

¿PUEDE CONSIDERARSE LA DEMANDA DE LA “ÉTICA DE LA LIBERACIÓN” COMO UNA DEMANDA DE LA “PARTE B” DE LA ÉTICA DEL DISCURSO?

SOBRE LA ACEPTABLE E INACEPTABLE “IMPLEMENTACIÓN DE
LAS NORMAS MORALES BAJO CONDICIONES DE INSTITUCIONES
O SISTEMAS SOCIALES*

Karl-Otto Apel
Universidad de Frankfurt am Main

Índice

1. Exposición: tesis del trabajo como continuación de una heurística discursiva [*Diskussionheuristik*].
2. Resultados de la elaboración de la diferenciación de la “parte A” y la “parte B” de la ética del discurso bajo el punto de vista de la implementación institucional o sistémica de las normas morales.
 - 2.1. La parte B de la ética del discurso y el problema de la necesaria implementación institucional o sistémica de las normas morales.
 - 2.2. Dos suposiciones falsas a partir de las cuales la implementación institucional o sistémica de las normas morales no puede ser entendida adecuadamente.
 - 2.3. Las condiciones bajo las cuales la implementación institucional o sistémica de las normas morales en la parte B de la ética del discurso puede reconocerse como inevitable.
 - 2.4. Las diversas funciones de las instituciones o sistemas sociales en la implementación de normas morales a reconocerse.

2.4.1. La función de la política como autoafirmación estratégica responsable en el sentido de la parte B de la ética del discurso.

2.4.2. La función del derecho como exoneración de la autoafirmación estratégica de los ciudadanos por medio de normas estatalmente practicables y con ello y al mismo tiempo de la posibilitación de la moral en el sentido de la parte A de la ética del discurso.

2.4.3. La función de la economía de mercado como forma liberada y restringida política y jurídicamente (mediante un marco legislativo) de la competencia estratégica al servicio de la mediación comercial entre necesidades y recursos limitados.

3. La pregunta por la aceptabilidad de la complejión actualmente existente de la implementación institucional o sistémica de la moral para la ética de la liberación y para la ética del discurso. ¿Es posible un consenso entre ambas?

3.1. Aclaraciones previas a la relación de los presupuestos metodológicos de la ética del discurso y la ética de la liberación: ¿complementariedad o disputa por la prioridad?

3.2. Retrospectiva: un argumento capital contra la única alternativa a la economía de mercado capitalista sugerida por Marx

1. Exposición: tesis del trabajo como continuación de una heurística discursiva

Ya en el primer encuentro de la ética del discurso con la ética de la liberación, en el mes de noviembre de 1989 en Friburgo, saltó rápidamente a la vista el posible punto de partida de una discusión entre ambas éticas: después de concluir mi ponencia titulada “Ética del discurso como ética de la responsabilidad”.¹ Enrique Dussel hizo constatar de manera categórica: alrededor del 75% de los habitantes de este planeta —con ello se entiende los pobres del tercer mundo— hasta ahora no han podido participar en absoluto en ningún discurso, ni siquiera en aquellos de los que ellos mismos resultan afectados. Lo que habría de entenderse abiertamente como un reto deliberado, es decir, como una objeción capital en contra de la propuesta de la ética del discurso. En aquel entonces respondí de manera espontánea más o menos lo siguiente:

lo que el señor Dussel afirma es lamentablemente cierto. Pero no constituye ninguna objeción en contra de la propuesta de la ética del discurso, sino más bien un ejemplo ilustrativo de la necesidad de diferenciar la *parte A* de la *parte B* de la ética del discurso.

Una diferenciación que había introducido en mi ponencia y ya tiempo antes en mi libro *Diskurs und Verantwortung [Discurso y Responsabilidad]* publicado en 1988² para dar a entender el problema de la transición histórica hacia la “moral posconvencional”. La necesidad de una parte B de la ética del discurso resultó al respecto a partir del reconocimiento ético-responsable del hecho de que las condiciones de aplicación de las normas fundamentales procedimentales de la *parte A* de la ética del discurso —como por ejemplo para la exigencia de una solución puramente discursiva de todos los conflictos de intereses entre los seres humanos— no —o mejor dicho aún no— están dadas. Entre los ejemplos por mí aludidos al respecto de esta situación problemática en aquel entonces ciertamente no conté en primer lugar con el conflicto condicionado económicamente Norte-Sur, sino más bien con la problemática de las relaciones de derecho aún no instauradas —por lo menos a escala mundial— como, por ejemplo, la del continuo “estado de naturaleza” de los conflictos bélicos entre estados.

En aquel entonces situé la exigencia práctica de la ética del discurso —de manera semejante a J. Habermas— primeramente en la sustitución de soluciones *estratégicas* violentas en la regulación de conflictos de intereses por el procedimiento de formación de consenso discursivo sobre las pretensiones de validez. Pero para hacer posible dicho procedimiento en la solución de conflictos debe de tratarse también de eximir a los individuos hasta cierto punto de la *autoafirmación estratégica* y hacer que la solución discursiva de sus conflictos de intereses sea hasta cierto punto *viable* para ellos.³

Al respecto, era sin embargo ya desde aquel entonces del parecer —esta vez a diferencia de J. Habermas—⁴ de que el principio fundamental de la ética del discurso (para lo cual existe una fundamentación última pragmático-transcendental) no sólo contiene el principio formal-deontológico de la fundamentación de normas en discursos prácticos sino además un deber teleológicamente orientado en el sentido de la *co-responsabilidad por la creación históricamente condicionada de las condiciones institucionales de discursos prácticos* y, en

esa medida también, por ejemplo, para la creación de un orden de paz y derecho a escala mundial. Y por ello estaba también dispuesto a conceder a los explotados y jurídicamente desamparados de este planeta el privilegio moral, en cierto modo a priori, de la imposición estratégica —por ejemplo revolucionaria si fuera necesario— de sus intereses vitales, incluso ante la posible entrada en vigor de la norma fundamental deontológica de la solución de conflictos no estratégica en discursos prácticos. Este privilegio moral de los explotados o de sus representantes políticos está, sin embargo, naturalmente de nuevo condicionado regulativa y, en esta medida también, restrictivamente —como toda pretensión de validez— por la capacidad consensual de los miembros de una comunidad ideal —anticipada contrafácticamente— de discurso.

Y en la medida en que la formación de consenso real entre los contrayentes de los intereses en pugna parezca ser sumamente difícil —o incluso imposible— existe también, sin embargo, siempre la posibilidad fundamental —en la medida en que este problema pueda ser objeto de discusión filosófica como, por ejemplo, en nuestra discusión actual— de representar desde siempre en cierto grado el consenso contrafácticamente anticipado de una comunidad ideal de discurso acerca de los privilegios morales de los explotados y jurídicamente desamparados.

Hasta aquí —aunque sea de manera indicativa muy vaga— en lo que respecta a la arquitectónica de la ética del discurso diferenciada en *parte A* y *parte B* que ya constituía en Friburgo de 1989 el trasfondo de mi respuesta espontánea a la “objeción” de Dussel. ¿Qué tan relevante es mi respuesta de aquel entonces después de algunas rondas de discusión entre la ética del discurso y la ética de la liberación?

Enrique Dussel ha complementado mientras tanto su desafío a la ética del discurso, a saber, a partir de argumentos que aparentemente desbordan en extremo la problemática de la *parte B de la ética del discurso*: por ejemplo, a partir del argumento de que de modo alguno se trata en la ética, en última instancia, de una idea regulativa de la instauración progresiva de una “comunidad de comunicación ideal” sino de la instauración de una “comunidad ideal de vida” de los seres humanos; y que para ello no se requiere sólo de una pragmática trascendental o ética del discurso, sino de una “económica trascendental” tal y como a partir de Marx podría ser desarrollada; y además a partir

del argumento de que la ética del discurso pragmático-trascendental podría refutar en el mejor de los casos al *escéptico* en el plano de los discursos académicos de la filosofía, pero carecería totalmente de poder frente al adversario propio de la ética de la liberación: el *cínico*, que se rehusa totalmente a tomar parte en el discurso argumentativo sobre pretensiones morales de derecho.⁵ Regresaré de nuevo a estos argumentos.

Mientras tanto he continuado reelaborando yo mismo la arquitectónica de la diferenciación de la parte *A* y parte *B* de la ética del discurso y, a decir verdad, bajo puntos de vista determinados entre otros también por el desafío de la ética de la liberación (en particular por el recurso de Dussel y Hinkelammert⁶ a la economía) pero también por el desafío del otro extremo: por la ética de la economía del mercado de Karl Homann.⁷ Me he expuesto de manera consciente a esta confrontación con las dos alternativas hoy en día todavía prominentes de la ética económicamente orientada y creo haber aprendido algo con ello.

¿Cuáles son las consecuencias que se derivan de mi proceso de aprendizaje ulterior con respecto a una evaluación de la relación de la ética del discurso y de la liberación? Primeramente tengo que confesar que aún considero correcta en lo esencial mi respuesta espontánea al desafío de Dussel de 1989. Claro que he de fundamentarla a continuación, especialmente en relación a los nuevos argumentos de Dussel. Pero antes de llevarlo a cabo, tengo primeramente que indicar cuáles son, desde mi punto de vista, los resultados de la explicación de la diferenciación de la parte *A* y parte *B* de la ética del discurso que he seguido desarrollando.

2. Resultados de la elaboración de la diferenciación de la “parte A” y la “parte B” de la ética del discurso bajo el punto de vista de la aplicación institucional o sistémica de las normas morales

2.1. A partir de la confrontación con la problemática del derecho,⁸ de la economía,⁹ y en este contexto una vez más con la política —como por ejemplo el proyecto de la “Paz perpetua” de Kant—¹⁰ creo haber aprendido lo siguiente: no hay que tratar la problemática de la parte B de la ética del discurso exclu-

sivamente (o primeramente) desde el punto de vista de una ética de acción interpersonal —desligada hasta cierto punto de toda institución. Este punto de vista prevalece ciertamente hoy todavía en el trasfondo de la orientación ética de la mayoría de las personas porque se remite tanto a la tradición religiosa como también a su respectiva secularización, como, por ejemplo, en el existencialismo o en la fenomenología de la relación yo-tú. Yo mismo llegué a estar inspirado por mucho tiempo en lo que respecta a la problemática de una ética de la responsabilidad —y por ello también de la *parte B* de la ética del discurso— en particular por J.P. Sartre y más aún por la distinción entre “ética de principios” y “ética de la responsabilidad”—en “La política como vocación”— de Max Weber. De esta manera consideré, por ejemplo, el problema de la mediación entre la solución discursiva y la solución estratégica de conflictos durante largo tiempo como algo a lo que las decisiones de acción situacional de personas aisladas tenían que responder de manera inmediata. Por el momento tampoco quisiera desacreditar este punto de vista.

Existe, por supuesto, el problema de la decisión solitaria del político, quién —en el mundo tal y como es bajo la presión de la responsabilidad por el éxito— no debe dejarse guiar ni por el pacifismo del “sermón de la montaña” ni por la recomendación de Kant del “político moral”, a saber: “*fiat justitia, pereat mundus*”.¹¹

De la misma manera existe el problema del padre de familia que en una sociedad corrupta no puede obrar moralmente de manera anticipada y sólo el pagar sus impuestos o dejar de sobornar a funcionarios, aunque por ello tenga que llevar a su familia a la ruina.

