

**El a priori de la Comunidad de Comunicación y la Ética de la Liberación
Latinoamericana**

**Trabajo Final de Licenciatura
Jorge Leonardo Méndez
Dirigido por el Prof. Eduardo Peñafort
Escuela de Filosofía
FFyHH-UNC
Marzo del 2000**

Referencias Bibliográficas

APTL:	Acerca de la Idea de una Pragmática Trascendental del Lenguaje
A,R,RyFL:	Apel, Ricoeur y Rorty y la filosofía de la liberación
Camps:	Pragmática del Lenguaje y Filosofía Analítica
CHCP:	Cómo Hacer Cosas con Palabras
CRP:	Crítica de la Razón Pura
CRPr:	Crítica de la Razón Práctica
DTED:	Debate en Torno a la Ética del Discurso
EAP:	El Abandono de las Palabras
E:CyP	Ética: Conceptos y problemas
EeI:	Ética e Infinito
E,EyAL:	Ética, Estética y Acción Liberadora
FL:	Filosofía de la Liberación
FLL:	Filosofía de la Liberación Latinoamericana
FM:	Diccionario de Filosofía de J. Ferrater Mora
GyVE:	Globalización y las Víctimas de la Exclusión
IH:	Introducción a Heidegger
LBS:	La Búsqueda del Significado
MSyL:	Metafísica del Sujeto y Liberación
MpFL:	Método para una Filosofía de la Liberación Latinoamericana
PuELL:	Para una Ética de la Liberación Latinoamericana
SyT:	Ser y Tiempo
SyP:	Semiótica y Pragmática
TVyED:	Teoría de la Verdad y Ética del Discurso
TeI:	Totalidad e Infinito
VR:	Volver a la Razón

El *a priori* de la Comunidad de Comunicación y la Ética de la Liberación Latinoamericana

I. Primera Parte.-

Introducción: Problemática e Hipótesis de Trabajo.-

1.-Contextualización del Debate Dussel-Apel.-

La crisis de los *grandes relatos* -J.F. Lyotard- significó la deslegitimación de las pretensiones de validez tanto del *relato de la emancipación*, como del discurso de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana; a partir de esta problemática, durante el año 1995 comenzamos a investigar sobre la temática de la “Legitimación del Discurso Filosófico Latinoamericano”(Cátedra de Filosofía Argentina y Latinoamericana de la Escuela de Filosofía de la UNC), llegando entonces a la conclusión que era menester indagar sobre una posible *mediación* entre el discurso filosófico latinoamericano y el paradigma semiótico-lingüístico, con el propósito de **re-legitimar** metodológica y epistemológicamente las pretensiones de validez de un *discurso propio* -Arturo A. Roig- y una *vía válida* de acceso hacia nuestro propio mundo de vida. En consecuencia, fue en el contexto de esta problemática, que nos encontramos con el trabajo de Enrique Dussel, quien por entonces ya transitaba este camino, desde el momento en el que proponía una respuesta a nuestra cuestión. Por consiguiente, el presente trabajo final de licenciatura es el resultado de una extensa investigación que se propuso como meta describir y evaluar la compleja *articulación* propuesta por Dussel entre la Ética de la Liberación y la Ética del Discurso de Karl O. Apel. Dicha articulación tuvo lugar a lo largo del debate conocido como el Debate Apel-Dussel.

Para introducirnos en la problemática propiamente ética del debate, comencemos recordando que la teoría sobre los tipos de **racionalidad** de Max Weber distinguía entre **racionalidad de los fines** y **racionalidad del valor**, mientras que la razón de los fines se refiere a la adaptación de medios a fines y considera que es racional aquello que mejor conviene a un fin dado, la razón del valor se refiere a la posibilidad de establecer una racionalidad de las **valoraciones**. Para Weber es racional aquello que puede ser aceptado universalmente por todos o en terminología neo-kantiana, aquello que puede ser validado intersubjetivamente; Así, cuando Weber se pregunta si es posible validar intersubjetivamente una opción valorativa o valoración (así, la creencia en la necesidad de ser solidarios), su respuesta es negativa; no es posible validar intersubjetivamente una opción de valor, sea esta ética, estética, política o religiosa. Por consiguiente ya no es posible argumentar de modo válido e intersubjetivo dando tales o cuales razones para justificar que un valor es superior o mejor que otro; por ello, la racionalidad práctica se fragmenta y deja de ser posible, retirándose hacia la esfera individual o hacia la religión. En este sentido, tanto Apel, junto con la Escuela Crítica de Frankfurt, como Dussel, pretenden recuperar la racionalidad o la intersubjetividad de la razón del valor o razón práctica, y específicamente, la **racionalidad de la ética**, ambos desde perspectivas divergentes aunque, como se verá, complementarias.

El primer encuentro entre ambos fue el 25 de noviembre de 1989 por iniciativa de Raúl Fornet-Betancourt, invitados a iniciar un diálogo entre la Ética del Discurso y la Filosofía de la Liberación, durante el seminario sobre *Las Fundamentaciones de la Ética en*

Alemania y en América Latina, organizado por Fernet-Betancourt en la Academia Católica de la Arquidiócesis de Friburgo; Dussel presentó una ponencia denominada **La Intoducción de la *Transformación de la filosofía de K.O. Apel y la filosofía de la liberación***¹. El segundo encuentro tuvo lugar un año y medio después en la Universidad Metropolitana de México(Unidad Iztapalapa), en marzo de 1991; En dicha oportunidad Dussel aclaró y desarrolló su ponencia de Friburgo, en un segundo trabajo titulado: **La razón del Otro: la *interpelación como acto-de-habla***. Asimismo, Apel expuso en la Universidad Iberoamericana de México la ponencia: **La Pragmática Trascendental y los Problemas Éticos Norte-Sur**. La tercera etapa del diálogo tuvo lugar en la ciudad alemana de Mainz, el 11 de abril de 1992 y en esta oportunidad Dussel expuso **Del escéptico al cínico**, mientras que Apel publicó en Frankfurt(1992) el extenso trabajo **La "ética del discurso" ante el desafío de la "filosofía de la liberación". Un intento de respuesta a Enrique Dussel**. Dado que el debate continúa en la actualidad², solamente mencionamos aquellos textos en los que se apoya este trabajo final.

2.Estado de la Cuestión y Planteo de la Problemática: La *Crisis o Deslegitimación de la Ética con Validez Intersubjetiva* y la Cuestión de la *Fundamentación de la Ética a partir de la Superación del Individualismo Metodológico o del Solipsismo Moderno*.

Como ya mencionamos, Weber distingue entre la razón de los fines y la razón del valor, negando las pretensiones de validez intersubjetiva o racionalidad a la razón del valor; así, a partir de importantes planteos contemporáneos -fundamentalmente de la filosofía analítica y de la hermeneútica- las **pretensiones de validez** de valores éticos o morales son relativizadas a cada *ethos* o mundo de vida particular-concreto o bien a la subjetividad privada de cada individuo; así, aquellas normas éticas válidas para una cultura o persona particulares, no son necesariamente válidas para las demás. Con ello, lo que se postula es la negación de las *pretensiones de validez* intersubjetiva, la racionalidad o la validez para todos los hombres, de alguna norma ética determinada, lo cual implica un relativismo ético: la razón práctica es incapaz de encontrar su **racionalidad** dado que **se han disuelto los fundamentos de la ética con validez general**. (DTED; pg.13) Frente a esta problemática, es posible distinguir en la actualidad tres posiciones bien diferenciadas: el **comunitarismo**, el **decisionismo** y el **universalismo**³. (fundamentalmente, el **liberalismo** y las grandes religiones, tales como el catolicismo, judaísmo, Islam, etc.) Mientras que para el comunitarismo –al modo de Ch. Taylor o A. Mcyntire-, las pretensiones de validez de las normas éticas son relativas a la *comunidad*, por lo que carece de validez extender tales pretensiones más allá de ellas mismas, para el **decisionismo**, de cuño weberiano o kierkegaardiano, la opción por una norma ética determinada es producto de una decisión personal y no fruto de la evidencia de la validez de la norma o del legado comunitario; como vemos, se trata de una posición de corte individualista. Finalmente, para el liberalismo, existen normas y valores éticos con validez intersubjetiva o universal, tales como la libertad, la igualdad, la democracia, etc. A partir de éstas precisiones es posible sostener que tanto Dussel como Apel pretenden haber superado tanto los planteos condicionados por el mundo de vida concreto –comunitarismo-, como el **irracionalismo** implícito en las formulaciones decisionistas. En

este sentido, mientras que Apel se presenta como un continuador de la tradición liberal-marxiana, Dussel se adscribe tanto a dicha tradición, como al legado semita-cristiano.

En ambos se manifiesta la perplejidad frente a lo que Apel denomina, la “paradójica situación del problema” a la que se enfrenta la teoría moral en el contexto de la **globalización**:

“Por un lado, la expansión global de la ciencia moderna y la tecnología han generado problemas morales de alcance planetario. Por lo tanto, necesitamos hoy más que nunca de un macro-ética. Pero, por el otro lado, sólo la identificación de la racionalidad con una ciencia libre de valores disuelve los fundamentos de la ética con validez general. Después de la religión, ahora la ética emigra hacia la subjetividad privada incapaz de alcanzar su propia racionalidad frente al dominio de la razón científica.”(SCHELKSHORN, Hans, “Discurso y Liberación”; DTED; pg.13)

Dussel, por su parte asume la misma problemática, si bien pone un énfasis mayor en los aspectos políticos, económicos y a la situación de pobreza y dependencia neocolonial de América Latina. A partir de esta evaluación general, ambos llevan a cabo una crítica del aspecto filosófico al que consideran como el factor decisivo para explicar el actual fracaso de la ética con validez intersubjetiva: el *Individualismo Metodológico* en Apel y la *Metafísica del Sujeto Moderno* para el Dussel de “Para una Ética de la Liberación Latinoamericana”(1973).

2.1. Problemática Ético-Filosófica Formulada a partir de las Correcciones al Imperativo Categórico Kantiano.-

La formulación kantiana del Imperativo Categórico, entendido como mecanismo de legitimación ética de normas particulares, ha abandonado en la actualidad sus pretensiones de servir como medio de fundamentación de la validez intersubjetiva de las normas morales; en efecto, según la fórmula kantiana, quien obra moralmente, obra reconociendo y ejerciendo implícitamente la siguiente máxima universal: "Obra de modo tal que la máxima de tu voluntad pueda ser tenida como norma universal." Se trataría de una Ley Moral *a priori*(Forma), que se presenta como **condición de posibilidad** del hecho o acto moralmente Bueno (*factum moral*)

Pues bien, ¿en qué consiste el problema en torno a la formulación kantiana del imperativo categórico?: el Imperativo Categórico puede **validar éticamente** al mismo tiempo, dos normas contrarias si es aplicado por dos individuos que habitan dos mundos de vida diferentes; así, un habitante del oriente puede **validar el suicidio ritual**, dado que considera, *in foro interno*, que el suicidio es una práctica honorable para todos los seres humanos, bajo ciertas circunstancias. En tanto, un occidental estará obligado a aceptar que dicha persona procede según el Imperativo Categórico y sin inconsistencia subjetiva, pero asimismo, estará en conflicto ético con la práctica ritual. En consecuencia, un occidental, siguiendo una máxima que **prohíbe el suicidio** en toda circunstancia, puede aplicar a su vez el Imperativo Categórico y también universalizar su propia normativa, *validándola* éticamente. Ahora bien, si tomamos como criterio el Imperativo kantiano, ¿podremos decidir quien, de los dos individuos, procede de modo anti-ético o inmoral? Es así como llegamos a la paradójica conclusión que, aplicando el Imperativo Categórico en ambos casos, las dos acciones son **éticamente válidos**:

"...la formulación de Kant del imperativo categórico no puede servir a la universalidad moral como él pretendió. La completa reversibilidad de los puntos de partida que Kant ha exigido permanece en las redes del mundo de vida fáctico si se realiza **monológicamente in foro interno** del individuo. Por lo tanto es posible que los participantes de diferentes mundos de vida universalicen diferentes normas sin inconsistencia subjetiva"(DTED; pg. 19)

En consecuencia, es necesario proponer *correcciones a la formulación kantiana del Imperativo Categórico*. Al igual que Dussel, Apel relativiza las pretensiones de validez de la formulación kantiana del imperativo categórico a partir de la crítica contemporánea, dado que el mismo carece resulta inapropiado para validar normas intersubjetivamente. Como ya mostramos, tal formulación es incapaz de superar el propio mundo de vida del sujeto y de trascender más allá de la conciencia del individuo (foro interno). A partir de ahí, Apel asume que Kant fracasó en su intento de descubrir un mecanismo de validación intersubjetivo de normas éticas a partir del método trascendental, *dado que partía de los supuestos monológico-solipsistas de la filosofía moderna de la conciencia —él “Yo Pienso”—*, sin poder llegar a la intersubjetividad **trascendentalmente**:

"En efecto, la filosofía de la conciencia, en el sentido de Descartes, Kant o Husserl, es una filosofía solipsista en la medida en que se ve obligada a suponer otros 'yoes' sujetos desde la conciencia del propio yo, sin descubrir la intersubjetividad mediante reflexión trascendental (**negrita nuestra**)"(DTED; pg. 102)

Por ello, Apel se propuso retomar el intento kantiano de fundamentar trascendentalmente normas morales o de la Razón Práctica; de lo que se trata es de encontrar o *descubrir la intersubjetividad mediante el método trascendental*, es decir, utilizando el mismo método que fracasó en Kant, y a diferencia de Dussel, sin abandonar la *intentio obliqua* propia de las formulaciones modernas. La Ética del Discurso es la propuesta superadora apeliana, producto de una articulación entre la filosofía trascendental kantiana y la filosofía del lenguaje contemporánea.

Apel pretende llevar a cabo una transformación post-metafísica de la filosofía trascendental en general, y de la ética kantiana en particular para *demostrar* mediante el método trascendental, que la intersubjetividad es *anterior* o condición de posibilidad de la constitución del sujeto pensante individual y en consecuencia, del objeto y de la objetividad; en este sentido, **el pensamiento solitario del sujeto solipsista presupone ya-siempre, el uso significativo del lenguaje o la comunicación (a priori semiótico), por lo que el lenguaje o la comunicabilidad intersubjetiva en una condición necesaria de posibilidad del pensamiento solitario**. Por ello, la noción de **comunidad de comunicación**-integrada por toda la humanidad- pretende recuperar la dimensión intersubjetiva del hombre, para luego, proponer una ética formal con validez general, ética que mostraremos a lo largo del trabajo, en tanto presupuesta ya-siempre *a priori* en el acto ilocucionario de la argumentación.

Dussel y Apel coinciden al sostener que no es posible lograr una ética con validez intersubjetiva partiendo de los **supuestos del solipsismo metodológico** o de la **metafísica del sujeto moderno**⁴. La ética de la liberación, rechaza como puntos posibles de partida, tanto él “Yo Pienso” cartesiano/kantiano, así como la “comunidad de comunicación” apeliana. En consecuencia, Dussel considera que el punto de partida de la ética es **“el Otro”**, y jamás él “Yo” o él “nosotros”. El Otro es interpretado como “alguien” —no como “algo”— que en tanto individuo particular-concreto, se sitúa “más

allá” de la razón, de un modo análogo a como la materia o la existencia están más allá de los universales o generalizaciones de la razón; en efecto, la razón generaliza englobándolo “todo” en sus conceptos (mediaciones) –así el concepto de hombre, entendido como *animal racional*, engloba a la totalidad de los individuos particular-concretos. Para Dussel, tales universales producen una violencia sobre el individuo, alienándolo en su unicidad o alteridad. Así, el Otro, en tanto se halla más allá de la razón teórica, está siempre más allá de toda conceptualización, o en términos de Levinas, el Otro está más allá de la “Totalidad”, lo “Uno” que engloba “todo”, que comprende “todo”. El concepto de Totalidad se opone a las nociones de el Otro y de “Infinito”, interpretado como aquello que rebasa e “interpela” la violencia de las generalizaciones siempre parciales, siempre simplificadoras y negadoras de la multiplicidad concreta. Por lo tanto, la noción de Infinito es solidaria con la de “multiplicidad”, siendo el pensamiento dusseliano un pensamiento de la multiplicidad. Por lo expuesto, Dussel sostiene que la ética de la liberación parte de el Otro en tanto “más allá” del “Yo pienso” y de la razón teórica, del Otro en tanto “afectado-excluido” de la comunidad de comunicación:

*“La diferencia esencial entre la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación se sitúa en su mismo punto de partida. La primera, parte de la comunidad de comunicación misma; la segunda, **parte de los afectados-excluidos de dicha comunidad**. Por ello, -sigue-*

la primera, se encuentra prácticamente en posición de ‘inaplicabilidad’ de las normas morales fundamentales en situaciones excepcionales, mientras que la Ética de la Liberación se sitúa justamente en la ‘situación excepcional del excluido’, es decir, en el momento mismo en el que la Ética del Discurso descubre su límite.”(E,EyAL; PG.22)(negrita nuestra)

3. Hipótesis sobre el Contenido de la Nueva Propuesta de E. Dussel.-

En el contexto del debate con Apel, Dussel propone el inicio de una **nueva etapa**, no solo de su pensamiento, sino también de la filosofía o ética de la liberación latinoamericana⁵:

*“Espero que estos debates... ayudarán al lector a entender mejor lo que significa, tal como personalmente la practico, una filosofía de la liberación. **Pienso que es una nueva etapa**. Pareciera que el tiempo de su oculta y criticada gestación ha terminado y comienza el debate público, fuera de los límites del horizonte latinoamericano”(A,R,R yFL; pg. 8)(negrita nuestra)*

En lo que respecta al contenido de la tesis de Dussel, proponemos una interpretación general que cumplirá la función de **hipótesis general de trabajo**, que será expuesta y evaluada en lo que sigue; la hipótesis en cuestión dice lo siguiente:

*En su debate con Karl Otto Apel, Enrique Dussel lleva a cabo una **mediación** entre la Ética de la Liberación y la noción pragmático-trascendental de “Meta-Juego de Lenguaje”, con el propósito de re-legitimar o revalidar metodológicamente e intersubjetivamente la Ética de la Liberación, en el contexto del “giro lingüístico-pragmático” de la filosofía contemporánea.*

Según nuestra hipótesis, la ética de la liberación es presentada en el debate como un lenguaje **-juego de lenguaje-** particular de liberación y como un *meta-lenguaje -juego trascendental de lenguaje* o **meta-juego de lenguaje** de los lenguajes de liberación:

"..., la filosofía de la liberación es un lenguaje particular y un meta-lenguaje (un 'juego de lenguaje') de los 'lenguajes de liberación'"(A, R, RyFL; pg. 9)

Será de suma importancia esclarecer en que *sentido* entiende Dussel a la ética de la liberación como "juego de lenguaje". Para comenzar dicha tarea, definiremos como un **giro categorial** (E. Peñafort) a esta re-interpretación de la ética dusseliana, giro categorial que supone haber asumido el **giro lingüístico** de la teoría del significado y el **giro pragmático** operado dentro de éste último por Ch. Peirce, Ch. Morris, J. Habermas y K. O. Apel.

Ahora bien, dado que la ética de la liberación pretende tener **validez intersubjetiva**

-diferenciándose así tanto del *Comunitarismo* como del *Decisionismo* de tipo weberiano-, a Dussel no le basta con reinterpretarla *pragmático-trascendentalmente* como un "juego de lenguaje" particular, al mismo nivel que otros juegos lingüísticos, dado que ello limitaría sus pretensiones de validez sólo a los jugadores de ese juego particular; en consecuencia, Dussel tomará de la pragmática-trascendental apeliana, la noción de "juego trascendental de lenguaje" o de "meta-juego de lenguaje" como una aproximación lingüístico-comunicativa a la definición pragmática de la ética de la liberación; dicho juego trascendental de lenguaje se propone como un juego **anterior o común** -universal- a todos los demás juegos de lenguaje particulares o, en otros términos, anterior, común y condición de posibilidad de toda **acción o praxis lingüística** de los hablantes.

Dussel propone tanto un **giro categorial** como una **nueva etapa** para la ética de la liberación:

"...la crítica de la metafísica por parte de Popper o Wittgenstein -en especial el 'segundo'-, exigiendo una necesaria precisión del lenguaje, que niega el ultrapasar ciertos límites que la metafísica ingenua había superado, es compatible con la tarea de-constructiva de la filosofía de la liberación. Pero,..., ni sus argumentos, ni su 'puerta cerrada' a toda realización de una utopía realizable puede ser tenida seriamente en cuenta por nosotros. Por el contrario, **la epistemología que presupone ya-siempre a priori una 'comunidad de los científicos'** -como la de Peirce o Kuhn-, reasumida y transformada radicalmente en manos de Karl O, Apel, puede ser un **punto de partida válido para la etapa presente de la filosofía de la liberación...**"(A,R, RyLF; pg. 15)(negrita nuestra)

Finalmente, antes de comenzar el desarrollo de la hipótesis, será de fundamental importancia mostrar que si bien E. Dussel *redefine provisoriamente* su ética como un juego trascendental de lenguaje-logrando así legitimar su posición mediante la filosofía trascendental del lenguaje-, tal homologación será **relativizada** desde el momento en que a su vez **funda** el meta-juego de lenguaje en el **cara a cara** de Levinas, operando con dicha relativización, la **subsunción** de la *pragmática-trascendental apeliana* en la ética de la liberación. En resumen, nuestra hipótesis sostiene, en lenguaje wittgensteiniano, que **Enrique Dussel propone un nuevo juego de lenguaje, o a la ética de la liberación como un nuevo juego de lenguaje, que estrictamente, será un meta juego de lenguaje**, que asimismo *se funda en la exterioridad del rostro de el Otro* (Razón ética originaria).

II. Estrategia Argumentativa y Marco Teórico.-

II.A. Primera Sección. Nuestra Estrategia Argumentativa: Planteo de la Problemática Partiendo de la Variaciones de la Noción de lo *a priori* desde I. Kant.-

La compleja temática que abordar daremos, nos exige sentar criterios claros que hagan posible la coherencia y la unidad argumentativa de nuestra indagación. Por esta razón, encontramos en la noción de lo *a priori* un hilo conductor preciso que atraviesa la totalidad de la problemática tanto dusseliana como apeliana. La noción de lo *a priori* tiene en este trabajo las funciones de estructurar la argumentación, ordenar la exposición y la de hacer inteligible las distintas propuestas.

La elección de lo *a priori* como clave interpretativa del debate, estuvo basada en la tesis ya citada que resume, de alguna manera, el actual *giro categorial* dusseliano:

"...la epistemología que presupone ya-siempre a priori una 'comunidad de los científicos' -como la de Peirce o Kuhn-, reasumida y transformada radicalmente en manos de Karl O. Apel), puede ser un punto de partida válido para la etapa presente de la filosofía de la liberación (teniendo en cuenta que ahora la 'comunidad de comunicación' debe extrapolarse, no sólo a la humanidad en su conjunto, sino al sujeto histórico del proceso de liberación: el 'nosotros'[que es un 'vosotros' exterior al 'nosotros' dominante], del pueblo como bloque social de los oprimidos..."(A, R, RyFL; pgs.15, 16) (negrita nuestra)

Así, partiendo del concepto de lo *a priori* -interpretado como *anterioridad*, como *fundamento*, como *condición necesaria de posibilidad y validez*, o habermasianamente, como *reconstrucción/explicitación* de lo pre-supuesto *ya-siempre* (y como lo opuesto a la noción de *a posteriori*)⁶, distinguiremos diversos tipos de *a priori*, partiendo de la noción clásica del *a priori gnoseológico* (condición de posibilidad y validez de la experiencia y del conocimiento objetivo/científico) de I. Kant, y continuaremos con otros tales como el *a priori material* y el *a priori del mundo de la vida* fenomenológico(E. Husserl/M. Scheller); el *a priori ontológico* de Nicolai Hartmann y/o el *a priori hermenéutico-ontológico* (condición de posibilidad de la "comprensión" cotidiana o práctico-vital) de M. Heidegger; también el *a priori comunicativo-lingüístico* o la *función semiótica*(la significatividad/comunicabilidad como condición de posibilidad de todo lenguaje) y el *a priori pragmático-trascendental* de Karl O. Apel; asimismo el *a priori pragmático-material* del último Dussel; y finalmente, la consideración, a modo de ejemplificación, de la noción del *a priori antropológico* de Arturo A. Roig. En contraposición con el *apriorismo*, distinguimos la cuestión de la *anterioridad* de la Ética respecto a la Ontología (Teoría del objeto en lenguaje existencial, o simplemente Teoría/razón) en Emmanuel Levinas.

En consecuencia, una vez establecido el *criterio*, es menester definir y delimitar con precisión las semejanzas y las diferencias entre tales concepciones de lo *a priori*, a fin de contar con las herramientas metodológica necesarias para la descripción y posterior evaluación de la articulación propuesta por Dussel.

A.1.El Punto del Partida de la Argumentación: el *a priori gnoseológico Kantiano*.-

La filosofía de Immanuel Kant(1724-1804), o *criticismo*, se inscribe en la tradición de la filosofía de la *Ilustración* del siglo XVIII, según la cual, "sólo se admite y tolera concepciones acerca del mundo y de la vida que puedan justificarse a la luz de la razón"(CRP; pg.IX) Su nacimiento se inscribe en el contexto de la polémica entre las ramas *empírico-insular*(Locke, Berkeley, Hume) y la *racionalista-continental*(Voltaire, Montequieu, Rousseau; Leibniz, Wolff), más conocida como la disputa empirismo-racionalismo. Para Kant, las creaciones y conquistas de la razón humana mostraban su capacidad y su poder, tal como lo remarcaba el optimismo racionalista de la época; frente a este, el empirismo de Hume produce en Kant un *despertar del sueño dogmático* según el cual la razón lo puede todo, usando palabras del propio Kant. Es así como emprendería la desmesurada tarea de la *crítica(conocimiento) filosófica*: el intento de la razón por conocerse a sí misma a partir de sus propias realizaciones, de sus productos (Ciencia, Moral, Arte, Derecho, etc., que serán tomados por Kant como **puntos de partida o factum**) Esta crítica de la *razón*, será pensada en un doble sentido: como crítica *negativa*, en cuanto *limita* el uso de la razón; y como crítica "... *positiva*, en la medida en que, dentro de sus límites, garantiza el uso válido de sus posibilidades"(CRP; pg.IX)

Mencionábamos que Kant tomaba a la cultura humana, a los productos de la actividad de la razón, como puntos de partida. Si bien él consideraba que la razón es *una* (por ello el *criticismo* se articula como *sistema*), esta misma razón se diversificaba en variadas direcciones o *usos*: una razón teórica (uso teórico de la razón que corresponde a la *ciencia*), una razón práctica (uso práctico o *moral*), una razón estética(arte), una razón religiosa, una razón jurídica, etc.

"La filosofía justamente parte de estos hechos culturales (factum) y se eleva a las formas a priori que los hacen posibles (método trascendental)"(CRP; pg. XI)

Cabe ahora preguntarse que es aquello que entendemos por formas ***a priori***, por *método trascendental*, en definitiva, por *fundamentación trascendental*. Para introducirnos en la respuesta a esta cuestión son necesarias ciertas precisiones previas. En primer lugar, para Kant la *conciencia* humana no es pasiva o receptiva, sino que por el contrario, opera activamente mediante ciertas *formas* o leyes:

*"Por la circunstancia de que estas leyes son puestas por el entendimiento en el acto de conocer, son calificadas de formas a priori. Lo a priori en Kant no significa antes de la experiencia. Esta es la concepción racionalista, con su mundo de ideas innatas. Las formas a priori quedan descritas sólo como formas no dependientes de cuanto ofrece la experiencia empírica. Un ejemplo: para comprender que dos hechos dependen entre sí, el entendimiento echa mano de la categoría de acción recíproca; en otros términos, gracias a esta categoría es posible comprender tal suceso, tener tal experiencia, y sólo pro ello es a priori. **Las formas a priori no constituyen una realidad aparte del conocimiento; son únicamente las condiciones de toda experiencia posible. Lo que se da en la experiencia, además***

de las formas a priori, son los elementos a posteriori, ello es, lo que no aporta el entendimiento"(CRP-Estudio preliminar; pg. X) (*negrita nuestra*)

En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant había distinguido entre conocimiento *puro* y conocimiento *empírico* (esta distinción sirve de título al la Introducción de la 2da. Edición), entendiendo por "puro" lo "no-mezclado con lo empírico" o lo "*a priori*", noción estrechamente vinculada con la noción de "*trascendental*". En este sentido, llama Kant "*trascendental*" a "todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de los objetos, *sino de nuestro modo de conocer objetos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori*. La filosofía "*trascendental*" es "un sistema de tales conceptos". En consecuencia, si bien lo *trascendental* puede ser entendido como un tipo de conocimiento que "no va 'más allá' de la experiencia (conocimiento '*trascendente*'), sino que se refiere a las 'condiciones' de la misma,... en rigor, hablar de 'conocimiento *a priori*' es impropio. **No es que el conocimiento sea *a priori***, o ni siquiera que haya partes del conocimiento que sean *a priori*. **Lo que es *a priori* es más bien lo que hace posible el conocimiento**. Por eso el concepto kantiano de *a priori* no es ni metafísico ni psicológico, sino *epistemológico* (o '*trascendental*') En consecuencia, lo "*trascendental*" no se refiere a objetos, ideas o cosas *ya* conocidas por mí (como las ideas innatas de los racionalistas), sino que denominan a aquello que hace posible el conocimiento. Cabe asimismo mencionar en este párrafo, que la noción de "*trascendental*" se refiere a condiciones "*incondicionadas*" de modo absoluto, es decir, *a-históricas*.

En referencia al problema del que se ocupa la crítica kantiana al conocimiento, o la cuestión de la **validez** del conocimiento, como problema distinto al de la cuestión del **origen** del conocimiento, daremos algunas precisiones El *problema* que trata Kant en la *Crítica de la Razón Pura* no es el del **origen** del conocimiento (como Locke o en Hume), sino el de su **validez**, o **validación** (o **justificación**); En efecto, en lo que respecta a la *experiencia*, cabe preguntarse dos cosas: primero, ¿cómo se origina y desarrolla la experiencia?, y segundo ¿en qué reside su validez, su objetividad o su legitimidad?. Pues bien, a la primera pregunta, tan cara al empirismo, responde la *psicología*, ocupada de averiguar cómo nace y se va integrando la experiencia vivida; en consecuencia, la primera pregunta responde a un problema *de facto* o de hecho. En relación con la segunda interrogación, Kant afirma que debe ser respondida por la *lógica trascendental*, en tanto se ocupa de indagar en qué se funda la verdad o validez del conocimiento que suministra la experiencia. Se trata, por tanto, de un problema de *validez*, o *de iure*. La *Crítica* dejará sentado que las pretensiones de validez del uso de la razón y del conocimiento científico, encuentran a nivel fenoménico su ámbito de funcionamiento legítimo, mientras que frente al noumeno la razón teórica se halla impotente y fuera de su espacio de validación.

Es menester ahora esclarecer la diferencia y la oposición entre las nociones de fundamentación/validación **trascendental** y la de fundamentación/validación **deductiva-no trascendental**, distinción orientada a interpretar la noción apeliana de *fundamentación última pragmático-trascendental* (objeto del debate Apel-H. Albert representante del racionalismo pan-crítico de raíz falsacionista-popperiana) y la recepción dusseliana de este nuevo recurso de fundamentación. Es este sentido, todo aquello que se presenta como una **condición de posibilidad necesaria**-sea de la *experiencia*, sea de la *comprensión*, sea de la *ética* o la moralidad- es entendida en este trabajo como

fundamentación o como *a priori*. La noción habermasiana de *reconstrucción normativa*, que traducida significa *explicitación de los supuestos* o *fundamentación*, es la que seguiremos aproximadamente, como modo de validación diferente a la legitimación deductiva.

A.1.1. La Fundamentación/Validación *Trascendental* o *No Deductiva*: La Fundamentación como *Demonstratio a priori* (Demostración)

La *inversión copernicana* operada por Kant en la Teoría del Conocimiento tuvo su origen en la refutación humeana del principio de causalidad. Ahora bien, si tomamos a la *experiencia* como *origen* del conocimiento y asimismo como **criterio para la fundamentación/validación** de las proposiciones o del saber/conocimiento, es manifiestamente válido aceptar con Hume que **no es posible tener experiencia del principio de causalidad**, o, lo que es lo mismo, que **no existe un saber capaz de validar empíricamente** tal principio. Pues bien, este punto será precisamente el origen o el comienzo de la "inversión" kantiana: si bien Kant admite que todo saber válido tiene su origen en la experiencia, en los "datos sensibles" (acuerda así con Hume y niega el contenido empírico o material a las proposiciones de la metafísica), es evidentemente **imposible tener "experiencia" del "principio de causalidad" porque la causalidad es lo que hace posible la experiencia**, o dicho más claramente, **la causalidad es la "condición de posibilidad y validez *a priori*" de toda experiencia posible y de todo saber científico** (fenoménico o con contenido sensible). Por consiguiente, puede verse con claridad el nexo que nos interesa mostrar entre la noción de lo *a priori* y la noción de *fundamentación trascendental*.

Este nuevo modo de saber/fundamentación sobre las condiciones de posibilidad o sobre como conocemos, será denominado por Kant como "conocimiento trascendental", y su adopción implica tanto el abandono del recurso a las "ideas innatas" del racionalismo (Leibniz), como la superación del empirismo ingenuo. Lo *a priori* se sitúa entre ambas perspectivas. En consecuencia, lo **trascendental** hace referencia a un modo crítico de conocer que se ocupa de aquello que es **anterior** a la experiencia y que la hace posible; es un saber sobre las **condiciones** que justifican la posibilidad de tener la experiencia de cualquier objeto. Es en definitiva, un saber sobre lo **a priori** y sobre los **fundamentos** del conocimiento empírico y científico:

"...Los conceptos trascendentales están referidos a las condiciones del mundo sensible, y, en tal sentido, son en sí mismos incondicionados" (CRP; Ep; pg. 14)

El principio de causalidad quedará asimismo validado, fundamentado o demostrado **trascendentalmente**, en sus pretensiones de validez en el mismo acto o momento en el que se muestra como condición inmanente y necesaria-*a priori*- de la experiencia.

Pues bien, ¿qué diferencia existe entre la fundamentación *trascendental* y la fundamentación *deductiva*? Si bien responderé acabadamente a esta cuestión cuando describa ciertos aspectos del pensamiento apeliano, baste señalar que en la obra kantiana hay una diversidad de usos del término "deducción". Sí bien A. Cortina acepta que la explicitación de las categorías del entendimiento que lleva adelante Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, puede ser definida como una "deducción trascendental", nosotros usaremos el término "deducción" según el contexto del debate Apel-Albert. Por ello, será necesario

el esclarecimiento de la noción apeliana de *fundamentación última* o no-deductiva, entendida como aquella que, por proporcionar *evidencia*, ya no admite nuevas preguntas o nuevos “por qué”. En referencia al tema, R. Maliandi sostiene que “...Es la fundamentación que indica la 'razón suficiente' de algo; o sea, que fundamenta, pero no puede ser fundamentada a su vez.”(VR, pg.160)

A modo de ejemplo de una fundamentación “deductiva”⁷, podríamos preguntarnos, siguiendo a R. Rorty, si existen “razones” para *fundamentar* la Solidaridad humana. Toda respuesta, todo argumento que pretenda fundar la objetividad de la solidaridad incurre en falacias tales como la “circularidad”(circularity), dado que presuponen aquello que deben demostrar (petición de principio); así, podemos valernos de la clásica argumentación rousseauiana en favor de la naturaleza buena del hombre como ejemplo de una argumentación “circular”: Según esta, el ser humano no es solidario *porque* las instituciones y la sociedad lo han corrompido; esta proposición presupone aquello que debe demostrar, a saber, la solidaridad y la bondad del ser humano. La fundamentación deductiva puede incurrir en otras falacias, siempre siguiendo el debate Albert-Apel en torno a la imposibilidad de encontrar una fundamentación “última”(la “evidencia” cartesiana); se trata de las falacias de *regresión al infinito* y la falacia de *interrupción arbitraria de la argumentación* (dogmatismo), que fueron parte de los argumentos esgrimidos por Albert en contra de la noción apeliana de “fundamentación última”; así, como ejemplo de regresión al infinito, digamos que Aristóteles, fundamentado el movimiento, proponía que las cosas podían dividirse entre aquellas *que mueven* y aquellas que *son movidas*; ahora bien, este razonamiento lo lleva deductivamente a una cadena infinita de motores donde uno es movido por el otro y así sucesivamente hasta el infinito; por ello, Aristóteles evita el absurdo o la irracionalidad que implica semejante cadena, postulando un “primer motor inmóvil”, obedeciendo a exigencias del ser y la razón-logos, lo cual implica una creencia en la identidad entre razón y ser que a su vez, debe ser demostrada. Por último, como ejemplo de dogmatismo, podemos mencionar la creencia según la cual los seres humanos son solidarios por naturaleza *porque* un texto antiguo así lo dice.

