

**Ética del discurso y Ética de la Liberación: un diálogo Norte-Sur**  
(FFyL, UNAM, 19 y 26 de Febrero 2018, 18 hrs.)

Enrique Dussel  
Profesor Emérito de la UAM (México)  
Investigador Emérito del SNI

1. De la fenomenología al pragmatismo neokantiano. El lento descubrimiento del tema de la discusión.
2. Comunidad de comunicación y comunidad de vida. Un callejón sin salida: ¿una económica trascendental?
3. El principio *formal* procedimental (*quo*) y el principio universal *material* (de contenido, *quod*) de la ética
4. Los principios *críticos* de la ética
5. De cómo la Ética de la Liberación subsume a la Ética del Discurso

Bibliografía citada

## 1. De la fenomenología al pragmatismo neokantiano de Apel. El lento descubrimiento del tema de la discusión por parte de la Ética de la Liberación

Diseñado por el Dr. Raúl Fonet-Betncourt, cubano profesor en Bremen y director de la revista *Concordia* (Trier), en noviembre de 1979, se realizó el primer encuentro en Freiburg entre Karl-Otto Apel (Frankfurt) y Enrique Dussel (México), dentro de un proyecto filosófico de diálogo Norte-Sur. Fue el primero de diez encuentros.

Apel honró a la Ética de la Liberación y a la Ética del Discurso en aquello de que un diálogo argumentativo debe partir de la simetría de los argumentantes. Nos dio, entonces, como filósofo latinoamericano, del Sur, el mismo derecho y nivel de argumentar con un gran filósofo europeo, hecho nunca acontecido con anterioridad.

Apel tenía un proyecto: descubrir una ética complementaria a la por él practicada que no partiera de la simetría de los argumentantes, ya que, aunque postulada como condición de la validez de la conclusión, de manera inevitable en un nivel empírico, dicha simetría es imposible. Siempre habrá diferencias entre los participantes en una discusión, lo que limita la validez de la conclusión (que inevitablemente no puede ser perfecta<sup>1</sup>). Para ello Apel necesitaba, para alcanzar la simetría del situado con menores posibilidades argumentativas, de una ética no-discursiva (es decir, que pudiera producir la simetría sin presuponerla como condición). Como la Ética de la Liberación no era discursiva sino fenomenológica, podía ser situada por Apel como esa ética complementaria. Apel llegaba al diálogo, entonces, con esta hipótesis *a priori*.

La Filosofía de la Liberación, que no había incorporado los logros de la *linguistic turn*, en cambio, tenía una agenda abierta para la discusión. Solo se había hecho cargo de la obra fundamental de Apel *Transformación de la filosofía*<sup>2</sup>, publicada (en el mismo año que *Para una ética de la liberación latinoamericana*<sup>3</sup>) en 1973. Para el filósofo de la liberación será necesario un tiempo para definir con precisión el tema del diálogo. Y allí se producirá una bifurcación.

Apel no encontrará la ética complementaria que buscaba o, de otra manera, la Ética de la Liberación no era para Apel una ética fundamental sino fundada y situada en el nivel B de la aplicación del principio, y no en el nivel A de la fundamentación última del único principio de la ética.

La Ética de la Liberación, por el contrario, descubrirá toda la esfera formal de validez y la problemática de los principios éticos, por haberlos descuidados con anterioridad en cierta manera por haber cultivado un discurso fenomenológico (que no se ocupa de principios a la manera del neokantismo), recuperando así la ausencia en su discurso de los logros de la *linguistic turn*.

La Ética de la Liberación, entonces, irá buscando como situarse ante la Ética del Discurso, aceptándola parcial e inicialmente, y descubriendo nuevos temas que le llevará tiempo ordenarlos e integrarlos en su arquitecónica. La *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*<sup>4</sup> debe considerarse la repuesta parcial pero frontal (660

<sup>1</sup> Según el principio de imposibilidad enunciado por F. Hinkelammert (1984), como lo demostrará Jorge Zúñiga en su tesis en Frankfurt (J. Zúñiga, 2016).

<sup>2</sup> Ed. Surkamp, Frankfurt, 1973, vol. 1-2.

<sup>3</sup> Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, vol. 1-2.