Pero la agudización existencial de los problemas propios de la necesaria desviación de la acción responsable con respecto a la *acción idealmente universal* o susceptible de consenso es concreta tan sólo en apariencia: ésta sugiere, a saber, que en lo que se refiere a los problemas de la *parte B* de la ética del discurso se trata de meras excepciones en lo que respecta a la aplicación de la *parte A* de la ética del discurso, algo así como el caso del permiso o prohibición de la mentira necesaria que, como se sabe, fue objeto de discusión en la controversia de Kant con Benjamin Constant.¹²

Pero en esta confrontación entre máximas de acción condicionadas por la situación y máximas de acción universalizables independientes de ella se pasa

sin embargo por alto la realidad social de las *instituciones o sistemas de acción* funcionales y sus *reglas* de juego cuasi-sobreentendidas. Aquí se carece en cierto modo de ilustración sociológica y esto mismo en relación a aquellos casos en los que una persona aislada gracias a su *competencia moral posconvencional*¹³ es capaz de reflexionar y trascender sus costumbres y reglas de juego institucionales y las decisiones condicionadas por la situación son convertidas en problemas existenciales para dicha persona.

Pero incluso en estos casos, a saber, puede reflexionarse la problemática moral de la decisión de acción responsable de manera adecuada tan sólo si se toma en cuenta que en la compleja realidad sociocultural—en la cual los seres humanos viven— ya existen desde siempre *reglas de juego y hábitos del comportamiento moral susceptibles de esperarse*. Los seres humanos normalmente no viven—particularmente en nuestro tiempo— en una proximidad “face-to-face” [“cara a cara”] y en encuentro inmediato con el Otro —sea en el sentido del amor y del aprecio, sea en el sentido de la lucha por la vida y la muerte—, no viven, pues, en esa situación de relación inmediata “yo-tú” que las éticas religiosamente inspiradas en particular suelen dar por sentado. Los seres humanos tienen que desempeñar desde siempre en el mundo de la vida roles de posición social y profesional y es a partir de éstos que de ellos resultan también en gran medida y desde siempre *justificados* en lo que al comportamiento que de ellos cabría esperar. (Cabría ahora describir con más exactitud en casos ejemplares lo que esto podría significar, por ejemplo, para un soldado que en su papel de enemigo no debe, sin embargo, matar presos o violar a mujeres; o para un diplomático quien en ejercicio de su profesión tiene que actuar estratégicamente ocultando o denunciando la verdad (por él conocida) pero al mismo tiempo no debe engañar a sus mujer o a un socio de negocios; o para una madre que en tanto tal roba medios de subsistencia para sus niños o para un empresario que como tal condena a la competencia a la bancarrota, etcétera).

No quisiera caer aquí, sin embargo, de alguna manera en la vía del pensamiento del concepto hegeliano de la “eticidad substancial” o abogar —prolongando históricamente esta vía— por una reducción de la moral a las respectivas usanzas de las diversas formas de vida (socioculturales). Más bien quisiera plantear como objeto de discusión la tensión misma que existe entre la pretensión de universalidad “posconvencional” de una ética de la humanidad

orientada personalistamente, por una parte, y las reglas de juego y hábitos moralmente relevantes de las instituciones y de los sistemas sociales, por otra, aún como un *problema de la ética universalmente válida*. Me parece que el problema es el siguiente: ¿es posible o incluso necesario que una *ética universalista* — que defienda como últimamente válido el principio de reciprocidad generalizada o de respeto de todos los hombres como personas con igualdad de derechos por principio— reconozca la mediación de la validez de todas las normas morales no sólo por las exigencias de la situación dada, sino ya desde antes por las reglas de juego de las diversas instituciones o sistemas sociales de una realidad socio cultural compleja?

2.2. A mi parecer habría que responder de antemano negativamente a esta pregunta bajo dos presupuestos falsos que no obstante tienden a oponerse entre sí, porque la necesidad y especificidad de la aplicación institucional o sistémica de las normas morales no pueden ser entendidas bajo dichos presupuestos.

1. El primero de los presupuestos falsos consiste en el supuesto especulativo-utópico de que habría que suprimir de manera completa —por lo menos según la tendencia— la alienación [*Entäußerung*] o enajenación [*Entjremdung*] de la relación *cara-a-cara* [*face-to-face*] entre personas ligada de manera necesaria a toda institución o sistema social funcional. Me parece que este es el mensaje de la utopía marxista del “reino de la libertad” y más aún de la utopía dusseliana de la “proximidad”¹⁴ inspirada por Marx y Levinas. En este caso debería a mi parecer no sólo de suprimirse la enajenación y cosificación de las relaciones humanas en la economía de mercado capitalista —a favor de algo así como relaciones no mediadas por ningún medio de intercambio en una comunidad de producción y distribución— sino habría también, por supuesto, que suprimir la enajenación y cosificación de las relaciones humanas en una economía planificada de Estado sea del tipo que fuere. Me parece que esta tendencia —sin duda fascinante religiosa y filosóficamente hablando— de la supresión de toda “enajenación”, aún cuando sea entendida como mera idea regulativa, es incompatible con todo *desarrollo cultural* humano.

A partir de esta consideración dirigida en contra de un utopismo anarquista no se sigue de ninguna manera una afirmación acrítica de toda institución como casi-naturaleza de la cultura humana.

2. El segundo presupuesto, bajo el cual la *mediación* de la moral a partir de instituciones y de sistemas sociales no puede ser entendida de manera adecuada desde la perspectiva de una *ética universalista*, se opone justamente a lo primeramente mencionado: consiste en lo que hoy en día se difunde, a veces de manera imprudente [*leichijerlig*, como “moral institucional” o con más exactitud “desarrollo de la moral con las instituciones” bajo completo rechazo de toda fundamentación última trascendental de la ética.¹⁵ En mi opinión sólo A. Gehlen ha defendido en este siglo dicha posición en verdad de manera consecuente en su antropología cultural: según él no cabe la menor duda de que la libertad del ser humano únicamente puede surgir *a partir de la enajenación institucional*;¹⁶ y él estaba dispuesto a considerar como autoridad racionalmente incuestionable desde el punto de vista normativo-moral todo orden de dominio funcional—por un tiempo el orden del fascismo y posteriormente también el del imperio soviético entre otros. Mucho menos perjudicial parece ser la posición caracterizada por mi parte como imprudente de la “moral institucional” o “desarrollo de la moral con las instituciones” de la ética de la economía propuesta por Karl Homann y Franz Blome-Dress. Examinando esta posición más de cerca se nota, a decir verdad, que esta posición guarda una ambigüedad difícil de elucidar en lo que respecta a la fundamentación.

Homann distingue primeramente entre “jugadas” y “reglas de juego” de la acción en el sistema de mercado y concede a las “reglas del juego” prioridad como “lugar de la moral”; con ello da por sentado también que las reglas de juego en tanto que moralmente insuficientes pueden ser cambiadas y que en muchos casos deberían de serlo. La moral deviene con ello un asunto del marco de orden jurídico-político de la economía. Esto no significa para Homann, sin embargo, que tenga ahora que recurrirse en cierta manera a una fundamentación última ética del marco jurídico de la economía de mercado para garantizar su legitimación; sino que más bien habría que legitimar el marco jurídico de la economía de mercado, por su parte, únicamente por medio de reglas *meta-institucionales*; debido a que dicho marco surge, a decir verdad, a partir de las decisiones fácticas de los ciudadanos que lo sustentan según las reglas de juego institucionales de la democracia (occidental). Dicha fundamentación a partir de *decisiones fácticas*—en última instancia a partir del contrato social fáctico que yace a la base de la constitución de un estado de derecho democrático—

debería de cumplir ciertamente el requisito de “solidaridad” con todos los seres humanos propuesto por la ética cristiana y por Kant. El querer recurrir a un *principio de justicia filosófico* conllevaría además según Homann —así como Buchanan a quién al respecto éste sigue— a una *metafísica dogmática*.¹⁷

Hoy en día es difícil mantener el ánimo en alto en este lugar, ya que hay que admitir que todas las instancias regulativas indicadas por Homann pueden y deben considerarse necesariamente como mediaciones institucionales de la moral en la compleja realidad de la sociedad moderna. Pero ¿no requieren estas instancias mediadoras institucionales también por su parte el ser legitimadas y probablemente el ser criticadas por un *principio independiente de la moral*? Incluso, si las reglas de juego de la economía de mercado, como Homann supone, resultaran de hecho aceptables por consenso en tanto que reglas de la “economía de mercado social” según las reglas de las democracias occidentales —y aceptables por consenso no sólo en el sentido de “dos terceras partes de la sociedad” sino para todo ciudadano de las respectivas naciones—: incluso en este caso no serían las reglas del sistema puestas en cuestionamiento —ni las del sistema de la economía de mercado y ni las del sistema de sus metarreglas democráticas— de ninguna manera legitimadas de manera definitiva en el sentido de una ética universal; ya que desde la perspectiva de esta última se debe tomar siempre en cuenta que los consensos *fácticos* humanos —nacionalmente restringidos por ejemplo— tienen siempre lugar a expensas de terceros *afectados* , como por ejemplo —y como bien Dussel podría objetar— a expensas de los pobres del tercer mundo.

Es en este lugar donde la “lógica paralela” presupuesta como válida a priori por Buchanan y Homann —y ya desde antes por Hobbes y A. Smith— de la convergencia necesaria de la racionalidad estratégico-económica y la racionalidad moral (de carácter utilitarista) alcanza sus límites de manera manifiesta; y para constatarlo no se requiere de ningún recurso metafísico a menos que se tuviera el *principio de la necesaria consensualidad de las normas morales por parte de todos los afectados* (incluso por las generaciones venideras) por metafísico. En contra de ello protestaría por lo menos la ética discursiva pragmático-trascendental.¹⁸ Al rechazar la “lógica paralela” de la racionalidad estratégico-económica y la racionalidad moral-utilitarista de Homann no he descartado a priori, por supuesto, que la complejión de los sistemas de reglas de la economía de

mercado social democracia y derecho o estado constitucional óptimamente realizada a escala mundial pueda ser realmente aceptable por todos los afectados —en todo caso más aceptable que la complejión de la *economía* planificada socialista y del, así llamado, centralismo democrático. Esta alternativa la consideraría incluso como plausible— si bien, no a nivel de la *fundamentación* pragmático trascendental de la ética, sí a nivel de hipótesis filosófico-sociales fallibles. Pero ésta tendría también por principio y en todo momento que ser puesta a prueba por parte de la *pauta metainstitucional de la ética del discurso*, a saber, por el principio de consensualidad universal por parte de todos los afectados.

2.3. Así arribamos a la posibilidad —contemplada de antemano— de una respuesta *positiva* a la pregunta por el posible —y en el sentido de la *parte B* de la ética del discurso incluso necesario— reconocimiento de la mediación de la validez de todas las normas morales por parte de las reglas de juego de instituciones o de sistemas sociales funcionales. Esta pregunta puede y debe en verdad responderse de *manera positiva*, siempre y cuando sean tomadas en cuenta las siguientes *reservas*.

a) La mediación de la *validez del acatamiento*¹⁹ responsable de normas morales a partir de los así llamados “constreñimientos” [*Sachzwänge*] institucionales no deben de entenderse justamente —tal y como Homman lo sugiere— como un “desarrollo” necesario de la “moral” a partir de la implementación institucional de normas independientemente de toda fundamentación última trascendental de la ética; más bien debería de mantenerse en vigor la función institucionalmente independiente, crítica y legitimadora de la fundamentación última de la ética del discurso en el sentido indicado.

b) De la primera restricción se sigue que las normas de la moral institucional o sistémicamente dependientes, justamente como las instituciones o los sistemas mismos, no podrían constituir de ninguna manera la pauta de la moral humana de manera definitiva; ya que estas normas son más bien *corregibles* [*revidierbar*] por principio. Corregibles son, por supuesto, también las *normas materiales*, las cuáles pueden ser concebidas por los seres humanos sin el presupuesto de las coacciones institucionales, en base puramente al discurso práctico ideal —es decir del presupuesto del principio de la formación de consenso de la parte A de la ética del discurso. En este caso la incompletud fundamental de nuestro conocimiento sobre las consecuencias de la observancia de normas

—o sea nuestra supeditación ideal al consenso de una comunidad ilimitada de argumentación— haría desde siempre necesaria su corregibilidad. En el caso de la mediación necesaria de la validez de normas a partir de instituciones o sistemas sociales, habría además que agregar que las instituciones o sistemas mismos pueden resultar moralmente inaceptables ante el *foro* del discurso trascendental que, por su parte, cumple la función de una *metainstitución última*.

