

STROMATA
(antigua *CIENCIA Y FE*)

Revista semestral de filosofía y teología

Año LXXI - N° 2
Julio- Diciembre 2015



**Facultades de Filosofía y Teología
de San Miguel**

AG ISSN 0049-2353

La Ética del Discurso frente al desafío de la Ética de la Liberación

Exposición conceptual de los argumentos de K.-O. Apel

por **Juan Matías Zielinski***

Resumen

En este artículo presentaremos los argumentos que K.-O. Apel formuló en el diálogo con la Ética de la Liberación de Enrique Dussel. Expondremos las respuestas proporcionadas por K.-O. Apel a las objeciones formuladas por el autor argentino. En estas, se harán explícitas las características principales de la Ética del Discurso, los problemas relacionados con el diálogo Norte-Sur, las críticas sobre el pensamiento de Marx y la relación conflictiva entre la materialidad y la formalidad en el discurso ético contemporáneo.

Palabras clave: Ética del Discurso, K.-O. Apel, Ética de la Liberación, Marx, Materialidad-Formalidad.

The Discourse Ethics faced with the challenge of the Liberation Ethics.

Conceptual exposition of K.-O. Apel's arguments

Abstract

In this article we will present the arguments that K.-O. Apel made in the dialogue with Enrique Dussel's Liberation Ethics. We will expose the answers provided by K.-O. Apel to the objections made by the Argentine author. In these, will be made explicit the major features of Discourse Ethics, the problems related to the North-South dialogue, the critics about the Marx's thought and the troubled relationship between materiality and formality in the contemporary ethical discourse.

Keywords: Discourse Ethics, K.-O. Apel, Liberation Ethics, Marx, Materiality-Formality.

* Lic. en Filosofía (Fac. de Filosofía, USAL -Área S. Miguel-) y Doctorando en Filosofía (FFyL., UBA). Becario Interno Doctoral (CONICET) Prof. Adjunto en la Cátedra de *Filosofía Latinoamericana* (Fac. de Filosofía, USAL -Área S. Miguel-) y Adscripto a la Cátedra de *Ética* (FFyL., UBA). E-mail: jmzielinski@gmail.com

Introducción

En el marco de una Beca de Investigación en la Katholische Universität-Eichstätt-Ingolstadt (KUEI) -*Forschungstipendium von der Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt* (KUEI)-, pude desarrollar un extenso trabajo denominado: “El diálogo entre la Ética de la Liberación de Enrique Dussel y la Ética del Discurso de K.-O. Apel” (*Das Gespräch zwischen Enrique Dussel’s Befreiungsethik und K.O. Apel’s Diskursethik*). El objetivo general de esa investigación radicó en la posibilidad de comprender, desde el análisis argumental, el diálogo emprendido entre la “Ética del Discurso (*Diskursethik*)” a partir del pensamiento de K.-O. Apel y la “Ética de la Liberación (*Befreiungsethik*)” a partir de las postulaciones de E. Dussel. En esa investigación, se intentó analizar el fructífero intercambio de ideas entre ambas corrientes para, desde allí, poder dar cuenta de la constitución alternativa de las cosmovisiones que cada uno expresaba. Este proceso nos permitió determinar la contribución propia que establece cada uno de los posicionamientos hacia su contrario -ya sea por objeción o por complementariedad-. Sus objetivos específicos fueron: a. contrastar la concepción ética de K.O. Apel y la de E. Dussel, como exponentes del fecundo y posible intercambio filosófico Norte-Sur, desde un horizonte intercultural de comprensión; b. analizar los tópicos nodales del diálogo y, por ellos, esclarecer las características propias de la cosmovisión macro-ética europea y latinoamericana y; c. determinar la posible contribución recíproca entre las concepciones éticas analizadas, de la Ética del Discurso para la Ética de la Liberación y viceversa. Como fruto de esa investigación precedente, se gestó una primera contribución, publicada por esta Revista, titulada: “La ética de la liberación de Enrique Dussel como superación de la ética del discurso de Karl-Otto Apel”¹. La intención que lo guiaba era la de presentar y fundamentar que la argumentación de la Ética de la Liberación de E. Dussel, fundada en la alteridad del Otro como víctima excluida del discurso, se posicionaba como una superación a la Ética del Discurso propuesta por K.-O. Apel. Sin embargo, la intención que guía este artículo es otra muy distinta -aunque complementaria-. En este artículo, presentaremos, de modo sistemático y detallado, los argumentos que K.-O. Apel formuló en el diálogo con la Ética de la Liberación de Enrique Dussel. Expondremos las respuestas proporcionadas por K.-O. Apel a las objeciones formuladas por el autor argentino. En estas, se harán explícitas las características principales de la Ética del Discurso, los problemas relacionados con el diálogo Norte-Sur, las críticas al pensamiento de Marx y la conflictiva relación entre la materialidad y la formalidad en el discurso ético contemporáneo. De esta manera, se busca que a partir de esta nueva contribución se pueda

¹ ZIELINSKI, J.M., “La ética de la liberación de Enrique Dussel como superación de la ética del discurso de Karl-Otto Apel”, en: *Stromata* 69 (2013), tomo 3-4, pp. 247-286 (39 páginas), 2013.

acceder a los marcos de comprensión y a la interpretación que el autor alemán hizo de la presentación de Enrique Dussel en su formulación de una Ética de la Liberación.

Breve consideración metodológica

Para la realización de este análisis, nos abocaremos, en busca de una mayor definición temática y demarcación metodológico-temporal, a los encuentros llevados adelante por K.-O. Apel y Enrique Dussel comprendidos entre los años 1989 (Friburgo) y 1995 (Eichstätt). La demarcación temporal se basa en la consideración de que los autores para el año 1995 llegan a posiciones finales en referencia a los tópicos nodales que se han abordado durante los encuentros precedentes.

1. El punto de partida de la Ética del Discurso

El intercambio fundacional se desarrolló en 1989 en Friburgo (Alemania) a partir del encuentro denominado „*Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika*”/ “*Filosofía de la liberación: Fundamentación de la ética en Alemania y América Latina*” organizado por Raúl Fornet-Betancourt. En esa instancia del diálogo, Apel aportó una comunicación denominada: “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación post-metafísica de la ética de Kant”. Allí, Apel intentó presentar a la Ética del Discurso como una propuesta neokantiana (post-metafísica) que responde a los problemas históricos en tanto que se formula y se auto-comprende como una “ética de la responsabilidad”. Al mismo tiempo, Dussel presentó: “La introducción de la *Transformación de la Filosofía* de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación”. En esa presentación, Dussel desarrolló una crítica severa al “eurocentrismo” y a la dialéctica apeliiana entre “comunidad ideal de comunicación” y “comunidad real de comunicación”, proponiendo la noción de “comunidad de vida” con afán de subsumir teóricamente en ese concepto los desarrollos de la “pragmática-trascendental” en una “económica trascendental”.

En este primer encuentro, Apel presentó a la Ética del Discurso como una “ética de la responsabilidad”. Ética del Discurso remite de modo preferencial a un modo de comunicación: el “discurso argumentativo”. El “discurso argumentativo” es presentado como *medio* para la fundamentación concreta de las normas, a partir de considerar que contiene un “*a priori* racional de la fundamentación del principio de la ética”².

² APEL, K.-O., “La ética del Discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 45, Trotta, Madrid.

Analizaré brevemente los dos componentes que menciona el autor como constitutivos de la Ética del Discurso. En cuanto al “discurso argumentativo” como *medio* para la fundamentación de las normas morales y del derecho de consenso, se plantea la necesidad de asumir una responsabilidad solidaria ante las consecuencias globales (primarias y secundarias) de la actividad humana colectiva. La actividad colectiva de la humanidad, a su vez, debe ser entendida como una organización de esta responsabilidad en términos de praxis colectiva (co-responsabilidad). Así, la Ética del Discurso se presenta como una vía de solución para la consolidación de una ética de la responsabilidad, entendiendo a ésta como: “la cooperación solidaria de los individuos ya en la fundamentación de normas morales y del derecho susceptible de consenso (...) por medio del discurso argumentativo”³. De esta manera, se explicita como el planteamiento expuesto busca la constitución y profundización de una macroética contemporánea que logre promocionar y fundamentar la organización cooperativa de la responsabilidad solidaria y, en ella, la justificación de las normas morales y del derecho de consenso. Apel dice, en relación al segundo aspecto, el “discurso argumentativo” -como continente del *a priori* racional de la fundamentación del principio de la ética-, que éste debe hacer posible una “fundamentación última del principio ético a partir del cual han de derivarse siempre todos los discursos argumentativos como *discursos prácticos de la fundamentación de normas*”⁴. Lo que se busca a través de los “discursos prácticos” es la susceptibilidad de consenso -con pretensión de encontrar soluciones prácticas como respuesta a conflictos- para todos los afectados. Los “discursos prácticos” de la fundamentación de normas, como discursos de tipo “argumentativo-reflexivos”, explicitan un *a priori* del pensamiento filosófico y, en ese mismo sentido, contienen un principio ético que sirve como criterio formal y procedimental (principio criterial de la ética). En esta postulación radica la máxima pretensión filosófico-transcendental de la Ética del Discurso, a partir de la que trata de lograr una transformación pragmático-lingüística para la fundamentación trascendental última de la ley moral⁵. La Ética del Discurso en la vertiente de K.-O.

³ *Ibid.*, p. 46.

⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁵ Nota del autor: Apel afirma que Kant no fue capaz de lograr una fundamentación trascendental última de la ley moral por la constatación que realiza como “hecho evidente de la razón práctica” (KANT, I., 1968, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 46 ss.), en referencia al principio subjetivo de la razón -solipsismo metódico-. Apel sostiene que el principio del “Yo-pienso” marca un punto irrevasable (*Nichthintergebarkeit*) que no permite, en sí mismo, elaborar una fundamentación trascendental última de la ética. La problemática e impedimento epistemológico, que obstaculiza a Kant, radica en que la ley moral obtiene su sentido en la regulación de las relaciones inter-subjetivas del conjunto de los sujetos. El principio kantiano trascendental del “yo-pienso” (*Ich denke*) no implica, en ninguno de sus aspectos, la dimensión de la intersubjetividad. Los “otros-yo” son comprendidos por Kant, así como por Husserl, no como seres racionales trascendentales sino

Apel postula una transformación pragmático-lingüístico-trascendental de la filosofía trascendental kantiana a partir del abandono del “yo-pienso” (como *a priori* constitutivo) para reemplazarlo por el *a priori* del “yo-argumento”. Así, el *a priori* del “yo-argumento” se ubica como el elemento fundamental que proporcionará la fundamentación trascendental última de la ética. La transformación lingüístico-pragmática de la filosofía trascendental, pretendida por la Ética del Discurso en el pensamiento de Apel, implica, entonces, que las únicas condiciones de resolución a las pretensiones normativas de validez son “las condiciones normativas de posibilidad de un discurso argumentativo ideal”⁶. El discurso debe ser el *medio* a través del cual se elaboren soluciones obligatorias para todas las cuestiones problemáticas pensables que puedan presentarse en el mundo vital de modo no-violento. Para ello, se presupone que todos los participantes del discurso se encuentran interesados en la resolución de todas las cuestiones posibles relativas a la validez y comprometidos en alcanzar soluciones a todos aquellos problemas susceptibles de consenso en relación a todos los miembros afectados de una “comunidad argumentativa ilimitada e ideal”⁷.

En síntesis, Apel declara que, en tanto que argumentadores, nos encontramos y somos reconocidos a partir de nuestra pertenencia a una comunidad argumentativa real y a partir de la asunción de los criterios procedimentales de validez formal de una comunidad argumentativa ideal -contrafácticamente anticipada-. La pertenencia a una comunidad argumentativa real nos debe llevar a concebir a la pre-comprensión del mundo (idea proporcionada por la hermenéutica filosófica) y a los acuerdos con los otros (pragmática lingüística) como construcciones socioculturales históricamente determinadas. Dichas construcciones -social, histórica y culturalmente determinadas- se presentan como condiciones iniciáticas de cualquier discurso práctico. Esta afirmación permite comprender a los discursos específicos como “suposiciones relativas a una eticidad concreta condicionada socio-cultural e históricamente”⁸. Diferente es la situación que emerge al analizar nuestra pertenencia a una comunidad argumentativa ideal -contrafácticamente anticipada-. En ella, se presentan las condiciones y presuposiciones ideales y universalmente válidas necesarias para pre-figurar una comunidad comunicativa ideal. Estas condiciones constituyen normas ideales de validez universal. Algunas de ellas son: a. la corresponsabilidad de todos los participantes potencialmente involucra-

como objetos del mundo de la experiencia, o lo que es igual, como seres racionales puros metafísicamente inteligibles, que junto con Dios, conforman el “reino de los fines” (Kant, I., 1968, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 433 ss.).

⁶ APEL, K.-O., “La ética del Discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 50, Trotta, Madrid.

⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁸ *Ibid.*, p. 52.

dos en el discurso para dar respuesta a todos los conflictos susceptibles de resolución pragmático-lingüístico-discursiva; b. la igualdad de derechos de todos los potencialmente involucrados en la comunicación y, a partir de ellos dos; c. la definición del objetivo discursivo de susceptibilidad de consenso (universal) de todas las soluciones a los problemas del mundo vital. Estas presuposiciones son normativas de la argumentación y pueden entenderse como una transformación post-metafísica del principio de universalización de la ética (imperativo categórico kantiano). Aquí, en la comparación con los postulados de Kant, encontramos un viraje decisivo para el desarrollo de una Ética del Discurso. En lugar de buscar la adecuación a la ley (para Kant de modo solipsista e individual) se vira hacia “la idea regulativa de la susceptibilidad de consenso de todas las normas válidas para todos los afectados por ella”⁹, de manera que todos los individuos deben aceptarlas como obligatorias (aunque, dentro de una comprensión cabal de la “comunidad real de comunicación”, su efectividad será lograda sólo en la medida de lo posible). Será entonces en la susceptibilidad de consenso donde reside la implementación de sentido y la concreción de la determinación kantiana de la adecuación a la ley en un plano inter-subjetivo (planteamiento post-metafísico como idea regulativa de la comunicación humana). Por tanto, si se recupera la noción kantiana de “*factum* de la razón” se lo hará, ahora, a partir de la transformación propuesta por Apel, desde la aceptación o reconocimiento de los otros como argumentadores, de la razón comunicativa como racionalidad discursiva.

En lo siguiente, Apel intentará dar cuentas de las implicancias epistemológicas de comprender a la Ética del Discurso como una “ética de la responsabilidad histórica”. Para ello, el autor parte de una división arquitectónica de su ética que, a partir de la transformación pragmático-trascendental que postula, distingue entre una parte “abstracta” de fundamentación de la ética denominada “A” y una parte “histórica” denominada “B” de esa misma fundamentación¹⁰. A su vez, dentro de la parte “A” distingue entre: a. la fundamentación última -pragmático-trascendental- del principio de fundamentación de normas y; b. la fundamentación de normas situacionales en los discursos prácticos. En cuanto a esta última diferenciación, se evidencia que el principio fundamental y último de la ética discursiva contiene y supone la exigencia de discursos para la formación de consenso de los afectados (o de sus representantes), estableciéndose así, como un principio procedimental y universal del acto discursivo. Este principio, por ser universal y puramente procedimental, no establece normas u obligaciones referidas a situaciones

⁹ APEL, K.-O., “La ética del Discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 53, Trotta, Madrid.