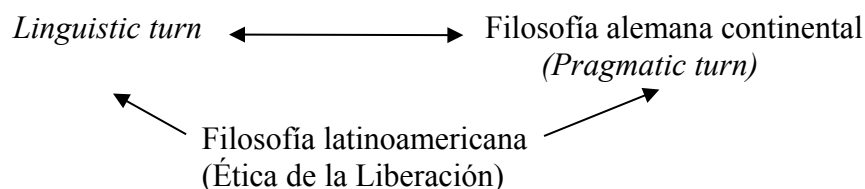
<sup>4</sup> E. Trotta, Madrid, 1998.

páginas), asimilando el diálogo con la Ética del Discurso, nueve años después del inicio de dicha discusión, siempre amable, vehemente y argumentativa, en el que Apel era un verdadero maestro.

Por mi parte, aunque equipado con ocho años de leer cuidadosamente a K. Marx<sup>5</sup> (el lector debe hacerse cargo de que el encuentro se situaba a dos semanas después de la “caída del muro de Berlín”, es decir, de la superación del socialismo real soviético), no era fácil pretender articular la “comunidad de comunicación” que proponía Apel (inspirado en el pragmatismo de Ch. Peirce) con una “comunidad de vida” (que denominé *Lebensgemeinschaft*) inspirándome en Marx.

No seguiré en este trabajo paso a paso el desarrollo de los diez encuentros<sup>6</sup>, pero mostraré los avances significativos que la Ética de la Liberación fue alcanzando a través de dichos diálogos.

El primer enriquecimiento de la Ética de la Liberación consistió en transitar de un discurso que había usado el método fenomenológico existencial (de M. Heidegger, J. P. Sartre, P. Ricoeur, M- Merleau-Ponty o E. Levinas) a la integración de los avances del neokantismo de Apel que exigía asumir los logros del pragmatismo y la corriente analítica de raigambre norteamericana (desde un Ch. Peirce hasta L. Wittgenstein). Apel había asumido y criticado el pensamiento epistemológico, tendiendo una línea de conexión con la filosofía europeo alemana. La Ética de la Liberación, por su parte, habíase inspirado, como hemos dicho, en la fenomenología continental. Ahora podía ampliar la Ética de la Liberación dichas líneas triangulando el pensamiento latinoamericano con el continental Apeliano que había subsumido por su parte la *linguistic turn* norteamericana.



En segundo lugar, y desde el primer encuentro en Freiburg en 1989, se lanzaba la hipótesis de una limitación en la Ética del Discurso en el ámbito material, todavía no claramente esbozado, lo que al final será la crítica fundamental a su inevitable formalismo (y en política y economía será visto como una *naïv* asunción del liberalismo y del capitalismo en el momento de aplicar los principios en el nivel B, según la terminología apeliana).

En tercer lugar, la hipótesis mía de una “económica trascendental” terminará por ser, primeramente, un nivel o ámbito de la ética, y en segundo lugar, un principio normativo de la ética.

En cuarto lugar, la abstracta exterioridad del Otro/a se mostrará al final, y siguiendo la categorización apeliana, en que efectivamente la Ética de la Liberación podía ser vista por la Ética del Discurso como una ética complementaria. En sentido inverso y estricto, sacará conclusiones que le permitirá a la Ética de la Liberación, con las mismas categorías

<sup>5</sup> Véanse mis obras *La producción teórica de Marx* (1985), *Hacia un Marx desconocido* (1987), *El último Marx* (1990), *Las metáforas teológicas de Marx* (1993), *16 tesis de economía política* (2016).

<sup>6</sup> Ver la descripción de cada uno de ellos en María A. Hernández Piñero, “El debate entre Ética del Discurso y Ética de la Liberación”, en Apel, K.-O., Dussel, E., *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, pp. 29-44; en adelante Apel-Dussel, 2005.

de la Ética del Discurso, mostrar que ésta es una ética conservadora que ha perdido su criticidad. Avanzando la conclusión final, la Ética de la Liberación comprendió que los peor situado en la confrontación inicial argumentativa, que no tenían simetría con los que dominaban el discurso, pueden sin embargo articular un discurso que pone en cuestión ese discurso como *dominante*, desde la simetría válida críticamente que puede establecerse entre los mismos oprimidos, explotados o excluidos inicialmente del discurso. Con la misma lógica de la Ética del Discurso mostraremos que ésta no concluyó el proceso discursivo convirtiéndose en una ética *conservadora* en favor de los *dominadores* en los sistemas político, económico, de género, de raza, etcétera. Es decir, ahora se invierte la tesis inicial: de intentar situar a la Ética de la Liberación como complementaria de la Ética del Discurso, resulta ser que ahora esta última se constituye como una mediación, un momento útil categorial de la primera; es decir, la Ética del Discurso se transforma en un excelente medio para probar la pertinencia de la Ética de la Liberación.

