

EL DIÁLOGO ENTRE LA ÉTICA DEL DISCURSO Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Gildardo Durán

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Centro de Actualización del Magisterio en Michoacán

Un hecho que repercute cada vez más en todo acto de pensamiento es la globalización. Hemos dejado ya atrás el aislamiento político y social y la independencia comercial y cultural. Ahora los problemas tienen una dimensión mundial (el ecocidio, la pobreza, el racismo, la ingeniería genética, la guerra, etc.), sus efectos cubren a toda la humanidad, incluso a las generaciones futuras. Estamos ante problemas realmente de carácter universal. Y siendo problemas universales las soluciones requeridas deben ser de la misma escala: universales. Es decir, deben ser validadas por todos, construidas por todos. Además, si la solución de un asunto es de naturaleza universal, entonces su aplicación y consecuencias son responsabilidad de todos los participantes, su ejecución implica necesariamente un compromiso ético, se realiza bajo un imperativo moral. El procedimiento insalvable para obtener tanto el proyecto de solución como la obligación ética que nos lleve a su respectiva aplicación práctica lo encontramos en la comunicación interpersonal, en el diálogo intercultural. Sin intercambio dialógico no es posible la respuesta universal convenida ni el compromiso de llevarla a la práctica.

Conscientes de esta situación los filósofos Enrique Dussel (Mendoza, Argentina) y Karl-Otto Apel (Dusseldorf, Alemania) se propusieron desarrollar una serie de debates con el fin de discutir la problemática ética de nuestros días desde tradiciones y proyectos de vida distintos. En siete ocasiones se encontraron en diferentes puntos de América y Europa: Friburgo, Alemania (1989), México, DF. (1991), Maguncia, Alemania (1992), San Leopoldo, Brasil (1993), Eichstätt, Alemania (1995), Aachen, Alemania (1996) y México,

D.F. (1997). En las siguientes páginas daremos a conocer la estructura básica tanto de la ética del discurso como de la ética de la liberación, las posturas principales sostenidas durante el diálogo por ambas teorías, así como las posibles consecuencias del debate. Antes esbozaremos el origen histórico y filosófico de estas filosofías.

1. Antecedentes histórico-filosóficos de la ética del discurso

Podemos ubicar la aparición de la ética del discurso en los primeros años de la década de los setenta del siglo XX y en las figuras de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas a sus dos célebres autores e ilustres promotores. No obstante, en este trabajo nos referiremos únicamente a la filosofía de Apel, por tratarse del autor que mantuvo la discusión con la ética de la liberación. Por lo demás, no cabe duda que la ética apeliana es la última de las grandes aportaciones de la filosofía alemana. Teoría novedosa, coherente, profunda, vigorosa y, sobre todo, para los fines que persigue, universal y actual. El texto donde Apel consigue darle forma a su pensamiento se titula *La transformación de la filosofía*, volúmenes I y II, 1973, publicado en castellano en 1985.¹

Apel elabora su filosofía como una respuesta a los desafíos que plantea la civilización industrial: desigualdad económica, contaminación del medio ambiente, manipulación de la vida por la ingeniería genética, etc. Como son problemas de alcance planetario, cuyo efecto a todos nos incumbe, la ética del discurso desarrollada por Apel pretende una validez universal, busca con su teoría moral (mediante una fundamentación racional-lingüística) la corresponsabilidad de todos y el compromiso de cada uno de nosotros en la transformación del actual momento crítico. El intelectual alemán intenta formular desde su filosofía práctica un imperativo moral a los sujetos hablantes para asumir y resolver la pr+oblemática experimentada. El marco histórico al cual responde el pensamiento apeliano es el del progreso científico-técnico, con lo cual se ve obligado a conformar una ética aceptable por todos, una filosofía moral universal o, también, un razonamiento práctico posconvencional.

Como pilares del trabajo reflexivo de Apel, esto es, las concepciones teóricas que confluyen en la constitución de la ética del discurso, se encuentra la

filosofía subjetiva de Kant (trascendental) y la teoría lingüística de Charles Sanders Peirce. De Kant, por ejemplo, se recupera la filosofía de la conciencia que destaca a la razón como el núcleo y motor de la actividad humana. A juicio de Kant, la razón es el origen de las normas que rigen el comportamiento y todo tipo de práctica de los individuos, el referente obligado de la praxis desarrollada por las subjetividades. En tales condiciones, la razón se vuelve autorreferente y autorregulable al proporcionarse ella misma los preceptos de forma autónoma. Asimismo, desde la conciencia del yo, a partir de la visión de una razón subjetiva, con una posición “solipsista”, se percibe y define al mundo exterior y a los demás individuos, a los otros “egos”. Para decido de este modo: con la perspectiva kantiana el hombre (como razón) deja de creer en principios cuyo fundamento sea la tradición, la naturaleza o una voluntad metafísica infinita. En su lugar, la subjetividad empieza a pensar por sí misma (autonomía de la razón) y se atreve a actuar por cuenta propia (progreso de la conciencia).

En cuanto a las investigaciones semióticas de Peirce, Apel toma el giro pragmático del lenguaje. Deja de lado la parte sintáctica y semántica de los signos. Considera la relación entre los signos (sintáctica) y el vínculo significado-significante (semántica) menos relevante para una ética universal que el aspecto pragmático. La filosofía del lenguaje se manifiesta pues en sentido distinto bajo los lineamientos pragmáticos. La relación de los signos con los usuarios, la manera como éstos hacen uso de aquéllos en el acto comunicativo, la forma de significar, interpretar y consensar con ellos, es lo que va a facilitar la transformación de la filosofía centrada en el sujeto. El giro pragmático de Pierce, asumido por Apel, presupone entonces hablantes que consensan lingüísticamente; presupone, en suma, una comunidad de argumentadores o consensadores. Justamente esta presuposición de la pragmática lingüística es lo que permite a Apel pasar de una filosofía subjetiva de carácter kantiano a una filosofía intersubjetiva. Con ello se supera el “yo pienso” de Kant en un “nosotros argumentamos” de la comunidad lingüística. Ahora bien, la intersubjetividad comunicativa representa la parte más importante de la investigación apeliana no sólo por ser el elemento básico del consenso que convierte a la filosofía del discurso en una teoría de validez universal, sino porque además es capaz de ofrecer una salida al maltrecho mundo de nuestros días con

la participación activa y obligada de todos. Esquemáticamente, podemos asentar que la ética discursiva es una propuesta de Apel tendiente a responder a los retos de la civilización industrial con el nosotros hablamos racionalmente, mediante el nosotros consensamos argumentativamente.