¹⁰ *Ibid.*, p. 54.

particulares. Por este motivo, el principio universal y fundamental garantiza el máximo de adecuación situacional (por su formalidad procedimental) y, a la vez, un “agotamiento exhaustivo del principio de universalización relativo al discurso”¹¹. Dada la falibilidad y contingencia de la fundamentación de todas las normas situacionales posibles, lo único que mantiene y conserva la validez incondicional es el principio de procedimiento. En síntesis, y dentro del plano “abstracto” de la parte “A” de fundamentación, se concluye que el principio procedimental y universal de formación de consenso de los afectados es el criterio formal y ético último que requiere un proceso discursivo en el marco de un nuevo “paradigma intersubjetivo de la trascendentalidad”¹².

Volvemos ahora al análisis de la diferenciación nuclear, que establece Apel en la arquitectónica ética de su planteamiento, entre la parte “A” y la parte “B” de la ética discursiva. La Ética del Discurso toma como punto de partida a la ya mencionada “comunidad ideal de comunicación” –contrafácticamente anticipada-, sin embargo, no solamente parte desde allí. También, y a partir del criterio de facticidad, se toma en cuenta la “comunidad real de comunicación”. Dicha comunidad asume los elementos de la particularidad, en tanto que una forma de vida socio-culturalmente determinada (identitariamente contingente), de la que cualquier argumentador es parte. Será entonces, y a partir de esta concepción, que Apel buscará superar el “dualismo” kantiano, en el desarrollo de una trascendentalidad post-metafísica, proponiendo, tanto para la “comunidad argumentativa ideal” (anticipada) como para la “comunidad argumentativa real” (históricamente condicionada), el principio de intersubjetividad como eje analíticamente estructurante de la idealidad, la facticidad y la historicidad. En el plano “ideal” -anticipado contrafácticamente-, Apel sostiene que la fundamentación última, como norma básica, radica en el principio criterial-consensual de las normas. Pero junto a este principio se debe considerar, como norma básica y en simultáneo con la primera, a la “responsabilidad histórica”. Por tanto, Apel afirma la existencia de un *a priori* “dialéctico” de la comunidad comunicativa¹³. Entonces, se afirma, por un lado, el *a priori* de las nociones emergentes de la facticidad y de la historicidad que evidencian la innegable existencia de modos de vida particulares, contingentes y socioculturalmente determinados y, por otro lado, el *a priori* de las presuposiciones racionales, no-contingentes y universales del discurso argumentativo. En esta dirección manifiesta Apel: “a diferencia de Kant, la ‘ética del discurso’ no puede partir del ideal normativo de seres racionales puros (...) de una comunidad ideal de seres racionales, separada de la realidad y de la historia (...) de un

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibid.*, p. 56.

¹³ Cfr. APEL, K.-O., “La ética del Discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 58, Trotta, Madrid.

momento abstracto, fuera de la historia”¹⁴. La Ética del Discurso brinda, entonces, una fundamentación última del principio de universalización de la ética -basado en el principio universalista del “deber” ideal kantiano- pero, a la vez, comprende que la fundamentación de normas concretas debe siempre ser comprendida en relación a la eticidad históricamente concretizada en formas de vida particulares. Por tanto, la parte “A” define la fundamentación del *principio formal de procedimiento* (meta-norma) de la fundamentación discursiva de las normas universales susceptibles de consenso. Mientras que, por otro lado, la parte “B” define el qué o el cómo la exigencia de fundamentación consensual se deberá vincular con las relaciones situacionales al modo de una “ética de la responsabilidad histórica”. Apel considera que, a partir de este “giro”, logra superar la problemática que presentaba la vinculación con la historia (que Kant no logró) haciendo énfasis en la importancia y en la valoración de los discursos reales y los hechos situacionales concretos (sin dejar de lado el principio formal de universalización). Para que ambas dimensiones puedan ser conjugadas se necesita del aporte recíproco de la ética filosófica y de las ciencias sociales pudiendo, de este modo, lograr una exitosa mediación entre el principio formal-ideal universalista y las situaciones concretas de las comunidades reales de comunicación¹⁵. Esto último, sin embargo, se presenta como un gran desafío para una ética abstracta de principios universales. Apel expresa, de la siguiente manera, su reserva: “las razones que me han conducido a distinguir entre una *parte de fundamentación A* y una *parte de fundamentación B* de la ética del discurso es incompleta”¹⁶.

La distinción entre una parte “A” y una parte “B” de la Ética del Discurso presenta aún más inconvenientes. Apel manifiesta su preocupación por la dependencia que poseen las condiciones de aplicación de la competencia moral post-convencional respecto del nivel de la moral colectiva particular (específicamente sobre la calidad real de eficacia y sobre la aceptación social de las instituciones de derecho). Aquí, una vez más, se reafirma la necesidad de lograr una mediación real y efectiva entre la ética de principios y la historia o, lo que es igual, superar el conflicto entre, a decir de Weber¹⁷, una “ética de convicciones” (moral ideal universal) y una “ética de la responsabilidad” (consecuencias fácticas). Aquí reside, entonces, el problema sobre la capacidad de desarrollar una “ética de la acción responsable” en realidades que carecen (por ausencia) de las condiciones básicas de aplicabilidad de una ética universalista de principios post-convencional. Ante esta situación, afirma el autor: “en una comunidad de comunicación real, históricamente condicionada, son precisamente las *condiciones de aplicabilidad* de una ética de la

¹⁴ *Ibid.*, p. 59.

¹⁵ *Ibid.*, p. 61.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cfr. WEBER, M., 1985, *Politik als Beruf*, I, p. 554.

comunidad comunicativa ideal las que aún no están, en absoluto, *dadas*”¹⁸. En conclusión, Apel logra comprender que una ética de principios deóntica no puede realizar una abstracción radical de la historia sino que debe presentar, como una de sus dimensiones constitutivas, una parte “A” dedicada a la fundamentación última de la ética y dejar así el problema de la aplicabilidad histórica responsable para su consecuente resolución (en el caso de que ésta sea posible) en una parte “B” de fundamentación ética sobre la responsabilidad histórica. Como respuesta a este dilema, Apel busca, a través de una transformación post-metafísica, poder realmente descifrar el sentido de la responsabilidad histórica de la ética del discurso en relación a su propia aplicación (la respuesta de la Ética del Discurso en su parte “B” de fundamentación). Para responder a esta problemática, Apel realiza dos apreciaciones¹⁹: a. la aplicación del principio de la Ética del Discurso (regulación discursivo-consensual de los conflictos interhumanos) se podrá llevar a cabo sólo en donde las relaciones de eticidad y de derecho la hagan posible y; b. las normas básicas de contenido relativas a un orden justo fundamentables filosóficamente deben ser entendidas, siempre y simultáneamente, en referencia a la vinculación de éstas con la tradición de derecho heredada y con la eticidad de esa forma de vida particular (no simplemente derivadas de los principios ideales de la Ética del Discurso y de su aplicación en discursos prácticos). Estas dos afirmaciones no equivalen a decir que la parte “A” de la Ética del Discurso (como fundamentación última de la ética) pueda ser relativizada en su validez universal, sino y simplemente, que la parte “B” de fundamentación tiene una función distinta que la parte “A”. Es por ello que en los casos en los que las condiciones de aplicación de la ética post-convencional no estén dadas, los miembros (individuales y colectivos) deberán intentar resolver los conflictos de modo discursivo-consensual y, al evaluar las situaciones particulares, disponerse a obrar estratégicamente. Será en este esfuerzo en el que quedará plasmado “un agotamiento exhaustivo del principio de universalización de la ética del discurso que vaya más allá del ámbito de la práctica de la interacción consensual que sea posible por ahora”²⁰. Finalmente, y en cuanto a la diferencia que se analiza entre la “comunidad de comunicación real” y la “situación ideal contrafácticamente anticipada”, Apel exhorta sobre la obligación de “colaborar en la eliminación a largo plazo, aproximativa, de esa diferencia”²¹. Es en esta voluntad de compromiso, en relación a la persecución del objetivo de alcanzar la realización de las condiciones de aplicabilidad del principio ético-discursivo, en la que hallamos la nueva función de la

¹⁸ APEL, K.-O., “La ética del Discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 67, Trotta, Madrid.

¹⁹ *Ibid.*, p. 69.

²⁰ *Ibid.*, p. 70.

²¹ *Ibid.*, p. 71.

parte “B” de fundamentación de la Ética del Discurso. Dicha función radica en la obligación y en el deber de formar y construir las condiciones ideales de un posible consenso sobre normas colectivas.

2. La “pragmática trascendental” y los problemas éticos Norte-Sur

El segundo encuentro se desarrolló en la Ciudad de México en el año 1991. Apel presentó allí: “La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur” y Dussel: “La razón del Otro. La interpelación como acto de habla”. Apel establece en este encuentro una posición crítica respecto del marxismo y define su posición ante la caída del “socialismo real” en Europa del Este. También, propone a la Ética del Discurso como una ética de la corresponsabilidad para las actividades colectivas a partir del “principio de responsabilidad”. Dussel, en oposición a Apel, se posiciona discursivamente en el “excluido” de la comunidad de comunicación, entendiendo que la interpelación que éste ejerce nace de la exterioridad que revela a partir de su pertenencia al “mundo de la vida” desde un “más allá” de la comunidad hegemónica de comunicación.

La problemática con la que inicia Apel su comunicación radica en la posible limitación sobre la validez de su ética, de pretensión universalista, por una probable pertenencia a una perspectiva socio-cultural de tipo “eurocentrista”. Allí expone los condicionamientos socio-culturales que predeterminan, por la pre-comprensión de mundo compartida con los miembros de su comunidad, a todo ser humano y, en ellos, a todo filósofo. Apel se declara como no-partidario de la relativización total de las pretensiones universalistas de la razón o del *logos*. Sin embargo, también hace hincapié en el análisis sobre el fuerte impacto que ejerce la perspectiva socio-cultural sobre el pensamiento de un sujeto. En su experiencia, como filósofo europeo y alemán, el autor recupera como proceso histórico significativo el cambio político vivido en Europa del Este, más específicamente, la caída o la tendiente disolución del sistema del socialismo real o del Estado - marxismo/leninismo-. A partir de este hecho, arriba a la siguiente conclusión de tipo económica: “se ha llegado a comprender correctamente que el sistema funcional autorregulado o incluso auto-poiético de la economía (...) es un logro de la evolución cultural (...) que no puede ser reemplazado por la planificación directa [estatal]”²². El capitalismo de mercado, como toda institución humana, se constituye como una inevitable pero necesaria exteriorización y alienación de la interacción y comunicación humanas, haciendo posible las formas de vida socio-culturales. Habría, pues, una tensión inevitable

²² APEL, K.-O., “La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 128, Trotta, Madrid.

entre la comunicación e interacción humanas en el “mundo de la vida” y su alienación en los sistemas sociales funcionales. La comunicación e interacción en el “mundo de la vida” poseen pretensión de universalidad -de validez universal- pudiendo ser solamente cumplidas mediante el discurso argumentativo como la “meta institución trascendental de todas las instituciones socio-culturales”²³. El discurso argumentativo es, entonces, la meta-institución para todas las instituciones y para todas las formas posibles del “mundo de la vida”. Dada la imposibilidad de evitar la alienación que ejercen los sistemas sociales funcionales sobre las condiciones de comunicación e interacción humanas, se debe mantener una cierta “distancia reflexiva” entre la comunicación del “mundo de la vida” y los sistemas sociales -y sus consecuentes represiones y alienaciones-. El control reflexivo sobre los sistemas puede ser logrado sólo a través de la meta-institución del discurso argumentativo. Esta meta-institución previene del peligro de una “colonización del mundo de la vida” por las represiones propias de los sistemas auto-regulados.

En esta dirección, Apel desarrollará una crítica global al pensamiento marxista. La crítica más severa la realiza hacia la concepción de Marx y Engels sobre la utopía tradicional, la que exige, según el autor, ser interpretada mediante el conocimiento científico del proceso dialéctico necesario de la historia. Apel sostiene que fue la concepción del posible conocimiento de la necesidad dialéctica del progreso de la historia la que promocionó a marxistas ortodoxos a reservarse el monopolio del conocimiento y del poder político²⁴. En cuanto a los procesos acontecidos en Latinoamérica, considera relevantes y plausibles los argumentos de la “teoría de la dependencia” (a la que perteneció y pertenece, aunque actualmente con críticas, Dussel), pero considera ingenuas las tesis que postulan expectativas positivas sobre el socialismo de Estado oriental. Apel, interpelado por los argumentos de la ética dusseliana, reafirma la finalidad de la filosofía orientada a sustentar pretensiones éticas universales, pero siempre teniendo en cuenta las condiciones de comprensión desde la perspectiva de un mundo particularizado. Con esta aclaración, intentará, ahora, hacer una reconstrucción de la propuesta pragmático-trascendental de la Ética del Discurso como ética universalista -en diálogo con los argumentos vertidos por Dussel-. Apel propone, a modo de síntesis de los argumentos más sólidos de su propuesta, dos claves de comprensión²⁵: a. la distinción entre el *a priori* de la “comunidad real de comunicación” y el *a priori* de la “comunidad ideal de comunicación” y; b. la distinción entre la parte “A” y la parte “B” de la ética. En esta distinción, se presupone el mismo *a priori*: la estructura dialéctica de la comunidad de comunicación. De dicha estructura, se derivan dos supuestos: a. que toda persona es

²³ *Ibid.*, p. 129.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 130.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 132.

miembro de una comunidad real de comunicación (con sus condicionamientos socio-históricos propios) y; b. que toda persona, a la vez, es miembro de una comunidad ideal de comunicación, que no existe y que nunca existirá realmente, pero que es necesaria para ser anticipada contrafácticamente como existente (toda persona que argumenta lo hace con pretensión de validez universal y, por tanto, el desempeño ideal sólo puede ser asunto de una “comunidad de comunicación ideal”). Apel asume como una realidad fáctica que cualquiera puede ser excluido de los discursos argumentativos (comienza a dar respuesta al argumento crítico de Dussel) y que, dicho problema de aplicabilidad, es un punto central de la parte “B” de la Ética del Discurso. La parte “B” de la Ética del Discurso trata, justamente, de aquellas situaciones en donde las condiciones situacionales particulares para la correcta aplicación de la parte “A” no están dadas (situación “real”). En estas situaciones, pueden existir dos motivos para excluir a los otros del discurso: a. por razones cognitivas (de la lógica propia del desarrollo de la conciencia) o; b. por una marginación represiva -como expone Dussel o Ribeiro-. Sin embargo, ante el *factum* de que estas causas son reales, “nosotros”, es decir, aquellos que tenemos la posibilidad de argumentar, podemos y debemos postular discursivamente que todos los excluidos deben participar en el discurso argumentativo a través de la eliminación de las causas que generan esa exclusión. Justamente, en la superación de la exclusión del Otro, radica el fundamento pragmático-trascendental de la exigencia ética que constituye la parte “B” de la Ética del Discurso. En cuanto a la parte “A” de la Ética del Discurso, Apel considera que, como anticipación ideal contrafáctica, la comunidad ideal de comunicación es, como un “sujeto ausente”, garantía de lo que es verdad y lo correcto. Por ello, entiende que es “más” que una “utopía concreta” porque se ubica en un nivel ideal -necesario para desarrollar todos los discursos con pretensión de validez universal-. Entiende, por tanto, que la “comunidad ideal de comunicación” es trascendental en dos sentidos: a. porque como postulado es irrebutable (*nichtintergebar*) y; b. porque es una anticipación de condiciones ideales como idea regulativa. En crítica a la noción de “comunidad de vida” (*Lebensgemeinschaft*) presentada por Dussel, Apel dice: “una comunidad de vida nunca puede ser trascendental (...) tampoco puedo usar, en ese caso, el término ‘economía trascendental’”²⁶. La comunidad de comunicación aún por realizarse (real y con limitaciones) es “más” que la comunidad de comunicación ideal porque existe, como tal, en un espacio-tiempo determinado (real y efectivamente). En ello, radica un *a fortiori* de la comunidad de comunicación real respecto de la “comunidad de vida” (*Lebensgemeinschaft*) -la que sí podría llamarse “utopía concreta”-. Es “más” que la comunidad ideal de comunicación -contrafácticamente anticipada y postulada como idea regulativa- porque, como

