

Incompatibilidad Estructural entre la Ética del discurso y la Ética de liberación. Tesis de no-complementación entre sendas propuestas ético-filosóficas

Structural incompatibility between the Ethics of discourse and the Ethics of liberation. Thesis of non-complementation between two ethical-philosophical proposals

Dr. Eduardo Ovidio Romero¹

Resumen

El presente artículo se hace eco del “desafío de complementariedad” entre la Ética del discurso y la Ética de la liberación, y fundamenta la tesis opuesta, según la cual existe una incompatibilidad estructural y sistemática de ambas teorías ético-filosóficas. Esta investigación pretende justamente abordar la cuestión de una comparación sistemática y crítica de la Ética del discurso y la Ética de la liberación, tomando como conceptos guía de la misma las problemáticas filosóficas de la fundamentación racional de las normas morales y de la aplicación histórica de las normas bien fundadas en contextos de globalización, interculturalidad y exclusión. Con ello se busca hacer una contribución teórica relevante en el ámbito de la ética filosófica contemporánea para una mejor comprensión de las teorías de la ética discursiva y de la Ética de la liberación, así como para saldar el vacío reflexivo en relación con una confrontación sistemática entre ambas teorías.

Palabras clave: ética del discurso; ética de la liberación; tesis de no-complementariedad; incompatibilidad estructural.

Abstract

This article echoes the “challenge of complementarity” between the Ethics of Discourse and the Ethics of Liberation, and substantiates the opposite thesis, according to which there is a structural and systematic incompatibility of both ethical-philosophical theories. That is, the research aims precisely to address the question of a systematic and critical comparison of the Ethics of discourse and the Ethics of liberation, taking as its guiding concepts the philosophical problems of the rational foundation of moral norms and their application. history of well-founded norms in contexts of globalization, interculturality and exclusion. This seeks to make a relevant theoretical contribution in the field of contemporary

¹ Doctor en Filosofía. Doctor Honoris Causa. Posdoctorando en Ciencias Sociales y humanas, Magister en Administración de Empresas. Licenciado en Filosofía. Profesor de Grado Universitario en Filosofía. Becario Tipo I y Tipo II del CONICET. eduardo.romero@um.edu.ar/
<https://orcid.org/0009-0003-4703-1402>

philosophical ethics for a better understanding of the theories of discursive ethics and Liberation Ethics, as well as to fill the reflective gap in relation to a systematic confrontation between both theories.

Keywords: discourse ethics; liberation ethics; non-complementarity thesis; structural incompatibility.

Recibido: 4/12/ 2025

Evaluado: 11/2/2026

Aprobado: 31/3/2026

Introducción

A partir de 1989, se inició un diálogo entre Karl-Otto Apel y Enrique Dussel (Apel, Dussel y Fornet Betancourt, 1992; Dussel, 1994, 2005), el cual tuvo varias etapas, y cuyas derivaciones teóricas aún siguen siendo discutidas. (De Zan, 1986; Michelini, 2006; Michelini y Wester, 2006; Michelini, Maliandi, De Zan, 2007; Michelini, Kuhlmann, Damiani, 2008). En diversos aspectos se pueden mencionar coincidencias entre ambas teorías. Por ejemplo, ambas surgen aproximadamente en la misma época, tienen pretensión de universalidad, buscan rehabilitar la racionalidad ética y filosófica, y se autocomprenden como un pensamiento ético-filosófico comprometido, emancipatorio-liberador. Sin embargo, las discrepancias son más numerosas y también más significativas desde un punto de vista ético-filosófico. (Romero y Chiappe, 2006; Michelini, 2006) Entre estas diferencias se encuentran las referidas a problemáticas como la solidaridad (Romero, 2007a), la reflexividad del logos (Romero, 2007b), la transformación pragmático-lingüística del filosofar, la comprensión apeliana de la fundamentación de la Ética del discurso a partir de una pragmática del signo como metalenguaje último, la crítica que realiza Dussel a la posición ético-discursiva sobre la base de una crítica ética del sistema vigente desde la negatividad de las víctimas (Romero, 2004) y desde una reflexión ético-filosófica que originariamente hunde sus raíces en el pensamiento levinasiano. (Lévinas, 1993, 2002)

Según Apel, la Ética del discurso propone una fundamentación racional pragmático-trascendental que es filosóficamente insuperable, mientras que Dussel presenta y defiende, como fundamentación originaria de la ética, el fenómeno de la alteridad radical del Otro. A esta diferencia se suma la discrepancia en lo que se refiere a la problemática de la aplicación histórica de las normas: teniendo en cuenta la distinción ético-discursiva entre comunidad real y comunidad ideal de comunicación, Apel considera que la Ética de la liberación provee fundamentalmente un análisis hermenéutico de los problemas y conflictos de la comunidad real de comunicación; Dussel, por su parte, ve en la Ética del discurso sólo un buen desarrollo conceptual y metodológico de la reflexión ético-filosófica post-girolingüístico, que puede ser muy útil a la Ética de la liberación, pero que en

modo alguno puede reemplazar el peculiar punto de partida de esta ni su pretensión de liberación. (Apel y Dussel, 2005)

En este sentido, el filósofo austríaco Hans Schelkshorn (1998) afirma que hay una gran cantidad de autores que han contribuido al debate entre la Ética del discurso y la Ética de la liberación, entre otros, Franz Hinkelammert (Hinkelammert, 1990, 1994, 1995a), Ricardo Maliandi (Maliandi, 1991, 2004, 2010), Dorando J. Michelini (Michelini, 1998, 2000, 2006), Adela Cortina (1985) y Ricardo Salas Astrain (2003, 2005). Hinkelammert (1995b) ha señalado, por ejemplo, que la fundamentación de la ética llevada a cabo por Apel a partir del concepto de “comunidad ideal de comunicación” sigue siendo una reflexión filosófica típicamente moderna, y que un punto de partida realista del filosofar latinoamericano tiene que ser buscado a partir de la tematización de la corporalidad, la precariedad y la vulnerabilidad del sujeto. Schelkshorn añade que: “a partir de esto es que Maliandi, Michelini y la filósofa española Adela Cortina han llevado a cabo importantes discusiones con la Ética del discurso. Estos autores (De Zan, 1986; Michelini, 2006; Michelini, Wester, 2006; Michelini, Maliandi, De Zan, 2007; Michelini, Kuhlmann, Damiani, 2008) han “profundizado esencialmente la relación interpretativa con la Ética del discurso” (Schelkshorn, 2005, p. 322). Destaca, asimismo, que un intento de integración de ambas teorías éticas, superador de la contraposición universalismo-particularismo, es la que realiza Ricardo Salas Astrain, en su compleja obra sobre ética intercultural (Salas Astrain, 2003). Sin embargo, quien ha confrontado, de forma crítica y sistemática, la Ética del discurso y la Ética de la liberación, es el mismo Hans Schelkshorn. La evaluación final que puede desprenderse de sus diversos aportes (Schelkshorn, 1991, 1998, 2004) es que sería posible realizar, en principio, una articulación sistemática entre la Ética del discurso y la Ética de la liberación. (Schelkshorn, 2005, p. 321)

En el presente trabajo abordaremos en 1) la propuesta del profesor Schelkshorn, en 2) la propuesta del profesor Maliandi y en 3) concluiremos intentando fundamentar una tesis de no-complementariedad entre sendas propuestas ético-filosóficas.

1. Tesis de complementariedad entre la EdD y la EdL desde la perspectiva de Hans Schelkshorn

El filósofo austríaco Hans Schelkshorn (1998) sostiene que habría al menos una posibilidad de “complementación” mutua entre la Ética del discurso y la Ética de la liberación. Esto es, este autor reconoce claramente los diferentes puntos de partida de ambas propuestas ético-filosóficas, como así también sus diferencias metodológicas y arquitectónicas, pero, aun así sostiene que ambas teorías éticas pueden corregirse mutuamente, es decir, ambas teorías no son excluyentes entre sí sino complementarias. En palabras del propio autor austríaco: *“Die Kontroverse über den Adressaten und die Methodik philosophischer Ethikbegründung bleibt nicht ohne Auswirkungen auf die inhaltliche Ausrichtung diskurs- bzw. befreiungsethischer Begründungsprogramme. Da in der Frage, was überhaupt philosophisch begründbar ist bzw. begründet werden soll, in beiden Moraltheorien Defizite und damit auch gegenseitige Korrekturmöglichkeiten sichtbar geworden sind, soll im folgenden*

geprüft werden, inwieweit Diskurs- und Befreiungsethik einander auch in der begründungstheoretischen Klärung des Moralbegriffs sachlich weiterführen können"² (Schelkshorn, 1998, p. 322). Como es posible observar en la cita, Schelkshorn retoma la controversia sobre el destinatario de la ética, y, por contrafigura, se podría agregar del oponente ideal de cada una de las propuestas éticas en cuestión: en el caso de la Ética del discurso, pensada desde Europa, el oponente *ideal* es el escéptico, y en el caso de la Ética de liberación, pensada desde el tercer mundo, el oponente *ideal* es el cínico. (Schelkshorn, 1998, p. 185-192) Desde la constatación de las diferencias de lo que en cada contexto es, justificado y justificable, Schelkshorn deduce la posibilidad de corrección mutua y de una eventual complementación.

