibilidad ética) debe efectuarse argumentando contra el anarquista, el voluntarista o utópico en cuanto a la simplificación y errado juicio acerca de las mediaciones, en el sentido de querer eliminar por la acción directa toda institución existente, por la razón de que estas son el origen de todas las dominaciones o injusticias. Con ello, se intenta realizar en la existencia concreta un modelo imposible (que presupone que todos deben de ser éticamente perfectos, y por ello no necesitan instituciones).¹⁰⁴

¹⁰²Dussel 1995: 16-17

¹⁰³:Ibídem: 17

¹⁰⁴ Ibídem: 18

Dussel en la conclusión de la primera parte (la construcción de la “eticidad”, el “bien”) de la arquitectónica de la Ética de la Liberación, aclara que solo se puede llamar éticamente verdadero aquello que permite vivir (principio material universal), moralmente válido a lo que permite participar simétricamente en los acuerdos (principio formal moral universal) y factible (según la razón instrumental y estratégica) efectuado, sólo a esto que cumpla estos tres principios se le puede llamar la “eticidad vigente” o el “bien”.

4.4 El principio crítico material

Dussel aclara que hasta este principio desde los tres anteriores que ha descrito últimamente, se puede observar con claridad la especificidad de la ética de la liberación. Antes no podía comprenderse su propuesta, aunque lo ha intentado repetidamente en el curso del diálogo con la Ética del Discurso. Cree que hasta ahora ha fracasado por no haber expuesto pedagógicamente con claridad las fases del tema.

Sólo ahora se podrá comprender, por ejemplo, que el “hecho” de haber víctimas, de la pobreza en el capitalismo periférico (en el tiempo del capitalismo tardío central) no es un hecho inmediato que hubiera de situarse abstractamente. En este cuarto momento o principio crítico material, se descubre un hecho masivo: “hay víctimas; la mayoría de dicha humanidad se encuentra sumida en la “pobreza”, “infelicidad”, “dolor”, la dominación o exclusión.”¹⁰⁵ El proyecto utópico del sistema vigente (económico, político, erótico, etc.) se descubre (a la luz de las víctimas, que afirman sus propias pretensiones de libertad, igualdad, propiedad para todos, y otros mitos y símbolos...¹⁰⁶) en contradicción; la mayoría de los participantes de esta comunidad están privados de la posibilidad de cumplir con las

¹⁰⁵Ibidem: 19

¹⁰⁶Esta utopía del sistema vigente de dominación se simboliza con *a* en el esquema 3.1. Dussel pone por ejemplo a la economía neoliberal, que propone el mercado total de competencia perfecta como este tipo de mito utópico –que es inconsistente y empíricamente imposible (Dussel refiere a Hinkelammert, *Critica de la razón utópica*, ya citada).

necesidades que el mismo sistema ha establecido como derechos.¹⁰⁷ Es desde la positividad del criterio ético de la vida y su principio respectivo en concreto que la negatividad de la materialidad de la muerte, el hambre, la miseria, la opresión de la corporalidad en el trabajo, la represión del inconsciente y la libido en particular de la mujer, la falta de poder de los sujetos de las instituciones, la vigencia de los valores invertidos¹⁰⁸, el analfabetismo, etc., puede ahora cobrar sentido ético cabal. La víctima, “el Otro” –sobre el que tanto ha insistido –aparece ahora como otro que la “normalidad” expuesta en los principios material, formal y de factibilidad ética: el sistema normal, vigente, “natural”, “bueno”, aparece ahora como el “capital fetichizado” de Marx, como la “Totalidad” éticamente perversa de Lévinas, la “no verdad” de Adorno, y por ello intersubjetivamente perderá su validez, su hegemonía (según Gramsci). Este sistema vigente aparecerá a la vista de las víctimas, de los dominados y/o excluidos sólo como lo represivo, como “anti-validez dominadora”.¹⁰⁹ En este punto Dussel describe un momento esencial:

a) La conciencia ética crítica –que es el saber escuchar la interpelación del Otro en su corporalidad sufriente –tiene como primer sujeto a la misma víctima, a los dominados y/o excluidos. Ellos tienen entonces la originaria conciencia ética, existencial, histórica, concreta. Dussel pone como ejemplo a Rigoberta Menchú. Marca el comienzo o el estadio I del proceso de concientización¹¹⁰.

b) En un segundo momento, y sólo aquellos que tienen alguna “experiencia” (de haber participado junto al sufrimiento del pueblo) del “nosotros” con los dominados y/o excluidos, pueden pensar reflexivamente la infelicidad del Otro: es la crítica temática. Es la crítica temática explícita de los grandes críticos del sistema vigente I.

Siguiendo, de esta forma la Ética de la Liberación subsume la crítica de los “grandes críticos” (Nietzsche, Freud, Horkheimer, Adorno, Foucault, etc., y particularmente Marx y

¹⁰⁷Esto que explica Dussel bien puede verse en nuestro país con el *slogan* de un partido que estuvo en el gobierno por 20 años, que dice PAZ, PROGRESO Y LIBERTAD. Pero no existe ninguna de esas realidades. Porque los ciudadanos no puede vivir en paz con hambre, desempleo y discriminación. No hay progreso, sólo de unos cuantos que son dueños del sistema económico, financiero, empresarial, industrial. Y ni menos libertad, porque están esclavizados por este sistema capitalista, que además de tener una jornada laboral de 8 horas, explota al trabajador por medio de la plusvalía y el llamado “trabajo bajo presión”.