²⁶ APEL, K.-O., “La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 133, Trotta, Madrid.

comunidad real de comunicación, existe fácticamente e implica una realización efectiva de las condiciones institucionales de la vida (resultado de la discursividad argumentativa de la comunidad). Por tanto, la comunidad de comunicación real por su ser-más concreta y, por ello, ser más arriesgada y más corregible, es “más” que la comunidad ideal de comunicación. Por ser *a fortiori* no puede ser trascendental. Apel considera que la confusión entre un ideal -como idea normativa regulativa- con la noción de “utopía concreta” -como utopía social- reviste cierta peligrosidad. En esta tradición (hegeliano-marxista), la utopía social puede ser algo realizable concretamente, sugiriendo, así, una cierta fusión cuasi-platónica entre la utopía ideal y la concreta. Sin embargo, y siguiendo a Kant, la pragmática-trascendental entiende que el ideal -como noción regulativa- no se puede corresponder con nada concreto (empírico). A partir de este criterio, se distancia de la idea y de la pretensión de fundar historicistamente las normas éticas basadas en el conocimiento propio y necesario de la historia (Hegel, Marx y, entiende Apel, Dussel) y se acerca a la idea de fundación de las normas éticas como el compromiso propio para hacer posible el progreso de la humanidad. Por tanto, postula: “la idea de progreso histórico, por medio de la ética, como una tarea ética y no a la inversa”²⁷. La reconstrucción y transformación pragmático-trascendental de la ética kantiana intenta fundar un nuevo sentido sobre el progreso histórico de la humanidad, prioritariamente, en relación con el deber de realizar la “justicia social” a escala planetaria (Apel le imputa a Dussel haber pasado por alto este argumento de su autoría). A partir del “principio de responsabilidad” (de Hans Jonas), Apel sostiene que no se puede conservar el logro de la civilización humana si no se persiste, al mismo tiempo, en el intento de alcanzar la dignidad humana a través de la “justicia social”. La corresponsabilidad es una pre-condición trascendental de la comunicación humana en interacción recíproca como miembros de una comunidad de argumentación. En la discusión que Apel entabla con Jonas, el primero argumenta que no es posible sustituir el tema de la crisis ecológica por el de realización de la “justicia social” con los pobres del Hemisferio Sur (sustitución que realizan la mayoría de los críticos intelectuales del Norte). También le resulta claro que los Estados industriales del Norte son los responsables de la explotación de los recursos de la tierra y la contaminación en el Sur. En esta dirección, sostiene que la crisis ecológica es prioritariamente problemática también para los países del Tercer Mundo, aunque, según Apel: “en cierto grado permanece oculta para los pueblos del Sur, porque están demasiado ocupados con su miseria, es decir, con la pobreza”²⁸. Otro problema grave que concierne a los “pobres del Tercer Mundo”²⁹ es el crecimiento permanente de la población mundial. Apel aboga por las políticas

²⁷ *Ibid.*, p. 134.

²⁸ APEL, K.-O., “La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 136, Trotta, Madrid.

²⁹ *Ibidem*.

que limiten la superpoblación mediante el control de la natalidad (no se refiere, en este caso, al aborto). En distinta dirección, Apel trae a colación otro conflicto: el aparente derecho de todos los pueblos del Tercer Mundo a participar de los bienes y de la “calidad de vida” que poseen los miembros de los países desarrollados (industrializados) del Norte y, junto con ello, la crisis ecológica de gran escala que esto generaría. Una nivelación de los estándares de vida, afirma Apel, resultaría desastrosa desde el punto de vista ecológico³⁰. Por ello, el autor alemán propone que la “ética de la responsabilidad” (implicada en su *Ética del Discurso*) debe relativizar la categoría de “estándar de vida”, y aclara: “esto no significa (...) que la pobreza de las masas del Tercer Mundo no deba superarse”³¹. Después de analizar el tema de la pobreza, Apel alude que la discusión debe centrarse en la discriminación entre la idea de “estándar de vida” y la idea de “calidad de vida”. Apel considera que, según la ideología nociva del desarrollo, los países “subdesarrollados” del Tercer Mundo necesitan imitar las formas específicas de progreso que han seguido los países del Norte. Sin embargo, y más allá de su posición personal, sostiene que esto debe ser consensuado como motivo de discusión argumentativa por los mismos pueblos del Sur afectados -al modo que propone la *Ética del Discurso*-.

Apel, retomando la discusión que propone Dussel sobre los excluidos de y en la *Ética del Discurso*, abre nuevamente el debate sobre la problemática parte “B” de la ética. Dentro de la parte “B”, considera las situaciones en las cuales no se pueden resolver los conflictos discursivamente porque, por ejemplo, no se han dado las instituciones necesarias como la igualdad de derechos o la existencia de las reglas democráticas necesarias para legislar. La exclusión de los “pobres” que analiza Dussel es, para Apel, un caso especial de esta situación (ausencia de las condiciones de posibilidad básicas para desarrollar un *ética argumental*) susceptible de ser analizada en la parte “B” de su ética. Para todos estos casos, en donde la formación del consenso necesario no se puede alcanzar, Apel estipula dos vías³²: a. es necesario asumir que en estas situaciones no se puede sostener la separación entre “racionalidad consensual comunicativa de interacción” y la “racionalidad estratégica de interacción” -principio esencial de la *Ética del Discurso* en su parte “A”-; y b. en cada decisión particular, en las cuales no se pueden resolver los conflictos argumentativamente, no se debe dejar de mediar la racionalidad estratégica y la ética para superar la crisis de administración -se debe seguir un principio regulativo que contribuya a la política de largo plazo para establecer las pre-condiciones para resolver los conflictos discursivamente, es decir, a través de la argumentación-. Este principio de complementación de la parte “B” puede ser aceptado desde la fundamentación de la parte “A”. Esto suce-

³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 137.

³¹ *Ibid.*, p. 138.

³² Cfr. *Ibidem*.

de debido a que la segunda sugerencia debe ser lograda, más allá de los límites de la comunidad real de comunicación, por consenso de los miembros de una comunidad ideal de comunicación. Estos miembros no deben, por supuesto, estar sujetos a las condiciones pre-existentes de la comunidad de comunicación real no incluyente, y deberá buscar consenso sobre las acciones responsables necesarias para incluir a todos los que, por el lugar que ocupan socialmente, no tengan oportunidad real de argumentar.

3. La Ética del Discurso ante el desafío de la Ética de la Liberación

El tercer encuentro se realizó en la ciudad de Maguncia (Alemania), el 12 de abril de 1992. En este intercambio Apel propone: “La ética del discurso ante el desafío de la ética de la liberación. Un intento de respuesta a Enrique Dussel”, y Dussel presentó: “Del escéptico al cínico (Del oponente de la ética del discurso al de la filosofía de la liberación)”. Apel asume aquí a la Ética de la Liberación como un desafío, fundamentalmente, a partir de la provocación que suscita la problemática de los excluidos/as de la “comunidad real de comunicación” y de la posible pertinencia de la teoría marxista para la praxis liberadora en el Tercer Mundo. A lo primero, responde con la parte “B” de Ética del Discurso (como momento posterior de aplicabilidad), mientras que para lo segundo sostiene el valor de la experiencia histórica como refutación evidente del fracaso marxista del socialismo real en los países europeos del Este. Dussel, a su vez, comprende a la ética discursiva como un momento posterior a la Ética de la Liberación, en el nivel formal de la ética, la que fundamentalmente, debe promocionar, indispensable y previamente, una liberación histórico-fáctica.

Apel considera a la filosofía de la liberación como un desafío en base a dos de los argumentos esgrimidos: a. que el 75% de la población mundial, las masas no pertenecientes a las élites del “Tercer Mundo”, están excluidas de la “comunidad de comunicación real” revelándose como la “Exterioridad del Otro” en relación al “nosotros” europeo-norteamericano y; b. la afirmación de Dussel sobre la falta de conocimiento detallado sobre “El capital” de Marx y, por tanto, sobre la incapacidad (de los pensadores del Norte) de comprender su pertinencia en relación a una posible liberación del “Tercer Mundo”. En cuanto al primer argumento, Apel considera que éste instala en la discusión un tema pendiente para la Ética del Discurso, a saber, su aplicabilidad ético-global y, al mismo tiempo, la problemática de la crisis ecológica. Sin embargo, y más allá de la inquietud que le genera la interpelación de los excluidos del discurso, Apel considera que dicha problemática no pone en tela de juicio la fundamentación última de la pragmática-trascendental, ya que, concebido como problema de aplicación, corresponde a la parte “B” de su ética. Apel, ante este problema histórico concreto, se pregunta cómo se debe actuar cuando las condiciones de posibilidad para la aplicación de la

parte “A” (comunidad ideal de comunicación contrafácticamente anticipada) no están dadas. En relación a ello, propone que tanto los excluidos (y sus abogados) como aquellos que están incluidos y pertenecen a una comunidad privilegiada de comunicación cumplan con determinadas máximas de conducta. Estas radican en la obligación, especialmente para los últimos (obligados por principio de la parte “A”), de consolidar una representación real en el discurso de *todos los afectados* (incluyendo a los excluidos) y no sólo de los participantes en el discurso³³. Por otro lado, también se encuentran obligados por fundamentación de la parte “B” a colaborar con la instalación sistemática y a largo plazo de las condiciones necesarias que posibiliten la aplicabilidad fáctica de los postulados constituyentes de la Ética del Discurso.

En esta comunicación, Apel considera (al contrario de lo que expone Dussel en, *Vom Skeptiker zum Zyniker. Vom Gegner der Diskursethik zu dem Befreiungsphilosophie*)³⁴ que Dussel comparte la idea de que la filosofía de la liberación, y el argumento de la “exclusión del Otro”, pueda ser considerado como tema de la parte “B” de la Ética del Discurso³⁵. A partir de ello, reafirma la necesidad de proponer para la resolución de los conflictos, incluso también para aquellos más profundos en los que las condiciones de argumentación no están dadas en absoluto, el discurso argumentativo.

En otra dirección, Apel responderá, de modo detallado y extenso, el segundo de los argumentos inquietantes, a saber, la posible pertinencia de la teoría marxista para la liberación latinoamericana. Para responder a ello, el autor alemán buscará dar cuentas de la visión europea sobre el colapso del marxismo-leninismo (caída del sistema socialista) en Europa del Este. Apel explica este fracaso a partir de la concepción marxista subyacente al sistema político, específicamente, la noción de una posible sustitución de la economía de mercado capitalista por una socialización de los medios de producción y de la distribución de bienes³⁶. La conducción burocrática de la economía por parte del sistema político, y la consecuente anulación de la economía de mercado por el desarrollo de una economía dirigista, anula, según Apel, la movilización de las fuerzas de los hombres. Sería ante este déficit de motivación que el Socialismo de Estado se ha visto obligado a suplir la competencia capitalista mediante políticas violentas y restrictivas de la libertad.

³³ Cfr. APEL, K.-O., “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía de la liberación. Un intento de respuesta a Enrique Dussel” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 186, Trotta, Madrid.

³⁴ FORNET-BETANCOURT, R. (edit.), 1992, *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, pp. 16-54, Augustinus, Aachen.

³⁵ Nota del autor: Esto evidencia, en principio, una incompreensión por parte de Apel de los argumentos esgrimidos por Dussel.

³⁶ Cfr. APEL, K.-O., “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía de la liberación. Un intento de respuesta a Enrique Dussel” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 188, Trotta, Madrid.

Apel afirma que para Marx, que “creía” en la validez histórica de la necesidad de las leyes dialécticas, el sistema capitalista de mercado era algo no reformable. Marx, por tanto, manifestó su voluntad de salir de este sistema (al cual le reconoció múltiples logros, como la eficacia, el derecho liberal, la democracia política e incluso la moral burguesa³⁷) para llegar al “reino de la libertad” (sociedad sin clases realizada por el proletariado) como “utopía social” y sin monopolio estatal de la violencia. Es por ello que la necesidad de sustituir el capitalismo por un “reino de la libertad” reforzó la voluntad política de gestar una revolución fáctica basada en la esperanza utópico-escolástica del “hombre nuevo”. Aquí, Apel realiza una comparación entre el pensamiento de Dussel y la teoría marxista de la que se desprende una crítica al pensador argentino. Para Apel, en la “Filosofía de la liberación” (México, 1977) de Dussel, predomina:

Un espíritu de un rechazo empírica y pragmáticamente indiferenciado de cualquier posibilidad de cooperación Norte-Sur sobre la base de un sistema capitalista reformado (...) se encuentra evidentemente, como en Marx, una creencia incondicionada en la posibilidad de la realización de una utopía social concreta que incluiría la eliminación de todas las dimensiones de la convivencia humana de la enajenación proveniente de las instituciones.³⁸

Apel, evidentemente, no acuerda con los supuestos de Dussel, ya que, desde la experiencia europeo-alemana, considera que el argumento más sólido contra los Socialismos de Estado no son de tipo económico (en su fracaso económico) sino en la evidencia de los éxitos a largo plazo de las políticas sociales de las social-democracias. A partir de un Estado Benefactor (*Wohlfahrtsstaat*) se han desarrollado profundas reformas sociales pero, también, se ha conservado la libertad política, la democracia parlamentaria, la economía de mercado y la no-intervención directa del Estado en el sistema económico. En conclusión, se ha fortalecido la institucionalidad democrática. Por todo lo dicho, y por el consenso que existe en Europa occidental sobre este asunto aún en un nivel supra-partidario, Apel afirma que la “interpelación” de Dussel sonó (en el primer encuentro en Friburgo) como un “anacronismo”³⁹. Sin embargo, a la distancia de ese primer encuentro, Apel reconoce la importancia del argumento vertido por Dussel en su crítica al “eurocentrismo” y al capitalismo. Ese argumento, basado en la “teoría de la dependencia”, postula básicamente que el desarrollo de las economías industrializadas de los países del Norte, especialmente de Europa Occidental y Norteamérica, fue posible gracias a la explotación neocolonialista de los recursos naturales y humanos (mano de obra “barata”) del “Tercer-Mundo”. De esta manera, la prosperidad

³⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 186/189.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 190.

