ALTERIDAD Y CRÍTICA A LA ÉTICA DEL DISCURSO

GILDARDO DURÁN[1]

RESUMEN: Convencido de que el quehacer filosófico se distingue por desplegar una reflexión valorativa, sobre las demás propuestas teóricas, al asumir el análisis crítico, riguroso y preciso de todas ellas, sin desestimar que el avance filosófico únicamente se verifica contrastando visiones encontradas y bien sustentadas, nos proponemos explorar una de las controversias que más ha llamado la atención últimamente por deliberar los problemas actuales con claridad y comprensión; incluso, concediendo soluciones argumentadas y viables desde su perspectiva. Nos referimos evidentemente a los siete encuentros verificados entre el filósofo alemán Karl-Otto Apel (1922-2017) y el filósofo argentino-mexicano Enrique Domingo Dussel Ambrosini (1934-2023) durante la última década del siglo XX (1989-1997). En cada una de las entrevistas ambos pensadores se dedican, con seriedad intelectual y entusiasmo filosófico, a plantear los temas de mayor interés para sus respectivos horizontes culturales: los teóricos y científicos para Europa y los de injusticia y exclusión social para los países de Latinoamérica. En nuestro ensayo también exponemos dos formas destacadas de investigación filosófica: la de Apel que, priorizando a la racionalidad, procura comprender los conflictos y riesgos de la civilización moderna y costurar —desde esta comprensión— una teoría ética capaz de ofrecer una alternativa a sus adversidades. En contraste, Dussel estima que partiendo de las condiciones prevalecientes en los países periféricos de Latinoamérica y del Tercer Mundo (opresión y exclusión), nos situamos en el lugar exacto para la reflexión práctica y las respuestas adecuadas que superen el rezago histórico. A todo esto, el documento que presentamos en esta oportunidad pretende mostrar la vigencia y la trascendencia que aún conserva en nuestro tiempo el diálogo Apel-Dussel.
PALABRAS-CLAVE: Alteridad, Liberación, Totalidad, Ontología, Meta-física.

ABSTRACT: Convinced that philosophical inquiry is distinguished by its evaluative reflection on other theoretical proposals—through a critical, rigorous, and precise analysis of all of them—and recognizing that philosophical progress is only achieved by contrasting well-founded and opposing viewpoints, we propose to explore one of the most compelling controversies for its clarity and insight in addressing contemporary issues. We refer, of course, to the seven encounters held between the German philosopher Karl-Otto Apel (1922–2017) and the Argentine-Mexican philosopher Enrique Dussel (1934–2023) during the last decade of the 20th century (1989–1997). In each of these interviews, both thinkers engaged— with intellectual seriousness and philosophical enthusiasm— in presenting topics of greatest relevance to their respective cultural horizons: theoretical and scientific concerns for Europe, and issues of injustice and social exclusion for the countries of Latin America. In this essay, we also present two distinct approaches to philosophical research: Apel's, which prioritizes rationality and seeks to understand the conflicts and risks of modern civilization in order to construct—based on that understanding—an ethical theory capable of offering alternatives to its challenges; and Dussel's, who argues that starting from the prevailing conditions in the

[1]Profesor de Epistemología, Filosofía de la educación y Antropología en el Centro de Actualización del Magisterio en Michoacán (CAMM). Doctorado en ética política, en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). E-mail: gildardoduran2@gmail.com.

peripheral countries of Latin America and the Third World (marked by oppression and exclusion) provides the most appropriate standpoint for practical reflection and the formulation of transformative responses. Taken together, the document we now present aims to demonstrate the continued relevance and enduring significance of the Apel–Dussel dialogue in our present time.
KEYWORDS: Otherness, Liberation, Totality, Ontology, Metaphysics.

> Lo absolutamente Otro, es el Otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo 'tú' o 'nosotros' no es un plural de 'yo'. Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba él 'en nuestra casa'. Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo *poder*. Escapa a mi aprehensión en un aspecto esencial, aun si dispongo de él. (LEVINAS, 1987, 63).

> La Ética de la Liberación tiene por punto de partida preferencial, sin negar todos los anteriores, la 'exterioridad' del horizonte ontológico ('realidad' más allá de la 'comprensión del ser'), el más allá de la comunidad de comunicación o de una mera sabiduría *afirmada* ingenuamente como autónoma. (DUSSEL, 1998a, 417 y 418).

1. Premisa

Desde su aparición en la Grecia Antigua —según la historia occidental— el pensamiento filosófico ha reconocido como venero de su validez teórica, fortalecimiento conceptual, amplitud en la comprensión de los problemas y desarrollo siempre transgresor de lo establecido, al debate de las ideas, al careo continuo de argumentos entre posturas diametralmente adversas. El intercambio crítico se ha constituido, desde entonces, en el mayor baluarte de su vigencia dentro de un mundo intrínsecamente cambiante. Contribuyendo cada uno de los diálogos registrados hasta ahora a la extensión y profundidad de esta singular reflexión.