Existe esta posibilidad independientemente del hecho de que la necesidad de la implementación institucional de las normas morales deba ser reconocida. Así, la institución de la guerra resulta inadmisibles, por ejemplo, ante el foro de la fundamentación última pragmático-trascendental de la ética del discurso; pero igualmente puede una aplicación de nuestras normas de acción en el sentido de la institución de la guerra pertenecer aún hoy en día a las exigencias ineludibles de una ética de la responsabilidad. En pocas palabras: aquí se muestra que la necesidad de la aplicación institucional de la moral pertenece a la parte B de la ética del discurso. Como “constreñimiento” [Sachzwang] de la mediación institucional ésta constituye la *parte B* aún previa a la coacción condicionada por al situación de una ética de la responsabilidad en el sentido de Max Weber o de J.P. Sartre. En ambos casos se mantiene, sin embargo, el principio fundado de manera última de la ética del discurso como una instancia restrictiva [*Instanz des Vorbehalts*] con respecto a coerciones no susceptibles de consenso de las relaciones —sean de las instituciones, sean de las situaciones— que compelen nuestros actos responsables a desviarse del principio discursivo de la solución de problemas.

2.4. *La estructura de la mediación necesaria y aceptable de la moral en las instituciones* aludida aquí de una manera abstracta formal está tan lejos del utopismo de la supresión de toda mediación institucional de las “relaciones” humanas como de relegar estas relaciones al desarrollo de las instituciones o sistemas sociales que de hecho se impone en la revolución cultural. Intentemos ilustrar esto más de cerca con relación a las diversas funciones de las instituciones o sistemas sociales.

2.4.1. Empecemos aquí con la función de la *política* en el sentido más amplio y generalizado, El estado de “paz perpetua” vislumbrado exactamente hace dos siglos por Kant de un *orden jurídico de ciudadanía mundial* en una federación de “repúblicas” —o “democracias” como se diría hoy en día— aún

no ha sido alcanzado. Lo que significa que aún tenemos que contar a la política como una *dimensión de la autoafirmación estratégica de sistemas de poder* no domesticada por el *derecho*—desde estados o alianzas de estados o agrupaciones de poder al interior de los estados hasta la auto afirmación de grupos étnicos, familias y los mismos individuos en contra de la violencia estatal, semiestatal o criminal. En todos estos niveles pueden darse hoy en día situaciones en las que *el ejercicio de violencia* en el sentido de la parte B de la ética del discurso sea inevitable y justificado —es decir, aquel *ejercicio de violencia* que sabe, a su vez, que está obligado a colaborar a su autosupresión a largo plazo a favor de soluciones de conflicto discursivas. Dicho de manera breve y enfática: en el marco de una “guerra justa” como también en el de una familia o una autodefensa justificada puede ser todavía el matar una medida justificada —en el sentido de la ética de la responsabilidad— de la moral en el sentido de las reglas de juego de la política en su más amplio sentido.

Pero, ¿se sigue de esta concesión a la variante *política* de la ética institucional que la *prohibición de muerte*, que sin duda se encuentra entre las normas fundamentales que pueden ser fundamentadas de manera última de la ética del discurso²⁰ —así como la del *reconocimiento de la igualdad de derecho* (y en esta medida de la dignidad humana) de todos los participantes del discurso—, sea suprimida de manera definitiva con respecto a su implementación política a favor del “desarrollo” institucional de la “moral”? Según Homann así debería de serlo, ya que él no concede ninguna función restrictiva [*Vorbehalt-Funktion*] a la fundamentación última trascendental de la moral en lo que respecta a la implementación institucional de la moral. (El constreñimiento económico, por ejemplo, del suministro de armas a un territorio en crisis podría suspenderse, según Homann, por un cambio en las reglas de juego de exportación para todos; dicho cambio, sin embargo, no sería fundamentable a partir de la validez siempre vigente de una norma fundamental de la moral institucionalmente independiente, sino que él mismo representaría tan sólo un desarrollo ulterior de la moral institucionalmente condicionado. La analogía con la implementación política de la norma fundamental del “no matar” resulta evidente).

El problema se torna en cambio más complejo desde la arquitectónica de la complementariedad de la *parte A* y *parte B* de la ética del discurso que planteo:

si bien para actuar de manera responsable bajo las condiciones aún imperantes de la política del poder no se puede o, en su caso, no se debe actuar según el principio universalizable cuasi-kantiano de la ética del discurso —o sea como si uno fuera miembro del “reino de los fines” o de una “comunidad de comunicación ideal”—, dicho principio ideal mantiene su vigencia y actúa él mismo, incluso a través de los constreñimientos funcionales y normas de los respectivos sistemas de autoafirmación política al adjudicarles a éstos una estrategia de moral superior a largo plazo, casi en el sentido del proyecto kantiano de “paz perpetua”. Dicho de otra manera: aquellas normas de la política referidas a las instituciones —y así del todo válidas en cuanto a su observancia— que (aún hoy en día) contradicen las normas fundamentales de la *parte A* de la ética del discurso —por ejemplo la obligación del soldado de matar— no son normas deontológicas auténticas; para que éstas lleguen a ser justificadas deontológicamente también sólo en el presente, tienen más bien que subordinar, siempre y al mismo tiempo, la acción al deber teleológico de la transformación de las relaciones políticas sistémicas, en el sentido de la realización a largo plazo de las relaciones de un orden de derecho y de paz cosmopolita.

La restricción de la moral orientada *deontológica y teleológicamente*, que aquí postulo, aparece sin duda de manera irritante desde el punto de vista de la metaética analítica hoy en día predominante. Esto reside, a mi juicio, en que la metaética *analítica* parte de distinciones conceptuales que hacen abstracción de la historicidad [Geschichtlichkeit] de la situación fundamental humana o bien presuponen un punto cero ficticio de la historia (o la posibilidad de un nuevo comienzo). La versión pragmático-trascendental de la ética del discurso parte, por el contrario, de la historicidad de la situación humana fundamental ya en el punto de su fundamentación última. Esto se demuestra al presuponer ésta, a su vez, junto con el carácter irrebasable trascendental de la argumentación, la restricción dialéctica del a priori de la sociedad de comunicación real (y su precomprensión del mundo históricamente condicionada) y del apriori —presupuesto contrafácticamente en toda pretensión de validez universal— de la comunidad de comunicación *ideal*. En las normas procedimentales de los discursos prácticos ideales postulados de su *parte A* parte ella del último presupuesto y es en esta medida *deontológico e histórico-abstractiva*. En los principios regulativos de su *parte B*, por el contrario, toma en consideración, en tanto

ética de la responsabilidad referida a la historia, la diferencia entre el a priori de la comunidad de comunicación ideal y el a priori de la comunidad de comunicación real.

2.4.2. Con el proyecto kantiano de la instauración a largo plazo de un orden de derecho y de paz al interior y entre los Estados empieza a entrecruzarse en el contexto de nuestra problemática la función sistémica del derecho que se distingue de la función del sistema de poder político. Ésta sólo puede ser realizada, por supuesto, si el poder político se pone al servicio del *derecho*. Si esto acontece —como ya hoy en día en la figura del monopolio de la violencia de cada uno de los Estados de derecho en función—, entonces se muestra que la función del sistema de derecho para la implementación de las normas morales justamente se opone a la de la política: mientras que la política —*nota bene*: en todo estado o forma de gobierno— impone el *constreñimiento de la responsabilidad por su autoafirmación* a los grupos organizados por el Estado, puede el *derecho*, al cual el Estado concede hasta cierto punto su poder político, *exentar* a los grupos aislados y subordinados al Estado justamente del ejercicio responsable de la autoafirmación estratégica; y por medio de esta exención puede el Estado colocar a los individuos y grupos de manera aproximativa en la situación de resolver sus conflictos —fuera de los procesos judiciales o de la vía de negociaciones regulada jurídicamente— de manera discursivo-consensual.

En resumen: las instituciones del sistema de derecho aportan la contribución decisiva para que los seres humanos se permitan el lujo de tener *moral* en el sentido de la *parte A* de la ética del discurso. Esta moral para la *solución de conflictos a través de discursos prácticos* exenta de la responsabilidad de riesgo estratégica se torna para ellos *asequible [zumutbar]* bajo las condiciones de derecho que el Estado puede garantizar.

En esta medida se puede decir —hasta cierto punto con Habermas—²¹ que la moral, es decir, la moralidad [Moralität] deontológico-universalista en el sentido de las normas procedimentales de los discursos prácticos ideales (en mi terminología: moralidad en el sentido de la *parte A* de la ética del discurso) exenta de la responsabilidad de éxito político (¡históricamente referido!) y el establecimiento del *derecho* políticamente realizable son “gualmente originarios” [“gleichsurprünglich”] yo no equipararía esta condición con el “principio de democracia” como lo hace Habermas, por dos razones: por una parte

no, porque el principio de democracia implica demasiados presupuestos histórico-contingentes del desarrollo moderno occidental y por otra parte —y ante todo por ello— tampoco, porque el principio de democracia nunca ejerce tan sólo la función de llevar a la práctica un *derecho* de orientación universalista (y en esta medida capaz de enlace internacional) sino que también debe cumplir —como todo principio de organización políticamente relevante— una función en el marco de la *autoafirmación de un sistema de poder particular*. Que esto así sucede lo demuestran, por ejemplo, las discusiones en nuestros días sobre derecho de asilo en las democracias europeas. Tales discusiones no pueden ser nunca comprendidas únicamente desde el punto de vista de “especificidad del principio discursivo” en el sentido del *principio de derecho* universalizable, ya que ellas deben de tomar en cuenta (por razones de responsabilidad ética entre otras) consideraciones *específicamente políticas*.

A partir de la “igual originariedad” [*Gleichursprünglichkeit*] arriba mencionada de la diferenciación de las funciones del derecho y de la moral (vista históricamente desde la función uniforme precedente de la “eticidad sustancial” en el sentido de Hegel) en el sentido de las dimensiones posconvencionales de los discursos prácticos no se debe de ninguna manera concluir, a mi juicio, que el *derecho y la moral* —en el sentido de la pregunta sistemática por su *justificación normativa*— pudieran llegar a ser comprendidas *en general como especificaciones del mismo rango de un principio discursivo moralmente neutro* (como recientemente lo ha hecho Habermas).²² Más bien se reconoce también, a mi parecer, desde siempre como *moralmente obligatoria en el principio trascendental discursivo* y al mismo tiempo que la *igualdad de derecho* moralmente relevante de todos los participantes del discurso posible, la *misma* corresponsabilidad de todos los participantes del discurso posible por la realización jurídico-política de las condiciones de los discursos prácticos a escala mundial (en la medida, por ejemplo, de un orden de paz y derecho cosmopolita en el sentido de Kant). Por ello se funda también en el principio discursivo trascendental la *parte B* de la ética del discurso que, si bien aún no puede contar con la diferenciación conseguida por el derecho y la *parte A* de la moralidad, tiene en dicho fin la idea regulativa de su responsabilidad referida históricamente. De aquí se deriva, así, una conclusión más aún: la de la diferenciación del sistema de derecho “igualmente originaria” con la *parte A* —moralidad que encuentra su expre-

sión en el carácter particular de las normas de derecho— a saber, en su *coercibilidad por medio de sanciones*: esta función —en tanto que ejercicio moralmente legitimable de la violencia— pertenece en sí misma todavía a la *parte B* de la ética o más exactamente: ella, en tanto que *implementación de la moral referida a instituciones*, solo puede ser justificada en *la parte B* de la ética -bajo la condición, a saber, de que, si bien no podemos contar con las condiciones de una comunidad de comunicación ideal en este mundo, si podemos acercarnos de manera considerable a ellas haciendo un rodeo por la institucionalización de *normas de derecho* coactivas —ante todo si estas condiciones de derecho llegaran a ponerse en práctica a nivel mundial. (El sistema de derecho puede y debe de crear en el Estado de derecho democrático incluso las condiciones para que su propia función pueda ser subordinada a un control y una crítica a través de los recursos moralmente orientados de la “opinión pública ilustrada” [*räsonierende Öffentlichkeit*] en el sentido de Kant.)