2. Antecedentes histórico-filosóficos de la ética de la liberación

Simultáneamente a la ética del discurso (la década de los setenta) en las principales universidades latinoamericanas surge un pensamiento que con el tiempo fue identificado como “filosofía de la liberación”. A ella se acogieron, entre otros, intelectuales de la talla de Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quezada y Enrique Dussel. Lo más granado del pensamiento americano de entonces. Sin embargo, la investigación que por el momento nos interesa abordar es la emprendida por Dussel. Pretendemos, por ejemplo, conocer de ella cuáles son las tesis donde se funda la teoría y los principales razonamientos desarrollados durante los debates con otras concepciones. Un aspecto sobresaliente del trabajo intelectual de Dussel son los numerosos y fecundos intercambios críticos establecidos con investigadores de otras latitudes. Dussel amplía y profundiza sus preocupaciones teóricas dialogando con G. Vattimo, R. Rorty, Ch. Taylor, P. Ricoeur y, por supuesto, K.-O. Apel. Dentro de su vasta obra publicada, empieza a gestarse una “filosofía de la liberación” en los textos que llevan por título *Para una ética de la liberación latinoamericana*, volumen, I y II, 1973. Aunque merece mención especial la publicación más reciente, *Ética de la liberación en la era de la globalización y de la exclusión*,² donde la ética de Dussel presenta los resultados de años de polémica con Apel y donde se constata su grado de madurez alcanzado en dicha disciplina.

A diferencia de la ética apeliana, donde las cuestiones científico-técnicas son las que reclaman mayor atención, la filosofía de la liberación aparece con la necesidad de meditar y localizar salidas a la lastimosa realidad de Latinoamérica. El tema más urgente de reflexión aquí nos remite a la desigualdad y marginación sufrida por la mayoría de la población del continente. Pobreza y exclusión son entonces los aspectos que interesan a la nueva teoría, el punto de

partida del pensamiento filosófico emergente con lo cual se pretende conseguir universalidad en la validez y legitimidad de la acción liberadora. Frente a este escenario la filosofía de la liberación, además de mantener la idea de interpretar el marco de referencia propio, se propone estructurar una alternativa teórica donde el objetivo central sea mejorar las condiciones de vida de la región. Su compromiso filosófico así es transformar la situación concreta con la propuesta de desarrollar una práctica liberadora, racional, legítima, universal y viable. Resumiendo, para Dussel, la filosofía de la liberación asume el dato empírico más común de América y del mundo: la injusticia y la opresión. De aquí que el contexto histórico de su ética esté dado por las condiciones político-económicas y no por las científico-técnicas. Con ello, el intelectual argentino privilegia una reflexión con contenido, una ética de índole material, una propuesta teórica con sentido histórico.

Sin embargo, para llevar a cabo una investigación fundada en evidencias fácticas, Dussel recurre de manera crítica a las aportaciones teóricas de Emmanuel Levinas y a la postura marxista de la teoría de la dependencia. Por lo que se refiere al filósofo lituano-francés, Dussel adopta la hipótesis de un pensar originario, valora la idea de comprender la experiencia de la alteridad —del Otro diferente a mí, de aquél que se encuentra más allá de mi ámbito inmediato— desde su situación marginal. Es decir, plantea, con Levinas, que sólo trascendiendo las explicaciones de la tradición cultural subjetiva imperante estaremos en condiciones de descubrir el significado verdadero del Otro; de su ostracismo e indignancia. Siguiendo con el mismo planteamiento, se establece que desde la exterioridad es posible concebir un pensamiento moral que implique una actitud de solidaridad con el Otro y de compromiso en la superación del estado de opresión actual. Conviene precisar que el “Otro” de Levinas es concebido por Dussel como la “víctima” de una relación intersubjetiva en cualquier tipo de sistema: el obrero, la mujer, el indio, el alumno, los países, pobres, etc. Y a partir de esta estimación el filósofo argentino sostiene que el conocimiento de la praxis social y los cambios sociales necesarios únicamente pueden forjarse con la razón de la víctima, desde la razón del Otro. Para decirlo de una vez, con Levinas, con la ética de la alteridad, la filosofía gana el horizonte “metafísico” de la exterioridad superando definitivamente el plano meramente “ontológico” de la dominación. Pasa de la interpelación institucional

para la reproducción del sistema, a la interpelación alterativa para la liberación del oprimido y la construcción de una nueva forma de vida.

De la otra fuente de la ética de la liberación: la teoría de la dependencia, Dussel re toma la explicación del subdesarrollo del tercer mundo. Según esta perspectiva, en un sistema de dominación como el actual —el capitalismo tardío o neoliberalismo— es inevitable la división entre grupos dominados y clase dominante. Así que de acuerdo con la teoría de la dependencia el rezago del tercer mundo es consecuencia directa del progreso conseguido por los países industrializados, la miseria es sólo una de las caras del sistema hegemónico occidental que se intenta consolidar en un proceso de globalización. Por tanto, para esta postura, la existencia de la pobreza es condición necesaria para la aparición de la opulencia, ambos forman parte de un mismo proceso histórico de dominación. Sobre esta base, la ética de la liberación de Dussel asevera que a un sistema donde prevalece la desigualdad y genera la división de personas le subyace un régimen de opresión y destierro, y, bajo esta premisa, respetando los marcos institucionales excluyentes, la víctima no puede escapar de su postración. Como si, cuestiona Dussel, el estado de derecho moderno y subjetivo afirmara a la vez, a la parte privilegiada y a la excluida, o como si el trabajador fuera capitalista en ciernes, o la mujer varón en potencia. No, el subordinado como un ser distinto a la razón opresora debe proyectar su crecimiento más allá de los esquemas que lo someten, fuera del orden en el cual es negado. Por ejemplo, los países del sur no pueden plantear su desenvolvimiento en el horizonte del neoliberalismo globalizado, ya que su rezago no se debe a que se esté cumpliendo una etapa en el proceso de desarrollo del capitalismo, sino que obedece más bien a la dominación y es condición incluso del progreso de los países avanzados. Para poder llevar a cabo una verdadera evolución, un proyecto histórico afín a sus intereses, es inevitable que el tercer mundo parta de su situación específica y su avance lo fundamente en una razón alterativa; razón por naturaleza distinta a la razón opresora. Esto es, el tercer mundo necesita buscar nuevas formas de convivencia que satisfagan sus aspiraciones y no que ratifiquen o refuercen su dependencia. La ética de la liberación, por tanto, es una reflexión sobre la víctima para, a partir de su reclamo, justificar un movimiento de liberación que en un primer momento cuestione la institucionalidad hegemónica y después construya un sistema de relaciones distinto e incluyente.

3. Estructura básica de la ética del discurso

Algo que debe quedar claro en las apreciaciones de Apel es que la reflexión filosófica tiene como punto de partida el acto de habla, se funda en la estructura pragmática del lenguaje. Para el filósofo europeo la comunicación interpersonal representa el momento inaugural del trabajo filosófico, el elemento con el cual se transforma la filosofía de la conciencia en un pensamiento pragmático-trascendental. La novedosa relación sujeto-sujeto discutiendo cuestiones comunes con la intención de arribar a acuerdos consensados es la plataforma de despegue de la ética del discurso.

Lo primero que hay que destacar en el *factum* comunicativo para fines de una filosofía con preocupaciones prácticas son los principios presupuestos en toda relación lingüística. Por ejemplo, cuando alguien establece un diálogo para tratar cualquier asunto, presupone de antemano un interlocutor o interlocutores, alguien quien lo escuche, discuta o acepte sus puntos de vista. En términos de Apel presupone un otro u otros semejantes con quien desarrollar el diálogo, o sea, presupone “la comunidad real de comunicación”. Pero el a priori de “la comunidad ‘real’ de comunicación” entraña una serie de principios que es necesario describir. Primero: el diálogo público, concreto, se enmarca en una tradición cultural que le antecede y hace posible al proporcionar una comprensión del mundo y las condiciones socio-históricas para la discusión y el acuerdo entre sujetos. Además, como segundo principio, implícito en la relación fáctica, tenemos la auto afirmación de la sociedad en cada momento histórico. Ello significa, sobre todo en el mundo actual de tanta amenaza al medio físico y de destrucción de la vida en el planeta, que “con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la ‘supervivencia’ del género humano como comunidad ‘real’ de comunicación”.³ Con los principios anotados completamos los principios “reales” postulados en todo proceso de comunicación interhumana.

