

Diálogos filosóficos Norte-Sur: metafísica de la alteridad (Levinas), ética del discurso (Apel) y ética de la liberación (Dussel)

Fátima HURTADO LÓPEZ

Universidad de Granada

1. Introducción: pensar filosóficamente desde un horizonte mundial¹

Esta investigación tiene como objetivo presentar el pensamiento crítico latinoamericano actual, y en concreto la filosofía de Enrique Dussel², con el fin de poder profundizar en la relación entre la filosofía latinoamericana de la liberación y determinadas corrientes de filosofía europeas: en concreto, la metafísica de la alteridad de Emmanuel Levinas y la ética del discurso de Karl-Otto Apel. Por lo tanto, presentamos el pensamiento de Dussel no sólo desde una perspectiva sistemática, sino también diacrónica, es decir teniendo en cuenta la importancia de su evolución. Esta evolución ha estado en gran medida motivada por cada uno de los encuentros y de los diálogos que ha venido manteniendo, desde sus orígenes, con diferentes autores latinoamericanos y europeos sobre todo. En concreto, la lectura de Levinas permitió a la filosofía de la liberación concebirse como una metafísica de la alteridad, es decir, como una filosofía de la alteridad ética. El pensamiento de Levinas, unido a los nuevos

¹ Dussel, Enrique, “Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques”, *Cahiers des Amériques Latines*, nº 62, 2009/3.

² Enrique Dussel nació en 1934 en Mendoza, Argentina. Exiliado político desde 1975 en México, realizó sus estudios universitarios de teología en París y Munster así como un doctorado en filosofía en Madrid (Complutense) y otro en historia en París (Sorbona). En la actualidad, enseña en la Universidad Autónoma Metropolitana de México (UAM, Iztapalapa).

aportes de los economistas y científicos sociales en América Latina (los teóricos de la dependencia) y a los movimientos históricos de liberación a partir de 1968, están en el origen inmediato de una nueva etapa del pensamiento de Dussel: la filosofía de la liberación. Ahora bien, Levinas representa una reflexión moral de tipo religioso a partir de la cual puede parecer paradójico fundar una filosofía política. ¿Por qué entonces basó Dussel su ética de la liberación sobre el pensamiento de Levinas, haciendo un uso inusitado en Europa de este autor? Las décadas de los ochenta y noventa son para él ocasión de nuevos debates, gracias a los cuales nace una nueva etapa de la filosofía de la liberación, de la ética de la liberación. Resultado de dichos debates será la *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*, piedra angular de la obra dusseliana publicada en las ediciones Trotta, en Madrid, en 1998. Ahora bien, aunque los debates fueron múltiples, dicha obra tiene su origen en el mantenido desde 1989 con la ética del discurso de Karl-Otto Apel, el diálogo más largo y duradero que Dussel ha mantenido con un filósofo del Norte: diez encuentros espaciados entre 1989 y 2001.

A partir de la problemática planteada, este trabajo pretende contribuir a la tarea, desde nuestro punto de vista urgente y necesaria, de pensar filosóficamente desde un horizonte mundial³.

2. ¿Una filosofía de la liberación a partir de Levinas? Con Levinas, más allá de Levinas

El pensamiento levinasiano marcó definitivamente el desarrollo de la filosofía de la liberación gracias a su idea de *exterioridad*, es decir, de un sujeto humano infinito e inconmensurable: “lo Otro metafísicamente deseado no es ‘otro’ como el pan que como, o como el país en que habito [...] De estas realidades, puedo ‘nutrirme’ [...] Por ello mismo, su *alteridad* se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor. El deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*”⁴. Esta concepción radicalizada de la alteridad fue, en sus inicios, sumamente inspiradora para la filosofía de la liberación, que vio en ella un pensamiento fructífero para pensar la alteridad de América Latina, hasta entonces negada, ocultada, invisibilizada⁵. Así por ejemplo, en su obra de 1973 *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Dussel afirma, con Levinas, que “el Otro como otro es, en cuanto tal y por último, incom-prensible y exterior a mi mundo [...] El Otro quedará siempre como un misterio incomprensible en su resto escatológico de libertad [...] Se trata de el Otro que es originariamente dis-tinto, sin unidad ni identidad previa”⁶.