¹⁰⁸Ver Dussel, 1972, pp. 166 ss.

¹⁰⁹Dussel 1995.: 20

¹¹⁰Dussel también refiere a P. Freire, 1968, *Pedagogía del Oprimido*, Siglo XXI, México, 1968, y *Pedagogía de la Esperanza*, Siglo XXI, México, 1993. Este movimiento, por el que el dominado ha introyectado la ideología dominante, se avanza hacia la toma de conciencia crítica desde la exterioridad, Dussel lo ha representado por la flecha §4, esquema 3.1. de este trabajo. Dicha flecha parte desde dentro del sistema dominante (cuadro A) perfora sus límites y se vuelve reflexivamente como crítica (b). A esta flecha se incorporan los “grandes críticos”, simultánea y sinérgicamente.

Lévinas) en cuanto ellos critican aspectos de lo que de “dominadora” tiene la razón moderna. Pero la ética de la liberación defiende la universalidad de la razón, contra el irracionalismo de alguno de estos críticos. Este doble movimiento de subsunción y negación se posibilita si nos situamos material y negativamente desde fuera ante o trascendentalmente con respecto al sistema o mundo de la eticidad vigente, el bien-valido (capitalismo, machismo, racismo, etc.), desde la alteridad de las víctimas, de los dominados y/o excluidos, en posición crítica y deconstructiva de la “validez hegemónica” del sistema (ahora como meramente dominador), y juzgando al “bien” del sistema dominador/excluyente como ilegítimo.

Se critica al sistema vigente por no cumplir con el principio material universal y por no incluir en el principio formal material universal a las víctimas, al otro, al oprimido, a los afectados en sus necesidades. De esto surge una nueva consensualidad intersubjetiva crítica, ya no solamente mera formal. “Los excluidos asimétricamente no participantes, pueden formar una comunidad de comunicación crítico-simétrica antihegemónica.”¹¹¹ Dussel pone de ejemplo un texto escrito por el pueblo sufriente de la opresión y contradicción del sistema vigente (que proclama la vida como un derecho, y al mismo tiempo causa la muerte):

“Durante años y años cosechamos la muerte de los nuestros en los campos chiapanecos, nuestros hijos morían por una fuerza que desconocíamos, nuestros hombres y mujeres caminaban en la larga noche de la ignorancia que una sombra tendía sobre nuestros pasos. Nuestros pueblos caminaban sin verdad ni entendimiento. Iban nuestros pasos sin destino, solos vivíamos y moríamos”.¹¹²

De esta forma se pasa de la “no-conciencia” crítica a la “conciencia crítica”:

“Los más viejos de nuestros pueblos nos hablaron palabras que venían de muy lejos, de cuando nuestras vidas no eran, de cuando nuestra voz era callada. Y caminaba la *verdad* en las palabras de los más viejos de nuestro pueblo. Y aprendimos en sus palabras que la larga noche de dolor de nuestras gentes venía de las manos y palabras de los poderosos, que nuestra miseria era riqueza para unos cuantos, que sobre los huesos y el polvo de nuestros antepasados y de nuestros hijos se construyó una casa para los poderosos, y que a esa casa no podía entrar nuestro paso, y que la

¹¹¹Dussel, 1995: 21

¹¹²Dussel cita “Entramos otra vez a la historia”, mensaje del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (Chiapas, México), en La Jornada (México), Martes 22 de Febrero (1994), p.8.

abundancia de su mesa se llenaba con el vacío de nuestros estómagos, y que sus lujos eran paridos por nuestra pobreza, y que la fuerza de sus techos y paredes se levantaba sobre la fragilidad de nuestros cuerpos, y que la salud que llenaba sus espacios venía de la muerte nuestra, y que la sabiduría que ahí vivía de nuestra ignorancia se nutría, que la paz que la cobijaba era guerra para nuestras gentes [...]"¹¹³

Este criterio es de contenido (corporalidad) y quita verdad y validez al sistema o proyecto de “vida buena” que produce la pobreza o la infelicidad de las víctimas, de los dominados o excluidos (como imperativo universal negativo): sean normas, actos, instituciones o argumentos, como en el caso del capital. Dussel dice que Marx hace tiempo mostró este hecho vividamente: la explotación del sujeto ético, miembro de la comunidad de vida, en su corporalidad a través del trabajo cotidiano, y a la vez no dando la posibilidad de cumplir con las necesidades básicas para la subsistencia. Del criterio y principio ético-material universal Dussel deduce el principio crítico-ético material:

“Quien actúa ético-críticamente ya siempre ha reconocido *in actu* que a las víctimas de una mediación (sistema de eticidad, norma, etc.) dada se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos), por lo que está obligado a, en primer lugar, b.1) negar la bondad de una tal mediación, es decir: criticar primeramente la no-verdad del sistema que ahora aparece como dominador, y, en segundo lugar, b.2) actuar creativa y co-solidariamente para transformarla.”¹¹⁴

Quiénes se oponen a este principio material crítico son los conservadores, como Peter Berger, con su “plausibilidad perfecta”, criticada por Dussel por no haber nunca nada perfecto según la opinión de Hinkelammert¹¹⁵; o Karl Popper con su obra *La Sociedad abierta y sus enemigos*, en la que los enemigos son los que quieren cambiar el sistema antiguo y obsoleto generador de víctimas; juzgando también que ésta es la mejor sociedad posible, y que una crítica global es imposible y destructiva. También el “conservador” está regido por el “principio de muerte” o de las pulsiones de pura reproducción, rechazando el momento creador, y reprimiendo toda alteridad ética transformadora (la *métaphysique* de Lévinas). Por último, Dussel critica a los conservadores diciendo que estos se han quedado anclados en un tipo de patología regida por el “principio de muerte”, pues estos