## 2. Comunidad de comunicación y comunidad de vida. Un callejón sin salida: la económica trascendental

La fenomenología describe los fenómenos que se manifiestan en el “*mundo*” (*Welt*).<sup>7</sup> El límite ontológico del mundo se describe como la “Totalidad”.<sup>8</sup> Heidegger lo analiza como la facticidad de “ser-en-el-mundo” (*in-der-Welt-sein*) que Husserl denomina posteriormente “mundo cotidiano” (*Lebenswelt*). Por ello la gran obra que inspira a la Filosofía de la Liberación fue *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961) de E. Levinas. En efecto la trascendencia o la exterioridad del mundo, para Levinas, es el Otro/a ser humano concreto, en su corporalidad, y como ejemplo paradigmático el Otro/a que se encuentra en la extrema vulnerabilidad: el pobre, el desvalido, el explotado, “la viuda, el huérfano, el extranjero” del *Código* del semita rey de Babilonia Hammurabi. Aplicada esta descripción a la realidad concreta latinoamericana nació al final de la década del 60 del siglo XX la Filosofía de la Liberación, ante todo como una ética.<sup>9</sup>

Por el contrario, la Ética del Discurso es neokantiana y piensa la ética desde la problemática del imperativo categórico (modificado en Apel y J. Habermas) como principio normativo primero. La Ética de la Liberación no había enfrentado la cuestión de los principios (porque la fenomenología no se ocupa de ellos), y por ello tampoco de su fundamentación o de la justificación de las decisiones. Es así que el comienzo del diálogo se inició como siendo una confrontación en la que los interlocutores no entendían exactamente la posición de su oponente. Apel ciertamente no conocía nada de la filosofía latinoamericana ni de la filosofía levinasiana; y la Filosofía de la Liberación solo se iniciaba en la problemática apeliana de la fundamentación última del principio primero de la ética y del discurso válido.

<sup>7</sup> Véase en Hegel, *Enzyklopädie*, § 132: “Die Welt der Erscheinung”.

<sup>8</sup> “...der Welt der Erscheinung ist Totalität” (*Ibid.*, § 133). “El mundo (*Welt*) es la totalidad (*Gesamtheit*) de los hechos, no de las cosas” (L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1.1; Routledge and Kegan, London, 1969, p. 7).

<sup>9</sup> Por ello los tomos de Dussel, 1973, es la obra introductoria a la Filosofía de la Liberación (1975): la ética es la filosofía primera para Levinas, para la Filosofía de la Liberación y, en cierta manera, para Apel.

Sin embargo, desde el inicio se sembró una duda: ¿cómo trata la Ética del Discurso el tema de la *cuestión del Otro*<sup>10</sup>, no solo como posible y debido participante de la comunidad de comunicación, sino como excluido de hecho de dicha comunidad?<sup>11</sup> La opresión o exclusión del Otro/a que no es conocido/a o ha sido vencido, que no es considerado, ni tenido en cuenta (como el indio en la conquista de América en 1492), que es el “no-ser” con respecto al “ser”, está existencialmente más allá del horizonte de la Totalidad de sentido o del mundo de los participantes de la comunidad de comunicación. Esta cuestión quedará como una cuestión incómoda hasta el final del diálogo (ya que Apel no conocía a E. Levinas), llegando a un inesperado desenlace en una definición del *pensar crítico* que Apel no ha podido formular ni describir.

Pero la cuestión de fondo, que se inspira en los estudios sobre K. Marx, fue aquella de que es necesario afirmar no solo una “comunidad de comunicación” del lenguaje (que se concede) sino también articular a ella una “comunidad de vida” (*Lebensgemeinschaft*)<sup>12</sup>. Se concedía la importancia, el necesario presupuesto para toda comunicación de una “comunidad lingüística”, pero se exigía igualmente la existencia de una “comunidad de vida” donde el trabajo, y no solo el lenguaje, garantizara la existencia humana; es decir, la *vida* del ser humano. En esta hipótesis se centraron los primeros encuentros como el tema principal del debate, y lo sigue siendo hasta el presente.