No obstante, la lectura dusseliana de Levinas no es mimética y Dussel insiste desde muy pronto en los límites de dicho filósofo (en concreto, por la influencia de la teoría de la dependencia, de la teología de la liberación y del marxismo). De modo que si Dussel recupera la indicación levinasiana de una ética definida a partir de la relación con la alteridad, considera que el discurso levinasiano, demasiado abstracto y equívoco, no puede tener un impacto efectivo sobre una realidad entendida geopolíticamente, añadiendo cómo “la filosofía se hace real en la política; la política sin la crítica filosófica cumple una tarea inmoral. La

³ Dussel, Enrique, *op. cit.*

⁴ Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 57.

⁵ Dussel, Enrique, “Filosofía y liberación latinoamericana”, *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, nº 10, 1977, p. 87.

⁶ Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, pp. 122-123.

filosofía sin incidencia y compromiso políticos es una utopía, es irreal, es sofisticada⁷”.

Por el contrario, a pesar de que reconoce y se siente dichoso de la influencia de su obra en el pensamiento latinoamericano, Levinas no acepta en ningún caso que la alteridad se concrete en una comunidad real e histórica, es decir, en una totalidad, pues perdería su exterioridad. En consecuencia, Levinas se separa de cualquier aplicación política o geopolítica de su pensamiento. De este modo, en una entrevista que acordó en 1982 a la revista *Concordia*, afirma que:

He conocido a Dussel, que en otros tiempos me citaba mucho, y que ahora está mucho más próximo del pensamiento político, incluso del geopolítico. [...] Se da una interesante tentativa allí [en la filosofía de la liberación] de volver al espíritu popular sudamericano [...]. Me siento dichoso, incluso orgulloso, cuando encuentro eco en dicho grupo. Es una aprobación del fondo. Lo cual significa que otras personas han visto también "eso" mismo⁸.

Dussel sitúa entonces el pensamiento levinasiano – contra Levinas – en el contexto político y geopolítico y concreta la alteridad levinasiana en lo que llama la “exterioridad antropológica⁹”. En el pensamiento de Levinas, el otro es siempre “absolutamente otro”; tiende, pues, a la equivocidad. Por otro lado, nunca pensó que el otro pudiera ser un indio, un africano o un asiático. Por el contrario, según Dussel la alteridad debe significar ante todo una realidad concreta, carnal, dotada de palabra y situada en la historia¹⁰. Dussel reinterpreta críticamente a Levinas, por ejemplo situando la fenomenología del otro como pobre desde la óptica y el horizonte del análisis sociopolítico, extendiendo la relación cara-a-cara a la dimensión plural de las relaciones Norte/Sur, Centro/Periferia.

No cabe duda de que la interpretación dusseliana de Levinas supone un interesante esfuerzo por reformular el pensamiento de Levinas desde nuevos horizontes. No obstante, pensamos que la propuesta de Dussel no está exenta de dificultades. En primer lugar, pensamos que a pesar de que Dussel critica el “Otro absolutamente otro” de Levinas, frente al cual propone la analogía del Otro como pobre: “el Otro es analógicamente Otro¹¹”, el “Otro absolutamente otro” de Levinas y el “Otro dis-tinto” de Dussel comparten el hecho de ser, al menos en un primer nivel originario, infinitamente trascendentes, infinitamente extranjeros. Con lo que nos preguntamos si esto no contradice la noción de analogía de Dussel, esto es, si podemos preguntarnos después de todo significativamente por las condiciones de posibilidad del diálogo entre culturas si no partimos de la posibilidad de presuponer una humanidad compartida y una razón común a todos los seres humanos. ¿Qué pasa con el diálogo intercultural si el otro, la alteridad, es incomprensible, si es absolutamente inconmensurable?

En segundo lugar, según Dussel, el discurso levinasiano, demasiado abstracto y equívoco, no puede tener un impacto efectivo sobre la realidad entendida geopolíticamente. Dussel

⁷ Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, Siglo XXI, Córdoba/Buenos Aires, 1973, p. 60.