³⁹ *Ibidem.*

económica junto con la consolidación de la solución positiva de la “cuestión social” en los países del Norte gesta, como contra-cara, el permanente subdesarrollo y pauperización de la población del “Tercer Mundo” por la imposición del modelo (ordenamiento mundial) que impone el Norte desarrollado e industrializado. A su vez, acuerda con que son las élites de los países periféricos las que colaboran (por corrupción o por violencia) con las empresas multinacionales que representan los intereses del Norte (explotando a las grandes masas del Sur). Como se deduce de este planteamiento, se hace imposible bajo las condiciones capitalistas (neocolonialista-imperialistas) del sistema económico mundial una superación real del empobrecimiento estructural de las masas del “Tercer-Mundo”. A partir de este proceso sistémico, se evidencian dos fenómenos emergentes: a. la continua y masiva inmigración hacia el Norte de las masas empobrecidas del Sur y; b. la creciente pobreza del Sur que altera de modo significativo el medio ambiente constituyendo una amenaza ecológica de escala planetaria.

Apel continúa su comunicación intentando llevar adelante una problematización, escéptica y pragmática, sobre las “grandes teorías de izquierda”. Desde su concepción, éstas son comprendidas como simplificadoras e inadecuadas para abordar una temática entrelazada por variables mucho más complejas. Sostiene, por tanto, que: “la teoría de la dependencia [la que sustenta el pensamiento de Dussel] ha rebasado hace ya mucho tiempo la cima de su plausibilidad”⁴⁰. La problemática que suscita el análisis de las realidades de América Latina, Asia o África, son para Apel mucho más complejas y diversas que las que pueden abarcar los marcos interpretativos de análisis que hablan del “Tercer Mundo” y su dependencia con el “Primer Mundo”. Como contra-argumento dice, por ejemplo, que las crisis económicas de esos continentes periféricos son, en gran medida, generadas por ellos mismos (tomando como factor determinante la corrupción de las élites de los países en desarrollo). Por otro lado, propone una tesis que ubica a los supuestos étnicos y socio-culturales como factores determinantes para el desarrollo económico-capitalista, siendo estos complementamente independientes de la relación de subordinación del Sur respecto del Norte. Algunos de ellos son: los motivos religiosos, las distintas disposiciones para la racionalización, la correcta concepción de separación entre Estado de derecho, empresas e intereses privados y familiares, etc. En referencia a esto, dice: “es posible afirmar que las condiciones étnicas y socio-culturales juegan también un papel fundamental”⁴¹.

⁴⁰ APEL, K.-O., “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía de la liberación. Un intento de respuesta a Enrique Dussel” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 192, Trotta, Madrid.

⁴¹ *Ibid.*, p. 194.

Más allá de las “grandes teorías de izquierda”, Apel buscará realizar una breve mención de los fenómenos éticos más relevantes en la relación entre el “Tercer Mundo” y el “Primer mundo”. Los hechos fácticos que constituyen el trasfondo Norte-Sur, según Apel, son: a. en la “conquista” y “colonización” de América, África negra y grandes partes de Asia, las poblaciones indígenas fueron “arrancadas” (de modo violento) de sus condiciones naturales y socioculturales de vida. De este modo, fueron condenadas a la marginalidad y a la pobreza y, además, a ser un grupo dependiente económica y culturalmente del Norte. Los indígenas de América fueron objeto de un exterminio total y violento; b. la liberación de las colonias (procesos de independencia y emancipación, proyecto ilustrado-liberal) no trajeron mejoras sustanciales de las condiciones de vida de la población indígena, al contrario, la liberación empeoró sus condiciones; c. los negros son, actualmente, junto con la India, Indonesia y China, la fuente principal de la sobrepoblación de la Tierra (problemática ecológica); d. en términos económicos, la dependencia del Sur respecto del Norte se mantiene vigente. La misma tuvo como causa la expansión colonial de Europa y se pone de manifiesto en las condiciones del sistema capitalista moderno. La excesiva deuda del Sur para con el Norte generará, según Sabet, una emigración masiva y consecuencias planetarias de destrucción del medio ambiente ocasionadas por la pobreza. El “Tercer Mundo”, a causa de la pobreza, se constituye como un “centro de la destrucción ecológica”⁴². A su vez, la división del trabajo mundial entre el Norte industrializado y el Sur exportador de materias primas conduce al despojo de los pueblos del Sur de sus bienes naturales. Apel concluye diciendo que: “el objetivo (...) de los países del Tercer Mundo (...) de un desarrollo que pretendiera imitar (...) el modelo de desarrollo del Primer Mundo es completamente ilusorio y autodestructivo desde un punto de vista puramente cuantitativo y ecológico. La tierra sería incapaz de soportar una presión ecológica de este tipo”⁴³. Apel muestra su interés por la problemática presentada por Dussel diciendo: “nada se encuentra más alejado de mis intenciones que la negación o bagatelización de la realidad fáctica de una “marginalización” y “exclusión” de los pobres del Tercer Mundo de la comunidad de vida, condicionada tanto por el sistema económico mundial como por el orden social”⁴⁴ y, a la vez, realiza una crítica severa al abordaje dusseliano (no explícitamente) diciendo: “pero (...) no podemos reflexionar y elaborar sobre tales hechos basándonos en simplificaciones retórico-metafísicas (...) sino [a través] de la

⁴² APEL, K.-O., “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía de la liberación. Un intento de respuesta a Enrique Dussel” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 199, Trotta, Madrid.

⁴³ *Ibid.*, p. 200.

⁴⁴ *Ibidem*.

colaboración crítica de una manera éticamente relevante de la filosofía con las ciencias empíricas”⁴⁵.

Luego de mencionar los tópicos conflictivos actuales en la relación Norte-Sur, Apel intentará discutir los supuestos situacionales, socio-económicos y políticos de la postura de Dussel en sí misma, sobre todo, la crítica del autor argentino sobre la presencia de “eurocentrismo” en la Ética del Discurso. Allí, Apel afirma su postura: “el primer problema de la política mundial y de una macroética (...) es y será la cuestión de las relaciones entre el Primer y Tercer Mundo debido a la indisoluble conexión entre la crisis ecológica y la crisis socio-económica”⁴⁶. Apel se enfrenta a la postura que busca reducir la ética a la conservación de una cultura identificada únicamente con “lo” europeo, considerando que la convivencia igualitaria y la cooperación responsable de las diversas tradiciones culturales requieren de una macroética universal de la humanidad⁴⁷ (que permita mantener las peculiaridades propias de cada cultura). Solo allí, considera Apel, la “interpelación del Otro” (los pobres del Tercer Mundo) podrá ser tenida en cuenta.

Apel retoma su cuestionamiento a la “teoría de la dependencia” neomarxista y a la herencia del marxismo en el pensamiento contemporáneo. Sostiene que el sistema económico capitalista es reformable y que, por cierto, es mucho más aceptable que las formas de socialismo burocrático (estatal) que se han realizado⁴⁸. En el fondo de su crítica, Apel quiere contrarrestar la concepción -y sus consecuencias- del pensamiento marxista basada en la “supresión de la utopía por la ciencia”. Desarrolla esta idea en base a tres elementos: a. la teoría de la alienación referida al concepto de “trabajo vivo” (*lebendige Arbeit*); b. la teoría del valor del trabajo y de la plusvalía en referencia a la teoría de la alienación y a la idea utópica de la supresión de la alienación y; c. la noción histórico-determinista de predicción necesaria sobre la sustitución del capitalismo por el socialismo comunista (que concretizaría el “reino de la libertad”).

En cuanto a la teoría de la alienación, Apel propone, queriendo superar la concepción hegeliano-marxista del trabajo-vivo como “relación hombre-naturaleza”, desarrollarla en referencia a la relación de complementariedad entre trabajo e interacción (comunicación en el “mundo de la vida”). En cuanto a la noción dusseliana de relación con el “Otro” -que es heredada de

⁴⁵ *Ibid.*, p. 201.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Nota del autor: Para comprender en profundidad las implicancias de este proyecto ver: APEL, K.-O., 1991, “A planetary Macroethics for Humankind: The need, the Apparent Difficulty and the Eventual Possibility”, pp. 261-278, en Deutsch, E. (edit.), *Culture and Modernity: East-West Philosophical Perspectives*, University of Hawai, Honolulu.

⁴⁸ Cfr. APEL, K.-O., “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía de la liberación. Un intento de respuesta a Enrique Dussel” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 202, Trotta, Madrid.

Emmanuel Lévinas- y la cuestión de la alienación nos dice Apel: “la utopía de la eliminación total y ‘emancipatoria’ de la alienación de la praxis humana, tal y como ésta se presenta en la economía de mercado (...) y en el sistema del poder del Estado, debe ser abandonada”⁴⁹. Por ello, el autor alemán considera que la pretensión de subsumir completamente la alienación en la relación directa con la “proximidad” entre los hombres tendría que ser, por lo menos, y al decir de Apel, “equivalente a una regresión de la evolución cultural en cuanto tal”⁵⁰. Si la teoría marxista se llevase fácticamente a cabo, como “reino de la libertad”, ello no implicaría la instalación de un Socialismo de Estado, ya que éste reemplazaría el sistema funcional autorregulado de la economía de mercado por uno regulado por el Poder del Estado. A su vez, “el reino de la libertad” de Marx implica, según Apel, buscar la supresión de la praxis alienada por medio de una praxis revolucionaria. Aquí, Apel marca una discrepancia radical con la que define como una “dimensión utópica transcultural (*transkulturelle Utopiedimension*)” de la filosofía de la liberación latinoamericana. Para ello, diferencia entre la “alienación” (entendida como algo necesario) de la praxis humana (trabajo, interacción y comunicación) en las instituciones y sistemas sociales de la “enajenación total” (que debe ser evitada con todo esfuerzo). Frente a esta alienación “necesaria” de los sistemas funcionales es imprescindible presentar a la “argumentación” -comunicación lingüística-, manifestada de modo reflexivo como “discurso argumentativo”, como la “metainstitución” de todas las instituciones. Dicha “metainstitución” debe fortalecerse frente a los sistemas sociales diferenciados, especialmente, ante las “alienaciones del sistema”. Es por esto que: “la comunidad comunicativa de los hombres, que en el discurso argumentativo llega a la conciencia de su responsabilidad, debe en última instancia conservar un control práctico eficaz y una iniciativa de organización ante cualquier sistema funcional”⁵¹. Todo discurso en cualquier comunidad comunicativa, en tanto que “metainstitucional”, debe institucionalizarse -concretizarse en un sistema funcional real- y, por ello, y necesariamente, someterse a las condiciones del mismo. La vocación intelectual y política debe centrarse, entonces para Apel, en el trabajo de “reglamentación de los problemas de la humanidad en el sentido de una representación en defensa abogativa de los intereses de todos los afectados”⁵². En síntesis, la única posibilidad que legitima Apel en cuanto a reformas políticas, en el ejercicio y transformación de las condiciones-marco del sistema económico-mundial como realización de la “justicia social”, se encuentra, excluyentemente, en función de una “ética del discurso argumentativo” como la que recién se explicitó.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 204.

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 206.

⁵² *Ibidem.*

La segunda respuesta que emprende Apel está referida a la supuestos dusselianos en la comprensión de la “teoría del valor” de la obra de Marx. Para comenzar su crítica, Apel analiza, primeramente, la distinción que realiza Marx entre “valor de uso” (*Gebrauchswert*) y “valor de cambio” (*Tauschwert*)⁵³. El “valor de cambio” se constituye en lo referente a la “utilidad” de la mercancía y se refiere, fundamentalmente, a su precio. Mientras que, por otro lado, el “valor de uso” se constituye en el “mundo vital”. De este modo, “los ‘valores de uso’ son únicamente los portadores materiales del valor de cambio”⁵⁴. Las propiedades (mercancías) tienen importancia sólo y en la medida que se las convierte en algo útil, o lo que es igual, en “valores de uso”⁵⁵. A partir de esta hipótesis, y según Apel, Marx elimina toda co-constitución posible entre los “valores de cambio” y los “valores de uso”, considerando que en ella se ha “reducido de la manera más expuesta el valor de las mercancías en el sistema económico capitalista a la fuerza de trabajo (de los trabajadores) objetivada en un cierto tiempo”⁵⁶. Es por todo esto que, bajo las condiciones socio-históricas del capitalismo, el propietario debe descubrir en el mercado una mercancía cuyo valor de uso posea, en ella misma, la singular característica de ser “fuente de valor” o “creadora de valor”. Esta mercancía específica es la “capacidad de trabajo o fuerza de trabajo (*Arbeitsvermögen oder Arbeitskraft*)” del trabajador asalariado⁵⁷. Esta mercancía que “crea valor” o es “fuente de valor” es mayor que el salario que debe pagar el capitalista para reproducir la fuerza de trabajo. En esto radica la “plusvalía” que le permite al capitalista acumular capital. En esta dirección, Apel sostiene que:

El carácter (...) unilateral de la “reducción de esencia (*Wesensreduktion*)” del valor de los bienes (cosificado ya, en tanto que “valor de cambio” de “mercancías”) al trabajo invertido (...) únicamente puede entenderse cuando se tiene en cuenta que (...) Marx no refiere desde un principio la alienación a la praxis humana (...) al complejo vital-mundano (*lebensweltlich*) de la praxis, esto es, a la relación de complementariedad de trabajo e interacción o comunicación (...) lo que Marx hace es referir tal aliena-

⁵³ Cfr. MARX, K., 1955, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, p. 39, Dietz, Berlin.

⁵⁴ APEL, K.-O., “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía de la liberación. Un intento de respuesta a Enrique Dussel” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 208, Trotta, Madrid.

⁵⁵ Cfr. MARX, K., 1955, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, p. 39, Dietz, Berlin.

⁵⁶ APEL, K.-O., “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía de la liberación. Un intento de respuesta a Enrique Dussel” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 209, Trotta, Madrid.