Después de estas observaciones sobre las funciones de implementación de normas de la política y del derecho justificables en el sentido de la *parte A* de la ética del discurso, podemos dirigir de nuevo nuestra atención a la función ya aludida con anterioridad del *sistema de la economía*.

2.4.3. Si se considera como función característica del sistema de la *economía de mercado la competencia de los ofertantes de mercancías*, que tiene como resultado la mejoría cualitativa y el abaratamiento de la mercancías, lo que, por su parte, se encuentra a favor de los intereses de los consumidores, entonces parece ser que el punto moralmente relevante de la implementación de normas en el *sistema de la economía* de mercado se opone justamente al del sistema de derecho: aquí los seres humanos no se encuentran exentos por normas institucionalizadas de la acción estratégica sino, por el contrario, están compelidos —posiblemente en contra de sus inclinaciones— a actuar de manera estratégica; sobre todo bajo el presupuesto —institucional— adicional de que la acción estratégica esté domesticada en cierta medida por medio de las reglas de Juego —válidas para todos— de un marco político-jurídico de la economía.

A partir de esta caracterización estructural se deriva la siguiente ambigüedad en relación a la evaluación moral de la *economía de mercado*: la acción estratégica, con respecto a la cual todos los participantes del mercado se encuentran obligados en el sentido de la *autoafirmación*, parece —por lo menos según

las grandes intuiciones fundamentales de la ética tradicional, en particular de la ética cristiana— distar de ser moral (*morajern*), si no que adversa a la moral misma (*moralfeindlich*), porque aquí los motivos de acción tienen que ser egoístas, por lo menos en lo que a la forma se refiere.

Justamente esta conducta egoísta-formal constituye, sin embargo, el motor de la enorme eficiencia de la economía de mercado (capitalista) —según la intuición fundamental del filósofo moral Adam Smith y de manera acabada según el pensamiento epistemológico-económico de P.A. von Hayeck— en el sentido de la adquisición explorativa de información sobre recursos posibles y la posible demanda de bienes. Gracias a este mecanismo de orientación que depende de la función de índices de precios no falseados se cuenta con un *conocimiento* —disponible en cada caso de manera local por parte de los participantes del mercado— de los recursos y la demanda de bienes, que nunca podría llegar a ser accesible a ninguna administración de regulación y planeación central²³ —como lo ha mostrado en particular la economía planificada puesta en práctica por el Estado socialista en este siglo.

En esta medida es, pues, el comportamiento *prima facie* adversativo moral de los participantes del mercado la fuente de la enorme función social de *maximización de beneficios* de la economía de mercado. Ésta beneficia, sin embargo, sólo a aquellos que pueden participar en el mercado con un poder de compra suficiente, mientras que el resto —a partir del presupuesto liberal de que a la economía pura de mercado le corresponde el monopolio del abastecimiento— resulta con probabilidad privado de todo recurso. El sistema puro de la economía de mercado contribuye, pues, a que los objetivos del *aumento de utilidad general y de la justicia* (como la de la igualdad de la utilidad distributiva para todos), tradicionalmente comprendidos de manera conjunta en el concepto de bien común, se divorcien. (Esto se refleja, a mi juicio, en la *aporía* filosófica del *utilitarismo moderno*, cuyo origen no data por pura coincidencia del mismo tiempo que el desarrollo de la teoría de la economía de mercado).

Primeramente al interior de los países con economía de mercado capitalista y posteriormente en lo que respecta a la relación del primero con el tercer mundo —sobre todo en la actualidad— se han ido escindiendo los participantes potenciales del mercado, y con ello la humanidad, en portadores de “necesidades” relevantes desde el punto de vista de la economía de mercado y

en aquellos que no pueden transformar sus *carencias* [*Bedürfnisse*] probablemente vitales en *necesidad* económica [*ökonomischen Bedarf*] por carecer de capacidad de compra: los “*pauperes*” o “pobres” (así redescubiertos a principios del siglo XIX). Si esta descripción es correcta, entonces la decisión sobre la evaluación moral de la economía del mercado a nivel de la aceptación o rechazo del marco de orden político-jurídico de la economía de mercado recae en los seres humanos que se someten a este orden en el sentido de la mediación institucional de su moral. Ya que sólo a este nivel puede ser juzgada la utilidad —posiblemente muy *selectiva*— de la economía de mercado en lo que respecta a la *utilidad distributiva para todos los afectados*, es decir, a lo que a la *justicia* se refiere. Un criterio útil de enjuiciamiento al respecto podría ser probablemente el segundo principio de justicia de J. Rawls según el cual discrepancias de la utilidad distributiva igualitaria podrían ser aceptables por todos, siempre y cuando a partir de ellas, los más débiles llegaran a ocupar una mejor posición que la obtenida a partir de un orden alternativo.

La aceptación o rechazo del marco, de orden político-jurídico aquí presupuestos, tal y como lo acabo de exponer, no deben de tener su último fundamento, sin embargo, en la *capacidad de consenso fáctico* al interior de una sociedad particular. Ya que dicha *base consensual* —aún siendo democrática— no podría nunca llegar a garantizar ella sola la *capacidad de consenso del marco de orden para todos los afectados* y cumplir de esta manera con el *principio de la ética del discurso*.

3. La pregunta por la aceptabilidad de la complejión actualmente existente de la implementación institucional o sistémica de la moral para la ética de la liberación y para la ética del discurso. ¿Es posible un consenso entre ambas?

Con esta pregunta —después de mi breve recorrido por la problemática de la implementación institucional (a mi parecer inevitable y aceptable) de las normas morales— arribo evidentemente al punto en el que puedo reanudar la discusión con Enrique Dussel para mostrar en qué medida la demanda de la ética de la liberación es una demanda de la *parte B* de la ética del discurso. Ya

que, de acuerdo a las reflexiones expuestas por mi parte hasta ahora, surge evidentemente la pregunta de si la complejión por mi esbozada de las mediaciones institucionales o sistémicas de la moral en el mundo de la actualidad, pudiera ser o no aceptable por Dussel o por los pobres representados por la ética de la liberación.

Por mi parte quisiera aclarar de inmediato que no considero como aceptable la realidad vigente de la complejión esbozada; y justamente no porque — tal y como Dussel lo indicó acertadamente al inicio— los pobres afectados del tercer mundo apenas han podido tomar parte hasta ahora en un discurso de formación de consenso democrático sobre el marco jurídico de la economía. Hasta este punto podría haber, a mi juicio, un consenso entre Dussel y yo, e incluso entre nosotros dos y K. Homann. Y esto significa ya en mi perspectiva, que aquí hay una tarea de transformación de relaciones en el sentido de la *parte B* de la ética del discurso (como ética de la responsabilidad referida a la historia) por resolver.

Ya he dejado claro en mi última aportación a la discusión,²⁴ que la distinción de Dussel entre la confrontación con el “escéptico” y la confrontación con el “cínico” de ningún modo cae fuera de la ética del discurso. Esta diferenciación ofrece más bien un acceso particularmente instructivo a la problemática de la dimensión *político-estratégica de la parte B* de la ética del discurso, ya que ésta aparece de hecho de la manera más nítida a partir de la diferenciación propia de la ética del discurso entre aquellos *con quienes* se puede discutir —a los cuales pertenece el escéptico por definición— y aquellos *sobre los cuáles* se puede en todo caso discutir, porque se niegan al discurso por motivos estratégicos. A estos últimos pertenece el cínico. Incluso le advertí a la ética de la liberación de no equiparar al “norte” sin más con el cínico porque esto no es ni *ética* ni *estratégicamente* (en interés de la consecución de los intereses de los pobres) sostenible.

Pero si la exigencia ética por la transformación de las relaciones fuera capaz de ganar consenso, entonces surgiría ciertamente antes que nada la pregunta clave de la *ética de la economía* concebida a escala global: ¿pueden ser transformadas las relaciones en el sentido de su aceptabilidad para todos los afectados por medio de *reformas* —algo así como por medio de la realización de la economía de mercado social a escala mundial? o ¿es necesario eliminar las relaciones

de cambio de mercancías de la economía de mercado capitalista y sustituirlas por una organización de distribución directa mediante una “comunidad de productores” — en el sentido de K. Marx? He entendido la obra de Dussel, incluso sus declaraciones más recientes, como un voto a favor de dicha alternativa socialista y, a decir verdad, como una defensa en el sentido de una “economía trascendental” que se apoya fundamentalmente en la “teoría del valor-trabajo” de K. Marx expuesta en *El Capital*

En mi introducción²⁵ —muy provisional y tentativa— a la discusión con la ética de la liberación me permití argumentar en contra de esta concepción de Dussel —y en este contexto también en contra de la *teoría del valor-trabajo* marxista y de sus consecuencias. Pero antes de volver a esta argumentación tengo que abordar aquí más de cerca los nuevos argumentos de Dussel arriba mencionados en torno a la relación de los supuestos metodológicos fundamentales de la ética del discurso y de la ética de la liberación.

3.1. En retrospectiva a mi exposición de la temática en la “introducción” a la discusión con Dussel me parece primeramente necesario la rectificación de un malentendido metodológico evidentemente involucrado: en este contexto no argumenté en contra de la plausibilidad de la concepción marxista y dusseliana a nivel y en nombre de la *ética del discurso fundada pragmático-trascendentalmente* sino al nivel de un discurso antropológico y filosófico-social que, a mi juicio, la teoría del discurso pragmático-trascendental ya presupone pero que al respecto únicamente puede presentar *hipótesis falibles*. Aquí tengo primero que abordar brevemente un punto de diferencia término lógico entre E. Dussel y yo.

A mi juicio no puede haber una “económica trascendental” porque la económica no puede dar una respuesta a la pregunta por las condiciones de la validez intersubjetiva de ella misma en tanto que teoría. Puede concedérsele muy bien a Dussel que la económica, en la medida en que se ocupa de las condiciones de la existencia corporal del ser humano, es *ontológicamente más fundamental* que toda *teoría del discurso* que naturalmente tiene que presuponer ontológicamente de antemano la existencia corporal del ser humano. Pero esta reflexión, que si bien puede conllevar a afirmar la prioridad de la existencia corporal del ser humano en el sentido del *materialismo histórico* sobre el fenómeno “superestructural” del pensamiento (o también del discurso), tan sólo prue-

ba que la *pregunta trascendental* de Kant ha dejado de ser comprendida. (En mi opinión, esto habría que reprochárselo de hecho al joven Marx).²⁶ A mi juicio no se pueden equiparar y contraponer mutuamente la existencia corporal y el discurso (trascendental) como hechos intramundanos, si se trata de la *pregunta trascendental* de la filosofía; ya que, para expresarlo de manera enfática: bien se puede *reflexionar* o efectuar un discurso válido o *inválido sobre la vida humana* y sus condiciones; pero no se puede *vivir sobre el pensamiento o el discurso*. Este experimento lingüístico muestra que lo *irrebasable* en el *sentido trascendental* no puede ser la vida o la *existencia corporal*, sea ésta tan fundamental en sentido *ontológico* como quiera. “Ser partícipe de una comunidad de vida o de productores es [de hecho también desde mi perspectiva] la primera condición del sujeto argumentante en tanto que sujeto viviente”.²⁷ Sin embargo, esta verdad ontológico-antropológica, que además habría que complementar, no cambia a mi juicio en nada el primado de fundamentación filosófica-trascendental de la teoría del discurso.