¹¹³Dussel 1995: 21

¹¹⁴Ibídem: 22

¹¹⁵ Dussel cita la obra ya citada, 1984, cap. 1.

van hacia el origen, hacia lo inorgánico, negando la vida, sus necesidades básicas, buscando el origen, para anclarse en una imposibilidad al cambio (siendo felices en la paz infinita nirvánica ofrecida por Schopenhauer). Dussel concluye que esto es una filonecrosis (amar la muerte).¹¹⁶

4.5 El principio crítico formal de la intersubjetividad

Dussel comienza describiendo este principio diciendo que no es posible que las víctimas organicen una comunidad de comunicación simétrica (imposible para la Ética del Discurso, y permitiendo la aplicación de su norma básica) sin el reconocimiento de la víctima, del otro (del dominado y/o excluido en el sistema hegemónico) como sujeto ético autónomo, libre, distinto, posible origen del disenso y también del consenso. El reconocimiento del Otro gracias al ejercicio de la “razón ético-originaria” (de Lévinas), es anterior al argumento (a la razón discursiva o dialógica), está en el origen del proceso y de la interpelación o llamado de la víctima, del pobre a la solidaridad contra el sistema. Esta “conciencia ética”¹¹⁷ se cumple antes que en nadie en la propia subjetividad (origen de la *concientización* a la Paulo Freire siempre política¹¹⁸ intersubjetiva o comunitaria de las víctimas, del mismo pueblo oprimido y/o excluido).

Ahora entramos en el estadio II de la *concientização*. Las víctimas, los dominados y/o excluidos (movimientos sociales, populares, feministas, ecologistas; los sujetos comunitarios emergentes) alcanzan una conciencia crítica tematizada, gracias al aporte

¹¹⁶Patología es sinónimo de un desajuste mental. Porque sólo una persona así, propone la muerte tanto para él, como para los otros. Es el caso del sistema capitalista con el problema ecológico, la explotación de la tierra, la tala indiscriminada de árboles, causando el problema del cambio climático, la destrucción de los mantos acuíferos, poniendo en peligro la vida sobre la tierra en el futuro. Con las leyes del mercado que excluye a la población del acceso a los mínimos recursos de vida: alimentación, salud, vestimenta.

¹¹⁷Dussel dice que ha distinguido desde hace tiempo la “conciencia ética” o crítica, que “oye el clamor del pobre”, y la mera “conciencia material” que aplica los principios morales del sistema (en §2 esquema 3.1). *Vid* Dussel, Para una ética de la liberación, 1973, t.II, pp52ss.

¹¹⁸Paulo Freire comienza su experiencia pedagógica desde 1947 (*vid* Freire, 1993, ya citada), que remata en su obra cumbre (Freire, 1968, ya citada). También hace una comparación entre la pedagogía de Rousseau y Freire. Rousseau con Émile, dio las bases para la educación solipsista burguesa. Freire en cambio, pone las bases para la educación crítica intersubjetiva y comunitaria de los oprimidos.

crítico explícito (científico o filosófico del intelectual orgánico). Dussel define que este principio material crítico de la intersubjetividad, se realiza en tres momentos:

- a) Una conciencia ético crítica de los dominados y/o excluidos mismos, pretemática pero sustantivamente originante;
- b) Una conciencia explícita temática (científica crítica);
- c) Una conciencia crítico temática existencial, histórica o práctica del pueblo mismo.

Y desde ahora en adelante como en una espiral donde ya no se puede saber quien fue primero, el sujeto comunitario intersubjetivo de los dominados y/o excluidos se articula con los “intelectuales orgánicos” en múltiples ocasiones. Es toda la temática praxis-teoría-praxis que ahora es situada de manera completamente diferente por la Ética de la Liberación. Entonces, una vez iniciada la crítica en los grupos de dominados va creciendo lentamente una comunidad de comunicación antihegemónica (de los mismos dominados y excluidos), que comienza a trabajar según el “principio democracia” (intersubjetividad consensual que reemplaza el antiguo tratado de la *frónesis*) un proyecto de bien futuro (todavía no real pero posible: la utopía factible de liberación desde un procedimentalismo consensual en base a acuerdos todavía no-válidos para la sociedad hegemónica, dominante. La procesualidad *crítica* temático-existencial crece desde los diversos “frentes de lucha” de dominación y/o exclusión de la alteridad: desde los frentes erótico (contra el machismo), ecológico (contra la destrucción del planeta para las generaciones futuras), económico (contra el capitalismo destructor de la humanidad y la tierra), etc. Ya no puede ser la aplicación “normal” de la norma pragmática en una sociedad en equilibrio, en “tiempos normales”, debe pasar a una “aplicación” excepcional” o “anormal” de la norma.

Cuando la mayoría de un pueblo está dominado o excluido, el principio de universalidad cambia de sujeto, y desde la comunidad de comunicación vigente hegemónica pasa a ser ejercido por la comunidad de comunicación antihegemónica de los dominados y/o excluidos. La intersubjetividad temática y refleja, autoconciente (concientizada) de los dominados y excluidos comienza ahora a comportarse como nueva intersubjetividad de validez futura. Es el proceso de liberación propiamente dicho en su

nivel formal pragmático. Ahora el proceso vuelve a cumplir los momentos indicados antes, pero de nueva cuenta y con otra naturaleza.