⁸ Levinas, Emmanuel, “Philosophie, justice et amour”, *Concordia*, n° 3, 1983. Entrevista a Levinas realizada por R. Fornet-Betancourt y A. Gómez el 3 y 8 de Octubre de 1982. Publicada también en *Esprit*, n° 8-9, 1983, pp. 8-17, así como en Levinas, Emmanuel, *Entre nous*, Grasset, París, 1991. Citamos esta última versión, pp.129-130.

⁹ Dussel, Enrique, *Filosofía ética latinoamericana V*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1980, pp. 60ss.

¹⁰ Dussel, Enrique, “Pensée analectique en philosophie de la libération”, en Gisel, P., y Secretan, Ph., (eds.): *Analogie et dialectique*, Labor et Fides, Genova, 1982, pp. 105-106. La traducción es nuestra.

¹¹ Dussel, Enrique, “Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica)”, *Signos filosóficos*, n° 9, 2003, p. 119.

profundiza entonces en el concepto levinasiano de alteridad a partir de la teoría de la dependencia y de la teología de la liberación: el “otro” se concretiza en el pobre, el oprimido, América Latina. Ahora bien, ¿no se trata de un remplazo del sujeto moderno por otro sujeto absoluto? De modo que, al substituir un absoluto por otro de signo opuesto, la filosofía de la liberación acaba reproduciendo un binarismo dicotómico inherente a la interpretación de la alteridad levinasiana desde el marco categorial de la teoría de la dependencia. Por el contrario, pensamos que en tiempos de la globalización, las opresiones y exclusiones se producen tanto más allá como más acá del contexto nacional. Además, estas desigualdades y exclusiones se presentan en forma de heterarquía¹². Es más, la complejidad de esta heterarquía de múltiples estructuras globalizadas de poder hace que un mismo sujeto pueda ocupar lugares diferentes según las distintas formas de dominación-explotación imbricadas (por ejemplo según se trate de las dominaciones de clase, de género o de raza). De modo que concluimos considerando cómo el punto de vista de una “exterioridad” pura e incontaminada no existe y, por lo tanto, cómo la división del mundo en dos esferas mutuamente excluyentes es una simplificación excesiva, aunque en ocasiones pueda resultar útil.

En tercer lugar, el encuentro con el otro se caracteriza en el pensamiento de Levinas, y por lo tanto también de Dussel, por una profunda asimetría. Por consiguiente, el sujeto no se define en primer lugar como actividad, autonomía y libertad, sino de manera esencial como pasividad, heteronomía y responsabilidad, y, sólo en segundo lugar, como un ser autónomo y legítimo de ejercer su libertad. ¿Cómo desarrollar, a partir de Levinas, una filosofía de la liberación? ¿A qué modelo de liberación se refiere la filosofía de la liberación? ¿Por qué buscar en Levinas, autor que representa una reflexión moral de tipo religioso, y contra Levinas (que se aleja de cualquier aplicación política), los fundamentos de una filosofía política y crítica de la liberación? ¿Por qué, pues, Levinas y no cualquier otro autor del reconocimiento de la alteridad (como P. Ricœur, Ch. Taylor, A. Honneth, etc.)?

3. El dialogo entre la ética de la liberación (Dussel) y la ética del discurso (Apel)

El diálogo entre la ética del discurso de Karl-Otto Apel y la ética de la liberación de Enrique Dussel comenzó en 1989 con ocasión del Seminario Internacional organizado por Raul Fornet-Betancourt en Friburgo: *Philosophie der Befreiung. Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute*¹³. Se trata del inicio del Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur¹⁴ dentro del cual los encuentros entre estas dos éticas continuaron durante años: 1991 en México, 1992 en Maguncia, 1993 en Moscú y Sao Leopoldo, 1995 en Eichstatt, 1996 en Aquisgrán, 1997 en México, 1998 en El Salvador, 2001 de nuevo en México¹⁵.

¹² El término fue introducido por Kontopoulos, K.M., *The Logics of Social Structure*, Cambridge University Press, New York/Cambridge, 1993.

¹³ Fornet-Betancourt, Raúl, (ed), *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute*, Peter Lang, Frankfurt, 1987.