Sin embargo, cuando argumentamos en una discusión racional no-estratégica no sólo presuponemos “la comunidad real de comunicación”, también anticipamos una “comunidad ideal de comunicación”. Es así en tanto que todo hablante al discutir —sea para afirmar, negar, criticar o dudar—, tiene que argumentar, dar razones de lo que sostiene y, para ello, emplea las normas

del lenguaje, en nuestro caso las normas racionales (ideales) de la discusión, con las cuales postulamos “la comunidad ideal de comunicación”. La pregunta obligada salta inmediatamente: ¿cuáles son las normas ideales del diálogo argumentativo? ¿A qué nos referimos cuando hablamos de principios racionales de la comunidad ideal de comunicación? La respuesta empieza a aparecer cuando afirmamos que el objetivo de la discusión sería, racional, necesariamente es el de acordar soluciones a los problemas. Y si esto es cierto —como lo es para Apel—, entonces cuando argumentamos en forma madura presuponemos, además de la comunidad ideal de comunicación, la “igualdad” de aquellos que participan en los alegatos y son afectados por los consensos alcanzados, así como la “corresponsabilidad” de todos en la solución discursiva posible de los problemas. De otro modo, con la desigualdad y marginación de algunos no existe diálogo argumentativo, sino comunicación instrumental o hegemónica, con lo cual las soluciones obtenidas dejan de tener validez universal.

Asimismo, tenemos que reconocer que los principios de “igualdad” y “corresponsabilidad” no están dados en las condiciones reales, es decir, que la idealidad y la facticidad no se corresponden, no son equivalentes, no se encuentran en el mismo plano. Otro de los principios a reconocer por los argumentantes es precisamente la *diferencia* existente entre la comunidad real y la comunidad ideal de comunicación. Y como se forma parte del proceso argumentativo que presupone a ambas comunidades, al marcado desnivel entre ellas y a los principios ideales indicados, también se reconoce —siendo argumentante— *la obligación* de superar dicha diferencia en un proceso de emancipación. Estos son entre otros algunos de los postulados principales que conforman la estructura de la ética del discurso.

4. La arquitectónica de la ética de la liberación

Queda claro que la ética de la liberación, por su parte, toma como punto de partida la realidad socio-humana de los pueblos americanos. Establece como tema prioritario la pobreza, la injusticia, la marginación, etc., a que han estado sometidos durante los últimos cinco siglos esos pueblos. Con ello, debe entenderse que el contenido del trabajo reflexivo de la filosofía dusseliana no apunta al mundo institucionalmente reconocido, sino a lo que está más allá de él: el Otro, el negado y excluido. De esta manera, privilegia los intereses, el

pensamiento y la acción de la alteridad sobre los impuestos y justificados por el sistema en funciones. Ahora bien, al intentar una actitud diferente hacia la exterioridad, la teoría moral de Dussel busca por un lado la comprensión del Otro y, por el otro, la superación de su precariedad. La propuesta implica entonces de manera precisa pensar lo propio, partir de nuestra realidad, con el propósito de reflexionada, conocerla y producir un pensamiento auténtico que justifique la praxis de liberación en sus dos etapas: primero de deconstrucción de lo establecido y, luego, de construcción del mundo futuro a partir del otro.

No obstante, la situación concreta estudiada por el investigador americano muestra una doble faceta: el régimen hegemónico y la alteridad, el sistema de eticidad vigente y el proyecto ético de validez futura. Sobre esta base ambivalente Dussel construye la arquitectónica de su ética, expuesta en la *Ética de la liberación en la era de la globalización y de la exclusión*. La primera parte con los tres principios (material, formal y de facticidad) que estructuran la forma ética dominante, y la segunda con los otros tres (crítico-material, crítico-formal y de liberación) que hacen posible el desarrollo de la eticidad. La arquitectónica de la ética material se compone, así, de seis principios básicos para la reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad.

A juicio de Dussel, el primer principio, el material, es el principio de la reproducción y evolución de la vida. En su opinión, la conducta moral presupone en todo momento la vida de los individuos en cuanto a su conservación y crecimiento. Bajo dicho principio toda norma, acto, argumento, acuerdo, institución o sistema ético es sólo una mediación para satisfacer las exigencias vitales. Tenemos, por ejemplo, que desde la aparición del hombre en la Tierra éste ha estimado al mundo exterior y al trabajo que lo transforma en función de su necesidad fundamental: la preservación de su vida. Por tanto, la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano representa el principio material universal de la arquitectónica de Dussel. Pero como los actos implementados para realizar el principio material se presentan inevitablemente dentro de una forma concreta de vida buena, el criterio material (la sobrevivencia y mejoramiento de la vida), permite a las tradiciones culturales en general ser autocríticas con aquellas manifestaciones que atenten contra la vida. Asimismo, la universalidad del criterio como verdad práctica permite establecer entre diferentes culturas una discusión racional sobre la mejor manera de reproducir y mejorar la vida en sociedad.

Como el principio material únicamente alude a las necesidades vitales y no está en su capacidad definir cuál es la mejor forma de vida, se tiene que echar mano de un principio formal discursivo que posibilite la discusión y el acuerdo intersubjetivo sobre la forma concreta de vida buena a reproducir y el mecanismo a implementar en dicha reproducción. Entramos con ello al criterio de validez articulado en la ética dusseliana al contenido veritativo (el mantenimiento y mejoramiento de la vida del sujeto humano). Con la incorporación del criterio formal al material, queda establecido el procedimiento de validación de la verdad, el modo de validar lo que se postula como verdadero. De dicho modo, la función principal del criterio formal es buscar la validez intersubjetiva, la justificación de la reproducción y crecimiento de un modo concreto de vida. Actúa en la comunidad de comunicación cuando se procura un acuerdo sobre la vida que vale la pena vivirse y el mejor modo de perfeccionarla. En cuanto a su vinculación: lo formal tiende a darle validez a la sobrevivencia y al trabajo de mejoría en la vida humana, mientras lo material ofrece la verdad práctica, el contenido, al consenso de la comunidad de comunicación. Ahora bien, aunque la conjunción de los dos primeros principios vuelve formalmente realizable la vida, prácticamente se requiere un tercer componente: la parte estratégica que haga empíricamente posible la reproducción de la vida.