En este contexto, una fundamentación no-trascendental o meramente *deductiva* es aquella que incurre en las siguientes *falacias* clásicas: o incurre en *petición de principio* o circularidad (presuponer aquello que debe demostrar), o bien en *regresión al infinito*(A fundamenta B, que a su vez es fundamentado por C, que a su vez...), o bien por la *interrupción arbitraria* del procedimiento de fundamentación en un punto determinado (dogmatismo), tal como lo señala el racionalismo pan-crítico de H. Albert en su exposición del *Trilema de Münchhausen*. **Apel pretende evitar tales falacias mediante el recurso a la noción kantiana de fundamentación trascendental, a la pragmática-trascendental y a la categoría de fundamentación trascendental última (demostración filosófica o *demonstratio a priori*).**

A.1.2. La categoría kantiana de *Totalidad* y el Primado de la Razón Práctica

En estricta relación con nuestro trabajo, consideramos necesario *situar* dos aspectos claves del pensamiento kantiano con el propósito de facilitar la posterior interpretación de la categoría de Totalidad, y de la tesis levinasiana según la cual, la ética es *anterior* a la ontología.

Así, para Kant el concepto de *totalidad* es una de las categorías *a priori* que hacen posible la experiencia y la constitución del objeto. La totalidad es condición de

posibilidad de uno de los juicios de “cantidad”: los juicios universales. En consecuencia, la **totalidad es una categoría epistemológica a priori del entendimiento**, al igual que las once restantes categorías⁸. Asimismo, cabe distinguir de estas *formas puras* del entendimiento, las *formas puras* de la *sensibilidad*: Espacio y Tiempo, interpretadas como condiciones necesarias *a priori* de posibilidad y validez de la **intuición** sensible.

Situada ya la categoría de totalidad, ahora resta mostrar en que sentido interpretamos el primado de la Razón Práctica en Kant, o en otras palabras, la **anterioridad** de la Razón Práctica respecto a la Razón Teórica. Considerando que Levinas **supera parcialmente** la ontología recurriendo al primado de la razón práctica, la cuestión se torna relevante para la interpretación de la tesis levinasiana. En efecto, queda claro que para Kant el *noúmeno* es inaccesible para la razón teórica, y esto es lo que determina los límites del uso legítimo de la razón teórica. Ahora bien, el hombre deviene así en ciudadano de dos mundos: el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu; mientras que el primero es el ámbito de la Causalidad, de la Necesidad, casi diríamos, del Destino, el mundo del espíritu es el **Reino de la Libertad**, donde las acciones libres no se “explican” por causas naturales (impulsos, necesidades, fuerzas impersonales, etc.) sino que tienen su **fundamento** en la Libertad (autonomía) y no en la causalidad (heteronomía); es decir, **la acción moral del hombre es fundada y no causada**. En consecuencia la ética kantiana es una ética de la Autonomía o de la Emancipación. Así como la *Crítica de la Razón Pura* tomó como punto de partida o *factum* al conjunto de las ciencias ya constituidas, la *Crítica de la Razón Práctica* parte de la **conducta moral del hombre**, el *factum* (hecho) de la moralidad. Asimismo, mientras que en la teoría del conocimiento o para la razón teórica, el concepto de **verdad** es el módulo de central de todos los principios del conocimiento, en la *ética* el concepto de lo **bueno** cumple funciones análogas.

En este contexto es donde Kant propone la Ley Moral o el *a priori* del Imperativo Categórico, entendido como *fundante* de la acción moralmente buena. En efecto, si partimos de una acción moralmente buena y nos preguntamos ¿cómo es posible? o ¿por qué es “buena”?, nos preguntamos por su fundamento. Pues bien, aquello que hace que una acción sea moralmente buena es la Ley Moral o el Imperativo Categórico, que se enuncia así: “Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad (acción) pueda valer (validez) al mismo tiempo como norma universal de conducta” (CRPr.; pg. 112) Como se muestra, es la *forma* o el imperativo categórico, aquello que hace que la acción empírica concreta sea buena. Siempre y cuando el hombre realice lo bueno tiene lugar dicha ley. Ahora bien, la ley moral y los principios no son obtenidos inductivamente por la experiencia, sino de manera *trascendental*. La conciencia del Deber opera activamente como condición del acto moralmente bueno:

“De parecida manera que las formas de la intuición y las categorías del conocimiento, la ley moral y los principios que de ella derivan son a priori. No son obtenidos inductivamente de la experiencia. Al contrario, gracias a ellos es posible la experiencia, la experiencia moral. Sin la conciencia del deber, no es dable ningún hecho moral” (CRPr.; pg.xx)

J. Habermas y Apel, en trabajos sobre “Conocimiento e Interés”, el uno, y la antropología del conocimiento el otro, sostienen la **anterioridad** de los *intereses práctico-vitales* en relación con los *conocimientos*; dicha *anterioridad* se basa en el concepto kantiano y hermenéutico de la anterioridad de los Intereses de la Razón Práctica, en tanto fundantes

y condiciones de posibilidad de constitución de sentido de los saberes. Es precisamente en este sentido como se interpreta en este trabajo la anterioridad de la razón práctica:

“(La noción de) ...interés del conocimiento constitutivo del significado. Este concepto debe entenderse de manera ‘cuasi-trascendental’,..., ya que no se trata de intereses-sigue-

*psicológicos o intereses sociológico-empíricos... Habermas y yo (Apel) estuvimos de acuerdo en que los cuestionamientos científicos presuponían intereses constitutivos del sentido del conocimiento, lo que significa algo así como la condición de la posibilidad de los cuestionamientos mismos. Con ello quisiera señalar nota bene que **no se trataba de afirmar que si alguien quisiera hacer planteamientos científicos debían tener intereses tales como intereses personales, económicos o industriales que le motiven, es decir, intereses empírico-psicológicos o sociológicos de este tipo-pues a éstos no nos referíamos para nada aunque la gente nunca acabó de entenderlo- sino que cuando hablamos de los intereses de conocimiento más bien nos referíamos –en sentido kantiano- a las condiciones de posibilidad de la constitución de sentido”**(Apel, Karl O.; “Narración Autobiográfica”; DTED; pg.195)(negrita nuestra)*

A.2.El "Giro Ontológico" Heideggeriano: el *a priori* Ontológico-Hermeneútico

Con la noción de *a priori* del Mundo de la Vida, E. Husserl inaugura una nueva modalidad de abordar la problemática de la *escisión* sujeto-objeto, del saber científico, o en terminología hegeliana, el problema de la *alienación*, operando un giro de las nociones kantianas de *a priori* y de *trascendental*, nociones que adquieren un *uso* original dentro del contexto de la fenomenología husserliana y de la filosofía de la *conciencia* moderna:

*"Con la formulación del 'a priori del mundo vital' se aleja Husserl de la concepción del a priori de Kant. Los partidarios de Husserl ven aquí uno de los más grandes resultados de la Fenomenología como 'teoría de la esencia del mundo vital'. La diferencia con Kant se encuentra principalmente en que el a priori del mundo vital no designa lo que es independiente de la experiencia y lo que la posibilita, sino **lo que se encuentra antes del conocimiento científico**(negrita nuestra) En relación con la polémica contra la supuesta ingenuidad de la pretensión teórica de la lógica tradicional, Husserl exige el retorno al a priori universal pre-lógico desde el que demuestra su sentido legítimo todo lo lógico, la construcción total de una teoría objetiva, según todas sus formas metodológicas..."¹⁰*

Dussel adoptará respecto a la noción husserliana del *a priori* del mundo vital, la postura heideggeriana expuesta en *Ser y Tiempo*, según la cual la fenomenología de Husserl quedó encerrada en los supuestos de la filosofía moderna de la conciencia¹¹. Ahora bien, ¿Por qué Heidegger hace posible la superación del *sujeto* moderno?. En este punto nos será de suma utilidad una extensa cita referida la tesis de Nicolai Hartmann, texto que explicitará lo que en este trabajo denominamos *a priori ontológico* y nos ayudará a precisar en que sentido se opera un desplazamiento o un giro del *a priori epistemológico* kantiano(*intentio obliqua*), hacia una superación ontológica de la relación sujeto-objeto(*intentio recta*); adelantándonos en la exposición, mostraremos que la

estrategia dusseliana para superar el "sujeto" moderno, se orienta a un trabajo de *explicitación* o **reconstrucción** de los supuestos implícitos en la perspectiva epistemológico-gnoseológica moderna del sujeto, y que puede resumirse en **el primado ontológico de la conciencia: la subjetividad y la individualidad como centros constituyentes de lo real**(EAP; pg. 33); aquello que Dussel denomina, siguiendo a Heidegger, la *metafísica del sujeto moderno*. En consecuencia, sostendremos que **la relación sujeto-objeto** que sostiene *implícitamente* el *primado ontológico de la conciencia* o del sujeto teórico-pensante, **es una relación fundada**(segunda) **y no fundante** (primera, anterior, originaria o más "radical"); Heidegger le ofrecerá a Dussel un planteo más radical que el moderno, desde que en *Ser y Tiempo* se propone abordar la "cuestión del ser" tematizando el problema del "sentido del término ser" partiendo de la cuestión el **Ser del Hombre**, quien es en definitiva, de quien procede la pregunta por el ser. En esta línea de argumentación se inscribe esta cita sobre el abandono del *paradigma de la conciencia*:

"El paso que, en el abandono del 'paradigma de la conciencia', da Nicolai Hartmann, es concebido por él como un retorno del primado de la actitud 'refleja' a la 'natural', es decir, de la intentio obliqua a la intentio recta. Esta última había sido predominante en el 'paradigma ontológico', que caracterizó a la filosofía clásica en general... Podría parecer entonces que el sentido en que Hartmann propone(implícitamente) un 'abandono' del paradigma de la conciencia equivale a algo así como un 'regreso' a formas aún más obsoletas ('premodernas'... Pero sería sólo una falsa impresión. Hartmann concibe la recuperación de la intentio recta incorporando a ella ciertos elementos característicos acuñados por el pensar moderno. Quiere abandonar el primado de lo gnoseológico y retomar el de lo ontológico, pero con todo el aparato crítico introducido por la filosofía de los siglos XVII y XVIII y particularmente por Kant."(VR; pg.149)

Tanto las insuficiencias, como las aporías a las que condujeron los planteos que tomaban a la conciencia como punto de partida o fundamento, incitan a la búsqueda de planteamientos más radicales que permitan responderlas o superarlas:

*"Después de mostrar las insuficiencias de las variantes 'idealistas', 'realistas' y 'monistas' como recursos elaborados por la filosofía moderna para resolver las 'aporías' del conocimiento (que pueden resumirse en la dificultad para explicar la relación 'sujeto-objeto'), Hartmann propone una fundamentación ontológica, destacando el ser real de la relación cognoscitiva: la ratio cognoscendi presupone una ratio essendi. **El conocimiento se explica entonces como un aspecto particular de una relación mucho más amplia: la relación vital y práctica, el intercambio constante entre lo activo y lo pasivo. Las dificultades aporéticas, si bien no totalmente solubles, pueden mitigarse, según él, por medio de la referencia de la dualidad gnoseológica a la unidad ontológica (la común participación en la esfera del ser real)... El problema de lo a priori deja de ser gnoseológico y se convierte en ontológico"**(idem.)*(negrita nuestra)**

Por consiguiente, expondremos a lo largo de este trabajo la *reinterpretación* heideggeriana de la noción del *a priori* del mundo vital de E.Husserl, llevada a cabo en las páginas de *Ser y Tiempo*. Asimismo, vincularemos esta noción con la interpretación

existenciaria del hombre como "comprensor del ser", y los conceptos de existencial-existenciario, óntico-ontológico, comprensión, Ser en el Mundo y, fundamentalmente, la noción de **círculo hermenéutico**. Esto último orientado a reconstruir la superación dusseliano/lévinasiana del *Mundo* o de la *Totalidad de sentido-significación del ente* o el *ser-*, a partir de la crítica al círculo hermenéutico heideggeriano (entendido, según H.G. Gadamer como "La regla hermenéutica de que el todo debe entenderse desde lo individual, y lo individual desde el todo...") y sobre todo, o fundamentalmente, a la crítica de la *valoración* que interpreta al *Todo*, al *Mundo* o a lo Uno, como **anterior** y como lo **primero**, frente a lo individual-concreto, o para decirlo en términos más radicales, frente a aquello que es **único** (en tanto opuesto a lo UNO)

En el Tomo I de "Para una ética..." Dussel muestra una influencia determinante - tanto en la temática como en el lenguaje- de Heidegger; en consecuencia, proponemos trabajar la noción del **a priori hermenéutico-ontológico**, o el *Mundo* -Welt- o **totalidad de sentido como condición anterior y necesaria de posibilidad de la "comprensión existencial"-círculo hermenéutico-, cotidiana** o práctica del hombre y del **ser** de las cosas individuales:

"La categoría... de 'totalidad'-es entendida- (no únicamente en el sentido hegeliano-esto es, ontológica- sino también en el sentido hermenéutico-fenomenológico del 'mundo' (Welt) Por esta categoría de 'totalidad', Dussel entiende el horizonte hegemónico de comprensión de una sociedad histórica dada: 'Mundo es... la totalidad de sentido, comprendida como 'horizonte fundamental'. La misma noción que Dussel denomina 'horizonte fundamental' es exactamente lo que Apel y Habermas entienden como 'recursos de fondo del mundo de la vida'"(DTED; pg. 160)

La noción de **Totalidad** o de **totalidad de sentido**, que "...Define una tentativa que ha acompañado a la filosofía occidental durante todo su desarrollo y que se podría caracterizar por el sacrificio de la individualidad en provecho de lo general, de lo otro en provecho del Uno¹²", es interpretada en este trabajo como **un a priori hermenéutico-ontológico -condición de posibilidad de la comprensión existencial/Origen** del ser de los entes particulares o mejor aún, del **significado** de los entes particulares- o en lenguaje heideggeriano, un **horizonte trascendental**, presupuesto *ya-siempre* en toda interpretación y en la filosofía de la Identidad, relacionada con la tradición parmenideo-occidental que identifican el pensamiento y el ser.

En consecuencia, la noción de *Totalidad* viene a explicitar y/o reconstruir un supuesto -lo no-dicho, lo no-pensado- propio de toda la tradición filosófica occidental, supuesto que mostraremos a partir de la tesis heideggeriana que interpreta el "saber" como "círculo hermenéutico" o en otras palabras, al postular el "mundo" como *anterior* y como condición necesaria de posibilidad del *ser* de las cosas individuales. En consecuencia, *la categoría de totalidad* será entendida como **un supuesto no tematizado** implícito tanto en las nociones heideggerianas de "comprensión/interpretación" como en la tradición filosófica occidental o "filosofías de la Identidad".

A partir de estas nociones es posible interpretar la noción heideggeriana (analítica existenciaria) del da-sein, entendido como **anterior o "más radical"** que la noción clásica moderna de **sujeto gnoseológico-teórico** y de la consiguiente **escisión** entre **sujeto-objeto**. En este primer tomo Dussel intenta mediante este giro hermenéutico, una superación primera de la modernidad y una superación *parcial* de Europa, al mismo

tiempo que reorienta la reflexión filosófica hacia la actitud natural *-intentio recta-* con el propósito de lograr para el pensamiento filosófico latinoamericano un acceso legítimo al propio *ethos*, "mundo de vida" o a la propia *cotidianidad*-existencial- latinoamericana.

Dussel procura encontrar un **punto de partida** legítimo para lograr el propósito de *fundar* la ética. Sólo a partir de dicha facticidad óntico-existencial-cotidiana comienza el trabajo de la Ética entendida como la **tematización** del *ethos* propio y como una tarea de **explicitación o reconstrucción** de los supuestos de dicho *ethos*, tarea que considera como una **fundamentación** del *ethos* latinoamericano. Hasta este punto, Dussel se mueve al mismo nivel que las denominada "Éticas Ontológicas" y si bien asume el *ethos* propio, existe el problema o el riesgo de *ontologizar, sustancializar o trascendentalizar* el *ethos* latinoamericano (o cualquier "ethos" concreto), de manera análoga a como lo llevan a cabo las ontologías del *Ser* Nacional, el comunitarismo o el propio pensamiento heideggeriano, que es interpretado por Dussel como "todavía europeo" y por consiguiente, etno-céntrico. En consecuencia, es menester una "superación" o "crítica" de la Ontología con el propósito de evitar tanto la *ontologización* del *ethos* propio como la caída en el *relativismo* absoluto.

A.3. La Categorías Levinasiana de *Alteridad*. La Ética es *Anterior* a la Ontología: *¿a posteriorismo trascendental?*

La segunda etapa de la problemática radica en describir y esclarecer dicha *superación* de la ontología; en este sentido, con el propósito de resolver la cuestión planteada (y frente a la tesis heideggeriana que sostiene que "... la ética no es más que ontología"), Dussel se servirá del ensayo de Emmanuel Levinas para *superar* a Heidegger y a la Filosofía entendida como ontología de la Identidad (Ontología interpretada existencialmente como el *ser* o la **significación del ente**). En este punto es necesario determinar con precisión el carácter o la naturaleza de la categoría de ***Alteridad* o *Exterioridad***. A modo de hipótesis de trabajo o de aproximación a una definición, podemos afirmar lo siguiente: la noción levinasiana de *alteridad* no puede ser estrictamente categorizada como un *a priori* o como un *a posteriori*; en consecuencia, para caracterizar conceptualmente la categoría de alteridad proponemos denominarla como **un *a posteriori trascendental***. En lo que sigue justificaremos tal propuesta.

A.3.1. E. Levinas y la Categoría de la *Alteridad* del Otro o la Reinterpretación de la *Subjetividad* y del Origen del Sentido.-

Yo amo a aquél cuya alma se prodiga, y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse-bewahren- a sí mismo.

Friedrich Nietzsche; *Übermensch*(negrita nuestra)

La interpretación *moderna* de la subjetividad (como sujeto teórico-cognoscitivo), se vincula en el pensamiento lévinasiano con la *obsesión de la modernidad* por la **auto-conservación** (*selbsterhaltung*) del sujeto. En este sentido, Levinas deduce que en el ámbito de la **intersubjetividad** (relación hombre-hombre o "proximidad") propio de la sociedad moderna, el *respeto* o la *cooperación solidaria* con el Otro, o la socialidad se fundan en el *temor* hobbesiano, temor de ser esclavizado, suprimido o simplemente asesinado por el otro, entendido como *hominis lupus*. En este sentido reflexiona César Moreno Márquez:

"¿Por qué respetar al otro?...¿quizá sólo podríamos encontrar el temor hobbesiano (yo + miedo), en el origen de la sociedad moderna como soporte del respeto?...Pero, ¿no sería prejuizar las razones y posibilidades de lo intersubjetivo hacerlo radicar, según la modernidad, en relaciones de fuerza y poder o desde el tiempo de preparación para la guerra, en el proceso igualdad-inseguridad-guerra-pacto-soberanía-estado, que es el alimento mismo del monstruo Leviatán?"¹³

La interpretación hobbesiana de la guerra de todos contra todos como estado de *naturaleza* y como fundamento del *pacto social*, de la socialidad y del estado, supone una noción de subjetividad fundada en la **evidencia** de la auto-conservación, la supervivencia o el *conatus essendi* spinoziano. Levinas objeta esta noción moderna de subjetividad, que opera como **supuesto** de estas consideraciones y que encuentra en la solidaridad, en la ética o en la justicia, solamente **ficciones** destinadas a apaciguar y controlar el estado de guerra originario y el miedo o temor de los hombres de **dejar de ser**, o de la muerte. Por ello, intentará reformular la noción de subjetividad a partir de la **relación** intersubjetiva. Para ello, comenzará distinguiendo la relación **sujeto-objeto** (proxemia), de la relación **sujeto-sujeto** (proximidad) o intersubjetividad. Ésta última, no es una relación teórico-cognoscitiva, como la relación sujeto-objeto (ya objetada por Heidegger como modo de ser primero o fundante) En consecuencia, el aporte levinasiano consistirá en describir la relación hombre-hombre como **cara a cara**, desligándola del ámbito teórico del sujeto pensante y por consiguiente, de toda consideración **objetiva**, sin por ello caer en la *irracionalidad*. En esencial comprender que Levinas interpreta la noción de verdad de acuerdo a la tradición hebrea, alejándose de la concepción de la verdad como *veritas* o adecuación del intelecto con la cosa y de la noción griega de $\alpha\lambda\epsilon\tau\eta\epsilon\iota\alpha$ y ligando la verdad con la categoría semita de "emunah", que puede ser parcialmente interpretada como **confianza**.¹⁴

Al comienzo de este trabajo propusimos la noción de lo *a priori* como hilo conductor de una estrategia argumentativa; en consecuencia, en este punto procuraremos situar el pensamiento levinasiano en relación con lo *a priori*. En este sentido, vimos con claridad que para Kant las *formas puras* de la intuición sensible (espacio y tiempo), así como las formas puras del entendimiento (categorías), son las formas *a priori* sin las cuales no es posible la **experiencia**, es decir, que lo *a priori* se presenta como la condición necesaria de posibilidad de la experiencia y del saber científico (*a priori* epistemológico); asimismo, observamos que en Heidegger, la noción de *Mundo*, y el *ser* interpretado como el *fundamento* del Mundo, se presenta como el **horizonte trascendental** de sentido que hace posible la *comprensión* práctico-vital del *ser-a-la-mano* (*a priori* hermenéutico-ontológico); pues bien, el problema de abordar la relación hombre-hombre como una relación cognoscitiva o como comprensión, consiste en que en ambos casos, el saber o la comprensión *tematizan* al Otro hombre como objeto o fenómeno, y por consiguiente, a partir de las mediaciones o *a priori(s)* que hacen posible el saber y la comprensión. Si bien esto es legítimo para la relación con las cosas o la naturaleza (relación sujeto-objeto), el mismo procedimiento se torna ilegítimo cuando se trata de la relación inter-humana:

"Para Kant el Otro ha desaparecido del horizonte del saber, del conocer, y queda solo reducido a ser tema de una fe racional. En efecto, el homo phaenomenon (el hombre en tanto experimentado por la sensibilidad y conceptualizado por el entendimiento) es un ente físico-

biológico más. Su libertad empírica no indica, para Kant, ningún tipo de incondicionalidad y debe estudiarse, dicho hombre, como un eclipse de Sol o la caída de un cuerpo: como un fenómeno óptico más. Sin embargo, el homo noumenon, es el espíritu que participa del Reino de fines, del Reino de las almas o de Dios. Pero ese ámbito donde 'el Otro' es persona, es alguien, es libre (con libertad noumenal o real) no es objeto del entendimiento ni de la voluntad, sino un supuesto o postulado de fe. La relación con 'el Otro' es exclusivamente moral, entendiéndose por esto una referencia al Otro que no puede ser racional.(PuELL; pg.38) *(negrita nuestra)* "

Para Levinas, "...El mundo noumenal del sujeto se ha fracturado en determinaciones y condicionamientos objetivos..."(TeI; pg. 25), desde el momento en que la modernidad vincula la libertad humana con la conciencia o el sujeto teórico-pensante; pero Kant ya había advertido el condicionamiento que ejercen los *intereses* de la razón práctica en la razón teórica:

"Nada, en efecto, se dice actualmente, está más condicionado que la conciencia y el yo, que se pretendían originarios. La ilusión en la que caería la subjetividad humana, sería particularmente insidiosa. Al abordar el hombre, el sabio sigue siendo hombre a pesar de toda la ascesis a la que se somete en calidad de sabio. Corre el riesgo de tomar sus deseos, para él mismo desconocidos, por realidades, de dejarse guiar por intereses que introducen una inadmisibles trampa en el funcionamiento de los conceptos (a pesar del control y de la crítica que pueden ejercer sus colegas o compañeros de equipo) y de exponer, así, una ideología con la forma de ciencia. Los intereses que Kant ha descubierto en la razón teórica misma, la había subordinado a la razón práctica, que llegó a ser razón a secas.(TeI; pg. 35)

En este sentido, si la conciencia no es ya autonomía por estar condicionada por intereses de clase, impulsos inconscientes, etc., poco es lo que ha quedado de la libertad del sujeto moderno, víctima de los nuevos saberes objetivos que él mismo pretendía. Levinas orienta su objeción hacia la **reducción** que realiza la relación cognoscitiva, el **concepto**, la **mediación** o la noción **universal (Totalidad)**, sobre lo particular-concreto y de su **unicidad** o **alteridad**; Levinas interpreta esa reducción como una **violencia** y como un procedimiento de **alienación** de la subjetividad de lo individual-concreto, llevada a cabo por el sujeto *teórico-pensante* occidental, que todo lo considera a partir de las **mediaciones** conceptuales o de sus condiciones de posibilidad:

"La noción de violencia que articula Eric Weil en Lógica de la filosofía, es aplicada por nuestro autor para combatir el ser y la comprensión ontológica heideggeriana. La violencia no se produce tanto en la irracionalidad individual que se opone al discurso universal razonable, sino precisamente en la negación del ente concreto e individual por parte de este discurso. La comprensión ontológica heideggeriana lleva a cabo esta violencia al subordinar el ente al ser. La relación del saber y del conocimiento(nosotros: relación teórico-cognoscitiva) es violencia contra la singularidad por la mediación del neutro conceptual que hace posible esta reducción"(negrita nuestra)(TeI; Introd. de D. Guillot; pp. 20-21)

Dado que Levinas pretende fundar la validez intersubjetiva de la ética superando el solipsismo moderno o recuperando la *exterioridad*(intentio recta) para suprimir la violencia conceptual-totalizante que aliena la individualidad o unicidad del ente concreto, es claro que "... si se pretende superar el solipsismo por el saber o la comprensión, el ente concreto va camino a su alienación."(TeI; p.21) Considerando que, una relación teórico-cognoscitiva o racional con lo individual (que en terminología levinasiano-

existencial es la *Ontología*), según se produce a partir del sujeto teórico-pensante (el *Mismo*) no puede escapar de considerar lo particular-concreto sin la *mediación conceptual* constituyéndolo en *objeto* (relación sujeto-objeto, correlación o, según Levinas, relación *respectiva*), propone la posibilidad de una *relación a-conceptual* (relación sin relación, *irrespectiva* o sin un género común como mediación) con el particular, una relación sin mediaciones conceptuales, o en otras palabras y en lenguaje kantiano, una noción de *experiencia* sin *a priori*, sin que el sujeto ponga su legalidad constituyente o sus condiciones de posibilidad. Ahora bien, ¿cómo podemos interpretar esto?

Como ya mostramos, *la relación sujeto-objeto no puede extrapolarse a la relación sujeto-sujeto*; Levinas se ocupará exclusivamente de esta relación o de la intersubjetividad. La misma es definida como el *cara a cara* o el *decir*, entendido como *siempre presupuesto* en todas las relaciones humanas, incluso las violentas. Ahora bien, Levinas sostiene que la relación entre el Yo (el Mismo) y el Otro se produce por el lenguaje o el discurso. En consecuencia, para describir esta relación a partir del lenguaje, distingue entre *lo dicho* y el *decir*. Lo *dicho* en el lenguaje se identifica como todo el *contenido inteligible* o lo que se comunica en el lenguaje; es el ámbito de la *comunicación* de contenidos. Ahora bien, a diferencia de lo dicho, el *decir* (le dire) es definido como:

“...el **hecho** de que ante el rostro-cara- yo no me quedo ahí a contemplarlo sin más: le respondo.”(negrita nuestra)(EeI; pg.83)

En efecto, el *decir* es un **hecho** original, pre-teorético, no intencional, que *no depende de mi voluntad*. Este hecho se produce cuando tengo un rostro al frente, en la *inmediatez*. No es necesario que ese rostro o cara hable o se exprese mediante el lenguaje, ya que el hecho del decir se da inclusive en el silencio. Se da *antes* de que Yo, en el ejercicio de mi libertad y mi voluntad, pueda tomar la *decisión* de ignorarlo o aceptarlo. Estoy obligado a *responderle*, ya sea con un saludo en el ascensor o con un comentario meteorológico. Ahora bien, Levinas asocia esta respuesta que estoy obligado a dar, no con la obligación de “responder a...”, sino con el deber de “responder por...”; *respondo por él* y no sólo a él. En esta situación o hecho original, yo soy *rehén* de el otro, prerreflexivamente. Ello es así porque el rostro de el otro, en el decir, con su sola presencia silenciosa, me *interpela*; esta última noción puede definirse como:

“...enfrentar a alguien pidiéndole cuenta por el cumplimiento de una responsabilidad o deber contraído. ...A diferencia del recriminar, el ‘interpelar’ es activo; exige reparación, cambio.”(DTED; pg.62)

Por consiguiente, el rostro me interpela, me exige el cumplimiento de una obligación contraída. Por ello es que yo le respondo, porque estoy obligado, es decir, porque soy *responsable*, pero no con una responsabilidad por un tema puntual, sino que soy responsable *a priori*. El *decir* o el *cara a cara* es la descripción de este hecho no intencional que acontece antes que mi reflexión y mi voluntad puedan negarlo. Por ello el cara a cara es *anterior* a la conciencia teórico-racional. La responsabilidad originaria que se produce en el cara a cara es para Levinas anterior a la libertad de decidirse a ignorarla, es decir, anterior a la libertad. Ahora bien, dado que la modernidad interpreta la subjetividad como conciencia y libertad, y dado que el *decir* se da antes que la conciencia teórica y que la voluntad decidan, Levinas sostiene que la conciencia

teórica y la libertad no son **lo primero**, sino lo posterior o segundo. Con ello pretende refutar la interpretación moderna de la subjetividad, que da la primacía a la conciencia razonante y a la libertad. Por ello, la estructura de la subjetividad se manifiesta en el cara a cara, entendida como responsabilidad originaria por el otro, reinterpretando así, la noción misma de subjetividad:

“...hablo de la responsabilidad como estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad puesto que es en términos éticos como describo la subjetividad. La ética, aquí, no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo... Yo soy sujeción al otro; y soy ‘sujeto’ esencialmente en este sentido”(EeI; pgs. 89 y 92)

El cara a cara opera como la **ruptura** o la **apertura del solipsismo** moderno o de la libertad del Mismo, contradiciendo el **conatus essendi** o el instinto fundante de la **auto-conservación**:

*“...el ser que se deshace de su condición de ser: el **des-inter-es...** La condición ontológica se deshace, o es deshecha... Puesta en cuestión de este ser- o de ese esseimiento- del ente”*(EeI;pg.89)

En efecto, la interpelación del rostro del otro opera como un **cuestionamiento** a la libertad soberana de el Mismo o sujeto pensante, desde el momento en el que **muestra** o pone en evidencia, la **arbitrariedad** del ejercicio de la **libertad** del Yo, o en términos más precisos aún, desde que evidencia la **irracionalidad** del Mismo; el cara a cara significa un **cuestionamiento moral**, la resistencia del rostro del Otro:

*“La conciencia moral recibe al otro. Es la revelación de una resistencia a mis poderes, que no los hacer fracasar, como fuerza mayor, sino que **cuestiona** el derecho ingenuo de mis poderes, mi gloriosa espontaneidad de viviente. La moral comienza cuando la libertad, en lugar de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta. La búsqueda de lo inteligible(la teoría, la ontología),..., comienza al mismo tiempo.”*(TeI; pg. 107)(negrita nuestra)

Este cuestionamiento moral de la arbitrariedad irracional de la libertad que se justifica a sí misma, es el acto supremo de racionalidad, racionalidad ligada con la justicia:

*“**La esencia de la razón** no consiste en asegurarse al hombre un fundamento y poderes, sino en **cuestionarlo y en invitarlo a la justicia.**”*(*ibid.* Pg. 110)(negrita nuestra)

Asimismo, es por la responsabilidad intransferible que el sujeto levinasiano se individualiza, se vuelve más “yo”:

*“Soy yo quien soporta al otro, quien es responsable de él. Así, se ve que en el sujeto humano, al mismo tiempo que una sujeción total, se manifiesta mi primogenitura. Mi responsabilidad es intransferible, nadie podría reemplazarme. De hecho, se trata de decir la identidad misma del yo humano a partir de la responsabilidad, es decir, a partir de esa posición o de esa deposición del yo soberano en la conciencia de sí,... La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que humanamente, no puedo rechazar. **Yo no intercambiable, soy en la sola medida***

en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable de sujeto. *En este sentido preciso es en el que Dostoiévski dice: ‘Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros.’* (EeI; pgs. 97-98)(*negrita nuestra*)

En consecuencia, la "relación" hombre-hombre (proximidad/socialidad) será la que privilegien Levinas y Dussel. En esta relación se produce una **experiencia** ética o el "cara a cara", remarcando que la descripción de tal experiencia exige una redefinición de la noción misma de *experiencia*. Se trata, en pocas palabras, de la formulación de una noción de experiencia que de cuenta de la **experiencia moral**. Para lograr este fin, Levinas propone comenzar con una crítica de la **filosofía de la Identidad**, cuyo postulado fundacional se expresa con la fórmula **Pensar y Ser son lo Mismo**. En el caso de Dussel, este enfoque de la cuestión lo conduce a recuperar toda la tradición *post-hegeliana*, sobre todo los planteos **materialistas**(Feuerbach, Marx, etc.) y **existencialistas** (Kierkegaard, Sartre, aspectos de Heidegger, etc.) que contraponen la *materia* o la *existencia* (lo particular, lo individual) al *pensamiento*(lo universal, lo racional, la teoría y la ontología) En este sentido, la filosofía de Hegel ("...todo lo real es racional y todo lo racional es real.) es propuesta como paradigma de las filosofías de la Identidad y como contra-imagen del proyecto dusseliano.

En efecto, la noción de *rostro* tiene caracteres aparentemente contradictorios: por una parte, el *rostro* se vincula con lo **sensible**, pero con una sensibilidad **auditiva** y no sólo *con lo visto o tocado* en plano o proceso de ser objetivado. En consecuencia, la noción de *experiencia* es reformulada y reinterpretada a partir, fundamentalmente, de lo *auditivo*, el *lenguaje* o el discurso (el Decir-lo Dicho) Es en este sentido que el *rostro* está *más allá* de la razón de modo análogo a la *existencia* y la *materia* con relación al pensar. Con este giro, Levinas se vincula con toda la tradición empirista(*a posteriorismo*), con Schelling (la crítica a las filosofías de la Identidad que postulan la *identidad entre pensar y ser*, y el reconocimiento de la *positividad* de lo impensable, contra Hegel), de los sensualistas, materialistas (Feuerbach, Marx), existencialistas, y parcialmente, de la fenomenología husserliana. En consecuencia, se trata de la **reformulación de la noción de experiencia**, para adecuarla a la **experiencia ética**. En este sentido, Levinas reemplazará las nociones kantianas de *percepción, sensación/ sensibilidad* (interpretada en la Estética Trascendental de modo apriorístico y activo: el Espacio y el Tiempo como condición de posibilidad *a priori* de la sensibilidad y de la experiencia del fenómeno) por la noción de **gozo** (noción no apriorística y pasivo/activo de la experiencia, vinculada a la noción de **vivencia**) que presenta como **anterior** a todo el proceso cognoscitivo-objetivante kantiano; en consecuencia, el *gozo* constituye el *modo prerreflexivo de experimentar la realidad*, de vivirla, sin mediaciones conceptuales. Por consiguiente, y a modo de *hipótesis de trabajo*, diremos que la noción de *rostro* se entiende como vinculada a un *a posteriori*, a lo *sensible*, a lo *particular-concreto*, a lo que es **único**, partiendo de la reformulación de la noción de experiencia en función de lo auditivo y no solamente de *lo visto*. Se trata, por consiguiente, de un **empirismo radical**.(H-J.Gawoll, “La Crítica del Uno no es la Epifanía del Otro”; pg.164)

Por otra parte, la noción de *rostro* cumple la **función de fundamento**, *anterioridad* y condición de posibilidad de la razón, de la teoría y de la ontología. En consecuencia, la noción de *rostro* se vincula con la noción de lo **trascendental**. El rostro sería, de alguna

manera, un cuasi-trascendental que se presenta como el **origen del sentido/significado** de la totalidad y de los entes intramundanos.

Así, la *relación ética* es interpretada como aquello que está "más allá" del "mundo" de la ontología-lo racional universal- y como lo que se presenta como **anterior** (fundamento y condición de posibilidad) al mundo y su horizonte. Se trataría, en definitiva, siguiendo a Dussel, de una "**anterioridad anterior a toda anterioridad**"(FLL; pg. 19)

En consecuencia, la categoría de **alteridad** representa un grado de **anterioridad** "anterior" respecto al *a priori* hermenéutico-ontológico de la *Totalidad*, y en este sentido, una *exterioridad* o un *más allá* trans-ontológico respecto a la totalidad, y que en consecuencia, resulta como lo **primero, lo fundante y lo Real** (Así, el ser o la ontología y la realidad no son lo mismo) Es este lugar se juega la respuesta que Dussel intenta dar al problema de la superación de la ontología y del relativismo y por sobre todo, a la cuestión de proponer las bases que hagan posible **la superación del apriorismo occidental**, la supresión de la violencia de lo general por sobre lo particular, que inhibe la aparición de la **novedad** y del devenir. En la *alteridad* encuentra Dussel una *regla interpretativa* que opere como *condición de posibilidad* para lograr una **apertura** y una **interpretación** de la "voz de Latinoamérica"(el Otro), así como aquello que hace posible el surgimiento/advenimiento de lo "nuevo".Las dificultades para caracterizar o encuadrar la categoría de *alteridad* partiendo de los modos tradicionales(*a priori-a posteriori*, activo-pasivo), es descripta por Levinas con precisión y lucidez:

"Recibimiento del Otro- el término expresa una simultaneidad de actividad y pasividad, que coloca la relación con el otro fuera de las dicotomías válidas para las cosas: del a priori y del a posteriori, de la actividad y la pasividad-."(TeI; pg.112)

En consecuencia, proponemos como hipótesis interpretativa que con la noción de Alteridad se opera un desplazamiento del **a priorismo trascendental** hacia lo que tentativamente denominamos, un **a posteriorismo trascendental**, en un intento de caracterizar la naturaleza de la categoría de *Alteridad*.. En este punto es esencial la evaluación del *giro categorial* dusseliano, con el propósito de detectar posibles contradicciones entre su recepción del *a priori* pragmático- trascendental apeliano y la recepción de Levinas.