¹⁴ Para un análisis de la historia de este programa Cf. Fornet-Betancourt, Raúl, “El programa de Diálogo Norte-Sur. Historia de un proceso y balance provisional”, en Fornet-Betancourt, Raúl, *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogos norte-sur*, MAD, Sevilla, 2004.

¹⁵ Los seis primeros encuentros están recogidos en Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2005. Las participaciones de Dussel en el séptimo, octavo y noveno encuentros han sido publicadas en Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée, Bilbao, 2001, pp. 111-126, 65-87 y 145-157 respectivamente. El último encuentro corresponde al texto de Dussel, Enrique,

Convencidos de que las relaciones culturales y epistémicas (y por lo tanto también filosóficas) entre el Norte y el Sur reflejan estructuras de poder, dominación y colonización similares a las que se pueden constatar en otros órdenes, y convencidos sobre todo de que esta situación de dependencia, de asimetría y de violencia epistémica puede y debe ser superada, el Programa de Diálogo Norte-Sur en el seno del cual tuvo lugar el diálogo entre la ética de la liberación y la ética del discurso fue, desde sus orígenes en 1984, concebido para crear un foro internacional de discusión que se propusiese como finalidad central impulsar el diálogo intercultural en filosofía, y ello precisamente como “método” para la superación real de la dependencia, la asimetría y el colonialismo vigentes en el orden del saber filosófico¹⁶. Es el “método” que queremos también aplicar en este trabajo, en el que partimos del principio de que un diálogo intercultural efectivo requiere la simetría y el reconocimiento recíproco de los interlocutores en una “comunidad de comunicación” (Apel), así como condiciones materiales de vida digna (Dussel). En este sentido, nuestra hipótesis es que para que el interculturalismo represente el progreso democrático del que se le dice portador, es necesario analizar y cuestionar los fundamentos desiguales (materiales y formales) sobre los que deben interactuar el Yo y el Otro en el espacio público. Por esto, el desafío que cada una de estas éticas representa para la otra ofrece elementos importantes y permite poner de relieve los límites conceptuales de una visión de las dinámicas de contacto interétnico e intercultural que evacua la realidad de las relaciones de poder, en el fondo desiguales, que marcan estas mismas dinámicas¹⁷. ¿Cuál es el desafío de la ética del discurso a la ética de la liberación latinoamericana? Y viceversa: ¿qué ha aportado este largo debate con la filosofía de la liberación al pensamiento de Apel? ¿Han sabido, cada una de ellas, modificar sus posturas iniciales a partir de dicho diálogo?

3.1. Los aportes de la ética del discurso a la ética de la liberación

La ética del discurso apeliana y la ética de la liberación dusseliana nacieron alrededor de los años 70. No obstante, provienen de realidades histórico-políticas muy diferentes. Por un lado, Dussel nació “en un pueblo del que García Márquez hubiera podido escribir de nuevo *Cien años de soledad*¹⁸”: La Paz (en la época colonial Colocorto), en Argentina, en 1934. Por otro lado, Apel vive la experiencia de un ciudadano alemán, nacido en Dusseldorf, en 1922. Pertenece pues a una generación que ha vivido la catástrofe del nazismo, que en opinión del Apel significa la “destrucción de la conciencia moral”.

Ahora bien, si Apel subraya el fuerte impacto que ejerce la perspectiva sociocultural particular sobre el pensamiento de un filósofo, siente la necesidad de encontrar – para una supervivencia verdaderamente humana de la humanidad – una fundamentación filosófica última de los principios morales universales. De este modo, y con ocasión del segundo encuentro con Dussel en 1991, afirma:

“Estado de guerra permanente y razón cínica”, *Herramienta* (Buenos Aires), VII/21, 2002.

¹⁶ Fernet-Betancourt, Raúl, *op.cit.*, p. 185.

¹⁷ Salée, Daniel, “Penser l’aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec: mythes, limites et possibles de l’interculturalisme”, *Politique et Sociétés*, vol. 29, nº 1, 2010, p. 159.

¹⁸ “Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina”, *Anthropos*, nº 180, septiembre-octubre 1998, p. 14.