Con el trazo anterior se ha demostrado que lo material y lo formal son necesarios —aunque aún no suficientes— para el buen funcionamiento de la vida. Hace falta el principio de factibilidad que nos garantiza la operabilidad de la acción humana buena, pues de otra manera lo que propondríamos serían simplemente actos imposibles, utopías irrealizables, idealidades inalcanzables. Con el criterio de factibilidad, cuya función es la adecuación medios-fin, en cambio, se intenta que toda mediación (norma, acto, argumento, acuerdo, institución o sistema ético) que pretenda satisfacer los requisitos básicos de la vida, cumpla con las condiciones de posibilidad política, económica, empírica, técnica, etc. Sólo si la mediación atiende las exigencias de la vida, permite la libre participación de los afectados en las discusiones y considera las leyes del medio político, empírico, social, histórico, cultural, etc., puede pretender ser buena y realizable. Ello significa que el principio de factibilidad se estima como ético y universal si es capaz de reproducir y engrandecer la vida, estable-

cer relaciones de igualdad y reconocer las leyes físicas y técnicas del contexto de la praxis histórica. Cuando el funcionamiento de los tres principios es el adecuado se puede desarrollar la acción humana capaz de cumplir con los requisitos básicos de la vida. A este procedimiento de realización efectiva, de práctica humana posible, Dussel la define como “bien” o “eticidad vigente”, que no es otra cosa que el sistema ético actualizado, el proyecto moral hegemónico de un momento histórico dado: “lo éticamente verdadero (que permite vivir), moralmente válido (que permite participar siméticamente en los acuerdos) y factible (según la razón instrumental y estratégica) efectuado es la ‘eticidad vigente’ o el bien”.⁴

Sin embargo, la experiencia y la lógica humanas nos demuestran una situación irremediable: ninguna norma, acto, argumento, consenso, institución o sistema ético es perfecto. Más aún, no puede aspirar a la perfección. La finitud del hombre le impide alcanzar tal dimensión. Amparado en este dato Dussel sostiene la aparición irremediable en todo sistema de relaciones humanas del síntoma de la asimetría, del signo social de la injusticia, de la imperfección en el obrar histórico del hombre. Por ejemplo, en el actual régimen de reproducción-evolución de la vida y de participación en los consensos se descubre un hecho innegable: la presencia de víctimas que no pueden reproducir la vida y de excluidos de los debates sociales. Y en base a los pobres que producen el régimen demuestra su mal funcionamiento, el incumplimiento de los principios que internamente presume defender y, con ello, deja de tener validez universal ante la opinión de los afectados. A partir de entonces el dominado empieza a tener conciencia de su situación y a cuestionar la legitimidad del sistema material imperante, del contenido del orden ético dado. Asimismo, el excluido, al saberse no tomado en cuenta en los acuerdos, comienza a objetar la validez de los mismos. El principio crítico material surge, así, de la conciencia crítica de las víctimas, del cuestionamiento al orden que impide la vida y la intervención en los problemas comunes. Representa pues el cuarto momento de la ética y se encuentra definido por su crítica a todo aquello que pone en peligro la existencia humana.

El quinto principio en el orden de la arquitectónica de la ética de la liberación es el “crítico-formal”. Principio constituido por la nueva validez de los oprimidos y esencialmente contrario a la validez del sistema vigente. Después

de la crítica de los indigentes al funcionamiento de la “eticidad” dada, a los efectos del “bien” establecido, se va configurando una comunidad de comunicación de las víctimas desde donde se pacta una nueva validez intersubjetiva antihegemónica. Al interior de la comunidad de las víctimas se origina un proyecto de bien futuro, un sistema de eticidad factible, válido sólo para las minorías —en un primer momento—, pero que si logra el convencimiento de los demás permite desarrollar un proceso de liberación, la realización de una nueva forma de convivencia interpersonal, donde la vida y la igualdad de los excluidos sea posible. Cabe precisar que con la impugnación a la institucionalidad establecida por parte de la comunidad de comunicación de las víctimas se debe también explicar los motivos del fenómeno de la asimetría y, sobre todo, se está obligado a elaborar propuestas creíbles que tiendan a transformar la realidad. En síntesis, el principio parte de la crítica al sistema para luego conocer las causas de la existencia de víctimas y, de ahí, buscar el modo posible de superar la situación.

Finalmente, la ética material de Dussel remata su arquitectónica con “el principio liberación”. Una vez que los marginados toman conciencia de cómo en el marco de las relaciones experimentadas son afectados material y formalmente, se ven comprometidos en lo moral a desplegar una praxis de liberación estructurada en base a dos momentos. Primero, la acción liberadora comienza con una desobediencia al régimen ético que produce las víctimas, despega de la deslegitimación producida en la comunidad de los dominados sobre la institucionalidad legalmente constituida. En términos prácticos, el momento inicial de la praxis de liberación se da con el trabajo de deconstrucción de la tradición moral (de las normas, actos, argumentos, consensos, instituciones o regímenes históricos) que da origen a los oprimidos. El complemento de la praxis se presenta cuando se empieza a construir una nueva forma de convivencia moral donde el oprimido pueda reproducir y desarrollar su vida, ser parte en igualdad de condiciones en todos aquellos diálogos donde se discutan cuestiones que les afecten y aplicar los medios apropiados que hagan posible el nuevo proyecto del bien futuro. Con estos seis principios Dussel estima fundada y sólidamente conformada una ética material, de crítica liberadora, capaz de enfrentar los planteamientos críticos formulados por las éticas formales a su ética de liberación.

5. El diálogo Apel-Dussel

A continuación describiremos las conclusiones principales que cada una de las éticas plantea con respecto a los puntos de vista de la opuesta. Tales tesis deben servirnos para motivar nuevos intercambios a partir de aspectos ignorados en la disciplina moral, o retomar los mismos desde visiones distintas o realidades novedosas. De cualquier modo, son los rasgos básicos de ambas teorías, después de la polémica, y desde las cuales hay que seguir discutiendo y avanzando en la investigación ética.

5.1. Conclusiones de la ética del discurso

La primera reacción de Apel con respecto al pensamiento de Dussel es la de confirmar la tesis del primado del nivel formal sobre el plano material o de contenidos, o en vocabulario más propio, la anterioridad de la razón discursiva sobre la razón ética originaria. La manera de obtener Apel esta convicción filosófica es a partir de las condiciones de posibilidad de la comunicación intersubjetiva. Como estos apriori del lenguaje no pueden faltar en la construcción de consensos y acuerdos comunitarios, y con ello, en la estructuración de la convivencia cultural y fundación de instituciones sociales, a juicio del intelectual alemán se establece una relación jerárquica entre las reglas formales semiológicas y vida sociocultural de los hombres en comunidad. “No” es posible suponer —afirma Apel— que, en relación con los presupuestos de la argumentación aquí considerados, su comprensión dependa de contextos contingentes e históricamente transformables, precisamente porque tales presupuestos, en cuanto necesarios a toda argumentación, deben ya hallarse presupuestos en cualquier interrogación argumentativa que revista presupuestos contingentes”⁵

Para Apel sólo en base a las disposiciones ideales del discurso ilustrado es posible el acuerdo y su aplicación. Según él, el consenso es la única forma generadora de valores, ideas, conocimientos que permiten la organización social, el devenir histórico del fenómeno cultural. En consecuencia, la aparición de distintas formas de vida cultural se debe a diferentes consensos previos y, en

este entendido, cualquier nuevo orden institucional será resultado siempre de un nuevo acuerdo comunitario. Con todo este mecanismo tenemos que, para la ética del discurso, la comunicación argumentativa representa una especie de “metainstitución” de las instituciones que hace posible la experiencia cultural de los grupos humanos así como su desenvolvimiento y avance histórico.