La complementación y corrección mutua consistiría en lo siguiente: dado que las normas de un argumento referido tanto a cuestiones prácticas como teóricas por sí solas son intersubjetivas, a raíz de las presuposiciones pragmáticas o performativas que ya siempre se elevan como condición de posibilidad de la resolución de cada acto de habla, para establecer la validez, la Ética del discurso necesitaría, en opinión Schelkshorn, una contraparte teórico-moral de la *intuición de verdad* como *verdad fáctica*, al modo de la teoría de la *correspondencia de la verdad*. Schelkshorn lo formula como sigue: "*Da die Argumentationsnormen allein in der Idee intersubjektiver Gültigkeit gründen, benötigt die Diskursethik ein moraltheoretisches Pendant zur Intuition der Wahrheit qua Sachwahrheit (Korrespondenzintuition der Wahrheit)*"³ (Schelkshorn, 1998, p. 322).

Schelkshorn (1998, p. 323) considera justamente que conceptos como "bueno" o "justo", definidos de forma pulsional en la propuesta dusseliana -por ejemplo a través del *principio material* que tiende a la *producción, reproducción y desarrollo de la vida de la comunidad*- tendrían el rendimiento teórico-filosófico y metodológico para aportar esa *intuición práctica* analogable a la *intuición teórica* de la cual la propuesta apelianiana carecería, "*An dieser Stelle kann der Beitrag der Befreiungsethik für die transzendentalpragmatische Ethikbegründung präzisiert werden, insofern die Klärung unterschiedlicher Leitbegriffe des Guten bzw. Gerechten im Zentrum von Dussels Ethik steht*"⁴ (Schelkshorn, 1998, p. 324).

² "La controversia sobre el destinatario y la metodología de la fundamentación de la ética filosófica no deja de tener consecuencias en la orientación del contenido de los programas de fundamentación de la ética discursiva y/o de la ética de la liberación. Dado que, en la cuestión de qué es susceptible de ser fundamentado filosóficamente o qué debe fundamentarse, se han hecho visibles déficits y, por lo tanto, también posibilidades de corrección mutua en ambas teorías morales, a continuación se examinará hasta qué punto la ética discursiva y la ética de la liberación pueden hacerse avanzar mutuamente, de forma objetiva, también en la aclaración teórico-fundamentadora del concepto de moral." (Traducción propia)

³ "Dado que las normas de argumentación se fundan únicamente en la idea de validez intersubjetiva, la ética discursiva necesita un correlato teórico-moral para la intuición de la verdad en tanto verdad fáctica (intuición de la verdad como correspondencia)." (Traducción propia)

⁴ "En este punto, la contribución de la ética de la liberación a la fundamentación ético-transcendental-pragmática puede ser situada con precisión, en la medida en que la clarificación de distintos conceptos directrices de lo Bueno o de lo Justo se halla en el centro de la ética de Dussel." (Traducción propia)

El filósofo austríaco considera que el aporte dusseliano estriba, al menos en parte, en brindar una posibilidad de resolución a lo que, en cierta medida, podríamos llamar *problema del reconocimiento*, presente, supuestamente, en la Ética del discurso y que fue formulado por Dussel, por ejemplo, en su artículo *Del escéptico al cínico. (Del oponente de la Ética del discurso al de la Filosofía de la liberación)*. (Apel y Dussel, 2005, p. 171-183) El tema central en este punto es, para el autor latinoamericano *¿Por qué debo / doy la palabra al otro en un discurso práctico y no lo elimino previamente?*

La respuesta dusseliana presentada con toda elocuencia en su ética de 1998 radica en la formulación y desarrollo del *principio material* de la Ética de la liberación, el cual, en parte, es una radicalización neurofisiológica de las nociones de *sensibilidad* y *proximidad* levinasianas, lo cual le permite convertir la *pulsión de vida* en *pulsión de alteridad* –resignificación dusseliana del *Desear metafísico* levinasiano-. (Dussel, 1998, p. 91-166 y 309-410) Si esto es así, el reconocimiento del otro como otro - por ejemplo como un sujeto de derecho que debe poder intervenir en el discurso práctico- se fundamentaría y resolvería en el ámbito preontológico y prelingüístico de la pulsión de vida, ahora reconvertida en pulsión de alteridad -o, como lo expresa el propio Dussel-, *ser-para-el-otro*. Schelkshorn interpreta justamente esto cuando sostiene: “*Mit der Kategorie der Nähe bringt daher Dussel auf der Ebene von Teil A (!) einen wichtigen Beitrag für eine Fortentwicklung des Diskursprinzips zu einem vollständigen Moralprinzip ein*”⁵ (Schelkshorn, 1998, p. 325). Justamente a través de esta categoría de *proximidad* o *vecindad* del otro pre-apercebida de modo preontológico y prelingüístico es como se resolvería para Dussel el problema del reconocimiento, y al mismo tiempo, esto constituiría, para Schelkshorn, uno de los principales aportes de la Ética de la liberación a la parte A de la Ética del discurso, posibilitando así la *complementariedad* de ambas propuestas ético-filosóficas.

En este punto, cabe destacar que, en mi opinión, resulta indebida la supuesta igualdad establecida por Schelkshorn entre las *condiciones de verdad* y las *condiciones de validez* o, en sus propias palabras, los *criterios de la verdad fáctica* del *discurso teórico* que iguala a los *criterios del discurso práctico*. Lo anterior es formulado por el autor austríaco del siguiente modo, a saber: “*Denn die ‘kriteriologische Relevanz’ der Konsensustheorie kann im praktischen Diskurs keine andere sein als im theoretischen Diskurs, nämlich ‘die jeweils faktisch verfügbaren Kriterien für sachliche Wahrheit’ und normative Richtigkeit (!) ‘durch Interpretation und Argumentation komparativ und synthetisch aufeinander [zu] beziehen und so eine - stets fallible und daher vorläufige Meinung über die Sache zu bilden*”⁶ (Schelkshorn, 1998, p. 322-323). Schelkshorn parece no tomar aquí en consideración la indicación del propio Karl- Otto Apel cuando indica, por ejemplo

⁵ “Con la categoría de la proximidad, Dussel aporta así una contribución importante, en el nivel de la Parte A (!), para el desarrollo posterior del principio de discurso hacia un principio moral completo.” (Traducción propia)

⁶ “Puesto que la ‘relevancia criteriología’ de la teoría del consenso no puede ser otra en el discurso práctico que en el discurso teórico, a saber, ‘relacionar, de forma comparativa y sintética, los criterios fácticos disponibles para la verdad objetiva’ y la rectitud normativa (!) ‘mediante la interpretación y la argumentación, y formar así una opinión —siempre falible y, por lo tanto, provisional— sobre el asunto.’” (Traducción propia)

que -para el caso de los actos de habla directivos- el destinatario debe realizar un ejercicio doble de comprensión, a saber: “tiene que entender todavía, además de las condiciones de *realización* del significado proposicional, también las condiciones de *validez* o de *aceptabilidad* bajo las cuales los actos de habla *directivos* cobran normalmente su *fuerza ilocucionaria*” (Apel, 1994, p. 104).

Mientras que el componente proposicional puede ser estudiado en términos de *condiciones de verdad* –o como sostiene Strawson (1974), *condiciones de realización*-, las pretensiones performativas que constituyen la fuerza ilocucionaria de un acto de habla deben ser consideradas siempre dentro de las *condiciones de validez o aceptabilidad* ya siempre lingüístico-contextuales de su aplicación histórica. Con esta distinción Apel logra justamente romper con el pretendido primado de las condiciones de verdad (como única vía posible para la determinación lingüística del significado de una expresión); primado que, por los demás, es heredero de la concepción clásica del lenguaje postulado por el modelo semántico-referencial.