Apel, entre las transformaciones de la filosofía que describe en su famosa obra, quizá la más importante para la Ética de la Liberación era la crítica del solipsismo del *ego cogito* desde el horizonte de la comunidad. Adoptaba la categoría de *comunidad* sugerida por el pragmatismo de Peirce en su *indefinitely community*, con lo cual se define al sujeto no como individual sino como una subjetividad siempre participante en una comunidad intersubjetiva, que Peirce la afirmaba en la filosofía como comunidad de cognoscentes. Es decir, la ciencia y la filosofía no son unas tareas solipsistas del genio, sino la labor de una colaboración comunitaria a través del tiempo. El conocimiento científico avanza comunitariamente a partir de una comunicación entre sus miembros. La cognoscibilidad total de lo real nunca se alcanza absolutamente en el transcurso del tiempo (como en el “saber absoluto” hegeliano), sino que avanza como una línea asintótica que al infinito nunca se identifican. La Ética de la Liberación había partido de experiencias comunitarias en América Latina pero no había formulado esa intersubjetividad tal como la proponía Apel. Era una sugerencia que es aceptada e incorporada como una mejor descripción de la experiencia concreta de la que se había de hecho partido.

Pero de inmediato se descubrió que la comunidad de comunicación en el nivel de la racionalidad y el conocimiento no era la única comunidad que la ética necesitaba para expresar el sujeto práctico en toda su complejidad. Recordando la propuesta de Marx en aquello de “imaginemos, una vez más para variar, una asociación de seres humanos libres que trabajan con medios de producción *comunitarios (Gemeinschaftlichen)*”<sup>13</sup>, que no era una comunidad de comunicación sino una “comunidad de trabajo” (como utopía de la institución productiva) propusimos que era necesario articular la comunidad cognoscente y por ello racional de Apel con una comunidad productiva en el nivel de la afirmación de la

<sup>10</sup> Véase mi ponencia en Freiburg: “La Introducción de la *Transformación de la Filosofía* de Apel y la Filosofía de la Liberación”, 4.1 (en Apel, 2005, pp. 96ss).

<sup>11</sup> Como latinoamericanos vivimos la exclusión de todas las comunidades de comunicación fácticamente existentes en los más diversos niveles, aún en la comunidad de comunicación filosófica.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 4.3; pp. 106ss.

<sup>13</sup> *El capital*, I, cap. 1, 4 (*MEW*, 23, p. 92).

vida humana. Esta “comunidad productiva” de seres corporales vivientes se regía por otra lógica que la meramente cognoscente o racional.

Si Apel proponía una pragmática trascendental para fundamentar el principio de la racionalidad de la comunidad de comunicación como una moral procedimental que se presuponía en toda argumentación so pena de contradicción performativa de no acatarla, pensé que era necesario igualmente una lógica distinta para fundamentar otro tipo de racionalidad que se juega en “comunidad de vida” (finalidad última del trabajo). Llamé a esa lógica una “económica trascendental”.

### 3. El principio *formal* procedimental (*quo*) y el principio universal *material* (de contenido, *quod*)

No fue fácil ni rápido ir descubriendo que la tal “económica trascendental” no solucionaba la dificultad que había descubierto en el discurso apeliano, que pretendía construir una moral con un solo principio normativo procedimental (cuyo argumento se basaba en que la moral fundaba el consenso de la comunidad de comunicación, incluyendo el caso concreto de decidir algo a obrar por cada miembro de la comunidad).

Poco a poco fui descubriendo que la Ética del Discurso disponía de normatividad en cuanto a las condiciones formales exigidas *a priori*, en el procedimiento para alcanzar la validez del consenso.<sup>14</sup> Se trataba de mostrar que un consenso es válido si ha sido conseguido por una participación simétrica de los afectados, sin el uso de la violencia, sino bajo el imperio del mejor argumento no falsable en la comunidad por ninguno de los miembros participantes. No interesaba el contenido (*Inhalt* o materia, el *quod*) del debate argumentativo, que se dejaba a cargo de los expertos en la cuestión a conseguir validez de lo a discutir. Habermas coincidía en esto enteramente. Nos parecía sin embargo que el *contenido* (materia) de la discusión era todavía un momento ético necesario. Descubrimos así lo que llamaríamos el *formalismo procedimental* de la Ética del Discurso que colocaba todo el peso en los presupuestos formales de la discusión, y dejaba de lado el nivel de una ética material considerada particular, ya que se fundamenta en los valores que en cada persona o cultura cobran una estructura diferente y por ello no puede alcanzar la universalidad.