Finalmente, mencionemos que el Otro se encuentra "más allá" del mundo porque es "*distinto*" y no solamente "diferente"; la noción de "*diferencia*" presupone la Identidad de la cual se difiere. La diferencia presupone así la *Identidad, Unidad o Totalidad Pre-existente* o presupuesta lógicamente; en este sentido, la cuestión de la "alteridad" o "diferencia" se ha planteado, según Dussel, solamente en el nivel óptico o cósmico, por lo que ahora pretende que la alteridad sea elevada a un nivel ontológico, para poder formular una **alteridad ontológica** y no solo óptica; en consecuencia, mientras que la "diferencia" es óptica, y pre-supone la identidad de Lo Mismo, lo "distinto" será ontológico o mejor aún, trans-ontológico. Así, mientras de la diferencia presupone la Identidad del Origen, lo común, el universal, lo "*distinto*" presupone lo contrario: *a saber, Otro Origen, la Multiplicidad de orígenes*. Incluso, ese ámbito trans-ontológico, en tanto ámbito más allá de la racionalidad, es fundante de la significación y del sentido y este ámbito es, en última instancia, **lo real**:

*"...es factible pensar un 'ámbito' que estando 'más allá' de la racionalidad o del ámbito de la racionalidad (del ámbito de la ontología) sea **previo**, en tanto que fundante de la significación y el sentido. Este ámbito,..., es extrarracional o 'pre'-comprendido... y es fundante de la racionalidad misma,..., misterio para la razón que desde la ontología trata de aprehender su sentido;...Por tanto, Hay Totalidad y Exterioridad, y esta última es realidad, pero no, todavía, objeto para la ontología. No puede ser objeto de visión sino sólo 'palabra' que se escucha."*(FLL; pg. 38)

A.4. El Giro Pragmático o la Transformación Apeliana de la Filosofía Trascendental de Kant: Elementos Previos para Interpretar la Noción Apeliana del *a priori* Pragmático-Trascendental de la Comunidad de Comunicación

La propuesta ético-filosófico de Karl Otto Apel enfrenta el escepticismo y relativismo morales comunes a dos de las grandes corrientes de pensamiento filosófico del siglo XX: la filosofía analítica del lenguaje y la hermenéutica. En este sentido considera que el "decisionismo", el emotivismo o el irracionalismo que se postula como criterio para la elección entre valores u opciones morales, marcan una separación radical entre la ética y la racionalidad. Tal separación encuentra su razón, según Apel, en:

*"...la identificación de la racionalidad con una ciencia libre de valores disuelve los fundamentos de la ética con validez general. Después de la religión, ahora la ética emigra hacia la subjetividad privada **incapaz de alcanzar su propia racionalidad frente al dominio de la razón científica**. El marxismo ortodoxo ha intentado una vez más salvar la brecha entre la acción subjetiva y la ciencia objetiva, pero el precio fue un concepto de historia determinista, cumpliendo la tendencia totalitaria de la razón positiva. Según Apel, las filosofías de las sociedades occidentales han reproducido la dualidad en la división del trabajo entre la filosofía analítica (ciencia objetiva) y la hermenéutica (acción subjetiva) con la consecuencia de la privatización de la moralidad. La política cae sólo bajo la competencia de la racionalidad instrumental sobre la base de convenciones 'fundadas' en decisiones irracionales. Una discusión racional de intenciones ya no es posible"(negrita nuestra)(DTED; pg. 13)*

Apel contrapone este hecho con paradójica situación actual, en la que más que nunca, necesitamos una macro-ética, dado que la propia "... expansión global de la ciencia moderna y la tecnología han generado problemas morales de alcance planetario."(DTED; pg 14) En consecuencia, Apel tendrá como interlocutor de su pensamiento, al escéptico y al relativista moral, que según H. Schelkshorn, representa la "provocación central para la ética del discurso".

A.4.1.El Giro Lingüístico y el Giro Pragmático de la Teoría del Significado¹⁵.-

Comencemos esta parte con una cita:

*"Uno de los fenómenos que más presencia tiene en nuestra experiencia cotidiana es, sin duda, el lenguaje. Casi todas nuestras actividades están llenas de cosa como hablar, escuchar a alguien que habla, leer, escribir, etc. La característica central de todos esos eventos, lo que los hace **lenguaje**, es que de todos ellos se dice que tienen **significado**." (LBS; pg. 9)*

Por consiguiente, *aquello que hace que el lenguaje sea lenguaje, es el hecho que tengan significado o que sean una comunicación*; esto es lo que en este trabajo se denomina **función semiótica** como carácter esencial del lenguaje; así, si consideramos que todo signo que tiene función semiótica, es que dichos signos significan o comunican; por oposición podemos imaginar signos que no poseen función semiótica, con lo que tales signos dejarían necesariamente de ser, un lenguaje.

El "giro lingüístico" de la filosofía contemporánea, que propone al lenguaje como su preocupación central o primera, se origina, según Luis M.L. Valdés Villanueva, fundamentalmente en las obras de Gottlob Frege, el fundador de la lógica moderna, operándose un desplazamiento de las cuestiones **epistemológicas** hacia los problemas **lingüísticos**:

"...Frege ... llevó a cabo una revolución en filosofía similar a la que dos siglos antes había efectuado Descartes. Desde Descartes hasta finales del siglo XIX puede decirse que toda la filosofía está dominada por problemas epistemológicos: su preocupación central es la teoría del conocimiento... Se trata de una dirección de pensamiento -que abarca desde Descartes hasta el idealismo-cuyo tema central es la oposición entre sujeto y objeto, entre la mente que conoce y el mundo exterior" (LBS; pgs. 18, 19)

Ahora bien, ¿cómo se opera ese desplazamiento del interés filosófico?; ¿porqué Frege orientará su reflexión a la elaboración de una *correcta teoría del significado*?:

*"Frege fue el primero en darse cuenta de que este modelo (sujeto-objeto; mente que conoce-mundo exterior) era inadecuado y que había que dejar de pensar en el problema epistemológico como parte central de la filosofía. Así, **el cómo adquirimos nuestras ideas**, o su propia naturaleza -algo que preocupaba enormemente a los empiristas-, es para él un **asunto completamente irrelevante**. No es, ciertamente, que nuestras experiencias no sean relevantes: no cabe duda de que no captaríamos los pensamientos que captamos si nuestras experiencias fueran distintas o estuviéramos constituidos de otra manera. Pero Frege tuvo el acierto de señalar que eso no puede constituir el análisis de nuestros conceptos, es más: depende de él. **La posesión de un concepto es algo que se manifiesta mediante el uso del lenguaje, de modo que el análisis de los conceptos no es algo distinto del análisis del funcionamiento del lenguaje**"(LBS; pg.)(negrita nuestra)*

En el presente trabajo vincularemos las nociones de "giro lingüístico / signo" y de **a priori**, por lo cual y en rigor, deberemos hablar del **a priori** del Lenguaje, o del **signo**, en el sentido de presentar al lenguaje / signo("función semiótica") como **anterior**, o como **fundante** tanto de la "subjetividad" como de la "realidad"; en consecuencia, el lenguaje, en tanto **conditio sine qua non**, cumple una función "cuasi-trascendental" (trascendental para K.O. Apel) que Apel denomina "el apriori del (juego) del Lenguaje." En este sentido, Herman Parret (ver, "Semiótica y Pragmática", 1993) se refiere a la función trascendental del lenguaje en la filosofía apeliana, denominándola **Paradigma Semiótico** como Filosofía Primera, o como a **la cuestión de la anterioridad del lenguaje o signo respecto a la conciencia y a la ontología**:

"La idea de semiótica como una Filosofía Primera ha sido desarrollada por Apel (1974, 1975, 1980)... Metafísica (u Ontología), Epistemología y Semiótica son tres paradigmas (... en el sentido de Kunh y Foucault...) sucesivos, o tres tipos de Pröta Philosophia (Filosofía

Primera) desarrollados en la historia del pensamiento humano. Para especificar, podría decirse que primero fue la filosofía del ser (digamos ontología platónica y aristotélica); luego la filosofía del conocimiento, del sujeto cognoscente (de la cual Kant es el prototipo), y **finalmente la filosofía del signo, o de la función semiótica, o la significancia** (permítaseme mencionar aquí el grupo extrañamente combinado de Frege, Wittgenstein, Peirce y Saussure). De este modo, la semiótica es una tercera *Próta Philosophia*, cuyo objeto es la semiosis. La semiosis puede interpretarse ya bien como el dominio del significado ya bien como el dominio de la comunicación.”(SyP; pgs. 24-25)

H. Parret considera que la “ontología” clásica presupone la **independencia** y la **autonomía** de la “realidad”; asimismo, la epistemología moderna considera al sujeto como condición de posibilidad de una estructuración del mundo y de la realidad; en consecuencia, dicha epistemología presupone la independencia y la autonomía del “sujeto cognoscente”¹⁶; precisamente, el lenguaje o el signo(la función semiótica) se convierte, según Apel y Parret, en la condición de posibilidad de la subjetividad y, en consecuencia, de la estructuración del mundo. Respecto a la relación entre lo **a priori** y lo **semiótico**, sostiene:

*“La fuerza del tercer paradigma, el **semiótico**, se opone a la primacía de la subjetividad, la cual, desde Descartes hasta Husserl, hizo de la epistemología la Filosofía Primera. Dentro del nuevo paradigma, es la **función semiótica**(discurso significativo, **uso significativo del lenguaje**) (nosotros: **a priori semiótico o lingüístico**) la que se convierte en la **condición** de teórico (filosófico todo conocimiento, aún de la subjetividad misma y su correlato, el mundo objetivo. ...es la función semiótica la **condición de posibilidad de la interpretación del mundo**, y especialmente de la **validez intersubjetiva de esta interpretación**. La función semiótica es, en efecto, una función mediadora entre el intérprete y el mundo. Dar esta importancia fundamental al sistema de signos, o al discurso como el prototipo del sistema de signos, es criticar la metafísica clásica, donde la autonomía e independencia de la realidad estructurada se presupone, y al mismo tiempo la epistemología, donde la autonomía e independencia de la subjetividad estructurante está sobreentendida.”*(SyP; pgs. 25-26)(negrita nuestra)

A.4.2. La Noción de "Juegos del Lenguaje" de L. Wittgenstein.-

Siguiendo con nuestra propedéutica, definiremos ahora la noción wittgensteineana de "Juegos del lenguaje", dado que la misma tiene un carácter central para interpretar el giro pragmático; en este sentido, en su libro “Investigaciones Filosóficas”, el denominado *segundo*. Wittgenstein, explicita el contenido de la noción de “juego de lenguaje”:

Parr. 7: "Llamaré también 'juego de lenguaje' **al todo** formado por el **lenguaje** y las **acciones** con las que está entretejido"(IF; pg. 25)(negrita nuestra)

Parr. 22: "La expresión 'juego de lenguaje' debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una **actividad** o de una **forma de vida**."(IF; pg. 39)(negrita nuestra)

El **sentido**¹⁷ de los signos, las palabras y las oraciones es el **empleo** o **uso**. Por ejemplo, la palabra-proposición "llueve", puede tener múltiples sentidos:

-La constatación de un hecho empírico: el hecho de que ahora llueve

-Una orden, dirigida a alguien para que tome recaudos antes de salir a la calle: Lluve!

-Una pregunta o interrogación: ¿Lluve?

-Una expresión de alivio, después de un día sofocante: Lluve!!!

Ahora bien, ¿Cuál es la diferencia entre estas cuatro oraciones?; leamos la opinión de Wittgenstein al respecto:

Parr. 21: "Imagínate un juego de lenguaje en el que B, respondiendo a la pregunta de A, dé parte del número de losas o cubos que hay en una pila... -Así, un parte podría sonar: 'Cinco losas'. ¿Cuál es entonces la **diferencia** entre el **parte** o **aserción**, 'Cinco losas', y la **orden**, 'Cinco losas!'- Bueno, **el papel que la emisión de estas palabras juega en el juego de lenguaje**. Probablemente también será diferente el **tono** en que se pronuncia, y el **semblante** y muchas otras cosas."

Puede darse el caso que el tono sea el mismo en una orden y en una aserción, o que una oración que tenga en la emisión la tonalidad de una pregunta, sea en realidad una orden; pues bien, en tales casos, ¿cómo es posible diferenciarlas?:

*"...Pero podemos también imaginarnos que **el tono es el mismo**- pues una orden y un parte pueden pronunciarse en varios tonos y con varios semblantes- y que **la diferencia resida sólo en su empleo**... Podríamos imaginarnos un lenguaje en el que todas las aserciones tuviesen la forma de la pregunta: '¿Querrías hacer esto?.' Quizá entonces se diría: 'Lo que él dice tiene la forma de una pregunta, pero es realmente una orden'- esto es, **tiene la función de una orden en la práctica del lenguaje**. (Similarmente se dice 'Harás esto' no como profecía, sino como orden ¿qué la convierte en una cosa y que en otra?'"(IF; pgs. 35-37)(negrita nuestra)*

En otro párrafo, Wittgenstein se pregunta por cuantos tipos o géneros de oraciones hay, es decir, se pregunta por cuantos empleos/usos posibles hay de una oración, o estrictamente, se interroga sobre cuantos juegos de lenguaje es posible "jugar" con una oración (o con más de una):

Parr. 23: "¿Pero cuántos géneros de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden?- Hay **innumerables** géneros; innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos 'signos', 'palabras', 'oraciones'. Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; Si no que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan. (una *figura aproximada* de ello puede darnosla los cambios de la matemática"

En consecuencia, a partir del lenguaje como una **actividad** o **forma de vida**, Wittgenstein muestra mediante ejemplificaciones, algunos de los innumerables juegos de lenguaje posibles:

Parr. 23: "...Ten a la vista la multiplicidad de juegos de lenguaje en estos ejemplos y en otros:

Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes-

Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas-

Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo)-

Relatar un suceso-

Hacer conjeturas sobre el suceso..."

Hablar o los juegos de lenguaje no son solamente una actividad, praxis lingüística o una "... forma de conducta gobernada por reglas." (LBS; pg. 432), sino que Wittgenstein las concibe como **formas de vida**:

Parr.19: "Puede imaginarse fácilmente un lenguaje que conste sólo de órdenes y partes de batalla.-O un lenguaje que conste sólo de preguntas y de expresiones de afirmación y de negación. E innumerables otros.-E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida"

Finalmente, señalemos que los Juegos de lenguaje son múltiples y heteromorfos:

Parr.14: "Imagínate que alguien dijese: '*Todas* las herramientas sirven para modificar algo. Así, el martillo la posición del clavo, la sierra la forma de la tabla, etc.'-¿Y qué modifican la regla, el tarro de cola, los clavos?-'Nuestro conocimiento de la longitud de una cosa, la temperatura de la cola y la solidez de la caja'-¿Se ganaría algo con esta asimilación de expresiones?-"

A.4.3. La Teoría de los Actos de Habla y la Noción de Fuerza Ilocucionaria en J. Austin y J. Searle.-

La filosofía del lenguaje, a partir de los planteos de Ch. Peirce, Ch. Morris, etc., considera el *signo* a partir de sus relaciones con el **referente**-dimensión semántica-, de las relaciones de los **signos entre sí**-dimensión sintáctica-, y finalmente, considera el signo en relación con el **hablante o usuario**-dimensión pragmática del signo¹⁸-. Específicamente, la perspectiva pragmática del lenguaje o signo, considera a este último desde el punto de vista de la **acción**, el **uso** o la **comunicación**. En consecuencia, la pragmática propone como *unidad de análisis* la **situación de comunicación/significancia**, cuyo esquema básico lo constituyen: el hablante, el oyente/intérprete y los signos.

La tematización pragmática del signo se lleva a cabo con relación a la cuestión de la **significancia** o de la **comunicación**-que como vimos, define al lenguaje en tanto lenguaje o a la *función semiótica*-. Por consiguiente, la tematización de la relación "uso-significancia" irá paulatinamente determinando una *ampliación* de la teoría del significado.

En el célebre ensayo de John Langshaw Austin (1911-1960), el *giro pragmático* se opera de manera **parcial**-no así en Wittgenstein-, ya que el paso del Paradigma del Lenguaje Ideal hacia el Paradigma del Lenguaje Ordinario, es interpretado por Austin como paso previo a la preparación de una Ciencia del Lenguaje. Es por ello que el lenguaje ordinario "No es la última palabra", sino la "Primera palabra". ("A Plea for Excuses", *Phil. Papers*, 133).

Austin se propone destruir la convicción del atomismo lógico que él denomina "falacia descriptiva":

"...Los filósofos y los lógicos han creído que únicamente tienen interés teórico los 'enunciados descriptivos'" (CHCP; Prólogo, pgs. 29-30)

Los enunciados de tipo descriptivo se ejemplifican con los siguientes: "El almohadón está sobre el sofá" o bien, "Tengo frío"; ahora bien, los enunciados que siguen, no pueden ser catalogados de enunciados descriptivos: "Debes amar al prójimo" o "Prometo devolverte el libro mañana"; Según G.R. Carrió y E. A. Rabossi, estas **emisiones** o expresiones tienen las siguientes características: gramaticalmente, son enunciados; no describen nada; no son Verdaderas ni Falsas y, finalmente, no son Sin

Sentidos. En consecuencia, "¿Cómo justificar su carácter significativo o lingüístico?, ¿Cuál es su función?" (Prólogo; pg. 30). La justificación sería la siguiente:

*"Austin observa que las expresiones del tipo de 'Prometo devolvarte el libro mañana' poseen la siguiente peculiaridad: al pronunciarlas, en ciertas circunstancias, llevamos a cabo una acción que no debe confundirse con la acción de pronunciarlas. Hacemos algo más que decir algo: en el ejemplo indicado el algo más es **la acción de prometer.**"*

En consecuencia, tomando el ejemplo de la cita, la acción de **prometer** es aquello que hacemos cuando decimos algo como "Prometo...";, este tipo de enunciados, que siguiendo a Rabossi-Carrió, denominaremos **Emisiones Realizativas**, se caracterizan gramaticalmente por tener necesariamente, un **verbo** en primera persona del singular del presente indicativo, voz activa.

En lo que respecta a la estructura del Acto Lingüístico o Acto de Habla, Austin (siguiendo la interpretación de Rabossi/Carrió) ha propuesto el siguiente esquema:

"Cuando alguien dice algo debemos distinguir:

- a. el acto **de** decirlo, esto es, el acto que consiste en emitir ciertos ruidos con cierta entonación o acentuación, ruidos que pertenecen a un vocabulario, que se emiten siguiendo cierta construcción y que, además, tienen asignado cierto 'sentido' y 'referencia'. Austin denomina a esto el **acto locucionario** o la **dimensión locucionaria** del acto lingüístico;
- b. el acto que llevamos a cabo **al** decir algo:: prometer, advertir, afirmar, felicitar, bautizar, saludar, insultar, definir, amenazar, etc. Austin llama a esto el **acto ilocucionario**, o la **dimensión ilocucionaria** del acto lingüístico; y
- c. el acto que llevamos a cabo **porque** decimos algo; intimidar, asombrar, convencer, ofender, intrigar, apenar, etc. Austin llama a esto el **acto perlocucionario** o la **dimensión perlocucionaria** del acto lingüístico." (CHCP; pg. 32)

A modo de ejemplificación, Victoria Camps toma la *locución* "siéntate", que tiene un significado "natural" definido, y muestra como el enunciado "siéntate" puede tener o tomar diferentes **fuerzas** según sea dicho en una situación concreta o determinada (se trata del *enunciado* en el *acto de ser dicho* o de la **ilocución-enunciación**); así, el enunciado puede tomar la *fuerza* de una orden, de un ruego, de una descripción, etc. Volviendo al ejemplo, Camps muestra el mismo enunciado en dos situaciones distintas; mientras que la primera se refiere a un ruego o invitación -fuerza ilocucionaria-, la segunda se trata de una orden, una reprimenda o castigo:

1. Le dijo a su amigo 'siéntate' (locución)
2. Le **rogó** a su amigo que se sentara, diciéndole 'siéntate' (**ilocución**)
3. Al decir 'siéntate', convenció a su amigo de que se quedara (perlocución)

Y la misma locución dicha en otra circunstancia:

4. Le dijo al niño 'siéntate' (locución)
5. Le **ordenó** al niño que se sentara, diciéndole 'siéntate' (**ilocución**)
6. Dijo 'siéntate' e hizo que el niño se estuviera quieto (perlocución)" (negrita nuestra)

Como ya lo notaba Searle, Rabossi-Carrió remarcan el hecho que la **conexión** entre el acto locucionario y el acto perlocucionario es de tipo **causal**, dado que dicha conexión se refiere a las "... consecuencias que contingentemente sobrevienen *porque* lo hemos

dicho."(ibid. pg. 32). En lo que hace a la conexión entre el acto locucionario-significado de una locución- y el acto ilocucionario-fuerza ilocucionaria-, central para nuestra temática, Austin sostiene que estamos frente a una **relación convencional**. En consecuencia, es menester aclarar tres términos vinculados con esta relación convencional: la *fuerza ilocucionaria*, la Intención del hablante y la noción de convención.

Austin entiende la noción de significado a lo Frege, como *sentido-referencia*. En el caso de la locución "siéntate", la misma tiene una *referencia* definida- se trata del amigo- y un *sentido* concreto -el sentarse-; ahora bien, Austin añade a esto la **ocasión**, que es aquello que en términos de Grice, nos indica aquello que el hablante "quiere decir"; sólo el contexto de la emisión permite explicar de modo completo el significado de la locución. En este sentido sostiene V. Camps:

"...sólo en abstracto puede hablarse del 'significado', pues en el acto concreto de decir algo ese significado se encuentra modificado por una serie de factores que no pueden ser desatendidos en un análisis que pretenda abarcar el lenguaje en todas sus dimensiones. También Wittgenstein repara en que decir que algo 'significa' no significa nada... ; 'significar' es transitivo, y lo que algo signifique nos vendrá dado por el contexto, llámese 'uso' o 'fuerza'."(Camps. pg. 93)

Como se muestra en la cita, es posible relacionar las nociones de *fuerza ilocucionaria*, *uso*, contexto, enunciación, etc. Ahora bien, el uso o fuerza de una locución se vincula con lo que Grice denomina "significado no-natural u ocasional" o, en otros términos, con lo que "quiere decir" el hablante. En este punto es donde se produce la conexión entre el uso o fuerza y la **intención** del hablante, en relación con la teoría del significado. Ahora bien, si sostenemos, como hace Grice, que lo único determinante de la significación de la locución es la *intención subjetiva* del hablante, se pierde la conexión entre el significado natural y el significado ocasional, quedando todo reducido al aspecto subjetivo o intencional; lo que se pierde, es precisamente aquello que hace del lenguaje un lenguaje, es decir, la comunicabilidad o significancia de la intención subjetiva del hablante, con lo cual, perdida la dimensión intersubjetiva, caemos en un **solipsismo lingüístico**. Esta situación es la que nos conduce a la cuestión de lo convencional o de la convención lingüística, o de la conexión entre el uso o fuerza de la locución-acto ilocucionario- y el acto locucionario. En efecto:

"...uno de los caracteres constitutivos del acto ilocucionario es su convencionalidad. Cabe realizar esos actos por medios no lingüísticos (mediante gesto, posturas, etc.), pero aun en tales caso hay que ajustarse a unas convenciones (así, la advertencia realizada con un movimiento de la mano, las distintas formas de saludar sin palabras, etc. No es posible ordenar, suplicar, advertir, preguntar, de cualquier manera o en cualquier situación: hay formas instituidas de hacerlo, que se aprenden junto con la gramática y el vocabulario de una lengua. Gracias a ello es posible la comunicación interpersonal; gracias a ello el hablante puede hacer que su intención sea comprendida por el auditorio. Porque, en caso de duda, siempre es posible 'hacer explícito' (acto lingüístico) por medio de la fórmula realizativa."(Camps, pg. 95)

Estamos frente al "Principio de Expresabilidad" de Searle, "todo lo que se puede querer decir, puede ser dicho"¹⁹, lo que implica que toda intención -querer decir- debe poder ser expresada con claridad, mostrada o ser dicha recurriendo a ciertos procedimientos lingüísticos convencionales que le hagan posible explicitar su intención. Austin expresa la convencionalidad de los actos ilocucionarios diciendo que "de un

modo muy general, éstos puede llamarse *convencionales*, en el sentido de que por lo menos pueden ser hechos explícitos mediante una fórmula realizativa"(CHCP; pg. 103), lo cual quiere decir que, por ejemplo, la locución "...toma unas fresas' puede traducirse al realizativo explícito 'te recomiendo esas fresas'. La convencionalidad está en decir lo que se suele decir en una situación determinada; la explicitación del realizativo no es más que eso: decir expresamente lo que ya se había dado a entender. Y eso es lo convencional: que existan unas formas identificables, aunque no específicas, del 'recomendar', 'advertir', etc."²⁰(Camps, pg. 97). Si bien es claro el sentido en el que Austin entiende la noción de convención, ello no excluye el comentario wittgensteineano, según el cual, "las convenciones tácitas de las que depende la comprensión del lenguaje cotidiano son enormemente complicadas."(T; pg.4002.)

Para finalizar este punto, nos referiremos brevemente a una cuestión central para nuestro tema: las **Reglas** del Juego Lingüístico. Si bien es cierto que a partir de Saussure se ha aceptado la arbitrariedad del signo, tal arbitrariedad se refiere explícitamente a la relación del signo con la realidad significada o referencia. Searle propuso como tesis básica de su *Speech Acts*, que "hablar es someterse a una forma de conducta regida por unas reglas"(pgs. 37 y 41). En este sentido, como ya mostramos, el acto ilocucionario es siempre convencional, lo cual implica que debe ser conforme a reglas implícitas o explícitas- reglas de interpretación o de aplicación semánticas- Dichas reglas, más allá de la ambigüedad que pueda entrañar la reconstrucción de las mismas, indican los límites del uso con sentido de un lenguaje. Se trata de los límites que el lenguaje impone al hablante. La noción de regla o de **convención lingüística** viene a esclarecer la relación existente entre el significado "natural" y el uso/empleo o fuerza ilocucionaria del acto lingüístico; se vio claramente que dicha relación es convencional, lo cual quiere decir, conforme a reglas -tanto explícitas como implícitas-. En este sentido, si bien tales reglas son convenciones, al mismo tiempo se nos presentan como **necesarias**:

"Por muchos usos que pueda tener un determinado instrumento (recuerdo ahora una anécdota célebre: 'las bayonetas sirven para todo...), siempre habrá un cierto número de casos en que resulte ineficaz (no en vano concluye la citada ironía sobre las bayonetas: 'menos para sentarse sobre ellas'). Así, también, el lenguaje se usa siempre en función de unas reglas de interpretación o de aplicación semántica."(Camps, pg. 98)(negrita nuestra)

Así, la intención subjetiva del hablante sólo puede ser expresada y comunicada- ergo, comprendida por los demás y por uno mismo-, dentro de los límites impuestos por el lenguaje. Por ello sostenía Searle que el hablar es realizar actos según reglas. Ahora bien, cabe una distinción entre reglas **particulares** y reglas **generales** del lenguaje; mientras que las primeras marcan la peculiaridad de cada lenguaje particular, las reglas generales o del lenguaje en general, se presentan como comunes y anteriores que las reglas particulares, ya que de no existir dichas reglas generales, las particulares no se darían; así, para la locución "un hombre", según las reglas particulares del idioma inglés corresponde decir *a man* y según las reglas del francés se debe decir *un homme*, en los tres casos es posible ver una regla general, a saber, "...que en toda lengua existe un término para referirse a esa entidad que es el hombre"(Camps; 99); asimismo, existirán en lo diferentes idiomas muchas maneras de "...realizar el acto lingüístico de preguntar, pero en todas ellas la pregunta es algo que busca una respuesta."(Ibid, Pg. 99). El saber estas propiedades universales del lenguaje en general es lo que constituye la **competencia** del

hablante, su actuación y creatividad lingüística.-N. Chomsky-. V. Camps señala que si bien las reglas del lenguaje no son arbitrarias, ello no quiere decir que sean rígidas, dado que existen infinitud de juegos distintos posibles e imprevisibles.

Pues bien, la posibilidad de reconstruir o explicitar la totalidad de las reglas de juego mediante una **gramática**, resulta una tarea ardua y dificultosa; a pesar de ello, tales reglas existen y podemos al menos conocerlas parcialmente; así, Camps ejemplifica que el término "hombre" tiene **aplicaciones limitadas** -lo cual no implica que pueda tener otras nuevas y diferentes aplicaciones- Por ello, en principio, no **suele** decirse "está lloviendo un hombre", aunque ello es perfectamente posible en **otros contextos**-por ej., en la poesía- **cuyas reglas no son las propias del habla cotidiana** o del lenguaje ordinario; en este punto se manifiesta con claridad la función de *baremo* que cumple el habla ordinaria, ya que si bien es posible el uso de un mismo término en contextos diferentes, dicho uso adquiere sentido en *contraposición* con las reglas que limitan el uso corriente de los términos. En consecuencia, a partir de esta contraposición se genera o crea un contexto y una pragmática distinta.

J. Searle propone una valiosa distinción entre dos tipos de reglas: reglas **regulativas** y reglas **constitutivas**:

*"Distingo entre dos clases de reglas: algunas regulan formas de conducta existentes antecedentemente; por ejemplo, las reglas de etiqueta regulan relaciones interpersonales, pero esas relaciones existen independientemente de las reglas de etiqueta. **Algunas reglas, por otra parte, no regulan meramente, sino que crean o definen nuevas formas de conducta.** Las reglas de fútbol, por ejemplo, no regulan meramente el juego de fútbol, sino que, por así decirlo, crean la posibilidad de, o definen, esa actividad. La actividad de jugar al fútbol se constituye actuando de acuerdo con esas reglas; el fútbol no tiene existencia aparte de esas reglas. Llamaré al último género de reglas, reglas constitutivas, y al primer género, reglas regulativas... La reglas constitutivas constituyen (y también regulan) una actividad cuya existencia es lógicamente dependiente de las reglas."*(LBS; pg. 433)(negrita nuestra)

La distinción searleana es importante porque nos permite especificar aún más a que tipo de regla nos venimos refiriendo en este punto, dado que éstas se vinculan con la noción de regla **constitutiva** del juego del de lenguaje; por consiguiente, siguiendo a V. Camps, sostenemos que:

*"Las reglas a que aquí me refiero son las que, al tiempo que regulan el lenguaje, lo **constituyen** y lo **fundamentan**, tanto al **nivel particular de los distintos 'juegos'** que caben en él, como al **nivel más general** en que 'la totalidad del lenguaje y las acciones que constituyen su trama' forman 'el juego del lenguaje'. Para decirlo en términos kantianos, las tales reglas son las **condiciones de posibilidad del lenguaje y de sus 'juegos'**. Por eso explican la creatividad lingüística, explican la creación de juegos nuevos que, con todo, para ser juegos han de someterse a unas normas de base."*(Camps, pg. 100)(negrita nuestra)

Este punto es central para nuestro trabajo y para introducirnos en el pensamiento apeliano; en este sentido, la **reconstrucción** o explicitación de tales reglas generales y constitutivas -a partir de la aplicación del método kantiano trascendental- resulta ser lo que K.O. Apel denomina el **a priori del juego del lenguaje**.