⁵⁷ Cfr. MARX, K., 1955, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, p. 173 ss., Dietz, Berlin.

ción al trabajo, es decir, a la producción de bienes, en consonancia con la filosofía del objeto-sujeto.⁵⁸

Para Apel, no se evidencia en la obra de Marx una relación directa entre exteriorización, alienación y subsunción cosificada de la praxis económica del sistema capitalista con la reciprocidad originaria de las relaciones inter-humanas (la “Proximidad” de Dussel, en la reinterpretación que el autor argentino realiza de la categoría utilizada por Lévinas). Por ello, entiende Apel que si esto hubiese sido así (que efectivamente el tópico de la alienación se hubiera extendido hasta el “mundo de la vida”), Marx hubiera tenido que expresar de modo distinto la ruptura entre la praxis del “mundo de la vida” y su alienación en el sistema económico-capitalista, hubiera tenido que considerar plenamente la relación de complementariedad entre trabajo e interacción en el mundo vital y en el sistema económico⁵⁹. Apel sostiene que no sólo el “trabajo” tiene su origen en el “mundo de la vida (*Lebenswelt*)”, sino, también, la relación de intercambio entre los hombres. Por tanto, la institucionalización de la moral, como orden social de todo sistema económico posible, se debe desarrollar en la comprensión fundamental de la relación de reciprocidad lingüística, en el intercambio comunicativo, y no solamente desde el rendimiento creador de valor en la producción de bienes (trabajo). Además, continúa acentuando que toda institucionalización de la moral (como concretizada en un sistema socio-económico funcional) se enmarca en un proceso necesario de la alienación que se constituye, a su vez, en una presuposición necesaria de todo funcionamiento efectivo de un sistema socio-económico. Como conclusión, dice Apel:

El intento de superar la alienación y la cosificación de la praxis del mundo vital inherentes al sistema económico capitalista apelando exclusivamente a las fuerzas productivas y a las relaciones de producción, esto es, apelando a la socialización de la propiedad de los medios de producción, equivale (...) a una supresión utópico-regresiva de la cultura (...) o a una imprevista burocratización y a una paralización de las economías debidas al sistema estatal.⁶⁰

Por último, Apel expone un tercer argumento contra el que considera como un factor constituyente de la teoría marxista, a saber, el determinismo histórico del método dialéctico (de Hegel y luego de Marx) como predicción de la necesidad “científica” del futuro. Según Apel, este argumento anula,

⁵⁸ APEL, K.-O., “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía de la liberación. Un intento de respuesta a Enrique Dussel” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 211, Trotta, Madrid.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 212, Trotta, Madrid.

en la práctica concreta, toda posibilidad de institucionalizar la ciencia. Además, desemboca en un “historicismo ético” o “futurismo” (al decir de Popper) que posiciona a los intelectuales marxistas como “reyes filósofos” (en sentido platónico), los cuales pueden imponer, a través de la política, la metaposición de la instancia de decisión no rebasable (explicación histórico-dialéctica de la necesidad objetiva del discurso y de sus resultados) a cualquier pretensión de validez diferente. Apel sostiene que los marxistas no-ortodoxos (entre los cuales incluye a Dussel) se distanciaron, hace mucho tiempo, del historicismo de Marx. Apel considera que, para Dussel, Marx es, ante todo, un pensador ético. Justifica la posición de Dussel a partir de las siguientes palabras de Marx:

La crítica de la religión termina con la enseñanza de que el hombre es el ser supremo para el hombre, es decir, con la enseñanza del imperativo categórico de echar por tierra cualquier tipo de relación que haga del ser humano un ser humillado, esclavizado, un ser abandonado y despreciable.⁶¹

Apel concluye su comunicación manifestando su completo desacuerdo tanto con las teorías post-modernistas que abogan por la disolución de la solidaridad y por el desvanecimiento de la noción de “unidad de la historia de la humanidad”, como con las tesis del neo-pragmatismo. Para Apel, en el sentido de Dussel, estas posiciones son “eurocéntricas”. En referencia a Dussel, y en particular a su tesis de la “exclusión” de los pobres del “Tercer Mundo” de la comunidad hegemónica de comunicación real, Apel manifiesta interrogantes y una recepción constructiva del aporte que evidencia dicha interpelación. Para dar una breve respuesta final a esta interpelación, Apel afirma a modo de síntesis conclusiva:

La vía de un reemplazo de la economía de mercado imaginada por Marx no es realizable. O dicho más filosóficamente: la visión de una supresión completa de la "exteriorización", de la objetivación y de una "enajenación" tendencial de la praxis humana en su totalidad (esto es, de su dimensión sujeto-objeto y de su dimensión sujeto-co-sujeto) en un sistema social funcional-estructural como el de la economía de mercado mundial constituye, en el peor de los sentidos, una utopía. La idea marxista contradice, en tanto que postulado referente a las relaciones institucionales de libertad (*Freiheitsbeziehungen*) con otro y con la naturaleza, las concepciones acerca de las condiciones de una evolución cultural humana que en la actualidad resultan posibles. Pero naturalmente, también hemos afirmado que la comunidad comunicativa o discursiva de los hombres, a la que la "interpelación" del otro, del "pobre" se dirige, conserva su lugar como metainstitución de todas las instituciones, de todos los sistemas funcionales, mientras seamos capaces de percibir y discutir interpelaciones como

⁶¹ MARX, K., 1953, *Frühschriften*, p. 216, edit. de S. Landshut, Kröner, Stuttgart.

la que Dussel presenta a nombre del tercer mundo. De acuerdo con ello -y esta sería la respuesta provisional que desearía ofrecer a Dussel- lo que importa y lo que nos debe importar es influir de manera políticamente efectiva y éticamente responsable en las condiciones institucionales de marco (*institutionelle Rahmenbedingungen*) 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.⁶²

4. La Ética de la Liberación como ¿postura complementaria?

El cuarto encuentro se desarrolló en el marco del XIX Congreso Mundial de Filosofía en Moscú y en el del quinto encuentro en São Leopoldo (Brasil) en el IV Seminario Internacional sobre el Diálogo entre la Ética del Discurso y la Ética de Liberación. En Rusia, Dussel presenta: “Respuesta inicial a Karl Otto Apel y Paul Ricoeur (Sobre el sistema-mundo y la económica)” y “Ética de la liberación (Hacia el punto de partida como ejercicio de la razón ética originaria)”. El texto de Apel que reúne sus aportes en ambos encuentros es: “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación”, escrito que es respondido por Dussel con: “La ética de la liberación ante la ética del discurso”. En el primer texto presentado por Dussel (“Respuesta inicial a Karl Otto Apel...”) encontramos las respuestas a las críticas que Apel le realizó en Maguncia y una fuerte tendencia a demostrar que la interpretación apeliiana de la obra de Marx es defectuosa. Dussel presenta una interpretación alterativa (y propia) de Marx y cuestiona la posición que asume Apel ante la “teoría del valor” marxista. Por ello, propone la construcción de una “económica” (en superación a una pragmática-transcendental) como propuesta macro-ética, constituida desde la Exterioridad. En su segundo artículo “Ética de liberación (Hacia el punto de partida...)”, Dussel sostiene la preeminencia de la racionalidad pre-discursiva por sobre la discursiva: la racionalidad ética-originaria (en Lévinas: “razón pre-originaria o “razón anárquica”). A través de la racionalidad ética-originaria se hace posible el reconocimiento del Otro como otro (y no como igual). Por contrapartida, Apel en “La ética del discurso ante el desafío de la ética de la liberación” acepta la tesis de complementariedad presentada por Hans Schelkshorn (“*Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl Otto Apel und Enrique Dussel*”). A pesar de esto, Apel insiste en argumentar contra lo que él considera es un “déficit” de fundamentación en la Ética de la Liberación. Dicha carencia radica, según Apel, en la dificultad de fundamentar una macro-ética en la validez intersubjetiva, desde la evidencia

⁶² APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 215, Trotta, Madrid.

inicial de tipo histórico-empírica, de la interpelación del/la excluido/a. Para Apel, la fundamentación, en este contexto, debe provenir fundamentalmente de una pragmática-trascendental. Como respuesta a este ensayo, Dussel responde distinguiendo dos niveles de fundamentación ética: a. una autofundamentación última de la macro-ética; y b. una fundamentación desde y para la praxis de liberación. Dussel entiende que será ésta última la condición determinante para construir una ética como normativa. Lo decisivo en esta instancia es que el autor argentino comienza aquí a considerar como posibilidad de argumentación la articulación entre el principio formal del discurso con un principio ético-material (que reemplaza la hipótesis de una “económica-trascendental”).

En su comunicación, Apel comienza su aporte indicando que responderá a los argumentos en los que Dussel intentó relacionar la Ética de la Liberación con la Ética del Discurso. Entre esos argumentos recupera fundamentalmente tres: a. “La comunidad de vida y la interpelación del pobre”⁶³; b. “La razón del Otro. La interpelación como acto de habla”⁶⁴ y; c. “Del escéptico al cínico (Del oponente de la ética del discurso al de la filosofía de la liberación)”⁶⁵.

Lo que se pone, ahora, sobre discusión es, primeramente, la cuestión de la posible “complementariedad” entre la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación. Apel considera que Dussel intentó, por lo menos tres veces, buscar una relación complementaria entre el “punto de partida” de ambas éticas. Esas tres instancias, según Apel, fueron cuando: a. Dussel planteó una relación de complementación entre la “comunidad de comunicación ideal” como anticipación contrafáctica de la pragmática-trascendental y la “comunidad ideal de vida” como anticipación de una filosofía trascendental de la liberación (incluyendo la “economía trascendental”); b. cuando se planteó la complementariedad entre la “interpelación a la razón del Otro” en el discurso argumentativo y la interpelación del Otro excluido de la comunidad de comunicación real (“pobre” del Tercer Mundo); c. cuando Dussel relacionó la refutación pragmático-trascendental del escéptico al servicio de la fundamentación última de la norma básica de la Ética del Discurso y la oposición del cínico (racionalidad estratégica del sistema capitalista) a la filosofía de la liberación.

A través de estos intentos de mediación caracterizados por Apel y producidos por Dussel, el autor alemán manifiesta que él también está a fa-

⁶³ DUSSEL, E., 1990, “La introducción de la *Transformación de la Filosofía* de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación”, en FORNET-BETANCOURT 1990.

⁶⁴ DUSSEL, E., 1991, “La razón del Otro. La interpelación como acto de habla”, en *Anthropos* (Caracas), enero-julio, y en FORNET BETANCOURT, 1992.

⁶⁵ DUSSEL, E., 1993, “Vom Skeptiker zum Zyniker (Vom Gegner der 'Diskursethik' zum Gegner der 'Befreiungsethik')”, en FORNET-BETANCOURT, 1993.

vor de la posibilidad de lograr una visión integral desde la complementariedad mutua entre las éticas. Apel se basa para postular dicha complementación en el ensayo “Discurso y liberación” („*Diskurs und Befreiung*”) de Hans Schelkshorn⁶⁶. Allí, el autor viene identificando, como factor fundamental para comprender la relación entre ambas éticas, los diferentes puntos de partida de cada una (ubicación geográfica, histórica). A partir de la lectura de este ensayo, Apel dice: “[según Schelkshorn] (...) existe más bien una diferencia relevante metodológica (...) según sus diferentes situaciones, de tal manera que pueden corregir mutuamente sus desventajas y debilidades, mas no se pueden excluir la una a la otra”⁶⁷.

En este sentido, Apel esclarecerá cuál es, según su posición, el “punto de partida” de la Ética de la Liberación. Según su parecer, la “ventaja” de la Ética de la Liberación es su experiencia real y cercana de la miseria y la exclusión de los pobres y excluidos. Esta experiencia directa, cara-a-cara, con la Exterioridad del cuerpo sufriente del Otro y de la conciencia de sus derechos resulta, según Apel, muy parecida a la experiencia histórica del mismo Marx (con los proletariados). Apel reconoce que la miseria de los pueblos del Sur “a primera vista hace parecer superflua cualquier fundamentación, mucho menos una fundamentación última (...) de las normas éticas, que incluso la hace parecer un escape ideológico”⁶⁸. Por tanto, la experiencia histórica de la interpelación de los pobres y el “grito” de los hambrientos es el “punto de partida” originante de todo discurso posible desde una filosofía de la liberación. En pocas palabras, Apel realiza una definición determinante y sumamente valorable al decir: “en este sentido, el punto de vista de los oprimidos siempre es el punto de vista de la humanidad en tanto pauta ética”⁶⁹. A partir de la interpelación del “pobre” y de la exigencia ética que se expresa en su Rostro, la filosofía de la liberación realiza una interpretación ético-política (praxis de liberación) problemática. Es aquí donde, al parecer de Apel, la filosofía de la liberación necesita de una fundamentación normativa para su rectitud -guiada por principios- en la responsabilidad colectiva ante sus posibles consecuencias. La filosofía de la liberación, sostiene Apel, en la tarea original de recordar la evidencia fáctica e histórica de la interpelación justa de los pobres corre riesgo de “dogmatismo”. La filosofía de la liberación se debe encontrar, así como todas las filosofías macro-éticas, con la problemática de

⁶⁶ Nota del autor: Para un estudio integral sobre la problemática entre Ética del Discurso y Ética de la Liberación ver: Schelkshorn, H., 1997, *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl Otto Apel und Enrique Dussel*, Rodolpi, Amsterdam.

⁶⁷ APEL, K.-O., “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 251, Trotta, Madrid.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

su propia verificación -con riesgo de falibilidad- y con la problemática de su propia “aplicabilidad” (propuesta por la Ética del Discurso en su parte “B”).

Continuando con su análisis, Apel emprende la tarea de presentar el “punto de partida” de la Ética del Discurso. La Ética del Discurso parte del punto de vista filosófico-trascendental de la fundamentación última de la validez en general. A partir de allí, se concibe como una macro-ética planetaria y se orienta a la superación de las problemáticas mundiales referidas a las consecuencias mundiales de la ciencia y la técnica, a través de una ética de la responsabilidad de validez universal⁷⁰. La refutación al escéptico, a través de su contradicción performativa, probó el necesario reconocimiento que deben tener las normas éticas fundamentales en las condiciones normativas de la argumentación. Dichas normas pertenecientes a una Ética del Discurso -en la anticipación contrafáctica de una comunidad de comunicación ideal- implican, de modo directo, la solidaridad por parte de todos los afectados e interlocutores posibles entre sí. La pragmática-trascendental tiene como eje estructurador al “Yo pienso” (*ego cogito*), no como trascendentalmente solipsista y autárquico -solipsismo metódico kantiano-, sino como un “yo-argumento” en el discurso intersubjetivo. La argumentación, a su vez, es siempre expresada por un miembro de una comunidad de comunicación real -con una determinación históricamente contextualizada- y por un miembro de una comunidad de comunicación ideal -idea normativa anticipada contrafactualmente-.

En cuanto a la crítica ideológica sobre el “eurocentrismo” presuntamente presente en su obra, y criticado permanentemente por Dussel, Apel sostiene que en esta problemática habrá un punto de confrontación entre ambas éticas⁷¹. Según Apel, la crítica ideológica al “eurocentrismo” (como universalización de la filosofía europeo-norteamericana particular) conlleva una similitud con la crítica ideológica del materialismo histórico de Marx y Engels. Apel considera que basar la crítica latinoamericana (de Dussel) en la crítica europea (de Marx) es, en algún sentido, volver a recaer en la dependencia de la filosofía americana de la filosofía europea. Más allá de las definiciones generales, Apel esbozará cuál es según su consideración la posición de la Ética del Discurso ante la crítica ideológica “cuasi-marxista” de “eurocentrismo”. En este sentido, la pragmática trascendental, afirma Apel, está a favor de la crítica de la ideología realizada por Marx (y heredada por la Escuela de Frankfurt de la “Teoría Crítica”) pero, sin embargo, está en contra del “historicismo marxista”. Apel pretende demostrar que la introducción del

⁷⁰ Cfr. APEL, K.-O., 1992, “The Ecological crisis as a problem for Discourse Ethics” en Oefsti, A., (edit.), *Ecology and Ethics*, Nordland Akademie for Kunst.