Aquí radica el *problema decisivo metodológico* de discusión posible entre la *ética del discurso pragmático-trascendental* y la *ética de la liberación* de Dussel. Ya que desde la perspectiva de la *pragmática trascendental* —la cual se concibe a sí misma como *una transformación y radicalización pragmático-lingüística e intersubjetiva de la filosofía trascendental mentalista* de Kant—²⁸ la pregunta por la *fundamentación racional* de una ética intersubjetivamente válida no se puede contestar a partir de fenómenos del *encuentro con la misma del Otro* (Dussel con Lévinas) por impresionantes que éstos de manera apelativa sean.

La *pregunta por la fundamentación* sólo puede ser contestada recurriendo a la “conformidad” de la razón “consigo misma” (Kant) demostrable en el discurso autorreflexivo.²⁹ Ésta implica, por supuesto, en tanto que “razón comunicativa” (racionalidad discursiva), que hay que considerar incondicionalmente la “interpelación del Otro” (Dussel), es decir, la “pretensión” de validez de todo participante del discurso posible.

Ésta es una exigencia comunicativo-discursiva explícita de nuestra razón *autónoma* (es decir, se dicta a sí misma la ley moral en el sentido de Kant) y puede por ello cerciorar a priori —en el sentido de la fundamentación última pragmático-trascendental de la moral— que el apelo puramente fenomenológico de la “interpelación” del Otro —sea ésta lingüística o inclu-

so prelingüística, pero en todo caso expresable lingüísticamente— no pueda ser descartada digamos —como de otra manera sería posible— como una exigencia insensata “heterónoma” y con ello como moralmente no obligatoria. Esto significa también, por supuesto, que la “interpelación del Otro”, en concreto la interpelación del pobre del tercer mundo por ejemplo, debe de hacerse valer por los afectados mismos o por sus abogados (los filósofos y teólogos de la liberación por ejemplo) en discursos sobre este tema —por deficientes o deformados que éstos siempre sean— bajo consideración de todo el conocimiento de las ciencias que al respecto sea pertinente. (En mi opinión se abre aquí un vacío metodológicamente relevante hoy en día entre las éticas orientadas fenomenológicamente en el sentido de Lévinas y la ética del discurso, en la medida en que ésta insiste de manera categórica en la resolución —por lo menos parcialmente posible— de todas las divergencias de intereses y de opiniones por medio de discursos lo más racionalmente posibles.)

Podría pensarse que en base a la *complementariedad* arriba mencionada de los enfoques irreducibles entre sí de la ética del discurso, por una parte, y la ética de la liberación, por la otra, pudiera darse de manera relativamente rápida una discusión con vistas a una cooperación recíproca en torno a la pregunta concreta y urgente —por supuesto también difícil de responder por parte de los filósofos— de cómo habría entonces que tomar cuenta en el mundo actual las pretensiones de los “Otros” excluidos del discurso de la comunidad de comunicación dominante (o dicho de manera no mucho más concreta: de *los pobres del tercer mundo*). Sin embargo aún no es de esperarse, por desgracia, ningún acuerdo posible en el sentido arriba indicado sobre el punto de partida de la discusión. Al respecto me dejó convencido, en particular, la lectura del artículo de Dussel “Die Priorität der Ethik der Befreiung gegenüber der Diskursethik”.³⁰ Aquí resulta vehementemente rechazada la tesis de complementariedad —que por mi parte se había convertido en una ilusión operativa— a favor de una equiparación de la fundamentación en sentido estricto con la “revelación” de las pretensiones del “Otro” trascendente a la razón a lo largo del evento del “encuentro” con el Otro.³¹

Si bien es verdad que Dussel confirma su acuerdo “con la afirmación de que la argumentación válida y con ello también la ética de la liberación serían imposibles si no se lograra refutar al escéptico”,³² reflexión de las condiciones

indisputables de la argumentación, a las cuales pertenecen también condiciones moral-normativas en el sentido del reconocimiento de las pretensiones de todos los participantes de la argumentación, es también un presupuesto indispensable para la “fundamentación ética de la praxis de la liberación de los dominados y excluidos” si es que ésta pretende ser racionalmente obligatoria, porque sólo de esta manera —es decir, en vistas al previo reconocimiento del Otro excluido como participante potencial de la argumentación— la obligación de tomar en cuenta los “actos de interpelación” virtuales de estos “Otros” puede ser inteligible. Para Dussel la fundamentación pragmático-trascendental de las normas morales es tan sólo una *autofundamentación* metodológica subordinada de la argumentación ética “en el nivel de la comunidad de filósofos y científicos”,³³ una ética de la argumentación especial por decirlo de alguna manera.

Dussel no ve que el rodeo metódico sobre el cercioramiento de aquello que incluso el escéptico más radical no sin contradicción performativa puede poner en entredicho, tiene como sentido el proporcionar de antemano a la *fundamentación ética de la praxis de liberación* la legitimación necesaria para la interpretación individual en cada caso de la “interpelación del Otro”: una legitimación que hace imposible considerar las *pretensiones del Otro* tan sólo desde la perspectiva de la comprensión del mundo dominante de una moral interna encerrada en sí (de una “totalidad” en el sentido de Levinas) y por ello de no reconocerlas como relevantemente morales.

En lugar de ello afirma Dussel que la racionalidad ética-originaria yace sola en “el conocer práctico, que constituye al otro como persona, como Otro”; que en esta medida existe “*de manera previa a toda argumentación*” (énfasis de Dussel) y “por ello es también previa al proceso apeliano de trascendentalización y fundamentación”;³⁴ ella es por su parte la “razón ética originaria... que presenta el modo racional de referirse al Otro, a la razón distinta del Otro y no (como en Apel) a la diferencia-en-la-identidad”; de manera que —según Dussel—: “a partir de mil nuestro mundo... y en él se revela el Otro como trascendente... la experiencia ético-práctica del ‘cara-a-cara’, el respeto frente a él como Otro reconocido como otra persona autónoma no es primariamente una experiencia de la comprensión del ser, sino un ‘dejar-ser-al-Otro’ en espera de su ‘revelación’”.³⁵

Frente a ella debe articularse según Dussel “toda moral universal incluso la de Apel y Habermas... fácticamente siempre al interior de una eticidad convencional dada de antemano —por ejemplo: la de la eticidad europeo-norteamericana, conservadora, liberal o socialdemócrata”; ya que “sería ingenuo creer, que el filósofo crítico europeo en su vida cotidiana pueda situarse de manera posconvencional sin admitir que sus ‘reacciones’ concretas son las de un miembro de la cultura occidental— en este punto habría que estar de acuerdo totalmente con Charles Taylor”.³⁶

Al respecto quisiera decir —hasta cierto punto de manera retrospectiva— lo siguiente: He pasado por esa constante reflexión del *apriori de la facticidad, de la historicidad y de la condicionabilidad socio-cultural de nuestra comprensión del mundo cotidiana* desde Heidegger hasta el comunitarismo de la actualidad y no necesito que al respecto me aleccionen.³⁷ Me encuentro en continuo debate con este *giro hermenéutico-neopragmático-comunitarista* desde mi libro *La transformación de la filosofía* mas, sin embargo, no me he vuelto adepto del historismo-relativismo. Y esto significa lo siguiente en lo que respecta a la problemática que entre Dussel y yo actualmente está en discusión:

No sé exactamente qué alcance tenga concretamente la dependencia de las reacciones cotidianas de Dussel y mías de esa *eticidad convencional* (o “Moral” de una “totalidad” encerrada hacia afuera) con respecto a la cual ambos ya podemos, por lo menos, *reflexionar* crítico-filosóficamente. (Esto pueden hacerla los filósofos —y más tarde también los científicos críticos— desde la “tiempo eje” de las culturas superiores antiguas,³⁸ a las cuáles pertenece de ninguna manera tan sólo el origen griego de la cultura occidental; y la competencia posconvencional —que desde aquel entonces nunca más se ha vuelto a perder— del pensamiento sobre la moral y el derecho que también se ha sedimentado en nuestras instituciones, particularmente en la tradición constitucional de los derechos fundamentales y humanos. Todo esto es válido, si bien aún en la actualidad —según la estimación de Kohlberg— sólo cerca de un 80% de los habitantes de los Estados Unidos se encuentran fácticamente en el nivel de la competencia posconvencional del juicio moral.)

Por otra parte y en base a la reflexión pragmático-trascendental sé, sin embargo, tanto como lo que sigue: que en la discusión actual entre Dussel y yo sobre la petición y la relación mutua de la ética del discurso y de la libera-

ción no *puede* tratarse en todo caso de una de esas “reacciones” completamente dependientes de la eticidad convencional. De ser así, entonces tendría que articularme, según Dussel, al interior de la tradición europeo-norteamericana (es decir, de la “totalidad” excluyente del Otro del tercer mundo) y él mismo (el abogado del “Otro trascendente”) al interior de una supuesta eticidad completamente distinta, que él comprende como “emita” y caracteriza de la siguiente manera: “El mundo bantu-africano, egipcio primitivo (a partir del siglo IV antes de J.C.), mesopotámico-semita como el de Hamurabi, el mundo de los fenicios, arameos, hebreos, cristianos hasta los musulmanes”.³⁹

No puedo, ni quiero adentrarme aquí en profundidad a las sutiles delimitaciones etno-históricas de Dussel (desde la perspectiva de la concepción del “tiempo-eje” todo se presenta de otra manera, en particular a lo que en retrospectiva histórica se refiere a la permanente síntesis desde el tiempo de los padres de la iglesia en la europa cristiana —y en el Islam— del pensamiento griego y semita —una síntesis que, a mi juicio, dota el trasfondo real de articulación de todos los escritos de Dussel.) Como quiera que sea, sin embargo, es claro en todo caso, que la discusión actual entre Dussel y yo a partir de los presupuestos dusselianos (“totalidades” morales convencionales encerradas en sí, de una parte, “trascendencia del Otro” de otra parte) no podría tener lugar (aquí resulta una contradicción performativa en el sentido de la pragmática trascendental). Esto significaría prácticamente que un acuerdo filosóficamente conducido entre las culturas, y ni que decir del esfuerzo comprometido por una sociedad mundial “multicultural” de la tolerancia afirmativa dentro de los límites de una moral formalmente obligatoria para todos de igualdad de derechos y de la misma corresponsabilidad de todos por la solución de los problemas de la humanidad -no tendría de antemano ninguna posibilidad. Terminaríamos de nuevo en ese callejón sin salida —filosóficamente prefabricado— en lo que respecta a los problemas reales de la relación del tercer mundo con el primero, que también resulta, a mi juicio, cuando los representantes del norte son equiparados sin más, en lo que a su estructura mental se refiere, con la construcción conceptual filosófica del “cínico”.

Lo que importa en esta situación (en la cual sólo se cabría esperar con Huntington el “choque de las civilizaciones”) es, a mi juicio, el intento filosófico serio de recuperar de manera *reflexiva el diálogo actual* (el discurso

argumentativo) en lo que respecta a sus condiciones normativas antes de toda evaluación definitiva posible de las posibilidades del *diálogo con el Otro*; un diálogo al que desde siempre uno ya ha ingresado (incluso en su pensamiento empíricamente aislado está el filósofo ya desde siempre adentrado en este discurso) y con el que uno cuenta desde siempre y de manera necesaria con la posibilidad por principio de un acuerdo, es decir, de un consenso en lo que a sus pretensiones de validez se refiere.