*"Se ve entonces que, como consecuencia de la abstracción ilegítima del **a priori** del (juego del) lenguaje en toda la filosofía trascendental, no se supera el reduccionismo idealista de la conciencia"(AyP; pg. 232)*

En esta cita se ve con claridad que Apel homologa las nociones de *a priori* del juego del lenguaje, con el *a priori* del lenguaje a secas. Por consiguiente, las reglas son un *a priori* y cumplen una **función trascendental**, desde el momento en que dichas reglas generales constitutivas son interpretadas como la **condición de posibilidad** de los juegos de lenguaje particulares, como **anterior** a los mismos y como su **fundamento**. Por ello se trata, en definitiva, de un **a priori pragmático-trascendental**. Es posible situar este tipo de reflexión pragmático-trascendental dentro de lo que Wittgenstein denomina "Gramática Profunda"²¹, dado que tales reglas son descubiertas a partir del análisis del lenguaje mismo y que suelen no estar *expresamente* formuladas. La Gramática Profunda nos proporciona el saber sobre el significado, dado que determina los usos posibles -e imposibles- de una expresión; así por ejemplo, según la Gramática Superficial podemos ser inducidos a creer que las siguientes proposiciones se refieren a dos procesos idénticos:

"A juega una partida de ajedrez"

"A gana una partida de ajedrez"

Así, ambas proposiciones se refieren aparentemente a *actividades*, pero en realidad:

*"...contrariamente a lo que hace supones la gramática superficial de 'ganar', ese verbo no denota una **actividad** (como la de 'jugar'), sino un **resultado**, el resultado del jugar... Así, la gramática profunda nos da a conocer el significado porque determina los posibles usos... de una expresión"(Camps; pg. 101)(negrita nuestra)*

Lo que en Apel es una Reconstrucción Normativa de las Reglas, en Wittgenstein se trata de una Descripción del lenguaje y sus reglas. La Gramática Profunda, a diferencia de la Estructura Profunda chomskyana, toma en cuenta los elementos circundantes, el contexto o el uso en la teoría del significado.²² Por ello afirma Camps, citando a Searle:

"La competencia semántica es mayormente una cuestión de saber cómo hablar, es decir, cómo ejecutar actos de habla'; más que en descubrir la 'estructura profunda', la competencia lingüística consiste en reconocer el acto lingüístico que se realiza en cada caso, acto que viene dado por unas reglas y por la intención semántica del hablante. Apunta Austin, que sólo se ejecuta un acto lingüístico cuando éste es reconocido como tal, cuando es comprendido, cuando hay comunicación; y para que la haya no basta conocer unas reglas, ni bastan las definiciones semánticas del diccionario: hay que compartir una misma forma de vida, hay que saber usar el lenguaje de una misma manera. Pero a Chomsky no le preocupa la función comunicativa del lenguaje."(Camps; pg. 107)

A.4.4. La Filosofía Pragmático-Trascendental del Lenguaje: La Argumentación como Juego Trascendental de Lenguaje²³ - a priori del juego de lenguaje- o como Meta-Acto Illocucionario y el a priori de la Comunidad de Comunicación.-

El pensamiento apeliiano pretende abandonar el solipsismo metodológico implícito en la filosofía moderna de la conciencia -el *a priori* de la conciencia- sin abandonar la *intentio obliqua* de la modernidad, con el propósito de recuperar la validez intersubjetiva la razón teórica y de la razón práctica. Apel propone una *mediación* o puente entre la

filosofía trascendental de Kant y la pragmática filosófica del lenguaje, cuyo resultado es la **pragmática trascendental del lenguaje**:

"...la necesidad de establecer un puente. Remite, por una parte -a través del término 'trascendental'- a Kant (y además, a un tipo de filosofía tradicional que, en el fondo, domina la época moderna, desde Descartes hasta E. Husserl) y, por otra -a través del término 'pragmática del lenguaje'-, a los fundamentos semióticos de la filosofía 'analítica' de nuestro siglo: la 'pragmática' de los signos, que fuera introducida por Ch. Morris como complementación de la 'sintaxis' y de la 'semántica', y que fuera recibida por R. Carnap. (Objetivamente, el título 'pragmática del lenguaje' vale especialmente también para los principios del Wittgenstein de la segunda época y la llamada 'Ordinary Language Philosophy'" (AyP; pgs 227-228)

En general, Apel asume la crítica a lo que él denomina "falacia abstractiva", que consiste en no considerar o en hacer abstracción de la dimensión pragmática del lenguaje; en este sentido, siguiendo a Ch Morris, a Ch Peirce y al último Wittgenstein, sostiene "el carácter triargumental de la relación semiótica":

"La idea fundamental de Peirce, de la que aquí parto, es la tesis que sostiene que la relación de tres argumentos (triargumental) que no puede ser reducida. Este carácter triargumental básico de la función semiótica se debe, según Peirce, al hecho de que un signo designa para un intérprete algo (más exactamente: algo en un respecto -como algo- que es establecido por los llamados '**interpretantes lógicos**', es decir, mediante la **regla de interpretación que regula la comprensión normativamente correcta de los signos y, al mismo tiempo, la conducta idealiter del intérprete de los signos, en todas las condiciones concebibles**). Cada uno de los tres miembros de la función-signo **presupone**, en su función, a los otros dos, y el no tener en cuenta este presupuesto trae como consecuencia inevitable una 'abstractive fallacy' o una 'reductive fallacy'." (AyP; pgs. 228-229) (negrita nuestra)

El signo designa algo o algo en un aspecto; en este sentido para Peirce existen **reglas de interpretación** o **interpretantes lógicos** que regulan el uso y la comprensión correcta de aquello que el signo designa para un intérprete; por ello, en función de nuestro trabajo, es posible vincular el *interpretante lógico* peirceano con las *reglas constitutivo-convencionales* de los juegos de lenguaje. Es por ello que según Peirce un texto tiene infinitos interpretantes lógicos. El programa de Peirce consiste en dar una *explicación del sentido* de los signos lingüísticos que no sea metafísico-ontológica, sino *pragmáticamente relevante*. Se trata de un principio expresado en la "Máxima Pragmática". Consiste, según el método trascendental, en reconstruir las reglas de interpretación o los interpretantes lógicos que regulan la significancia y el sentido de los signos:

"De este modo muestra que una explicación del significado, en el sentido de la '**máxima pragmática**' de Peirce, no sólo aclara simplemente el uso lingüístico establecido, sino que además eleva tendencialmente a la conciencia el '**trasfondo**'-presupuesto ya siempre en el uso y en la comprensión lingüísticos normales, pero no disponible- de nuestra precomprensión del mundo." (TVyED; pg. 66)

En este punto, Apel comienza a diferenciarse de la filosofía anglo-sajona del *Ordinary Language*, para acercarse al planteo neo-kantiano y pragmático de Ch. Peirce, que otorga a los interpretantes lógicos un carácter *contrafáctico y normativo*. Más adelante, Apel

se pregunta: "¿cómo se debe intentar explicar, en el sentido de la máxima pragmática, el significado del predicado 'verdadero', cuando se aplica no a las cosas, sino a opiniones o enunciados?" (TVyED; pg. 66) Apel muestra el solipsismo metodológico que impera en la teoría pragmática de la verdad de William James -"si quieres saber si una opinión o teoría es verdadera intenta creer en ella y observa si se obtienen experiencias satisfactorias"-, o la versión de la teoría de la verdad como *satisfacción, utilidad o productividad*. El ejemplo propuesto, con relación a las creencias religiosas, es el de aquel soldado que lucha con mayor valentía y eficacia cuando cree que luego del combate será recibido en el paraíso. Sobre la **comprobabilidad práctica de la verdad de los enunciados**, sostiene Apel:

"Mientras que, por ejemplo en Nietzsche, se encuentran formulaciones muy parecidas referidas al valor de la vida, Peirce estaba poco entusiasmado por esta teoría 'pragmatista' de la verdad. Para él, la comprobabilidad práctica de la verdad, que hay que tener en cuenta, no debía ser primariamente una cuestión subjetivo-privada, sino un quehacer público. Pero una explicación de la comprobación pública de las convicciones, en un sentido empírico-pragmático casi sociológico, como la concebía John Dewey y como la vislumbra también R. Rorty..., está equivocada respecto a la idea normativamente vinculante de la comprobación que Peirce concibió." (TVyED; pg. 67)

Mientras que para Dewey en *contexto* de comprobación de la verdad de los enunciados o creencias lo constituye el **éxito en la vida individual**, y mientras que en Rorty dicho contexto se traslada al **éxito en la vida social**, para Peirce, el **contexto de comprobación práctica** para los enunciados o proposiciones verdaderas es concebidas de otra manera:

*"El contexto que él presupone no es el del éxito en la vida individual o social, sino el de una comprobación en el marco de la **comunidad de interpretación y de experimentación de los científicos**, en principio, **ilimitada**. De esa comunidad se supone que, mediante un 'Surrender' moral, sus miembros han subordinado todos los intereses individuales y sociales al interés de buscar la verdad" (TVyED; pg. 69)*

Se ve con claridad el vínculo necesario existente entre la teoría de la verdad o el problema de la búsqueda de la verdad, y el presupuesto implícito y necesario que consiste en pertenecer, por el mero hecho de buscar la verdad, a la comunidad ilimitada de interpretación o comunidad científica. Dicha pertenencia presupone haber aceptado ciertas reglas normativamente relevantes, que operan como supuestos y condiciones de posibilidad de la actividad científico-filosófico en cuanto tal. Apel menciona la regla de la **"auto-renuncia" moral** según la cual, los intereses individuales y sociales son se **subordinan** al interés de buscar la verdad y el **consenso**. Sin tal auto-renuncia moral, la actividad científico-filosófica no es posible; en consecuencia, dicha auto-renuncia es la **condición necesaria de posibilidad -anterioridad-** de la actividad científica. Por lo tanto, quién busque el *consenso* o la verdad científica o filosófica, presupone un contexto o una **comunidad ilimitada** -cuasi institución que no es social o individualmente **limitada** o **concreta**- a la cual pertenece esté conciente de ello o no:

*"Con otras palabras: en Peirce, el **contexto** de la comprobación práctica para las pretensiones de verdad está formado, en cierto modo, por una cuasi-institución que no representa*

a ningún sistema social o individualmente limitado (de autoafirmación), sino que está constituido a priori sólo por la idea reguladora de la formación ilimitada e intersubjetiva del consenso sobre los criterios de verdad disponibles. (Esto tiene relación con el hecho de que en Peirce- y en mi opinión, también en Popper y en Habermas- la formación de la disensión, mediante la falsación a la que se aspira o mediante el proyecto de teorías alternativas, debe estar a priori al servicio del consenso. No puede tener ningún otro sentido en el marco del discurso argumentativo" (TVyED; pg. 69)²⁴

En este punto es ahora necesario vincular la noción de comunidad de los científicos, con las nociones de discurso argumentativo y de *a priori* del juego de lenguaje. En efecto, según Apel es posible encontrar un nexo en común a todos los Juegos de Lenguaje propuestos por Wittgenstein; se trata de un **meta-juego de lenguaje** o de un **juego-trascendental de lenguaje** que contiene **meta-prescripciones** que hacen posible y fundamentan todo juego de lenguaje particular, todo acto de habla o en términos más claros, el mero hecho de **hablar con sentido**-interpretar y expresar intenciones y ser comprendido. Este conjunto de meta-prescripciones, que Apel denomina el **a priori del (juego) del lenguaje**, son reglas reconstruidas o explicitadas del **uso argumentativo** del lenguaje; es decir que, según Apel, **el acto ilocucionario de la argumentación** es un meta-juego de lenguaje común a los juegos de lenguaje de la ciencia y de la filosofía, anterior a los mismos y en tal sentido, su *condición necesaria de posibilidad*. En tanto anterior, fundamento y condición de posibilidad, tal juego es un **a priori** de los juegos de lenguaje particulares. El acto ilocucionario de la argumentación o el *a priori* del Discurso Argumentativo constituyen el *a priori* último e irrebasable, si bien, en sentido estricto, el *a priori* radicalmente último está constituido por el lenguaje:

"Lo que (Apel),..., considera superado es la idea kantiana, renovada por Husserl, de que la pregunta por las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento podría contestarse recurriendo a las 'operaciones constitutivas' efectuadas por la conciencia, teniendo en cuenta que precisamente tal conciencia está ya presupuesta en toda reflexión sobre la validez. A ese a priori de la conciencia -señalable en lo reflexivo- se contrapone ahora un a priori prerreflexivo (nosotros: a priori hermeneúatico-ontológico), referido a la vida práctica, correspondiente a la constitución de sentido. Apel señala que, de todos modos, el rival más importante del a priori de conciencia es otro, a saber, el a priori semiótico-trascendental de la mediación del pensamiento intersubjetivamente válido por los signos o por el lenguaje, o, dicho brevemente: el a priori del lenguaje. Este condiciona incluso la ya mencionada 'irrebasabilidad de la argumentación'" (VR; pgs.155-156) (negrita nuestra)

A partir de este punto es posible comprender la **deducción pragmático-trascendental** de las **reglas** o condiciones de posibilidad *a priori* del **acto ilocucionario de la argumentación** o del **meta-juego de lenguaje de la argumentación**. A partir del **factum** del discurso argumentativo -y no del *factum* de los juicios sintéticos *a priori* de la ciencia, como en Kant- Apel procederá a deducir pragmático- trascendentalmente o a fundamentar el acto ilocucionario-argumentativo; en este sentido:

*"...los hombres, en los contextos de experiencia y acción del mundo de vida, realizan actos de habla para los que reclaman pretensiones **performativas de validez**: la pretensión de **sentido** o de **inteligibilidad**, la pretensión de **veracidad**, la pretensión de*

corrección normativa y -sobre la base de experiencias con cosas, sucesos y personas- **una pretensión de verdad para 'enunciados declarativos'**. Normalmente -en el marco de la comunicación en el mundo de la vida- **las pretensiones de validez permanecen implícitas** -como la pretensión de verdad en el caso de la simple afirmación de 'p', pues no son cuestionadas por los participantes en la comunicación, sino que -como en el caso de la coordinación de la acción mediante la comprensión lingüística- son aceptadas, como ocurre con el enunciado 'p', como información orientadora de la acción. Pero si, a pesar de todo, se llegara a cuestionar, por ejemplo, la pretensión de verdad, entonces el meta-enunciado aparentemente 'redundante' 'p es verdadero' cobraría sentido, desde el meta plano reflexivo del discurso."(TVyED; pg. 85-86)(*negrita nuestra*)

En consecuencia, mostramos de esta manera la naturaleza pragmático-trascendental de las reglas del juego argumentativo del lenguaje; tales reglas son las pretensiones de *validez* presupuesta ya-siempre en todo acto ilocucionario-argumentativo. Asimismo, el **a priori de la comunidad ilimitada de los científicos** está ya-siempre presupuesta en todo acto ilocucionario-argumentativo y por consiguiente es el fundamento o la condición de posibilidad *a priori* de la argumentación. **Por lo tanto, la Comunidad de los Científicos tiene una naturaleza pragmático-trascendental y a priori.** Con estos elementos teóricos clarificados, estamos ya en condiciones de acceder tanto a la ética apeliana del discurso, como a la articulación entre la ética del discurso y la ética dusseliana de la liberación.

**II.B. Segunda Sección.-
La Ética de la Liberación y a la Ética del Discurso.**

B.1.Descripción de la Primera Etapa del Pensamiento Filosófico de Enrique D. Dussel: La Filosofía o Ética de la Liberación Latinoamericana.-

1.1. Contexto general. La "Hipótesis" Originaria de la Filosofía de la Liberación: Origen, Contextos y Problemática

Según el relato de Enrique D. Dussel, a mediados de la década del sesenta comenzó a tematizarse como *problema*, la posibilidad de tener una filosofía latinoamericana:

*"...a partir del año 1965, aproximadamente, se fueron levantando entre los filósofos latinoamericanos algunas voces que se preguntaban lo siguiente: ¿Es posible hacer filosofía en países subdesarrollados? Poco después la pregunta se formuló de otra manera: ¿Es posible filosofar auténticamente en una cultura dependiente y dominada?. Es decir, **los hechos del subdesarrollo** y después de la **dependencia**, y el de la **filosofía**, aparecieron como excluyentes o difícilmente incluyentes. Los hechos se transformaron en problema, en el problema central de la filosofía de la liberación: ¿Es posible una filosofía latinoamericana? Con el tiempo creció: ¿Es posible una filosofía latinoamericana, africana, asiática: del mundo periférico?"(negrita nuestra)(FL; pg. 205)*

Frente a esta *problemática*, surgieron diferentes respuestas, tanto por la *negativa como por la positiva*:

"...Augusto Salazar Bondy, del Perú, respondió valientemente: ¡No! No porque una cultura dominada es aquella en donde la ideología del dominador ha sido adoptada por el dominado, por el colonizado... El problema se agotaría en una negación rotunda."(FL; idem)

Enrique Dussel optó por la segunda posibilidad, planteando como **hipótesis de trabajo** la afirmación de la posibilidad de hacer una filosofía latinoamericana:

"...Sin embargo, hay otra posibilidad; la posibilidad afirmativa, pero en este caso, se transformaría en una hipótesis de trabajo. Esta hipótesis de trabajo fue lanzada por un grupo de pensadores del cono sur de América Latina, en Argentina, bajo el título de 'Filosofía de la liberación'. La hipótesis es la siguiente: Parece que es posible filosofar en la periferia, en naciones subdesarrolladas y dependientes, en culturas dominas y coloniales, en una formación social periférica, sólo si no se imita el discurso de la filosofía del centro, si se descubre otro discurso. Dicho discurso, para ser otro radicalmente, debe tener otro punto de partida, debe pensar otros temas, debe llegar a distintas conclusiones y con método diverso"(FL; pgs. 205-206)

Como punto de partida de nuestra estrategia argumentativa, quisiera mostrar un aspecto que consideramos central para la inteligibilidad tanto de la problemática como de la crisis por la que atraviesa en la actualidad. En este sentido, es posible afirmar que la filosofía de la liberación tomo como punto de partida, como hecho (*factum*) y como **evidencia**, la existencia de la **opresión**:

“...es necesario no sólo **no ocultar sino partir de la disimetría centro-periferia, dominador-dominado, totalidad-exterioridad, y desde allí repensar todo-sigue-**

*lo pensado hasta ahora. Pero lo que es más, pensar lo nunca pensado: el **proceso mismo de liberación** de las naciones dependientes y periféricas. El tema es la misma praxis de liberación; la opción por dicha praxis es el comienzo de una protodiscurso filosófico. La política introduce a la ética, y ésta a la filosofía” (negrita nuestra) (FL; pg. 206)*

Es también evidente que la noción de **liberación** supone y exige la noción de **opresión**. A partir de esa evidencia, dimos un nuevo paso al relacionar la categoría de *opresión* con la de *alienación*, ya que no solamente se libera aquello que está oprimido, sino también aquello que está *alienado*²⁵.

Establecido lo anterior, nuestro trabajo partirá de la siguiente hipótesis: el pensamiento dusseliano parte del **supuesto** de la existencia de *relaciones* de opresión y alienación; asumiendo las hipótesis de la *teoría de la dependencia* y la interpretación del ser latinoamericano como **ser-oprimido**, la perspectiva dusseliana *supone* la categoría de **alienación**; el *uso* que hace Dussel de dicha categoría se inspira en el pensamiento *hegeliano-marxiano* y, fundamentalmente, en la obra de *Emmanuel Levinas*. En consecuencia, la consiguiente escisión de la humanidad entre *opresores* y *oprimidos* es una resultante lógica de esta perspectiva. Dicho esto, queda claro que la filosofía de la **liberación** latinoamericana de E. Dussel suponga la categoría de *opresión* y asimismo, que la teoría de la opresión suponga o exija como su *fundamento*, una teoría de la *alienación*. A diferencia del pensamiento marxiano, que interpreta la alienación a partir del *modo* de producción y de las *relaciones* de producción, el pensamiento de Dussel **propone la categoría de totalidad como el fundamento de la alienación y de la opresión**; como ya mencionamos, la estructura de la totalidad está conformada por dos partes esenciales, los opresores y los oprimidos, considerado como el modo propio de las relaciones “intersubjetivas”-reificadas, ontologizada, naturalizada- dentro de la totalidad. Por consiguiente, Dussel propone un nuevo tipo de relación intersubjetiva – desontologizada, desnaturalizada- o una *Ética*, a partir de la defensa de la **subjetividad**²⁶ frente a la totalidad, proponiendo la vigencia de la **unicidad o alteridad** de el Otro, suprimidas o alienadas en las totalidades objetivo/conceptual y universales. Es por esta razón que Eric Weil vincula la cuestión de la **violencia** con la supresión o alienación de la subjetividad en un discurso universal o totalidad conceptual, donde todos somos **lo Mismo**. Por consiguiente, la defensa de la alteridad se hará extensiva a la defensa de la alteridad cultural de los pueblos latinoamericanos.

Profundizando lo expuesto en el párrafo anterior, con relación a la escisión de toda la humanidad entre opresores-oprimidos, y frente a las posturas que sostienen que dicha modalidad es una **relación estructural-natural, necesaria o insuperable** -la clásica dialéctica del Amo y del Esclavo-, Dussel denominará *totalidad* a esa prisión o **jaula ontológica** que, como en la tragedia griega o como el *destino*, nos condena a ser

necesariamente opresor u oprimido, oprimido u opresor, sin poder jamás abandonar el **círculo** de lo posible, de la ontología. *Ser o no Ser*, p o no p, marcan los límites de la realidad, fuera de los cuales sólo hallaremos lo absurdo, lo imposible, lo irracional, la nada. Será precisamente E. Lévinas quien proponga una salida a la ontologización de esta totalidad sin salida, sin *exterioridad*. La filosofía de la liberación dusseliana se propuso una *ruptura* de los límites de lo *posible*, de los límites de la ontología, de lo *real*. Frente al “eterno retorno de lo Mismo”, se proyectó hacia la *novedad*, es decir, hacia el *tiempo* y el devenir, hacia la creatividad. Utopía o escatología, que pretende *deconstruir* la estructura opresor-oprimido a partir de la *ruptura* de esa *totalidad*, des-ontologizándola mediante la Ética o la Justicia: **la relación intersubjetiva no es una relación ontológica, sino una relación ética**; la ética es *anterior* a la ontología, es su *fundamento* o su *condición de posibilidad*. Esta pretensión de superar la estructura opresor-oprimido, llevará al filósofo latinoamericano a plantearse la necesidad de aplicar tal superación en cuatro áreas concretas de la vida social o a las relaciones prácticas: la *política* (relación hermano-hermano), la *erótica* (relación mujer-hombre), la *pedagógica* (relación maestro-alumno), el *antifetichismo* (relación humanidad-absoluto) y la *económica* (relación práctico/productiva hombre-hombre mediada por el producto del trabajo).

En una primera etapa, el pensamiento filosófico de Enrique Dussel se planteó la problemática de las **condiciones de posibilidad** de un pensamiento filosófico latinoamericano, partiendo de la cuestión de la *opresión* o del *ser-oprimido* latinoamericano, la Ética de la Liberación intenta ser tanto, un diagnóstico como una respuesta, a la situación planteada en la década de los setenta:

*"América Latina, nuestro mundo cotidiano y no-filosófico del cual surge la filosofía si es real y no sofisticada, es una cultura dependiente. Los hilos de nuestra cultura, economía, política... se mueven desde fuera; siendo oprimidos, él fuera es el que ejerce sobre nosotros su voluntad de dominio; el sujeto de esa voluntad de poder es el nordatlántico. Ontológicamente esto significa que nuestro ser está oculto, sutilmente oculto; lo que se le ocultaba era, justamente, el ser un ser-oprimido, colonial, ontológicamente dependiente. La tarea filosófica y política en América latina, la que intente en verdad superar la modernidad del sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente. Esto es tanto más grave y difícil, por cuanto **la sociedad que proyecta y realiza la transformación tecnológica de la naturaleza, altera la base de la dominación reemplazando gradualmente la dependencia personal (del esclavo con su dueño, del siervo con el señor de la hacienda, etc.) por la dependencia al orden objetivo de las cosas (las leyes económicas, los mercados, etc.) Desde luego, el orden objetivo de las cosas es en sí mismo resultado de la dominación"**(*ibid*)(negrita nuestra)*

Si bien es indiscutible que las teorizaciones económico-sociológicas propias de la denominada "Teoría de la Dependencia" operaron como "provocación epistemológica" de las reflexiones filosóficas en torno a lo latinoamericano, la tematización de Dussel aborda la problemática latinoamericana desde una perspectiva que privilegia las cuestiones *éticas*, *antropológicas* y *ontológicas*, en contraposición con enfoques más "economicistas".

En consecuencia, el proyecto filosófico de Dussel propone que:

*"De lo que se trata ahora es de **llegar a la fundación de la moral** pero superando los supuestos de la metafísica moderna de la subjetividad" (Puyé; t. I; pg.38)(negrita nuestra)*

1.2. De la *intentio obliqua* a la *intentio recta*: El *giro hermeneúatico-ontológico* heideggeriano como superación del *sujeto moderno* en el pensamiento de E. Dussel.

Para E. Dussel, la "metafísica del sujeto moderno" y su tradición se extiende desde R. Descartes hasta E. Husserl y J.P.Sartre; dada la **imposibilidad de fundar una ética no-monológica partiendo de los supuestos del sujeto moderno**, su estrategia argumentativa se propone, en primer lugar, lograr una "superación" del sujeto cartesiano (sujeto aislado, sin mundo o hipostasiado) para posteriormente y en segundo lugar, fundar la ética. La recepción dusseliana del pensamiento de M. Heidegger tendrá la función de hacer posible la respuesta parcial a la primera problemática; pero frente a la imposibilidad de fundar una ética con validez intersubjetiva a partir del pensamiento heideggeriano, dado que el pensamiento de este último da lugar a las éticas ontológicas, será la filosofía de la *alteridad* de E. Levinas la que, en definitiva, le permitirá tanto, una "superación" de la ontología de Heidegger (y por consiguiente de las "éticas ontológicas"), como **la fundamentación de la ética** y la **explicitación de las condiciones de posibilidad** del surgimiento del pensamiento filosófico latinoamericano.

Ahora bien ¿ cómo se opera este abandono del "paradigma de la conciencia" en el pensamiento de M. Heidegger? O bien ¿ cómo podríamos describir y clarificar el "giro ontológico" operado por "Ser y Tiempo" en la década de los veinte? Para lograr esto, es necesaria una breve exposición de algunos elementos, nociones y categorías propias del pensamiento heideggeriano aunque siempre consideradas desde la perspectiva o la "recepción" de E. Dussel. En consecuencia, nos abocaremos ahora a ello, dada la fundamental importancia de este punto para hacer luego inteligible la crítica levinasiana a la "ontología" y a la "totalidad" desde una "superación" ética de ambas.

Como ya sostuvimos, Dussel pretende fundar la moral, para lo cual se vale del "giro ontológico" heideggeriano. En este punto es imprescindible subrayar que **la recepción dusseliana pondrá énfasis en los aspectos antropológicos** de *Ser y Tiempo*, a los que valora positivamente, sin por ello dejar de lado la consideración propiamente "ontológica", que será luego objeto de una crítica basada en la obra de E. Lévinas

En consecuencia, la primera cuestión planteada será la de encontrar un "punto de partida" para la Ética, para lo cual la tematización heideggeriana del Ser del Hombre se muestra adecuada. Por esta razón, Dussel en "Para una Ética..." comienza por el **ser del hombre**, problematizando la modalidad moderna de comprenderlo, y asumiendo la perspectiva de *Ser y Tiempo*:

"No es Nietzsche el último paso de la metafísica moderna; el último paso lo da Sartre al pensar que la existencia construye la esencia del hombre. La subjetividad daría al hombre su propia esencia, Todo reside en ella y todo surge y es puesto desde ella: desde el sujeto. Pero... el ser sujeto ante un objeto no es el modo más radical de ser del ser del hombre. El hombre antes que sujeto es ya un hombre abierto al mundo, en el mundo. Antes que sujeto el hombre es un ente mundano que puede, como uno de

sus modos de ser, tomar la actitud de sujeto ante un objeto. Pero este modo de ser no es originario sino fundado, segundo."(PuELL; pg.38)(*negrita nuestra*)

Si la Ética es la *tematización* del *ethos* y el *ethos* hace referencia a los modos, usos, costumbres, códigos, normas, etc. propios de cada cultura o grupo humano tal como se manifiestan en la vida ordinaria o en la *cotidianidad* de los hombres, podremos entender cual es el punto de partida que encuentra Dussel en Heidegger. Se trata del *modo de ser* más general, común o *cotidiano* del hombre, de nuestro modo "habitual" de vivir:

"El tema de la ética no es alcanzado por una reducción que lo presenta como una esencia pura, tal como lo pensaría Husserl... Por el contrario, dicho tema se encuentra –*sigue-*

en la más simple cotidianidad, en nuestro modo habitual de vivir. *La tarea de la ética es justamente describir la estructura ética que el hombre vive en su situación histórica vulgar e impensada. Lo difícil es no violentar la situación de cotidianidad que debe siempre revestir dicho tema. Si nos dejamos llevar por la propia actitud temática que ejercemos al pensar el tema ético podemos igualmente 'sacar' al hombre, que es nuestro tema, de su cotidianidad, y 'tornarlo' a él mismo sujeto de un pensar acerca de lo ético"*(Ibid. Pg. 40) (*negrita nuestra*)

Ahora bien, si el "punto de partida" de la ética es el *modo de ser cotidiano* del hombre, cabe preguntarse: ¿en que consiste o como es ese modo cotidiano de ser?:

"El punto de partida de la ética no puede ser el ego cogito de Descartes, el Ich denke de Kant, ni el ego cogito cogitatum de Husserl. Es que el 'yo pienso' es ya un modo, y no el fundamental, por el que me enfrento por el conocimiento a objetos; antes, el hombre es un ente que poseyendo como nota propia la comprensión del ser, se abre al mundo dentro del cual no le hacen frente objetos sino simples cosas que cotidianamente manipula. Para estas cosas que manipulamos cotidianamente los griegos tenían un término: ta pragmata, que era aquello que usa el hombre en su modo propio de existir, en la praxis."(Ibid. Pg.38)(*negrita nuestra*)

La clarificación de estos puntos nos exige abundar sobre algunos aspectos del pensamiento de M. Heidegger; en este sentido, el mismo se vincula con la tradición de las denominadas "Filosofías de la Existencia", que tematizan diferenciadamente el modo de ser del hombre y el modo de ser de las cosas. Así, por ejemplo, las *categorías* aristotélicas explicitan los rasgos ontológicos necesarios del ser de las cosas en tanto cosas; ahora bien, Heidegger se niega a aplicar tales categorías al ser del hombre, siempre en el contexto de su preocupación por el ser. En consecuencia, partirá de la crítica al *supuesto fundamental de la metafísica*, que interpreta el **ser como presencia**, objetividad o sustancia (inmutable, eterna, atemporal, a histórica), con el fin de recuperar el devenir, la temporalidad, la historicidad y en definitiva, la **vida (leben)**²⁷; con relación a la concepción del ser como *presencia (Vorhandenheit)*, comenta G. Vattimo:

"Es esta concepción del ser lo que hace imposible pensar adecuadamente el fenómeno de la vida y de la historia. Dicha concepción está también en la base (como supuesto no problematizado) de neokantismo (y de la fenomenología husserliana...)"(IH; pgs.21y 22)." Luego, en la página 23 agrega: "Las dificultades que encuentra la metafísica tradicional, con sus

*prolongaciones también en el pensamiento moderno, para concebir la historicidad y la vida, se deben,..., al hecho de que el sentido del concepto de ser se identifica siempre con la noción de la presencia, la cual podríamos llamar también, con término quizá más familiar, la **objetividad**. Es, en un sentido pleno, aquello que **'subsiste'**... Dios, es también eterno, es decir, presencia total e indefectible.”(negrita nuestra)(IH; pgs. 23 y 24)*

En consecuencia, la reformulación heideggeriana de la cuestión del ser se vincula y se realiza en relación con el tiempo; ahora bien dicha reformulación parte del análisis del ente al que se le presenta el problema, o del ente que se pregunta cuál es el sentido del ser. Por ello, *Ser y Tiempo* comienza con un análisis preparatorio del ser del hombre. El modo de ser del hombre del cual partirá Heidegger, es el modo más general y más común, es decir, “...su modo de darse tanto más común como general.”(IH; pg.25). Este modo de ser se denomina como “cotidianidad” (Alltäglichkeit) o “término medio” (Durchschnittlichkeit). Dicha estructura indica el conjunto de los modos reales y posibles de ser del hombre. En la cotidianidad, el hombre se halla frente a un complejo de posibilidades que en algunos casos se realizan y en otros casos no. La idea del hombre como “poder ser” viene a oponerse precisamente, a aquellas concepciones metafísicas que pretenden encontrar una “naturaleza” o una “esencia” de lo humano. Heidegger utilizará el vocablo “existencia” para oponerlo a la idea de una “esencia” humana; en este sentido, el modo de ser del hombre como poder ser o como existencia significan que el hombre “...es sólo en cuanto *puede ser*”(IH, pg. 25). Para el lenguaje filosófico tradicional, algo “existe” cuando algo es “real”, o es algo presente; pero, como observa G. Vattimo, “...si el hombre es poder ser, su modo de ser es el de la *posibilidad* y no el de la *realidad*”(IH;pg. 26). Por ello, el hombre no es algo “dado”, no existe como realidad simplemente presente, ya que existe en tanto y en cuanto puede llegar a ser, en cuanto trasciende o sobrepasa lo *real* en dirección a lo posible; esta es la significación del vocablo *ex-sistere*.

El análisis del ser del hombre se llevará a cabo en dos niveles, que Heidegger denomina “existencial” (*existenziell*) y “existenciario” (*existenzial*)(según la terminología de José Gaos); mientras que el primer nivel o nivel existencial se refiere a los problemas, cuestiones y vivencias que efectiva y fácticamente acontecen en la existencia del hombre o a “...los problemas concretos que encontramos y resolvemos día tras día en cualquier nivel y hasta, ..., la decisión anticipada de la muerte.”(IH; pg. 19), el segundo nivel es un nivel reflexivo, de *reconstrucción y/o explicitación* cuando se interpreta o se reflexiona **sobre** los problemas de la existencia. Por ello sostiene Heidegger que “...La analítica de la existencialidad tiene el carácter, no de una comprensión existencial, sino el de una comprensión *existenciaria*.”(IH; pg.20). Así por ejemplo, la comprensión existencial es aquella que efectivamente tiene el hombre, en su cotidianidad; ahora bien, la tematización, explicitación y análisis de la comprensión como el modo fundamental de *ser* del hombre, es ya una comprensión existenciaria; será a este nivel en el que se darán los desarrollos de *Ser y Tiempo*. En consecuencia, los *existenciarios* no deben ser entendidos como si fuesen *categorías*, dado que los mismos no se refieren, como una categoría, a propiedades que determinan la realidad del hombre o como los modos más generales en que se determina el ser de las cosas (sustancia, accidente, hábito, pasión, etc.). Los existenciarios se refieren a **las posibles maneras o modos de ser del hombre**. Con ello se supone que el modo de ser de las cosas es diferente al modo de ser del hombre,

aunque en desarrollos posteriores también se objetará la categorización del ser de las cosas. En consecuencia, una vez entendido que el hombre no posee esencia o naturaleza y que por ello su ser consiste en la existencia o en el poder ser, podemos determinar los existenciales o modos de ser del mismo.; el término alemán *Dasein* designa a la existencia y significa el “ahí” o el lugar (Da) donde el ser (sein) se manifiesta. En consecuencia, los existenciales son los caracteres del ser del *Dasein*; en este sentido, uno de los primeros caracteres del ser del hombre que determina Heidegger es el del ser como “ser en el mundo”; en este punto nos adentramos en la temática central que retoma E. Dussel para superar la metafísica del sujeto moderno, dado que el *Dasein* es un modo de ser *anterior ontológicamente* y más general que el modo de ser de un sujeto frente a un objeto; en consecuencia, el modo de ser del sujeto se presenta como modo segundo o fundado en el *Dasein*. Siguiendo con nuestro tema, es necesario mostrar que es lo que entendemos por “ser-en-el-mundo”, dado que la categoría de Mundo es clave para interpretar la superación levinasiana del mundo o Totalidad. En consecuencia, digamos que el “mundo” es un existencial, es decir, un carácter o modo de ser del *Dasein*, y no una determinación ajena u opuesta al *Dasein*. En efecto, la totalidad “mundo” está integrada por “cosas”, cosas que se encuentran “en” el mundo. Pues bien, esas cosas, “**Antes** que ser simples presencias, realidades provistas de una existencia ‘objetiva’, las cosas son para nosotros **instrumentos** (Zuhandenheit o según la traducción de J. Gaos, *ser-a-la-mano*). Este es el modo más originario o primero de ser de las cosas, anterior a su tematización como “objetos”. En consecuencia, la **utilizabilidad** es aquello que constituye su **significado** en relación o como una función de nuestra vida, de nuestro poder ser o *proyecto*:

“Que las cosas sean ante todo instrumentos no quiere decir que sean todos medios que empleemos efectivamente, sino que las cosas se presentan a nosotros ante todo provistas de cierta significación respecto de nuestra vida y de nuestros fines... El hombre está en el mundo siempre como ente referido a sus posibilidades propias, es decir, como alguien que proyecta; Y encuentra las cosas, en primer lugar, incluyéndolas en un proyecto, es decir, asumiéndolas, en un sentido amplio, como instrumentos.”(IH; pg. 29)

Para Heidegger, todas las cosas, aún algo como por ejemplo, la luna o la naturaleza (parafraseando a Vattimo), se presentan como instrumentos en tanto que nos producen un estado de ánimo melancólico dado que la vemos en relación con un cierto contexto de referencias, como por ej., los recuerdos, los sentimientos, etc. Vemos con claridad como el concepto de *realidad* u objetividad (presencia) va siendo relativizado y reinterpretado como uno de los modos posibles en los que se determina la instrumentalidad originaria de las cosas. En consecuencia, la objetividad (científica fundamentalmente) que presupone una “neutralidad valorativa”, (denominada por Heidegger como ser-ante-los-ojos) se funda en un modo de ser derivado y segundo del *Dasein*, que se determina como *sujeto* mediante una operación específica mediante la que se pretende eliminar los prejuicios, las preferencias, las valoraciones para poder ver las cosas tal como ellas son “en sí” mismas; pero como esta operación es una operación humana, el hombre que la lleva a cabo lo hace fatalmente en miras a lograr ciertos objetivos muy definidos; no es pues arbitraria la íntima conexión entre la ciencia moderna y la técnica que tanto M. Scheller como M. Heidegger han mostrado con maestría (IH; pg. 29):

“La simple presencia se revela así como un modo derivado de la utilizabilidad y de la instrumentalidad que es el verdadero modo de ser de las cosas”(IH; pg. 29) O para citar directamente a Heidegger: “La utilizabilidad es la determinación ontológico-categorial del ente tal como éste es ‘en sí’”(SyT; pg. 145)

Estos son los primeros pasos para llevar a cabo una reinterpretación del sentido de la palabra *ser*; ello es así porque dicha revisión afecta no solamente al modo de ser del hombre sino también al modo de ser de las cosas; en efecto, las cosas no son “en sí”, sino que su ser viene determinado por la relación con nosotros como instrumentos, por lo que “...su ser está radical y constitutivamente en relación con el ser proyectante del *Dasein*.”(IH; pg. 30). Ahora bien, todo instrumento se caracteriza por ser siempre instrumento **para algo**, de lo cual se deduce que “...el instrumento, por ser tal, **exige que esté dada una totalidad de instrumentos dentro de la cual él se define: ‘antes del medio individual está ya descubierta una totalidad de medios’**”(IH;pg.30)(negrita nuestra). Así por ejemplo, la operación de comprender el significado de un instrumento (ser a la mano) como la llave de una cerradura, sólo es posible si la llave es relacionada y/o articulada con los demás instrumentos (cerradura, puerta, habitación, etc.), dado que esa vinculación es la que nos permite comprender el *ser* de la llave en cuestión. Sin esa vinculación o relación (referencia), es imposible comprender el ser de la cosa. En este punto es posible aclarar algo vinculado con la noción de “mundo”; en efecto, el “mundo” no es una suma de las cosas individuales que lo integran; en sentido estricto, el mundo cumple una función cuasi-trascendental, dado que el mundo es la **condición** para que aparezcan las cosas o en otros términos, es la condición para que las cosas **sean**. Por consiguiente, el mundo está **primero** que las cosas individuales, y por ello es *anterior* a las mismas. *Primero* no en un sentido *temporal*, sino en un sentido *cuasi-trascendental* en tanto condición necesaria de posibilidad de que las cosas *sean*. Ahora bien, dado que sin el *Dasein* tampoco hay mundo, el *Dasein* es *anterior* al mundo, aunque el *Dasein* es solamente en tanto es en el mundo. En consecuencia, no hay mundo sin *Dasein* y no hay *Dasein* sin mundo, pero, la mundanidad del mundo se funda en el *Dasein*, dado que el mundo es un existenciario o un carácter del *Dasein* mismo.