En la historia de la filosofía se han escenificado célebres disputas sobre los más diversos temas de interés para esta disciplina. Parménides y Heráclito fueron pioneros de las confrontaciones, anteponiendo sus convicciones en una de las mayores preocupaciones de su tiempo: el movimiento. Mientras Parménides (540-450 a. e.) concebía la inmovilidad del ser, al permanecer en todo momento idéntico a sí mismo: "todo es eterno, privado de movimiento, demuestra que es así según la verdad de las cosas". (HERÁCLITO, 1985, 94), con Heráclito (540-480 a. e.) se demostraba el dinamismo perpetuo de la realidad. La cualidad de las cosas lo detectaba en su impermanencia, todo fluye, nadie puede descender dos veces al mismo río, era su

máxima recurrente: “En los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos; somos y no somos”. (HERÁCLITO, 1985, 43). En el nivel metafísico Platón (428-347 a. e.) y Aristóteles (384-322 a. e.) discurren sobre el origen de los entes en general. El primero, por ejemplo, designa al *Topus Uranus* o mundo de las ideas como génesis de la realidad sensoperceptible: “La relación entre el mundo de las Ideas y el de las cosas sensibles se expresa en términos de *imitación*. Las cosas del mundo físico son semejanzas, imágenes, imitaciones de las realidades verdaderas del mundo superior”. (FRAILE, 1971, 331-332). En cambio, el estagirita consideraba a las sustancias individuas compuestas de materia y forma el auténtico principio del universo: “La verdadera realidad ontológica la constituyen las sustancias individuas (sustancias primeras) en sus tres grandes variedades: terrestres, celestes y divina”. (FRAILE, 1971, 435).

La historia de las ideas también contempla al influyente y álgido enfrentamiento entre Hegel y Marx. A juicio de Hegel (1770-1831) el movimiento histórico es generado por las contradicciones internas del concepto, cuyo proceso racional (en tanto real) determina el cambio y sentido de la historia: “La historia del Espíritu es, por ello, también la historia real de los hombres que son portadores de él. Las experiencias concretas, humanas, prácticas se dan en esa historia espiritual”. (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1973, 58). Por su parte, Marx (1818-1883) terrenaliza al espíritu absoluto de Hegel aduciendo que la superación dialéctica de las contradicciones prácticas (la explotación del obrero por el patrón, en la producción capitalista) se realiza no mediante el saber puro, sino con la práctica concreta del sujeto histórico: “…el paso de la filosofía a la realidad requiere la mediación de la praxis. (…) La praxis revolucionaria, como transformación consciente de la sociedad burguesa por el proletariado, ha de pasar por la conciencia de esta praxis material”. (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1973, 106 y 110). Estos son solo algunos de los testimonios sobre las controversias imperecederas desplegadas a lo largo de la historia del pensamiento filosófico.

Pero los intercambios teóricos memorables entre figuras intelectuales, imprescindibles en el proceso de desarrollo de la filosofía, no han sido exclusivos de la cultura europea. En otras latitudes del planeta (destacamos el caso de México) también se han verificado originales y fecundos diálogos entre los cultivadores profesionales de la filosofía.qu De los más cimeros tenemos la discusión implementada por Francisco Larroyo y José Gaos (GAOS, 1940). Visionarios en sus apreciaciones y perspicaces en la argumentación ambos contraponen sus respectivas concepciones sobre la relación de la filosofía con el saber, la historia, la vida cotidiana, entre otras. De elevado valor filosófico reviste también la interlocución establecida por Francisco Larroyo y Joaquín Xirau (LARROYO, 1941). Aunque abordando distintas temáticas el trasfondo

de la polémica versa sobre la manera de comprender y situarse en el mundo (*Weltanschauung*). Específicamente se confronta, entre ellos, la percepción del entorno desde el arte y la religión o de la ciencia y moralidad. ¿Cuál debe regir o cuál es la coadyuvancia entre sí para una mejor interpretación de nuestro mundo? Este fue el eje del debate.

Contribuyendo a este ejercicio insustituible e inagotable para el conocimiento de la filosofía, Luis Villoro protagoniza una multidisputa dentro del "Seminario de filosofía moderna", organizada por el filósofo mexicano de origen español José Gaos (GAOS, 2012). Algunos integrantes del Grupo Hiperión[2] (Ricardo Guerra, Emilio Uranga, José Gaos, Luis Villoro y Alejandro Rossi como invitado) intercambiaron sus apreciaciones, con rigor y coherencia argumentativa, sobre el tema de la "vocación filosófica". En cambio, el diálogo epistolar verificado entre Villoro y el Subcomandante Marcos (VILLORO, 2015) involucra a un no profesional de la filosofía. No obstante, no podemos demeritar su aporte a la comprensión filosófica de la realidad mexicana actual y, por supuesto, del mundo. Lo relevante y desusado de este intercambio consiste en que se reflexionó sobre la política y la ética desde la perspectiva de la academia y la militancia. Puestas así las cosas, el punto gravitacional que, a nuestro juicio, presentan las desavenencias recién expuestas es el cuestionamiento a los límites paralizantes que impone cada época y tradición cultural; pues, sin las confrontaciones documentadas la filosofía no las hubiese podido trascender.

Sin embargo, hay un rasgo que caracteriza a todos los encuentros filosóficos resumidos: consiste en que se inscriben dentro de una misma identidad cultural. En consecuencia, son discrepancias cuyo interés apunta a resolver dilemas propios de una sociedad o cultura para su exclusivo crecimiento y consolidación. Podríamos clasificar a tales litigios de sinonimia: escuchando sus voces y sin proponérselo omitiendo a las demás, atendiendo las convulsiones internas y olvidando o desconociendo las ajenas. Vale, por lo aseverado, precisar que la polémica a examinar en esta oportunidad (la desplegada por Karl-Otto Apel y Enrique Dussel) no tiene precedentes históricos (DURÁN, 2004 y 2005). La singularidad que presenta este antagonismo consiste en desarrollar un encuentro intercultural, trascender en él la perspectiva de la Ilustración confrontando el proyecto filosófico de la modernidad (asumido por Apel) con la interpelación y reclamo de la víctima, del oprimido y marginado, reivindicados por Dussel. La alteridad, el pluralismo, la interculturalidad son entonces solo algunas de las novedades recuperadas por el debate propuesto a analizar.

[2] Grupo formado por filósofos mexicanos, vigente en el período 1948-1952. El propósito expreso de su creación fue desarrollar investigaciones que versaran sobre lo mexicano: cultura, historia, carácter, sentido, etcétera.