Creo que el filósofo se enfrenta siempre a un doble desafío al cual debe responder si espera que su pensamiento sea relevante para sus semejantes. La primera dimensión del desafío a que me refiero está constituida por la pretensión universalista, o tarea respectiva, de una conceptualización reflexiva.

[...] La otra dimensión del doble desafío [...] [consiste en el hecho de] que todo filósofo, como ser humano finito, está predeterminado en su pensamiento fáctico, no sólo por sus experiencias específicas, sino también por su precomprensión del mundo que comparte con sus contemporáneos y miembros de la misma comunidad sociocultural.

[...] Ahora bien, como lo indica el mismo título de “pragmática trascendental”, soy un tanto anticuado al respecto, es decir, no soy partidario de la total relativización de las pretensiones de universalidad de la razón o del logos¹⁹.

Apel plantea entonces la necesidad de una macroética universalista a escala de la humanidad, que desarrolla sobre las bases de una filosofía trascendental transformada. La transformación discursiva de la ética kantiana implica el paso (a) del solipsismo moderno a la comunidad de comunicación (o del “Yo” al “Nosotros”) y (b) del “reino de los fines” al doble punto de partida del *a priori* de la comunidad comunicativa ideal anticipada contrafácticamente y del *a priori* de la “facticidad” de la comunidad real de comunicación. Este doble punto de partida permite a Apel evitar las debilidades de los dos extremos entre los que se sitúa: el universalismo abstracto y el relativismo radical.

Ahora bien, si el punto de partida es doble, la ética del discurso es ante todo un formalismo procedimental, una ética deontológica y universal y en esto consiste, en nuestra opinión, el desafío de la ética del discurso a la ética de la liberación.

En efecto, si la reflexión dusseliana estaba en sus orígenes centrada en una ética de la liberación *latinoamericana* y en este sentido, construida desde y para América latina, a partir del diálogo con Apel, Dussel desarrolla la arquitectónica pluriprincipial de una ética de la liberación con pretensión de mundialidad que dará finalmente lugar en 1998, a la publicación de su segunda *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Así, después del octavo encuentro con ocasión del coloquio celebrado en México en 1997²⁰, Dussel presenta el resumen de la arquitectónica de la ética de la liberación elaborada “con Apel, más allá de Apel”. En el *Nivel A*²¹ o de “universalización” abstracta, Dussel enuncia los tres principios universales que fundan el universalismo de la ética de la liberación. El principio de validez discursiva, o principio de la moral formal, recupera la transformación discursiva de Kant:

En efecto, ésta es la gran aportación apeliana, y la filosofía de la liberación no puede recibirlo sino con beneplácito. Este “nosotros” de la comunicación no sólo no se opone a los resultados ya alcanzados por nuestra filosofía, sino que permitirá nuevos y más precisos desarrollos – más pertinentes, con pretensión de “mayor” validez y sentido–. Es necesario entonces continuar este fecundo diálogo²².

Ahora bien, en opinión de Dussel la ética del discurso encuentra precisamente aquí sus limitaciones dado que empíricamente nunca hay simetría en la comunidad real de

¹⁹ Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique, *op.cit.*, pp. 127-128.

²⁰ Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, pp. 65-85.

²¹ De manera analógica al *Teil A* de Apel.

²² Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique, *op.cit.*, p. 89.

comunicación. Más aún: alrededor de un 75% de la población del globo está excluida del discurso. Dussel introduce entonces el principio material universal o de verdad práctica, que será anterior, así como un principio universal de *facticidad*. Estos tres principios tienen su contrapartida “crítica” definida desde los efectos negativos: es el momento de la “ética crítica” en donde Dussel propone la versión negativa de los tres principios anteriores.

En resumen: si Dussel considera que los descubrimientos apelianos pueden ser de gran utilidad para un desarrollo futuro de la filosofía de la liberación, dichos descubrimientos no lo son en el sentido de elementos de superación de la filosofía de la liberación²³. Por el contrario, Dussel afirma que “hay entonces tres paradigmas: 1) el de la conciencia, 2) el de la pragmática trascendental del lenguaje [...] y 3) el de la "económica trascendental" (que debe ser desarrollada en el futuro)²⁴”.