En tal sentido, cabe la observación que en ambos casos, tanto en los referidos a las condiciones de verdad, como a las condiciones de validez, la doble comprensión tiene un carácter estrictamente lingüístico para la dimensión proposicional y performativa de las diversas oraciones orientadas al entendimiento mutuo –y aquí sí, tanto la esfera teórica como la esfera práctica- está regulada convencionalmente. De este modo es como el destinatario de una oración distingue una orden de una promesa, aunque el contenido proposicional sea idéntico. Aún más, solamente con esta distinción y doble estructura performativo-proposicional (condiciones de validez y condiciones de verdad) resulta comprensible que en determinados casos un sujeto tenga motivos para no llevar adelante una orden encomendada (porque la considera inválida o ilegal, o porque opone un argumento de conciencia de acuerdo a su sistema de creencias). El destinatario entiende el contenido proposicional y el aspecto ilocucionario, pero hay algo más que no le permite llevar adelante la orden; ese *algo más* pertenece, sin dudas, al significado lingüístico, pero se encuentra *más allá de las condiciones de satisfacción de la intención del hablante*. Tanto las condiciones de validez como las condiciones de verdad pertenecen, en opinión Apel a “...la comprensión de la fuerza ilocucionaria de una orden en última instancia la apreciación de los *fundamentos racionales universalmente válidos* que permiten juzgar la obediencia de la orden como *fundada o justificada*” (Apel, 1994, p. 116).

Como puede verse, en la comprensión de la fuerza ilocucionaria de una orden se encuentra ya siempre involucrada la posible legitimidad de la orden y la legitimidad de quien la enuncia. “Por extensión, lo esencial de la explicación de la fuerza ilocucionaria consiste en que su comprensión implica comprender al mismo tiempo la pretensión de validez que forma parte de ella. Así Apel se reafirma en su convicción de que el significado lingüístico, aún en lo que se refiere a la fuerza ilocucionaria, no puede reducirse a intenciones prelingüísticas o significados prelingüísticos intencionales” (Smilg Vidal, 2000, p. 289). De este modo es posible concluir, contra lo que supone Schelkshorn al analogar las condiciones de verdad a las condiciones de validez que, en los discursos teóricos, ambas condiciones tienden a una mayor simetría entre el plano performativo-ilocucionario y el plano

semántico-referencial, pero en los discursos prácticos las *condiciones de verdad* se encuentran estrictamente supeditadas a las *condiciones de validez* y aceptabilidad intersubjetiva de un acto de habla.

2. Tesis de complementariedad entre la EdD y la EdL desde la perspectiva de Ricardo Maliandi

En Argentina, Ricardo Maliandi aportó también argumentos que tienden a fundamentar una posible complementación entre ambas propuestas ético-filosóficas. En su trabajo *Liberación, discurso y razón primigenia*, Maliandi sostiene: “Ahora bien, lo pre-argumentativo, aunque preceda la argumentación y predisponga al agente a argumentar y a recomendar la argumentación para resolver conflictos, no va necesariamente ligada al acto argumentativo, ya que en principio es posible obrar racionalmente –es decir, tendiendo a la minimización de la conflictividad– mediante el recurso a medios no argumentativos. Esto es lo que no ve la ética del discurso. La exigencia de resolver conflictos de intereses mediante recurso a la argumentación es, a mi juicio, una exigencia doble: exige resolver el conflicto y exige hacerlo mediante discurso práctico, es decir, mediante argumentos. Pero el caso es que la argumentación no constituye la única alternativa a la violencia (con la cual los conflictos no se resuelven, sino que se disuelven). También el amor, por ejemplo, podría ser un medio de resolver conflictos. Aunque no se trate de un medio racional, estaría sirviendo a una finalidad racional, como es la solución del conflicto” (Maliandi, 2005, p. 68). El amor es indudablemente una de las emociones humanas más vivificantes e intensas y, como sostiene Maliandi, un gesto amoroso puede prevenir tanto un conflicto como la violencia en sentido estricto; ahora bien, el plano de la emoción o la afectividad-sensibilidad no logra resolver, de ninguna manera, la disputa entre pretensiones performativas que entran en pugna. En este caso, es solamente por medio de argumentos que puede resolverse un conflicto teórico o práctico que afecte a la pretensión de verdad o a la pretensión de rectitud normativa. El amor como emoción o afectividad-sensibilidad humana sumamente genuina, no hace posible el proceso constructivo del consenso que se supone a la base, por ejemplo, de un discurso práctico. Es solamente por el intercambio abierto, simétrico y deliberativo de razones que logramos comprender el punto de vista del otro, hacernos entender a nosotros mismos en un discurso, y, eventualmente, en el proceso deliberativo y de intercambio de argumentos construir consensos, en tanto que acuerdos racionalmente fundados que posean fuerza vinculante en las actuales sociedades modernas, plurales, complejas y diversas.

En esta misma dirección, Maliandi afirma: “Esa razón pre-argumentativa, inadvertida por la ética del discurso, es, en cambio, bien percibida y además tematizada por la Ética de la liberación. Dussel, remitiéndose a Lévinas, llama “razón ética originaria” al “momento primero racional, anterior a todo otro ejercicio de la razón” en el que se tiene la experiencia del Otro, de modo previo a toda comunicación con él” (Maliandi, 2005, p. 68). Si bien de alguna manera en la próxima página de su trabajo modera la afirmación que remite a la razón ética pre-argumentativa, aun así sostiene: “No creo que la razón originaria (o pre-originaria),

o, como prefiero llamarla, primigenia o preargumentativa, resida fundamentalmente en la 'experiencia' o el 'reconocimiento' del Otro, ni tampoco – como quieren Lévinas y Dussel– en la 'responsabilidad a priori' por él. Admito que todo ello es parte de esa razón, y que también condiciona la posibilidad de la argumentación propiamente dicha; pero no que sea en ella lo esencial, lo cual, a mi juicio, se encuentra más bien, en la ya mencionada actitud anticonflictiva. La exigencia de minimización de la conflictividad está necesariamente presupuesta en aquel 'reconocimiento' y en aquella 'responsabilidad' " (Maliandi, 2005, p. 69). Maliandi parece no tener en cuenta aquí que ese "reconocimiento" o "responsabilidad" por el otro que *tiende a minimizar la conflictividad*, en la obra de Dussel –y con una clara herencia levinasiana– es pre-lingüístico y pre-argumentativo. En este punto resulta difícil seguir la propuesta de complementación-convergencia de Maliandi, esto es: suponer un encuentro con el otro que no esté ya siempre mediado por el lenguaje, la comunicación y sus manifestaciones sociales como son la historia y la cultura. Dicho de otro modo: ¿Qué tipo de "otro" sería ese que reconozco de modo pre-originario, en el sentido de una instancia anterior a la comprensión ontológica del *ser-en-el-mundo* heideggeriano? ¿Cómo podría, entonces, este reconocimiento pre-originario fundamentar, en sentido estricto, un criterio de verdad práctico por fuera del lenguaje y la comunicación? ¿Cómo reconocería a otro por fuera del lenguaje y la comunicación? ¿Aplicaría siquiera el semantema "otro" para esa "epifanía"? Y, por último, ¿Cómo responsabilizarme por la existencia del otro sin discurrir por medio de argumentos, cotejar riesgos conjuntamente con el afectado, elegir las mejores opciones y alternativas, etcétera? En mi opinión, ninguna de estas preguntas es resoluble por medio del recurso a una razón ética pre-originaria, pre-lingüística y pre-argumentativa. Es sólo por el lenguaje, la comunicación y el discurso, y en medio de procesos de socialización siempre complejos, que aprendemos a reconocer al otro como otro y como sujeto de derechos, a respetarlo y podemos llegar a responsabilizarnos, construyendo, en conjunto con los afectados, opciones de salida para situaciones de injusticia o exclusión. Lo anterior es un proceso que ya siempre ocurre *ad intra* del *logos ontológico del lenguaje*, la comunicación y mediado por procesos constructivos de consensos a través de argumentos validables públicamente. (Michellini, 2008, p. 176-180; 2011, p. 147-184)

Llegados a este punto del desarrollo del texto de Maliandi parece demasiado pequeño el punto de coincidencia que sería sustentable para proponer la tesis de convergencia, a saber: "Estas dos expresiones del pensamiento práctico contemporáneo admiten asimismo una convergencia con concepciones éticas como la de la moral latinoamericana entendida como 'moral emergente', o de la que se viene denominando 'ética del desarrollo', o la de la 'ética orientada al futuro'. Todas ellas coinciden, fundamentalmente –y al margen de sus discrepancias–, en la perentoria exigencia de excluir la exclusión" (Maliandi, 2005, p. 69-70). La exigencia de *excluir la exclusión* parece más bien una condición mínima y necesaria a toda ética normativa con pretensión de universalidad. En tal sentido, si bien es una condición necesaria, no parece suficiente para proponer una convergencia en sentido estricto, dado el cúmulo de divergencias que se han evidenciado previamente. Este sería más bien un rasgo común en buena parte de la historia de

la ética normativa contemporánea (Camps, 1989, T. III), y correspondería más a un punto de coincidencia dentro de la ética descriptiva que a una convergencia, en sentido estricto, entre dos propuestas ético-normativas con pretensión de universalidad.