2. Antecedentes de la ética del discurso y la ética de la liberación

El modelo filosófico que antecede y genera, por diversas razones, a ambas empresas éticas en estudio, es el conocido con el apelativo de modernidad.[3] Y alertados por los extravíos inherentes a este modelo, así como los excesos en que incurre, con efectos atentatorios a la vida humana, tanto Apel como Dussel proceden a elaborar las correspondientes y novedosas respuestas opositivas: "ética del discurso" y "ética de la liberación". Para el filósofo alemán, por ejemplo, el problema que requiere mayor atención es el del conocimiento objetivo de la ciencia moderna, en razón de que no demostrar los presupuestos discursivos en que se sustenta la objetividad del saber científico implicaría, *ipso facto*, que el conocimiento empíricamente comprobado de las ciencias naturales sería el único válido para su aplicación, proscribiendo toda sabiduría subjetiva del desarrollo de la vida humana. Admitiendo, a la vez, la inutilidad completa del estudio ético y filosófico, así como su inmediata e irrevocable desaparición. La aseveración de Apel finalmente se funda en que el saber, en sus distintas expresiones: objetivo o valorativo, es admitido siempre que sea convalidado por el consenso de la comunidad real de comunicación.

> …la estructura lógica de su pensamiento revela que no puede efectuarse aquí una reducción naturalista de la pregunta por el sujeto de la ciencia. Ciertamente, se postula como sujeto una comunidad real y no se concibe el conocimiento exclusivamente como una función de la conciencia sino, primariamente, como un proceso real e histórico de interpretación…Sólo puede efectuarse a la luz de la convergencia de los procesos de inferencia y de interpretación en una comunidad ilimitada, … El *consenso* postulado por la crítica del sentido es el *garante de la objetividad del conocimiento*, que sustituye a la 'conciencia en general' trascendental kantiana… no se percibe que *el acuerdo (Verständigung) intersubjetivo, qua mediación de la tradición en una 'comunidad de interpretación', es la condición hermenéutico-trascendental de posibilidad y validez de todo conocimiento que se oriente objetivamente* (…) *la 'objetividad' de las mismas ciencias* no-valorativas *ya presupone la validez intersubjetiva de normas morales*. Desarrollando las consecuencias de esta tesis, destruiremos el prejuicio de la subjetividad irracional de todas las normas y valores morales. (APEL, 1985, 182, 190 y 376).

La preocupación central de K.-O. Apel, efectivamente, consiste en que, si consideramos de manera inapelable al conocimiento racional-moderno como objetivo, cierto y de validez universal —en tanto saber verificable y medible—, se prescinde de los juicios subjetivos de índole ético en la conducción de la comunidad. Y ante esta disyuntiva filosófica Apel se dedica a desmentir, con rigor académico, tal aseveración; rescatando a la reflexión ética del dominio positivista.

[3] Paradigma filosófico inaugurado por Descartes, continuado por Kant y Hegel (y asumido por un abultado número de figuras filosóficas de primer nivel), donde el fundamento de la existencia, su progreso histórico, así como la directriz que debe trazar, corresponde a la razón en el sentido racional. Es decir, en este modelo de pensamiento el ejercicio de la razón abstracta, independiente de la facticidad, determina autónomamente, desde sí, amparado en la evidencia conceptual que suele conceder, el ser del hombre y su continuo advenimiento.

En contraste, el filósofo latinoamericano, respaldado en perspicaces investigaciones sobre la colonización del Nuevo Mundo por occidente (DUSSEL, 1994), concibe al rezago y la marginación de los países subdesarrollados como efecto constitutivo del racionalismo moderno. En su apreciación particular, la modernidad es una elaboración teórica generada por la necesidad de justificar —con evidencia racional— el colonialismo y sus resabios más consubstanciales: sometimiento y exclusión. Primero aparece en escena el "yo conquisto", dominador de vastas zonas de territorio y pueblos del mundo, y en seguida el "yo pienso" que se apresta a legitimar argumentativamente la subordinación y obediencia de las víctimas avasalladas desde entonces.

> El *ego cogito*, destaca Dussel, dice ya también relación a una proto-historia del siglo XVI que se expresa en la ontología de Descartes, pero que no surge de la nada. El *ego conquiro* (yo conquisto), como "yo práctico" le antecede. Hernán Cortés en 1521 antecede al *Discours de la méthode* (1636) (sic) en más de un siglo… el "bárbaro" era el contexto obligado de toda reflexión sobre la subjetividad, la razón, el *cogito*. (DUSSEL, 1994a, 24 y 25).

El oprimido y proscrito, denuncia Dussel, constituye la otra cara del proceso civilizatorio iniciado con la conquista de América (1492), desempeñan la Exterioridad sometida y paradójicamente "libre"[4] del sistema totalitario (ontológico, suele llamarle este pensador) y hegemónico del proyecto moderno. Asumiendo las condiciones prevalecientes y hostiles a la alteridad negada, la ética de la liberación se propone escucharle con atención y lealtad y, desde la interpelación del damnificado, ofrecer los fundamentos filosóficos de su desopresión, los principios básicos necesarios para la construcción del nuevo mundo.