⁷¹ Cfr. APEL, K.-O., “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 256-257, Trotta, Madrid.

a priori de la comunidad de comunicación real en la Ética del Discurso trata de resumir la recepción, tanto de la crítica ideológica (Marx) como de la hermenéutica (Gadamer), sobre la determinación histórica y dependencia del cualquier sujeto a su comprensión situada de mundo. Pero, a su vez, Apel también afirma la noción de comunidad de comunicación ideal -como idea reguladora y de anticipación contrafáctica- afirmando el aspecto filosófico-trascendental contra el racionalismo excesivo del “hermeneuticismo” o del “historicismo”. Marx, como uno de los mayores exponentes del “historicismo” -según la interpretación de Apel-, abandona por completo la noción filosófico-trascendental en su obra. Lo hace cuando, por herencia de Hegel, concibe a la historia como algo “razonable” (determinada por la ley de movimiento) y lo desarrolla en dos momentos: a. como relativización histórica de la moral como “superestructura” en las formaciones sociales particulares (determinadas históricamente) y; b. como predictibilidad de un futuro mejor que sustituirá el presente dado. A partir de esta introducción general a la problemática, Apel buscará delinear cuál es la posición filosófica, como herencia y constitución epistemológica, de la filosofía de la liberación. Según el autor alemán, existe una relación directa entre la concepción de la historia de Hegel y la de Marx, así como de la comprensión de la “moral” como algo relativo a las “totalidades” del ser históricamente determinadas, y la propuesta de Dussel. Aquí, sin embargo, Apel comprende que Dussel se ha distanciado del giro “historicista” o “futurista” de Marx⁷² y, para ello, ha introducido la noción de “Exterioridad” de Lévinas. La “Exterioridad del Otro”, como origen “trans-ontológico”, se constituye en un imperativo extra-histórico e incondicional de la ética. Para Apel: “la referencia a esta reivindicación incondicional permite a Dussel disolver todas las “totalidades” del mundo de la vida y su moral relativa a la cultura -totalidades social y ontológicamente determinadas- a favor del imperativo categórico: “¡Libera al pobre!””⁷³. En Dussel, según Apel, se deja ver una recuperación del pensamiento judeo-cristiano y un intento de evidenciar un aspecto escondido (por la pseudo-cientificidad) de la obra de Marx, a saber, su toma vocacional de partido por el proletariado. En síntesis, para Apel la filosofía de la liberación, al menos en la obra de Dussel, es una combinación del historicismo de Hegel, Marx y Heidegger con la exigencia ética incondicional de Lévinas. Más allá de lograr analizar las influencias en el pensamiento dusseliano, Apel tiene profundas reservas ante la arquitectónica de la metafísica trans-ontológica de Dussel. Si bien asume que la aceptación incondicional a la interpelación del Otro debe ser igualmente válida para la Ética del Discurso,

⁷² Nota del autor: Para Apel la concepción de Dussel sobre la obra de Marx sin “historicismo” o “futurismo” resulta “incomprensible”.

⁷³ APEL, K.-O., “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 257, Trotta, Madrid.

también considera, que al nivel de la aplicación, siempre se debe buscar que los representantes de los intereses encontrados logren llegar a consensos (más allá de sus diferencias de clase, razas o formas de vida). Este principio es opuesto, según Apel, a la “sobredramatización” (que, según él, realiza la filosofía de la liberación de Dussel) de la idea de “totalidades” del ser que se cierran al exterior y que sólo pueden re-estructurarse a través de una transformación radical (revolución). En este punto, Apel admite que, efectivamente, nuestro entendimiento del Otro está afectado por la forma de vida socio-culturalmente determinada y según la propia “comprensión de mundo”. Según Apel, Dussel comprende el concepto de mundo desde la ontología heideggeriana y también puede, junto con Lévinas, abrir al derecho del Otro desde un horizonte trans-ontológico (metafísico). Justamente, es en este punto donde radica la conflictividad para Apel, quien dice:

Me es difícil seguir la especulación histórico-filosófica de Dussel sobre esta relación (la de la ontología histórico-hermenéutica o limitada por la forma de vida por un lado, y la ética trascendental por su fundamentación transontológica, por otra parte): a saber, como una relación de contraste entre la filosofía de occidente orientada por Grecia, inclusive la *dialéctica de la identidad* (desde Platón hasta Hegel, o hasta Heidegger) y la filosofía ‘semítica’ vista como una *analéctica* que trasciende una dialéctica de identidad -en el sentido de la analogía del ser de diferentes personas”⁷⁴.

A partir de ello, para Apel se torna dudoso si realmente Dussel ha podido trascender efectivamente la “dialéctica ontológica” de la historia de la metafísica.

En otra dirección, Apel afirma que la función metodológica contemporánea de la filosofía primera debe ser la de una semiótica trascendental o pragmática lingüística⁷⁵ y, a su vez, considera que es este planteamiento el que logra comprender la comprensión del ser (como “mundo de la vida” histórico) y los juicios argumentativos como factibles de ser cuestionados radicalmente por la interpelación del Otro (discursivamente). Todo ello se logrará si realmente se quiere llegar a una comprensión (consenso) a partir de las diferentes formas de vida socio-culturalmente condicionadas. Apel no cree que exista una comprensión del Otro tan diferente que sea una identidad inimaginable para una Totalidad determinada. Todas estas conclusiones son hechas por Apel desde el presupuesto de que los discursos de acuerdo y consenso son posibles, siempre y cuando, se cuente con personas de buena voluntad dispuestas a llevar adelante un entendimiento discursivo. Aquí, Apel se encuentra con la dificultad ante el cambio de oponente que realiza Dussel,

⁷⁴ *Ibid.*, p. 259.

⁷⁵ Cfr. APEL, K.-O., 1994, *Selected Essay: Towards a Transcendental semiotics*, edit. de E. Mendieta, Humanities Press, New Jersey.

a saber, poner al cínico en lugar del escéptico. El problema radica en el escéptico que, por no querer argumentar por motivos estratégicos para su beneficio político-económico, se vuelve un cínico. El escéptico que deviene cínico ya no puede argumentar y, por tanto, tampoco puede ni quiere cuestionar la fundamentación última de la Ética del Discurso. Según Apel, y siguiendo los razonamientos de Dussel, la Ética del Discurso parece ingenua, por basarse en una fundamentación última trascendental-pragmática, y cómplice funcional del sistema dominante (capitalista). Apel afirma que si la tesis de Dussel es correcta todos aquellos que argumentan, por ejemplo sobre la relación entre la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación, incluido el mismo Dussel, serían “idiotas útiles” (Lenin) funcionales al sistema opresivo. Apel impugna, de manera tajante, que la acción argumentativa de la Ética del Discurso cumpla una función en el sistema capitalista como funcionaria de la razón cínica. Aduce que quien argumenta de este modo, en referencia a Dussel y a otros autores, debe estar dispuesto a reflexionar seriamente sobre la intención de la argumentación y, si reflexiona seriamente, debe estar también dispuesto a admitir que nadie argumenta de modo serio con intenciones estratégicas (con la razón cínica). Por tanto, un funcionario de la razón estratégica no puede pertenecer a la comunidad de argumentación, ya que no representa una argumentación seria (por sus intereses personales en la negociación). Por esto, Apel diferencia entre niveles de reflexión. Sólo puede existir una comunidad de comunicación con argumentación seria cuando aquellos que son miembros elaboran un discurso filosófico sin condiciones estratégicas particulares. De aquí nace una diferenciación fundamental: a. aquellos *con* los que se puede y debe discutir (argumentadores con intención de consenso); y b. aquellos *sobre* los que se debe discutir (representantes reales de la racionalidad cínica). Por todo lo mencionado, Apel concluye diciendo:

Con esto queda claro que el discurso argumentativo en el sentido de la ética del discurso trasciende siempre y necesariamente cualquier “sistema totalitario” en el sentido de Dussel (...) aquí no puede haber una prioridad unilateral (...) la prioridad de un *despertar*, en el sentido de una motivación concreta, por una parte, -y la *fundamentación última de validez*-, y también de la validez de normas éticas básicas (...) Resumiendo: la ética de la liberación y la ética del discurso *a priori* se necesitan mutuamente⁷⁶.

Apel manifiesta su opinión contraria en referencia a la suposición de que la Ética de la Liberación comienza cuando la Ética del Discurso tiene que enfrentarse realmente a la razón cínica -desde un contra-poder- (Dussel). Apel sostiene que pensar eso evidencia la falta de comprensión cabal sobre la

⁷⁶ APEL, K.-O., “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 263, Trotta, Madrid.

parte “B” de la Ética del Discurso. Por tanto, será en el nivel filosófico no falseable (discurso sin condiciones estratégicas) donde se puede y se debe oponer a la racionalidad cínica: con racionalidad contra-estratégica según el principio de responsabilidad sobre las consecuencias. Dicha racionalidad contra-estratégica debería orientarse en dos direcciones posibles: a. como objetivo lejano: buscar una realización aproximativa de las condiciones ideales presupuestas y; b. como condición restrictiva: no poner en peligro los logros previos de la evolución de la humanidad (por ej.: el Estado democrático). En conclusión, y en relación a la Ética de la Liberación, dice Apel: “la ética del discurso como ética de responsabilidad referida a la historia, parte del *a priori* dialéctico de interrelación de la comunidad de comunicación real e ideal que habrá que realizar progresivamente y contiene absolutamente *a priori* la demanda de una fundamentación racional de la ética de la liberación, mientras no puede pensarse lo contrario”⁷⁷.

Por último, Apel intentará establecer una “estimación realista” del “conflicto Norte-Sur” desde su posición ética. En cuanto a la Ética del Discurso, asegura Apel, ésta prevé en su parte “B” una respuesta al cínico real. Se entiende que Dussel construye la figura del cínico con fines argumentativos, pero, dice Apel, el cínico comprendido como una realidad puede significar una demonización de los contrincantes y una estrategia de irresponsabilidad ética. Además, sostiene el pensador alemán, no podemos considerar a todos los representantes del Norte como cínicos conscientes. En síntesis, desde la parte “B” de la Ética del Discurso, el debate político-económico debe estar supeditado a dos criterios de racionalidad: a. se está obligado a tomar en cuenta los intereses de todos los afectados y; b. se debe tener presente de modo consciente que todo debate tiene también el carácter de negociaciones de intereses (estratégicas). En conclusión dice Apel:

Esto es válido, en primer lugar, para ambas partes del conflicto de intereses existente entre los pobres y los ricos, entre los poderosos y los que casi no tienen poder. También el margen de acción de los mejor intencionados representantes de los ricos y poderosos está limitado por los criterios del posible éxito. Más aún, el representante de los pobres y oprimidos tiene, de manera general, la prerrogativa ética y la obligación de compensar estratégicamente las desventajas estructurales -históricamente determinadas- de la propia parte. Justamente esta compensación es el objetivo de la realización a largo plazo de las condiciones político-sociales para la realización gradual de las relaciones de una comunidad ideal de comunicación, postuladas en la parte A de la ética del discurso.⁷⁸

⁷⁷ *Ibid.*, p. 264.

⁷⁸ APEL, K.-O. y Dussel, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 267, Trotta, Madrid.

5. La postura definitiva de Apel ante un “desafío controlado”: La Ética de la Liberación subsumida en la parte “B” de la Ética del Discurso

Durante el sexto encuentro, desarrollado en la ciudad de Eichstätt (Alemania) en el mes de abril de 1995, comienzan a establecerse las posiciones finales y más maduras de ambos autores. En esa oportunidad, Apel presentó: “¿Puede considerarse a la ética de la liberación como un desafío de la parte B de la ética del discurso?”, y Dussel propuso un artículo determinante: “Hacia una arquitectónica de la ética de la liberación”. Apel asume el desafío dusseliano sobre la necesidad de subsunción de la pragmática-trascendental bajo la órbita de una “económica” y la refutación del “cinismo” como superación del “escepticismo” pero, a la vez, considera que todas estas críticas o desafíos no desbordan los límites de la parte “B” de la Ética del Discurso (es decir, no afecta el núcleo de la teoría, sólo aporta en el plano de la aplicabilidad). Apel entiende que la tesis de complementariedad (antes mencionada) no tiene ningún sentido si Dussel concibe de modo excluyente que la fundamentación ética debe provenir del encuentro intersubjetivo con el Otro/a. Para Apel, este “lugar” de fundamentación ha sido superado por la hermenéutica y la pragmática-trascendental y es por esto que re-afirma su tesis en la búsqueda de una fundamentación ética basada en la conformidad de la razón consigo misma demostrable en el discurso auto-reflexivo. Por otro lado, Dussel propone en su “Arquitectónica de la ética de la liberación” una fundamentación-ética basada en seis principios: a. Material universal; b. Formal universal; c. Factibilidad; a2. Crítico-material; b2. Crítico-formal y; c2. Principio-liberación. Dussel demuestra aquí la imposibilidad en la aplicabilidad de la norma fundamental de la Ética del Discurso por su carácter meramente formal (que no logra superar la asimetría entre los participantes de la comunidad real de comunicación) y la insuficiencia para dar orientaciones prácticas y efectivas a las decisiones históricas. Será desde allí que Dussel planteará la posibilidad de elaborar una macro-ética desde la materialidad de la vida misma del ser-humano. A partir de este principio-material, se posibilita la futura articulación con el principio-formal y con el de su factibilidad. Como conclusión de esta ponencia, Dussel propone un principio-material universal: el deber de desarrollar y reproducir la vida humana en comunidad. Será este criterio de contenido el que luego se deberá articular con el principio formal-procedimental (de validez moral) y con el de factibilidad (posibilidad de realización real y efectiva). Así, Dussel concreta una síntesis nunca antes lograda en sus aportes: un momento material que asume un contenido objetivo (a saber, la reproducción de la vida humana en comunidad), un momento procedimental-formal que determina la forma/método de validez moral y un momento ético-estratégico que establece las condiciones de aplicabilidad fáctica. Todo ello desde la diacronía entre los tres mo-

mentos y fundado, originariamente, en la provocación interpelante de la corporalidad sufriente de las víctimas históricas.

K.-O. Apel parte de la evidencia histórica -que Dussel pone en el centro de la escena- de que el 75% de los habitantes del planeta Tierra (pobres del Tercer Mundo) no han participado, real y efectivamente, de ningún discurso, ni siquiera de aquellos que los afectan directamente. Apel confirma que el dato arrojado por Dussel es verdadero, sin embargo, no considera que esa evidencia marque en absoluto una objeción en contra de la Ética del Discurso, sino más bien, un ejemplo concreto de una problemática que incumbe a la parte “B” de dicha macro-ética. La parte “B” surge a razón de la necesidad de resolver las situaciones en las cuales las condiciones de aplicación de las normas fundamentales y procedimentales de la parte “A” aún no están dadas o garantizadas para su correcto desarrollo. En el principio mismo de la Ética del Discurso, como fundamentación última de tipo pragmático-transcendental, encontramos un deber necesario que exige la co-responsabilidad por la creación histórica (condicionada históricamente) de las condiciones institucionales para los discursos prácticos. Enrique Dussel presenta argumentos en dirección a la necesidad de constituir una “comunidad ideal de vida” y no una “comunidad ideal de comunicación” y, para ella, se necesita postular una “económica trascendental” en la que sí se podría combatir al “cínico” (quien se niega a argumentar). Según este planteo, la Ética del Discurso solo puede oponerse al “escéptico” (en los discursos académicos y filosóficos) pero no al verdadero oponente, a saber, el “cínico” totalitario de la Totalidad.