La materialidad del principio ético de sobrevivencia de las víctimas, de los dominados y excluidos vuelve a repetir sobredetenidamente el momento analizado en el principio material universal. En la medida que es necesario “aplicar”, contra el sistema vigente, el criterio de sobrevivencia, la intersubjetividad de los dominados y/o excluidos utiliza formalmente el principio de universalidad (de la *nueva* universalidad contra la antigua intersubjetividad dominadora) y procede a criticar el consenso válido vigente. Todo este proceso formal es ahora temático, la deconstrucción de la dominación cuenta con la articulación *interna* del científico y del filósofo crítico (sólo así puede practicarse la Ética de la Liberación).

Hay que distinguir claramente entre toma de conciencia pretemática e implícita –pero recordando que es le origen ético radical, y el ejercicio de lo que hemos llamado en otro lugar la “razón ética originaria” –desde el reconocimiento del Otro, del momento en que ahora nos situamos. No es lo mismo la universal prohibición: “¡Te está prohibido victimar a alguien!, que: “¡Debes tomar conciencia y estudiar el origen de la negación de las víctimas y proyectar alternativas de liberación!”. Por ello el principio formal moral crítico, podría enunciarse aproximadamente como sigue:

“Quien actúa críticamente con validez antihegemónica, desde el reconocimiento de la dignidad de las víctimas como sujetos éticos, desde el conocimiento de la imposibilidad de vivir de los dominados, y desde la no participación de los excluidos, ya siempre está obligado *in acto*, a la responsabilidad que comparte solidariamente, a buscar las causas de la victimización de los dominados y a proyectar alternativas positivas futuras para transformar la realidad.”¹¹⁹

Ante la imposibilidad de elegir morir hay que gestionar crítico-intersubjetivamente la “posibilidad de vivir” desde alternativas concretas. El proceso de “concientización” (en sus diversas fases y articulaciones, desde la existencial cotidiana del pobre, hasta la temática del intelectual y su retroalimentación mutua y constante) es todo ese movimiento

¹¹⁹Dussel, 1995: 25

intersubjetivo formal consensual de los oprimidos –que van trabajando por dentro el nuevo proyecto, la nueva validez futura, comunitaria, participativamente, en los niveles políticos, consensuales, temático y organizadamente. Es en relación y en el interior de esa intersubjetividad crítico-comunitaria de las víctimas, de los dominados y/o excluidos, que la Ética de la Liberación debe cumplir su función propia. Se trata de argumentar a favor del sentido ético de la lucha por la sobrevivencia y la validez moral de la praxis de liberación de los oprimidos/excluidos.

La fundamentación del principio material y de la norma moral formal es esencial para la constitución de la ética como teoría, como filosofía, pero su función histórica, social última va dirigida a probar la validez ética de la sobrevivencia de las víctimas, de la vida humana de los dominados y/o excluidos.

4.6. El principio-liberación

Dussel aclara que con este sexto principio de su arquitectónica de la ética de la liberación, llega al tema nodal. Si el criterio material es la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano (críticamente las víctimas), la praxis de liberación indica el segundo momento: el “desarrollo” de la vida humana. La pura reproducción de “lo Mismo” –diría Lévinas- puede ser fijación, estabilización, repetición, dominación. El intentar liberar a las víctimas produce un “desarrollo” histórico:

“Por medio del movimiento contradictorio de épocas y fuerzas progresivas y retrógradas, dicho proceso [de la actividad del pensar] *conserva, eleva y despliega la vida humana*. En las formas históricas dadas de la sociedad, el excedente de bienes de consumo producido [...] beneficia directamente *sólo a un pequeño grupo de personas*, y estas *condiciones de vida (Lebensverfassung)* se manifiestan también en el pensamiento [...] A pesar de la conveniencia material (materiell) que ofrecía la organización de la sociedad en clases, cada una de sus formas se reveló finalmente como inadecuada. *Esclavos, siervos y ciudadanos*¹²⁰ se sacudieron el yugo [...]

¹²⁰Indican las víctimas.

en cuyos momentos críticos la desesperación de las masas fue por momentos decisiva, penetre en la conciencia y se transforme en meta^{121>122}.

No es una mera praxis emancipatoria, como la “salida” de Kant de un estado de “inmadurez autoculpable”¹²³, o el interés emancipatorio de Habermas (en el nivel crítico discursivo)¹²⁴, sino que la “salida” de las víctimas es de una situación material (se trata de reproducir su vida económica, cultural, etc.) y negativa (no pueden efectuar una tal reproducción: no es sólo exclusión de la discusión, sino de la vida). La praxis de liberación (*Befreiungspraxis*)¹²⁵ es la “salida” de las víctimas por reconstrucción del sistema en el que están siendo materialmente negadas y construcción de nuevas normas, actos, instituciones o sistema de eticidad global: “transformación”¹²⁶. Nos encontramos en el nivel de la factibilidad, de la razón instrumental crítica. En efecto, la mera razón instrumental formal (a la Weber) puede medir su “eficacia” por el rendimiento del medio con respecto a los fines y valores; pero no puede “juzgar” o “poner” fines y valores. Puede entonces ser esta mera razón instrumental formal una “eficacia” de factibilidad destructora de la vida del sujeto humano (p.e. el problema ecológico como fruto de la valorización del valor como fin autónomo no regido por el principio universal de la ética), y de impedimento de participación democrática (de los trabajadores en las decisiones de las empresas). En otras palabras, ahora se trata de articular la razón instrumental (formal de medio-fin) y de juzgar su “eficacia” con respecto a la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano afectado y participante simétrico en la discusión de las mediaciones a ser empleadas. Con todo ello ha integrado dice Dussel, el medio fin dentro del ámbito donde los fines y valores son juzgados desde su “eficacia” en reproducir y desarrollar la vida de sujetos autónomos:

¹²¹Aquí se establece una doble meta: de formulación de un proyecto alternativo o la realización efectiva de una nueva institucionalidad.