La rebeldía implementada por Apel y Dussel, en relación a seguir reconociendo al paradigma moderno como teoría incontrovertible e irrenunciable en el movimiento histórico de la sociedad, es el *leitmotiv* más relevante de sus primeras publicaciones sobre filosofía práctica. *La Transformación de la filosofía*, Tomo I y II (1972-1973) en Apel y los cinco Tomos de la *Ética de la liberación* escritos por Dussel: tomo I y II (1973), tomo III (1977) y tomo IV y V (1979-1980). En *La transformación de la filosofía*, por ejemplo, el pensador alemán expone como idea central los instrumentos teóricos que fundamenten y operativicen (hagan posible) la trascendencia con respecto al período moderno. De alguna manera, y conforme a sus postulados filosóficos, Apel se perfila como precursor de un tipo de movimiento posmoderno; la posmodernidad discursiva. Retoma a Kant en sus principios filosóficos más básicos, pero rebasando su "yo pienso

[4] Aunque subyugado por la convención social excluyente, desde su exterioridad —el Otro periférico— en esencia es libre para concebir y realizar una comunidad virtuosa, orientada por el valor de la dignidad humana. En caso contrario, si la libertad no fuese uno de los atributos naturales, inalienables, del hombre, éste estaría condenado a formar parte de una vida común establecida, fija, sin futuro, por más recriminable y perjudicial que se ostentara ésta.

trascendental" con la pragmática lingüística de Charles Sanders Peirce: el "nosotros dialogamos racionalmente".

Uno de los pilares del proyecto transformador del filósofo alemán es, sin duda, la autonomía de la razón concebida por Kant, como la instancia que determina las distintas formas de vida humana. Justamente, la razón constituye en los parámetros de la modernidad la condición y límite de la vida práctica. Los valores culturales, los códigos sociales, los reglamentos políticos y las leyes del devenir histórico están necesariamente determinadas por la racionalidad del sujeto. El individuo es quien va reconfigurando cronológicamente su identidad cultural y, en esta perspectiva, se convierte en su propio legislador. La discrepancia de Apel, con respecto al primado de la razón en la tradición moderna, nos remite y nos permite apreciar el solipsismo radical en el que finalmente se reduce este modelo; teniendo como uno de los cometidos inmediatos la usurpación del bien común por la reflexión monológica del yo. Para el autor europeo, y en esto consiste "la transformación de la filosofía", el conocimiento de los fenómenos mundanos y humanos, así como su validez, no se determinan desde la conciencia individual. La condición de posibilidad y validez del conocimiento, esgrime Apel, atañe exclusivamente a la comunidad de comunicación, al consenso argumentativo establecido por la comunidad de hablantes. El filósofo alemán transita, de este modo, del problema de la objetividad del conocimiento de la conciencia kantiana a la pragmática lingüística de Peirce.

> En mi opinión, refuta Apel, se trata del paso decisivo de una transformación —que yo entiendo como *pragmático-trascendental*— de la arquitectónica del sistema kantiano: la reflexión sobre las condiciones de la *validez* de los enunciados de conocimiento o argumentos ya no está restringida a la reflexión sobre las condiciones de la *constitución de la objetividad de la experiencia*. Ambos problemas no se tematizan ya como el del análisis de las *estructuras o funciones de la conciencia*, sino…que el problema de la *reflexión sobre la validez* o de la justificación (legitimación), queda subordinado al ámbito, tematizable por la analítica del lenguaje, del *discurso argumentativo*. (APEL, 1995, 84).

Dussel, en cambio, considera a las relaciones interpersonales cotidianas, producidas por el modelo de desarrollo moderno, como el punto de partida más conveniente y propicio para entender el actual estado en que se encuentra la humanidad entera. No es el racional-iluminismo abstracto y universal, predominante y excluyente, causante de las víctimas sistémicas el que funda el trabajo reflexivo del filósofo americano. Privilegia más bien a la interpelación de la alteridad en su jerarquía de excluido del sistema, en tanto ser "meta-físico" o entidad alojada más allá de la totalidad conocida e impugnada. Condición transistémica que le concede la prerrogativa de conocer vivencialmente los efectos negativos de la hegemonía eurocéntrica.

> No hay que crear futuros proyectos frutos de la fantasía, imaginación, 'posibles' para el orden vigente. Hay que saber descubrir en la exterioridad trascendental del oprimido la 'presencia' vigente de la utopía como realidad actual de lo imposible, sin el auxilio del otro, imposible para el sistema de dominación…no es simplemente una 'metáfora'

> de lo dado, sino una imposibilidad 'analógica' para la Totalidad sin la mediación de irrupción del Otro; de ahí se deriva el sentido específico del 'proyecto de liberación'. (DUSSEL, 1994b, 168).

Solo el damnificado en su adversidad está en posibilidad de implementar una práctica que trascienda la marginalidad y el cerco de su opresión. Dussel percibe que las mejores alternativas de liberación deben proceder de quienes son afectados por el sometimiento, en cuanto que la realidad de equidad e inclusión solo es posible construirla históricamente desde la víctima de la injusticia y no cumpliendo las prescripciones de una razón autónoma y autosuficiente. Es de presumir entonces que la alteridad "meta-física", recuperada de los estudios éticos de Emmanuel Levinas, desempeña en la reflexión filosófica de Dussel tanto el autor teórico de los cambios sustanciales como el actor práctico de los quiebres históricos en la convivencia humana.

3. Alteridad *versus* discurso

Los postulados básicos, reducidamente expuestos en este ensayo, tanto de la ética del discurso como de la ética de la liberación, nos inducen a plantear una hilera de preguntas sobre el sentido del movimiento histórico que cada teoría presupone. En realidad, el cuestionamiento dirigido al pensamiento moderno, complementado con las propuestas de nuevas concepciones del desarrollo social, fue lo que incentivó la elaboración de ambas alternativas teóricas. Enunciado de una manera sucinta: el sentido del avance social obedece a una exigencia racional o a los propósitos de la vida. En la perspectiva de Apel, lo que hace posible la vida humana y su movimiento de reconfiguración permanente es el acto de habla. En la vertiente de Dussel, en cambio, la vida constituye la condición de cualquier actividad humana. Sin vida, privados de ella, ninguna práctica es viable ni tampoco concebible. Partiendo entonces del criterio asumido por los autores referidos, se puede deducir que el sujeto de vida (el existente) y el sujeto de habla (el argumentante) son los actantes llamados a protagonizar el proceso de insumisión en el devenir histórico.