Fui entendiendo que el debate se situaba al nivel de los *principios* normativos (que la Ética de la Liberación, por fenomenológica, no había tratado). Era un ámbito que la Ética de la Liberación no había explorado, pero que le vino muy bien hacerse cargo. En efecto, si la Ética del Discurso se fundaba en un principio de la validez de la argumentación de la comunidad de comunicación, ¿cuál podría ser el de una Ética de la Liberación en el nivel de una comunidad de vida? Era necesario formular un nuevo principio que la Ética del Discurso no disponía ni podía disponer, porque para ella toda la moral era discursiva y si se fundaba el procedimiento necesario para alcanzar la validez universal de la argumentación se había cumplido con la exigencia de toda fundamentación. Para la Ética de la Liberación en cambio era necesario fundamentar un principio del *contenido* mismo de la argumentación y no solo sus condiciones formales (simetría, participación, no uso de la

<sup>14</sup> Otras de las “transformaciones” que había alcanzado la filosofía contemporánea para Apel era el pasaje de una filosofía de la conciencia a una del lenguaje; y del mero concepto teórico al consenso comunitario; y del solipsismo del yo a la comunidad. La verdad quedaba comprendida en una concepción consensual fuerte. La validez en cierta manera subsume el concepto de verdad. Recuérdese que el imperativo categórico de la moral kantiana se propone alcanzar la validez (*Geltung*) universal, no la verdad o justicia del juicio moral (o ético).

violencia, etcétera) presupuestas para alcanzar la validez. Ese principio creímos encontrarlo en la vida humana que es la exigencia *a priori* de la argumentación misma. Hay que estar vivo para argumentar, y se argumenta acerca de algún aspecto de vida. Esta exigencia es necesaria y universal. No son los valores éticos los que fundamentan materialmente la ética (como pensaba Weber, Habermas o Apel) porque siendo particulares no pueden fundar una ética universal. Propusimos en cambio que era la vida misma de los sujetos de la ética en comunidad el momento universal fundante. Toda cultura es diferente y particular con respecto a las otras, pero la vida humana es la que funda los valores particulares de toda cultura, y en cuanto tal es una y universal. La vida es el principio universal y cada cultura un modo de ejercer particularmente dicha vida. Descubríamos así que la exigencia de afirmar la vida humana en comunidad era el presupuesto universal; era un nuevo principio: el *principio material* de toda ética posible.

Había entonces que pensar la posibilidad de una ética con varios principios (no uno solo como en la Ética del Discurso) y de cómo se articularían entre ellos sin última instancia, por mutua determinación que pudiéramos llamar circular: “determinaciones determinantes determinadas”, diría Marx.

En primer lugar, aceptábamos la comunidad de comunicación como un logro que enriquecía a la Ética de la Liberación, ya que daba argumentos contra el individualismo moderno y contra el escepticismo postmoderno.<sup>15</sup> Esto no impedía a que hubiera, por otra parte, que fuera necesario fundamentar el nuevo principio universal material, tarea que comenzamos en la Ética de la Liberación pero que quedó inconclusa, acerca de lo cual teníamos plena conciencia.<sup>16</sup>

Pero, en segundo lugar, el acto humano o la praxis no se termina de explicar moralmente con solo solucionar adecuadamente las condiciones formales de su validez, sino que además la ética debe igualmente intervenir en la descripción de la realización última empírica material de la decisión de las conclusiones del acto argumentativo hasta que deviene un acto realizado. Kant había meditado sobre la cuestión en la *Crítica de la razón práctica*.<sup>17</sup> La Ética del Discurso afirma que la tarea de la moral concluye ya en la puesta en situación de las condiciones formales de la validez (simetría, no uso de la violencia, etc.), pero olvida que para la pretensión final y compleja de la bondad<sup>18</sup> o la realización plena del acto ético deben seguir analizándose otros momentos normativos en coherencia todos ellos entre sí. Podíanse cumplir las exigencias primeras de la moral formal, pero equivocarse la argumentación en el nivel de la decisión o el contenido de los medios para llevar a cabo la acción (lo que se decide hacer: *quod*). Se puede aplicar bien el principio formal de validez y sin embargo podría referirse a un sistema capitalista liberal del que no se tiene criterios críticos (es decir, materiales) para evaluar si es justo o injusto: formalmente había simetría entre los argumentantes, pero si todos los participantes de la comunidad de comunicación son propietarios capitalistas o políticamente liberales desde el

<sup>15</sup> Los postmodernos, queriendo atacar la razón dominante de la modernidad, niegan escépticamente a la razón en cuanto tal. Con ello quitaban a los dominados la posibilidad de esgrimir una razón crítica universal. La Ética del Discurso perderá su criticidad por otros motivos, como veremos.