Bajo las reflexiones anteriores Apel está en condiciones de aseverar la acción fundamentadora de los presupuestos pragmático-trascendentales del discurso racional sobre las relaciones prácticas de los individuos. Además, nos permite establecer un punto de referencia común, de presumir un enclave inteligible que vincula a las diferentes tradiciones culturales históricamente dadas. Esto significa por tanto que la experiencia vital es algo percible, captable, pensable y cognoscible por el pensamiento, por la actividad verbal-argumentativa. Más aún, denota la posibilidad de comprender las características propias de cada una de las manifestaciones culturales establecidas así como las diferencias que se observan entre ellas y que son inexplicables desde sus mismos horizontes de comprensión específicos.

Por otro lado, con la derivación de las evidencias fácticas de la comunicación madura, Apel también objeta la teoría dusseliana de que la experiencia del Otro, el “cara-a-cara”, la razón ética originaria, es pre-reflexiva y pre-discursiva. Por el contrario, en el esquema teórico de Apel las condiciones de posibilidad e la comunidad real de comunicación se reconocen en la comunidad ideal de comunicación. Por tanto, la interpelación del Otro, y con ello su razón ética, son considerados como un momento de la ética del discurso, una determinación histórica de la razón comunicativa.

Como parte de esta conclusión tenemos que la equidad de derechos, la justicia intercultural, reclamados por los marginados, son concebidas como ideas regulativas que tendencialmente van a ir encarnándose en las relaciones prácticas de los individuos, mediante un proceso de reformas sociales. O sea, al privilegiar Apel la comunidad de comunicación ideal sobre la comunidad de comunicación real, no sólo reconoce las normas ideales del lenguaje que fundamenta los derechos y las demandas de los excluidos, sino que también permite justificar medidas de emancipación mediante la tensión dialéctica establecida entre la idealidad y la facticidad —entendidas estas medidas como una gradual realización de las condiciones de aplicación de las normas ideales.

Dentro de la tesis de supremacía de la ética del discurso sobre toda ética que se sustente en evidencias fácticas, Apel también postula la imposibilidad de modificar la relación jerárquica entre las dos éticas que venimos confrontando. Basado en la evidencia racional, que muestra a los principios puros de la pragmática trascendental como no objetivables de modo íntegro en el horizonte de los fenómenos, Apel deduce la imposibilidad de la homogenización, de la identificación plena del mundo contingente con el modelo ideal. O sea, si la comunidad real no termina de alcanzar en su ascenso progresivo a la comunidad ideal, si el desarrollo histórico de la realidad no concluye en una analogía con la idealidad, si no hay solución posible a la tensión establecida por los dos polos de la existencia humana, quiere decir entonces que la relación jerárquica entre ellos resulta innalterable, equivale a sostener la irbasabilidad del mundo ideal por parte del mundo real.

Establecida entonces la jerarquía formal y su condición de insuperabilidad, la ética de la liberación —ubicada en la parte B de la ética del discurso— es concebida por Apel, al igual que las ciencias sociales críticas, como un instrumento de apoyo en la realización de las condiciones de aplicación de la parte A de su ética. Según dicho orden jerárquico, a la filosofía de la liberación le corresponde superar los obstáculos que faciliten la implantación de un orden jurídico a escala planetaria donde se garanticen relaciones de justicia y equidad intercultural, esto es, crear las condiciones que permitan el proceso dialéctico de emancipación actual mediante la idea regulativa de la norma ética básica. La ética de Dussel actúa así, como un mediador entre la teoría y la praxis, procurando, en este encargo, encarnar la comunidad de comunicación ideal en el horizonte histórico de la sociedad concreta. Con ello, el pensamiento filosófico latinoamericano asume, en la opinión del teórico alemán, la actividad propia a su naturaleza, el oficio donde mejor desempeño tiene, la tarea en la que mayor rendimiento promete.

En caso contrario, al priorizar la base empírica sobre la norma ética universal, conceder precedencia a la evidencia contingente sobre la evidencia formal, derivar de lo accidental lo esencial o necesario, inevitablemente se tendría que admitir la subordinación del discurso ilustrado a la práctica cotidiana. En tal situación la fundamentación de la comunidad ideal re caería en una tradición de vida específica y lo universal reconocería como origen a lo particular. Pero

si el ser históricamente limitado determina al “todo del ser”, con sus infinitos sentidos, la consecuencia inmediata e irremediable sería el dogmatismo de las tradiciones culturales, la incapacidad para tomar acuerdos con validez universal, el dominio de la subjetividad sobre la intersubjetividad y el no poder trascender la inmediatez y los límites del mundo fenoménico. Asimismo, en las relaciones interhumanas no cabría la comunicación y el consenso, sólo el predominio y la imposición. La vida en general quedaría atrapada en el solipsismo de la cotidianidad, sin alternativa al desarrollo democrático, al descubrimiento de lo nuevo, de lo distinto, del Otro.

La única salida percibida por Apel, para evitar los riesgos mencionados, es invertir el orden de los factores: la comunidad de comunicación ideal es el “motor inmóvil” de la comunidad de comunicación real, el discurso ilustrado y maduro es la “metainstitución” de las determinaciones presentes y virtuales. Con el reacomodo efectuado, la ética del discurso recobra su figura fundacional y rectora de las instituciones históricamente establecidas. Y con la recuperación del momento discursivo, como base esencial de la vida humana, como fundamento último del devenir social, se gana inicialmente la justificación de querer ajustar progresivamente la realidad a la idealidad —propriadamente la emancipación de carácter dialéctico siempre vigente. Además, también se garantiza desde los principios lingüísticos-filosóficos la crítica correctiva y orientadora de los sistemas culturales y de todo organismo institucionalizado del mundo de la vida. Se consigue, en suma, un mundo ordenado y conducido racionalmente, planeado y proyectado en forma racional-discursiva.

5.2. Conclusiones de la ética de la liberación

El principal empeño de Dussel, después de conocer la estructura de la ética apeliiana, es modificar la subordinación de que es objeto el principio material en este cuerpo teórico. Su propósito es reordenar la relación jerárquica entre el principio material y el principio formal, demostrar que el epicentro de cualquier estructuración ética es el principio material y no otro. Bajo estas consideraciones el investigador latinoamericano pretende darle al plano material la función fundamentadora de la vida racional y, al nivel formal, aplicarlo como

medio de reproducción y refinamiento de la existencia concreta del hombre. Ésta sería básicamente la plataforma en que se montaría la arquitectónica de la filosofía práctica de Dussel.