En el afán de precisar y desarrollar nuestra temática en la ética del discurso, también denominada "fundamentación última pragmática trascendental", debemos antes explicar los presupuestos que hace posible el acto de habla. Y lo primero que se requiere para efectuar la comunicación son indefectiblemente los interlocutores, ya que relegando a los sujetos hablantes queda impedido todo diálogo. A este *a priori* la intitula Apel comunidad de comunicación real o parte B de la ética del discurso. El lenguaje constituye el otro presupuesto de la interlocución; es evidente que sin un idioma compartido no hay manera de establecer el intercambio discursivo. Las normas lingüísticas comunes a los discursantes abren la posibilidad de que expresen sus ideas,

reflexiones y sugerencias argumentadas (ideales) de solución. Remitiéndose este último *a priori* al ámbito ideal del acto de habla y conocido en el pensamiento apeliano como comunidad de comunicación ideal (parte A). La articulación de ambas secciones (A y B) se escenifica empíricamente en los avatares históricos de la colectividad humana. En esta perspectiva, la comunicación intersubjetiva tiene como punto de partida a la situación concreta afectada por las "coerciones funcionales" del sistema social establecido. Y el imperativo de la interlocución consiste justamente en lograr acuerdos, consensuar entre los participantes un plan de solución a la adversidad práctica discutida. Después de lo descrito, podemos aseverar con validez que el cambio social efectivo inicia siempre en los daños infligidos en el referente real. Sin embargo, este punto de partida es orientado por la "idea regulativa" de la parte A de la ética del discurso que exige realizar, de manera gradual, el acuerdo racional, ideal, en el suelo del acontecer histórico (la parte B).

> …quien argumenta presupone ya siempre simultáneamente dos cosas: en primer lugar, una *comunidad real de comunicación*, de la que se ha convertido en miembro mediante un proceso de socialización y, en segundo lugar, una *comunidad ideal de comunicación* que, por principio, estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de enjuiciar definitivamente su verdad… la situación consiste en que quien argumenta presupone, en cierto modo, la comunidad ideal, *en* la real, como posibilidad real de la sociedad real, aunque sabe que la comunidad real está muy lejos de identificarse con la ideal. (…) En primer lugar, con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la *supervivencia* del género humano como comunidad *real* de comunicación; en segundo lugar, debemos intentar realizar la comunidad *ideal* de comunicación en la *real*. El primer objetivo constituye la condición necesaria del segundo, y el segundo confiere al primero su sentido; el sentido que ya está anticipado en cada argumento. (APEL, 1985, 407, 408 y 409).

Lo ponderable, en el pensamiento ético de Apel, es la concepción del movimiento de transformación social como un proceso eminentemente interpersonal, superando los límites del individualismo adscrito a la reflexión formal-abstracta de la modernidad. El hecho de uncir indisolublemente la realidad contingente, fenoménica, susceptible de modificar (comunidad de comunicación real), con la idealidad del consenso presupuesto en la comunidad de comunicación ideal, denominada por Apel como principio ideal del discurso, causativo del devenir histórico, nos lleva a convenir que la emancipación conlleva cambios cualitativos, de valor, éticos en última instancia y, de este modo, a generar la autotrascendencia moral del hombre.

Desde la mirada crítica y diurna de Dussel se dilucida, con precisión y atingencia intelectual, el renovado resabio racionalista del pensamiento de Apel: el principio pragmático trascendental donde la interlocución racional antecede y determina a la práctica vital. Con su sello particular, el filósofo latinoamericano toma distancia respecto al supuesto de que el diálogo inteligible constituye la matriz generadora de la cultura y desde donde se opera la reconstrucción del conglomerado social. Socavando con ello la convicción que el acto de habla representa la

condición inevitable para la sobrevivencia, el *sine qua non* de la vida humana. Para Dussel es necesario invertir el orden jerárquico de los conceptos: no se vive para hablar, sino que se debe hablar para vivir. En la ética de la liberación el principio material (principio vida) asume la fundamentación última de todo acto humano. Bajo esta consideración no se vive para obrar, discierne Dussel:

> no se vive para comer; no se vive para pensar o argumentar. Sino al contrario: se obra para vivir; se come para vivir; se piensa o argumenta para vivir. El cerebro pensante del ser humano es un medio de la supervivencia, de la vida humana. Por lo tanto, ante Descartes, que sostenía: "Pienso, luego existo", podría afirmarse: "Vivo, luego pienso". El vivir es el presupuesto *absoluto* de todos los actos humanos, y, al mismo tiempo, es la finalidad última de todo acto humano. Mal puede el ser humano, como hemos ya indicado, obrar si ha perdido la vida. (DUSSEL, 2016, 68-69).

Después de invertir el esquema de la fundamentación última pragmática trascendental, el siguiente propósito teórico del pensador mexicano consiste en cuestionar la institución social establecida y justificar la realización de una nueva realidad común. En aras de consumar tales propósitos, la ética de la liberación prioriza al sujeto de vida sobre el sujeto de habla. Así que la primera decisión de Dussel es:

> pasar de una "comunidad de comunicación" a una "comunidad de vida". Para él es importante este desplazamiento debido a la primacía que tiene la reproducción de la vida sobre el acto comunicativo… Ni la racionalidad ni la comunicación, por ende, pueden abstraerse, ni mucho menos tener prioridad sobre el ámbito de la vida cotidiana. Una y otra son simplemente manifestaciones de la reproducción de la vida y, como tales, habría que asumirlas. (DURÁN, 2005, 119 y 120).