<sup>16</sup> La reciente tesis doctoral de Jorge Zúñiga en Frankfurt ha completado este aspecto fundamental, apoyándose en el principio de imposibilidad de F. Hinkelammert. Véase: Zúñiga, 2017.

<sup>17</sup> *KpV*, A 100 ss.

<sup>18</sup> Obsérvese que no hablamos solo de “validez” sino de “bondad”. La moral apeliana define las condiciones de la pretensión de validez del acto; estamos ahora hablando de la pretensión de bondad, que no es solo de validez moral, sino que incluye igualmente el momento material: bondad ética. La moral y la ética no son lo mismo para Apel y para la Ética de la Liberación.

punto de vista del *contenido* de la cuestión económica o política a tratar, el acto podría ser injusto. La decisión no sería justa materialmente; es decir, con pretensión de bondad aunque fuera válida. De hecho, como veremos, es lo que acontece con Apel.

Si hay varios principios deberíamos considerar el tercero, que le hemos denominado principio de factibilidad, apoyándonos en un enunciado kantiano.<sup>19</sup>

#### 4. Los principios críticos de la ética

Lo más grave es que esta segunda generación de la Escuela de Frankfurt (Apel y Habermas) a diferencia de la primera (Weiss, Horkheimer, Marcuse, Adorno, etcétera) al desaparecer el horizonte material pierde igualmente el sentido crítico, en su significado fuerte, de la primera generación. La crítica meramente discursiva pierde la negatividad en el nivel material de la corporalidad sufriente. Es solo una crítica argumentativa.

La primera generación, se inspiraba en autores tales como Heidegger, Nietzsche, Schopenhauer, Freud, Marx, filósofos que tenían en cuenta el nivel material de la corporalidad, y donde el dolor efecto de un acto injusto indicaba la negatividad de la injusticia, que no podía aceptarse como natural, y que exigía responsabilidad para erradicarla, bien lo muestras Adorno en la *Dialéctica negativa*. Para Apel estas cuestiones no se tratan en el discurso moral.

La Ética de la Liberación tiene una doble posibilidad crítica. La primera, heredada de Levinas, y descubriendo la exterioridad del Otro/a como exterioridad sufriente, oculto y trascendental a la Totalidad ontológica del mundo de la vida cotidiana, que es desde donde se revela la alteridad del que lanza la interpretación del: “- ¡Tengo hambre!”, que pone en cuestión a la comunidad de comunicación vigente, dada. Es “la viuda, el huérfano y el pobre” del *Código de Hammurabi*. Desde el dolor de la víctima de un sistema o acto humano se puede criticar la injusticia de dicho sistema vigente, sea político, económico, de género, racial, etc.

La segunda, materialmente, que partiendo de la corporalidad viviente del ser humano puede definirse esa negatividad del sufrimiento del oprimido en todo sistema, en la Totalidad, como el criterio mismo de la *crítica* ética en cuanto tal. Su materialidad (esa corporalidad viviente) es la condición de posibilidad de la *crítica*. La Ética del Discurso obnubilando el momento material sitúa a la crítica en el solo nivel formal, cognitivo, lingüístico, pero no ya real.<sup>20</sup>

Esto aparecía como mucho más visible en el origen mismo de la hipótesis de que la Ética de la Liberación pudiera ser una ética complementaria a la del Discurso, en aquello de que al no ser discursiva podría elevar o desarrollar a los peor situados en el comienzo mismo del proceso discursivo a fin de realizar la simetría necesaria. Partiendo de los supuestos de la misma Ética del Discurso pudimos indicar que los peor situado, sin estar inicialmente situados en la simetría necesaria para la discusión, si organizaran entre ellos una comunidad de comunicación con conciencia de su opresión, pobreza o desventaja, e iniciaran simétricamente un diálogo argumentativo para explicarse a sí mismos esta situación de desventaja (en un acto dialógico sugerido por Paulo Freire para los grupos desplazados y empobrecidos del Nordeste brasileño) podrían alcanzar un consenso que se

<sup>19</sup> El juicio ético debe no contradecir las leyes naturales, siendo entonces posible. Su posibilidad es su factibilidad.