3.2. Los aportes de la ética de la liberación a la ética del discurso

Apel desarrolla su ética del discurso en respuesta, principalmente, a la crisis ecológica que, en la época de los primeros debates, consideraba “la principal amenaza de la humanidad en la actualidad. Esto se aplica también a los países del tercer mundo, aunque hasta cierto grado permanece oculto para los pueblos del Sur, porque están demasiado ocupados con su miseria, es decir, con la pobreza²⁵”. Por otra parte, antes de los encuentros con Dussel, la comunidad comunicacional real correspondía para Apel a la “humanidad presente²⁶”. Es decir que en esta época (1989), Apel no pensaba explícitamente en las mayorías excluidas por el conflicto, económicamente condicionado, Norte-Sur.

La postura de Apel cambia a partir del encuentro con Dussel en 1992, cuando el autor afirma que “con el fin de la guerra fría y después de la reducción del peligro de una guerra nuclear, *el problema número 1* de la política mundial y de una macroética, referida a ella, de la (co)responsabilidad de todos los seres humanos es y será la cuestión de las relaciones entre el primer y el tercer mundos debido a la indisoluble conexión entre la crisis ecológica y la crisis socioeconómica²⁷”. Con lo que se plantea el difícil problema de tomar en cuenta de manera adecuada, en la *comunidad concreta de argumentación* del discurso práctico, las pretensiones virtuales de los no participantes, pero afectados, entre los cuales Apel reconoce ahora a los estados subprivilegiados (por ejemplo, de los países en desarrollo)²⁸. La exclusión factual de la comunidad comunicacional real de estas mayorías pobres es un hecho incontestable y constituye, de este modo, un verdadero desafío de la ética de la liberación a la ética del discurso. Se trata, según Apel, de un tema central y todavía pendiente de la aplicación global de la ética del discurso, paralelo y al mismo tiempo ligado fundamentalmente al de la crisis ecológica que había preocupado a Apel hasta entonces. No obstante, en opinión de Apel:

Puede concedérsele muy bien a Dussel que la económica, en la medida en que se ocupa de las

²³ Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique, *op.cit.*, p. 88, n. 37.

²⁴ *Ibid*, p. 111.

²⁵ Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique, *op.cit.*, p. 136.

²⁶ *Ibid*, p. 28.

²⁷ *Ibid*, p. 201.

²⁸ Apel, Karl-Otto, “Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia”, en Apel, Karl-Otto, *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986, p. 172.

condiciones de la existencia corporal del ser humano, es *ontológicamente más fundamental* que toda teoría del discurso que naturalmente tiene que presuponer ontológicamente de antemano la *existencia corporal* del ser humano. Pero [...] lo irrebasable en el sentido trascendental no puede ser ser la vida o la existencia corporal, sea ésta tan fundamental en sentido ontológico como se quiera. [...] esta verdad ontológico-antropológica [...] no cambia a mi juicio en nada el primado de fundamentación filosófico-trascendental de la teoría del discurso²⁹.

En opinión de Apel, el desafío de la ética de la liberación se incluye en la *parte B* de su ética, es decir, en la parte de la ética que trata de las situaciones en las que las condiciones para la aplicación de la *parte A* de la ética del discurso todavía no están dadas en este mundo³⁰. Además, la ética del discurso de Apel prevé un principio de complementariedad. Este principio regulador de la responsabilidad es un principio que ofrece “en la *parte B* de la ética del discurso una posible justificación para toda estrategia de “liberación” posible en el sentido de una realización progresiva de las condiciones de aplicación de la *parte A* de la ética del discurso³¹”. Por consiguiente, Apel insiste en que una “fundamentación en sentido estricto a partir del encuentro con el Otro³²” es imposible y afirma que:

Ya en el primer encuentro [...] de 1989 en Friburgo [...] Enrique Dussel hizo constatar de manera categórica: alrededor del 75% de los habitantes de este planeta – con ello se entiende los pobres del Tercer Mundo – hasta ahora no ha podido participar en absoluto en ningún discurso, ni siquiera en aquellos que le afectan a ese 75%, lo que habría de entenderse abiertamente como un reto deliberado, es decir, como una objeción capital en contra de la propuesta de la ética del discurso. En aquel entonces respondí de manera espontánea más o menos lo siguiente: lo que el señor Dussel afirma es lamentablemente cierto, pero no constituye ninguna objeción en contra de la propuesta de la ética del discurso, sino más bien un ejemplo ilustrativo de la necesidad de diferenciar la *parte A* de la *parte B* de la ética del discurso.