Tal como lo hace notar G. Vattimo, hay una estrecha relación entre las nociones de “instrumento” y la de “signos”; dado que el instrumento está siempre constituido en **función** de otro y por ello el instrumento es por definición **para** algo o para otro, la definición de instrumento presupone que éste tiene el carácter de la **referencia**, dado que está siempre-ya como referido a otro; así, el instrumento se refiere tanto al uso específico al que sirve, como al material del que está hecho, como a las personas que lo usan. Sin embargo, señala Vattimo, “...el instrumento como tal no está hecho para manifestar tales referencias; está hecho para un cierto empleo y no para suministrar todas estas informaciones varias.”(IH;pg. 30) Por lo tanto, que el instrumento manifieste todas esas referencias tiene pues un carácter **accidental**; en cambio, cuando consideramos otros entes intramundanos utilizables, como es el caso de los **signos**, comprobamos que “...el carácter de la referencia, precisamente en este sentido ‘informativo’, no es sólo accidental, sino que es constitutivo.”(IH;pg.31) Así, en el signo, en tanto instrumento en el mundo, su utilizabilidad consiste sola y exclusivamente en su capacidad de “referencia”, carácter que comparte con todos los demás instrumentos:

*“De manera que en el signo se pone de manifiesto de manera particularmente clara lo que en general es propio de todas las cosas intramundanas, es decir, **la referencia en el sentido de la conexión con otra cosa**”(IH;pg. 31)(negrita nuestra)*

En consecuencia, ser signo es siempre y por definición, el estar referido o conectado con otra cosa, por lo que en el signo hay una identidad entre su utilizabilidad y su capacidad de referencia. De allí que el signo “...manifiesta la esencia de toda cosa intramundana”; pero, y fundamentalmente, el signo revela no solo la mundanidad del mundo, sino también el *ser* de las cosas, a través de los discursos que nos muestran el uso de las cosas. Todas estas aclaraciones apuntan a vincular las nociones de *instrumentalidad* y de *significatividad*, dado que el mundo no es solamente una totalidad instrumental, sino que es asimismo una *totalidad de significados* o una *totalidad de sentido*:

“Ser en el mundo significará ahora no tanto tener siempre relación con una totalidad de cosas instrumentales, como tener ya siempre familiaridad con una totalidad de significados.”(IH; pg.32)

Estas consideraciones irán desplazando al lenguaje hacia el primer plano de la reflexión heideggeriana. A continuación y para concluir esta parte, abordaremos uno de los existenciaros claves para nuestro trabajo, es decir, la comprensión (Verestehen) y la noción de círculo hermenéutico. Según Heidegger, el Dasein está en el mundo, ante todo y fundamentalmente como comprensión. En efecto, el hombre, antes de considerar las cosas como “objetos” y llevar a cabo una deliberación o tematización objetiva sobre ellas, se encuentra en la cotidianidad con cosas a nivel existencial, cosas que ya conoce o comprende, cosas que sabe como usar; para la comprensión existencial o cotidiana, cosas tales como una mesa, un árbol o un libro no revisten mayores problemas de interpretación, ya que todos “comprendemos” que son y para que sirven. Para el Dasein, ser-en-el-mundo es tener intimidad con una totalidad de significados en es sentido ya expuesto. Las cosas se nos dan ya provistas de un significado o de una función y no como objetos (ser ante los ojos); el hecho de que los instrumentos refieran, por definición, a otro, los conecta con una totalidad a partir de la cual podemos comprender que es lo que son; fuera o desvinculados de dicha totalidad, o son nada o bien son otra cosa (así por ejemplo un explorador que encuentra una cosa exótica e ignora que es, no tardará en conectarla con un contexto de referencia que la provea de alguna significación, ya sea arqueológica, estética, etc.). Este modo de darse la comprensión pone de manifiesto su estructura circular de la comprensión²⁸, cuya fórmula expresara H.G. Gadamer como “...La regla hermenéutica de que el todo debe entenderse desde lo individual y lo individual desde el todo.”(Verdad y Método; Tomo II):

“Si el mundo,..., está ‘primero’ que las cosas individuales -porque de otra manera las cosas, que son sólo en cuanto pertenecen al mundo como totalidad instrumental, no podrían darse como tales-, también está primero que todo significado particular y específico la totalidad de significados en que se resuelve el mundo. En otros términos, podríamos decir que el mundo se nos da sólo en la medida en que ya tenemos siempre (esto es, originariamente, antes de toda experiencia particular) cierto ‘patrimonio de ideas’ y, si se quiere, ciertos ‘prejuicios’, los cuales nos guían en el descubrimiento de las cosas. Ocurre como en la lectura de un libro: todos

tenemos la experiencia de que un libro nos habla en la medida en que 'buscamos' en él algo..."(IH; pg.33)

La cita alude a cierta "precomprensión" que opera como condición de posibilidad de la comprensión y de la interpretación; tal precomprensión no significa que el Dasein ya tenga la totalidad de los conocimientos sobre las cosas, y mucho menos que el Dasein sea una *tabula rasa*. El Dasein no puede salir de este "círculo" de la precomprensión, pero como nota Heidegger, la cuestión no es salir de él, sino entrar de manera adecuada, de manera tal que el círculo de la comprensión sea paulatinamente ampliado; por lo tanto, eliminado el presupuesto del ser como presencia, cambia sustancialmente la noción de lo que debemos entender por conocimiento o saber:

"El conocimiento no es un ir del sujeto hacia un 'objeto' simplemente presente o, viceversa, la interiorización de un objeto (originariamente separado) por parte de un sujeto originariamente vacío. El conocimiento es más bien la articulación de una comprensión originaria en la cual las cosas están ya descubiertas. Esta articulación se llama interpretación (Auslegung)"(IH; pg. 35)

El conocimiento es, en consecuencia, una **interpretación** o una **articulación** o elaboración de la **relación con el mundo** en el cual ya siempre somos; en este sentido, Heidegger pretende explicitar que el Dasein no es sujeto precisamente porque es ya siempre relación con el mundo; por ello, el Dasein no necesita salir hacia el mundo dado que no es algo cerrado al modo del sujeto moderno; por ello, "...el Dasein es ya siempre y constitutivamente relación con el mundo"; en consecuencia, **el conocimiento, entendido como interpretación, es la elaboración de la modalidad en la que se dará esa relación con el mundo.**

Finalmente, remarquemos que, según el círculo hermenéutico, la totalidad instrumental o totalidad de sentido es primero y es la condición anterior de posibilidad de que las cosas sean, dado que los entes son lo que son solo y solo si se integran en la totalidad, donde cobran sentido o significado -es en este sentido precisamente en el que usamos la noción de *a priori hermenéutico ontológico*- así por ejemplo, comprender que sea un individuo-cosa como una "computadora" presupone que conocemos el significado de alguna noción "universal", como por ej. "máquina" o "cibernética", para a partir de ella, entender en que consiste una computadora; asimismo, comprender que sea una computadora, nos ayuda a comprender que sea una máquina o la cibernética. En el ámbito ontológico, comprender la existencia es comprender el mundo y comprender el mundo es comprender la existencia o el Dasein, en un círculo hermenéutico infinito.

El giro ontológico heideggeriano cumple la función, en el pensamiento de Dussel, de legitimar una *inversión* de la dirección del pensamiento dialéctico, que partiendo de un *factum*-la "facticidad" o el "ethos" latinoamericano, la "opinión" o la "comprensión existencial" cotidiana de los latinoamericanos, etc.-, **recupera la facticidad latinoamericana** desde el momento en que dicha inversión implica que el movimiento dialéctico **deja de ir hacia algo más-aquí**-involución inmanentista hacia la conciencia que "pone" el ser-, **para dirigirse hacia algo más-allá (trascendencia) o "exterioridad"**. Se trata de un re-establecimiento del primado de la "actitud natural" o de la "intentio recta" frente a la "intentio obliqua" propia del primado de la gnoseología moderna. Esta direccionalidad se vincula con aquella primigenia ingenuidad griega, que hacía desembocar el pensar dialéctico en el ser, pero, como ya lo hicimos notar, no se

identifica con dicha *actitud ingenua*, desde el momento en que recupera toda la *tradición crítica kantiana* y fenomenológico-husserliana. Por ello consideramos que tanto la noción de *a priori*, proveniente de la tradición moderna de las críticas kantianas, como la noción de "ontológico", que señala el intento de superar la primacía ontológica de la conciencia del sujeto, daban cuenta rigurosamente de esta singular articulación.

De lo que se trata es de ir mostrando que el punto de partida de la ética no puede ser el solipsismo del sujeto moderno o el paradigma de la conciencia, ya que Dussel, mediante Heidegger, opera un "giro ontológico" orientado por la categoría de *lebenswelt* (el *a priori* del mundo de la vida cotidiana) propia del Husserl de los últimos años y que muestra la interacción entre el maestro y el discípulo, M. Heidegger. En consecuencia, ya no se tratará de explicitar los supuestos o las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento objetivo, sino que se partirá de la vida cotidiana del hombre, de la actitud ingenua de la vida humana misma, del ser-humano que se constituye para este tipo de reflexión, en el *factum* o la facticidad a partir de la cual se explicitarán las condiciones de posibilidad de dicha facticidad, o en terminología heideggeriana, se partirá del "ser-ahí", del plano cotidiano o existencial (óntico) para explicitar los supuestos de dicha facticidad, el horizonte trascendental (a-priori ontológico) que corresponde a una "analítica existencial" del ser-ahí o al plano propiamente ontológico. En este sentido, si definimos a la ética como una *tematización* del ethos, entendiendo por tematización a la reconstrucción o explicitación normativa de los fundamentos o supuestos del ethos existencial o cotidiano, podremos ver con claridad que el punto de partida es el propio ethos:

"En primer lugar partimos de la com-prensión existencial del ser que se organiza histórica y culturalmente como un ethos, totalidad modal." (PuELL;T. II pg.179)

En el tomo I señala:

"El punto de partida será el hecho originario en la totalidad de que el hombre es un ente en cuya esencia le va el estar, desde que es, arrojado al mundo. Este será el primum factum ontológico en el que se podrá descubrir la estructura que piensa la ética." Para agregar más adelante "La Lebenswelt de Husserl no es el ser-en-el-mundo de Heidegger. De todas maneras se trata de un modo ingenuo (naive) de ser ya en dicho mundo. La ingenuidad de un 'hombre primitivo', la de un azteca o un inca por ejemplo, consiste en unificar el mundo cultural con la naturaleza, lo cósmico con lo social... La ingenuidad del 'hombre de la calle'(actual y 'civilizado'), aunque haya alcanzado de alguna manera una cierta actitud crítica, no por ello está exento de toda ingenuidad. Su 'ingenuidad segunda' acepta como obvias las estructuras significativas de su mundo con total seguridad e igual irresponsabilidad"(PuELL;T.I pg.39)

En consecuencia, el "tema" de la ética (tema: verbo griego *títhemi*, poner a discusión un asunto) será "...el hombre ingenuamente caído en la cotidiana existencia":

"Ese estar en el mundo sin haber tematizado ni el hombre en cuanto tal, ni el mundo, ni el ser de lo que nos rodea, ese enfrentarnos simplemente a entes es lo que denominaremos posición o actitud existencial (existenziell)... Se trata de una situación prefilosófica, una situación que es ella misma el tema de la filosofía... 'Situación' es un estar situado de esta manera (un factum y de allí que toda situación es un momento de la facticidad humana) en el sitio de la existencia: 'mi mundo'(ibid; pg.39)"

Es a partir de estas nociones que nos parece importante plantear la cuestión de la *anterioridad* de la *praxis* en pensamiento de Dussel, ya que dado que la relación vital y práctica es anterior y más fundamental que la relación cognoscitiva sujeto-objeto, y así como para I. Kant la razón práctica es *anterior* a la razón teórica o pura, para E. Dussel la **praxis es anterior a la teoría**, en el sentido heideggeriano según el cual las cosas son lo *primero* ser-a-la-mano o instrumentos:

"El modo cotidiano como el hombre es en el mundo ha sido llamado desde los griegos con el nombre de praxis. La praxis,..., no es un modo sino el modo de ser en el mundo. No se está primeramente en el mundo en posición teórica o contemplativa y después practicando o llevando a la práctica lo ya pensado. Por el contrario, el modo primero de ser en el mundo es la praxis y sólo desde ella y por razones existenciales el hombre alcanza la actitud teórica. Lo existencial y lo práctico, la praxis y la existencia cotidiana son términos que se sitúan —sigue-

a un mismo nivel, ya que la praxis es el modo como el hombre se trasciende usando prágmata (cosas-sentido o útiles) en vistas a obrar su propio ser. El sentido último del quehacer que manipula útiles... es el mismo hombre: ese obrar-se usando útiles es la praxis; es decir, esa actitud existencial ante entes a la mano cotidianamente tiene al mismo hombre como fundamento de pro-curación (el hombre se pre-ocupa por las cosas pero pro-cura esas cosas en vista del hombre mismo)"(idem.T.I pg. 40)

Si bien se sostiene que la praxis es anterior a la teoría, podemos ahora preguntarnos si ello implica que la actitud existencial o la praxis es "ciega", sin ningún tipo de comprensión de lo que se le presenta en un mundo. Frente a esto sostiene Dussel:

"La actitud práctica no es simplemente ateórica en el sentido que no tenga ninguna comprensión de lo que acontece en el mundo. La diferencia entre lo práctico y lo teórico no consiste en que lo primero actúa y lo segundo contempla. La conducta práctica, la actitud existencial posee, ciertamente, una comprensión de todo lo que hace frente dentro del mundo, pero su actitud no es teórica... Lo que se decía bajo el nombre de noein (Aristóteles) o de intellectus o syndéresis (Tomás) no era todavía un bíos theoretikós ni una vita contemplativa, sino un momento integrado indivisiblemente al ser del hombre en el mundo y, por ello, en función práctica"(idem. T.I, pg. 42)

A esta altura estamos ya en condiciones de mostrar la crítica Lévinasiana del enfoque heideggeriano, crítica asumida y profundizada por E. Dussel. Como ya mostramos en el punto I. 1.3, Lévinas sostiene que tanto el pensamiento heideggeriano como la tradición occidental presuponen la preeminencia o anterioridad de lo universal respecto a lo particular-concreto; es a esta preeminencia de lo universal a lo que denominará **Totalidad Totalizada**. En este sentido, la experiencia del cara-a-cara es una dimensión ética anterior a toda teorización, generalización o universalización por parte de la conciencia. La experiencia de *alteridad* o *ética* es precisamente aquella que capta al otro en tanto otro, en su unicidad, particularidad, corporalidad-concreta, como aquel que se encuentra "más allá" del mundo, de mi mundo, en tanto que es incompresible y por ello, exterior a mi mundo o totalidad. El otro es la novedad, la ruptura y la apertura de la totalidad totalizada. El otro es el Des-totalizador:

"La 'metafísica del sujeto', ...interpreta la sustancialidad tradicional como subjetividad... En el pensar nordatlántico se llega, hoy, hasta hablar de una superación de la metafísica del sujeto, lo

que significa el inicio de una nueva época: más acá del sujeto está el hombre; más allá del objeto está el mundo. Aun más allá del horizonte del mundo o del ser-neutro de Heidegger o de la Totalidad de lo mismo de Hegel está la ‘exterioridad del Otro’”(MSyL; pg. 28)

La relación Hombre-Mundo, o el ser-en-el-mundo de Heidegger es *anterior* a la relación cognoscitiva Sujeto-Objeto(relación segunda/fundada); asimismo, para Dussel/Levinas, la relación hombre-hombre, o relación ética, es *anterior* la relación Hombre-Mundo y, por extensión, a la relación sujeto-objeto:

‘La metafísica, como la relación veri-ficante del pensar al mundo se funda, en último término, en lo ético: la relación de hombre a hombre, hombre que enfrenta a otro hombre como un rostro que trascende a toda comprensión mundana veritativa como una libertad desde la que emerge, desde el misterio, una palabra-sigue-

que ex-presa lo imprevisible. Lo ético, hombre-hombre, concretamente: opresor-oprimido, viene a fundar toda vocación filosófica.”(MSyL; pg.30)(negrita nuestra).

En consecuencia, la ética o la relación ética es *anterior* a la relación comprensora “Hombre-Mundo” heideggeriana y a la relación cognoscitiva Sujeto-Objeto.(Remitimos al punto I.1.3. de este trabajo para la descripción de la relación ética o el cara-a-cara.)

1.3.Los Seis Niveles o Planos Metodológicos de la Reflexión Ética.-

Para introducirnos a la ética propiamente dicha, utilizaremos tanto la definición de la misma como la clasificación propuesta por R. Maliandi, según la cual la reflexión ética se lleva analíticamente a cabo en distintos niveles²⁹. En primer lugar, definiremos las nociones de ética y de *ethos*:

“El modo más genérico de definir la ética consiste en decir que ella es la ‘tematización’³⁰ del ethos’... lo que por de pronto tratamos de definir es el sentido de ‘ética’ como un sustantivo con el que se nombra una particular disciplina. La tematización en que consiste ésta tiene, como se verá, carácter reflexivo.”(E:CyP; pg. 11)

Seguidamente, distingue entre las nociones de “ética” y de “moral”:

“En lenguaje corriente suele emplearse el término ‘ética’ como equivalente al término ‘moral’. En medios intelectuales, y particularmente en los filosóficos..., se procura distinguir entre ambas expresiones... Digamos por ahora, que, si se atiende a la etimología, podrían considerarse en efecto como equivalentes: ‘ética’ deriva de vocablo griego ‘ethos’, y ‘moral’ del vocablo latino ‘mos’, que es la traducción de aquel. Pero, por una convención bastante extendida, se tiende a ver en la ‘ética’ la disciplina (la ‘tematización’) y en la ‘moral’ lo ‘tamalizado’”(E:CyP; pgs. 11-12)

En este sentido, así como Hegel distinguía entre “Eticidad” y “Moralidad”, E. Dussel toma esta distinción al sostener que: “La eticidad funda la moralidad”(PuELL; T.II.,pg. 13), por lo que la “eticidad” equivale a la “tematización” de la “moralidad”. Ahora bien, si la ética es la tematización del *ethos* y de la moral, es menester definir el concepto de *ethos*:

“La palabra ‘ethos’ es un término técnico. Corresponde ahora explicitar... el contenido del correspondiente concepto. Si se recurre para ello a la etimología del vocablo, surge ya una dificultad, puesto que en griego existen dos palabras, ethos y éthos, cuyos sentidos, aunque mutuamente vinculados, no son equivalentes. Ambas podrían, en un sentido muy lato, traducirse como ‘costumbre’; pero en ethos es mayor la connotación moral, y se lo suele entender como ‘carácter’. Se alude así a aquello que el lo más propio de una persona, de su modo de actuar. El otro vocablo, éthos, tiene en cambio el sentido de ‘hábito’... En su grafía moderna, ethos suele considerarse como derivado de ethos, pero con frecuencia se tiene en cuenta su relación con éthos...”(E:CyP;pg. 14)

Ahora bien, ¿en qué sentido usaremos nosotros el concepto de *ethos*?; pues bien, seguiremos la definición provista por el lenguaje filosófico general, según el cual:

“...se usa hoy ‘ethos’ para aludir al conjunto de actitudes, convicciones, creencias morales y formas de conducta, ya sea de una persona individual o de un grupo social, o étnico, etc.-sigue-

En este último sentido, el término es usado también por la antropología cultural y la sociología. El ethos es un fenómeno cultural(fenómeno de la moralidad) que suele presentarse con aspectos muy diversos, pero que no puede estar ausente de ninguna cultura. Es,..., la facticidad normativa que acompaña ineludiblemente a la vida humana. Cuando se quiere destacar el carácter concreto de esa facticidad, en oposición a la ‘moralidad’(entendida entonces como abstracta o subjetiva), se suele hablar, siguiendo en esto a Hegel, de ‘eticidad’(Sittlichkeit).”

Es precisamente en este sentido que podemos hablar de un *ethos* latinoamericano (aún problematizándolo), y de la ética de la liberación como una “tematización” de dicho *ethos*. Ahora bien, siguiendo los dos primeros niveles de la reflexión ética propuestos por R. Maliandi(ver Nota 25), la reflexión ética dusseliana distingue seis niveles de reflexión ética:

1. Primer Nivel “simbólico-hermenéutico” o *ethos* prerreflexivo: El *ethos* cultural-concreto.

*“En primer lugar partimos de la com-prensión existencial del ser que se organiza histórica y culturalmente como un **ethos**, totalidad modal.”(FLL; pg. 231)*

2. Segundo Nivel “simbólico-hermenéutico” o el primer nivel del *ethos* reflexivo: La ética **vigente** en latinoamérica.(ética existencial); como vimos, todo *ethos* concreto presupone una “comprensión existencial del ser”, inmersa en un mundo o totalidad; así, cada totalidad tiene su propia ética existencial-acrítica:

*“El *ethos*, en segundo lugar, incluye como uno de sus momentos una **ética existencial cómplice o interpretativo-comprensora acrítica**, que algunas veces llega al nivel de la comunicación (las ‘opiniones’ éticas vigentes). “(ibid)*

3. Tercer Nivel “dialéctico” o Ética Normativa o la Fundamentación de la Ética vigente(ética existencial); se trata de la reconstrucción o explicitación de los presupuestos de la ética existencial, con lo que tal ética pasará a ser **fundada o crítica** y por consiguiente, no será solamente una ética **vigente**, sino que ahora pretende ser una ética **válida o “eticidad”**:

“La ética ontológica, en cambio y en tercer lugar, tematiza filosóficamente el ethos y las éticas existenciales y cuenta igualmente con las ciencias integradas en la dominación de la totalidad. Aquí habría terminado su tarea una ética existencialista de tipo heideggeriano.”(ibid)

4. Cuarto Nivel “simbólico-hermenéutico: El Ethos Prerreflexivo Trans-Ontológico o de la Liberación, se refiere a aquellos que viven más allá de la totalidad hegemónica del ethos vigente y por ello viven ya en un ethos distinto, **viviendo acriticamente o inconcientemente la liberación:**

*“Pero, y nos encontramos ya en el cuarto momento, hay un movimiento liberador que es vivido por algunos como un **ethos transontológico** (y por ello lo hemos denominado en el párrafo anterior trans-existencial: es la manera acrítica de vivir la liberación, aunque el hecho de ser ‘trans-’ muestra una criticidad fundamental con respecto a la Totalidad y su ethos existencial).”(ibid)*

5. Quinto Nivel “simbólico-hermenéutico” o Primer Nivel Reflexivo del ethos trans-ontológico o la Ética Trans-Existencial de la Liberación:

*“De este movimiento liberador puede aún haber, y es quinto momento, una **ética acrítica** no pensada explícita, metódica y críticamente (tal sería, por ejemplo, la clara crítica metafísica trans-existencial de los profetas de Israel).”(FLL; pg. 232)*

6. Sexto Nivel **Ana-Léctico** o Ética Normativa del ethos trans-ontológico: La **Ética Meta-Física** (Ética Normativa Trans-Existencial) o **Analéctica**

*“Por último, en sexto lugar, se encuentra la **ética meta-física** que oyendo la voz del ethos liberador en cuanto liberador en cuanto liberador, de la ética trans-existencial liberadora, y las ciencias que intentan superar la ‘cultura de dominación’, formula la crítica radical y justifica el camino de la liberación.”(ibid.)*

Finalmente, Dussel explicita la naturaleza metodológica de cada uno de los seis niveles:

El momento de los ethos, y de sus éticas existenciales correspondientes, le llamaremos la simbólica o hermenéutica a través de los símbolos cotidianos (sean de la Totalidad o de la liberación). La ética ontológica es propiamente la diá-léctica. La ética meta-física es originariamente la ana-léctica. La ética parte entonces de una simbólica, la piensa como dialéctica y la pone en cuestión como analéctica. Se pasa de la ética existencial a la ética ontológica, y de esta, por mediación de la revelación a la ética transexistencial, a la ética meta-física.”(PuELL; T.II, pg. 179)

1.4. La Ética de la Liberación Dusseliana.-

La ética de la liberación parte de la opresión, entendida como “negación” del hombre concreto. Dussel denomina **principium oppressionis** al principio según el cual, en cualquier “mundo”, “totalidad”, sistema o sociedad existen ya siempre, a priori, hombres oprimidos, excluidos o alienados:

“En todo ‘mundo de la vida’, siempre, necesariamente (o nos encontraríamos en el sistema final, absoluta, sin futuro), hay un Otro oprimido, negado”(E,EyAL; pg. 15)

Solamente en una sociedad sin opresores y sin oprimidos, sin alienación y sin exclusión -en el fin de la historia- este principio dejaría de tener validez. Ahora bien, vimos que toda sociedad o sistema tiene, **necesariamente**, oprimidos/excluidos; asimismo, Dussel sostiene que toda sociedad, sistema, mundo o totalidad **justifica** o **legítima** la opresión en el sistema ya sea por ciertos valores, por el fin/telos, las virtudes o en otras palabras, por el **Bien**. En consecuencia, se trata de una **opresión legitimada** o con una *seudo validez ética intersubjetiva*. Dussel niega la **validez ética** de semejante legitimación que justifica en el **Bien** a la opresión del hombre, mediante la distinción entre las nociones de **vigencia** y **validez**, por lo que la legalidad que justifica la opresión puede ser lo *vigente*, pero ello no implica que sea lo *válido*; como ya habíamos visto, la **relación opresor-oprimido** es interpretada por la totalidad como una relación **ontológicamente necesaria**, como una relación insuperable. Por consiguiente, proponer una superación de dicha relación es interpretado como algo **imposible** que cae fuera de lo **real** o de lo **racional**. Precisamente, la *totalidad* es aquello que marca los límites entre lo real y lo irreal, lo racional y lo irracional, el ser y el no ser, lo posible y lo imposible. Dussel apunta precisamente a superar la **ontologización** de la relación opresor-oprimido mediante la superación de la ontología, lo cual quiere decir, mediante el cuestionamiento de las nociones mismas de realidad, verdad, posibilidad y racionalidad. Lo real o lo racional se da dentro de una totalidad, internamente, totalidad que tiene pretensiones de validez universal. Cuando una totalidad se cierra a la historia, a la novedad o a la creación, en decir, cuando se cierra a la alteridad o a la unicidad, dicha totalidad se **totaliza**; ésta es la totalidad totalizada. Se trata de totalidades objetivas o conceptuales cerradas. El filósofo mendocino se propone **abrir** la totalidad, es decir, **destotalizar** la totalidad, sin por ello negar la necesidad de que existan totalidades conceptuales. En consecuencia, la cuestión o la disputa está entre una *totalidad totalizada-cerrada*- y una *totalidad destotalizada*, dinámica, abierta. Ahora pasaremos a describir el modo en el que Dussel lleva a cabo su propuesta.

Nuestro filósofo distingue entre **conciencia moral** y **conciencia ética**; la conciencia moral es "...la aplicación a una decisión concreta de los principios del sistema"; así, tiene conciencia moral, por ejemplo, un gerente de empresa que vende sus productos al mayor precio posible con el propósito de lograr mayores ganancias para su empresa. Dicho gerente es ejemplar para su empresa, no roba, cumple sus funciones con eficiencia y celeridad; por todo ello, su *conciencia moral* está tranquila. Por otra parte, la **conciencia ética** es "...la capacidad que se tiene de escuchar la voz del otro, palabra transontológica que irrumpe desde más allá del sistema vigente"(FL; pg. 76) En consecuencia, la *conciencia ética* es saber **oír** la voz del Otro. Es un saber vinculado con lo oído y no con lo visto. En este sentido, aquellos que justifican la opresión a partir del bien en el sistema, pueden tener conciencia moral, pero no tienen conciencia ética; esta es la gran objeción de Dussel hacia el **comunitarismo** contemporáneo:

"...niegan sin 'conciencia ética' al Otro como oprimido. Por necesidad el telos o el bien de una cultura, de una totalidad, no puede ser el fundamento último de la moralidad de la praxis."(EEyAL; pg. 16)

Por este motivo, el punto de partida de la ética no puede ser el bien o la virtud particular de un sistema o cultura, su ethos o mundo de vida, tal como lo proponen las **éticas ontológicas**. Por consiguiente, el punto de partida de la ética es **el Otro**

*oprimido, excluido*³¹. No se tratará solamente de negar la opresión -negar la negación-, sino también de *afirmar* la **positividad** del oprimido, de su mundo, de su cultura, es decir, de afirmar al oprimido como el Otro. Esta afirmación de la positividad de el Otro es lo que Dussel denomina, metodológicamente, **analéctica** -como complemento de la dialéctica-, que a diferencia de la dialéctica, propone un pasaje hacia la *exterioridad* de la totalidad -mientras que la dialéctica opera internamente a la totalidad-. La noción de “ana-léctica” se vincula con la noción de “analogía”; en efecto, parafraseando a Aristóteles, el Otro se dice de varias maneras: unívocamente, equívocamente o analógicamente. Cuando el Otro se dice unívocamente, estamos frente a lo que Platón denomina “*lo Otro*” o la **diferencia**; este problema clásico de la filosofía que nos remite a la cuestión de la relación entre lo **Uno** y lo **Múltiple**, lleva a Dussel a distinguir entre la **diferencia** y lo **distinto**; según Dussel, cuando el Otro se dice unívocamente, el Otro o la diferencia se interpreta como aquello que está conceptualmente vinculado con lo Uno -es decir, vinculado conceptualmente mediante un universal-; en este sentido, la noción de *diferencia presupone ya siempre* o *a priori* que aquello que es diferente -lo Otro- comparte un origen o trasfondo común. Se trata de lo Otro en el interior de una totalidad conceptual, que desconoce la *alteridad* de lo Otro. En este sentido, el Otro pierde su alteridad o su unicidad y pasa a ser un caso más de un universal predefinido. Es decir, deja de ser *el* Otro para convertirse en *lo* Otro neutro. Frente a ello, Dussel toma del modelo teológico la relación entre Dios y la Humanidad, interpretada a partir de la trascendencia absoluta de Dios o de su **diferencia absoluta**, y propone la noción de el Otro como **distinto**, es decir, como aquel que es absolutamente diferente, sin ningún concepto previo que amortigüe la alteridad de el Otro. Dussel extrapola este pensamiento lévinasiano al nivel antropológico como modelo de la relación intersubjetiva; los puntos en común que existan con el Otro se irán descubriendo en el proceso mismo del encuentro, en la proximidad, en el futuro y no de antemano o *a priori*; en consecuencia, la analéctica sostiene que la comprensión de el Otro es una **comprensión analógica**, es decir, *a posteriori*. Como puede verse con claridad, Dussel propone una modificación de los criterios hermenéuticos y de la metodología fenomenológica. Por ello, el Otro no es un **fenómeno** que *aparece* en mi mundo, sino que el Otro es la **epifanía** que se *revela* a sí misma y que *irrumpe* en mi mundo, cuestionándome o interpelándome desde su exterioridad o desde *más allá* de mi mundo. Es en este sentido que la ética de la liberación es una **meta-física de la alteridad**. Esta operación es lo que Dussel denomina la destotalización de la totalidad de cara a la novedad o a la unicidad de el Otro, que precisamente, por su carácter de único, escapa a los universales, conceptos o totalidades objetivas previas que como sujeto teórico, pongo para conocer o aprender al Otro. En este sentido, mientras que el proceso de conocimiento, saber o aprender al Otro se vincula con **lo visto**, la comprensión analógica del Otro se relaciona con **lo oído**. Se trata de la **experiencia ética** y no de la **experiencia objetivante** propia del concepto. En consecuencia, Dussel se propondrá una tarea de **fundamentación** o la reconstrucción/explicitación de las **condiciones de posibilidad** que hacen posible la *experiencia ética* o, lo que es lo mismo, el **saber escuchar la voz de el Otro**. Esta es la distinción entre Ontología y Metafísica de la alteridad:

“La ontología se mueve en la luz del mundo, bajo el imperio de la razón. Claro que la razón se ha tornado el arte de prever y ganar la guerra. La filosofía como ontología es un reflejarse, especular o mirarse como en el espejo (speculum); es buscar la identidad como origen de lo mismo que ya se es.

La metafísica, en el sentido que le damos en el presente discurso de la filosofía de la liberación, es el saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del otro... Es saber pensar el mismo ser desde la exterioridad que lo juzga;”(FL; pg 64)(negrita nuestra)

1.4.1. El Ethos Dominador.-

En este punto proponemos contraponer el *ethos dominador* al *ethos liberador*, para perfilar con mayor nitidez los caracteres de éste último. Como ya quedó establecido, la ética de la liberación toma como punto de partida a la **opresión**, y en este sentido, el *principium oppressionis* establece que, en todo mundo de vida, cultura, sistema o sociedad existen ya siempre *a priori*, excluidos, oprimidos o alienados. Ahora bien, Dussel hace una importante distinción vinculada al modo de ser de los oprimidos: distingue entre los **Vicios** y las **Virtudes** del oprimido. En este sentido, según Dussel, el **ethos dominador** parte de los **vicios** del oprimido y mediante una “inversión de los valores”, **transforma los vicios en virtudes aparentes**. Según esta *genealogía* del *ethos dominador*, los oprimidos, los débiles o esclavos transforman o mistifican sus vicios y cuando acceden al poder o pasan a ser opresores, presentan tales vicios como virtudes; así por ejemplo, según F. Nietzsche, el peor vicio del esclavo o del dominado es el **resentimiento** que le produce la impotencia frente al más fuerte. Dussel propone a modo de ejemplo el caso de los judíos, resentidos con los Helenistas y los Romanos-ver Nietzsche-, el caso de la burguesía europea, resentida con la nobleza medieval y la jerarquía eclesiástica en los siglos IX al XIII -ver M. Scheller-, o el caso de la oligarquía criolla, resentida con España, con la Europa de los siglos XVII al XX. En este sentido, el vicio del resentimiento es definido como “...un autoenvenenamiento anímico”(PuELL; pg. 83) y es a partir de tales vicios que comienza a operarse una inversión de los valores; así, con el nombre de la virtud de la **bondad** se encubre el vicio de la **impotencia**, con la máscara de la virtud de la **humildad** se esconde la **bajeza**, con la **obediencia** se esconde la **sumisión forzada** y con el nombre de la virtud de la **paciencia** se soslaya la **cobardía**. Es imprescindible que quede claramente establecido que Dussel cree firmemente que la humildad, la bondad, el coraje, la obediencia y la paciencia son auténticas virtudes aunque denuncia que con tales denominaciones solamente se encubran vicios. Continuando con la *genealogía* del *ethos dominador*, Dussel parafrasea a Nietzsche al sostener que a donde dice “No **querer** vengarse” se debe leer “No **poder** vengarse”. En este sentido, el resentimiento lleva a invertir los valores y por consiguiente, a proponer el vicio en lugar de la virtud. Asimismo, el resentimiento lleva a forjar un **Ideal Humano** o un *ethos* que con el paso del tiempo, cuando el oprimido llega a ser opresor, surge como una figura mistificada de sí mismo:

“Así se santifica la venganza en nombre de la justicia, como si la justicia no fuese una transformación del resentimiento... así por ejemplo, el nuevo rico, ‘burgués industrial’, estaba resentido con la antigua oligarquía o la aristocracia terrateniente. Ese vicio se tornará virtud cuando el burgués mistifique la vida urbana, el buen vestir, el comer educado, el aborro, la

legalidad que opone como civilización a la barbarie vivida por el español, el gaucho y el pueblo, y que son rastros del antiguo dominador odiado”(PuELL; pg.88)

Estos vicios disfrazados de virtudes son propios, según Nietzsche, de toda **casta dominadora que no ha sido conquistadora**. En este punto Dussel se diferencia de Nietzsche, ya que según el filósofo argentino, todo ethos dominador se funda en un vicio, al que denomina **aversión a el Otro** y en el **amor a sí mismo**; para ser más claros aún, Dussel sostiene que el fundamento del resentimiento o de la envidia y por consiguiente del odio, es la aversión o el **no a el Otro** o la **negación de la alteridad o unicidad de el Otro**. En este vicio incurriría incluso Nietzsche. Seguidamente, Dussel aplica esta inversión de los valores al sistema vigente o actual, negándole *validez ética*:

“...el modo como los vicios del dominado llegan a ser las virtudes de la Totalidad totalizada, es decir, un modo muy sutil de permanecer en el vicio, pero con ‘buena conciencia’, más aún, como personaje virtuoso”(PuELL; pg88)(negrita nuestra)

Estamos frente a la conciencia “moral”, en contraposición a la conciencia “ética”. En este sentido, el sistema propone como virtudes lo que en verdad son vicios; por lo tanto, la aversión a el Otro funda la **desconfianza** entre los distintos; así también, la desconfianza lleva a no esperar nada bueno de el otro, por lo que funda la **desesperanza**. Asimismo, lo que tradicionalmente era la virtud de la **prudencia** (frónesis o prudentia), entendida como la “recta interpretación de las mediaciones que han de obrarse”, encubren en realidad la astucia, el fraude, la negligencia, el dolo, o en otras palabras, la **imprudencia**. Dussel sostiene también que la aparente virtud de la **temperancia** o del **dominio de las pasiones** encubre en realidad la búsqueda del **comfort** o que la virtud de la **fortaleza o valentía** no es otra cosa que **prepotencia colérica** sobre los más débiles:

“Esta aparente ‘fuerza’ o violencia institucionalizada encubre una debilidad presentida y un temor... El ethos de la dominación es una endeble estructura de pretendidas virtudes que recubre hipócritamente una profunda perversión”(PuELL; pg. 89)

Dussel se refiere a que la aversión a el Otro -el Otro son la gran cantidad de pobres que habitan Latinoamérica- revela un profundo temor o miedo a el Otro y que dicho temor es encubierto por una aparente fortaleza o fuerza institucionalizada. Es en este punto en donde se observa con claridad las pretensiones de la ética de la liberación, entendida como una **interpelación**:

“Es aquí cuando la ética de la liberación adquiere junto al oprimido liberándose el carácter de peligro, porque quita a la ‘conciencia tranquila’ del dominador su carácter de naturalidad y lo interpela como un culpable. Lo espantoso del caso es que la cuota de vicio mistificada en virtud en el dominador es mutilación del ser del oprimido: el lícito confort que encubre la gula es hambre en el dominado, la relación sexual pagada es degeneración en la prostituta, la prepotencia del empresario es humillación en el asalariado, la dominación pedagógica del padre es fracaso del hijo”(PuELL; pg. 89)

1.4.2. El Ethos de la Liberación.-

Así como el ethos de la dominación toma como punto de partida los **vicios** del oprimido, el ethos de la liberación también parte de la opresión del oprimido, pero no de sus vicios, sino de las **virtudes** de los oprimidos:

“Si el ethos dominador, sus ‘virtudes’, son mistificación del resentimiento o los vicios del antiguo oprimido, el ethos liberador en cambio es la plena realización de las virtudes del Otro, las virtudes no intratotalizadas del oprimido en cuanto extrasistemático”(PuELL; pg. 109)

En este párrafo Dussel contrapone las ‘virtudes’ del sistema a las virtudes de el Otro, de quienes se mueven fuera o más allá del sistema; en este sentido, el oprimido que ostenta las ‘virtudes’ del sistema, como ser la ‘paciencia’ o la ‘buena educación’ muestra con ello su estado de alienación; éstas son las ‘virtudes’ del oprimido en tanto oprimido. Es a partir de este punto que Dussel recupera las virtudes del oprimido en tanto exterior al sistema o totalidad. En consecuencia, es posible distinguir entre virtudes falsas y **virtudes reales**. Estas últimas permanecen ocultas para el dominador y son despreciadas por el orden vigente:

“El oprimido en cuanto alienado o en cuanto refleja en él el orden dominador, tiene vicios que pasan por ser ‘virtudes’ (paciencia, educación, etc.) del orden imperante. Esas serán las ‘virtudes’ del orden futuro (vicios mistificados). En cambio las virtudes reales del oprimido, no en tanto oprimido sino en cuanto exterior al orden vigente, virtudes que permanecen ocultas para el dominador y despreciadas como ‘incultas’, -sigue-

‘supercherías’, ‘populacheras’, etc., son el punto de apoyo del ethos de la liberación...”(PuELL; pg. 109)(Negrita nuestra)

Ahora se tratará de describir el ethos de la liberación, y esta descripción plantea en su inicio una paradoja semántica; ello es así porque la noción de **ethos** significa **hábito, usos, costumbres**; por otra parte, el ethos de la liberación pretende ser un ethos o hábito de crear lo nuevo, lo único, lo irrepetible; por ello, “¿Cómo puede haber un hábito cuya función consista en crear lo nuevo? ¿Cómo puede alguien habituarse ante lo siempre nuevo? ¿Es posible una virtud o costumbre acerca de lo único, de lo irrepetible, de la liberación de lo dado?”(PuELL; pg. 107). Frente al ethos dominador o totalidad, que consisten en la eterna repetición de **lo mismo**, el ethos liberador propone como virtud suprema la **creación de lo nuevo** y la apertura frente a lo nuevo, lo irrepetible, lo único o en otras palabras, frente a la alteridad. El ethos de la liberación se opone al ethos de la dominación precisamente por **suprimir la violencia** sobre la novedad, por proponer una apertura de la totalidad y en consecuencia, por poner en cuestión a la dominación. Dussel denomina a esta virtud como **saber escuchar** la voz de el Otro; en consecuencia, partiendo de las virtudes del oprimido en tanto exterior al sistema, se tratará ahora de **fundamentar o reconstruir** las normas que hacen posible el saber oír la voz de el otro-es decir la virtud del oprimido- o en otras palabras, de formular las **condiciones de posibilidad** de la conciencia ética o del saber escuchar al Otro.