<sup>20</sup> Por esto para Habermas la economía ha dejado de ser imprescindible en el ejercicio de un juicio crítico de la sociedad. Lo enuncia expresamente.



opondría al consenso de los dominadores con respecto a los cuales ellos se encuentran en desventaja, es decir, en una asimetría que impide llegar a una conclusión válida que los ligue a todos con la fuerza ética de un consenso válido. Pero en este caso habría sucedido una transformación esencial. La *antigua* comunidad de comunicación en la que los peor situados eran excluidos ahora se transforma en una comunidad *dominante*, y si la comunidad de los peor situados y excluidos alcanza entre sus participantes un consenso válido y crítico en proceso de creciente legitimidad, por definición, el *antiguo* consenso de los ahora descubiertos como dominadores *se* transforma en un consenso *dominador* en crisis de deslegitimación (concretamente puede ser eurocéntrico, racista, patriarcal, etcétera). Apel aceptó en la discusión esta conclusión de un doble consenso, que le proponía la Ética de la Liberación, aseverando que esa situación era perfectamente compatible con la Ética de la Discusión, pero no advirtió que sin la consideración de un nivel material no se podía descubrir la dominación de un grupo sobre el otro.

Y esto último se deja ver claramente cuando Apel,<sup>21</sup> o alguno de sus seguidores,<sup>22</sup> en la cuestión de la *aplicación* (*Annwendung*) del principio moral en el caso de la economía, no tiene posibilidad de criticar materialmente el sistema donde se aplica el principio. Sin mayor conciencia crítica (que tenía la primera generación de la Escuela de Frankfurt) se propone aplicar el principio, dando como ejemplo de la comunidad de comunicación económica la constituida por *empresarios* capitalista que se reúnen para llegar a consensos válidos moral y económicamente. ¿Por qué se convocan solo a los empresarios y no a los trabajadores mismos? Los empresarios llegarán a un consenso capitalista evidentemente (sin advertirlo Apel). Si se convoca a los trabajadores<sup>23</sup> se pondría la solución de K. Marx (“la propiedad común de los medios de producción” como medio para tener la simetría exigida por la moral). Pero no tiene conciencia de esa posibilidad, porque al no afirmar un principio material no puede criticar la desigualdad entre propietario y asalariado que presupone el capitalismo como *condición* de posibilidad de la aplicación ética (no solo moral)<sup>24</sup> del principio, y Apel afirmar al capitalismo ingenuamente sin habérselo propuesto. El principio moral formal procedimental no basta para alcanzar un consenso ético, no solo válido procedimentalmente sino ético, verdadero y justo.<sup>25</sup>

Pero la criticidad de los principios son todavía claramente discernibles cuando se transforman en principios críticos propiamente.

## 5. De cómo la Ética de la Liberación subsume a la Ética del Discurso

Sin haberlo supuesto al comienzo del diálogo entre ambas éticas, y al haber incorporado la Ética de la Liberación el principio normativo de la Ética del Discurso, pero como principio *formal*, ésta moral quedó subsumida en la Ética de la Liberación, asumiendo también filosóficamente toda la cuestión de la función del principio formal o procedimental exigido por una ética crítica de mayor complejidad que la Ética del Discurso. Cada uno de los

<sup>21</sup> *Auseinandersetzungen* (Apel, 1998).

<sup>22</sup> Ulrich Peters, 1993.

<sup>23</sup> Los trabajadores deberían exigir la propiedad comunitaria de la empresa como condición para tener simetría de derechos *a priori* de la discusión, según el principio de la Ética del Discurso.

<sup>24</sup> Para Apel y Habermas la moral es formal y universal; la ética en cambio es también material pero particular.