A la luz de los diversos desarrollos precedentes, lo que se intenta es dar un marco teórico y categorial para el desarrollo de una *tesis de no complementariedad*. Esto es, la Ética de la liberación dusseliana es metodológicamente *inconsistente*, como se verá más adelante, y, por lo tanto, esto hace imposible cualquier *complementariedad* entre ésta y la Ética del discurso.

Por un lado, resulta posible señalar que la ventaja de la Ética de la liberación radica en una experiencia auténtica, desde América Latina, de la miseria y la exclusión de los pobres de este mundo. De esta experiencia de la *exterioridad*, en el sentido levinasiano antes desarrollado, de los derechos del otro, resulta una *evidencia* para la toma de partido necesariamente *ético* a favor de estos. La misma, a primera vista, hace parecer superflua cualquier fundamentación, y mucho más una fundamentación última, de las normas éticas. (Dussel, 1984, 1985, 1988, 1993) El *grito de los hambrientos y oprimidos* es el punto de partida de la interpelación dusseliana (Dussel, 1994, p. 55-89); este *grito* es, de hecho, un reclamo orientado a hacer valer los derechos *a priori* intersubjetivamente válidos de las *víctimas*. (Dussel, 1998) En este sentido, resulta admisible la intuición dusseliana según la cual el *punto de vista* de los oprimidos siempre es el punto de vista de la humanidad en tanto pauta ética.

Por lo anterior cabe admitir, y hasta enfatizar, que la Ética de la liberación ha tomado para sí la tarea de recordar constantemente la evidencia de *la interpelación* de los pobres y excluidos. No obstante, la *evidencia* original de su compromiso ético, en la medida de su elaboración relevante teórica y práctica, corre el riesgo del dogmatismo, inclusive de una posible perversión en el sentido de cierto terrorismo. (Apel y Dussel, 2005, p. 252). Esto es, el riesgo de tal desarrollo se puede estudiar, como recomienda Apel, no sólo en la elaboración teórica e implementación práctica del marxismo, sino también en los intentos de una realización político-económica de la liberación *cuasi*-proletaria del Tercer Mundo. En este contexto, baste citar el caso de Pol Pot o "Sendero Luminoso" (Krüggeler, 2004, p. 225-240). Es decir, no es aceptable que la Ética de Liberación dusseliana derive simplemente de la *indudable evidencia* de su punto de partida, empírico a la vez que ético, una primacía de *evidencia concreta* y de validez intersubjetiva para elaborar su teoría y llevarla a la práctica.

El *punto de partida* de la Ética del discurso -la *fundamentación última pragmático-transcendental*- "rompe" el bloqueo de la racionalidad ética, causado por el cientificismo y el relativismo, de un modo y con un alcance insospechado para una teoría como la de Dussel, la cual parte del paradigma de una *intuición sensible preontológica del otro*. En otros términos, resulta que el escéptico es, desde los tiempos antiguos, según Apel, el interlocutor decisivo en las indagaciones de las condiciones de posibilidad de una filosofía intersubjetivamente válida, no importando su motivación o su ubicación histórico-geográfica. (Apel, 2002, p. 22-36) Lo anterior, al menos en un sentido, significa: si no se pudiera refutar al escéptico, entonces la argumentación válida sería imposible de antemano. Ahora

bien, dado que sí es posible probarle que él mismo tiene que presuponer y utilizar necesariamente las condiciones normativas del discurso en su argumentación, y que no puede negar esto sin caer en *autocontradicción performativa*, es posible entonces probar la constitución reflexiva de un punto criteriológico indiscutible para la filosofía y la ciencia.

3. La imposible complementación entre la Ética del discurso y la Ética de la liberación. Consideraciones finales

El reconocimiento de ciertas normas éticas fundamentales forma parte de las condiciones normativas de la argumentación. Es decir, se reconoce la ética de una comunidad ideal de comunicación que consiste en normas básicas, entrelazadas entre sí, en el sentido de los mismos derechos y de la misma responsabilidad; esto es, de la misma solidaridad (Apel, 1993, p. 15-32; Michelini y Figueroa, 2007, p. 13-36) por parte de todos los interlocutores posibles. El punto principal ético de la pragmática trascendental reside en la radicalidad de la fundamentación última (Kuhlmann, 2009), radicalidad que fue imposible alcanzar para la filosofía del sujeto de la Edad Moderna. Esto es, la inteligencia de la Ética del discurso reside en la fundamentación reflexiva de que la proposición no falsificable “yo pienso” -*ego cogito*- no puede entenderse como *trascendentalmente solipsista y autárquica* en el sentido del *solipsismo metódico*, sino que debe entenderse como “yo argumento en el discurso”, y esto quiere decir: argumento como miembro de una comunidad real de comunicación -situada históricamente- a la vez que como miembro de una comunidad *ideal* e ilimitada -por lo tanto abierta hacia el futuro- y necesariamente anticipada contrafácticamente. En este sentido Apel observa: “Basándome en esta reflexión, creo, me fue posible romper el bloqueo a la fundamentación racional de una ética con validez universal en dos frentes de una discusión entendida como global” (Apel y Dussel, 2005, p. 254).

Los *dos frentes* mencionados por el autor alemán pueden resumirse del siguiente modo: primero, en vista de la monopolización ampliamente aceptada de toda racionalidad fundamentadora por parte de la *racionalidad de la ciencia neutra en valores*, Apel ha podido demostrar que aún la racionalidad científica neutra en valores, en la dimensión sujeto-objeto, presupone *valores*, en la dimensión sujeto-cosujeto de la comunidad argumentativa de los científicos, es decir, presupone la ética solidaria de la comunidad ideal de comunicación. De este modo, y en segundo lugar, también se puede romper el bloqueo *historicista* o *cultural-antropológico relativista* de la fundamentación racional de una ética válida universalmente. Por el simple hecho de argumentar y de ser capaz de reconocer la relatividad cultural como límite de la aspiración a la validez universal, el relativista tiene que presuponer, y, a la vez, *dirigirse* de cierta manera a la instancia de reflexión metahistórica de racionalidad universalmente válida de la comunidad del discurso ideal e ilimitado. (Apel, 1998, p. 261-278)

Ahora bien, a diferencia de la Ética del discurso, en la Ética de la liberación se puede encontrar una clara analogía con la concepción de la historia presente en Hegel y Marx. Esto es, también Dussel comprende la *moral* -o mejor dicho, *las*

morales- como pertenecientes y relativas a *totalidades* del ser que *se efectúan* históricamente. Según Dussel, a esto corresponde la visión existencia-ontológica-hermenéutica de Heidegger de la relatividad de nuestra entera comprensión del mundo en el sentido del *ser* condicionado históricamente, o *mundos de la vida*. (Dussel, 1998, p. 410-430) Si Dussel hubiera partido nada más que de esta concepción, entonces se hubiera enredado, al parecer de Apel, en la aporía típica del marxismo ortodoxo, la cual consiste en que no puede justificar su compromiso ético, sin duda enfática, sino únicamente por referencia a la *ley de movimiento* de la histórica, la cual estaría científicamente validada. (Dussel, 1994, p. 200-213)

Dussel (1998, p. 312-368) rechaza comprensiblemente el giro hacia el *historicismo ético* o *futurismo*. En cambio introduce, siguiendo a Lévinas, la concepción de la *exterioridad del Otro* como origen *transontológico*, extrahistórico, de la reivindicación incondicional de la ética -en contraste a la moral *histórico-relativa*-. La referencia a esta *reivindicación incondicional del otro* permite a Dussel disolver todas las *totalidades* del mundo de la vida y su moral relativa a la cultura, totalidades sociales y ontológicamente determinadas, a favor del *imperativo categórico*: *¡Libera a la víctima!* (Dussel, 1998, p. 411-494). Aún más, la fundamentación de la afectación de la exterioridad de este *otro-víctima-excluido* se ve atravesada por una perspectiva neurobiológica, tal como fue expuesta por Dussel (1998, p. 91-166) en su recepción de los aporte de Maturana, Varela y Edelman. En su fundamentación del principio material de la ética, Dussel necesita tornar intersubjetiva la *pulsión de vida*, dado que *el fundamento de la ética es el otro* o, dicho en otros términos, la interacción práctica en el mundo de la vida; en este punto Dussel recurre a las nociones levinasianas de *sensibilidad, hospitalidad y morada*, con el fin de tornar a la pulsión de vida en *pulsión de alteridad (ser-para-el-otro)*, dando de este modo una fundamentación *sui generis* del *deseo metafísico* levinasiano. Por esta vía, Dussel construye la fundamentación preontológica, en el sentido de anterior a la comprensión del *ser-en-el-mundo* y, por lo tanto, prelingüística, del principio material de su propuesta ético-arquitectónica.