Este intento se echa de menos en la argumentación esbozada de Dussel, aunque ciertamente no sólo en su caso sino, a mi juicio, también en el caso de todos aquellos pensadores que hoy en día tienen la palabra y que parten — para decirlo con Heidegger— de la “preestructura existencial” del “ser-en-el-mundo” y *tan sólo de ella*, es decir, de la “preestructura ontológica de la comprensión del ser” en el sentido del “proyecto arrojado” [*des geworfenen Entwurfs*] de una manera históricamente condicionada de la comprensión del mundo (una “forma de vida” en el sentido del Wittgenstein tardío). Me he esforzado desde hace largo tiempo de ninguna manera por rechazar este punto de partida, sino más bien por demostrarlo en principio como incompleto.⁴⁰ En la caracterización señalada de la “preestructura” del “Ser-en-el-mundo” comprensor falta, a decir verdad, la reflexión de aquella parte de la “preestructura” que ha posibilitado a los filósofos el analizar de manera intersubjetivamente válida la “preestructura” en el sentido de Heidegger (y de Gadamer) y en este nivel de reflexión hacer conciencia también del problema de la multiplicidad y distinción, es decir, de la disparidad de las maneras de la comprensión del ser ontológico.

Si resulta el *autoalcance reflexivo* del punto de partida irrebাসable de toda filosofía (el giro *pragmático-trascendental* hermenéutico-trascendental del pensamiento) arriba mencionado, entonces es posible reconocer como situación de la fundamentación de la ética ese entrecruzamiento —recién caracterizado— del *apriori de la comunidad de comunicación real* (de la pertenencia irrefutable a una tradición históricamente, particularmente condicionada de la precomprensión del mundo, incluso de la comprensión moral) y del —anticipado contrafácticamente por medio de la *pretensiones de validez* universales de toda argumentación filosófica criticable— *a priori de la comunidad de comunicación ideal* Desde un polo de este entrecruzamiento dialéctico está condiciona-

do, entonces, entre otros, el peligro (que Dussel, con razón, en lo que respecta al eurocentrismo hace objeto de crítica ideológica permanente) de la autocerrazón cínica de una “moral-totalidad” contra toda pretensión de los *marginados* los “Otros” fácticamente dominados y explotados); desde el otro polo (ciertamente hoy en día apenas aún reconocido por parte de los pensadores “pragmáticos” del norte como orientación necesaria del pensamiento normativo), por el contrario, se despliega de antemano ese horizonte de la comprensión del “Otro” en lo que respecta a sus posibles “pretensiones” que funda en la *parte A* de la ética del discurso las normas procesuales de “discursos prácticos” sobre conflictos de intereses posibles (que, a mi juicio, llegarían a ser posibles bajo el presupuesto de un orden jurídico cosmopolita a escala mundial) y ofrece —además— en la *parte B* de la ética del discurso una posible justificación para toda estrategia de “liberación” posible en el sentido de la realización progresiva de las condiciones de aplicación de la *parte A* de la ética del discurso.

Se entiende, por supuesto, que esta fundamentación trascendental se hace a sí misma dependiente de antemano —en su apriori de la co-responsabilidad de todos los participantes del discurso para el descubrimiento y la consideración de todas las pretensiones de los partícipes del discurso posibles— de las *evidencias de experiencia* fácticas en lo que respecta a la necesaria interpelación del Otro (no sólo de la posible experiencia *cara a cara* de la miseria de los pobres del tercer mundo —¡Y de la respectiva experiencia con los prácticamente excluidos al interior de la misma “moral-totalidad”!—, sino también —como ya se dijo anteriormente— de las pretensiones tan sólo imaginables de las generaciones venideras). No obstante, las evidencias de experiencia aquí presupuestas están previstas de antemano y en lo que respecta a su *interpretabilidad ética* (en el sentido de la igualdad de derechos por principio de todos los intereses como pretensiones de validez posibles en discursos prácticos bajo la idea regulativa del esfuerzo por el consenso de todos los afectados) están supuestas de antemano bajo la norma fundamental de la intersubjetividad en el sentido de la *reciprocidad generalizada*. Esta norma fundamental (que — como se ha dicho— ya en el pensamiento con pretensiones de validez intersubjetivas ha sido reconocida y en esta medida no tiene nada que ver con la reciprocidad estratégica del “do, ut des”, que pertenece a otro tipo —

abstractivamente restringido— de racionalidad) está relacionada de antemano, a saber, como horizonte de interpretación, a la *afectabilidad emocional y sensual en el encuentro con el Otro*—al “contexto de descubrimiento”, por decirlo de alguna manera, de toda ética del discurso aplicable— pero se separa a priori, a mi juicio, de aquella interpretación, que quiere fundamentar originariamente la idea de la justicia (y de su respectiva co-responsabilidad) a partir de la pretensión “infinita” en sí, experimentada de manera “heterónoma” y en esta medida “descontextualizada” e “incomparable” del “Otro trascendente”.⁴¹

Como norma fundamental de una *hermenéutica* trascendental ella respeta — con la tradición hermenéutica desde Schleiermacher— el principio “*individuum est ineffabile*” y en esta medida la otredad no anticipable o “exterioridad” de todo “Otro” referido a mí o a nuestro “proyecto arrojado de la comprensión del ser” y en esta medida, si uno quiere, a la “ontología” (en el sentido de Heidegger); sin embargo ella no cae —en tanto concepción post-hegeliana y post-peirciana— en el intento performativamente contradictorio de querer pensar lo no pensable en principio o sólo *lo incognosciblemente pensable* (“cosa en sí” de Kant) como esencia de la realidad o del Otro y sus pretensiones. En lugar de ello, ella supone con Peirce la definición de lo real como idea regulativa de lo *cognoscible* que, sin embargo, nunca puede conocerse en su totalidad.⁴² Esta definición hace justicia, a mi juicio, tanto a la exigencia del *entendimiento* [*Verständigung*] o de la comprensión hermenéutica como a la moderación crítica inherente en el sentido de la conciencia de la *otredad del Otro*; y ella basta también para dar a entender que el *Otro*, en tanto representante de una cultura ajena, en sus pretensiones genuinas y en sus presupuestos en el sentido de la comprensión del ser puede enfrentar la comprensión del ser convencional de una “moral-totalidad” —por ejemplo del “norte” en el sentido de Dussel— como instancia *trascendente* del cuestionamiento. Ella no basta, evidentemente, para contraponerse al logos de la filosofía occidental en su conjunto —o más exactamente al logos tomado en consideración por Hegel, por ejemplo, que de ninguna manera se orienta como el logos de la comprensión del ser en el sentido de Heidegger por la “preestructura” del “proyecto arrojado” del “ser-en el mundo”, sino por la *autorreflexión del discurso argumentativo*— *un pensamiento completamente distinto u otra razón*. De manera crítica contra Hegel hace ella valer la apertura de las experiencias posibles de todo diálogo humano

potencial que por principio no puede ser “subsumido” en el monólogo de un pensador.

Las observaciones previas pueden resumirse, a mi juicio, aproximadamente de la siguiente manera: la *fundamentación pragmático-trascendental* de la norma fundamental de la moral como *fundamentación hermenéutico-trascendental* de las condiciones normativas de la interpretación de evidencias de experiencia posible en lo que respecta a las posibles “pretensiones” del Otro u Otros extienden, por así decirlo, el horizonte previo para la consideración ético-discursiva de todas las “interpelaciones” de los pobres reclamadas por Dussel en tanto que “Otros” hasta ahora excluidos de los discursos relevantes. Ella puede traspasar el horizonte de la comprensión de la moral convencional de una “totalidad” encerrada en sí misma y establecer el puente a la demanda de la ética de la liberación, porque —a diferencia de casi todas las posiciones éticas actualmente dominantes occidentales o del norte— no parte de las “valoraciones fuertes” (C Taylor) de una tradición comunitaria particular y mucho menos de los intereses propios estratégicos de individuos aislados sino del *a priori de la comunidad de comunicación ideal* —presupuesta en toda comunidad de comunicación real *qua* comunidad discursiva.⁴³ En tanto que ideal regulativo trasciende este apriori toda “moral-totalidad” particular (como ya en la *parte B de fundamentación* de la ética del discurso); además ella puede hacer comprensible (en la *parte B* de la fundamentación de la ética del discurso) la diferencia que surge en el conflicto de culturas —y sobre todo en el conflicto norte-sur— entre los presupuestos de las “morales-totalidades” encerradas en sí mismas y la exigencia ideal del entendimiento en una comunidad de comunicación ideal ilimitada y fundamentar la superación a largo plazo de los obstáculos del entendimiento como un deber hacia el progreso.⁴⁴

En lo que respecta a esta segunda dimensión de la posible aplicación de la ética del discurso a los problemas de la ética de la liberación, he defendido la tesis en el presente trabajo de que aquí se trata en lo fundamental de la aceptabilidad ética de la *implementación de las normas morales* —por principio inevitable pero en casos individuales siempre con reserva— *en acorde con las reglas de juego de las instituciones sociales o de los sistemas de acción funcionales de la sociedad*. Y recién acabo de explicar que la realidad, que en la actualidad impe-
ra a escala mundial, de la mediación institucional de la moral para los afecta-

dos del tercer mundo no puede ser aceptable. De aquí resulta para mí ante todo el problema de la aceptabilidad o inaceptabilidad del sistema de la economía de mercado (capitalista) en lo que a la discusión con la ética de la liberación de Dussel se refiere. Al respecto quisiera agregar a continuación aún algunas reflexiones con el fin de esclarecer mi reserva anteriormente expuesta con respecto al recurso a Marx de la ética de la liberación.

3.2. En la “introducción” ya mencionada me vi obligado a argumentar en contra del recurso de Dussel a la *tesis del valor-trabajo* de Marx en *El Capital* y sus consecuencias (el socialismo como única alternativa a la “destrucción de la naturaleza y del hombre”) en un sentido de fundamentación, a decir verdad, no económico trascendental sino antropológico y social filosófico.

Aquí quisiera volver a un punto central de mi argumentación: No se ha entendido del todo el argumento —primeramente expuesto por Habermas—⁴⁵ de que Marx no tomó en consideración de manera suficiente la diferencia entre “trabajo” e “interacción”, si se indica —con razón— que Marx —junto con la función del “metabolismo con la naturaleza” por medio del trabajo— también tomó en cuenta la *asociación de los sujetos de trabajo en la comunidad de productores*. Característico de esta perspectiva de Marx es, a manera de ejemplo, el siguiente pasaje:

“Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajan con medios de producción comunitarios y desgastan sus diversas fuerzas de trabajo individuales de manera autoconsciente como una fuerza de trabajo. *Todas las determinaciones del trabajo de Robinson Crusoe se repiten aquí sólo que, en lugar de manera individual, de manera social* Todos los productos de Robinson eran su producto exclusivamente personal y por ello *objetos* de uso inmediato para él. El producto total de la asociación es un *producto social*. Una parte de este producto sirve como medio de producción y continúa siendo social. Pero otra parte es consumido como víveres por los miembros de la asociación y debe de ser, por lo tanto, repartido entre ellos [...] *Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos* y sus productos del trabajo permanecen aquí transparentes sin más, tanto en la producción como también en la distribución”.⁴⁶

Aquí como en muchos textos similares resulta claro que para Marx la consideración de las relaciones *sociales* de los hombres termina en la *sustitución de los sujetos individuales* del trabajo por un sujeto colectivo —la comunidad de los productores asociados. Esta comunidad debe distribuir en parte de manera

análoga a la apropiación de Robinson de sus propios productos —el producto total del trabajo como “objetos de uso” — o “valores de uso concreto” — a los miembros de la comunidad de productores, por otro lado, empero, debe de emplear nuevamente— y aquí a diferencia de Robinson —una parte del producto social como medio de producción. De esta manera permanecen las relaciones de los hombres con respecto a su trabajo y a sus productos del trabajo, como Marx sugiere, “transparentes y simples”. Pero esta apariencia se basa en que Marx nada dice de la *interacción* que desde el principio debe de dar lugar de manera complementaria con respecto al trabajo entendido como “metabolismo con la naturaleza”; él habla en lugar de ello tan sólo de la “reglamentación” del trabajo y de la “distribución” por medio del sujeto colectivo de la comunidad de productores.