¹²²Dussel cita de M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Fischer, Hamburg, 1968, pp.31-32.

¹²³Dussel cita *Was ist Aufklärung?*, A 481.

¹²⁴Por Habermas haber perdido la “materialidad negativa” (la muerte, el hambre, la miseria, etc.). La Ética de la Liberación subsume la razón discursiva, la supera como razón discursivo crítica (Cfr. 3.5.); además la articula a la razón material-negativa o crítica (Ver 3.4.), y, desde las víctimas, es razón transformativa según la *factibilidad* técnica, económica de una “razón instrumental estratégica” crítica integrada como *razón liberadora*. Es algo mucho más complejo, realista y crítico.

¹²⁵Dussel refiere a Horkheimer, *op.cit.*, p.49.

¹²⁶Se hace referencia a la *Tesis 11* de Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*.

“La razón práctico-material (que juzga las mediaciones de la vida en cuanto a la verdad práctica de las normas), la razón discursiva (que cumple la función argumentativa de alcanzar la validez intersubjetiva) fija el marco dentro el cual la razón instrumental (ahora ética) descubre los medios factibles (técnica, económica, políticamente, etc.) para hacer posible la vida en libertad digna de todos los miembros de la comunidad (de vida, de comunicación y de eficaz solidaridad corresponsable). La razón instrumental no es negada, es subsumida críticamente.”¹²⁷

Liberar (o el acto de la razón liberadora) supone todos los momentos: el momento material, formal procedimental, de mediaciones factibles, críticamente desde las víctimas, y como transformación (desde una norma, acción o institución hasta un sistema de eticidad global, sólo en este último caso revolucionario, como por ejemplo la “revolución burguesa” inglesa del siglo XVII) no reformista¹²⁸. Subsume tanto una crítica de la razón utópica (a la Hinkelammert) como el “Principio-Esperanza” de un Ernst Bloch, ya que son momentos internos.

El criterio de liberación, entonces, consiste en las necesidades no cumplidas (materiales, formales, de factibilidad) de las víctimas, vistas desde alternativas decididas discursiva-críticamente por los movimientos sociales emergentes. De donde se deduce el “Principio-Liberación”, como exigencia deóntica; que podría describirse así:

“Quien reconoce responsablemente que las víctimas no pueden reproducir-desarrollar su vida ni participar simétricamente en la discusión de aquello en lo que están afectadas, está obligado a:

- a) negativamente, de-construir realmente las normas, acciones, instituciones o estructuras históricas que originan la negación material de la víctima y;
- b) positivamente, transformar o construir las normas, acciones, instituciones o las estructuras necesarias para que la víctima pueda
 - b.1) vivir humanamente,
 - b.2) con participación simétrica,
 - b.3) efectuando realmente las exigencias factibles o alternativas que consiste en transformaciones, sean parciales o estructurales.”¹²⁹ [Todas estas acciones transformativas las llamara Dussel Praxis de Liberación.]

¹²⁷Dussel 1995: 27

¹²⁸Aquí Dussel trata de marcar las diferentes entre el reformista, conservador como Popper y el liberador (Ética de la Liberación). El reformista cambia para que la sociedad quede inalterada, permanezca en lo Mismo (la Totalidad de Lévinas), mientras que el liberador transforma para permitir vivir y participar simétricamente a la víctima.

¹²⁹Ibidem: 28

La fundamentación de este principio se efectúa contra los conservadores anti-utópicos, a la manera de Popper de la Sociedad Abierta y sus enemigos. Puede argumentarse contra ellos que ninguna sociedad puede pretender ser perfecta o irreformable (aún en sus estructuras fundamentales y globales), porque debería, para usar el argumento popperiano, ser fruto de una inteligencia infinita a velocidad infinita. No habiendo sociedad perfecta siempre hay víctimas. Habiendo víctimas es necesario transformar la sociedad. Las alternativas factiblemente posibles no son a priori utópico-anarquistas, si no que deben ser alternativas posibles, no actuales: futuras, fruto de la proyección de una razón material, discursiva e instrumental de factibilidad realista, aunque crítica (ya que pone en cuestión la mera “eficacia” vigente desde los medios “factibles” para la reproducción y desarrollo de la vida y la participación libre de los sujetos éticos simétricos). A continuación presentamos un resumen de los principios que Dussel propone y contra que ideas se fundamenta. Estos tienen como objetivo de-construir, estas ideas del sistema vigente A, con el objetivo de construir el sistema u orden futuro B.

Aquí deben tratarse las cuestiones éticas más arduas. Así, por ejemplo, la coerción legítima del sistema vigente se torna ilegítima cuando se ejerce contra las víctimas, los dominados y/o excluidos que toman conciencia y luchan por sus “nuevos derechos. Violencia es la fuerza ejercida contra el derecho legítimo (válido) del Otro. La coerción legítima se torna así dominación violenta (represión pública) cuando se ejerce contra aquellos que han descubierto “nuevos derechos”. El sistema vigente no percibe rápidamente el cambio de situación. La antigua coerción legítima se torna ilegítima ante una nueva conciencia social.