En tal sentido, ¿Cómo podríamos ahora determinar la posición de la Ética del discurso respecto a esta última *síntesis* de la Filosofía de la liberación? O dicho con más precisión: ¿Qué tiene para decir la Ética del discurso con respecto a la combinación de una ontología de las totalidades del ser que concluyen históricamente, inclusive la correspondiente *moral* histórico-relativa (Hegel-Marx-Heidegger), por un lado, y, por el otro, la reivindicación ética incondicional que irrumpe desde fuera de los *mundos de la vida* histórico-relativos de manera *transontológica* a través de la *irrupción anárquica del Otro-víctima* (Lévinas)? ¿Es posible conjugar una perspectiva ético filosófica que comprenda y pretenda asumir por un lado una ontología de las totalidades del ser que concluyen históricamente y, por otro lado, concebir una pulsión preontológica y por ende prelingüística (de implantación límbica), como fundamento de la ética normativa?

Para empezar, está claro que la exigencia básica de respetar incondicionalmente la *interpelación del otro* es igualmente válida, aunque por instancias de fundamentación y motivos distintos, tanto para la Ética de la liberación como para la Ética del discurso. Esto es, la *norma básica*, formal y de procedimiento de la Ética del discurso prescribe que en todos los casos de problemas éticos relevantes -por

ejemplo, en casos de *conflictos morales*- hay que considerar los intereses de todos los *afectados*, tanto actuales como futuros. Luego, hay que examinarlos en una argumentación sin violencia *-libre de las coacciones de la acción-* en cuanto a su razón de ser. Esto es: *a)* en cuanto a su compatibilidad con los intereses, reclamos o exigencias de todos los demás afectados; y *b)* en cuanto a su posible realización en vista de las características empíricas de la situación y de las posibilidades de ser responsables de las consecuencias principales y secundarias que resulten de su realización. Todo esto se subordina de antemano al objetivo inmanente del discurso que es llegar al entendimiento y al consenso. (Apel, 1998, p. 147-184)

Ya en el nivel de estos postulados que, de manera simplificada, forman la *parte A* de fundamentación de la Ética del discurso existen algunos motivos posibles, hasta necesarios, para discutir las tesis dusselianas. En tal sentido, se entiende que la Ética del discurso presupone que es posible, por principio, que representantes de intereses encontrados *-individuos y grupos-* se comuniquen en discursos no estratégicos y lleguen a un consenso ético, esto es, que a pesar de todas las dificultades se dan discursos *de acuerdo* entre personas que pertenecen a diferentes clases y formas de vida socio-culturales. Apel observa: “Esta presuposición principal vale con un límite previsto *a priori*, como se mostrará más adelante, pero está de antemano en oposición a una cierta sobredramatización de la idea de *totalidades del ser* que se cierran hacia el exterior” (Apel, 2005, p. 258). Es decir, los *espacios* ético, político, alterativo, etc. no pueden, por principio, ser radicalmente heterogéneos como propone Dussel, dado que si esta heterogeneidad fuera radical, no sería ni siquiera posible formularla con sentido; o, dicho de otro modo: la heterogeneidad descrita y supuesta en el método analéctico dusseliano no puede ser radical, dado que ella debe ser necesariamente formulada en el lenguaje. Las distintas *totalidades del ser*, en tanto que *diversos mundos de la vida*, no están cerradas, como Dussel las concibe, sino que se encuentran en permanente *diálogo* y con límites difusos entre diversos *horizontes culturales*.

Tomando en consideración las observaciones mencionadas es posible seguir la tesis ético-discursiva que propone que el entendimiento del otro está condicionado, en una medida empíricamente esencial, por la *comprensión del mundo* de la propia forma de vida y tradición cultural. Dussel puede presuponer el concepto de *mundo* de la “ontología fundamental” -y también el de la *historicidad del ser*, concebida más tarde por el mismo Heidegger-, pero resulta difícil seguir su especulación histórico-filosófica sobre la relación de una ontología histórico-hermenéutica o limitada por la forma de vida, por un lado, y la ética trascendental *qua metafísica* trans-ontológica del *Alter*, radicalizada por medio de una fundamentación neurobiológica, por otro lado.

En este punto, resulta posible remarcar que a través de una gama de disciplinas relacionadas con la cultura material, está surgiendo un 'nuevo materialismo', aliado con perspectivas descritas como post-humanistas y no representacionalistas. Desde reflexionar sobre los involucramientos entre los seres humanos y los animales a las interacciones complejas que se producen, por ejemplo, entre objetos y plantas, al surgimiento de relaciones de autenticidad en objetos de patrimonio y el intrincado mundo de los edificios históricos como conjuntos (Jones y Alberti, 2017), hasta los aparentemente simples procesos de secado del agua sobre una

piedra (Ingold, 2011), está emergiendo, en el área de las Ciencias Sociales y la Arqueología, un mundo más entremezclado de materiales relacionales y propiedades relacionales. Al mismo tiempo, estamos llamados, según estos autores, a atender a los objetos y en el caso de Dussel al principio material de fundamentación de la ética, el cual es de corte pulsional (*pulsión de vida*), por lo que *son*, es decir, por sus *cualidades individuales* y a abrazar una ontología fundamentalmente orientada a objetos o pulsiones que se centra en la idea del *retiro de la esencia*.

Estos nuevos materialismos-monismos, entre los cuales se puede inscribir la propuesta dusseliana, nos enfrentan a las siguientes preguntas: ¿Existen los objetos y pulsiones como *cosas-en-sí* y luego entran en relaciones? ¿O las relaciones son en sí mismas primarias y constituyentes? Estas son aproximaciones centrales y aparentemente irreconciliables que parten de dos sectores distintos, teóricos y metafísicos, que remiten tanto a los estudios de cultura material como a la reflexión ética y filosófica contemporánea.

Es de hacer notar que, la oposición señalada por Apel entre la filosofía *occidental* orientada por Grecia que elabora el problema de la subjetividad como una *dialéctica de la identidad* y la filosofía *semítica* vista como una *analéctica* que trasciende toda *dialéctica de la identidad*, en el sentido de la analogía del ser de diversas personas, épocas y culturas, está irresuelta, en mi opinión, en la Ética de la liberación dusseliana. (Apel y Dussel, 2005, p. 260) La opinión anterior se refuerza cuando la mencionada *analéctica*, en tanto que propuesta metodológica de la Ética de la liberación se apoya en bases pulsionales, prelingüísticas y preontológicas (de implantación límbica) para, pretendidamente, resolver el problema del reconocimiento en ética y, al mismo tiempo, se intenta recuperar por parte de Dussel, los desarrollos y aportes de Hegel, Marx y Heidegger.