Lo anterior significa que al establecer la teoría dusseliana una interrelación entre el par de principios mencionados, dentro de ellos también se produce una diferenciación y una co-determinación. Por ejemplo, el aspecto material se diferencia del formal en que el primero alude a la realidad humana y el otro a la intersubjetividad discursiva. Lo material nos remite a la vida del sujeto humano, a su reproducción y desarrollo, y en este proceso de actualización en una comunidad de vida, instituye un concepto de verdad (una forma de entender lo que es la vida y cual es la mejor manera de conservada y perfeccionarla). En tanto, el nivel formal apunta a la con sensualidad intersubjetiva, a la toma de acuerdos concretos que implica un concepto de validez (la aceptabilidad por parte de todos los integrantes de una comunidad de comunicación real del concepto de verdad instituido, lo “tenido-par-verdadero”). De dicha manera, mientras lo materia hace referencia a la realidad, y la actualización de lo real se da mediante la verdad instituida intersubjetivamente (genera enunciados con pretensión de verdad), lo formal está relacionado con la intersubjetividad que en su ejercicio deviene en validez de lo “tenido-por-verdadero” (los enunciados tienen pretensión de validez). Precisamente la diferencia que busca Dussel destacar se encuentra en que las cuestiones de verdad relacionadas con el contenido cumplen exigencias materiales: el tener que comer, por ejemplo. En cambio, las pretensiones de validez de los enunciados normativos cumplen las formas del consenso universal comunitario: qué alimentos son nutritivos y cuáles perjudiciales o peligrosos.

Hay que asentar que dentro del pensamiento dusseliano la diferenciación de principios nos lleva a una relación obligada en la cual se desarrolla una co-determinación. No es simplemente una relación en un solo sentido; en ella presenciamos tanto que lo material es condición radical de lo formal, como que este último es condición formal del primero. Para la ética de la liberación es menester postular que el componente “contenido” de la ética (la vida del individuo en su producción y desarrollo) determina materialmente a la parte formal de ella, así como el elemento de la moral (la validez intersubjetiva) determina formalmente al plano material de la ética. Ello significa, entonces,

el tipo de correlación donde sustenta la filosofía práctica de Dussel: de co-determinación recíproca y constituyéndose simultánea e históricamente. La tesis anterior equivale a decir finalmente dos cosas: a) la vida humana deviene “contenido de verdad”, pero privado de validez intersubjetiva deja de ser creíble y útil para la subsistencia; y b) la intersubjetividad discursiva proporciona validez, pero sin presupuesto veritativo (vacío de contenido) se ve impedida para generar consenso.

Sin embargo, a pesar de que la filosofía práctica de Dussel presenta una estructura amplia y compleja en su conformación teórica, él nunca renuncia al primado del elemento material. El “contenido” de la ética en ningún momento pierde su papel central y función fundamentadora. Por el contrario, la parte formal, de factibilidad y de liberación, es únicamente un medio para cumplir las exigencias de reproducir y elevar la vida humana. De este modo, el principio material es el lugar desde donde se determina la manera como deben conducirse la razón discursiva, la razón ética de factibilidad y la razón liberadora. Es el elemento presupuesto ya en cada una de ellas y al cual deben dirigirse y someterse.

Justamente en este punto es donde se presenta el conflicto fundamental de Dussel con la ética del discurso. Mientras él atribuye categoría de irremontabilidad a la evidencia fáctica, la teoría moral de Apel subordina las determinaciones empíricas a la norma moral básica. De acuerdo con Dussel el equívoco se encuentra en el punto de partida del trabajo reflexivo. O tomamos una base material para darle contenido a las elucubraciones, o nos situamos en la especulación lógica y desde ahí le imponemos a la vida los intereses de la razón. En cuanto a su teoría, desde un inicio ubica las cuestiones éticas dentro del mundo material; claramente plantea Dussel, a lo largo de su obra intelectual, el carácter universal y estrictamente fundacional del criterio material. A partir de este elemento traza la “arquitectónica” de la ética de la liberación y define a cada una de las partes o principios que la integran. Pero que el nivel del “contenido” detente la primacía entre todos los principios que conforman la ética de Dussel significa entre otras cosas que la sobrevivencia y el refinamiento de la vida se convierte en condición de posibilidad de la comunicación, de la reflexión y de la praxis de liberación. Siendo condición de tales procesos, representa su criterio de verdad universal tanto práctica como teóri-

ca. Ya partir de este criterio de verdad material se determina el tipo de validez lingüística, los medios más efectivos para reproducir la vida y el proceso conducente a la liberación. Consecuentemente, las exigencias de la vida se encuentran de antemano presupuestas en toda construcción ética —y en este entendido en la ética del discurso— por ser aquello sobre lo que se argumenta. Es finalmente el principio material el que antecede al momento formal y a cualquier otro momento subsecuente.

No obstante, a pesar de la situación privilegiada del “contenido” en la estructura y mecanismo de la ética de la liberación, en ningún momento Dussel considera suficiente el principio material; aunque sí indispensable. Este principio, por ejemplo, no puede por sí mismo darse su propia aplicación, practicar una autoaplicación, ser auto suficiente en el proceso de su realización práctica. Para ello, el investigador americano integra a la “arquitectónica” el principio formal moral universal de la ética del discurso. El encargo específico al principio pragmático trascendental, entonces, es el de alcanzar validez intersubjetiva sobre el procedimiento más propicio para la reproducción y mejoramiento de la vida de cada individuo ético. Dussel estima (contrariamente a Apel) que el principio de validez moral universal no es de ningún modo una idea regulativa, fundamentadora o determinante del horizonte histórico-material, sino, más bien, preconcepto encargado de aplicar el principio ético de “contenido”. En su nueva obligación, el principio formal universal se presenta así como una mediación o una norma procedimental del presupuesto material. “El principio moral de validez —anuncia Dussel— consiste entonces en exigencias deónticas de un procedimiento de aplicación de los contenidos materiales éticos, que debe distinguirse claramente de la fundamentación teórica”.⁶ Con ello, el presupuesto discursivo es más coadyuvante y ejecutor moral que rector y guía de la vida ética de los sujetos morales.

Más todavía, como la reflexión dusseliana parte de la dominación de las víctimas, la diferencia con la ética discursiva de Apel se presenta justamente en el contenido crítico del momento-discursivo. Mientras la filosofía de Apel descuida la desigualdad patente en el mundo de la vida, y que los consensos que afectan a todos son tomados únicamente por la elite en el poder para darle continuidad a una determinada tradición cultural (el neoliberalismo con su tendencia globalizante en la actualidad), la ética material de Dussel desarrolla la actividad formal-lingüística desde el reconocimiento y participación del

excluido a fin de alcanzar una validez intersubjetiva nueva. Con ello, en la ética de “contenido” la validez tiene como origen y fundamento la discursividad de los grupos ignorados por el sistema históricamente dado. Una de las grandes ventajas que presenta la revelación de la alteridad, en términos de la teoría de la liberación, del descubrimiento del Otro como sujeto ético autónomo, se cifra en el cuestionamiento a la autorreferencialidad del sistema. La presencia misma del Otro, como otro que el sistema que lo margina, pone en entredicho la creencia en una Totalidad autopoietica, de una Totalidad autoprodutora y en constante autoperfeccionamiento. Ahora bien, la Exterioridad, como otro que el sistema, y con el reconocimiento de las otras alteridades, conforman la llamada “comunidad crítica de las víctimas” desde donde se genera la validez nueva, antihegemónica y por supuesto crítica. Es precisamente el momento crítico de la responsabilidad ética donde se descubren los efectos negativos de la institucionalidad actuante, la ocasión en la que los oprimidos toman conciencia de su estado desventajoso y de la “no-verdad” del sistema de vida dado.