Por otra parte, la defensa de las víctimas, que los dominados y/o excluidos efectúan de sus “nuevos derechos” descubiertos, no puede ser violencia (porque no se ejerce contra ningún derecho de Otro), sino que es “justa defensa” con medios apropiados (que guardan proporción con los de la coerción ilegítima o violenta, para ser efectivamente “defensa factible”, estratégica, instrumental y tácticamente, del propio derecho). La validación de

dicha acción defensiva de la comunidad de vida que promueve la sobrevivencia (p.e. nuevos movimientos sociales, partidos políticos críticos, etc.) y de la comunidad antihegemónica no alcanza validez desde su inicio en la comunidad dominante –siempre fue así; no puede ser de otra manera-. No se trata de una “guerra justa”¹³⁰, ya que siempre la guerra es injusta porque es violenta, sino que se trata de la “defensa justa” (justa coerción) de las víctimas, de los oprimidos, excluidos o atacados en sus *nuevos* derechos.

Un acto, una institución o un sistema podrían ser absolutamente juzgados como “buenos” o definitivamente “válidos” en un hipotético fin de la historia; *nunca* podrá validarse absolutamente la bondad y rectitud de un acto o institución: por su intención, por sus consecuencias, a corto, mediano y a largo plazo a lo largo de toda la Historia Mundial. Hegel incluyó por ello en su ética la historia mundial, pero pretendió poder ejercer dicho juicio como “Tribunal de la Historia mundial”¹³¹: es una peligrosa ilusión en la que también cayó el stalinismo soviético y hoy intenta el capitalismo neoliberal al querer eliminar toda alternativa que pudiera superarlo. Dussel termina de una forma que resume su visión de la filosofía como una praxis constante de renovación de los errores que se cometen por el Sistema Vigente, para hacer justicia con el Otro:

“De todas maneras los criterios y principios materiales, formales, procesuales, críticos y de liberación guían las conductas para determinar la validez ética de los actos en ese ininterrumpido proceso de reflexión, “aplicación” y cumplimiento de las acciones que se realizan en vista de promover el “bien-válido”, lo “válido-bueno”, desde el criterio de la sobrevivencia y bajo la luz de la intersubjetividad consensual crítica de las víctimas, de las mayorías dominadas y/o excluidas.”¹³²

¹³⁰Dussel dice que Walzer intenta justificar un camino ambiguo. Refiere de Walzer, *Just and Injust Wars*, Basic Books, New York, 1977.

¹³¹Aquí podemos referirnos al término que utiliza Dussel como Eurocentrismo: *Rechtphilosophie*, § 347: el pueblo que es el Señor, el “Dominador (*herrschende*)” de la historia mundial es su Tribunal y su Juicio, ante el cual todos los otros pueblos “no tienen derecho alguno (*rechtlos*)” Dussel cita de Hegel, G. W. F. *Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, t. VII, pp.505-506.

¹³² Dussel 1995: 30

CONCLUSIONES

La norma fundamental que rige a la “Ética del Discurso es la búsqueda del consenso, y alcanzar el consenso sólo será posible cuando se tome en cuenta a otros. Para Apel, este elemento fue ignorado por Kant, porque los otros no tienen ninguna función trascendental en su propuesta ética. Por ello se hace necesaria una transformación pragmático-lingüística de lo formulado por Kant, para poder superar el solipsismo del “yo trascendental”. Aquí, Apel se pregunta si el reemplazar el a priori “yo pienso” por el a priori “yo argumento” proporcionaría una fundamentación universal y no metafísica –como en Kant-, de la ética. Los participantes en este discurso argumentativo deben compartir siempre el a priori del deseo de resolución de todos los problemas pensables; también admiten la igualdad de derechos de todos, como la pertenencia a una comunidad argumentativa real y a una comunidad comunicativa ideal. De este forma, el punto central de transformación posmetafísica del principio de universalización formulado por Kant es que la adecuación a la ley es tomada por la *idea regulativa de la susceptibilidad del consenso de todas las normas válidas para todos los afectados por ella*, que ha de ser aceptada como obligatoria, aunque en el discurso real haya de realizarse sólo en la medida de lo posible. Apel con esto viene a reconocer la validez de la ley moral en forma del principio discursivo.

A la comunidad de comunicación real se le llama parte B en la Ética del Discurso, en esta parte se pueden presentar casos de irracionalidad e injusticia y la comunidad de comunicación ideal es llamada parte A, la parte de la “situación ideal de habla”.

Los puntos de partida de Apel y Dussel son marcadamente diferentes. Dussel parte de Latinoamérica su propuesta es una Ética de la liberación pero desde el Otro explotado y excluido. Mientras que Apel parte del viejo mundo europeo desde una historia europea del espíritu, germano-occidental, pragmática-trascendental de los conceptos. Claramente son diferentes en el sentido que Apel quiere conservar las instituciones creadas en el desarrollo de la historia europea, como la democracia, el sistema económico capitalista, las

instituciones, etc., mientras que Dussel habla de cambiar este sistema para poder acabar con las injusticias que se dan en él, por medio de un nuevo orden, sistema, instituciones, etc.