Apel mismo ha postulado la tesis de que en nuestro tiempo la función metodológica de la *prima philosophia* ya no le corresponde a la *ontología* (la "metafísica ontológica" en el sentido de Aristóteles y sus comentaristas), como tampoco le corresponde a la *filosofía trascendental del sujeto consciente*, sino que hoy esta función le compete a una *semiótica trascendental* o *pragmática lingüística*. (Apel, 2002, p. 22-49) Desde esta perspectiva es posible captar correctamente que la *comprensión del ser* en el sentido de un *mundo de la vida*, determinado históricamente, y particularmente de los juicios de valor inherentes en el sentido de una *moral sustancial* pueden ser cuestionados radicalmente por la *interpelación del otro* en el discurso y esto sucede ciertamente al intentar llegar a una comprensión de diferentes formas de vida socio-culturales. El *otro* es, en alguna medida, el sujeto -al menos como representante- de otra constitución del sentido del mundo. Pero es posible preguntarse con Apel: ¿Esto puede significar que la comprensión del ser del otro sea tan diferente de la mía que rebase toda identidad *imaginable* de una "totalidad"? ¿Esto no contradice también la concepción de *analogía del otro* que Dussel supone *ad intra* en el método analéctico? O, para regresar al problema de la *hermenéutica trascendental*: ¿Es posible preguntar, con sentido, por las condiciones de posibilidad del entendimiento válido -pregunta a la cual Dussel no renuncia-, si no partimos con Apel de que podemos presuponer la *identidad* de la razón en el otro y en nosotros, por principio, aunque esto nunca se

pueda saldar empíricamente? (Apel y Dussel, 2005, p. 249-267) En este punto cabe recordar que cuando Apel se refiere al *a priori* lingüístico, afirma que la lengua materna constituye el órgano más antiguo y más fundamental de la tecnognomía. Es que la actuación referida a lo corporal del ser humano sobre lo existente “se continúa como carácter tecnognómico de todas sus ‘percepciones’ (*Wahrnehmungen*), así como en el carácter tecnognómico, circularmente ligado al anterior, de la verbalización” (Apel, 1959, p. 130). Como bien se pregunta Laura Molina-Molina (2019): ¿qué significa entonces que entre estos dos *a priori* del conocimiento -tanto el *a priori* corporal como el *a priori* lingüístico- se dé un vínculo especial? Significa, simplemente, que el *cuerpo* (*Leib*) es el punto de vista (*Gesichtspunkt*) de tener mundo (*Welthabe*), esto es, constituye la situacionalidad empírico-material desde la cual observamos e interactuamos. Es decir, la función que cumple el cuerpo, o aquello que mejor lo caracteriza como *a priori* del conocimiento humano, es la función de finitud del conocimiento, ya siempre situado y limitado material y temporalmente.

Ahora bien, la perspectiva finita del conocimiento humano viene fijada no solamente por los órganos sensoriales del cuerpo físico individual (corporalidad sensorial), sino también por la comprensión del mundo, propia de la lengua materna de la comunidad a la que se pertenece (corporalidad lingüística). Esto es justamente a lo que Apel se refiere con el *centramiento corporal del lenguaje vivo*. (Apel, 1959). En tanto que *institución de instituciones* (Apel, 1962), la lengua materna es aquello en base a lo cual una comunidad histórica habita un mundo ya siempre entretejido lingüística y comunicativamente. Justamente esta instancia de constitución del sentido, irrebachable y trascendental, en la cual el lenguaje natural se constituye como metalenguaje último y como instancia de inteligibilidad eminente y primordial, es lo que Dussel parece pasar por alto, dando un primado indebido a la materialidad en tanto que corporalidad atravesada por la pulsión de vida. Al mismo tiempo, y tras tornar intersubjetiva la pulsión de vida a través del recurso del psiquismo levinasiano, la pulsión de alteridad pretende resolver el *problema del reconocimiento* en términos estrictamente pulsionales y prelingüísticos, en tanto que preontológicos. Lo anterior, es otro motivo que hace *imposible* la propuesta arquitectónica dusseliana con la fundamentación apeliana de la Ética del discurso.

En la esfera de la propuesta dusseliana referida a la Política de la liberación, las inconsistencias son similares. Como se ha desarrollado anteriormente, la fundamentación de la política también es *material*, pero posee, en mi opinión, un problema adicional, a saber: el mismo surge justamente con la definición dusseliana *sui generis* de la noción de *campo*, y con la recepción implícita que hace Dussel de la Hermenéutica Analógica de Beuchot. Si esto es correcto, el *principio material* de la Política de liberación dusseliana funcionaría como un *analogado principal* -en el sentido de la analogía de atribución- que haría comprensible a la serie semántico-pragmática de la política. Esta *normatividad mínima, aunque cambiante*, del campo pragmático-semántico en cuestión está dada para Dussel (2009a, p. 366) por la posibilidad de reflexividad semántico-pragmática sobre todo el campo de una sema (o de un conjunto de ellas) que funciona como un *analogado principal*, en el sentido de la recuperación que Beuchot hace de la analogía de

atribución platónica (Beuchot, 2002, 2007, 2009), a saber: guarda una relación de similitud con todo el campo y, por lo anterior, lo hace inteligible.

Hasta este punto, parece no haber demasiado problema, si se entiende a la noción de campo semántico-pragmático como un conjunto de reglas organizado en torno a un ordenador semántico (analogado principal) que brinda inteligibilidad a la serie de *reglas menores* o *analogados secundarios*. Ahora bien, ese analogado principal es una regla que acontece en el *logos ontológico del lenguaje*, el cual está sujeto a los múltiples procesos de interpretación y cambio propios del devenir histórico de los distintos mundos de la vida. Nada de esto sucede en Dussel. Al fundamentar su Política de la liberación en un principio material, prelingüístico, que puede expresarse, por ejemplo, en el *No matarás al antagonista político* o en *producir, reproducir y desarrollar la vida de la comunidad*, este analogado principal deja de funcionar como un ordenador semántico *ad intra* de la semiosis y la *terceridad*, y se sustrae a la historia, el lenguaje y el devenir. Queda estático, ontologizado de una vez y para siempre, apoyado en bases pulsionales prelingüísticas y preontológicas que no dan cuenta del propio proceso y desarrollo de la política como disciplina filosófica y área de debate permanente en torno, por ejemplo, a sus postulados y procedimientos.

Para finalizar, y sin pretensión de exhaustividad, se mencionan algunas divergencias entre la teoría de la Ética del discurso y la Política de la liberación.

1. En el planteo de la Ética del discurso, los discursos prácticos y la deliberación política se asientan y estructuran en la formación racional de la opinión y la voluntad: el debate público contribuye así decididamente, mediante la formación de una voluntad común, a la integración social y política de ciudadanos libres e iguales. (Michellini y Romero, 2012) En esta instancia se impone, en primer lugar, marcar un contrapunto, a saber: Dussel sostiene que la fundamentación de la política que está buscando es compleja, y, por esto, entiende que no hay un principio último que determine a los demás principios, sino que los tres principios (material, formal y de factibilidad) se co-determinan en un mismo nivel de fundamentación. (Dussel, 2009a, p. 382) Sin embargo, en esta misma obra, Dussel hace depender el reconocimiento -condición de darle la palabra al otro y permitir que el otro argumente- de una pulsión de alteridad (tal y como lo hacía en su Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, de 1998).

En este contexto es necesario hacer dos aclaraciones: primero, el intento de fundamentar el reconocimiento del otro en una pulsión de implantación límbica -la cual luego Dussel tornará ética al recurrir al modelo del *psiquismo* levinasiano-prelingüístico, y, por lo tanto, pre-significante- es una tesis que no se sostiene si reflexionamos en sentido estricto y advertimos que toda *pulsión* es ya siempre interpretada y está co-constituida por elementos lingüísticos, históricos y culturales.

En segundo lugar, en este contexto creemos que la disposición para el reconocimiento del otro tiene mucho más que ver con lo que Habermas llama *formación racional de la opinión y la voluntad común*, la cual acontece siempre en *procesos de socialización y lenguaje*, que con cualquier tipo de pulsión o afección pre-ontológica por el otro. (Habermas, 2005)

2. La segunda cuestión a destacar tiene que ver con la sospecha de que la noción de *potentia*, tan importante para la filosofía política de Dussel, se encuentra ya presente en la obra *Facticidad y validez* de Jürgen Habermas. En efecto, cuando en esta obra del autor alemán se presenta el problema de la *soberanía*, esta es interpretada ya siempre en términos de *intersubjetividad*. En este sentido, “cuando se abandona la conceptualización articulada en términos de ‘filosofía del sujeto’, la soberanía no necesita, ni quedar concentrada en el pueblo entendido este en términos concretistas [equivalente, quizás, a la *potentia* dusseliana], ni tampoco ser desterrado éste al anonimato de las competencias articuladas en términos de derecho constitucional [lo que podría ser interpretado como equivalente a la *potestas* dusseliana]. El ‘sí mismo’, el *self* de la comunidad jurídica que se organiza a *sí misma* desaparece en las formas de comunicación, no susceptibles de ser atribuidas a ningún sujeto, ni en formato pequeño ni en formato grande [...] Con ello no queda desmentida la institución aneja a la idea de soberanía popular, pero sí queda interpretada en términos intersubjetivistas” (Habermas, 2005, p. 377).