Lo que aquí falta no es tan sólo, a mi juicio, la *parte de la interacción*, que uno puede llamar con Habermas —en una cierta idealización de la interacción en el mundo de la vida— “comunicación consensual”; hace falta ante todo también la parte de la *interacción estratégica* entre los hombres, que se desarrolla en *el intercambio de bienes* y en las *negociaciones* correspondientes. Esta parte de la interacción está ligada, a mi juicio —y aquí sigo la opinión de casi todos de los antropólogos—, en el mundo de la vida con el trabajo de manera igualmente originaria —y esto quiere decir antes de toda diferenciación del sistema de la economía de mercado. Ahora bien, si se toma en cuenta esta *originariedad simultánea antropológica de las funciones complementarias del trabajo e interacción como cambio*, entonces resulta extremadamente implausible la tesis marxista (tal y como, a mi juicio, los defensores de la “teoría de la utilidad marginal” con razón lo han visto) de que el *mercado* (en el sentido del sistema capitalista de la economía) abstrae completamente el *valor de uso* (concreto) de los bienes —a favor de un *valor de cambio* que tiene su medida exclusivamente en el tiempo de trabajo gastado.

Justa e ingeniosa sigue siendo, a mi parecer, la comprensión marxista de la *enajenación* [*Entfremdung*] y *cosificación* [*Verdinglichung*] de las relaciones humanas en la institución de la economía de mercado (en el sentido del “fetichismo” [*Fetichismus*]) de las relaciones mercantiles). Esta “enajenación” y “cosificación” no pueden, sin embargo, ser completamente suprimidas por la razón de que ellas no sólo se basan en la necesidad de la institucionalización del trabajo,

sino también en la necesidad de la institucionalización de las relaciones (estratégicas) del intercambio. Si se pasa por alto esta segunda dimensión de la diferenciación del sub sistema social de la economía —como a mi parecer lo hace Marx— entonces se pueden apreciar suficientemente los resultados positivos —resultados en la línea de la *mediación comercial entre escasez de recursos y demanda potencial*— de la economía de mercado.

Con esta aclaración no quisiera de ningún modo poner en cuestionamiento o trivializar el precario hecho de que la mediación comercial entre recursos y *necesidades* por sí misma no toma en cuenta alguna *las carencias [Bedürfnisse] concretas —vitales* del hombre. De ellas —y no del “valor de uso” en general— se abstrae de hecho el sistema de mercado de la economía. Como sistema de mercado considera sólo los “valores de uso” —absolutamente “concretos”— de los bienes para los portadores de necesidades —supuestamente con poder de compra— y no para las carencias concretas de todos los seres humanos. (Aproximadamente de esta manera debería de ser formulada la relevante corrección de la teoría de utilidad marginal a la tesis marxista del descuido de los “valores de uso concretos” por los “valores de cambio” de la economía de mercado capitalista. Con ello mantendría todavía la “teoría del valor-trabajo” un significado parcial: a saber, para aquellos casos en los cuáles es posible prescindir del servicio de abastecimiento comercial del mercado —descubrimiento y mediación de recursos y necesidades— y sólo cuenta el estado tecnológico de la producción de las economías nacionales que compiten entre sí o que dependen de un intercambio regular. En estos casos puede dar lugar por completo, a mi parecer, el hecho del “intercambio desigual” analizado por los economistas marxistas).⁴⁷

Sobre todo debido al servicio de abastecimiento tanto efectivo como selectivo del mercado con respecto a las carencias concretas de los hombres, la economía de mercado está subordinada entonces —como ya lo he mencionado— a la *función compensativa* de la política social y económica en el plano del *marco regulativo de la economía*: este marco regulativo debería de ser aceptable por todos los afectados. Habría que lograr dicha función compensativa en nuestro tiempo a escala mundial-y esto quiere decir tanto con respecto a aquella parte de la humanidad que saca provecho de la economía de mercado como de aquella parte que por ella es excluida del monopolio del abastecimiento.

Para la posible solución político-económica de esta tarea no puedo ofrecer ninguna receta concreta por desgracia; tampoco veo que la *ética de la liberación* pueda hacerlo. La utopía marxista de la *supresión de la economía de mercado* me parece en todo caso hoy en día tan implausible como, por otra parte, la *utopía liberal o neoliberal* que tan solo espera que la “mano invisible” cumpla de manera óptima la demanda de “justicia social”. (Al respecto habría que diferenciar, por supuesto, la sustitución de la idea ética de la *justicia social* por la idea darwinista social de la inevitable imposición de la economía de mercado capitalista a partir de la “supervivencia del más apto” sugerida por F.A. Hayek. Esta solución no puede darse a valer como *moralmente* aceptable, a mi parecer, incluso en términos de Adam Smith.)

Entonces puedo concordar del todo con E Hinkelammert⁴⁸ (y con L. Kolakowski) —en contra de lo que él supone— de que deberíamos de resistir el utópico “chantaje de la única alternativa” —tanto en términos del marxismo como del neoliberalismo.

Esto no nos impide considerar la *demanda* de la filosofía de la liberación — así como la de una ética ecológica o la de una ética pacifista con el fin de instaurar un orden jurídico cosmopolita— como una dimensión actual de la aplicación —principalmente de la *parte B* de la ética del discurso.

Luis Manuel Sánchez Martínez
Universidad de Frankfurt am Main
Traducción del alemán, 27 Enero de 2001

Notas

* Título original: *Kann das Anliegen der “Befreiungsethik” als ein Anliegen des “Teils B der Diskursethik” aufgefaßt werden? (Zur akzeptierbaren und zur nicht akzeptierbaren “Implementation” der moralischen Normen unter der Bedingungen sozialer Institutionen bzw. Systeme)*. En Raúl Fornet Betancourt (ed.), *Armut, Ethik, Befreiung*, Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung 1996, pp. 13-43.

1. Véase K.-O. Apel, “Oiskursethik als Verantwortungsethik-eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants” y al respecto también: E. Dussel, “Die

'Lebensgemeinschaft' und die 'Interpellation der Armen'. Die Praxis der Befreiung". Ambos en: R. Fornet-Betancourt (ed.), *Ethik und Befreiung*, Aachen, Verlag der Agustinus-Buchhandlung, 1990, pp. 10-40 y pp. 69-96 respectivamente.

2. Véase K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, en particular p. 134 y ss.

3. *Ibid.*, así como también (del mismo autor): "Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik. Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?" en: K.-O. Apel y M. Kettner (ed.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, pp. 29-61.

4. Véase J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, p. 195 y ss.

5. Véase E. Dussel, *op. cit.*, 1990 (véase nota 1) y además los siguientes artículos del mismo autor: "Die Vernunft des Anderen. Die 'Interpellation' als Sprechakt", en: R. Fornet-Betancourt (ed.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen: Verlag der Agustinus-Buchhandlung 1992, pp. 96-121); "Vom Skeptiker zum Zyniker (Vom Gegner der 'Diskursethik' zum Gegner der 'Befreiungsethik')", en: R. Fornet-Betancourt (ed.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen: Verlag der Agustinus-Buchhandlung 1993, pp. 55-65; "Ethik der Befreiung. Zum 'Ausgangspunkt' als Vollzug der 'ursprünglichen ethischen Vernunft'" en: R. Fornet-Betancourt (ed.), *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen: Verlag der Agustinus-Buchhandlung 1994, pp. 83-111; "Auf dem Weg zu einem philosophischen Nord-Süd-Dialog. Einige Diskussionspunkte zwischen der Diskursethik und der Philosophie der Befreiung", en: A. Dorschel et al (ed.), *Transzendentalpragmatik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, pp. 378-396; "Die Priorität der Ethik der Befreiung gegenüber der Diskursethik" en: E. Arens (ed.), *Anerkennung der Anderen*, Freiburg, Herder 1995, pp. 113-137.

6. Véase Franz J. Hinkelammert: "Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung: einige Probleme der Diskursethik und der Marxismuskritik Apels", en: R. Fornet-Betancourt (ed.), *Für Enrique Dussel*, Aachen: Verlag der Agustinus-Buchhandlung 1995, pp. 35-74. Así como del mismo autor: "Diskursethik und Verantwortungsethik: eine kritische Stellungnahme", en: R. Fornet Betancourt, *op.cit.*, 1994 (véase nota anterior); "Gebrauchswert, Nutzenpräferenz und postmodernes Denken: Die Wertlehre in der Wirtschaftstheorie und ihre Stelle im Denken über die Gesellschaft", en: R. Fornet-Betancourt (ed.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen: Agustinus-Buchhandlung 1993, pp. 66-152; *Kritik der utoPischen Vernunft*, Mainz: M. Grünwald 1994 [En esp.: *Critica a la razón utópica*, San José (Costa Rica): 1990].

7. Véase Karl Homann y F. Bloome-Drees, *Wirtschafts-und Unternehmensethik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. Véase también al respecto K.-O. Apel,

“Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik? Das Problem der institutionellen Implementation moralischer Normen im Falle des Systems der Marktwirtschaft”, en: J.P. Harpes (ed.), *25 Jahre Diskursethik*, Luxemburg: Lit-Verlag 1995.

8. Véase: K-O. Apel: “Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik...”, *op.cit.*, 1992 (ver nota 3).

9. Véase K.-O. Apel, “Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik”, *op.cit.*, 1995 (ver nota 7).

10. Véase K.-O. Apel: “Kants ‘Philosophischer Entwurf: Zum ewigen Frieden’: eine geschichtsphilosophische Quasi-Prognose aus moralischer PBicht”, en: R. Merkel y R. Wittmann (eds.): *200 Jahre Zum ewigen Frieden* Frankfurt: Suhrkamp 1995.

11. Véase 1. Kant, *Philosophischer Entwurf: Zum ewigen Frieden*, Akademie-Textausgabe, Berlin: W de Gruyter 1968, p. 378.

12. Véase: 1. Kant, “Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen”, *ibid.*, pp. 423-430.

13. Véase: L. Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco: Harper & Row, 1981. Véase también: K.-O. Apel, “Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem des höchsten Stufe einer Entwicklung des moralen Bewußtseins”, en: K-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, pp. 306-369.

14. Véase: E. Dussel, *Philosophie der Befreiung*, Hamburg: Argument-Verlag 1989, § 2.1. “Die Proximitat”. Véase también: H. Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Freiburg: Herder 1992, cap. 4.

15. Véase al respecto: K Homann y F. Blome-Drees, *op. cit.*, 1992 (véase nota 7).

16. Véase en particular A. Gehlen, “Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung”, en: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, T. XL, 3, 1953. Véase además del mismo autor: *Urmensch und Spätkultur*, Bonn: Athenaum 1956. Véase también al respecto: K-O. Apel, “Arnold Gehlens ‘Philosophie der Institutionen’ und die Metainstitution der Sprache”, en: K-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973, T.1, pp. 197-222 [Trad. en español: “La ‘Filosofía de las Instituciones’ de Arnold Gehlen y la metainstitución del lenguaje”, en: K-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus 1985, T.I, pp. 191-214] además del mismo autor: “Geschichtliche Phasen der Herausforderung der praktischen Vernunft. Die konventionelle Moral der Institutionen und die Entwicklungsstufen des moralischen Bewußtseins”, en: K-O. Apel, D. Böhler y G. Kadelbach (eds.), *Funkkolleg: Praktische Philosophie/ Ethik: Dialoge*, Frankfurt a.M.: Fischer 1984, T. 1, pp. 70-112; así como *Studentexte*, Weinheim: Beltz 1984, pp. 42-65. Véase al respecto también: D. Böhler, “Arnold Gehlen: Die Handlung”, en: J. Speck (ed.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart 2*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB 148) 1973.