Para Dussel, en el llamado nivel A, trascendental u universal de la Ética del Discurso, en la racionalidad, sería necesario incluir como momento de su definición, como razón crítica, la “exterioridad” virtual de cada persona, de cada participante de la comunidad como otro potencial. El otro, no como “lo otro” que la razón, sino como la “razón” del Otro; la otra razón que “interpela”, y desde dónde un principio o enunciado falseable puede ser falseado. En el nivel B, el Otro, epistémicamente, es el miembro de la comunidad científica que intenta falsar la teoría y ya no está en el «consenso», y así el otro, en el plano político es el dominado, en el económico el pobre, en la erótica la mujer, en la pedagógica el niño-pueblo ideológica o culturalmente dominado, etc. De esta forma exigen sus derechos y poder construir un nuevo orden.

Dussel considera que Apel y Habermas han confundido a Marx con el dogmatismo economicista o staliniano, dando prioridad a lo político y descartando así la pertinencia de lo económico. Al releer a Marx, Dussel descubre y propone una antropología trans-ontológica que define al «sujeto» como «fuente» (no «fundamento») «creadora» (no productora solamente) del valor «desde la nada» del capital. Esta es la principal diferencia entre Apel y Dussel con respecto al tratamiento que le dan a Marx.

Con respecto a la teoría de la “enajenación” o “cosificación” para Apel es necesario según diferenciar, reemitiéndose a Hegel, entre la exteriorización (entendida como algo necesario) de la praxis humana (del trabajo, lo mismo que de la interacción y comunicación) en las instituciones y los sistemas sociales (como una cuasi-naturaleza cultural) y su enajenación total, que debe evitarse a toda costa.

Sólo entonces resulta posible analizar el surgimiento de instituciones sociales, así como la diferenciación funcional-estructural de los sistemas sociales, en oposición a la

exteriorización del trabajo en obras y productos, y como complemento del mismo, como un fenómeno de enajenación tendencial.

Apel manifiesta que la utopía de la eliminación total y “emancipatoria” de la enajenación de la praxis humana, tal y como ésta se presenta en el sistema de mercado de la economía, por una parte, y, por la otra, en el sistema de poder del Estado, debe ser abandonada.

Apel concluye que el intento de superar la enajenación y la cosificación de la praxis del mundo de la vida inherentes al sistema capitalista apelando exclusivamente a las “fuerzas productivas” y a las “relaciones de producción”, apelando a la socialización de la propiedad de los medios de producción, equivale por necesidad simple y sencillamente o bien a una supresión utópico regresiva de la cultura, o bien, como Max Weber ya preveía en el caso del marxismo, a una imprevista burocratización y a una paralización de la economía debidas al sistema estatal.

Con respecto a la crítica a la teoría del valor del trabajo de Marx para Apel Marx lleva a cabo una abstracción radical al introducir el valor de cambio sin tomar en cuenta el valor de uso como también constituyente o una parte que influencia el valor de cambio o precio del producto en el mercado y como un factor significativo de la demanda del comprador.

Por otra parte según Apel, el tercer elemento fundamental del enfoque marxista que en nuestros días debe abandonarse es el del determinismo histórico o “historicismo” en el sentido de Popper. Por ejemplo, que es posible hacer predicciones científicas del futuro como que el proletariado va a sustituir a los capitalistas en el poder.

Una respuesta provisional que Apel da a Dussel, con respecto a la crítica de este al sistema económico capitalista es reformarlo influyendo en sus condiciones político-legales en los planos nacional e internacional, como una respuesta ética a la interpelación de los

pobres del tercer mundo hacia la comunidad de comunicación hegemónica europea, con el fin de transformar este sistema, para poder realizar a nivel mundial la justicia social.

La importancia de Apel para Russel está en la idea de una macroética universalista de la humanidad, con la cual Dussel inicia una propuesta de una Ética de la liberación de seis principios.

La propuesta de su Ética de la Liberación Dussel de seis principios la divide en dos partes de tres principios cada una. La primera parte la llama la “construcción de la eticidad” o el “bien”. Los tres principios que la forman son: el principio material universal, el principio formal moral universal y el principio de factibilidad ética. En el principio material universal reformula el sentido de una ética material, mostrando que es posible definir la universalidad del criterio y del principio material, pero teniendo claro que es un momento necesario pero no suficiente. En el principio formal moral universal, reinterpreta el sentido de las morales formales, ya que son, la dimensión procedimental de la “aplicación” del principio material (invirtiendo completamente la problemática tradicional de la cuestión), y también se le debe considerar como un momento necesario pero no suficiente. Con este principio Dussel dice que da un paso fundamental en el diálogo entablado con Apel. En el principio de factibilidad ética integra todo el nivel de la razón instrumental en el criterio y principio ético de factibilidad, con lo que se concluye la “construcción” de la eticidad o la consecución del “bien”.

La segunda parte, es llamada ética crítica y los tres principios restantes que la forman son: el principio crítico material, el principio crítico formal de la intersubjetividad y el principio liberación. En el principio crítico material, es donde desde las víctimas (los dominados y/o excluidos), y gracias a los avances realizados por los “grandes críticos” recientes al sistema ético vigente, Dussel muestra la necesidad de las mediaciones temático-científicas las más variadas (como las críticas elaboradas por Nietzsche, Freud, Hinkelammert, y muchos otros, dando relevancia fundamental a Marx (por su claridad en anotar el momento