La conclusión de Dussel apunta en todo caso a rebatir la tesis final de la ética del discurso: el aspecto formal-discursivo no se refiere a la residencia de la fundamentadora norma moral básica, ni tampoco implica el imperativo de tener que aplicar dicho principio básico a la base histórico-material. Por el contrario, el momento formal en la ética de la liberación tiene la función complementaria, procedimental, de aplicar el principio material universal (la reproducción y crecimiento de la vida de los individuos humanos). Más aún: en el estado crítico actual de la estructura material y formal (de exclusión y asimetría), la pieza racional sirve para falsear la “verdad” de la tradición dominante, invalidar la “validez” aceptada por la cultura de la inequidad, así como crear críticamente su propia “verdad” y su propia “validez” como recursos necesarios para implementar y justificar un proceso de liberación de las víctimas, un movimiento analéctico, que se funde más allá del sistema imperante, desde la alteridad, que busque un orden donde el oprimido pueda vivir en equidad.

No obstante, todavía nos encontramos en la fase del “criterio de intersubjetividad crítica” de la ética material. Dussel considera como siguiente paso la conquista del “principio crítico-discursivo de validez intersubjetiva”. Si el planteamiento (descrito hasta ahora) consiste en señalar cual es la situación real de la Exterioridad, en establecer que la condición empírica de la

Alteridad es (dimensión del criterio) el “no-poder-vivir” y, a partir de este hecho, formar una comunidad de comunicación crítica para enfrentar con argumentos y organizadamente la “verdad” y la “validez” hegemónica imperante, lo que falta es desarrollar el deber ser del principio moral formal crítico. Ello significa en realidad lo siguiente: ante el efecto visible de que la vida de las víctimas “no es posible” a causa de que son negadas y no participan en los acuerdos de un orden ético determinado imperante, entonces, las víctimas, en cuanto tales, están obligadas, deben (ya que no pueden elegir morir) actuar, argumentar, etc., para reproducir y elevar la vida del sujeto humano en todo momento. Esto es, no solamente pueden argumentar, por ejemplo, para sobrevivir; sino también deben hacerla inevitablemente y de forma incluyente y equitativa. Al tratar Dussel de definir en una fórmula sencilla este principio normativo lo hace de la siguiente manera: “el que obra ‘ético-críticamente debe participar en una comunidad de comunicación de víctima’, que habiendo sido excluidas se re-conocen como sujetos éticos..., aceptando simétricamente siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos la argumentación racional”.⁷ De este modo, con la obligación de participar críticamente en los alegatos de los asuntos relevantes que afectan a todos los oprimidos, y con ello alcanzar nueva validez intersubjetiva, se arriba definitivamente al principio formal crítico de validez comunitaria antihegemónica.

Como la “arquitectónica” de la ética material despliega un proyecto de liberación y cambio, donde se contemplan movimientos de la disidencia para ser posible su vida y mejorarla permanentemente, todavía en el nivel formal-discursivo quedan pendientes dos cuestiones por atender. La primera relacionada con la negatividad de los dominados, donde la consensualidad crítica se dirige a explicar y entender los motivos que generaron su condición de oprimidos. Es básicamente el momento de-constructivo de la eticidad practicada en base a la nueva validez crítica de la comunidad alienada. Además, la segunda cuestión se refiere a la invención positiva de las alternativas en las que sea posible la vida y la participación equitativa en los alegatos. Cuando se conocen los motivos que explican la negación de las víctimas (primer momento), la obligación es la construcción de proyectos realizables, la anticipación de utopías posibles, que orienten los trabajos de transformación de la institucionalidad vigente (segundo momento). O sea, el principio de validez crítica intersubjetiva

anticipa y promueve organizaciones democráticas futuras, en cuya estructura se admita a los excluidos, a la nueva validez crítica antihegemónica. Para decirlo de una vez, la validez intersubjetiva crítica se funda en la consensualidad de la comunidad homogénea de las víctimas. Es decir, que depende del plano formal-discursivo crítico determinar la “verdad” de la expulsión de los disidentes y la “validez” de las alternativas materiales, formales e instrumentales del nuevo proyecto posible.

En este sentido, el ejercicio formal para Dussel tiene una función más amplia y compleja que la asignada en la ética apeliana. Sirve para construir condiciones más favorables a los grupos humanos más necesitados, desde una posición crítica contribuye a superar democráticamente, adecuadamente, los problemas prioritarios del presente, a hacer más nuestro —con participación plural y responsable— el diseño y la construcción de la historia futura, la elaboración de un mundo donde sea posible la vida para todos.

6. Consecuencias de la polémica

A pesar de que las posiciones de las dos éticas enfrentadas se mantuvieron —en lo esencial— hasta el final de la controversia, no por ello deja de tener la discusión efectos importantes para nosotros. Aunque no se minimiza el déficit del diálogo en cuanto a resultados conjuntos sobre los grandes temas de la teoría moral, si existen coincidencias sobre el papel de la ética y la función que deben desempeñar los intercambios conceptuales en el ámbito de la reflexión concreta. Algunas consecuencias observadas en el altercado que nos ocupa serán el asunto de las siguientes líneas.

Para empezar, consideramos que una de las consecuencias más inmediatas de la controversia, pero al mismo tiempo más trascendente, es la derrama de *conocimientos* sobre el tema estudiado. En particular, la discusión Dussel-Apel fomenta la investigación y el saber sobre la “vida buena”, y es ahí, en la filosofía práctica, donde se deposita su aportación cognitiva. Uno de los rasgos característicos de este tipo de conocimiento es su pluralidad, el afán de contactar y conocer regiones desconocidas de la vida moral. Esto porque se trata de averiguar la condición marginal del otro, conocer el punto de vista de su

situación y, sobre esta base, establecer la relación moral interpersonal. No estamos, pues, ante un saber objetivo y atemporal que orienta la conducta humana, o la imposición de ciertas reglas desde una identidad o tradición moral, sino ante juicios morales obtenidos de manera consensada por todos los implicados en una realidad práctica. Sin embargo, la información obtenida por la confrontación en cuestión además de repercutir en un mayor conocimiento de nuestra realidad ética plural, también repercute en una mayor *tolerancia* hacia todas las concepciones y prácticas culturales que comparten un espacio y un tiempo determinado. Y tolerar significa, en los planteamientos teóricos de Dussel y Apel, no únicamente reconocer la coexistencia de tales tradiciones sino, a su vez, atender los reclamos de la parte marginada, valorar sus argumentaciones y asumir —en su momento— el compromiso de construir conjuntamente con la razón emergente la nueva institucionalidad, la institucionalidad inédita basada en la pluralidad y la tolerancia, donde volverán a aparecer posteriormente nuevas cosmovisiones en las cuales fincar el desarrollo histórico.