Una diferenciación que había introducido en mi ponencia y ya tiempo antes en mi libro *Discurso y responsabilidad* (Apel, 1988, 134 ss.) para dar a entender el problema de la transición histórica hacia la “moral postconvencional”. [...] Entre los ejemplos por mí aportados al respecto de esta situación problemática en aquel entonces ciertamente no conté en primer lugar con el conflicto condicionado económicamente Norte-Sur³³.

No obstante, Apel ya había propuesto en aquella época, a diferencia de Habermas, la complementariedad de un deber orientado teleológicamente que incluye, por ejemplo, la corresponsabilidad para con todos los seres humanos para la creación de un orden de paz y de derecho a escala mundial. En este sentido, resulta según Apel evidente que la aceptación del principio de complementariedad de la *parte B* de la ética ofrece el punto de vista a partir del cual la ética del discurso puede plantear el fundamento de aquellas máximas de acción en las que la ética de la liberación debe tener confianza para poder responder a las demandas de justicia de aquellos que, por el lugar que ocupan, todavía no han tenido la oportunidad real de argumentar³⁴.

Apel precisa con ocasión del segundo encuentro con Dussel que:

²⁹ Apel, Karl-Otto y Dussel, Enrique, *op.cit.*, pp. 326-327.

³⁰ *Ibid*, p. 138.

³¹ *Ibid*, p. 332.

³² *Ibid*, p. 35.

³³ *Ibid*, pp. 309-310.

³⁴ *Ibid*, p. 139.

Nosotros, es decir, quienes estamos practicando el discurso argumentativo, podemos y debemos postular que todos los excluidos pueden participar en el discurso argumentativo, en principio, si las causas de la exclusión se eliminan. Y también debemos asumir que en todas las sociedades o grupos marginados, hasta ahora excluidos del discurso argumentativo, hay condiciones trascendentales análogas de discurso que deben presuponerse³⁵.

La “interpelación del Otro” debe hacerse valer por los propios afectados o por sus abogados (los filósofos de la liberación, por ejemplo)³⁶. Afirma poder estar incluso “dispuesto a conceder a los explotados y jurídicamente desamparados de este planeta el privilegio moral, en cierto modo *a priori*, de la imposición estratégica – por ejemplo, revolucionaria si fuera necesario – de sus intereses vitales. [...] Este privilegio moral de los explotados o de sus representantes políticos está, sin embargo, naturalmente condicionado regulativa y, en esta medida también, restrictivamente – como toda pretensión de validez – por la capacidad consensual de los miembros de una comunidad ideal – anticipada contrafácticamente – de discurso³⁷”.

Dicho de otro modo, Apel reconoce que la posición de los oprimidos es siempre la posición ético-normativa de la humanidad³⁸. De ahí resulta – de manera similar al caso de la experiencia del proletariado de los jóvenes Marx y Engels – “una evidencia para la toma de partido necesaria y ética, que a primera vista hace parecer superflua cualquier fundamentación, mucho menos una fundamentación última (de validez intersubjetiva) de las normas éticas, que incluso la hace parecer un escape ideológico³⁹”. No obstante la evidencia original de su compromiso ético, la ética de la liberación corre el riesgo del dogmatismo, inclusive de una posible perversión en el sentido de un terrorismo que pueda recaer sobre los pobres de manera muy sensible. Por lo que, en opinión de Apel, la fundamentación normativa de las nociones de justicia y responsabilidad resulta indispensable.

