

Carlos I. Onofre Vilchis

Año 5, No. 33, marzo 2019

1. - **Introducción**

Aquí me interesa explicar algunos razonamientos derivados del diálogo entre Apel y Dussel, los cuales permiten entender el criterio o el principio material desde el cual Dussel contra argumentó los desafíos y los alcances de la ética discursiva. Para el filósofo argentino radicado en México es el criterio de la vida, criterio que, en realidad, siempre había estado presupuesto en todo el desarrollo de la ética de la liberación latinoamericana desde su primera versión en el año de 1973.

Voy a basarme principalmente en la obra Ética del discurso y ética de la liberación, concretamente en sus trabajos que llevan por título: “La introducción de la Transformación de la filosofía de K-O Apel y la filosofía de la liberación”, así como en “La razón del Otro. El acto de interpelación como habla”, en dónde la crítica se hacía a partir del Otro, del que ha sido excluido de la comunidad de comunicación y a partir de una comunidad de vida económica sobre la cual tenía que ser complementaria con la ética discursiva. Lo anterior desemboca inevitablemente en la diferenciación dusseliana entre la validez y la verdad como aspectos que son complementarios y necesarios, ambos, como momentos diferenciados de un mismo proceso que implica asegurar la vida humana.

2. - **El debate entre Karl-Otto Apel y Enrique Dussel**

Para iniciar el análisis del debate entre Karl-Otto Apel y Enrique Dussel es fundamental empezar diciendo que el contexto de dicho debate era geopolíticamente desde un lugar distinto de enunciación. Esto significa que ocurrió en el desarrollo de dos filosofías contemporáneas que partían de escenarios políticos, económicos y culturales muy diferentes. Así pues, sostiene Dussel:

Se trata de un diálogo entre un filósofo europeo y otro de la periferia del mundo actual

(América Latina, África y Asia son esa periferia). Se trata de un acto comunicativo que argumenta a la búsqueda de un “acuerdo” (en mi caso, teniendo como horizonte la miseria del pueblo latinoamericano). Un diálogo argumentativo desde mi pueblo, el Otro ausente en este diálogo -ausente porque no puede *hic et nunc* argumentar-, pero condición de posibilidad de todo argumentar sin dominación en América Latina. (Dussel, 2004: 73)

Bajo estas características, el diálogo[1] no sólo se llevó a cabo en el seno de un típico debate filosófico-academicista, puesto que en ambos filósofos se logró avivar un compromiso histórico y una estructura filosófico-argumentativa que estaban en función de lo que iba ocurriendo desde finales de la década de los años ochenta y el resto de los noventa en Europa occidental y Latinoamérica.

Este debate ayudó a que ambos filósofos fortificaran, modificaran, desarrollaran o tomaran en cuenta nuevos aspectos, naturalmente, en el núcleo del desarrollo de sus respectivas filosofías y diferencias. Apel mismo lo reconoció cuando afirmó lo siguiente:

El punto más fuerte de la perspectiva latinoamericana me parece ser el ético, expresado en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Pero fueron en particular sus comentarios sobre mi propia perspectiva de la ética de la comunidad de comunicación los que me hicieron sentir la fuerte tensión entre las diferentes perspectivas culturales, así como la diferencia entre la época de finales de los años sesenta y principios de los setenta cuando estaba estableciendo mi aproximación a la ética (...) y mi punto de vista actual, surgido de las experiencias europeas de los últimos años. (Dussel, 2004: 131)

En el marco de este debate, quiero establecer que lo que Dussel intenta mostrar es un argumento complementario que sea capaz de vincular los aportes de la ética discursiva con la ética de la liberación, con el objetivo de intentar superar la asimetría dialógica que prevalece en las instituciones nacionales e internacionales entre los representantes del mundo moderno-occidental y los países periféricos del mundo. Se trata, según Dussel, “(...) del nacimiento de una nueva consensualidad intersubjetiva de las víctimas, mayorías dominadas (...) y *excluidas* (...)” (Dussel, 1998:5)

En este diálogo con la ética discursiva, el pensador argentino no se presentaba como el típico escéptico[2], esto es, como el oponente clásico de una ética formal-universalista, sino como un filósofo periférico que ponía en el centro de su discusión los graves problemas del Sur, particularmente los de Latinoamérica. Él mostraba una pretensión sincera de aprehender el argumento que le fuera más útil para proponer posibles soluciones a los conflictos socio-históricos de América Latina. Y ante esta compleja situación, afirma Dussel que