material-económico de toda ética de “contenido”) y a Lévinas (en su crítica a la ética vigente). En el principio crítico formal de la intersubjetividad, por primera vez y habiendo integrado positivamente el pensamiento fabilista de Apel, Dussel muestra el sentido del nacimiento de una nueva consensualidad intersubjetiva de las víctimas, mayorías dominadas (dominación justificada por la mayoría de los sistemas materiales que ahora aparecen como “hegemónicos”) y excluidas (exclusión supuesta en los procedimientos formales igualmente “hegemónicos”). Surge así una intersubjetividad simétrica anti-hegemónica de las víctimas, de los dominados y/o excluidos ante la intersubjetividad hegemónica. De esta manera Dussel dice que subsume críticamente e integra el “principio democrático” en los procesos críticos, normalmente por las transformaciones de los movimientos de las mayorías, populares o reivindicativos, excepcionalmente (muy excepcionalmente, pocas veces durante siglos, pero siempre posible) revolucionarios. Es el tema del proyecto de “institucionalidad” futura (utopía factible) decidida válida y consensualmente por la nueva intersubjetividad. Dussel dice que la Ética del Discurso la ha subsumido en una arquitectónica mucho más compleja, también material, más realista y sobre todo crítica. Con esto puede mostrar que la Ética de la Liberación no es anarquista, pero tampoco reformista ni necesariamente revolucionaria. Este nivel le llama “moral formal crítica”. Y por último en el principio liberación, sólo ahora se puede entender el proceso ético-material y moral-formal consensual con factibilidad transformadora o de liberación propiamente dicho, que de-construye el sistema hegemónico, dominador o excluyente para construir por “transformaciones críticas” posibles (no se puede re-construir porque es nuevo) normas, actos, instituciones o un “nuevo orden”, en los diversos “frentes” de liberación posible (ecológico, feministas, político, económico, pedagógico, racial, etc.). Todas estas “transformaciones”, o “construcciones e lo “nuevo”, deberán contar con el principio de consensualidad, de la institución de la argumentación, etc., formales –que supera en mucho, pero no invalida, el antiguo principio e la frónesis, que sigue teniendo validez en el orden monológico individual.

BIBLIOGRAFIA

APEL, Karl Otto

- 1992 La “ética del discurso” ante el desafío de la “filosofía de la liberación”. Un intento de respuesta a Enrique Dussel. En *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la liberación*. pp. 97-134. Universidad de Guadalajara. México. 1993.

BEORLEGUI, Carlos

- 1997 La influencia de E. Lévinas en la Filosofía de la Liberación de J. C. Scannone y de E. Dussel (2ª parte). *Realidad*. 58: 347-371. San Salvador.
- 1999 La nueva ética de la liberación de Enrique Dussel. *Realidad*. 72: 689-729. San Salvador.

DÍAZ, Gildardo

- 2001 *Enrique Dussel en la filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica*. Tesis doctoral. Universidad de Valladolid. Recuperado el 12 de Agosto de 2007 de:
http://www.crefal.edu.mx/biblioteca_digital/CEDEAL/acervo_digital/coleccion_crefal/no_seriados/enrique_dussel/html/b08.html.

DUSSEL, Enrique¹³³

- 1972 *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*. Editorial Ser y Tiempo. Mendoza.
- 1973 *Para una destrucción de la historia de la ética*. Editorial Ser y Tiempo. Mendoza.
- 1973b *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Editorial Siglo Veintiuno. México.
- 1977 *Filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América. 4ª edición corregida 1996. Bogotá.
- 1979 *Introducción a la filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América. 5ª edición 1995. Bogotá.

¹³³Las obras de Enrique Dussel se pueden consultar en línea en:
<http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/dussel/dussel.html>

- 1989 La introducción de la transformación de la filosofía de K.-O. Apel y la Filosofía de la liberación. En *Ética del discurso y ética de la liberación. Debate 1989-1997*. pp. 73-125. Editorial Trotta. Estructuras y Procesos: Filosofía. 2005.
- 1993a Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos. En *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la liberación*. pp. 13-31. Universidad de Guadalajara. México.
- 1993b La razón del Otro. La “interpelación” como acto-de-habla. En *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la liberación*. pp. 33-65. Universidad de Guadalajara. México.
- 1995 Arquitectónica de la Ética de la Liberación. En *La ética de la liberación Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.O. Apel*. pp. 5-41. Universidad Autónoma del Estado de México. 1998.
- 1998 En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación). *Anthropos*. 180: 13-36. Barcelona.
- 2001 La Ética es la Filosofía original; o, Las palabras bárbaras viniendo del Tercer Mundo: Una entrevista con Enrique Dussel. *Boundary 2*. 28:1: 19-73. Duke University Press. Durham, North Carolina. Esta entrevista tomo lugar en la Universidad Duke, en Abril de 1998. Recuperado el 3 de noviembre de 2007 de: http://www.crefal.edu.mx/biblioteca_digital/CEDEAL/acervo_digital/coleccion_cefral/no_seridados/enrique_dussel/tectos/c/2001-325.pdf

MENDEZ, Jorge Leonardo

- 2000 *El a priori de la Comunidad de Comunicación y la Ética de la Liberación Latinoamericana*. Trabajo Final de Licenciatura. Escuela de Filosofía. Universidad Nacional de Cuyo.

SUIRA, Arcinio Alcy

- 1998 *Aproximación crítica al debate entre la ética del discurso y la ética de la Liberación*. Tesis. UCA. San Salvador.

YORI, Patricia

- 2001 *La ética de la liberación de Enrique Dussel en el debate contemporáneo*. Tesis. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza. Recuperado el 3 de noviembre de 2007 de: http://www.crefal.edu.mx/bibliotecadigital/CEDEAL/acervodigital/coleccioncrefral/no_seridados/enrique_dussel/html/b09.html