En resumen: pensamos que una complementariedad entre ambas éticas es posible. Por una parte, si bien el modelo de la ética del discurso se preocupa de las situaciones reflexivas simétricas y de las relaciones horizontales entre interlocutores, hereda aún así la ausencia de un elemento para comprender determinadas situaciones de injusticia y condiciones materiales de partida escandalosamente asimétricas entre interlocutores. De otro lado, aunque la ética de la liberación tiene la ventaja de plantear estos dos principios universales (formal y material), necesarios para un diálogo intercultural efectivo y serio, el acento puesto en la opción preferencial por los pobres tiene el peligro de alimentar relaciones asimétricas y heterónomas con riesgos fundamentalistas. A tenor de lo expuesto, podemos afirmar que la ética de la liberación y la ética del discurso *a priori* se necesitan la una a la otra, en la línea apuntada por Apel en el cuarto encuentro.

³⁵ *Ibid*, pp. 132-133.

³⁶ *Ibid*, p. 327.

³⁷ *Ibid*, p. 310.

³⁸ *Ibid*, p. 251.

³⁹ *Ibid*, p. 251.

4. Reflexiones finales

Los trabajos de Dussel denuncian, con claridad meridiana, lo que podemos calificar de reduccionismo europeo, esto es: la tendencia instintiva de una civilización eminente y prestigiosa a reconducir abusivamente la noción de universal a sus propias dimensiones. No obstante, a pesar de que el pensamiento de Dussel constituye una crítica y una alternativa al universalismo moderno (demasiado abstracto y etnocéntrico), el interés por una ética de alcance universal sigue siendo central a la filosofía de la liberación – y esto gracias a los debates de 1989 a 2001 con la ética del discurso de Apel. No se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica del pasado; ni de un proyecto anti-moderno de grupos conservadores; no se trata tampoco de un proyecto post-moderno, como negación de la modernidad como crítica de toda razón. Debe ser un proyecto “trans-moderno” (es decir, una “trans-modernidad”), gracias a la incorporación real del carácter emancipador racional de la modernidad y de su alteridad negada. Vemos pues cómo los aportes del diálogo con autores como Levinas y Apel es fundamental al desarrollo de la propuesta dusseliana. No obstante, al conservar el alcance universal de la ética ante las alternativas posmodernas, nuestra conclusión contempla cómo la propuesta de Enrique Dussel sigue siendo – incluso contra Dussel – moderna y no posmoderna en el sentido de que es universal y no relativista.

Es importante también precisar, en último lugar, que una perspectiva culturalmente situada de la filosofía no implica necesariamente una vuelta culturalista con acentos fundamentalistas. De modo que si bien Dussel tiene el mérito de criticar el universalismo abstracto, pensamos que es igualmente necesario acentuar la distinción con respecto a las críticas antieuropeas esencializantes que corren el riesgo de enterrarse en particularismos estrechos⁴⁰, pues ello equivaldría a una simple inversión de papeles, es decir, a cambiar el contenido pero manteniendo los términos del discurso. Por ello queremos precisar que al retomar la etiqueta latinoamericana, no queremos responder a la idea falaz según la cual la voz de las víctimas, de los nativos, excluidos o dominados, tiene mayor autoridad o es portadora de una especie de verdad intrínseca. En otros términos: concluimos advirtiendo que es necesario vencer los escollos de los fundamentalismos eurocéntrico y tercermundista, ambos reproductores de la oposición dicotómica entre un “Nosotros” y los “Otros” excluyente, y, al mismo tiempo, marcar la diferencia con respecto a las corrientes multiculturalistas que proponen una gran diversidad de diferentes “Nosotros” juxtaponidos. En suma, y valga como corolario, una concepción pluriversal, intercultural, incluso transcultural de la universalidad, implicaría el reconocimiento en su plenitud de todos los “particulares” con el fin de hacer posible la emergencia de un nuevo y verdadero universal desde la negociación y el diálogo horizontal y en igualdad. Bajo estas condiciones se abre la vía a una “fusión de horizontes” (Gadamer) entre los diferentes particulares, a una articulación de la simetría y de la asimetría, de la pasividad y la actividad, la universalidad y la particularidad.

⁴⁰ Césaire, Aimé, “Lettre à Maurice Thorez [1956]”, en Ngal, N., *Lire Le Discours sur le Colonialisme d'Aimé Césaire*, Présence Africaine, París, 1994, p. 141.