La Ética del Discurso, (...) no intenta entonces fundamentar una ética material. A esta tarea la declaran innecesaria o imposible, y por ello sitúan desde el comienzo toda la problemática de la filosofía ética en el nivel de la moral formal. Quizá porque la muerte que enfrenta a la vida en los campos o las calles de Malí, Haití o Bangladesh, la pobreza y el estado de no-derecho de los países periféricos, no son hechos cotidianos masivos en Europa o Estados Unidos. (Dussel, 1998:7)

¿Cómo se enfrenta Dussel a este panorama social tan complejo en Latinoamérica? Lo primero que Dussel busca exponer es una supuesta “interpelación” originaria que, como acto comunicativo, pone en contacto explícitamente a personas con personas. Según Dussel, es un encuentro fruto del componente ilocucionario del acto de habla en cuanto tal. En este proceso comunicativo es importante señalar que “(...) el efecto del componente ilocucionario, la relación práctico-comunicativa misma con el Otro (el cara-a-cara) en la “proximidad”, no puede reducirse sólo a un acto comunicativo lingüístico”. (Dussel, 2004:165)

Dussel se centra en mostrar el momento previo al acto de habla, que es vivir, como principal criterio ético-material. Lo anterior puede comprenderse en el hecho de que previo al acto de habla está ya siempre supuesta la vida del sujeto que argumenta. Lo cual, por supuesto, no es una condición pragmática-formal de la comunidad del discurso, sino una condición material necesaria para cualquier acto humano, incluido, el acto de habla argumentativo.[3] Hay que señalar claramente, según Dussel, que dicha interpelación originaria pone en evidencia que:

(...) “el Otro” como condición a priori de posibilidad de toda argumentación, de todo

“nuevo” argumento. (...) no es sólo trascendentalidad “en” el nosotros, sino trascendentalidad “a” la misma comunidad. Sin embargo, de hecho, en la comunidad de comunicación “real”, “el Otro” es ignorado, desconocido - no reconocido-, y excluido - como momento ético de una estructura vigente de injusticia. (Dussel, 1992: 77)

Así pues, la comunidad de argumentantes, por tanto, supone una comunidad de vida, tal y como se nos plantea en el texto dusseliano “La introducción de la transformación de la filosofía de Apel y la filosofía de la liberación”:

Así como la “comunidad de comunicación” es lo trascendentalmente siempre ya presupuesto a priori “yo hablo”, de la misma manera la “comunidad de vida” está trascendentalmente ya siempre a priori presupuesta al “yo trabajo”. (Dussel, 2004: 111)

Como se dijo anteriormente, lo que Dussel intenta criticar es que previo a cualquier acto de habla se antepone la vida como condición que no es pragmático-formal de la comunidad del discurso, sino condición material necesaria para cualquier acto humano.

Pensar que la vida humana es una condición material necesaria para cualquier acto humano implica para Dussel igualmente criticar la indiferenciación entre verdad y validez en la filosofía discursiva, lo cual hace caer a esta filosofía en una aplicación débil en el nivel de la validez ética, pues se confunden validez y verdad. Y es que para Apel no hay un criterio material trascendental, sino que el criterio es el que resulte de la participación simétrica de los participantes. Ya que lo único que puede ser trascendental son las condiciones de posibilidad de la argumentación para la ética del discurso. Ante ello Dussel, teniendo presente la diferenciación entre verdad y validez, sostiene al concluir el capítulo IV de su obra *Hacia una filosofía política crítica* que

(...) el criterio último de verdad es la misma vida humana, modo de realidad que abre el horizonte de la realidad como mediación para la vida. El viviente enfrenta la realidad como el “lugar” de su sobrevivencia, y la constituye como realidad “objetiva” actualizándola antes

como “verdadera”, para poder manejarla. De equivocarse (como el confundir: “Esto es alimento”, siendo en “verdad” veneno) corre el riesgo de perder la vida. No es sólo un juicio falso, al ser práctico es un juicio moral. (Dussel, 2001: 102)

Con lo anterior Dussel intenta mostrar varios aspectos importantes. El primero, a mi juicio, es que