Ante ello, Apel buscará, desde la perspectiva que emana del análisis de la parte “B”, presentar a la Ética del Discurso no sólo como una ética dedicada a la acción interpersonal aislada sino también en relación con los sistemas funcionales y las instituciones sociales. Allí, se torna necesario pensar la aplicación institucional o sistémica de las normas morales tanto en el campo de la política, de la economía como del derecho. Aquí aparece la problemática confrontación entre las máximas de acción condicionadas por la situación misma y las máximas de acción universalizables e independientes de la situación. Sin embargo, será en la postulación de dicha tensión donde se olvida por completo la realidad social propia -con sus respectivas “reglas de juego”- de las instituciones sociales o de los sistemas sociales funcionales. Apel realizará, entonces, y a partir de la comprensión de los actos morales en relación con la realidad socio-cultural sistémico-institucional, una crítica a la noción de “cara-a-cara” levinasiano-dusseliana como fundamento de la ética. Apel dice en referencia a ello que:

Sólo puede analizarse de manera adecuada la problemática moral de la decisión de acción responsable si se tiene en cuenta la compleja realidad socio-cultural -en las cuales los seres humanos viven- ya que existen des-

de siempre en *reglas de juego y hábitos del comportamiento moral susceptibles de esperarse*. Los seres humanos normalmente no viven (...) en una proximidad *face-to-face* y en el encuentro inmediato con el Otro (...) no viven, pues, en esa situación de relación inmediata “yo-tú”. Los seres humanos tienen que desempeñar desde siempre en el mundo de la vida roles de posición social y profesional, y es a partir de éstos desde donde ellos resultan también en gran medida y desde siempre *justificados* en cuanto al comportamiento que de ellos cabría esperar.⁷⁹

Si bien Apel realiza esta afirmación, ello no debe entenderse como una aceptación o reducción de la moral a los respectivos usos de los distintos modos de vida socioculturalmente determinados. En definitiva, lo que quiere analizar Apel es la relación que se establece entre la pretensión de una ética universal post-convencional y las “reglas de juego”-hábitos moralmente relevantes- de las instituciones sociales y de los sistemas sociales funcionales -todo ello, como un problema ético con pretensión de validez universal y de aplicación concreta-. Es aquí donde Apel define dos presupuestos desde los cuales no debe ser comprendida la aplicación institucional o sistémica de las normas morales, a saber: a. el presupuesto falso de tipo especulativo-utópico que postula la posibilidad de suprimir de modo completo la alienación (*Ent-äusserung*) o enajenación (*Entfremdung*) en una relación cara-a-cara de personas que están, de modo necesario, ligados a una institución o sistema social funcional. Apel identifica este presupuesto con la noción de “reino de la libertad” marxista y con la utopía de “proximidad” dusseliana inspirada en Lévinas. Según Apel, toda idea de eliminación completa de la enajenación o de la alienación es incompatible con el desarrollo cultural humano; b. el segundo presupuesto presenta a las instituciones o sistemas funcionales como algo distinto a las “mediaciones” y, por ello, demuestra que esta suposición (de la institución como “mediación”) se contrapone a la construcción de una ética universalista. Dice Apel que en este presupuesto erróneo se propone una “moral institucional” o un “desarrollo de la moral con las instituciones” y que, como tal, rechaza por completo la construcción y validez de una fundamentación trascendental última de la ética. De este modo, se busca convertir a la moral en un asunto excluyente del marco jurídico-político de la economía, ya que las “reglas de juego”, como el “lugar” de la moral, dependen de las acciones humanas a partir del contrato social. En oposición a ello, Apel afirma que las “reglas de juego” no pueden de ninguna manera estar legitimadas de modo definitivo como una ética universal, ya que desde la

⁷⁹ APEL, K.-O., “¿Puede considerarse el desafío de la ética de la liberación como un desafío de la parte B de la ética del discurso? Sobre la aceptable e inaceptable implementación de las normas morales bajo condiciones de instituciones o sistemas sociales” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 313, Trotta, Madrid.

perspectiva de la parte “A” de la fundamentación última, los consensos fácticos se dan a expensas de terceros afectados. Es necesario, según Apel, sostener el principio de la necesaria consensualidad de las normas morales por parte de todos los afectados. Todas las acciones fácticas y “reglas de juego” deben estar siempre *puestas a prueba*, como pauta metainstitucional, por el principio de consensualidad universal por parte de todos los afectados.

A partir de la negación de estos dos presupuestos, Apel propone, positivamente, y desde la parte “B” de su ética, la incorporación al análisis ético del reconocimiento de la validez de todas las normas morales por parte de las “reglas de juego” de las instituciones o de los sistemas funcionales. En este sentido, la mediación institucional (en sentido distinto al anteriormente mencionado) de las normas morales no debe ser comprendida, como se dijo, como un desarrollo “necesario” de la moral a partir de la implementación institucional de normas independientes de toda fundamentación trascendental ética última, sino como una función institucionalmente independiente, crítica y legitimadora de la fundamentación primera de la Ética del Discurso. Por lo dicho, se deduce que las normas morales institucionales o dependientes del sistema funcional, ya sean las instituciones o los sistemas mismos, no se pueden constituir de ningún modo en la pauta moral última y definitiva (ya que son, por principio de consensualidad, corregibles). Las instituciones o los sistemas funcionales deben siempre estar *a prueba* del foro del discurso trascendental, el cual cumple la función de una “metainstitución” última⁸⁰. Por tanto, en toda instancia de mediación de las instituciones o sistemas funcionales de las normas morales se debe mantener:

El principio fundado de manera última de la ética del discurso como una instancia restrictiva (*Instanz des Vorbehalts*) con respecto a las coerciones no susceptibles de consenso de las relaciones -sea de las instituciones, sea de las situaciones- que compelen nuestros actos responsables a desviarse del principio discursivo de la solución de problemas.⁸¹

A partir de esto, Apel buscará describir la implementación de las normas morales, en función de la mediación de los sistemas funcionales e insti-

⁸⁰ Cfr. APEL, K.-O., “¿Puede considerarse el desafío de la ética de la liberación como un desafío de la parte B de la ética del discurso? Sobre la aceptable e inaceptable implementación de las normas morales bajo condiciones de instituciones o sistemas sociales” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 317, Trotta, Madrid.

⁸¹ APEL, K.-O., “¿Puede considerarse el desafío de la ética de la liberación como un desafío de la parte B de la ética del discurso? Sobre la aceptable e inaceptable implementación de las normas morales bajo condiciones de instituciones o sistemas sociales” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 319, Trotta, Madrid.

tucionales, a partir de la estructura de la mediación y definiendo los criterios de aceptación de la moral en las instituciones. Como se mencionó previamente, Apel se alejará en el análisis tanto del utopismo que consiste en la búsqueda de la supresión total de toda mediación institucional de las “relaciones” humanas como de la supremacía absoluta de las instituciones o sistemas funcionales sobre las relaciones morales. Lo hará detallando cómo se debe desarrollar dicha implementación desde: a. la función política; b. la función sistémica del derecho y; c. el sistema económico.

En cuanto a la función política, Apel considera que aún ésta debe ser comprendida como una dimensión de la auto-afirmación estratégica de sistemas de poder no “domesticadas” por el derecho⁸². Las normas fundamentales, algunas de ellas de manera última como, por ejemplo, el reconocimiento de la igualdad de derecho de todos los afectados del discurso, no pueden ser suprimidas en favor del desarrollo institucional de la moral. Así lo expresa Apel:

Aquellas normas de la política referidas a las instituciones (...) que contradicen las normas fundamentales de las parte A de la ética del discurso (...) no son normas deontológicas auténticas; para que éstas lleguen a ser justificadas deontológicamente (...) tienen más bien que subordinar, siempre y al mismo tiempo, la acción al deber teleológico de la transformación de las relaciones políticas sistémicas, en el sentido de la realización a largo plazo de las relaciones de un orden de derecho y de paz cosmopolitas.⁸³

La propuesta de una pragmática trascendental de la Ética del Discurso demuestra el carácter irrefutable y trascendental de la argumentación. A su vez, y como ya se ha mencionado, Apel lo hace desde la formulación de una parte “A” (que parte del principio de consensualidad argumentativa - abstractivo, contrafácticamente anticipado y deontológico- como comunidad de comunicación ideal) y una parte “B” (que toma en consideración la responsabilidad histórica como comunidad de comunicación real).

En un segundo lugar, Apel analiza la implementación de las normas morales en el ámbito del derecho. La función sistémica del derecho sólo puede ser realizada si el poder político se pone a su servicio. La función del derecho dentro del sistema funcional se opone a la función política ya que la función política impone el constreñimiento de la responsabilidad para su auto-afirmación a los grupos organizados por el Estado, mientras que, por otro lado, el derecho puede, en contraposición, eximir a los grupos aislados o a los subordinados al Estado de su ejercicio responsable de auto-afirmación estratégica. Es por ello que:

⁸² *Ibidem.*

⁸³ *Ibid.*, p. 319.

Las instituciones del sistema de derecho aporta la contribución decisiva para que los seres humanos se permitan la exigencia de tener moral en el sentido de la parte A de la ética del discurso. Esta moral para la solución de conflictos a través de discursos prácticos exenta de la responsabilidad de riesgo estratégica se torna para ellos asequible (*zumutbar*) bajo las condiciones de derecho que el Estado puede garantizar.⁸⁴

A partir de esto, se deduce que tanto la moralidad (*Moralität*), como las normas procedimentales ideales de los discursos prácticos exentas de responsabilidad política-histórica, y el derecho políticamente realizable son, según Apel, “igualmente originarios (*gleichursprünglich*)”⁸⁵. El principio trascendental discursivo se presenta como un criterio moralmente obligatorio y, al mismo tiempo, la igualdad de derecho como un factor moralmente relevante en lo que respecta a la igualdad de derechos de todos los participantes de los discursos. Ambos poseen el mismo grado de responsabilidad en la realización jurídico-política de las condiciones presupuestas idealmente de los discursos prácticos a escala planetaria. Es por este motivo que la parte “B” de la Ética del Discurso (de aplicación fáctica en relación a los condicionamientos socio-históricamente determinados) también está basada en el principio discursivo trascendental último para la consecución de una ética de la responsabilidad históricamente exigida. En conclusión, Apel afirma la diferenciación entre el sistema de derecho (históricamente determinado y constituido) y la parte “A” de la Ética del Discurso (como moralidad). La moralidad se expresa, de modo particular, en las normas de derecho, específicamente, en su carácter de coercibilidad por medio de sanciones⁸⁶. Dicha coercibilidad, como ejercicio legítimo de la violencia, se desarrolla en el marco de la parte “B” de la ética discursiva en tanto que supone la implementación de la moral en referencia a las instituciones o sistemas funcionales. Será a través de las normas de derecho de tipo coactivas que se puede desarrollar un acercamiento histórico-fáctico, en un proceso creciente de institucionalización, a las condiciones contrafácticamente anticipadas de una comunidad ideal de comunicación.

En tercer lugar, Apel considera la relación entre la ética discursiva (en su parte “B”) y el sistema de la economía. La función característica de la economía de mercado radica en la competencia de los ofertantes de mercancías, los cuales, a través de ese proceso, mejorarían cualitativamente y abara-

⁸⁴ APEL, K.-O., “¿Puede considerarse el desafío de la ética de la liberación como un desafío de la parte B de la ética del discurso? Sobre la aceptable e inaceptable implementación de las normas morales bajo condiciones de instituciones o sistemas sociales” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 320, Trotta, Madrid.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 321.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 322.

tarían las mercancías (en favor de los consumidores). La implementación de normas en el sistema económico del libre mercado se opone al del sistema de derecho, ya que los seres humanos están “obligados” a actuar de manera estratégica por las “reglas de juego” que impone el mercado (marco político-jurídico de la economía). La decisión sobre la evaluación moral de la economía de mercado, en cuanto a la aceptación o rechazo del marco político-jurídico que éste impone como “reglas de juego”, debe recaer en la decisión moral de las personas que se someten o no a este orden (como mediación institucional de su moral). La utilidad del sistema, por ser selectiva en lo que respecta a su utilidad redistributiva para todos los afectados, debe ser evaluada por cada persona según el criterio de justicia. Sin embargo, la aceptación o el rechazo del sistema político-jurídico impuesto por la economía de mercado no debe ser fruto del mero resultado de un proceso de consenso fáctico de las sociedades particulares ya que, según la apreciación de Apel, nunca el consenso podrá, aún en un marco democrático, garantizar por sí mismo la capacidad de consenso de todos los afectados.

Finalmente, Apel se pregunta, una vez más, sobre la posibilidad de lograr un consenso entre la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación. Apel, reiterando la posición que asumió en los anteriores encuentros pero ahora de manera definitiva, manifiesta que la argumentación de la Ética de la Liberación expresa una demanda que pertenece a la parte “B” de la Ética del Discurso. En este sentido, Apel afirma el argumento de Dussel, a saber, que los pobres afectados del “Tercer Mundo” no han participado efectivamente del discurso de formación de consenso democrático sobre el marco jurídico de la economía de mercado. Sin embargo, y como diferencia constitutiva entre ambos planteamientos, para Apel esta evidencia explícita una tarea de transformación de las relaciones en el sentido, único y excluyente, de la parte “B” de su ética -en tanto que ética de la “responsabilidad histórica”-. En cuanto al argumento dusseliano que criticaba a la Ética del Discurso por oponerse con eficacia al escéptico pero no al cínico, Apel sostiene que la Ética del Discurso establece una diferenciación nítida entre aquellos con quienes se puede discutir (a los cuales pertenece, por definición, el escéptico) y aquellos sobre los cuales no se puede discutir ya que se niegan al discurso por motivos estratégicos o intereses personales (el cínico). En referencia a la defensa que realiza Dussel sobre una alternativa socialista en el sentido de una “economía trascendental” basada en la teoría del valor-trabajo de Marx, Apel entiende que no puede haber una “económica trascendental” porque ella, en sí misma, no puede dar respuesta a la pregunta por las condiciones de validez intersubjetiva en su calidad de “teoría”⁸⁷. Sin embargo, Apel le concede a Dussel que

⁸⁷ Cfr. APEL, K.-O., “¿Puede considerarse el desafío de la ética de la liberación como un desafío de la parte B de la ética del discurso? Sobre la aceptable e inaceptable implementación de las normas morales bajo condiciones de instituciones o sistemas sociales”

la económica, en cuanto ésta se ocupa de las condiciones de existencia básicas del ser humano (corporalidad), es ontológicamente más fundamental que toda ética del discurso posible ya que, por una cuestión lógica, ésta última debe presuponer en todo discurso práctico la previa y necesaria existencia corporal del ser humano como condición de posibilidad. Más allá de la concesión, Apel afirma que:

No se pueden equiparar y contraponer mutuamente la existencia corporal y el discurso (trascendental) como hechos intramundanos, si se trata de la pregunta trascendental de la filosofía (...) se puede reflexionar o efectuar un discurso válido o inválido sobre la vida humana y sus condiciones, pero no se puede vivir sobre el pensamiento o el discurso. Este experimento muestra que lo irrefragable en el sentido trascendental no puede ser la vida o la existencia corporal, sea ésta tan fundamental en sentido ontológico como se quiera. Esta verdad ontológico-antropológica (...) no cambia en nada el primado de fundamentación filosófico trascendental de la teoría del discurso.⁸⁸

En este punto, Apel combate el núcleo central de la arquitectónica ética propuesta por Dussel. A partir de esta crítica global, Apel comienza a reflexionar sobre lo que denomina como “el problema decisivo metodológico”⁸⁹ diciendo sobre él que:

Desde la perspectiva de la pragmática trascendental -la cual se concibe a sí misma como una transformación y radicalización pragmático-lingüística e intersubjetiva de la filosofía trascendental mentalista de Kant- la pregunta por la fundamentación racional de una ética intersubjetivamente válida no se puede contestar a partir de fenómenos del encuentro con la miseria del Otro (Dussel con Lévinas) por impresionantes que éstos de manera apelativa sean.⁹⁰

El supuesto de Apel es que una fundamentación última sólo puede ser constituida recurriendo a “la conformidad de la razón consigo misma” (Kant) siendo demostrable en el discurso auto-reflexivo. Esta postulación del *a priori* irrefragable de la pragmática-trascendental debe ser comprendida junto con el *a priori* lingüístico y el *a priori* de la corporalidad humana. El *a priori* corporal (que para Dussel es el comienzo de la fundamentación ética univer-

en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 326, Trotta, Madrid.