17. Véase: K Homann y F. Blome-Drees, *op. cit.*, 1992 (nota 7) p. 55 y p. 67 con referencia a J. Buchanan, "Constitutional Democracy, Individual Liberty and Political Equality", en: *Jahrbuch für Neue Poldische Ökonomie* 4, pp. 35-47. Véase también: K Homann y A. Suchanek, "Wirtschaftsethik - angewandte Ethik oder Beitrag zur Grundlagendiskussion?", en: B. Biervert y M. Held (eds.): *Ökonomische Theorie und Ethik*, Frankfurt a.M.: Campus 1987, pp. 101-121. Véase también al respecto: K-O. Apel, "Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität", en: *Diskurs und Verantwortung*, *op. cit.*, 1988 (nota 13), pp. 270-305; Y también del mismo autor: "Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik...", *op. cit.*, 1995 (nota 7).

18. Véase: K-O. Apel, "Nichtmetaphysische Letztbegründung?", en: E. Braun (ed.): *Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1993, pp. 59-86 (Trad. en inglés: "Can an Ultimate Foundation of Knowledge be Non-Metaphysical?" en: *Journal of Speculative Philosophy*, vol. 7, Nr. 3, 1993, pp. 171-190).

19. Aquí me baso en la diferencia propuesta por M. Niquet entre la "validez" de las normas (en el sentido del principio de universalización referido a la formación de consenso ideal) y su "validez de acatamiento" (en el sentido de la responsabilidad referida a las relaciones fácticas). Véase: M. Niquet, "Verantwortung und Moralstrategie: Überlegungen zu einem Typus praktisch-moralischer Vernunft", en: K-O. Apel y M. Kettner, (eds.): *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1995, p. 42 y ss.

20. El término aquí usado de "normas básicas" de la moral que pueden fundamentarse de manera última se topa con dificultades -justo bajo el presupuesto de un principio de fundamentación última de la ética del discurso que delega la fundamentación de todas las normas materiales (y por lo tanto "sustanciales") a los "discursos prácticos" de los afectados (o en caso necesario, de sus representantes). Estas dificultades son, a mi juicio, de tipo lingüístico-convencional, determinadas por la terminología usual de la metaética que de ninguna manera hace justicia a la problemática de la fundamentación pragmático-transcendental. Más importante que una aplicabilidad exenta de las dificultades de las dicotomías acostumbradas ("formal" vs. "material" o "substancial") es, a mi juicio, la siguiente circunstancia [*Umstand*]: Tanto la pregunta justificada por el sentido contenido de las "normas procedimentales" de los "discursos prácticos" ideales como, en particular, el conocimiento de que es posible especificar este sentido contenido en la forma de esas "normas", que en los discursos prácticos no se pueden fundamentar, porque pertenecen a las *condiciones de posibilidad* de los discursos prácticos ideales, exigen una terminología en el sentido de las "normas fundamentales" por mi propuesta.

Éstas corresponden, en el fondo, a las "obligaciones imprescindibles" de Kant, cuyo incumplimiento sería incompatible con la "concordancia de la razón consigo misma" ["*Selbsteinstimmigkeit der Vernunft*"], en la medida en que éstas no pueden ser nega-

das en el discurso ideal sin incurrir en una autocontradicción performativa. No obstante, de ahí no se sigue de manera alguna la “validez del acatamiento” de estas normas básicas en el mundo real (por ejemplo: no matar, no mentir, no instrumentalizar al otro de manera estratégica, etc.); esta validez sólo se respeta bajo el supuesto de que todos los demás también *acaten* estas normas básicas válidas; si no es así, entonces entra en rigor la *parte B* de la ética del discurso que es igualmente originaria que la *parte A* a la luz de la diferencia entre el apriori de la comunidad ideal de comunicación y el apriori de la comunidad de comunicación real.

21. Véase: J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, p. 135 y ss.

22. Habermas, *op.cit.*, (nota anterior), 1992.

23. Véase F. A. von Hayek: *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, Salzburg 19762; así como del mismo autor: *Die Verfassung der Freiheit*, Tübingen: 1971; y *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*, 3 Tomos, Landsberg am Lech: 1980-81.

24. Véase K-O.Apel: “Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung”, en: R. Fornet.-Betancourt (ed.), *Konvergenz oder Divergenz?...*, *op. cit.*, 1994 (ver nota 5), pp. 17-38 [Trad; al cast.: “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación”, *Isegoría* 11, Monterrey 1995].

25. Véase K-O. Apel, “Die Diskursethik vor der Herausforderung der Dritten Welt, 1. Teil: Vorüberlegungen”, en: R. Fornet-Betancourt (ed.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, *op. cit.*, 1992 (ver nota 5), pp. 16-54.

26. Véase al respecto: D. Böhler, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971.

27. E. Dussel, “Die Priorität der Befreiung gegenüber der Diskursethik”, *op.cit.*, 1995 (ver nota 5), p. 126.

28. En esta medida comprende el apriori metódico irrebalsable de la *pragmática trascendental*-a diferencia de la filosofía trascendental de Kant y Husserl- ciertamente junto con el *apriori lingüístico* también un *apriori* de la *corporalidad humana* [*der menschlichen Leibhaftigkeit*]. Este a priori corporal [*Leibapriori*] qua apriori del signo [*Zeichen-apriori*] pertenece justamente a las *condiciones de posibilidad de la argumentación intersubjetivamente válida* y por ello no puede ser objeto de una *económica (trascendental)*.

29. Véase K-O. Apel: “Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen. Versuch einer transzendentalpragmatischen Rekonstruktion des Unterschiedes zwischen Verstand und Vernunft”, en: G. Meggle y A. Wüsthube (eds.), *Pragmatische Rationalitätstheorien*, Berlin: Kónigshausen & Neumann 1995.

30. *Op. cit.*, 1995 (ver nota 5).

31. *Ibid.*, p. 130 y ss.

32. *Ibid.*, p. 133.

33. *Idem.*

34. *Ibid.*, p. 118.

35. *Ibid.*, p. 130 y ss.

36. *Idem.*

37. Véase: K.-O. Apel, "Wittgenstein und Heidegger: kritische Wiederholung eines Vergleichs", en: J. Habermas (ed.), *Der Löwe spricht... und wir Mnen ihn nicht verstehen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, pp. 27-68. Además del mismo: "A Planetary Macroethics for Humankind: The Need, the Apparent Difficulty, and the Eventual Possibility", en: E. Deutsch (ed.), *Culture and Modernity: East-West Philosophical Perspectives*, Honolulu: Univ. of Hawai Press 1991, pp. 261-278; "Das Anliegen des anglo-amerikanischen Kommunitarismus in der Sicht der (transzendentalpragmatischen) Diskursethik. Worin liegen die kommunitären Bedingungen der persönlichen Identität?", en: M. Brumlik y H. Brunkhorst (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt: Fischer 1993, pp. 149-172 [Trad. al casto en: D. Blanco-Fernández et. al. (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Ed. Trotta 1994, pp. 15-32].

38. Véase: K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt a.M.: Fischer 1955. Además: S. N. Eisenstadt (ed.): *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, 2 t., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987; así como del mismo autor (ed.), *Kulturen der Achsenzeit II*, 3 t., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992. Véase además: H. Rötz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992.

39. *Op. cit.*, p. 132.

40. Véase K-O. Apel, "Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie", en: Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Martin Heidegger: Innen und Außenansichten*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, pp. 131-175 [Trad. al francés en: *Les Etudes philosophiques*, 1990, pp. 373-396; Trad. al inglés en: E. Agazzi (ed.): *Entretiens sur Philosophie et Histoire*, Genova: Accademia Liguesedi Scienze e Lettere 1990].

41. En esta medida no podría ser compatible el enfoque de Levinas de la fundamentación "heterónoma" de la ética, seguido por Dussel, con el de la pragmática trascendental. Hasta donde yo puedo contemplar, el mismo Levinas no pudo solucionar a partir de este enfoque de manera satisfactoria para él mismo el problema de la *justicia* —tal como lo expuso en su primera gran obra *Totalité et Infini* (1961)— que justamente presupone a priori el contexto de una comparación (y por lo tanto también la posibilidad del *reconocimiento autónomo*) de la *igualdad de derechos* de todas las pretensiones de los *Otros* potenciales. Si ha llegado a lograrlo en posteriores escritos (por ejemplo en *Autrement qu'etre ou au-dela de l'essence*, 1974) por medio de la introducción del "tercero" como el "Otro del Otro", me atrevería a dudarle. Véase al respecto: Stéphane Moses: "Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas", en: M. Brumlik y H. Brunkhorst (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Fischer 1993.

42. Véase K.-O. Apel, *Der Denkweg von C. S. Pierce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1975, Cap. 1B, 2 [Trad. al inglés: Charles S. Pierce, *From Pragmatism to Pragmaticism*, Amherst: Univ. of Massachusetts Press, 1981, ch. 3, B). E. Dussel comete un error típico con respecto a esta posición “crítica del sentido” en “Die Priorität der Ethik der Befreiung...”, *op. cit.*, 1995 (ver nota 5), p. 128, nota 44. La definición de lo *real* como lo cognoscible “cognoscible *in the long run*” implica para Pierce (y para Apel) justamente que lo *real* nunca puede llegar a “conocerse”. Por ello no existe ningún peligro bajo el presupuesto de esta definición, de que la realidad del *Otro* pueda llegar a perder su “exterioridad” (y por lo tanto su “no-anticipabilidad” en todo encuentro posible). Según la definición de Peirce no hay que pensar, sin embargo, lo *incognoscible* (y por ello la *identidad de una razón del Otro totalmente trascendente*) para hacer justicia hermenéutica a la *otredad del Otro*. Por ello permanece esta posición en todo caso del lado de los intentos pos modernos de pensar la *diferencia* —en contra de Platón y de Hegel— sin el presupuesto de la *identidad* (de la razón).

43. Véase: K.-O. Apel, “Das Anliegen des angloamerikanischen Kommunitarismus...”, *op. cit.*, 1993 (ver nota 31).

44. Sobre esta idea kantiana —que difiere de las concepciones de progreso de Hegel y de Marx de manera característica— véase: K.-O. Apel. “Kants Philosophischer Entwurf: zum ewigen Frieden...”, *op. cit.*, 1995 (ver nota 10).

45. Véase: J. Habermas. “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes”, en: H. Braun y M. Riedel (eds.). *Natur und Geschichte*. Stuttgart: Kohlhammer 1967. pp. 132-155.

46. K. Marx. *El Capital*. t. I. MEW 23. pp. 92-93 (Cursiva de K.-O. Apel).

47. Véase: E. Dussel. “Die ‘Essenz’ der Dependenz: Die Beherrschung unterentwickelter durch hochentwickelte Bourgeoisien und die Übertragung van Mehrwert”, en: *Dialektik*. 1993/2. pp. 99-106.

48. Véase la introducción de F. Hinkelammert en *Kritik der utoPischen Vernunft...*, *op. cit.*, 1994 (ver nota 6). Véase además del mismo autor: “Gebrauchswert, Nutzenpräferenz und postmodernes Denken ...” *op. cit.*... 1993 (ver nota 6) y “Ética do discurso e ética da responsabilidade: Uma tomada de posição crítica” en: A. Sidekum (ed.), *Ética do discurso e filosofia de liberacao, Modelos complementares*. Sao Leopoldo. RS. Brasil: Ed. Unisinos 1994.