1.4.3.Las "Condiciones de Posibilidad", Normas o Virtudes que Fundan la Conciencia Ética o el Saber Oír la Voz de el Otro.-

Así, a continuación pasaremos a describir las **Reglas** o las condiciones de posibilidad de la *Conciencia Ética*; previamente, Dussel marca la virtud suprema de los oprimidos, a partir de la cual formulará las reglas aludidas; en este sentido, subraya que:

“El oprimido, no en tanto oprimido sino en cuanto fuera del sistema como pobre, como otro, ama a otro oprimido con un amor extra-sistemático, fuera de las reglas de juego de la Totalidad”(PuELL; t. II, pgs. 112-113)

Este amor extra-sistemático, no es **compasión**, dado que la compasión consiste en un “sentir con el otro” a partir de mí mismo; por ello, la compasión esconde el **reconocimiento** de **lo mismo** en el otro, y por consiguiente, carece de una trascendencia real hacia el *afuera* de sí mismo; el amor extra-sistemático tampoco consiste en la **amistad** entre los iguales dentro de el Todo *-filia-*. Se trata de un amor a el Otro, de el extraño, el extranjero, de lo nuevo, lo distinto. Dussel denomina a esta virtud como **amor-de-justicia**:

*“Este amor que va más allá del horizonte ontológico -nosotros: a priori hermenéutico ontológico- (que hemos denominado antes ‘amor de justicia’ o **dé**dicir con Levinas)... no es un irracionalismo, sino el descubrimiento, que quiere ser **postmoderno** (pero que no logra conceptualizar su intención), de que la identidad del ser y el pensar es falsa, ya que hay **ser** más allá del ámbito del pensar. Hay ser y puede ser amado...”*(PuELL; pg.113)

En este sentido, Dussel comienza a explicitar o reconstruir las condiciones de posibilidad del saber oír a el otro; así, para poder amar a el otro con amor-de-justicia, propone dos *condiciones de posibilidad* iniciales, una condición **negativa** y otra **positiva**; la condición negativa consiste en **ser ateos del sistema** o desenmascarar su fetichismo, lo cual indica que **el Otro no es un espejo en donde se refleja el mismo**, el universal, el concepto o la totalidad; para que ello sea así es preciso des-divinizar la totalidad para acceder a la unicidad de el otro y a su novedad. En segundo término, propone como condición positiva de posibilidad la necesidad de convertir dicho acto en un modo de vivir el mundo; esta es la virtud suprema que opera como fundamento del ethos de la liberación. Convertir ese acto en un modo de vida es interpretado como **respetar al otro como otro**:

“Negativamente es un decirse: no soy el Todo, no soy Dios, el Otro como libre está más allá de mi Totalidad. Positivamente es un tender por sobre el horizonte ontológico y morar en el Otro como otro... es amor, amor creador, libre, gratuito.”(PuELL; pg. 114)

En este punto es ya evidente que Dussel da cuenta de una experiencia de tipo religioso, dado que el Otro es, en términos más claros aún, el Otro como **sagrado**. Se trata de el *cara a cara* levinasiano, en el que se produce la **conmiseración**, es decir, el amor a el Otro pobre como único, sin referencia al horizonte de la totalidad:

“Esta virtud del amor-de-justicia es, precisamente, el saber situarse en la posición misma del cara-a-cara. El rostro del Otro, su personalidad, su cara es siempre novedad. Amarlo como Otro, como lo siempre novedoso, a partir de lo que el lógos nos deja aparecer de él pero afirmándolo como in-com-prensible, es lo propio del amor trans-ontológico”(PuELL; pg. 115)

Dado que el cara a cara o el amor-de-justicia es un acto **ateorético**, o **prerreflexivo** (ver pg. 14), ese movimiento trans-racional y prerreflexivo es lo que funda una **responsabilidad a priori** por el Otro, anterior a la conciencia y por ende, a la

decisión racional, de por ejemplo, renegar de dicha responsabilidad originaria y fundante. La irresponsabilidad frente a el otro -aversión a el Otro- es un **acto segundo**, una decisión de la voluntad conciente **posterior** a el cara a cara originario o la responsabilidad por el Otro. En otras palabras, para Dussel la responsabilidad por el otro no puede ser fundamentada o legitimada racionalmente dado que la misma es **anterior** a la conciencia racional.

Asimismo, una vez establecidas las condiciones de posibilidad de el cara a cara o el saber escuchar e el Otro, Dussel se propone describir las virtudes que se derivan de la misma. En este sentido, “La segunda actitud esencial en el cara a cara,..., es la **con-fianza**” (pg. 116) Es la renuncia a la pre-comprensión de el Otro a la espera que el Otro se **revele**, se de a conocer. Así, mientras que el ente se **devela** teórico-conceptualmente -lo visto-, el Otro se revela a sí mismo; en este sentido, la confianza es asimismo, **obediencia** -escuchar, oír realmente- a el otro, porque paara que el otro se revele es necesario que el que escucha lo haga en la confianza:

“Con-fianza ...es ob-ediencia: el que sabe oír en el cara a cara (ob-audire). Ob-edece, escucha con seriedad al Otro que tiene solidez, solidaridad, firmeza, fidelidad... La con-fianza es un ‘tener fe en alguien’, nunca en algo, ni siquiera en la verdad. ‘Tener fe’ en la palabra de alguien es tener con-fianza en su Alteridad, en su ser como Otro, como persona.(PuELL; pg116)

B.2. Introducción a la Ética del Discurso de Karl Otto Apel: Los Presupuestos Pragmático Normativos del Meta Juego de Lenguaje de la Argumentación

Como señala un discípulo de Apel en Argentina:

“(Apel)... Piensa que es posible una ‘fundamentación última’ de la ética, ante todo en el sentido de mostrar determinadas normas como válidas y obligatorias para todo hablante que haga uso de argumentaciones. Tales normas son ‘reconstruidas’ o explicitadas de modo pragmático-trascendental, es decir mediante ‘reflexión trascendental’ sobre las condiciones de posibilidad de la argumentación” (VR;pg.119)

Así como Kant parte del *factum* de los juicios sintético *a priori*, y mediante reflexión trascendental deduce las reglas o normas *a priori* que lo hacen posible o sus condiciones de posibilidad y validez, Karl O. Apel evitará el "Yo Pienso" como punto de partida y propondrá el "Yo Argumento" como *factum* evidente de la razón, con el fin de descubrir trascendentalmente la dimensión de la *intersubjetividad*, luego del fracaso kantiano. En consecuencia, el punto de partida es el **Acto Illocucionario de Argumentar** o el Juego de Lenguaje de la Argumentación-*a priori* del juego de lenguaje-. Se trata nada menos que de transformar la filosofía trascendental a partir del lenguaje, pero manteniendo fundamentalmente la pretensión kantiana de fundamentar la razón y de encontrar en el uso del lenguaje, y ya no en la conciencia, la condiciones de posibilidad y validez de todo conocimiento formulado lingüísticamente. En este sentido, el pensamiento de Apel se inscribe, junto a la obra de J. Habermas, en la corriente que podemos denominar como Neo Moderna, que interpreta la modernidad como proyecto inconcluso. En consecuencia, a partir del acto ilocucionario de la argumentación, propio de las ciencias y de la filosofía, Apel pretende **reconstruir** o explicitar las reglas que hacen posible y

fundamentan el acto de argumentar. Dichas reglas, en tanto son las condiciones de posibilidad de la argumentación misma, son para Apel el **fundamento a priori** y **trascendental** -universal y necesario- del juego de lenguaje de la argumentación:

"La pragmática trascendental propone un tipo de reflexión trascendental acerca de lo que, en cuanto 'condiciones de posibilidad', está necesariamente implícito en la dimensión pragmática de toda argumentación. Tal reflexión es 'reconstructiva', es decir, ella permite explicitar dichas condiciones. Habermas se ha referido con frecuencia a la 'reconstrucción' como un pasaje de un 'know how' a un 'know that'"(VR; pg. 118)

Apel sostiene que es posible demostrar el carácter *trascendental* de las normas explicitables, mediante un procedimiento que denomina **Contradicción Performativa**; esta se presenta cuando se produce una contradicción entre el **contenido proposicional** del enunciado "p" y las *pretensiones* implícitamente presupuestas en el **acto** comunicativo; así por ejemplo, si alguien sostiene que "La comunicación no es posible"(enunciado "p"), el contenido proposicional entra en contradicción con la pretensión del hablante de ser interpretado y comprendido por el interlocutor. La contradicción pragmática se produce sólo cuando se argumenta con seriedad

2.1.La Comprensión pragmático-Trascendental de la Ética del Discurso: La Parte A de la Ética o Fundamentación.-

2.1.1.La transformación pragmático-lingüística de la *filosofía trascendental* kantiana.-

Según Apel, mediante la ética del discurso, es posible lograr la **fundamentación trascendental última**³² de la validez intersubjetiva de la ley moral, a pesar de la renuncia kantiana a la **fundamentación trascendental** de dicha Ley y su recurso a un "Reino de los Fines" de carácter *metafísico*; como ya mencionamos, el fracaso kantiano tendría sus raíces en el "solipsismo metodológico" del cual partía; en consecuencia, Apel orienta su pensamiento:

"...en el sentido de una transformación y puesta en marcha pragmático-lingüística de la pretensión kantiana, formulada pero no realizada, de una fundamentación trascendental última de la ley moral. En mi opinión, la fundamentación trascendental última de la ley moral, que Kant exigió en un principio pero que después planteó en favor del mero establecimiento de un 'factum evidente de la razón(práctica)', tal fundamentación no pudo realizarla Kant porque partió de un principio subjetivo de la razón, en el sentido del 'solipsismo metódico'"(TVyED;pg.151)

En consecuencia, la falla se sitúa en el principio del "Yo pienso", por lo que a tesis apeliada sostiene que es menester una **sustitución del a priori irrebasable del "Yo pienso" por el a priori del "Yo argumento"**. En efecto, a partir del Yo pienso, los otros yoes son constituidos como objetos de la razón pura, por lo que pasan a ser regidos por la legalidad causal-natural; según Apel, el sentido de la pregunta por las relaciones intersubjetivas o ley moral, no puede ser constituido a partir de la razón pura y del Yo pienso, que es universal y único. Por consiguiente, tanto los demás yoes como la pregunta por la ley que rige sus relaciones carece de sentido. A partir de esta comprobación, Kant postula a los otros yoes como *entidades metafísico-inteligibles* (**lo cual significa que son sólo pensables, pero incognoscibles e indemostrables**), que junto a Dios, forman parte del reino de los fines. Con ello se pretendía salvar la libertad y

la autonomía de sujeto de la acción moral o sujeto práctico. A partir de este diagnóstico, Apel vislumbra en la pragmática filosófica la posibilidad de retomar el intento kantiano, por lo que el punto de partida de su reflexión será el Discurso Argumentativo; a partir de este punto, Apel sostendrá la necesidad de partir de la dimensión pragmática de la argumentación, de la enunciación argumentativa o del acto de argumentar; en consecuencia, el punto de partida será el *Acto Ilocucionario de la Argumentación*, para luego deducir pragmático-trascendentalmente las normas o condiciones de posibilidad que fundamentan dicho acto argumentativo. Pues bien, es a partir de esta deducción que Apel redescubre trascendentalmente, tanto la dimensión intersubjetiva-el *a priori* de la comunidad de comunicación-, como las normas éticas o morales presupuestas ya siempre como condiciones de posibilidad y validez en el acto ilocucionario de la argumentación. En consecuencia, la *transformación* apeliana de la filosofía trascendental muestra dos cosas:

“1) Que cuando argumentamos públicamente, y también el caso de un pensamiento empírico solitario, tenemos que presuponer en todo momento las condiciones normativas de posibilidad de un discurso argumentativo ideal como única condición imaginable para la realización de nuestras pretensiones normativas de validez.

2) Que, de ese modo, hemos reconocido también necesaria e implícitamente el principio de una ética del discurso.”(TVyED;pg.154)

Profundizando esta transformación, observamos que **pensar**, solitariamente, **presupone** el uso con sentido del **lenguaje** o el mero uso del lenguaje; como ya vimos, el lenguaje, para ser considerado lenguaje tiene como atributo esencial la comunicabilidad/significancia; estamos frente a lo que denominamos función semiótica y a lo que Apel denomina el *a priori* del lenguaje, anterior y condición de posibilidad y validez del *a priori* de la conciencia y por ende, del pensamiento mismo. Es a partir de la dimensión comunicativa del signo o función semiótica, que Apel deduce aquellas condiciones normativas de posibilidad. Ahora bien, Apel aclara que no se trata solamente de el hablar con sentido, sino que específicamente parte del **pensar** en tanto pensar racionalmente; es esto lo que Apel denomina **argumentación**, por lo que el Yo Pienso es, a partir de ahí, el Yo Argumento: el argumentar es lo mismo que el pensar visto pragmático-trascendentalmente.

A partir de estas precisiones, Apel hace algunas aclaraciones en torno a la tesis fundamental de una ética discursiva. En este punto, se refiere específicamente a la **función** del discurso argumentativo, y por extensión, filosófico y científico; dicha función, presupuesta ya siempre³³ en el acto de argumentar, consistiría en **elaborar soluciones** para todas las cuestiones, problemas o conflictos sobre **pretensiones de validez**, sin recurrir a la violencia, lo cual quiere decir, llegar al consenso³⁴; en efecto, la **“búsqueda de consenso”** está presupuesta ya-siempre (*a priori* y como condición de posibilidad y validez de la argumentación sería) en el acto mismo de argumentar; es esto lo que Apel denomina el *a priori* de la Comunidad Ideal de Argumentación, cuando se refiere a las **“condiciones ideales en que el diálogo entre argumentantes puede conducir al consenso”**(VR; pg.120) Como señala R. Maliandi, Apel sostiene que aquello que está *irrebasablemente* exigido en el uso de la argumentación es la **“búsqueda de consenso”** y no el **“consenso como tal”**, que no

siempre se logra. Tales condiciones ideales no pueden ser negadas sin incurrir en una “contradicción performativa”³⁵, dado que las mismas están adelantadas “contrafácticamente” en el acto argumentativo. Si la argumentación no es seria, el discurso no es usado en función comunicativo-argumentativa (es decir, no se estaría argumentando *realmente*), sino como medio en una relación *estratégica*, dado que los participantes no estarían realmente interesados en resolver conflictos sobre la validez de sus afirmaciones, sino que se valen del discurso como un medio para imponer sus pretensiones sobre el interlocutor:

*“Presupongo de antemano que la argumentación -al igual que el pensamiento con pretensión de validez que se expresa en ella- es irrebutable en filosofía (nosotros: lo cual significa que sin argumentación no hay filosofía) ... También presupongo que el **discurso filosófico irrebutable de la filosofía** es rigurosa y temáticamente ilimitado. Por eso, todo participante en el discurso debe comprender que **la función de éste es elaborar soluciones vinculantes para toda las cuestiones imaginables que se puedan plantear en el mundo de la vida. Esta es la única posibilidad de resolver conflictos de pretensiones de validez, sin violencia. Y naturalmente, también se presupone que todos los participantes en el discurso están interesados, en principio, en la solución de todas las cuestiones imaginables sobre la validez y no pretenden instrumentalizar el discurso con los otros sólo para sus propios fines, como en el caso de la utilización del saber de los expertos en un discurso limitado estratégicamente***

*Es decir, hay que presuponer que, en un discurso filosófico, todos los interlocutores comparten ya siempre con los demás todos los problemas imaginables-y también el de si existe un principio vinculante de la moral- y, por eso, **están interesados a priori en** -sigue-*

alcanzar soluciones para los problemas que son susceptibles de consenso para todos los miembros de una comunidad ideal e ilimitada de argumentación.(TVyED; pg.)(negrita nuestra)

En consecuencia, la Norma Principal que fundamenta Apel es denominada como “norma básica”(grundnorm, que debe distinguirse de las “normas situacionales”), “...que exige que todo conflicto de intereses sea resuelto, no por la violencia, sino precisamente por medio de argumentos y del consenso que pueda así alcanzarse.”(VR; pg.120); dicha norma básica constituye un principio procedimental, *a priori* y de validez universal; en consecuencia, “...La norma básica sólo indica el *procedimiento* para la legitimación de normas *situacionales*” o concretas(VR;pg.120). A partir de tales precisiones, Apel pasa a tematizar la cuestión específicamente ética y en este sentido, se ocupara de deducir pragmático-trascendentalmente todos los *presupuestos éticamente* relevantes que tenemos que reconocer necesariamente en tanto que argumentamos en serio. Entre los presupuestos reconocidos por Apel, mencionamos el *a priori* de la Comunidad de Comunicación; Ahora bien, dicha comunidad se presenta bajo dos planos: una comunidad real o empírica de comunicación y una comunidad ideal de comunicación; Apel comienza por la primera:

“Pero, ¿cuáles son los presupuestos éticamente relevantes que tenemos que reconocer necesariamente en tanto que argumentamos en serio? Como individuos que argumentamos seriamente, en el sentido indicado, hemos reconocido ya siempre..., nuestra participación en una

comunidad real de argumentación y en otra comunidad ideal anticipada contrafácticamente.”(TVyED;pgs.156-157)

En primera instancia, Apel describe la comunidad real de argumentación, comunidad que se vincula con aquello que en nuestro trabajo denominamos el *a priori* hermenéutico-ontológico y con las corrientes *comunitaristas*, neoaristotélica, neohegeliana, neopragmáticas, etc.:

*“...tenemos que presuponer todo lo que nos presenta la hermenéutica filosófica y la pragmática lingüística acerca de la **precomprensión del mundo**, condicionada sociocultural e históricamente y, acerca del acuerdo con lo demás, siendo éstas las condiciones iniciales para cualquier discurso concreto; a éstas pertenecen también presupuestos en el sentido de una eticidad concreta y condicionada sociocultural e históricamente. Se trata de los presupuestos que reconocen hoy, en general, los neopragmatistas y los neoaristotélicos pragmático-hermeneutas- por ejemplo, Gadamer, MacIntyre, Williams y Rorty- bajo el lema de “base histórica y contingente de consenso”(TVyED;pg.157)*

A continuación, Apel dará el paso clave para diferenciarse tanto de los planteos post-modernos como de los neo-conservadores, con el fin de recuperar una instancia *universal* capaz de trascender el mundo de vida de las comunidades concretas. A partir de esta temática, surge la propuesta apeliana de la existencia de una comunidad ideal de argumentación-comunicación, referida a las Condiciones Ideales de la Comunicación

*“Ocurre de modo distinto con el presupuesto de la comunidad ideal de argumentación anticipada contrafácticamente. En este sentido (casi ignorado por la hermenéutica y la pragmática lingüística procedentes de Heidegger y de Wittgenstein) aquel que argumenta seriamente tiene que hacer valer, tanto si lo admite como si no, **las condiciones-sigue-***

y lo presupuestos, ideales y universalmente válidos, de la comunicación en una comunidad ideal de comunicación.”(Ibid.,pg.157)

Entre todas las condiciones ideales presupuestas ya siempre en la comunicación, existen condiciones o Normas Ideales universalmente válidas que **son normas morales**; Apel sostiene que el acto de argumentar presupone ya siempre normas morales ideales que constituyen condiciones de posibilidad y validez de la argumentación; las normas en cuestión son, la **corresponsabilidad** en la solución de todos los problemas de validez y la **igualdad de derechos** de todos los participantes en la comunicación, pues al argumentar, se presupone como finalidad del discurso, la capacidad de consensuar las soluciones de todos los problemas que surjan en el discurso:

*“Y a estas condiciones pertenecen también presupuestos moralmente relevantes: en el sentido, por ejemplo, de normas ideales válidas universalmente.¿De qué normas se trata? A mi entender, cada vez que preguntamos seriamente en el plano del discurso filosófico, presupones ya la **corresponsabilidad** -la propia y la de todos lo interlocutores potenciales- **en la solución de todos los problemas que se pueden resolver en el discurso: es decir, también de aquellos problemas que sólo pueden resolverse en el mundo de la vida -pensando sin la forma reflexiva del discurso- mediante lucha o negociaciones estratégicas.***

...Cada vez que argumentamos seriamente, además de haber anticipado nolens volens las relaciones ideales de comunicación, también hemos reconocido ya siempre, además de la

corresponsabilidad, **la igualdad de derechos**, por principio, *de todos los participantes en la comunicación. Pues suponemos necesariamente, siempre como finalidad del discurso, la capacidad(universal) de consensuar todas las soluciones de los problemas: así, por ejemplo, todas las soluciones vinculantes de los problemas de fundamentación de normas*”(TVyED;pgs.157-158)(negrita nuestra)

Finalmente, llegamos al nudo de la propuesta apeliana; como ya vimos, el imperativo categórico kantiano carece de validez para fundar la moralidad de una acción, dado que la legitimación que propone se da por una operación solipsita *in foro interno*; en consecuencia, de lo que se trata es de desplazar ese mecanismo de legitimación desde el ámbito privado del individuo o subjetividad, hacia el ámbito público o de la intersubjetividad. La ética del discurso logra este objetivo al proponer el diálogo, el discurso y el consenso público como medio válido de legitimación ética; en este sentido, el individuo que argumenta sólo posee **pretensiones de validez**, pretensiones que asimismo, se enfrentan con las pretensiones de validez de otros individuos. Mientras que Kant da lugar a la legitimación monológica de tales pretensiones de validez, la ética apeliana sostiene que **aquello que valida una norma es su capacidad de ser consensuada por parte de todos los participantes en el discurso y por todos los afectados**. Se trata de un mecanismo público –intersubjetivo- y no monológico de universalización y validación de normas. En fundamental mostrar que la legitimación de la norma en función de su capacidad de ser consensuada constituye una **idea regulativa** reconocida ya siempre por todo aquel que argumenta seriamente:

“El momento principal de la transformación es el siguiente: en lugar de la aptitud legal de las máximas de acción-que los individuos han de querer, según Kant- aparece ahora la idea reguladora de la capacidad de ser consensuadas todas las normas válidas por parte de todos los afectados, idea reguladora que tienen que aceptar como vinculante todos los –sigue-

individuos, pero que, a ser posible, hay que realizar aproximadamente en el discurso real. Según la ética del discurso, en esta capacidad de consenso, se encuentra la implementación de sentido y la concretización de la determinación kantiana de la aptitud como ley en el plano de la intersubjetividad, en cierto modo, la interpretación (Dechiffrierung) postmetafísica, pero fundamente pragmático-transcendentalmente, del ‘reino de los fines’ en el sentido de una idea reguladora de la comunicación humana.”(TVyED;pgs.158-159)(negrita nuestra)

Para cerrar este punto, citaremos la síntesis hecha por el propio Karl O. Apel, en la compilación Estudios éticos, síntesis tan breve como rigurosa:

“Quien argumenta –esto significa: quien, por ejemplo, seriamente plantea la cuestión de la norma ética básica en un diálogo o también en una autocomprensión solitaria qua diálogo internalizado- puede ser conducido a reconocer o convencido a través de la autorreflexión, de que necesariamente en tanto argumentador , ya ha reconocido una norma ética básica. Esta norma básica puede ser explicitada de la siguiente manera: el argumentante ya ha testimoniado in actu, y con ello reconocido, que la razón práctica es responsable del actuar humano; es decir, que las pretensiones de verdad, pueden y deben ser satisfechas a través de argumentos; o sea que las reglas ideales de la argumentación en una, en principio ilimitada, comunidad de comunicación, de personas que se reconocen recíprocamente como

iguales, representan condiciones normativas de posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez ética a través de la formación del consenso y que por ello, con respecto a todas las cuestiones éticamente relevantes de la vida práctica, es posible, en un discurso, que respete las reglas de argumentación de la comunidad ideal de comunicación, llegar, en principio, a un consenso y que, en la praxis habría que aspirar a este consenso” (“Estudios éticos”; ed. cit.; p. 161- Citado por E. Dussel en DTED; pp. 80-81)

2.1. 2. Los Planos de la Parte A de la Ética Discursiva.-

La parte A de la Ética del Discurso se orienta a lograr la fundamentación última de las normas éticas discursivas. Como ya vimos, Apel distingue entre la **norma básica** y las **normas situacionales**, siempre dentro de la Parte A. En efecto, mientras que la Norma Básica es válida para todo tipo de discurso, es decir, tanto para el discurso teórico (propio de las filosofías y de las ciencias), como para el discurso práctico, la noción de Normas Situacionales tiene validez solamente para los discursos prácticos. Apel entiende que “...El diálogo en el que se emplean esos argumentos en defensa de intereses particulares se denomina ‘discurso práctico’. En este tipo de discurso, las normas situacionales consensuadas, para cumplir con las exigencias de la ética discursiva:

“Deben tener en cuenta,..., no sólo los intereses de los participantes en dicho discurso(práctico), sino también los de todos los posibles afectados por las consecuencias de las acciones correspondientes, efectuadas en cumplimiento de norma situacionales consensuadas. El consenso obtenido en el discurso práctico legitima normas situacionales concretas, es decir, indicaciones sobre determinadas acciones a seguir.”(VR;pg.120)

Se ve claramente la diferencia entre los dos tipos de normas ya que:

“Mientras la ‘norma básica’ constituye un ‘principio procedimental’, es a priori y tiene validez universal, las ‘normas situacionales’ son contingentes y su validez –sigue-

se restringe a una situación determinada. La norma básica sólo indica el procedimiento para la legitimación de normas situacionales”(Ibid.)

En consecuencia, las “normas situacionales” tienen validez solamente para situaciones puntuales o concretas; Apel incluye en este punto la necesidad de tener la opinión de los expertos científicos pertinentes, sobre todo en lo que hace a la predicción de los efectos que eventualmente tendrían sobre los afectados, las acciones resultantes de la aplicación de una norma situacional legitimada; por ello, se trata de una ética “informada científicamente”. Respecto a la “Norma Básica”, que exige que todo conflicto de intereses sea resuelto por medio argumentos y por consenso, evitando la violencia, no encontramos frente a un *a priori* de la argumentación o una **metanorma**, y por lo tanto, frente a una norma universal, válida para todo discurso, encargada de indicar el procedimiento de legitimación de normas concretas.

2.2. La Ética del Discurso como Ética de la Responsabilidad Referida a la Historia: Parte B de la Ética o Fundamentación de la Aplicación.-

En lo que Apel denomina “Primera Introducción de la Distinción entre las Partes A y B de la tica del Discurso: La Ética Discursiva como No-Abstracta, sino como Ética de

Principios referida a la Historia”, se parte de la clásica problemática formulada por Max Weber sobre la tensión entre la “ética de los principios” y la “ética de la responsabilidad”. En efecto, según Weber:

“Es indispensable que tengamos claridad del siguiente hecho: toda actividad orientada según la ética puede estar subordinada a dos máximas totalmente diferentes e irreductiblemente opuestas. La conducta puede estar orientada por una ‘ética de la responsabilidad’ (verantwortungsethisch) o por una ‘ética de fines últimos’ (gesinnungsethisch). Esto no quiere decir que una ética de los fines últimos sea idéntica a la irresponsabilidad, o que una ética de la responsabilidad sea igual a un oportunismo sin principios. Naturalmente, nadie dice eso. No obstante, hay una oposición abismal entre la conducta que sigue la máxima de una ética de fines últimos –esto es, en términos religiosos: ‘El cristiano hace el bien y deja al Señor los resultados’- y la conducta de quien actúa siguiendo una ética de la responsabilidad que dice: ‘Debemos reponder por las consecuencias previsibles de nuestros actos’”³⁶

A partir de esta cuestión, Apel aclara que la parte B de la ética discursiva no se refiere a lo que tradicionalmente se denomina “parte práctica” o de como aplicar normas morales generales a casos concretos, sino que se orienta a ser una **fundamentación de la aplicación de la parte A** o a tematizar “las condiciones históricas de aplicación de la norma básica”(VR;pg.121); por ello, Apel señala:

“..., la ética del discurso tiene que clarificar también en una parte B de fundamentación que puede enlazarse (o cómo puede enlazarse) su exigencia de fundamentación consensual de las normas con las relaciones fácticas que se dan en las situaciones, en el sentido de una ética de la responsabilidad con referencia a la historia.