⁸⁸ APEL, K.-O., “¿Puede considerarse el desafío de la ética de la liberación como un desafío de la parte B de la ética del discurso? Sobre la aceptable e inaceptable implementación de las normas morales bajo condiciones de instituciones o sistemas sociales” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 326-327, Trotta, Madrid.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 327.

⁹⁰ *Ibidem*.

sal) pertenece a las condiciones de posibilidad de la argumentación intersubjetivamente válida y, por ello, y para Apel, no puede ser objeto de una económica trascendental. Este *a priori* trascendental de la pragmática-lingüística asume, en tanto que razón comunicativa (racionalidad discursiva), la consideración de la interpelación del Otro (que Dussel expuso heredando a Lévinas) como la pretensión de validez de todo participante en los discursos posibles. Dentro de esta concepción, Apel también asume que la interpelación del Otro, por ejemplo de los “pobres” del “Tercer Mundo”, debe hacerse valer por los mismos afectados o por sus defensores (donde entrarían los filósofos de la liberación) en los discursos prácticos de formación de consenso. Apel considera como un problema importante, en referencia a la aplicación de la Ética del Discurso, la exclusión de los “pobres” del “Tercer Mundo” de la comunidad hegemónica de comunicación. Sin embargo, y después de haber leído “La ética de la liberación ante la ética del discurso” de Dussel, Apel rechaza rotundamente la tesis de complementariedad ya que advierte que para Dussel la fundamentación pragmático-trascendental de las normas morales sirve tan sólo como una auto-fundamentación metodológica y está meramente subordinada a la argumentación ética en el nivel de la comunidad de científicos y filósofos. Apel tampoco comparte la noción que toma Dussel de Lévinas de “Razón ético-originaria” ya que ésta radica en un conocer práctico que reconoce al Otro como otro de modo previo a la argumentación (pre-discursivo) y, por tanto, también es anterior al proceso trascendentalización y fundamentación discursiva. Para Apel los escritos de Dussel poseen como trasfondo una síntesis -que Apel considera no del todo clara- entre el pensamiento semita y el pensamiento griego. Por otro lado, Apel se molesta con la consideración y juicio que realiza Dussel en referencia a la equiparación de todo representante del Norte con la construcción filosófica o figura del cínic. Apel considera que Dussel parte, en lenguaje heideggeriano, de la “pre-estructura existencial” del “ser-en-el-mundo” y se queda en ella -demostrando la incompletitud de teoría-. Según Apel, a dicha conceptualización le falta la reflexión sobre la parte de la “pre-estructura existencial” que ha capacitado a los filósofos para analizar de manera intersubjetivamente válida la pre-estructura. Si el auto-alcance reflexivo se constituye como punto de partida de toda filosofía, con el giro pragmático-trascendental y hermenéutico-trascendental, se logrará reconocer la dialéctica entre el *a priori* de la comunidad de comunicación real (comprensión del mundo histórico particularmente determinada) y el de la comunidad de comunicación ideal contrafacticamente anticipada -con afán y pretensión de validez universal-. Será desde la parte “B” que se podrá encontrar una posible justificación para una estrategia liberadora en el sentido de la progresiva realización de las condiciones ideales presupuestas en la parte “A” de la Ética del Discurso. La fundamentación trascendental se hace dependiente de la responsabilidad de todos los participantes del discurso para el descubrimiento y la consideración

de todas las pretensiones de los partícipes del discurso posibles (oyentes de la interpelación del Otro). Se presupone también que la igualdad de derechos de todos los intereses como pretensiones de validez posibles en los discursos prácticos debe ser garantizada bajo la idea regulativa del esfuerzo por el consenso de todos los afectados -supuesto bajo la norma fundamental de la intersubjetividad como reciprocidad generalizada⁹¹. Esta norma fundamental está relacionada, como horizonte de comprensión, con la “afectabilidad emocional y sensual en el encuentro con el Otro”⁹². Sin embargo:

Se separa *a priori*, a mi juicio, de aquella interpretación que quiere fundamentar originariamente la idea de justicia (y de su respectiva corresponsabilidad) a partir de la pretensión “infinita” en sí, experimentada de manera “heterónoma” y en esta medida “descontextualizada” e “incomparable” del “Otro trascendente”.⁹³

La fundamentación pragmático-trascendental de la norma fundamental, en tanto que fundamentación hermenéutico-trascendental de las condiciones normativas de la interpretación de las experiencias posibles en lo que respecta a las pretensiones de los Otros, extiende el horizonte de la ética discursiva a todos los Otros en tanto que excluidos. Dicha ética discursiva puede traspasar el horizonte de la moral convencional de una Totalidad encerrada en sí misma (crítica de Dussel) y se establece como punto de acceso para la demanda de la Ética de la Liberación -partiendo siempre de lo supuesto como *a priori* de la comunidad de comunicación ideal en tanto que idea regulativa de la comunidad de comunicación real-. El ideal regulativo trasciende, según Apel, la moral de la Totalidad particular y conlleva en su parte “B” la posibilidad de hacer comprensible la diferencia entre los supuestos de las morales-totalidades encerradas en sí mismas y las exigencias ideales de una comunidad de comunicación ideal ilimitada⁹⁴ y, a partir de dicho movimiento, se puede fundamentar la superación a largo plazo de los obstáculos que hacen que las condiciones de posibilidad que no están dadas aún puedan progresivamente estarlo. En un sentido más concreto, apunta Apel, la Ética del Discurso debe aplicarse a los problemas que presenta la Ética de la Liberación en acuerdo con las “reglas de juego” de las instituciones sociales o de los sistemas funcionales vigentes. Como Apel manifestó

⁹¹ Cfr. APEL, K.-O., “¿Puede considerarse el desafío de la ética de la liberación como un desafío de la parte B de la ética del discurso? Sobre la aceptable e inaceptable implementación de las normas morales bajo condiciones de instituciones o sistemas sociales” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 332, Trotta, Madrid.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ DUSSEL, E., “Hacia una arquitectónica de la ética de la liberación” en APEL, K.-O. y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 334 Trotta, Madrid.

anteriormente, en este proceso de aplicación, la mediación institucional de la moral para los afectados del “Tercer Mundo” no puede ser aceptada.

En una última consideración, Apel manifiesta, nuevamente, sus reservas respecto de la presencia del pensamiento marxista en la propuesta de la Ética de la Liberación. Apel sostiene, ahora de manera conclusiva, que Marx no ha tomado en consideración de manera acabada la relación entre “trabajo” e “interacción”. También sostiene que para Marx la consideración de las relaciones sociales de los hombres termina en la sustitución de los sujetos individuales del trabajo por un sujeto colectivo: la comunidad de productores asociados. Según sostiene Apel, Marx nada dice de la interacción ya que habla de reglamentación del trabajo y de la distribución de la comunidad de productores por medio del sujeto colectivo. En segundo lugar, argumenta Apel que la alienación y la cosificación no pueden ser nunca completamente suprimidas ya que ellas “no sólo se basan en la necesidad de la institucionalización del trabajo, sino también en la necesidad de la institucionalización de las relaciones estratégicas del intercambio”⁹⁵. Como solución, Apel dice que, ya que la economía de mercado está supeditada a la función compensativa de la política social en el marco regulativo de la economía, este marco regulativo debería ser aceptado por todos los afectados. De ese modo, habría que dar lugar a dicha función compensativa a escala mundial. La utopía marxista de la eliminación o supresión de la economía de mercado es, según el criterio de Apel, inviable, así también como la utopía liberal o neoliberal basada en que la “mano invisible” del mercado pueda responder a la demanda de “justicia social”. En síntesis, Apel considera la demanda de una Ética de la Liberación pero como una dimensión actual de la aplicación, concernida en la parte “B”, de la Ética del Discurso.

6. Otros encuentros

Un año más tarde, se realizó un séptimo encuentro en la ciudad de Aquisgrán (Aachen, Alemania) en 1996. Apel allí presentó: “El problema de la justicia en una sociedad multicultural” y Dussel propuso: “Ética material, formal y crítica”. El octavo encuentro se desarrolló en la Ciudad de México en 1997. Allí, Dussel presentó: “Principios, mediaciones y el bien como síntesis (de la ética del discurso a la ética de la liberación)”. Un noveno encuentro se desarrolló en El Salvador en 1998 en el marco del VII Seminario del Programa Diálogo Norte-Sur. Dussel presentó: “Derechos humanos y ética de la liberación (pretensión política de justicia y la lucha por el reconocimiento de los nuevos derechos)” y Apel no pudo concurrir. El último encuentro se realizó nuevamente en la Ciudad de México en el año 2001, con el texto de Dussel “Estado de guerra permanente y razón cínica”.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 336.

Bibliografía

Apel, K.-O., 1972-1973, *Transformation der Philosophie* I-II, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. Cast. *Transformación de la filosofía* I-II, Taurus, Madrid, 1985).

Apel, K.-O. y Dussel, E., 1992, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México.

Apel, K.-O., 1995, “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación”, en Meggle, G. y Wüsthube, A. (eds.), *Pragmatische Rationalitätstheorien*, Königshausen und Neumann, Berlin.

Apel, K.-O. y Dussel, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid.

Cortina, A., 1995, *Ética sin moral*, Editorial Tecnos, S.A., Madrid.

Dussel, E., 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, vols. I-II; vol. III, Edicol, México, 1977; vols. IV-V, USTA, Bogotá, 1979-1980.

Dussel, E., “La analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana)” en AA.VV., 1973, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Editorial Bonum, Buenos Aires.

Dussel, E., 1974, *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca.

Dussel, E., 1974b, *Emmanuel Lévinas y la filosofía de la liberación*, Bonum, Bs. As.

Dussel, E. y Guillot, E., 1975, *Emmanuel Lévinas y la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires.

Dussel, E., 1977, *Filosofía de la liberación*, Edicol, México.

Dussel, E., 1978, “Filosofía de la liberación y revolución en América Latina”, en Cuevas, A., Dussel, E. et. al., *La filosofía y las revoluciones sociales*, Grijalbo, México.

Dussel, E., 1980, “Philosophy and Praxis. Provisional Thesis for a Philosophy of liberation”, en *Philosophy Knowledge*, Cath. Univ. América, Washington.

Dussel, E., 1982, “Ética de la liberación”, en *Iglesia Viva* (Madrid) 102.

Dussel, E., 1984, *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá.

Dussel, E., 1985, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los “Grundrisse”*, Siglo XXI, México.

Dussel, E., 1988, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México.

Dussel, E., 1989, *Philosophie der Befreiung*, Argument, Hamburg.

Dussel, E., 1990, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México.

Dussel, E., 1990, “Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and the 'Concept' of Dependency”, en *Latin American Perspectives*, Los Ángeles, 17/2.

Dussel, E., 1996, “Ética material, formal y crítica”, *Signos* (UAM-Iz., México), X/1.

Dussel, E., 1998, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

Fornet-Betancourt, R. (edit.), 1990, *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen.

Fornet-Betancourt, R. (edit.), 1992, *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen.

Fornet-Betancourt, R. (edit.), 1993, *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Augustinus, Aachen.

Fornet-Betancourt, R. (edit.), 1994, *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Augustinus, Aachen.

Fornet-Betancourt, R. (edit.), 1995, *Für Enrique Dussel*, Augustinus, Aachen.

Fornet-Betancourt, R. (edit.), 1996, *Armut, Ethik, Befreiung*, Augustinus, Aachen.

Fornet-Betancourt, R. (edit.), 1998, *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, IKO-Verlag, Frankfurt a.M.

Habermas, J., 1963, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Habermas, J., 1968, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Habermas, J., 1981, *Theorie des Kommunikativen Handelns I-II*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Habermas, J. 1983, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Hinkelammert, F., 1984, *Kritik der utopischen Vernunft*, Exodus/Grünewald, Luzern/Mainz, 1994.

Hinkelammert, F., 1994, „Diskursethik und Verantwortungsethik: eine kritische Stellungnahme”, en Fornet-Betancourt, 1994.

Lévinas, E., 1947, *De l' Existence à l' Existant*, Vrin, Paris.

Lévinas, E., 1947, *Le temps et Autrui*, Arthaud, Paris.

Lévinas, E., 1968, *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité*, M. Nijhoff, La Haye.

Lévinas, E. 1974, *Autrement que'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye.

Marx, K., 1953, *Frühschriften*, edit. de S. Landshut, Kröner, Stuttgart.

Marx, K., 1955, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz, Berlin.

Marx, K., 1948, *Manuscriptos del 44*, Alianza, Madrid.

Marx, K., 1974, *Grundrisse der Kritik des politischen Ökonomie (Rohentwurf)*, Dietz, Berlin.

Scannone, J.C., 1986, “Filosofía primera e intersubjetividad. El *a priori* de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico”, en *Stromata* (Buenos Aires) 42, N°3/4 Julio-Diciembre, pp. 367-386.

Scannone, J.C., 1987, “Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad”, en *Stromata* (Buenos Aires) 43, N°3/4 Julio-Diciembre, pp. 393-397.

Scannone, J.C., 1990, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires.

Schelkshorn, H., 1989, *Dialogisches Denken und politische Ethik*, Tesis doctoral, Universidad de Viena.

Schelkshorn, H., 1992, *Ethik der Befreiung. Eine Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Herder, Freiburg Br.

Sidekum, A. (Organizador), 1994, *Ética do discurso e filosofia da libertação, modelos complementares*, Editora UNISINOS, São Leopoldo.

Artículo recibido en marzo de 2015. Aprobado por el Consejo Editor en junio de 2015.