(...) hay una razón que yo llamo práctico material que se dirige a la vida, principio humano, del cual yo sé lo que es veneno y lo que es alimento, y distinguir entre veneno y alimento es la constitución material de la realidad como alimento, que según Zubiri, ya no es de la razón formal, pero tampoco de la científica (...), sino ética, porque si tomo el veneno en vez del alimento me muero; éste es un criterio de verdad, no de validez. (Cortina y Dussel, 2000: 316)

Otro aspecto fundamental es que para Dussel la vida humana es el criterio de la verdad, en tanto que lo que es verdadero es aquello que permite al ser humano enfrentarse comunitariamente en la realidad del mundo comunitario, en su relación con cosas y personas. Es decir, el ser humano puede diferenciar los enunciados que son verdaderos en función de lo que él ha actualizado en su propia reflexión, esto le permite conducirse adecuadamente en el desarrollo de su vida en comunidad. De esta forma, y como tercer aspecto, la verdad no es ya tan sólo lo que se ha aceptado como válido aquello que es susceptible de ser acordado como verdadero, sino que no puede tenerse como verdadero aquello que devenga en un contrasentido a la pretensión de verdad de un enunciado o argumento. De esta forma, para Dussel es necesario inferir el criterio de la verdad que para Apel queda excluido, quizá, por ser éste un criterio material particular.

En cambio, la validez es el resultado de la participación simétrica de los afectados. No obstante, para Dussel, ella no es la verdad, porque la validez es “el fruto del proceso de intentar llegar a que sea aceptado intersubjetivamente lo tenido monológicamente (o comunitariamente) como verdadero (el enunciado tiene así una pretensión de validez)”.

(Dussel, 1998: 204)

Para Dussel la validez y la verdad son complementarias, recíprocas y necesarias, sin embargo, son momentos diferenciados de un mismo proceso que implica asegurar la vida humana. Afirma Dussel: “Yo distingo entre verdad y validez; hay una pretensión de verdad que es material, hay una pretensión de verdad que es formal, hay una pretensión de factibilidad que es instrumental, y luego en la síntesis de los tres recién aparece el tema del bien que no es material; (...)”. (Cortina y Dussel, 2000:316)

Ahora bien, al tener claro lo que es la verdad y la validez Dussel puede ya formular un principio abstracto propio de la validez ética, pero que ya no será sólo formal-intersubjetivo, sino con la subsunción de un criterio material, lo cual le permite formular una verdad práctica, cuyo criterio es la vida, y cuya pretensión de cumplimiento sería la pretensión de verdad ética. El principio moral de validez establece lo siguiente:

El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados (afectados por sus necesidades, en sus consecuencias o por las cuestiones éticamente relevantes que se tratan) deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcado dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético material ya definido. (Dussel, 2004: 73)

Así, con la formulación de este principio, lo que Dussel persigue es mostrar un principio puente de aplicación. Dussel intenta una articulación entre el criterio formal-universal de validez y el criterio material. Asimismo, puede observarse en Dussel una corrección del principio discursivo de Apel, puesto que ahora ya el acto de argumentar no se presenta con una pretensión de rectitud, o de validez, pues se exige como acto anterior al propio acto de argumentar la pretensión de validez práctica que es anterior al acto de argumentar, es decir, la pretensión de validez práctica es una exigencia y predisposición que el

argumentante debe tener en la realización de los discursos argumentativos.^[4] Así el argumentante que intente entrar al discurso argumentativo y no esté predispuesto a aceptar la participación de quienes fácticamente no participan, está en una situación de inmoralidad en la comunidad de comunicación.

Ello en el plano del nivel de validez universal de la ética, sin embargo, por el hecho de que no hay sistema de eticidad perfecto y que siempre este articulado plenamente a las necesidades del argumentante, y en general del ser humano, dado que quienes crean esos sistemas es el ser humano que es contradictorio y finito. Así cuando un sistema de eticidad deja de ser válido y verdadero, esto es, cuando olvida su original pretensión de validez y verdad práctica, se impone como necesidad crear el nuevo sistema de eticidad, el cual comienza por definirse como una ética-crítica del sistema moral vigente. Así, Dussel definirá un principio de validez universal crítico, y lo define de la siguiente manera:

(...) el que obra ético-críticamente debe (está "obligado" deónticamente por responsabilidad) participar (siendo víctima o articulado como "intelectual orgánico" a ella) en una comunidad de comunicación de víctimas, que habiendo sido excluidas se reconocen como sujetos éticos, como el Otro como otro que el sistema dominante, aceptando simétricamente siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos de argumentación racional, motivados por una pulsión solidario-alterativa creadora. Toda crítica o proyecto alternativo debe ser entonces consecuencia del consenso crítico discursivo de dicha comunidad simétrica de víctimas, alcanzando así validez intersubjetiva crítica. Desde esta intersubjetividad crítica, posteriormente, la comunidad se deberá abocar: b.1) a "interpretar", "comprender" o "explicar" las "causas" materiales, formales o instrumentales de la "negatividad" de dichas víctimas, y b.2) a "desarrollar" críticamente las alternativas materiales, formales e instrumentales "positivas" de la utopía y proyecto posibles. (Dussel, 1998: 464)

En suma Dussel formula una ética de contenido con un criterio material que a su vez será el criterio último del nivel de la validez y la factibilidad. Esto le permitirá en gran medida proponer una ética abstracta-universal que contiene los principios y criterios desde los cuales se podrá evaluar cualquier sistema de eticidad dado, y que por ello no se limita a

ningún sistema ya determinado históricamente.

La objeción por parte de Dussel se fundamenta en el hecho de que Dussel encontró, a saber, que anterior al acto de argumentar está la vida, que es a su vez la condición material que posibilita cualquier acto humano, sea el argumentar, el pensar, el reflexionar, etc. Este criterio material fue lo que le permitió más tarde a Dussel formular el concepto de verdad y el de validez de una forma radicalmente distinta a como ya lo había indicado Apel. A mi parecer, este será el aspecto más importante para la ética de la liberación de Dussel.

Por otro lado, Apel intentará hacer justicia a la ética de la liberación, haciendo ver que ella puede complementar a la ética del discurso para solucionar los problemas de aplicación que son tema de la parte B de su ética del discurso. Entre estos problemas está incluida la cuestión con la que insistió Dussel: la asimetría en las instituciones nacionales e internacionales entre los representantes del mundo moderno-occidental y los países periféricos. Este problema planteado por el filósofo latinoamericano, llevará a Apel a pensar sobre el progreso de las instituciones internacionales en donde Latinoamérica y los demás países “subdesarrollados” estén incluidos.

Apel pretende dar respuesta a estas cuestiones analizando las diversas objeciones de Enrique Dussel. Por ejemplo, según la crítica del filósofo latinoamericano:

A lo que nos estamos refiriendo, entonces, es al describir explícitamente el mecanismo de la “exclusión” fáctica del Otro de dicha comunidad; ya que antes de ser “afectado” fue “excluido”. Es decir, se trata de describir no sólo las condiciones de posibilidad de toda argumentación, sino, las condiciones de posibilidad del poder efectivamente participar, “ser parte” de dicha comunidad de comunicación real. Para ello debe tomarse en cuenta seriamente el momento ético de la “in-comunicabilidad”, y por ello la “incomunicación” silenciada del excluido. Para América Latina, cultura periférica, no es un tema solamente teórico, es ante todo una experiencia fáctica, ético-práctica (...). (Dussel, 1992: 77)

A pesar de la grave complejidad de la crítica dusseliana, Apel pensaba que América Latina

y los países “subdesarrollados” tenían que estar incluidos en el centro de las macro-instituciones en una participación simétrica de los afectados en la comunidad internacional del discurso argumentativo, para Apel está claro: nadie tiene que estar excluido de las instituciones de la comunidad del discurso. En esta tesis, podríamos decir, se condensa la influencia que Apel recibió de la discusión con Dussel. Para Apel el resultado de la discusión se concentró en el reto de mostrar la pertinencia de la ética del discurso para América Latina con el objetivo de permitirle que ella pudiera ser plenamente incluida en la comunidad internacional del discurso que para él era parte del proceso de emancipación de la macro-comunidad real del discurso hacia la macro-comunidad ideal del discurso, en donde las instituciones internacionales, como la ONU, la OEA, UE, etc., son el espacio público en el cual se deben solucionar los intereses y las necesidades de los países desarrollados y subdesarrollados.