Me parece que está justificado reservar una parte especial de fundamentación de la ética para esta tarea y no equipararla sencillamente al problema tradicional de la aplicación de las normas morales, es decir, al problema de la phronesis o del ‘juicio’, en el sentido de Aristóteles y Kant, respectivamente”(TVyED;pg.168)

En efecto, según Apel ya no es posible recurrir ni a las *costumbres convencionales de aplicación*, ni la cuestión puede dejarse a cargo del *juicio del hombre corriente*. Por consiguiente, ¿qué sucede cuando las condiciones fácticas o históricas hacen imposible la aplicación de la norma básica procedimental de la ética discursiva? Pues bien, en ese caso nos hallamos frente a un conflicto entre la Parte A y la Parte B, o entre una ética de “principios”(ética deontológica) y una ética de la “responsabilidad”(ética consecuencialista). Según Apel, cada persona, cada grupo humano y cada institución constituyen “sistemas de autoafirmación”, y cada agente moral tiene *responsabilidades* ante tales sistemas; así por ejemplo, un padre de familia tiene una responsabilidad respecto a la integridad de su familia, o el político que tiene responsabilidad por su país, deben privilegiar dicha responsabilidad aún a costa de *violar la norma básica* discursiva, dejando de obrar según la *racionalidad ética* y pasando a comportarse según la *racionalidad estratégica*. Pues bien, Apel sostiene que dicha violación de la norma básica, cuando es inevitable, no es necesariamente inmoral. Asimismo, propone una conciliación entre las partes A y B mediante un “principio de complementación” que haga posible que el agente moral o representante histórico de un sistema de autoafirmación pueda “...seguir teniendo en cuenta la exigencia de la norma básica sin renunciar a la responsabilidad ante el propio sistema de autoafirmación.”(VR;pg. 121). Dicho principio de complementación consiste

en una idea regulativa de una realización a largo plazo de la comunidad ideal de comunicación. Según R. Maliandi, con dicho principio se posibilita un acortamiento de la distancia que hay entre las condiciones “contrafácticamente *anticipadas*” en la norma básica y las condiciones fácticas propias de una situación histórica determinada; en consecuencia:

“Dicho principio puede formularse, muy resumidamente, como exigencia de minimizar lo estratégico y maximizar en cambio lo ético, o sea, tanto recurso a procedimientos estratégicos como sea necesario, y tanto esfuerzo por la formación de consenso como sea posible.”(VR; pg.121)

III. Tercera Parte: Desarrollo de la Hipótesis de Trabajo

1. El *Giro Categorial* Dusseliano: Descripción de la *Articulación* entre la *Ética de la Liberación* y la *Ética del Discurso*.-

1.1.El *cara a cara* o la *relación práctica* reinterpretada pragmático-trascendentalmente como el *meta acto ilocucionario* o el *meta juego de lenguaje* de la *Interpelación*

En el comienzo del debate, Dussel sostiene que el pensamiento de K.O.Apel es saludable para América Latina debido a que representa una “crítica subsuntiva” de la filosofía analítica, obligándola a salir del academicismo y reintegrándola en la problemática latinoamericana:

“...Apel muestra claramente cómo la mera ‘oración’ (o), objeto de la filosofía del linguistic turn, desde Frege o el primer Wittgenstein, queda subsumida en el ‘acto-de-habla’, el pragmatic turn”(DTED; pg. 61)

A partir de esta afirmación, Dussel propone situar la problemática que expondrá o en otros términos, propondrá una *traducción* de los términos de la ética de la liberación al lenguaje de la pragmática trascendental apeliana. En este sentido:

“Por nuestra parte, elegiremos un ‘acto-de-habla’ que nos permita situar el tema que pretendemos exponer desde una filosofía de la liberación”(DTED; pg.61)

En consecuencia, Dussel elige una ‘oración’ o una ‘proposición’ que expresa **aquello que dice**-contenido proposicional- la ética de la liberación; la proposición en cuestión es la siguiente:

Esto es un acto de justicia (=p)

A partir de dicha oración inicial, Dussel expondrá pragmático-trascendentalmente su ética de la liberación, preguntándose ahora lo siguiente: ¿qué es **aquello que hacemos cuando** en la ética de la liberación **decimos** “Esto es un acto de justicia”? o en otras palabras, ¿qué acto de habla realizamos cuando decimos esto?, ¿a qué juego de lenguaje jugamos al decir esto?. A partir de estas preguntas, Dussel comienza a buscar el acto de habla indicado para dar cuenta de su pensamiento. En efecto, cuando afirmamos p o “Esto es un acto de justicia”:

“Varios ‘actos-de-habla’ pueden expresarse desde esta ‘oración’”(DTED;pg.62)

Por consiguiente, aquello que hacemos cuando afirmamos ‘p’ pueden ser múltiples y diferentes actos de habla o juegos del lenguaje; Dussel menciona que cuando afirmamos ‘p’ se puede tratar del acto de habla de **mandar** (por ej. Te mando que cumplas el acto de justicia conmigo), o el acto de **pedir** o **rogar** (por ej. Te pido que cumplas el acto de justicia conmigo), o el acto de **exigir** (por ej. Te exijo que cumplas el acto de justicia conmigo). Ahora bien, ninguno de estos actos de habla realizan aquello que pretende la ética de la liberación, por lo que Dussel propone como tesis que aquello que hace en su ética cuando enuncia ‘p’, es un acto de habla muy particular, que denomina el acto de habla de la **Interpelación** -como una Fuerza ilocucionaria-. Es decir, en *el cara a cara* de Lévinas, **aquello que hace el Otro** cuando dice algo -más allá de lo que diga en tanto contenido proposicional de la oración p- es Interpelarnos; Dussel define a la Interpelación como sigue:

“...enfrentar a alguien pidiéndole cuenta por el cumplimiento de una responsabilidad o deber contraído...Del latín interpellare: es un ‘llamar’ (apellare) o ‘enfrentar’ a alguien,-sigue-

con el que se establece una relación (inter-); se interpela al juez mismo del tribunal (al responsable). A diferencia del recriminar, el ‘interpelar’ es ‘activo’; exige reparación, cambio.”(DTED; pg. 62)

Retornando a Lévinas, el mismo distinguía entre **el Désir -el cara a cara-** y **lo Dicho** -o el contenido proposicional de p-; pues bien, aquello que hace el Otro en el cara a cara es lo que Dussel denomina interpelación. El cara a cara interpela o exige el cumplimiento de una responsabilidad porque existe una **responsabilidad a priori** por el Otro en aquel que es interpelado. En este sentido, el Decir está siempre presupuesto *a priori* en lo Dicho:

*“El ‘acto-de-habla’ que denominamos ‘interpelación’,... es el que privilegia Emmanuel Levinas,... situado **antes** de su explicitación lingüística (en el silencio previo a que se despliegue el ‘principio de expresabilidad’ de Searle”(DTED; pg63)*

Ahora bien, aquel que nos interpela lo hace desde **más allá** de la totalidad vigente, marco institucional del sistema o de nuestro Mundo -en terminología hermenéutica-:

“Por ‘interpelación’, entonces, entendemos un enunciado performativo sui generis que lo emite alguien (H) que se encuentra, con respecto a un oyente (O), ‘fuera’ o ‘más allá’(trascendencia en este sentido) .al horizonte o marco institucional, normativo del ‘sistema’, de la Lebenswelt huessleriana-habermasiana o de la Sittlichkeit hegeliana, que funcionan como la ‘totalidad’ de un Levinas.”(DTED; pg. 64)

Tal como habíamos visto en el punto dedicado al desarrollo de la teoría de los actos de habla, los dos elementos centrales de éstos últimos eran la *intención* y la *convención*. En este sentido, toda intención debe ser mediada por la convención para poder ser comunicada o para ser intersubjetiva. Vemos que para Dussel el *cara a cara* es portador de una intención, la cual, para ser interpretada por el interlocutor, debería estar previamente convencionalizada-principio de expresabilidad-; frente a esta cuestión, Dussel responde que el *cara a cara* es incluso **anterior** al principio de expresabilidad de Searle y en este sentido, es aquello que hace posible la intención y la convención. El *cara a cara* es una **pröto intención** o una **meta intención**. Estamos situados en el nivel **ético**, que para el pensamiento de Levinas es anterior a la ontología o a la teoría(o tal como sostiene Moreno Márquez, de el nivel de una **meta-ontología**); se trata de la **anterioridad de la razón práctica**, que es fundante trascendentalmente. En consecuencia, la **Interpelación** es propuesta no solamente como el Acto Ilocucionario de un Acto de Habla, sino como un **Meta Acto Ilocucionario** o **Meta Acto de Habla**:

“Toda nuestra obra Philosophie der Befreiung se funda en esta categoría fundamental de ‘proximidad’ (que Habermas llamaría ‘momento ilocucionario’ del acto-de-habla performativo)”(DTED; pg. 64)

Así por ejemplo, el “mandar” es un acto ilocucionario o aquello que hacemos cuando decimos algo; pues bien, según Dussel el acto ilocucionario de “mandar” presupone otro acto ilocucionario previo o **anterior** que le es constitutivo como **condición de posibilidad**; este acto ilocucionario anterior es un meta acto ilocucionario **común** a todo acto ilocucionario y común a todo acto de habla; así como K. O. Apel propone a la argumentación como meta acto ilocucionario, E. Dussel propone que la Interpelación ética como Meta Acto de Habla, es anterior incluso al acto ilocucionario de la argumentación y anterior a cualquier acto ilocucionario particular (mandar, interrogar, rogar, recriminar, etc.). En consecuencia, la Interpelación como acto ilocucionario o como juego de lenguaje, es un meta juego de lenguaje anterior y común a todos los demás juegos de lenguaje. **Se trata de la interpretación pragmático-trascendental de la tesis lévinasiana según la cual la ética es anterior a la ontología**. En síntesis, podemos afirmar que la **Interpelación** como acto de habla/juego de lenguaje **significa, pragmático-trascendentalmente, aquello que Lévinas/Dussel denominan ‘cara-a-cara’ o ‘exterioridad’**

1.2. Validez Intersubjetiva del "Acto de Habla" de la "Interpelación".-

Toda **enunciación**-acto de habla o juego de lenguaje- que pretenda ser una comunicación significativa de un hablante dirigida a un oyente, sigue ciertas reglas o normas de juego, que cumplen la función de ser condiciones de posibilidad del mismo. Estas reglas son explicitadas o reconstruidas mediante reflexión pragmático-trascendental; así, todo acto de habla tiene como condición de validez, la **inteligibilidad** y ciertas pretensiones de validez, tales como la de **verdad, veracidad y rectitud**

normativa. O en otras palabras, la enunciación o acto comunicativo válido presupone ya siempre que el hablante tiene ciertas pretensiones de validez; como claramente señala J. Habermas, la comunicación presupone ya siempre lo siguiente:

*“La de estarse expresando **inteligiblemente**; la de estar dando a entender **algo**; la de estar dándose a entender a **sí mismo**; la de estarse entendiendo **con los otros**”*(DTED; pg. 68)

Ahora bien, si la Interpelación es un tipo de acto de habla con validez intersubjetiva, es porque necesariamente cumple con las condiciones de inteligibilidad o sentido, verdad, veracidad y rectitud normativa. Ahora bien ¿las cumple realmente?; dicho esto, pasaremos a exponer la demostración dusseliana de validez del acto de habla de la Interpelación.

a. La inteligibilidad/sentido como condición de toda comunicación.- Como sostiene la Teoría de los Actos de Habla, todo acto se divide analíticamente entre **lo enunciado** o contenido proposicional y **la enunciación**, acto o acción de decir algo. Pues bien, lo enunciado es aquello que debe cumplir con la condición de inteligibilidad o sentido, ya que esta condición exige que el contenido proposicional sea inteligible:

*“El ‘acto-de-habla’ que he denominado ‘interpelación’ tiene un ‘**contenido proposicional**’(al intentar cumplir con la primera condición, la de ‘inteligibilidad’, es decir, al enunciar un ‘significado’ interpretable)”*(DTED;pg.66)(negrita nuestra)

Pues bien, el acto de habla de la Interpelación tiene también un contenido proposicional, el cual no es siempre inteligible para el oyente debido a que:

*“(contenido proposicional)...que el hablante(H), por ser un ‘pobre’ excluido en la exterioridad, dificultosamente llega a formular correctamente por una cierta **incompetencia lingüística**-desde el punto de vista del oyente (O). La pronunciación fonéticamente defectuosa, el no-conocimiento de la lengua de O por parte de H...”*(DTED;pg.67)

Se ve que el pobre que interpela padece de cierta incompetencia lingüística, debida al desconocimiento del mundo institucional del oyente y no debida a la irracionalidad del hablante. Ello explica para Dussel que en la Interpelación se produzca sólo una cuasi-inteligibilidad, una cuasi-comunicación o una cuasi-interpretación del significado, lo cual muestra con claridad las dificultades, las opacidades y las patologías de todo intento de comunicación. Dussel objeta el prejuicio iluminista de la posibilidad de una **transparencia comunicativa**, prejuicio al que tanto Habermas como Apel son tan propensos. Según Dussel, la plena inteligibilidad no se da ni *a priori* ni en el momento del encuentro, sino que la misma se va dando en el caminar solidario, en el futuro, a posteriori. Por ello sostiene nuestro filósofo que:

“Aquí habría al menos que prestar atención a la intención crítica de los posmodernos-desde un Richard Rorty, por ej.- en aquello de que la comunicación frecuentemente sólo es una ‘conversación’, pero con dificultad una comunicación plena. Sin dar razón a los posmodernos, deseamos sin embargo prestar oídos a las dificultades que sufrimos –como personas, culturas o comunidades filosóficas periféricas, no hegemónicas, dominadas, explotadas, excluida- en la comunicación.”(DTED;pg.68)

b. La verdad como primera pretensión de validez.- Dado que la Interpelación como Acto de Habla es un enunciado de tipo **performativo** y no un enunciado **constatativo**, la Interpelación no tiene estrictamente la pretensión de ser un “acto de habla verdadero”

c. La veracidad como segunda pretensión de validez.- Como ya vimos, la veracidad refiere que la comunicación válida exige que el hablante se dé a entender realmente a sí mismo, con sinceridad y sin fingir. Según Dussel, es la veracidad lo que esencialmente otorga frente a un oyente, la **validez intersubjetiva** a la Interpelación:

“...la veracidad. Se trata del momento esencial del ‘acto-de-habla’ ‘interpelativo’. La única validación comunicativa de este ‘acto-de-habla’, para que sea ‘aceptado’ con fuerza ilocucionaria por el oyente (O),..., (es) la plena ‘veracidad’. El oyente (O) no tiene otra posibilidad genuina de comunicarse ‘seriamente’ con H, sino por el ‘creer’ o ‘aceptar’ racionalmente la sinceridad de la ‘interpelación’ del pobre(H). Éste, por su parte, debe expresarse de tal manera que su ‘intención’ sea claramente interpretada; que su sinceridad, veracidad, quede al descubierto porque es la garantía fundamental de la pretensión de validez comunicativa de su ‘acto-de-habla’”(DTED;pgs.69-70)

En efecto, ya mostramos que la validez del acto de la Interpelación no depende de que cumpla con la condición de inteligibilidad, dado que el contenido proposicional es frecuentemente opaco e ininteligible; asimismo, la validez de la interpelación no depende de su pretensión de verdad, dado que es un enunciado performativo. Hasta este punto, es imposible justificar la validez intersubjetiva de la Interpelación, por lo cual la misma quedaría reducida a la esfera privada del hablante sin convertirse jamás en lenguaje o en comunicación. Por ello, Dussel sostiene que la validez intersubjetiva del acto de habla de la Interpelación descansa, o se justifica en la veracidad o sinceridad del hablante casi exclusivamente. Es a partir de la veracidad de H que un oyente (O) se decide a ‘aceptar’ o a ‘creer’ racionalmente la interpelación del pobre, aunque el oyente no sepa precisamente que es aquello que le está diciendo-sentido- ni que es aquello a lo que se refiere

-verdad-. La aceptación de la interpelación por parte del oyente se produce como un efecto perlocucionario del acto de H, **pero dicha aceptación es racional, no porque crea lo que dice, sino porque, en definitiva, se cree en el otro:**

“Esto ha sido la fuente del malentendido de que se acusara a la filosofía de la liberación de fideísmo. El acto de ‘fe’ racional tiene justamente que ver con la ‘evaluación’ racional que antecede a ‘aceptar’ la veracidad del Otro”(DTED;pg.70)

Cuando los canales normales de comunicación se encuentran cerrados, como puede darse en el caso de dos interlocutores con orígenes tan disímiles como serían el de un aborígen amazónico y un científico belga, por ejemplo, la veracidad del hablante y la aceptación de dicha veracidad por parte del oyente parece ser la única vía abierta de comunicación entre ambos, o por lo menos, aparece como un principio posible de comunicación primaria.

d. rectitud normativa como tercera pretensión de validez, tampoco se da por no compartir un marco institucional común.

1.3.Descripción Ampliada de algunas determinaciones de la *Comunidad Ideal de Comunicación* a partir del problema de la **Novedad** o del *Descubrimiento-Alteridad* y Lógica del Descubrimiento-

Este punto trata quizá, el punto culminante de la articulación dusseliana, dado que propone una redefinición del *a priori* de la Comunidad Ideal de Comunicación a partir de la Ética de la Liberación Latinoamericana. En efecto, vimos ya que K.O.Apel sostiene que el acto de la argumentación (Yo Argumento) presupone ya siempre ciertas pretensiones de validez y presupone ya siempre que aquel que argumenta seriamente pertenezca a la Comunidad de Comunicación. Como ya quedó establecido, dicha comunidad es un *a priori* pragmático-trascendental, dado que tal comunidad cumple la función de fundamentar o de ser condición necesaria de posibilidad del acto de argumentar con sentido. Es por ello que nosotros hablamos del *a priori* de la Comunidad de Comunicación. A partir de ahí, Apel dividía la comunidad en dos comunidades bien diferenciadas: el *a priori* de la Comunidad **real** de Comunicación y el *a priori* de la Comunidad **Ideal** de Comunicación:

*“Cada uno de nosotros, que argumenta seriamente-y esto es metodológicamente el punto ineludible en filosofía- debe presuponer dos cosas: que una persona es miembro de una **comunidad real de comunicación** con sus antecedentes históricos de tradición y de precomprensión del mundo, con sus méritos y deficiencias, y al mismo **tiempo es miembro de una comunidad ideal de comunicación**, que no existe y nunca existirá realmente, pero que por extraño que parezca, debe presuponer e incluso anticiparse contrafácticamente **como existente en todo argumento serio...** Esto es así porque argumentar significa tener pretensiones de validez universal, cuyo desempeño ideal sólo puede ser asunto de una comunidad ideal de comunicación.”(DTED;pg. 44)(negrita nuestra)*

Mientras que **la comunidad real**/empírica/histórica de comunicación se vincula con lo que nosotros denominamos el *a priori* hermenéutico-ontológico, la precomprensión o el *a priori* del mundo de vida, la **comunidad ideal de comunicación** se refiere a una “situación ideal del habla o comunicación libre de dominación”-Habermas³⁷-; precisamente, Dussel comienza su debate con Apel refiriéndose a la Parte A de la Ética del Discurso o a la comunidad ideal/ilimitada de comunicación:

“En efecto, la comunidad de comunicación ilimitada, como la definía Peirce, sin coacción, en igualdad y respeto de las personas de todos los posibles participantes, define lo que podríamos denominar el momento positivo, pero no es explícito en referencia al momento negativo.”(DTED;pg.73)

En este punto, Dussel acepta plenamente que todo aquel que argumenta seriamente presupone ya siempre la existencia ideal de una comunidad de comunicación libre de dominación; en consecuencia, también acepta que aquel que argumenta presupone *a priori* la **igualdad** de todos los participantes actuales o posibles del discurso argumentativo y también la **corresponsabilidad** en lo que respecta al hallazgo racional de soluciones para los problemas planteados. Para Dussel, esto no es lo único presupuesto ya-siempre en el acto de argumentar, ya que estos son solamente los presupuestos referidos al momento **positivo** de la comunidad ideal; en consecuencia, según nuestro filósofo, la comunidad ilimitada presupone ya-siempre un momento

negativo que no ha sido tenido en cuenta por los teóricos europeos; ahora bien, ¿a qué se refiere con “momento negativo”? Pues bien, aquel que argumenta seriamente presupone ya siempre no solamente las pretensiones de validez intersubjetiva de su propio discurso, la igualdad de los interlocutores y la corresponsabilidad en la solución de problemas, sino que también, **presupone ya siempre la posibilidad de que no se llegue a un acuerdo o bien, presupone la posibilidad del “disenso”, del “no acuerdo”** o desacuerdo, que para E. Dussel significa la irrupción de el Otro o la Interpelación del Otro en tanto portador de “otras razones”-y no de irracionalidad-frente a la comunidad hegemónica:

“Habría una cierta ceguera en descubrir los momentos posibles negativos o aquellos presupuestos que ya siempre permiten la irrupción del des-acuerdo (el no-acuerdo, el ‘disenso’ de Lyotard) como punto de partida creador de toda argumentación nueva. Es decir, en la racionalidad, aún en el nivel trascendental o universal, sería necesario incluir como momento de su definición, como razón crítica, la ‘exterioridad’ (de diverso grado) virtual de cada persona, de cada participante de la comunidad como un otro potencial. El Otro, no como ‘lo otro’ que la razón, sino como la ‘razón del Otro’; la otra razón que ‘interpela’, y desde donde un principio o enunciado falseable puede ser falseado.”(DTED; 73)

Esta ampliación del concepto de Comunidad Ideal implica la inclusión del **a priori de la conflictividad**³⁸, del des-acuerdo, desacralizando el acuerdo hegemónico. Asimismo, dicha ampliación tiene la consecuencia de proponer una **apertura de la comunidad ideal, apertura hacia el Otro, lo particular concreto que objeta con su distinción, los acuerdos previos y pre-establecidos a partir de los cuales se pretende medir el otro y su unicidad.** En consecuencia, la apertura hacia el Otro, es una apertura hacia la **novedad**, es una apertura hacia la **temporalidad**, hacia el devenir y su incesante fluir. En virtud de estas consideraciones, Dussel propondrá una nueva definición de la Comunidad Ideal de Comunicación, definición que representa la clave de la nueva propuesta dusseliana:

“La descripción ampliada de algunas determinaciones de la comunidad ideal, podría enunciarse así: toda argumentación presupone ya siempre a una comunidad de comunicación ideal, libre de dominación, en el respeto a la igualdad de las personas de todos los posibles participantes(positivamente), y donde cada uno de los miembros actuales o posibles, presupuestos ya a priori, pragmática y trascendentalmente, tiene el derecho de poder—sigue-

situarse siempre virtualmente como Otro que la misma comunidad (negativamente).”(DTED;pg.73)

Toda comunidad, en tanto que *comunidad humana* es, por definición, aquella en la que cada uno de sus miembros tiene el derecho de posicionarse a sí mismo en una cierta *exterioridad* respecto a la comunidad; en este sentido, existen diversos grados de exterioridad, desde la exterioridad *absoluta* -como en el caso de la locura o la muerte-, hasta una exterioridad *relativa*, como puede darse en aquellos casos en los que el individuo no está de acuerdo con el consenso racional vigente, pero que aún no puede encontrar razones válidas suficientes para probar la validez de su disenso y formular una propuesta que represente algo nuevo respecto a lo ya existente:

“Evidentemente hay grados de ‘exterioridad’, que van desde la situación absoluta(como la muerte y la locura), hasta el derecho al disenso que todavía no encuentra razones suficientes

para probar la validez de lo nuevo descubierto-y quizá nunca las encuentre, pero no por ello no tiene derecho al disenso razonable.”(DTED;pg.73)

Dussel sostiene que negar la posibilidad del disenso implicaría proponer que el “acuerdo”-paradigma- vigente es en realidad un acuerdo “absoluto”, con lo cual estaríamos frente al final de toda argumentación posible. En consecuencia, se trata de proponer la irrupción del desacuerdo como componente esencial de toda definición de la racionalidad. Es a esto a lo que Dussel denomina “la Razón de el Otro”, “otra razón”, “razón crítica e histórica” y por último, “razón ética”.

En relación con este planteo, Dussel avanza en la cuestión vinculándola con el problema epistemológico de la “lógica del descubrimiento”, a partir de la célebre distinción positivista entre “contexto de descubrimiento” y “contexto de justificación”; en este sentido, siguiendo a K.O.Apel, Dussel asume la crítica al reduccionismo epistemológico que sólo considera los aspectos vinculados con la “explicación” o la justificación científica, dejando completamente de lado la temática del descubrimiento y del cambio científico y por consiguiente, que ha olvidado el problema de los descubridores, inventores y científicos innovadores:

“Nuestro problema se sitúa cuando se intenta problematizar explícitamente el ‘no-acuerdo’, el ‘des-acuerdo’ de aquel participante (o no, sea excluido o simplemente ignorado), que ha dejado de ‘estar-de-acuerdo’ por un ‘des-cubrimiento’ que se le presenta con la evidencia de algo con pretensión de verdad todavía no válido para la comunidad, porque no ha sido falseado, hasta ese momento, el acuerdo vigente. Me interesa aquí el momento del ‘inventor’ o del ‘descubridor’(y la lógica del descubrimiento...)(DTED;pg.74-75)

En esta cita, Dussel se plantea el problema de aquel o aquellos que han hecho un nuevo descubrimiento “...que se le presenta con la evidencia de algo con pretensión de verdad”, y que lleva a que el o los descubridores abandonen su acuerdo con la comunidad. Pues bien, su descubrimiento tiene “pretensiones de validez” que no encuentran cabida en el acuerdo vigente, por lo que el descubridor se va alienando o extrañando de su propia comunidad:

“Desde el momento en que un miembro de la comunidad deja de estar de acuerdo con el ‘acuerdo vigente’, a partir de un descubrimiento que se le impone ‘como cierto’(certeza no válida todavía; es decir, no argumentada públicamente y aceptada como justificada, y por ello como verdadera o válida), la subjetividad del descubridor se sitúa con respecto a la comunidad de comunicación científica como Otro. No es alguien absolutamente otro-sigue-

(porque frecuentemente parte del mismo ‘juego de lenguaje’), pero comienza a ‘extrañarse’, alejarse, otrificarse. Y llegan los casos en que la comunidad los expulsa, los excluye”(DTED; pg.75-76)

Estamos frente a aquellos casos en los que la comunidad científica, por un principio de “inercia institucional” y de modo totalmente *irracional*, se defiende ante la novedad mediante la negación de la misma o la persecución de sus descubridores, tal como fue el caso de Galileo en la Edad Media. Esta es una manera irracional de reafirmar el ‘acuerdo’ vigente, impidiendo todo tipo de falsación del mismo. Esta defensa dusseliana de la lógica del descubrimiento, obedece al interés de la filosofía de la liberación -y de la filosofía producida por comunidades filosóficas marginales como la latinoamericana- de

defender su propia **racionalidad** frente a las comunidades hegemónicas que centralizan la producción de saberes:

o“...como latinoamericanos, participantes de una comunidad de comunicación periférica, donde la experiencia de la ‘exclusión’ es un punto de partida cotidiano —y no de llegada—, es decir, un a priori y no un a posteriori, debemos encontrar el ‘lugar’ filosófico de nuestra experiencia de miseria, de pobreza, de dificultad en el argumento (por falta de recursos), de incomunicación o meramente de no-ser-partes de la comunidad de comunicación hegemónica.”(DTED;pg.72)

1.4. La Comunidad **Real** de Comunicación y los Tipos Concretos de Interpelación

Con relación a la parte B de la ética del discurso, Dussel se ocupará del *a priori* del mundo de la vida o de la “comunidad *real* de comunicación”. En este segundo nivel se muestra tanto la función opresora de las comunidades reales de comunicación hegemónicas, así como los tipos históricos o concretos de interpelación, como por ejemplo, la interpelación de las etnias excluidas, o del trabajador asalariado:

“Siempre en la ‘parte B’, podemos ahora retornar a la ‘interpelación’ en la comunidad de comunicación real cotidiana (en el ‘mundo de la vida’[Lebenswelt]), la de toda persona que puede argumentar por ser racional (y no por tener o no una pericia o dominar una ciencia). Es de nuevo la cuestión de la ‘exterioridad’, pero ahora en diversos niveles posibles.”(DTED; pg. 77)

Dussel distingue seis (6) tipos de interpelaciones concretas: la interpelación racial, la femenina(erótica), la obrera(poético-social), la ecológica, la cultural (pedagógica), y la Sur-Norte(económica).El primer tipo, o la interpelación racial se refiere a la lucha por la defensa de igualdad de derechos entre las razas, tal como se da en el caso de los turcos en Alemania, los negros en Sudáfrica o EE.UU., los palestinos en Israel y los afro-americanos e indígenas en América Latina. La Interpelación femenina se dirige en contra de la *irracionalidad* del machismo que la coloca como ‘objeto sexual’, la domina y la enajena. Asimismo, la Interpelación del trabajador asalariado, que vende su trabajo por dinero, y que se manifiesta en una lucha de clases efectiva o virtual, y que para Dussel se funda en la esencia “anti-ética” del capitalismo(DTED; pg. 79). Respecto a la Interpelación ecológica, Dussel considera que los ecologistas interpelan a las grandes potencias industriales muestran una conciencia ética porque defienden a las generaciones futuras que serán “excluidas” de los bienes de los que hoy gozamos; pero, critica a estos ecologistas su exclusiva preocupación por, como ejemplo, la selva amazónica, olvidando la muerte de miles de indios y de nordestinos; inclusive, estos indios empobrecidos son los responsables de la destrucción de la selva, pero lo hacen por su miseria y no por su falta de conciencia ética.

Finalmente, Dussel se refiere al *eurocentrismo-cultural* (en el que incluye a la cultura anglo-americana), sosteniendo que dichas culturas cumplen la función de ser el modelo de cultura civilizada, humana y ejemplar para todo el resto de las culturas. Es curioso, pero Dussel elogia en este punto a R. Rorty, diciendo que “...la posición de un R. Rorty acerca de la ‘inconmensurabilidad’ de un diálogo intercultural no deja de ser saludable, ante la irresponsabilidad de los que creen que esa tarea del diálogo no exige también una teoría que tome en cuenta las *dificultades*.”(DTED; pgs. 79-80). En este caso, nosotros, los

latinoamericanos, así como los africanos, asiáticos, etc. Interpelan, en una lucha de vida o muerte, a la cultura hegemónica o dominante, cultura concreta y particular que se “totaliza” cuando se auto-presenta como la cultura universal, con pretensiones de validez absolutas. Por último, para Dussel el problema más grave es el creciente distanciamiento entre las regiones del “capitalismo dependiente” (África, Asia y América Latina, con excepción de Cuba, China y Vietnam) y del capitalismo central. En este sentido, la Interpelación la hacen el 75 % de la humanidad (el “Sur”); por ello, el “Sur” interpela al “Norte” “...pidiendo cuenta por sus derechos a la vida, el desarrollo de su propia cultura, económica, política, etc.”(DTED; pg. 80)

2. Síntesis de la Propuesta Actual de Enrique Dussel.-

En síntesis, E. Dussel propone una subsumir la Ética del Discurso en la Ética de la Liberación, reinterpretando a la Pragmática Lingüístico-Comunicativa Apeliana como **un Modo** de la Relación Práctica-el **cara a cara**; ello es así porque la “interpelación” o el *cara-a-cara* ético tiene un carácter **pre-discursivo** (“pre-original” según E. Levinas) y por consiguiente, es **anterior** a la racionalidad argumentativo-comunicativa de apeliana. Dussel denomina a esta racionalidad pre-discursiva o anterior a la racionalidad comunicativa, como **razón ética originaria**, vinculando las nociones de “ético” y de “racional”, dado que **lo racional es racional porque es ético**³⁹:

“¿Qué tipo de racionalidad nos abre al Otro como otro aún en su Exterioridad, antes, en y después de los momentos funcionales de los sistemas; sistemas proposicionales (analíticos), argumentativos o pragmáticos (Apel)... Llamaremos ‘razón ética originaria’ a un tipo específico de racionalidad (diferente de la razón discursiva, estratégica, instrumental, emancipatoria, hermenéutica, etc.)”(E,EyAL; pg.

Dicha razón ética originaria, es la razón por excelencia y la misma se identifica con la responsabilidad *a priori* del cara a cara:

“La ‘razón ética originaria’ es el momento racional, anterior a todo otro ejercicio de la razón, por la que tenemos la experiencia (empírica, formal, trascendental o ideal) del otro antes de toda decisión, compromiso, expresión lingüística o comunicación a su respecto. Es la ‘re-sponsabilidad por el Otro’ a priori y como presupuesto ya siempre dado en toda expresión lingüística proposicional o argumentativa, en toda comunicación, en todo consenso o acuerdo, en toda praxis.”(E,EyAL; pg.)

Así, la ética del discurso es subsumida por la ética de la liberación, dado que la razón discursiva es un momento segundo o fundado en el cara a cara o en la razón ética originaria:

“...ese ‘encuentro’ con el Otro como persona, ese ‘reconocimiento’ originario, el a priori de toda ética, es lo que Levinas llama ‘proximité’, ‘cara a cara’...La ‘razón discursiva’ se funda y se deduce de esta ‘razón ética originaria’: si se argumenta (momento teórico de la razón) es porque el Otro es persona, y por esto se deben aportar razones para llegar a un acuerdo, y no meramente usar la violencia (lo irracional). Si esto es así, la razón discursiva es un momento fundado en la ‘razón ética originaria’ (el por-el-Otro de la razón

práctica como fuente primera, anterior a todo argumento y a toda comunicación)(E,EyAL; pg. 35)

En consecuencia, el cara a cara, Interpelación o razón ética originaria es reinterpretado por Dussel como un **meta acto ilocucionario, anterior y fundante** tanto de todo **acto de habla particular**, así como anterior a la razón discursiva apeliana o al meta acto ilocucionario de la “argumentación”:

“Es el momento ilocucionario mismo en el origen de todo ‘acto de habla’”(E,EyAL; pg. 34)

Si bien esa es una diferencia sustancial entre ambas éticas, podemos mostrar otras consecuencias que las van diferenciando aún más. En este sentido, nos centraremos en dos puntos claves a partir de los cuales mostrar las diferencias entre ambas éticas: los principios de **Igualdad** y de **Responsabilidad**, ya que mientras Apel parte de la igualdad, Dussel parte de la Desigualdad y mientras que Apel sostiene una responsabilidad a posteriori, Dussel propone una responsabilidad a priori. Pero ahora desarrollemos estos puntos.

Mientras que la norma básica de la ética apeliana sostiene que aquel que argumenta reconoce ya-siempre (como condición de posibilidad de su acto de argumentar) la igualdad entre los interlocutores y la corresponsabilidad en la solución de todos los problemas (no responsabilidad por el otro) que puedan resolverse en los discursos:

“Apel parte de una comunidad que presupone en la comunicación auténtica ciertas ‘pretensiones’ que se fundan en la norma básica ética, que podría enunciarse como ‘una en principio ilimitada comunidad de comunicación, de personas que se reconocen recíprocamente como iguales. Es este ‘reconocimiento’ de las personas como iguales consiste la norma ética básica”(E,EyAL; pg. 35)

Dussel considera que el acto ilocucionario de la argumentación o “razón discursiva” no presupone la “igualdad” entre los interlocutores, sino que presupone la “desigualdad” entre ellos, pero privilegiando al Otro, en tanto el yo está “sujeto” al Otro y es *a priori responsable* por el otro, pre-discursivamente, antes de toda argumentación u operación de la conciencia; esta “desigualdad”, **el hecho de partir o tomar como punto de partida al otro, es aquello que hace esencialmente ética una acción.** es aquello que Levinas definía como la “curvatura del espacio ético”, discutiendo el principio moderno de la “igualdad”, que funda la hipocresía y la violencia del todos contra todos(Ver punto I.....); Dussel subraya esta diferencia, porque mientras que la ética del discurso parte de la Igualdad, la ética de la liberación parte de la “desigualdad” o de los “afectados-excluidos” de la comunidad de comunicación apeliana o del **privilegio ético de los excluidos**, basado en la idea de que la igualdad no se da en este tipo de casos, por lo que la ética del discurso se torna **inaplicable** en condiciones no ordinarias; por consiguiente, vemos que ambos pensadores **interpretan de manera radicalmente diferente el presupuesto ético implícito en la argumentación o razón discursiva:**

“La diferencia esencial entre la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación se sitúa en su mismo punto de partida. La primera, parte de la comunidad de comunicación misma; la segunda, parte de los afectados-excluidos de dicha comunidad. Por ello, la primera, se encuentra prácticamente en posición de ‘inaplicabilidad’ de las normas morales fundamentales en

situaciones excepcionales, *mientras que la Ética de la Liberación se sitúa justamente en la 'situación excepcional del excluido', es decir, en el momento mismo en el que la Ética del Discurso descubre su límite.*"(E,EyAL; pg.22)

Ahora bien, la desigualdad se vincula con la noción de "responsabilidad *a priori*"; en efecto, si tomamos a la "argumentación" como punto de partida, vemos que Apel propone la "corresponsabilidad"(propia y de todos los interlocutores potenciales) en la solución de los problemas como condición *a priori*(condiciones normativas inevitables) del acto ilocucionario de la argumentación sería; por lo tanto, la responsabilidad es un *a priori* de la argumentación. Ahora bien, Dussel sostiene que la "responsabilidad" es incluso *anterior* al acto ilocucionario de la argumentación, y no solamente su condición normativa de posibilidad; esto le permite a Dussel sostener la existencia de una **responsabilidad *a priori*, anterior incluso a la argumentación;** antes del acto ilocucionario de la argumentación(razón discursiva) el yo es ya-siempre una apertura y una "pasividad", que "responde" a una interpelación ética; por ello Dussel vincula "responder" con "responsabilidad"; así, quien argumenta, responde. O mejor, quien argumenta lo hace porque es "responsable" o "responde" al y por el otro. Es de este modo como Dussel interpreta que la responsabilidad es el *fundamento* o el *porque* del acto de la argumentación. Ello es así porque la ética es anterior a la argumentación, a la teoría o a la ontología. En consecuencia, mientras que para Apel la responsabilidad o corresponsabilidad es una condición normativa e inevitable *a priori* de la argumentación, (y es en este sentido que la corresponsabilidad es fundamento de la argumentación), para Dussel la responsabilidad es el fundamento de la argumentación porque quien argumenta lo hace porque el otro lo interpela o lo cuestiona, es decir, que quien argumenta lo hace porque es responsable por el otro; en consecuencia, Dussel/Lévinas interpretan que el fundamento de la argumentación es un fundamento de naturaleza ética y no un fundamento de naturaleza lógico-pragmático-trascendental como sostiene Apel. Dussel agregará también que una ética presupone *a priori* la existencia de excluidos-marginados de todo acuerdo, dado que ya-siempre debe presuponerse que habrán excluidos(princcipium exclusionis) Por ello, supone que "... *nunca* podrán *todos* los afectados ser participantes reales (ni siquiera por representación)"(E,EyAL; pg.19), de los acuerdos.

Finalmente, agreguemos que durante su visita a Córdoba, durante el mes de agosto de 1998, el Dr. Dussel profundizó su posición al proponer una superación del carácter **formalista-procedimental** de la ética del discurso (formalismo de corte neo-kantiano), sosteniendo la existencia de un *a priori* **pragmático material**, que consiste en el principio de la **vida**, como presupuesto ya-siempre en la razón discursiva; dicho principio se enuncia como sigue:

"El que actúa éticamente debe (como obligación o deber ser ético) reproducir y desarrollar autoreponsablemente la vida de cada sujeto humano, teniendo como regla enunciados normativos con pretensión de verdad práctica, en una comunidad de vida, desde una 'vida buena' cultural e histórica(con un modo de interpretar la felicidad, y con una cierta referencia a los valores o de una comprensión del ser), que se comparte solidariamente teniendo por referencia última a toda la humanidad, y por ello con pretensión de universalidad"(GyVE; pg. 15)

Con dicho principio, Dussel recupera un *principio material universal* que supera el “formalismo” universal de la ética discursiva, al mismo tiempo que recupera la “negatividad” con relación a los acuerdos validados intersubjetivamente según los principios de la ética discursiva; en efecto, si una norma validada intersubjetivamente según un consenso legítimo (por ejemplo, luego de una votación procedimentalmente correcta) atacase o propusiera un ataque a la vida, dicha norma sería éticamente cuestionable desde el principio material de la vida, por más que tal norma haya sido validada formalmente. Asimismo, dicho principio hace justicia a las formulaciones del Comunitarismo, defensores de “una cierta referencia a los valores” o de una “compresión del ser” y de la materialidad o particularidad de cada ethos cultural concreto. En consecuencia, Dussel pretende haber encontrado un valor concreto y no formal, un valor concreto que **no es relativo** a una cultura determinada, e decir, pretende haber hallado un *a priori* material **“cultural-independiente”**, y por consiguiente, un valor concreto/material universalizable válidamente, con lo que objeta los argumentos tanto universal-formalistas (Apel) como relativista-comunitaristas. Queda pues abierta la cuestión de saber si se trata, en definitiva, de un principio material independiente de todo condicionamiento cultural. Por el momento, considero que un tal principio puede ser aceptado en el contexto cultural latinoamericano, teniendo en cuenta el legado cristiano católico que le es propio.