Prescindiendo de toda ortodoxia discursiva, es evidente que la filosofía de la liberación no se decanta por la implementación de la crítica al régimen social en uso desde el acto abstracto de la razón comunicativa y, menos aún, sustenta el proyecto de transformación radical en el intercambio argumentativo, meramente formal.

Esta postura antitética de Dussel necesita ponerse en relieve, lo exige la trascendencia que tiene en el desarrollo de su pensamiento filosófico. Todo deriva en que, a su juicio, al interior de las estructuras sociales y por su naturaleza de finitud, imperfección y contradicción insuperable —no nos es dado organizar un modo de vida completo, definitivo y perfecto—, siempre se escenifican relaciones inequitativas que conducen a la dominación y exclusión de los sectores sacrificados. El orden social moderno vigente, en cuestión, es solo una de sus determinaciones históricas. Amparado en este juicio, Dussel discierne que la comunidad de comunicación hegemónica implementa el proceso de argumentación con el fin de obtener consensos resolutivos, alternativas racionales (ideales) propias de la comunidad de comunicación ideal, pero desde la cultura o ideología reconocida por la comunidad real.

> El "solipsismo" del "yo" (que puede excluir al "tú"), reflexiona Dussel, ha sido superado o subsumido por Apel en el "nosotros" (que también puede excluir al 'vosotros'). El

> "nosotros" puede "cerrarse", totalizarse, y argumentar en una "comunidad de comunicación *real*" que puede fundar su discurso en una misma y común "comprensión del ser"; que puede argumentar, al final hermenéutica, trascendental u ontológicamente, sobre "lo Mismo". (APEL, 1992, 72).

Conforme a lo recién asentido, el sujeto de lenguaje no es considerado el más pertinente para generar el reordenamiento de la comunidad. Para arribar a remozamientos radicales; no solo de reformas complementarias o accesorias, de modificaciones internas requeridas para el mejoramiento del sistema, Dussel recurre y reivindica a la parte negada de la modernidad: el otro, el vulnerado, el no figurado en la totalidad hegemónica vigente.

Sin embargo, en el dispositivo de la ética de la liberación se admite de manera subsumida o, en un segundo momento, la participación activa del sujeto comunicativo (principio formal discursivo, en la terminología de Dussel). La discursividad cumple en el proyecto de liberación el cometido de comprender los problemas comunes y convenir sus posibles soluciones, siendo auxiliar del principio material (cuyo contenido es la vida humana), así como producir los consensos sobre cómo realizar los reclamos del vulnerado. El principio *formal*, enuncia Dussel, "o la *manera* como se decide la afirmación y crecimiento de la vida de la víctima para liberarla es quizá el tema más original de la Ética de la Liberación, y supone el pensamiento de Apel y Habermas, que son subsumidos…". (DUSSEL, 2016, 181). El principio material, en cambio, es el fundamento de la comunicación al conceder el contenido sustancial a toda interlocución sensata; sin vida —se ha decretado— no hay asunto relevante sobre que consensuar en el diálogo. Dussel suele plantear: "La exigencia última material de la ética es *la vida humana* de los oprimidos; es la única fuente universal y el principio primero de racionalidad… la medida es la afirmación y crecimiento de la vida de la víctima". (DUSSEL, 2016, 180 y 181). De acuerdo a la jerarquización que venimos analizando primero es el sujeto que procura la vida y después el sujeto que define discursivamente cómo vivirla, cuál es el sentido para nuestra vivencia específica.

Arribamos entonces a dos modos de concebir al sujeto social, de interpretación plural de los conflictos intersubjetivos hodiernos y al mecanismo de resolución progrediente. Apel, por ejemplo, le apuesta al diálogo inteligible conformado por la comunidad de comunicación real occidental (cuyo propósito es mejorarse periódicamente a fin de continuar siendo ella misma), así como la comunidad de comunicación ideal funcionando como Idea Regulativa de los sucesivos avances en el refinamiento y consolidación de la vida moderna. Implicando, en el parecer de Dussel, que el desarrollo histórico de la sociedad se encuentra de antemano definida en el habla argumentada y, en consecuencia, solo nos resta plasmarla en el plano del devenir predeterminado. En esta alternativa se advierten claramente, sin salvedad, modificaciones reformistas, discursivas, provechosas al orden social eurocéntrico prevaleciente.

Mientras el filósofo alemán monta su proyecto emancipador en el sujeto que interactúa lingüísticamente, con la pretensión de conciliar las diferencias en la consensualidad discursiva, su colega y crítico latinoamericano opta por el sufriente de la comunidad de comunicación hegemónica. La ética de la liberación, esgrime Dussel, "tiene por punto de partida preferencial la "exterioridad" del horizonte ontológico ('realidad' más allá de la "comprensión del ser"), el más allá de la comunidad de comunicación o de la mera sabiduría *afirmada* ingenuamente como autónoma". (DUSSEL, 1998a, 417 y 418 y DUSSEL, 1998, 52). Y al sustentar su reflexión filosófica en el desfavorecido y excluido de esta comunidad rescata la autonomía del otro, a la vivencia y razón de la alteridad; planteado, así, a la exterioridad de la identidad eurocéntrica. Resaltando que al privilegiar a la alteridad del sistema funcional existente se garantiza superar el perfeccionamiento de la comunidad real, de "Lo Mismo", con la reconfiguración libertaria, sustancialmente distinta, inspirada en el reclamo genuino del negado y desoído.