En esta dirección Apel dirigirá en cierta medida su argumentación que solamente le fue posible a partir de la discusión con filósofos del Sur. No obstante, los problemas de América Latina que se le presentaban a Apel dentro de la estructura de la ética del discurso tendía siempre a localizarlos como problemas cotidianos que bien podían tematizarse en la segunda parte de la misma, siendo de esta forma problemas prácticos existentes, tales como el empobrecimiento económico de los países subdesarrollados, la exclusión de dichos países dentro de las decisiones de política internacional, etc., pero que tendrían que superarse a partir de una participación simétrica internacional de los afectados, como son, por ejemplo, las representaciones de estos países en las instituciones de la comunidad del discurso internacional.

En el plano estrictamente filosófico, ante los retos que se le presentaban con la argumentación de la ética discursiva, Dussel reiteraba que una de las varias propuestas era tomar en serio la interpelación como

(...) “acto de habla” originario por el que irrumpe en la comunidad real de comunicación y de productores (en nombre de la ideal), y pide cuenta, exige, desde un derecho trascendental por ser persona, “ser parte” de una praxis de liberación (que frecuentemente también es lucha), en una sociedad histórico-posible más justa. Es el “excluido” que aparece desde una cierta nada para crear un nuevo momento de la historia de la “comunidad”.

Irrumpe, entonces, no sólo como el excluido de la argumentación, afectado sin ser parte, sino como el excluido de la vida, de la producción y del consumo, en la miseria, la pobreza, el hambre, la muerte inminente. Éste es el tema que hiere con la angustia diaria de la muerte cercana y posible a la mayoría de la humanidad presente, a América Latina, África y Asia. (Dussel, 2004: 169)

Concluiré esta sección, diciendo que aquí no puedo considerar todas las respuestas que a lo largo de los años Dussel y Apel han ofrecido en artículos y debates con algunos de sus críticos, pero quiero insistir que dicho diálogo sobre el programa de justificación de la ética discursiva y la ética de la liberación deja entreabierto la investigación sobre la misma en estos tiempos tan complejos.

Bibliografía

Apel, Karl-Otto y Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2004.

Apel Karl-Otto, Enrique Dussel, Raúl Fonet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, UAM-I/Siglo XXI Editores, México, 1992.

Adela Cortina y E. Dussel, "Ética formal crítica y ética material crítica". En *Interioridad y crisis del futuro humano*, Ma. Eugenia Sánchez Díaz de Rivera (Coordinadora), Universidad Iberoamericana Golfo Centro, México, 2000.

Dussel Enrique, *La ética de la liberación ante el desafío de Apel*, Taylor y Vattimo con respuesta inédita de K.-O. Apel, UAEM, México, 1998.

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

_____, Hacia una filosofía política crítica, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

[1] El diálogo entre la ética del discurso y Dussel comenzó “oficialmente” en Noviembre de 1989 en Friburgo con la organización del seminario “Filosofía de la liberación: fundamentaciones de la ética en Alemania y América Latina” organizado por Raúl Fornet-Betancourt. Los encuentros con Apel continuaron en la Ciudad de México, Maguncia (Alemania), Moscú (Rusia) y San Leopoldo (Brasil), será en éste último en el que se establecen ya los argumentos y contraargumentos de ambas posiciones filosóficas, así como en Eichstätt (Alemania) en dónde se perfilaban ya las posturas finales del encuentro así como la manera en que fueron aceptados los argumentos entre ellos.

[2] Dussel definió de forma diferente el oponente práctico de la ética de la liberación, ya que si bien para la ética del discurso uno de sus principales oponentes es el escéptico, en cambio, para Dussel el oponente no era éste puesto que el escéptico acepta de alguna forma participar en el “juego lingüístico” de la argumentación. Para Dussel, el oponente directo de la ética de la liberación, no era el escéptico, sino el cínico. El que ni siquiera decide entrar al “juego lingüístico” aquel que como tiene el poder y la propiedad de los medios de una comunidad discursiva y económica, decide en su soberbia no entrar en la participación simétrica de los afectados.

[3] El desarrollo de este argumento puede verse en la mayoría de las obras dusselianas.

[4] Para tener más elementos que permitan comprender esta crítica de Dussel a Apel, reitero al lector consultar la obra completa: *Fundamentación de la ética y de la filosofía de la liberación*.

 2251 total visits.