Por lo demás, no termina de quedar en claro cuál es el agente de la *potentia*, esto es, si se trata de un sujeto, de un co-sujeto o de un inter-sujeto. Si se trata de un sujeto determinado -*pueblo, víctimas o excluidos*-, como parecía tratarse en la Ética de la liberación (Dussel, 1998, p. 411-473), es difícil escapar a las críticas desarrolladas a la filosofía del sujeto y a una topografía demasiado reductiva de la complejidad social, económica y política. En tal sentido, la distinción entre *víctima* y *victimario* no es sencilla (Michelini, 2002): “En primer lugar, ¿dónde comienza la ‘comunidad de víctimas’? O, en su forma negativa, ¿dónde termina ‘la comunidad de víctimas’? Resulta indudable que el espacio social, político y económico es heterogéneo, pero la complejidad de las interacciones escapa a un cuadro demasiado reductivo de las mismas. En tal sentido, podemos decir que las nociones de ‘comunidad de víctimas’ y de ‘exterioridad’, como destinatarios y constructores de la *solidaridad*, son poco *distintas* y, por ello mismo, se tornan poco *claras*. ¿Toda *víctima*, de algún modo, no es también, en cierto sentido, *victimaria*?” (Romero, 2007a, p. 128-129).

Ahora bien, si la *potentia*, en tanto que intersubjetividad originaria de la soberanía, fuera definida como *poder comunicativo* que luego se institucionaliza en la *potestas* en tanto que *poder administrativo*, según se insinúa en algunos lugares de la obra dusseliana (Dussel, 2009a, p. 132-148), es difícil ver la novedad con respecto a la política deliberativa propuesta por Habermas. “Los espacios públicos en el interior de los órganos parlamentarios [la *potestas* para Dussel] están estructurados predominantemente como *contexto de justificación*. Y no sólo dependen de un trabajo administrativo previo y de un trabajo administrativo posterior, sino que dependen también del *contexto de descubrimiento* que representa un espacio público no regulado por procedimientos [la *potentia* para Dussel], es decir, el espacio público de que es portador el público general que forman los ciudadanos” (Habermas, 2005, p. 384). Por todo ello cabe remarcar que no se advierte cuál es la novedad que presentan los conceptos dusselianos de *potentia* y *potestas* respecto de las nociones habermasianas de *poder comunicativo* y *poder administrativo* respectivamente.

3. Finalmente, resulta posible sostener que la postulación de un *principio material de la ética y la política* -en tanto que exigencia de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana que adquiera la forma de *pulsión de alteridad* (en la ética) o *fraternidad política* (en la política)- no necesita, para ser sostenido, de una base pulsional-instintual. (Dussel, 1998, p. 91-142; 2009a, p. 408-469) Todo lo contrario: es necesario remarcar aquí la complejidad y dificultad de convertir una pulsión (orden del ser), en un principio normativo (orden del deber-ser). En todo caso, en la reconstrucción de las condiciones de posibilidad del acuerdo válido, en los términos que la ha planteado Karl-Otto Apel, es posible mostrar que el punto de vista del otro es un elemento clave para la validación de una pretensión de validez en pugna, y por lo tanto, la exigencia moral de preservarlo (el *no matar al antagonista político*, en el sentido de Dussel) se obtiene por medio de una reflexión pragmático-trascendental estricta, y sin la necesidad de postular un principio material de reconocimiento y fundamentación de la ética y la política. (Apel, 1998, p. 147-184) Apel ha observado: “Sobre todo a partir de mi polémica con la ‘Ética de la liberación’ de Enrique Dussel, orientada esencialmente por la ética del *encuentro con el ‘otro’* de Lévinas, he llegado a la siguiente convicción escéptica: la orientación primaria de la ética hacia una interacción con los otros no mediada por instituciones, por ejemplo, el encuentro ‘face to face’ en el sentido de Lévinas [...]; dicha orientación, modelada por la tradición judeocristiana y en su secularización filosófica como filosofía dialógica del encuentro con el ‘tu’, más bien podría dificultar la pretendida *aplicabilidad concreta* de la ética [...] La acción normal en el mundo de la vida [...] está mediada ya siempre por instituciones, ante todo por la pertenencia a comunidades sociales de los participantes en la interacción y por normas y responsabilidades” (Apel, 2004, p. 206).

En síntesis, lo que se ha pretendido demostrar en el presente trabajo es lo siguiente: la Ética de la liberación (y como derivación del mismo plano de fundamentación material, la Política de la liberación dusseliana) es metodológica y teóricamente inconsistente. Es metodológicamente inconsistente porque supone la irrupción *anárquica del otro trans-ontológico* como núcleo del método *analéctico*, sin reflexionar sobre las *condiciones de posibilidad* de la predicación de esta alteridad radical y absoluta. Y es teóricamente inconsistente, porque sustenta en un mismo nivel, por un lado, la tesis de *totalidades históricamente constituidas del ser*, en donde la identidad es un proceso de constitución histórica, y, por otro lado y al mismo, supone la irrupción de cierta alteridad trans-histórica y pre-lingüística como fundamento de una ética universalmente válida. Por lo anterior la filosofía dusseliana, en mi opinión, no representaría un aporte relevante, como pretende Dussel, ni a la parte A (de fundamentación) ni a la parte B (de aplicación histórica) de la Ética del discurso.

Referencias bibliográficas

Apel, K.-O. (1959). Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie. *Philosophische Rundschau*, 7, 161-184 (recopilado en TdF, T. I, p. 133-160).

- Apel, K.-O. (1962). Kann es ein wissenschaftliches 'Welt-Bild' überhaupt geben? Die Theoretische Wissenschaft der Gegenwart in erkenntnis-anthropologischer Sicht. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 16 (1), 26-57.
- Apel, K.-O. (1975). El problema de la fundamentación última a la luz de la pragmática trascendental del lenguaje. *Diánoia*, 21, 140-173.
- Apel, K.-O. (1979). *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in Transzendentalpragmatischer Sicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1980). Casual Explanation, Motivational Explanation and Hermeneutic Understanding. Remarks on the Recent Stage of the Explanation-Understanding Controversy. *Ajatus*, 38, 72-123.
- Apel, K.-O. (1985). *La transformación de la filosofía* (2 Ts.). Madrid: Taurus.
- Apel, K.-O. (1986). *Estudios éticos*. Barcelona: Alfa.
- Apel, K.-O. (1988). *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1992). *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1993). Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik. En M. Kettner (Ed.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft* (pp. 29-61). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1994). *Semiótica filosófica*. Buenos Aires: Almagesto.
- Apel, K.-O. (1997). *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Madrid: Visor.
- Apel, K.-O. (1996). ¿Husserl, Tarski o Pierce? Para una teoría semiótico-trascendental de la verdad como consenso. En J. A. Nicolás y M. Frápoli, M. J. (Eds.), *Teoría de la verdad en el siglo XX*. Madrid, Tecnos.
- Apel, K.-O. (1998). *Teoría de la verdad y Ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- Apel, K.-O. (1999), "Autopercepción intelectual de un proceso histórico", en: *Revista Anthropos*, Madrid, N° 183, p. 12-19.
- Apel, K.-O. (2002). *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Síntesis.
- Apel, K.-O. (2004). *Apel versus Habermas*. Granada: Editorial Comares.

- Apel, K.-O. (2005). Postface trente-huit ans après. En Th. Simonelli (Ed.), *L'a priori du corps dans le problème de la connaissance. Suivi de Technogonomie et de Postface trente-huit ans après* (pp. 85-104). Paris: Les Editions du Cerf.
- Apel, K.-O. (2007). *La globalización y una ética de la responsabilidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Apel, K.-O. (2008). Ort oder Ortlosigkeit der Vernunft? (Leib-a priori versus Reflexionsarriori der Erkenntnis. En W.-J. Gramm y G. Keil (Eds.), *Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt. Logische und anthropologische Ortsbestimmungen* (pp. 105-128). Weilerswist-Metternich: Velbrück Wissenschaft.
- Apel, K.-O. (2010). Sobre la relación entre ética, derecho internacional y estrategia político-militar en nuestro tiempo. Una retrospectiva filosófica sobre el conflicto de Kosovo. En A. Fornari, C. Pérez Zavala y J. Wester (Comps.), *La razón en tiempos difíciles. Homenaje a Dorando J. Michellini* (p. 143-153), Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- Apel, K.-O, E. Dussel y R. Fornet Betancourt (Comps.) (1992). *Fundamentación de la Ética y Filosofía de la liberación*. México: Siglo XXI.
- Apel, K.-O. y Dussel, E. (2005). *Ética del discurso, Ética de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Camps, V. (Ed.) (1989). *Historia de la Ética* (T. III). Barcelona: Editorial Crítica.
- Damiani, A. (2001). Der argumentative Dialog und die Grundsätze der praktischen Philosophie. *Conceptus. Zeitschrift für Philosophie*, 34 (84), 75-103.
- Damiani, A. (2002). Die Idee der letzten Meinung in der sinnkritischen Argumentationstheorie. En H. Buckhart y H. Gronke (Eds.), *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik* (pp. 163-178). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Damiani, A. (2008). De la necesidad performativa a la obligación moral. En N. Zavadivker (Ed.), *La ética en la encrucijada* (pp. 157 – 172). Buenos Aires: Prometeo.
- De Zan, J. (1986). Karl Otto Apel y el problema de la fundamentación de la ética en la época de la ciencia: un aporte para la superación de la dicotomía entre la objetividad de la ciencia y la subjetividad de la ética o entre lo público y lo privado). *Stromata*, 42 (1/2), 159 – 209.
- Dussel E. (1973), *Para una Ética de la liberación latinoamericana*, 5 Tomos, Buenos Aires: Siglo XXI