Como puede advertirse, fundar la filosofía de la liberación en el sistema de relaciones asimétricas y excluyentes nos sitúa ineludiblemente en el plano fenoménico de la realidad y, a la vez, en la dimensión trans-ontológica o meta-física. En el nivel de la totalidad ontológica, siempre cuestionada, deficitaria por naturaleza, la persona agraviada protagoniza la escena de dominado, coadyuvando con su desempeño a la reproducción del orden represivo establecido. Simultáneamente, se manifiesta el *topus* meta-físico del damnificado, su condición trascendente a toda institución social, al no reconocerse en ninguna identidad prevaleciente, desplegando una serie de críticas a la cultura predominante e implementar una tenaz resistencia a su práctica de dominio y marginación. La alteridad abarca también el horizonte transmundano con su libertad ilimitada para crear formas de vida colectiva y las posibilidades inagotables de su realización histórica. En todo "mundo de la vida", profundiza Dussel:

> siempre necesariamente (o nos encontraríamos en el sistema final, absoluto, sin futuro), hay un Otro oprimido, negado… Por necesidad el telos o bien de una cultura, de una Totalidad, no puede ser el fundamento último de la moralidad de los actos. Será solo "por ahora", mientras no se descubra el Otro negado en este tipo de sistema (…) no se trata ni de mera afirmación ontológica sino de afirmación de la exterioridad en relación con el sistema que lo niega, y, desde la potencia de esa afirmación del Otro, la negación de la negación (ana-léctica), para culminar en la superación hacia una nueva situación de justicia e igualdad. (DUSSEL, 1998, 44 y 60).

Es de presumir entonces que en el pensamiento dusseliano el devenir humano, radicalmente nuevo e insospechado, no emana de la interacción lingüística inteligible. Hasta el punto de que le parece altamente cuestionable y todo un reto aseverar que las formaciones sociales sean concreciones de definiciones conceptuales, consensuadas intersubjetivamente. De modo absoluto es esquivo a que los principios ideales de la comunicación se conciban como ideas regulativas del suceder histórico, por anticiparlo como suceso previo, inevitable (performativas)

y obligatorio en su aplicación. En la versión del pensador americano, la génesis de todo sesgo innovador en las relaciones interpersonales atañe de manera irrenunciable e insustituible a la alteridad transistémica.

> Hay entonces una lógica, explica Dussel, esa lógica se mueve de tal manera que el que dentro de la totalidad escucha al Otro como otro, escucha su palabra que viene de más allá de lo que para él era el ser… El Otro, entonces, que se revela, surge más allá de lo que para mí es el ser; pone en cuestión mi modo de ver las cosas… Aquel que es capaz de escuchar silenciosamente al Otro como otro es el que puede constituir una comunidad y no una mera sociedad totalizada. (DUSSEL, 1995, 134-135).

De lo trazado podemos inferir, con Dussel, que en la interpelación de la alteridad se desarrolla la crítica (colmada de verdad y horizonte) contra el régimen opresor; incluso, se verifica en el acto mismo del reclamo la afirmación de su libertad inalienable. Ambas cualidades de la alteridad (crítica y libertad) son imprescindibles dentro de un proyecto práctico de deconstrucción efectiva de la totalidad existente, así como de la edificación de la vida justa para todos. Lo que el investigador argentino-mexicano pretende testimoniar hasta aquí, es justamente que con la interpelación crítica del excluido —en su estado de libertad meta-física— es la vía más acertada y segura, ética y humana, para operar las sucesivas rupturas en la historia.

En la reflexión de Dussel los movimientos libertarios se caracterizan por ser de autoría humana, propiamente de la alteridad. Ningún reordenamiento en las relaciones interpersonales está determinado *a priori* por alguna entidad ajena: Dios, naturaleza o liderazgo social. Las reconfiguraciones fácticas de índole divina, natural o por decreto, acusan de manera incontestable un sentido distinto y contrario a lo humano. Por ejemplo: en el caso hierático son inalterables e irreversibles en su curso; respecto al natural se verifican de manera automática, sin la participación del hombre y desde el dirigente iluminado su realización es impuesta y guiada. Contrastantes todas ellas al relevo sistémico inducido por la alteridad y cuyos rasgos específicos son la participación imprescindible del afectado, proponiendo desde la libertad de su exilio nuevas formas a la vida común, así como una realización progresiva mediante sus actos disruptivos.

Dussel también descarta, como lo hemos advertido, que los cambios estructurales admisibles obedezcan a las exigencias lógicas de la razón pura y la razón discursiva. A decir suyo, el fluir histórico presidido por la razón abstracta, independiente de la experiencia vital (adoptada por la modernidad), materializa en forma progrediente la verdad o evidencia del pensamiento racional. Y en dicha perspectiva —por el hecho de estar tutelada por el conocimiento irrevocable, en la evidencia del sujeto racional— la transformación social perfila en el horizonte un devenir acertado (sin equívocos), universal (válido para toda sociedad), único (uno distinto sería falso) y necesario o invariable (cualquier desvío es inaceptable). En relación

a la razón discursiva tematizada por Apel, el filósofo mexicano advierte que, a la emancipación consensuada entre sujetos, justificada en los principios abstractos del diálogo racional —igualdad, corresponsabilidad, entre otros—, le incumbe actualizar el desarrollo previsto y orientado por el habla argumentada. Donde, previamente, la realidad empírica desempeña únicamente la función receptiva, cumpliendo, sin más, las disposiciones de la razón comunicativa. Sin que se atienda a sus propias necesidades, a su realidad específica, desde donde se podría proyectar un andar histórico más cercano, certero y conveniente a sus reivindicaciones.