<sup>25</sup> Hemos distinguido entre pretensión de validez y pretensión de verdad práctica o bondad (Dussel, 1998, § 2.5; Dussel, 2016c, tesis 6).

principios debe ser fundamentado, y sería la fundamentación última en su respectivo nivel (material, de factibilidad y en las dimensiones críticas de cada uno de ellos). Así el principio formal procedimental que caracteriza al consenso alcanzado como válido necesita de una fundamentación última como la que intenta Apel (y que en principio acepto), dando razón a éste último sobre Habermas en el sentido de que el consenso lógico logrado en primer lugar tiene ya un carácter moral, y no meramente lógico. Es decir, el principio formal procedimental en cuanto tal es ya válido moralmente como principio normativo que rige la conducta de los individuos. No es necesario por ello un principio lógico primeramente, y, por otro lado, se deduciría un principio moral del singular (que sería válido moralmente en el fuero individual) y en un principio político (que sería el denominado principio democrático). El ejercicio del principio procedimental en un nivel lógico singular es ya la puesta en vigencia normativa del principio formal que es ya siempre moral.

Pero habría también que probar la posibilidad de una fundamentación última del principio material, que es diverso que el del principio formal. Jorge Zúñiga en su tesis de Frankfurt ha logrado esta fundamentación a la cual me remito.<sup>26</sup>

Además, la llamada Ética del Discurso solo ha analizado la fundamentación última del principio de la argumentación en la comunidad de comunicación ideal (nivel A), y su aplicación a algunos casos concretos (nivel B), pero no ha completado la descripción de los pasos constructivos del acto moral que se siguen a dicha aplicación, y muchos aspectos más para poder pretender que se trata efectivamente de una ética. Solo se ha quedado en los prolegómenos de una tal ética. J. Habermas ha desarrollado, por su parte, una filosofía del derecho (que no es una política e su sentido pleno) y algunos aspectos de la moral discursiva,<sup>27</sup> pero tampoco ha pretendido elaborar una ética como la que intentara Kant en su época, aunque debería ser a partir de los nuevos presupuestos expuestos por la Ética del Discurso.

Es decir, la Ética de la Liberación amplió enormemente su horizonte problemático en el diálogo con Apel, mientras que éste, algo encerrado en su formalismo neokantiano, no pudo integrar nuevos elementos en su discurso gracias al diálogo. Podría haberlo hecho pero una decisión, quizá implícita, no se lo permitió.

## Bibliografía citada

- Apel, Karl-Otto, 1973 *Die Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, vol. 1-2.  
 Apel, K.-O. y Dussel, E., 2005, *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*, Editorial Trotta, Madrid.  
 Apel, K.-O., 1988, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt.  
 Apel, K.-O., 1998, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental paragmtischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt.  
 Dussel, Enrique, 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, vol. 1-2.

<sup>26</sup> Véase la tesis de Jorge Zúñiga, 2016, y especialmente Zúñiga, 2017.

<sup>27</sup> En las *14 tesis de ética* (Dussel, 2016c) hemos desarrollado una descripción de los pasos a dar para exponer una Ética de la Liberación en el estado actual de las investigaciones.

- Dussel, E., 1985, *La producción teórica de Marx*, Editorial Siglo XXI, México.
- Dussel, E., 1987, *Hacia un Marx desconocido*, Ed. Siglo XXI, México.
- Dussel, E., 1990, *El último Marx*, Ed. Siglo XXI.
- Dussel, E., 1993, *Las metáforas teológicas de Marx*, Ed. Siglo XXI.
- Dussel, E., 1998, *Ética de la Liberación en la Edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid.
- Dussel, E., 2011, *Filosofía de la Liberación (1975)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Dussel, E., 2015, *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, Akal, Madrid.
- Dussel, E., 2016, *16 tesis de economía política*, Ed. Siglo XXI, México.
- Dussel, E., 2016b, *Para una ética de la liberación latinoamericana (1973)*, Ed. Siglo XXI, México, vol. 1-2.
- Dussel, E., 2016c, *14 tesis de ética*, Trotta, Madrid.
- Hinkelammert, Franz, 1984, *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José (C. Rica).
- Peters, Ulrich, 1993, *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*, Haupt, Bern.
- Wittgenstein, Ludwig, 1969, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Reagan Paul, London.
- Zúñiga, Jorge, 2016, *Hypothese für eine Theorie der praktischen Wahrheit und der praktischen Gültigkeit*, Frankfurt am Main (Tesis de doctorado).
- Zúñiga, Jorge, 2017, "The principle of impossibility of the living subject and nature", en *The CLR James Journal*, December, 16 (2017).