- Dussel E. (1977). *Introducción a la Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Editorial Extemporáneos.
- Dussel, E. (1984). *Filosofía de la Producción*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los "Grundrisse"*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1993). *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Dussel, E. (1994). *Debate en torno a la Ética del discurso de Apel. Dialogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. México: Siglo XXI (en coed. UAM).
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta
- Dussel, E. (2000). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Dussel, E. (2004a). La Filosofía de la liberación ante el debate de la Postmodernidad y los Estudios Latinoamericanos. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, 5 (1/2), 47-65.
- Dussel, E. (2004b). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica (V. I)*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2009a). *Política de la liberación. Arquitectónica (V. II)*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2009b). Ética y principios normativos de la política. En C. Ambrosini (Ed.), *Ética. Convergencias y divergencias. Homenaje a Ricardo Maliandi* (pp. 187-216). Lanús: Ediciones de la UNLa.
- Dussel, E. (2009c). Una nueva edad en la historia de la Filosofía: el diálogo entre tradiciones filosóficas. En J. Rüsen y O. Kozlarek (Coord.), *Humanismo en la era de la globalización. Desafíos y perspectivas* (pp. 93-109). Buenos Aires: Editorial Biblos.

- Dussel, E. (2020a). *América Latina. Dependencia y liberación*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
- Dussel, E. (2020b). *Lecciones de Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
- Dussel, E. (2020c). *Siete ensayos de la filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1973). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1987). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1991). *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze (Erweiterte Ausgabe)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la Ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2005). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta. (Original consultado: (2019). Faktizität und Geltung Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main: Suhrkamp)
- Habermas, J. (2008). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2003). *El ser y el tiempo*. México: F.C.E.
- Hinkelammert, F. (1990). *Democracia y totalitarismo*, San José: Editorial DEI.
- Hinkelammert, F. (1994). Diskursethik und Verantwortungsethik: eine kritische Stellungnahme. En R. Fornet Betancourt (Ed.), *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik* (pp. 111-149). Aachen: Verlag der Augustinusbuchhandlung.
- Hinkelammert, F. (1995a). *El mapa del emperador*. San José: Editorial DEI.
- Kuhlmann, W. (2009). Kant, Rohs und die Transzendentalpragmatik. En W. Kuhlmann, *Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendentalpragmatik* (pp. 149 - 170). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Krüggeler, T. (2004). Violencia y sociedades andinas. Sobre el uso de violencia por 'Sendero Luminoso' (1980-1992). *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, 4 (2), 225-237.
- Lévinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.

- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Maliandi, R. (1991). *Transformación y síntesis. Reflexiones sobre la filosofía de Karl-Otto Apel*. Buenos Aires: Almagesto.
- Maliandi, R. (2004). *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos.
- Maliandi, R. (2005). Liberación, discurso y razón primigenia. *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*, 6 (12), 57 - 70. Disp. en <https://agoraphilosophica.com/Agora12/agora12-Maliandi.pdf>. Consultado: 03-03-2020.
- Maliandi, R. (2007). Importancia y límites del paradigma de restricción compensada en la Ética del discurso de Karl-Otto Apel. En D. Michelini, R. Maliandi y J. De Zan (Eds.), *Ética del discurso. Recepción y crítica desde América Latina* (pp. 47-65). Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- Maliandi, R. (2010). *Discurso y convergencia. La Ética del discurso de Karl-Otto Apel y el laberinto de los conflictos*. Buenos Aires: Editorial Oinos.
- Michelini, D. J. (1998). *La razón en juego*. Río Cuarto: Coed. Ediciones del ICALA Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Michelini, D. J. (2000). *Globalización, Interculturalidad, Exclusión. Estudios ético-políticos*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- Michelini, D. J. (2002). La modernidad ilustrada. Críticas y contracríticas. *Diálogo filosófico*, 52, 43-60.
- Michelini, D. J. (2006). *La primigeneidad de la vida y la primordialidad del discurso*. En M. C. Jugo Beltrán, G. Lanza Castelli y O. Allione (Eds.), *Derechos Humanos, exclusión y resistencia* (pp. 149-162). Córdoba: Editorial Facultad de Derecho y Ciencias Sociales / SECYT.
- Michelini, D. J. (2007). Discurso y solidaridad en Karl-Otto Apel. En M. Figueroa Muñoz y D. J. Michelini (Eds.), *Filosofía y solidaridad. Estudios sobre Apel, Rawls, Ricoeur, Lévinas, Dussel, Derrida, Rorty y Van Parijs* (pp. 13-36). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Michelini, D. J. (2008). *Bien común y ética cívica. Una propuesta desde la Ética del discurso*. Buenos Aires: Bonum.
- Michelini, D. J. (2011). *Que lo bueno acontezca. Estudios sobre pragmática trascendental y ética discursiva*. Buenos Aires: El Aleph.

- Michelini, D., A. Chiappe y E. Romero (2006). La Primigeneidad de la vida y la primordialidad del discurso. La Ética de la liberación frente a los desafíos de la Ética del discurso. En M. C. Jugo Beltrán, G. Lanza Castelli y O. Allione (Eds.), *Derechos humanos, exclusión y resistencia* (pp. 149-162). Córdoba: Facultad de Derecho y Ciencias sociales / SECYT.
- Michelini, D. J. y J. Wester (Eds.) (2006). *La filosofía ante los desafíos del mundo contemporáneo. Homenaje a Julio De Zan*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- Michelini, D. J. y M. Figueroa (Eds.) (2007). *Filosofía y solidaridad*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Michelini, D. J., R. Maliandi y J. De Zan (Eds.) (2007). *Ética del discurso. Recepción y crítica desde América Latina*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- Michelini, D. J., W. Kuhlmann y A. Damiani (Eds.) (2008). *Ética del discurso y globalización. Corresponsabilidad solidaria en un mundo global e intercultural*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- Michelini, D. J. y E. Romero (2012). Deliberación y política: notas sobre la teoría de la democracia deliberativa y la política de la liberación. *Conjectura. Filosofía e educação*, 17 (1), 101-138.
- Romero, E. (2007a). Solidaridad como parcialidad en la Filosofía de la liberación de Enrique Dussel. En M. Figueroa y D. J. Michelini (Eds.), *Filosofía y Solidaridad. Estudios sobre Apel, Rawls, Ricoeur, Lévinas, Dussel, Derrida, Rorty y Van Parijs* (pp. 117-152). Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Romero, E. (2007b). La reflexividad del logos hermenéutico. El problema de la universalidad en la filosofía de Sein und Zeit. Comentario al texto del profesor Bertorello. En D. J. Michelini, R. Maliandi y J. De Zan (Eds.), *Ética del discurso. Recepción y crítica desde América Latina* (pp. 233-239). Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- Schelkshorn, H. (1992). "Discurso y liberación. Un acercamiento crítico de la *Ética del discurso* y la *Ética de la liberación* de Enrique Dussel", en E. Dussel y R. Fornet Betancourt (Comps.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. Bogotá, USTA, p. 11-36.
- Schelkshorn, H. (1998). *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*. Amsterdam: Brill Academic Pub.
- Schelkshorn, H. (2004). Discurso y Liberación. En K.-O. Apel y E. Dussel (2004), *Ética del discurso – Ética de la liberación* (pp. 11-28). Madrid: Trotta.

Schelkshorn, H. (2005). Ética del discurso. En R. Salas Astrain (Comp.), *Estudios Interculturales* (pp. 15-26). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

Smilg Vidal, N. (2000). *Consenso, evidencia y solidaridad. La teoría de la verdad de Karl-Otto Apel*. Editorial Comares: Granada.