En contraste, Dussel recupera las condiciones concretas del hombre con sus respectivas relaciones opresivas y excluyentes. En ningún momento admite la verdad de la razón o la validez del lenguaje, autónomas éstas para resarcir la convivencia menesterosa. Privilegia, en cambio, el saber desprendido de la vivencia injusta. Así, con el conocimiento propio del Otro, su interpelación a los demás y el cuestionamiento definitivo a la concepción racional de emancipación, nuestro pensador elabora una forma *sui generis* de liberación. A diferencia del perfeccionamiento de la colectividad en el sentido racional único, universal, previsible y orientado, la superación de lo instituido, teniendo como personaje central a la alteridad, se distingue por ser plural (obrero, mujer, indígena, etc.), distinto (cada agraviado erige su proyecto singular: obrero, la justicia; mujer, la igualdad; indígena, el respeto) y libre (no reconoce principios orientadores extraños o en los términos de Dussel: ontológicos, sistémicos, totalitarios).

Solo la alteridad que vive y sufre la injusticia, el autoritarismo, la segregación, es capaz de concebir las correspondientes relaciones justas, democráticas, incluyentes, exigidas para el cambio de fondo requerido en cada caso particular. Ningún pronunciamiento social con visos de éxito debe estar definido por el mecanismo mental ni por los *a priori* del lenguaje impersonal. La alternativa auténticamente justificada se forja, conforme a Dussel, desde abajo y desde afuera de la convención hegemónica. El inicio esperanzador se descubre en la vida de la alteridad sitiada por colosales problemas estructurales; que le impiden su hacer por conservarla y sublimarla. En esta disyuntiva, el avance histórico en esencia es humano, vital, cuyo contenido es definido por la víctima en beneficio siempre de la vida comunitaria.

Por lo mismo, para el filósofo mexicano la liberación del sometido y marginado no alude a triunfos electorales de izquierda, a la toma del poder por partidos políticos de vanguardia o las conquistas obtenidas desde los movimientos revolucionarios legitimados en una ideología racional o discursiva. Ante todo, la transformación social que reivindica a la alteridad tiene que

ver con la dignificación de la vida en su sentido más valioso y deseable: libre, justa, plural, incluyente, ética, en una palabra. Para ello, la alteridad elige la crítica creativa, desde la exterioridad meta-física, sobre la reiteración exigida en el discurso ontológico[5]. Y en el mismo ejercicio electivo opta por la realización efectiva de la vida humana[6], en lugar de seguir conformándose con la vida pensada o discursiva, oprimida y excluida.

REFERENCIAS

APEL, K.-O. *La transformación de la filosofía T. II. El a priori de la comunidad de comunicación*. Madrid: Taurus Ediciones, 1985.

APEL, K.-O., et al. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1992.

APEL, K.-O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.

DURÁN, G. "Estudio preliminar del debate Apel-Dussel". En: *Des/encuentros*. Morelia, Año 3, Número 8, Enero-Abril 2004, pp. 122-141.

DURÁN, G. *Alteridad y comunicación. Un diálogo desde la ética*. Morelia: Morevallado Editores, 2005.

DUSSEL, E. *Para una ética de la liberación latinoamericana T. I*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores-Latinoamérica Libros, 1973.

DUSSEL, E. *Para una ética de la liberación latinoamericana T. II*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores-Latinoamérica Libros, 1973.

DUSSEL, E. *Filosofía Ética Latinoamericana. De la Erótica a la Pedagógica de la Liberación T.* III. México D.F.: Editorial Edicol, 1977.

DUSSEL, E. *Filosofía Ética Latinoamericana. La Política Latinoamericana (Antropológica III) T. IV*. Bogotá: Universidad Santo Tomás-Centro de Enseñanza Desescolarizada, 1979.

DUSSEL, E. *Filosofía Ética Latinoamericana. Arqueológica Latinoamericana una Filosofía de la Religión Antifetichista T. V.* Bogotá: Universidad Santo Tomás-Centro de Enseñanza Desescolarizada, 1980.

DUSSEL, E. *El Encubrimiento del Indio: 1492 (Hacia el origen del mito de la modernidad).* México: Editorial Cambio XXI-Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, 1994.

[5] Con ello también nos referimos a la justificación teórica del proceso de liberación (vida), en tanto que sin alteridad; o sea, sin crítica, sin creación, sin novedad inédita, la historia estaría presidida por la reincidencia de la mismidad social.

[6] El momento práctico de la liberación (hacer la vida), teniendo en consideración el rasgo principal de la vida: no es una entidad realizada, definida, previsible; sino, más bien, es realización, proyecto y originalidad insospechada. Y sustentada en esta convicción la historia reviste trazos de re-invención, re-acción, re-novación, siempre originales, insondables en su desarrollo.

DUSSEL, E. “Proyecto ético filosófico de Charles Taylor, ética del discurso y filosofía de la liberación”. En: *SIGNOS. Anuario de Humanidades*. México, Tomo III, Año VII, 1994a, pp. 15-60.

DUSSEL, E. *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1994b.

DUSSEL, E. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995.

DUSSEL, E. *La ética de la liberación. Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo. Con respuesta Crítica inédita de K.-O. Apel*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.

DUSSEL, E. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Valladolid: Editorial Trotta, 1998a.

DUSSEL, E. *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Editorial Trotta, 2016.

FRAILE, G. *Historia de la filosofía I Grecia y Roma*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

GAOS, J., et al. *Dos ideas de la filosofía*. México: La casa de España en México, 1940.

GAOS, J., et al. *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*. México: FCE, 2012.

HERÁCLITO, et al. *La sabiduría presocrática*. Madrid: SARPE, 1985.

LARROYO, F. *El romanticismo filosófico. Observaciones a la Weltanschaung de Joaquín Xirau*. México: Ediciones Lógos de México, 1941.

LEVINAS, E. *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*. Salamanca (España): Ediciones Sígueme, 1987.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. *Filosofía de la praxis*. México: Editorial Grijalbo, 1973.

VILLORO, L. *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*. México: FCE, 2015.