No obstante, para que la pluralidad y la tolerancia se vean reflejadas de modo efectivo en las relaciones sociales del hombre contemporáneo, es menester que cada uno de los conflictos sea tema de discusión pública y la solución ofrecida resultado de la argumentación más fuerte, del consenso intersubjetivo. Justamente otro de los efectos derivado de los encuentros Dussel-Apel es la obligación ética de discutir racionalmente la vida en común, así como el compromiso de obtener consensos para la transformación de las condiciones históricamente dadas. En una palabra, se trata de que los asuntos prácticos, de interés general, encuentren respuestas democráticas en el marco de la comunicación racional no estratégica, que la discusión pública sea el lugar donde se ventilen las diferencias interculturales del mundo actual, y que, en suma, el diálogo y el entendimiento sean el sustento que garanticen el conocimiento, la pluralidad y la tolerancia morales. Finalmente, lo que pretenden tanto Dussel como Apel con los conceptos antes descritos es la racionalización de la vida comunitaria en el plano de su organización y el proceso de su desarrollo o liberación. En la mira de uno y otro se plantea eliminar todo resabio de relativismo (bien sea comunitarista en caso de Apel o geopolítico en el de Dussel) y de escepticismo con respecto a los principios regulativos de validez

universal o legitimación del proyecto de liberación. Para ambos intelectuales, la racionalización del mundo de la vida o de su exterioridad es un imperativo que permitiría estar en condiciones de encarar la “globalización de primer orden”: técnico y financiero, o de ofrecer oposición a la modernización occidental según la postura de Dussel, con una “globalización de segundo orden”: ético, cultural, jurídico, etc. En síntesis, la idea de ambos filósofos es contar con un tipo de racionalidad ética (originaria o discursiva) capaz de solventar las aporías y resultados peligrosos en que encalla la razón instrumental cada vez más influyente en nuestra forma de vida.

En la consecuencia misma de racionalización de la experiencia práctica percibimos que el intercambio Dussel-Apel hereda también una clara actitud crítica hacia todos los sistemas de relaciones interhumanas. Y tal espíritu de racionalidad crítica convierte al fenómeno de las relaciones interpersonales en una realidad dinámica, materia expuesta a los cambios, marco donde conviven las más diversas cosmovisiones, suelo propicio para la tolerancia y, sin duda, fuente inagotable de conocimiento nuevo con auténtico sentido revolucionario. Sin embargo, se requiere decirlo, la criticidad racional del debate investigado no pretende imponer a la acción práctica un proyecto a priori, de contenido metafísico, con una visión de terminista. Tiene más bien la función ética de modificar las estructuras inoperantes, injustas, en base a acuerdos discursivos o, para el caso Dussel, mediante un proyecto de liberación constituido desde la víctima. Por tanto, esta criticidad racional busca el progreso histórico, pero siempre democráticamente, apoyado en la participación de todos los implicados y orientándose invariablemente por los intereses de la “vida buena”. De este modo, la ética —como fundamento crítico— adquiere en las discusiones Dussel-Apel una importancia sin precedentes tanto en la configuración de las estructuras sociales como en la clase de evolución que éstas tracen; por lo mismo, es otra de las consecuencias a destacar de la confrontación establecida por la pareja de pensadores citados, consecuencia por lo demás incompleta —en cuanto a su conformación teórica—, cuestionada⁸ y de difícil sustentación.⁹

Como parte de los beneficios del encuentro de la ética de la liberación y de la ética del discurso tenemos también la conscientización para elaborar una teoría moral más completa, fundamentada con mayor firmeza y con capacidad de adecuar se al paso de los tiempos. La confrontación sirvió indudablemente

para exhibir las deficiencias de los discursos y saber por donde deben dirigirse los trabajos de desarrollo teórico. Por ejemplo, el mejoramiento ético implica incorporar, sin contradicción, investigaciones con novedosas perspectivas y propuestas de solución diferentes. Respecto a la fundamentación unidimensional de ambas éticas la alternativa es abrirse a otros principios fundamentales: sea racional, compasivo, material, discursivo, social, histórico, alternativo, etc. Y en cuanto a la adecuación filosófica a un periodo histórico dado, la tarea que corresponde es considerar las exigencias propias, las condiciones específicas y las aspiraciones típicas, para el diseño de una teoría conveniente.

Con todo, la consecuencia más trascendente en nuestra opinión, que vuelve único el debate en cuestión, es de carácter “geográfico”. Por primera vez en los anales de la filosofía formalmente reconocida presenciamos la polémica entre un representante del pensamiento occidental y uno que no lo es, un filósofo de la periferia. Dussel y Apel inauguran los encuentros entre la filosofía latinoamericana y la reflexión europea sobre esta disciplina, con ellos se establece un diálogo desconocido hasta el momento en la tradición filosófica clásica y moderna: diálogo intercultural, comunicación entre la víctima y la parte dominante. Ambos son entonces pioneros de los nuevos tiempos de la filosofía donde el signo distintivo es la apertura de la cultura occidental moderna a otras fuentes del saber ya otros horizontes que explorar. Con ello el discurso filosófico del “Norte” entra en fecundo diálogo con las filosofías del “Sur”, históricamente transmodernas y hasta antimodernas. Vale pues decir que en este acontecimiento sin precedente es donde se localiza la mayor repercusión del debate referido, ya que en lo sucesivo se registrarán cada vez más intercambios entre la comunidad de comunicación filosófica excluida y la comunidad de comunicación filosófica hegemónica. Asimismo, y para concluir, consideramos que en los diálogos por venir el contenido y los sentidos crecerán y se profundizarán para bien de la investigación filosófica mundial.

Notas

1. K.-O. Apel, “El ‘a priori’ de la comunidad de comunicación”, en *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, vol. n, 1985.

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

3. K.-O. Apel, *op. cit.*, vol. n, p. 409, 1985.

4. E. Dussel, "Arquitectónica de la ética de la liberación", en E. Dussel, *La ética de la liberación, ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo. Con respuesta crítica inédita de K. -O. Apel*, Toluca, UAEM, 1998, p. 18.

5. K.-O Apel, "El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica trascendental", en G. Vattimo (compilador), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 208.

6. E. Dussel, *op. cit.*, p. 216.

7. *Ibíd.*, p. 464.

8. En la ya vieja disputa sobre la anterioridad de la ética o la política, Cornelius Castoriadis cuestiona las posturas que le dan prioridad a la ética argumentando que la práctica humana se encuentra siempre condicionada, aunque no determinada, por el factor social antes que otro: "Lo que estas reacciones olvidan es esta evidencia fundamental: todos nuestros actos encuentran su condición de posibilidad efectiva, tanto por su materialidad como por su significado, en el hecho de que somos seres sociales viviendo en un mundo social, que es lo que es ha sido instituido así y no de otra manera. No somos 'individuos' que flotan libremente por encima de la sociedad y le la historia y que podrían decidir soberanamente en absoluto sobre lo que haríamos y cómo lo haríamos y el sentido que tendría una vez hecho. Sin duda no estamos determinados por nuestro medio o nuestra situación: pero sí estamos infinitamente más condicionados de lo que nos gustaría pensar y, sobre todo, como individuos, no escogemos ni las preguntas a las que tendremos que responder ni los términos en los cuales serían preguntadas, ni, sobre todo, el sentido último de nuestra respuesta una vez dada... Si esto se ve claramente, se ve que la política hace que se desplome la ética..." C. Castoriadis, *Ciudadanos sin brújula*, México, Ediciones Coyoacán, 2000, p. 130.

9. A pesar de los esfuerzos del filósofo latinoamericano y del europeo por desarrollar mecanismos de aplicación de sus respectivas concepciones morales (los principios críticos de la arquitectónica y por otro lado, la parte "B" de la ética del discurso) faltan todavía aspectos por precisar, cuestiones que resolver, limitaciones a superar, para lograr una teoría donde la materialización del proyecto de liberación o la parte "A" de la ética del discurso sea además de posible, convincente.