IV. Cuarta Parte: Conclusiones y Evaluación de la Articulación

En cierta oportunidad, siendo estudiante, me preguntaron que relación existía entre ciertas doctrinas políticas, tales como el nacionalismo, nazismo o marxismo, y la violencia; recordaba entonces que desde la conquista española de América hasta el siglo XX, la historia fue testigo de los mayores genocidios perpetrados por el hombre contra el hombre, y de los intentos de eliminación sistemática tanto de judíos, armenios, indígenas, revolucionarios, etc., etc. El nazismo, así como el stalinismo, H.S. Truman

durante la segunda guerra mundial, o la junta de gobierno militar argentina de los años setenta, tuvieron en común la convicción que **el enemigo puede y debe ser eliminado o extirpado de manera absoluta y definitiva, de una vez y para siempre**. El nazismo propugnando por la “solución final” al “problema judío”, el marxismo revolucionario animando la unión de los proletarios del mundo para terminar, de una vez por todas y para siempre, con la explotación del hombre por el hombre, encontrando en la eliminación del capitalismo, la “solución final” a la “cuestión burguesa”; la junta militar organizando campos clandestinos de concentración para asesinar sistemáticamente a “subversivos”. La guerra como destrucción o eliminación absoluta del enemigo, ha prevalecido en nuestro tiempo, justificando la eliminación tanto de civiles no militarizados, como de ciudades enteras, además de los ejércitos enemigos propiamente dichos; “guerra total”, tanto por sus características, así como por el potencial de movilización y destrucción que ostentan los estados nacionales y sus alianzas. La concepción clásica, según la cual **la guerra tenía como propósito quebrar la voluntad del adversario**, y no su eliminación “eugenésica”, absoluta, queda en el terreno del romanticismo. Sin renegar de la modernidad, pero cuestionando el lado “irracional” o la otra cara de la modernidad, la ética de la alteridad señala la totalización del “mismo” como el origen de la violencia de la totalidad. La pretensión de que todos sean lo mismo, la lógica de mismificación ligada esencialmente a la violencia y la supresión de “el otro”, distinto, exterior, conlleva el germen del exterminio, del asesinato. El campo de concentración como manifestación *in extremis* de la lógica de la mismificación. En este sentido, la América Latina o del Sur, con una historia marcado por el **mestizaje**⁴⁰ y no por la eliminación de lo nativo, presupone ya el ejercicio de una ética de la alteridad potencial que se encuentra en los orígenes mismos de la constitución de nuestras nacionalidades. Digo que dicha ética es potencial porque si bien lo nativo no fue eliminado de modo absoluto, tampoco fue respetado, o valorado; en cambio, fue negado, oprimido y esclavizado. Los movimientos populares latinoamericanos fueron la expresión supuestamente “irracional” de dicha negación. En la era de la “globalización”, Latinoamérica tiene para aportar la experiencia histórica de mestizaje, de la implícita convivencia de grupos étnicos y culturales dis-tintos hasta la confusión de unos con otros, mostrando al mundo del siglo veintiuno la **hibridez** como valor positivo. La ética de la alteridad expresa dicha facticidad normativa, articulándose con lo mejor de nuestro legado histórico latinoamericano, sin que ello implique una conquista definitiva, porque según Levinas, la libertad consiste en saber que “la libertad se halla en peligro”.

En el pensamiento dusseliano, desde un punto de vista hermenéutico-epistemológico, “la opción por los pobres” o el “ponerse de parte efectiva y prácticamente ‘junto’ a la víctima”(GyVE; pg. 11) vincula a la ética con la epistemología y la hermenéutica reformulándolas, ya que dicha opción práctica se transforma en la **condición necesaria de posibilidad y validez a priori, de la interpretación** o de la captación de las “causas” de la exclusión de las víctimas.⁴¹

En consecuencia, Dussel profundiza la vinculación entre la hermenéutica y la ética, estableciendo las *condiciones necesarias de posibilidad del escuchar la voz del otro*, como respuesta a la pregunta sobre la posibilidad de un discurso propio (hipótesis fundante de la ética de la liberación). Asimismo, propone una distinción referida a la ética del discurso: La razón discursiva y su potencial de fundamentación de normas prácticas pueden cumplir su función desde el sistema vigente o la comunidad hegemónica o bien puede hacerlo desde

una “comunidad de las víctimas”. Esta distinción es epistemológicamente clave para captar las causas de la exclusión y para devolverle a la ética del discurso su potencial crítico o su “negatividad”. Ello es lo que hace posible tanto la aplicación de la ética discursiva, como la constitución de **comunidades contra-hegemónicas** siempre y cuando la ética discursiva adopte la perspectiva epistémico-hermenéutica de las víctimas. Con ello es posible conformar sujetos capaces de *interpelar* a la comunidad hegemónica, rompiendo de esa manera el carácter **monológico** del proceso globalizador, y proponiendo una perspectiva **dialógico-consensual** de la globalización. La organización de dichas comunidades contra-hegemónicas permite asimismo las relaciones de poder entre las víctimas y los factores del poder real, ya que como observara el prof. E. Peñafort, “La opresión no es carencia de poder”.

En relación con las cuestiones de índole **teórica** o de **fundamentación** caben algunas observaciones. En primer lugar, subrayemos que tanto E. Dussel como K.O. Apel **pretenden haber encontrado un *a priori* cultural-independiente**: cabe entonces la pregunta de si lo logran. Apel privilegia la "racionalidad" abstrayéndola del contexto europeo del cual surge la valoración que privilegia dicha racionalidad y manteniéndose en el relato de la Emancipación propio de la Neo-modernidad que interpreta lo moderno como “proyecto inconcluso”(Habermas); por otra parte, consideramos que E. Dussel piensa dentro de la tradición judeo-cristiana, a partir de la cual sostiene la responsabilidad *a priori* como interpretación de la subjetividad del sujeto, aunque ligándola al relato de la Emancipación; por lo tanto, ¿trasciende realmente el ethos cultural judeo-cristiano y el ethos de la emancipación?. A pesar de ello, consideramos que es válida la pretensión de postular un *a priori* cultural independiente, o en otras palabras, la **pretensión de postular un absoluto, que paradójicamente, relativiza toda pretensión de absoluto** al lograr una apertura del pensamiento hacia la multiplicidad, la alteridad y la unicidad de los individuos particulares-concretos que somos en realidad, más allá de toda categorización, universal o de todo concepto.

En lo que respecta a *la validez* de la ética dusseliana, consideramos que es posible recuperar el *a priori* del juego del lenguaje pero **destrascendentalizándolo** y relativizando su carácter universal y necesario. Podemos aceptar como nuevo **punto de partida** la re-legitimación del discurso filosófico latinoamericano a partir de los **recursos de fundamentación o demostración filosófica** (*Demonstratio a priori*) propios de la Filosofía Trascendental del Lenguaje en particular, y del Paradigma Semiótico-Lingüístico en general. Asimismo, remarquemos que frente al riesgo de *trascendentalizar* ciertos principios, Dussel propone la **alteridad del Otro** o la unicidad como aquel que interpela y abre cualquier totalidad objetiva con pretensiones de validez absoluta; en este sentido, la **alteridad** cumple precisamente la **función destrascendentalizadora** de las pretensiones de validez totalizadas. En consecuencia, la filosofía pragmático-trascendental, **mediada** por la **alteridad** del Otro, **es una respuesta válida a la cuestión de la re-legitimación del discurso filosófico** de E. Dussel y asimismo, puede ser el fundamento para una **nueva etapa** del pensamiento filosófico latinoamericano, pero fundamentalmente y sobre todo, por la apertura de **nuevas posibilidades teórico-metodológicas que propone y sugiere**.

Asimismo, la recepción dusseliana de la pragmática-trascendental marca un paso importante en el pensamiento de Dussel⁴² hacia un pensamiento de contenido más estrictamente filosófico, ya que la validez del discurso dusseliano se re-fundamenta

parcialmente, en la noción filosófico trascendental del *a priori* de la Comunidad de Comunicación, noción que viene a integrar a la polémica noción de **Pueblo** y a articularse con la categoría de origen teológico-fenomenológico de *alteridad*. Por consiguiente, Dussel encuentra en la pragmática trascendental un recurso metodológico de fundamentación **filosóficamente válido** de las pretensiones de validez intersubjetiva de la Ética y a partir de ella propone una articulación con su Ética de la Liberación. Sin embargo, la clave de toda la construcción dusseliana sigue siendo, la *experiencia* de la **sacralidad** del Otro antropológico, o del hombre, o experiencia **ética** sin más. Filosofía fundada en, **“amor-de-justicia”**, que pretende dar cuenta de la **unicidad** de cada ser humano en un contexto de alienación de la subjetividad por parte de las totalidades objetivas denominadas Estado, Mercado, Ideología, etc. -Mundo de los Sistemas-, que proponen un mundo homogéneo, sin diferencia, sin alteridad.

Por consiguiente, aceptamos la hipótesis dusseliana de un nuevo punto de partida a partir de la filosofía pragmática del lenguaje; por otra parte, digamos en relación con nuestra hipótesis según la cual Dussel propone a la Ética de la Liberación como un **Meta Juego de Lenguaje**-anterior y fundamento de los Juegos de lenguaje particulares- que, dado que **el cara a cara es prelingüístico**, la ética de la alteridad se propone como **meta-pragmática lingüística** y como su condición necesaria de posibilidad y validez; se trata, en consecuencia, de un nivel distinto de reflexión, de un nivel ético.

Finalmente, destacamos la vigencia de la categoría de lo “dis-tinto” frente a la categoría de la “diferencia”, dado que lo distinto no presupone una Identidad originaria común, lo que resulta adecuado para Latinoamérica y su diversidad cultural. Los pueblos originarios (Mapuches, Quechuas, Aymaras, Guaraníes, etc.) no son diferentes a partir de lo mismo, sino distintos a partir de lo múltiple. La unidad es contingente y *a posteriori*.

En conclusión, consideramos que **el giro categorial dusseliano abre nuevas posibilidades** al discurso filosófico latinoamericano, siendo un aporte metodológico inestimable tanto para recuperar la “voluntad de discurso propio” (*a priori antropológico* de A.A. Roig), así como para futuras indagaciones y nuevos debates.

V. Notas al Pie de Página

¹ APEL, Karl Otto-DUSSEL, Enrique. “Fundamentación ética y filosofía de la liberación”. Ed. S.XXI. México, 1992.

² Durante el mes de agosto de 1998, Enrique Dussel visitó nuestra ciudad, invitado por la Revista Centro Tiempo Latinoamericano, para dictar el seminario: “Globalización y las Víctimas de la Exclusión: desde la perspectiva de la Ética de la Liberación”; entonces tuve la oportunidad de escuchar personalmente a Dussel, así como dialogar con él sobre propuesta y mi trabajo final de licenciatura.

³ Tomamos esta distinción de la cátedra de Filosofía Política I, dictada en la Escuela de Historia de la FFyHH

de la UNC, durante el año 1997; la misma fue propuesta por el Lic. Mario Navarro.

⁴ La noción de “metafísica del sujeto moderno”, tan ligada al pensamiento de M. Heidegger, será definida en la segunda parte de este trabajo.

⁵ Las nociones de "Filosofía de la Liberación" y de "Ética de la Liberación" serán usadas como sinónimos, dado que el propio autor homologa ambos términos. Estrictamente, la Ética de la liberación Dusseliana es una ética filosófica o la fundamentación filosófica de una ética con validez intersubjetiva (Ética Normativa).

⁶ FERRATER MORA, José; "Diccionario de Filosofía"; Ed. Ariel Filosofía; Barcelona, 1991. Sobre el concepto de lo *a priori*, escribe: “Aristóteles habla de lo anterior, προτερον, y de lo posterior, υστερον, y afirma que lo anterior según la razón, κατα τον λογον, se distingue de lo anterior según la sensación, κατα των αισθησιν. Según la razón, lo anterior es lo universal; según la sensación es lo individual. De ello puede desprenderse que según la razón lo individual es posterior mientras que según la sensación lo universal es posterior. En *An. Post.* I, 2, 71 b 30-72 a 9, Aristóteles distingue entre lo anterior por naturaleza, y lo anterior con respecto a nosotros, φυσει προς εμας, así como entre lo que es más conocido por nosotros. Los objetos más cercanos a la sensación-los objetos sensibles- son anteriores y más conocidos por nosotros. Las cosas más alejadas de los sentidos, en cambio, son anteriores y son conocidas de un modo ‘absoluto’ (previo a otro conocer).”(Tomo I, pgs. 4-5) ...Estas distinciones aristotélicas se hallan en la base de gran número de distinciones similares entre varios filósofos medievales, al tratar de las cosas anteriores, *priora* o posteriores, *posteriora*, sea en el orden de la realidad, sea en el del conocimiento... Las expresiones *a priori* y *a posteriori* se atribuyen a Alberto de Sajonia, pero se encuentran asimismo en otros autores, por ej., en Santo Tomás y en Guillermo de Occam. Sin embargo, la definición formal de los dos tipos de *demonstratio –a priori y a posteriori* procede de Alberto de Sajonia...: la *demonstratio ex causis ad effectum*(prueba que va de las causas al efecto) es llamada *demonstratio a priori*... Este uso terminológico persiste en escolásticos posteriores, así como en autores como Zabarella, Descartes y Leibniz...La noción de *a priori* en Kant representa una nueva fase en la historia de este concepto, al punto que es corriente referirse sin más preámbulos a Kant cuando se habla del mismo.(pg. 5)

⁷ RORTY, Richard; “Contingencia, Ironía y Solidaridad”; Ed. Paidós Básica; Bs. As., 1994.

⁸ Las categorías de Pluralidad, Unidad-Realidad, Negación, Limitación-Sustancia, Causalidad, Comunidad Posibilidad, Existencia y Necesidad.

⁹ Esta afirmación es motivo de controversia. Para ahondar la cuestión, ver la obra de Adela CORTINA citada en este trabajo.

¹⁰ FELLMANN, Ferdinand; “FENOMENOLOGÍA Y EXPRESIONISMO”. Ed. Alfa (*Phänomenologie und Expressionismus*; Ed. Alber Verlag; 1982 y 1983); Barcelona, 1984. (1ra.Ed.; trad. De Enrique Müller del Castillo). Pg. 169.

¹¹ "En 1911 (Heidegger) comienza sus estudios de filosofía. Hacia 1910 leyó por primera vez las Investigaciones

Lógicas de Husserl, sobre lo que comenta años después que: 'esperé yo un decisivo adelanto en la estimulante cuestión planteada por la disertación de Brentano', pero no fue así. La fecha que divide dos épocas es 1913, cuando leyendo las Ideas I (1913) comprendió que: 'la fenomenología pura es la ciencia fundamental de la filosofía por ella acuñada; pura significa: fenomenología trascendental. Como trascendental es tomada la subjetividad del sujeto que conoce, que obra, que pone valores. Ambos títulos subjetividad y trascendental muestran que la fenomenología, consciente y determinadamente, se ha convertido a la tradición de la filosofía moderna (MpFL; pg.)(negrita nuestra)"

¹² Idem. LEVINAS, Emmanuel. “Totalidad e Infinito”.... Prólogo de D. Guillot. Pg.14.

¹³ MORENO MARQUEZ, César; “Trascendencia Temporal y Fecundidad. Figuras del porvenir en el pensamiento de E. Levinas”; Artículo que forma parte de la compilación “Ética y Subjetividad. Lecturas de E. Levinas; editado por Graciano G. Arnáiz y la Universidad Complutense; Madrid, 1994.

¹⁴ En relación con la noción hebrea de verdad: “Este sentido griego de la verdad no es históricamente el único posible. Según von Soden, sigue, entre otros, por Zubiri y Ortega y Gasset, hay una diferencia importante entre lo que el griego entendía por verdad y lo que entendía por ello el hebreo. Para este último, en su época ‘clásica’ cuando menos, la verdad (*‘emunah*) es primariamente la seguridad, o, mejor dicho, la **confianza**. La verdad de las cosas no es entonces su realidad frente a su apariencia, sino su fidelidad frente a su infidelidad. Verdadero es, pues, para el hebreo, lo que es fiel, lo que cumple o cumplirá su promesa, y por eso Dios es lo único verdadero, porque es lo único realmente fiel. Esto quiere decir que la verdad no es estática, que no se halla tanto en el presente como en el futuro, y por eso, señala Zubiri, mientras para manifestar la verdad el griego dice de algo que es, que posee un ser que es, el hebreo dice ‘así sea’, es decir, *amen*. En otros términos, mientras para el hebreo la verdad es la voluntad fiel a la promesa, para el griego la verdad es el descubrimiento de lo que la cosa es, o mejor aún, de aquello que ‘es antes de haber sido’, de su esencia. El griego concibe, así, la verdad como *αληθεια* o descubrimiento del ser, es decir, como la visión de la forma o perfil de lo que es verdaderamente, pero que se halla oculto por el velo de la apariencia. Lo contrario de la verdad es para el hebreo la decepción; lo contrario de ella es para el griego la desilusión. Pero lo verdadero como ‘lo que habrá de cumplirse’ es esencialmente distinto de lo verdadero ‘como lo que es’ y como que está siempre presente-aún bajo la forma de la latencia- en un ser. El sentido *primario* de la verdad como *αληθεια*, dice Zubiri, no es, sin embargo,

meramente descubrimiento o patencia, sino, ante todo, la patencia del recuerdo. Pero 'la idea misma de verdad tiene su expresión *primaria* en otras voces' dentro de algunos lenguajes indoeuropeos: es el caso del *verus* como expresión de una confianza. Por lo tanto, hay cuando menos una posibilidad de conexión semántica entre los dos mentados conceptos de verdad, aparentemente tan distanciados. Julián Marías estima que, metódicamente, **hay que distinguir entre la verdad como ἀληθεια, como 'emunah y como veritas. La primera es patencia; la segunda, confianza; la tercera, veracidad.'** (JFM; pg. 3660).(negrita nuestra).

¹⁶ PARRET, Herman; "Semiótica y Pragmática"; Ed. Edicial; Bs. As., 1993. En la pg. 25, Parret se explaya sobre este tema: "El pensamiento ha estado dominado durante largo tiempo por el deseo de apoderarse de la **estructura de la realidad** como un conjunto de objetos, estado de cosas y acontecimiento pre-existentes, **autónoma e independientemente** de cualquier reconstrucción intelectual y reflexiva. La orientación epistemológica desarrollada contra este mito metafísico vio **la realidad como determinada** por el conocimiento, la actividad intelectual y el razonamiento y científico) y la subjetividad, es decir, el **sujeto cognoscente** o una conciencia auto-reflexiva como **conditio sine qua non** (nosotros: a priori epistemológico) para alguna posible estructuración del mundo y de una sistematicidad ontológica."(negrita nuestra)

¹⁷ Seguimos la definición fregeana de **significado** y la clásica distinción entre **sentido y referencia** de los signos que articula su teoría del significado. Ver en FREGE, Gottlob, "Escritos Lógico-Semánticos"; Ed. Tecnos, Madrid, 1987. Sobre todo el artículo "Sobre Sentido y Significado".

¹⁸ PEÑAFORT, Eduardo; "Ficción, Utopía y Realidad en Textos Hispanoamericanos de Fin de Siglo"; Univ. Nac. de San Juan; San Juan, 1998. En relación a la importancia de la noción de "Juego de Lenguaje" para el pensamiento latinoamericano contemporáneo, el Prof. E. Peñafort escribía: "Se consideran centrales las posiciones de la Filosofía del Lenguaje como marco teórico para la resolución de problemas. Se trata de las elecciones temáticas básicas : multiplicidad de funciones del lenguaje, relevancia de la praxis comunicativa, noción de juegos de lenguaje como formas de vida.

Se organizan los conceptos desde el criterio operativo, se han seleccionado aquellos desde los que se plantean los problemas, generan hipótesis o se las demuestra. Corresponde otorgar un lugar prioritario a las perspectivas aportadas por el llamado Segundo Wittgenstein.

De la variada producción del autor, se toma en consideración la importante noción de juego del lenguaje y la consecuencia epistemológica que deriva de la descripción.

Al identificar el significado de la palabra con su uso, Wittgenstein propuso la idea de juegos de lenguaje. La existencia de múltiples funciones del lenguaje - en oposición al uso referencial - abrió posibilidades nuevas para enfrentar el tema de la realidad y la ficción. Tal percepción de la multiplicidad de funciones del lenguaje nos ubica lejos de la idea de lenguaje con la finalidad representativa de la realidad como única (Coira.144).

¹⁹ SEARLE, John R.; "Speech Acts"; Cambridge Univ. Press; 1996; La traducción corresponde a la frase "The principle that whatever can be meant can be said" (pg. 19). Este principio implica que, aún desconociendo las palabras adecuadas -por ej. en inglés- o aún no existiendo palabras en mi lenguaje para decir aquello que "quiero decir", es posible sostener que aquello puede o podría ser expresado. En la página 20 esquematiza el principio como sigue: "Este principio se puede expresar diciendo que para cualquier significado X y cualquier hablante S, siempre que S quiera decir (trate de dar a entender, desee comunicar mediante una locución, etc.) X, es posible que exista una expresión E, tal que E sea la expresión exacta o la formulación de X." Se trata de un principio análogo a aquel sostenido por Wittgenstein en el prólogo del *Tractatus*: "...lo que puede ser dicho, puede ser dicho con claridad".

Asimismo, como muestra V. Camps, este principio no significa que "...siempre se pueda o se intente decirlo todo.", dado que existe la posibilidad de una *ambigüedad ilocucionaria*; en efecto, puede darse el caso que la *intención ilocucionaria* no se presente con absoluta claridad a un hablante en el momento de hablar, por lo que es posible: "...que la reacción del interlocutor puede proporcionarle la determinación exacta de su intención;"(Camps pg. 85)

²⁰ V. Camps agrega seguidamente: "Ahora bien, según el contexto, tales formas varían: así la locución '¿te gusta nadar?' tiene normalmente la fuerza de una pregunta, pero en una película de gangsters,..., puede funcionar como una amenaza, y quien esté más o menos habituado a tales películas podrá entenderlo así, no sólo por el especial tono de voz y las circunstancias concurrentes, sino porque existe una costumbre, una cierta convención, que permite usar el lenguaje de esa forma." pg. 97.

²¹ Dicha Gramática Profunda no debe ser confundida con las Estructuras Generadoras de las gramáticas particulares que postula N. Chomsky. La intención que anima a Wittgenstein está radicalmente alejada del proyecto chomskyano de construir un sistema de la lengua. En este sentido, Apel y Chomsky son más próximos, aunque el uso del método kantiano trascendental y la especificidad filosófica de la reflexión apeliana los aleja radicalmente.

²² La Gramática Profunda también se aleja de la noción generativista de Estructura Profunda, dado que esta última es, en términos habermasianos, *pre-comunicativa*, ya que hace abstracción o no considera los elementos circundantes, el contexto pragmático o uso del lenguaje. En este sentido Chomsky ignora explícitamente la *función comunicativa* del lenguaje.

²⁴LYOTARD, Jean Francoise; “La Condición Postmoderna”; Ed. Planeta-Agostini; Barcelona, 1993). En relación al *a priori* apeliano del consenso, presupuesto ya siempre en el acto ilocucionario de la argumentación, y sobre la argumentación como “meta-juego de lenguaje”, J.F. Lyotard opina de una manera radicalmente diferente: “No hay ninguna razón para pensar que se puedan **determinar metaprescripciones comunes a todos esos juegos de lenguaje** y que un consenso revisable, como el que reina en un determinado momento en la comunidad científica, pueda comprender el conjunto de metaprescripciones que regulan el conjunto de los enunciados que circulan en la colectividad. Incluso al abandono de esta creencia está ligado el declive actual de los relatos de legitimación, sean estos tradicionales o ‘modernos’ (emancipación de la humanidad, devenir de la idea). Es igualmente la pérdida de esta creencia lo que la ideología del ‘sistema’ viene a la vez a satisfacer pro medio de su pretensión totalizante y a expresar por medio del cinismo de su criterio de performatividad.

Por esta razón, no parece posible, ni siquiera prudente, orientar, como hace Habermas, a la elaboración del problema de la legitimación en el sentido de la búsqueda de un consenso universal por medio de lo que él llama Diskurs, es decir, el diálogo de argumentaciones.

Es, en efecto, suponer dos cosas. La primera, que todos los locutores pueden ponerse de acuerdo acerca de las reglas o de las metaprescripciones universalmente válidas para todos los juegos de lenguaje, mientras que es claro que éstos son heteromorfos y proceden de reglas pragmáticas heterogéneas.

La segunda suposición es que la finalidad del diálogo es el consenso. Pero hemos mostrado, al analizar la pragmática científica, que el consenso no es más que un estado de las discusiones y no su fin. Este es más bien la paralogía. Lo que desaparece con esta doble comprobación... es una creencia que todavía anima la investigación de Habermas: saber que la humanidad como sujeto colectivo (universal) busca su emancipación común por medio de la regularización de ‘jugadas’ permitidas en todos los juegos de lenguaje, y que la legitimidad de un enunciado cualquiera reside en su contribución a esta emancipación.

En este párrafo se muestra con claridad, la influencia del pensamiento de Levinas en la perspectiva de Lyotard: ...El Diskurs es el último obstáculo a la teoría del sistema estable. La causa es buena, pero los argumentos no lo son. El consenso se ha convertido en un valor anticuado, y sospechoso. Lo que no ocurre con la justicia. **Es preciso, por tanto, llegar a una idea y a una práctica de la justicia que no esté ligada a las del consenso.**

El reconocimiento del **heteromorfismo de los juegos de lenguaje** es un primer paso en esta dirección. Implica, evidentemente, la **renuncia al terror, que supone e intenta llevar a cabo su isomorfismo**. El segundo es el principio de que, si hay consenso acerca de las reglas que definen cada juego y las ‘jugadas’ que se hacen, **ese consenso debe ser local.**”(LCP; pp. 135-136)

²⁵ Esta noción hegeliana, vinculada al concepto de “conciencia desdichada” tuvo gran influencia en K. Marx, E. Levinas y, por supuesto, en la filosofía de la liberación latinoamericana. En lo que hace al concepto de alienación, J. Ferrater Mora dice: “El concepto hegeliano de ‘conciencia desdichada’ se halla vinculado con la idea de enajenación(nosotros: alienación) en cuanto para Hegel la conciencia infeliz es el ‘alma enajenada’ o ‘la conciencia de sí como naturaleza dividida’ o ‘escindida’, según afirma en la *Fenomenología del Espíritu*. Es decir que **la conciencia puede experimentarse como separada de la realidad a la cual pertenece de alguna manera. Surge entonces un sentimiento de desgarramiento y desunión, un sentimiento de alejamiento, enajenación y desposesión.** El término ‘enajenación’ puede usarse en un sentido muy general como todo estado en el cual una realidad se halla *fuera de sí* en contraposición al *ser en sí*. Esto último designa el estado de la libertad en sentido positivo, es decir, no como liberación de algo sino como liberación para sí mismo, esto es, como autorrealización.”(negrita nuestra) En lo que se refiere a la recepción marxiana de esta categoría, señala: “...Marx,...ya en sus primeros escritos se refirió a él (el concepto hegeliano de alienación), especialmente en los *Manuscritos económicos y filosóficos* compuestos en París en 1844 y publicados por primera vez en 1931. Pero mientras Hegel trató la noción de enajenación en forma metafísica -y para Marx demasiado ‘espiritual’ y ‘abstracta’- Marx se interesó por el aspecto ‘concreto’ y ‘humano’ de la enajenación. Marx trató primero el problema de la enajenación del hombre en la cultura; después, siguiendo a Feuerbach, trató del aspecto,..., ‘natural-social’ de la enajenación. Particularmente importante es para Marx la enajenación del hombre en el trabajo...”. Esta tradición moderna de considerar a la alienación como problema, se extiende con nitidez incluso a los escritos de E. Husserl sobre la *Krisis* y el *a priori* del Mundo de Vida.

Posteriormente, se manifiesta en numerosos discípulos y cultores de la fenomenología, tales como E. Levinas o en la cuestión de la *inautenticidad* del *das-man* de Heidegger y como es obvio, en la Escuela Crítica de Frankfurt.

²⁶ Respecto al *uso* de la categoría de *sujeto*, se distinguen, en general, dos significaciones: una “tradicional” y otra “moderna”; respecto a la primera, según la escolástica, lo subjetivo “designa el ser del sujeto en una proposición. El ser de S en la proposición S es P. Cuando S se ha referido a una substancia, *subjetivo* ha significado lo mismo que *sustancia*. El ser subjetivo ha sido, pues, el ser real en contraposición con el ser simplemente representado.”(FM; pg. 394) En consecuencia, la literatura escolástica interpreta el sujeto como lo substancial, como lo real, diferenciándolo de la mera representación. Ahora bien, para la significación moderna, subjetivo designa “...lo que se halla en el sujeto como sujeto cognoscente. En este caso, lo subjetivo es lo representado y no lo real o substancial.” Por lo tanto, para

Kant, lo subjetivo se identifica con lo *representado*. En este sentido, la noción de *objeto* es *relacional*, en tanto que lo objetivo es interpretado como lo contra-puesto a lo subjetivo. Así, ambas nociones se co-implican.

En lo que respecta a nuestro tema, y específicamente al término de *subjetividad*, de manera análoga a la categoría de sujeto, la misma puede tener dos sentidos: ser “...*la característica del ser del cual se afirma algo*; según el otro(sentido), *es la característica del ser que afirma algo*. Como en subjetivo, pues, la diferencia de significado obedece a que en un caso la relación considerada es la relación *sujeto-predicado* y en el otro caso es la relación *sujeto cognoscente-objeto de conocimiento*”(negrita nuestra)(ibid).

Por consiguiente, en este trabajo se partirá del uso moderno de la noción de *subjetividad*, interpretada como la *característica del ser que afirma algo*.

²⁷ VATTIMO, Gianni; “*Introducción a Heidegger*”; ed. Gedisa editorial; Barcelona, 1996 (Primera edición italiana de 1985). Vattimo pone especial énfasis en la preocupación del romanticismo alemán y de Heidegger en particular, sobre la temática de la vida y del vitalismo, normalmente vinculado con tendencias irracionistas. En este sentido sostiene Vattimo: “La reflexión sobre la problemática religiosa, desarrollada sobre todo a la luz del Nuevo Testamento y de los padres de la Iglesia, tiene pues para Heidegger el sentido de poner de manifiesto **el contraste entre el ‘espíritu viviente’ y los esquemas conceptuales** que, a través de todas las vicisitudes de la historia de la filosofía, se mantuvieron de algún modo dominantes en el pensamiento occidental... y son los mismos que aún nos determinan... Como veremos..., la insuficiencia de este aparato conceptual metafísico, que es sustancialmente el mismo desde Parménides hasta Hegel y Nietzsche, consiste en el hecho de concebir el ser como *Vorhandenheit*, como simple presencia.”(negrita nuestra)(pg. 21).

²⁸ Ibid. FERRATER MORA, José; “*Diccionario de...*”. En la pg. 562 del tomo I alude a la noción hermenéutica de *circularidad*, vinculada con la idea de aquello que finaliza donde ha comenzado y que comienza donde finaliza: “...Se habla de ‘círculo hermenéutico’ en varios sentidos, y especialmente en los dos siguientes. Por una parte, hay un círculo hermenéutico –por lo demás ‘inevitable’- en la interpretación de un texto y, en general, de toda manifestación simbólica humana. En efecto, una parte del texto, o del ‘sistema simbólico’, no puede entenderse a menos de referirla al todo, que confiere significación a la parte. Pero la totalidad del texto, o del ‘sistema simbólico’, se entiende asimismo en función de las partes que lo constituyen. De este modo, se va de la parte al todo, y del todo a la parte, o partes, sin que ni uno ni otra, u otras, constituyan un punto de partida suficiente. Por otra parte, hay un círculo hermenéutico-asimismo ‘inevitable’- en todo intento de comprensión de lenguajes, estructuras significativas, marcos conceptuales, sistemas de pensamientos y de comportamientos, y en general, formas de vida y de cultura ‘ajenas’. Todo ello necesita una interpretación, que se da dentro del propio lenguaje, cultura, forma de vida, etc., estudiados. El ‘círculo hermenéutico’ consiste entonces en pasar de ‘lo propio’ a ‘lo ajeno’ y de ‘lo ajeno’ a ‘lo propio’: ‘lo propio’ hace inteligible ‘lo ajeno’, pero al mismo tiempo ‘lo ajeno’ revierte sobre, y hace inteligible, ‘lo propio’. La interpretación puede ser una deformación, pero ésta es ‘corregible’ constantemente en virtud de la creciente ‘comprensión’ de lo interpretado.

...Scheleiermacher había puesto ya de relieve en su *Hermeneutik* (1,7) que hay un círculo (*Kreis, Zirkel*) en la comprensión, por cuanto lo singular y el todo, así como lo especial y lo general, se remiten uno al otro. La relación entre los dos polos en que se mueve ‘el círculo de la comprensión’...puede ser entendida o de un modo adivinatorio, consistente primariamente en una aprehensión de lo individual para pasar a lo general, y viceversa; o de un modo comparativo, consistente primariamente en una aprehensión de lo general para pasar a lo individual o singular, y viceversa...

...En la hermenéutica existencial heideggeriana, el ‘círculo’ aparece en el hecho de que **en toda comprensión del mundo la existencia se comprende con él, y a la inversa**...toda interpretación, si ha de contribuir a producir una comprensión, debe haber ya comprendido lo interpretado.” (negrita nuestra)

²⁵ MALIANDI, Ricardo; “*Ética: Conceptos y problemas*”; Ed. Biblos; Bs. As., 1991 (primera edición). En el capítulo III de su libro, R. Maliandi distingue cuatro niveles de reflexión ética, de los cuales utilizaremos sólo dos: “Hablabamos..., de *ethos* ‘prerreflexivo’ y de *ethos* ‘reflexivo’. En el primero nos encontramos con la normatividad pura, no cuestionada aún, la conducta ajustada a determinadas normas, simplemente, y las maneras de juzgar dicha conducta, especialmente cuando ésta se aparta de aquellas normas...Sin embargo, todo esto, en tal estado de ‘pureza’ (en el sentido de ausencia de toda reflexión), sólo puede corresponder a un sector diminuto en el complejo conglomerado del *ethos*, porque en todos esos elementos siempre pueden surgir dudas, o la necesidad de reforzar los propios juicios morales. Particularmente la prédica no puede permanecer siempre sin reflexión. Ocurre así, que, casi insensiblemente se pasa de ese nivel ‘prerreflexivo’, a un primer nivel de reflexión. Se trata aquí de una reflexión elemental, espontánea, que surge a consecuencias de discrepancias morales.”(pg. 43)

Respecto al Segundo Nivel de reflexión ética o **Ética Normativa**, sostiene: “Un segundo nivel está constituido por las reflexiones que es necesario desarrollar cuando no nos conformamos ya con saber, o con decir, *qué* se debe hacer, sino que nos planteamos la pregunta ‘*por qué*’, y tratamos de responderla. Ahí se toma conciencia de que la reflexión no sólo es ineludible, sino también de que hay que desarrollarla racional y sistemáticamente. Ese desarrollo equivale ya a una ‘tematización’. O sea, entramos ya en la ‘ética’. La búsqueda de fundamentos de las normas y la crítica de aquellas normas que no nos parecen suficientemente fundamentadas son las tareas más características de este segundo nivel que constituye la ‘ética normativa’”(pg. 44)

³⁰ Siguiendo a R. Maliandi, interpretamos “tematización” como *reconstrucción o explicitación* de los ya siempre presupuesto.

³¹ Asumir el punto de vista de los oprimidos o de los vencidos de la historia cobra en Dussel, y de manera análoga en el pensamiento de W. Benjamin, no solamente un carácter *ético o moral* -como, por ejemplo, la opción por los pobres de los sacerdotes del tercer mundo-, sino también un carácter *epistemológico*, entendido como una condición de posibilidad *a priori* para una hermenéutica o interpretación adecuada en ciencias sociales y humanas en general.

³² Sobre esta noción, ver nota al pie nro. 21.

³³ En este punto K.O. Apel difiere radicalmente de la posición de Jean Francoise Lyotard. Ver nota Nro.

³⁴ MALIANDI, Ricardo; “Volver a la Razón”; Ed. Biblos; Bs.As., 1997. En relación con la temática de la búsqueda implícita del consenso por parte de aquel que argumenta y en relación con el vínculo entre los supuestos de la búsqueda de consenso y la comunidad ideal de argumentación, sostiene R. Maliandi: “(Apel)...Muestra que entre esas condiciones está el reconocimiento implícito por parte de todo argumentante, de una ‘comunidad ideal de argumentación’, o sea, **de las condiciones ideales en que el diálogo entre argumentantes puede conducir al consenso.** *De facto* una tal comunidad puede, por ciento, ser negada por un argumentante; pero ella está –en términos habermasianos- ‘contrafácticamente anticipada’ en cada acto de argumentación.” (negrita nuestra) Pgs. 119, 120.

³⁵ MALIANDI, Ricardo; *Ibid.* Pg. 120. Maliandi define la “contradicción performativa” vinculándola con la noción apeliana de “fundamentación última”: “Se llega aquí a una ‘fundamentación última’ cuando se explicita algo que estaba ya presupuesto en la argumentación, y que por tanto no puede cuestionarse sin cometer una ‘autocontradicción performativa’ (es decir, un contradicción entre el contenido semántico de lo que se dice y lo que está necesariamente presupuesto en el acto de decirlo), ni puede fundamentarse a su vez en el sentido de una fundamentación deductiva (porque cualquier intento semejante produce un ‘círculo lógico’”

³⁶ WEBER, Max; “El Sabio y la Política”; Ed. Eudecor; Córdoba, 1966; pgs.94-95

³⁷ DUSSEL, Enrique; “La Razón del Otro. La Interpelación como Acto de Habla”; Artículo del libro “Debate en torno a la ética del discurso de Apel”; en la pg. 72, Dussel transcriba la siguiente cita de J. Habermas: “Llamo ideal a una situación de habla en que las comunicaciones no solamente no vienen impedidas por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación”.

³⁸ MALIANDI, Ricardo; “Volver a la Razón”; Ed. Biblos; Bs. As., 1997. En relación con la Ética del Discurso de K.O. Apel, Maliandi señala lúcidamente: “Pero en ello parece presuponer que lo ‘normal’ de la realidad sería la armonía, y que los conflictos representan algo así como perturbaciones anormales. Tal presupuesto es, a mi juicio, de índole metafísica...es preciso reconocer que la realidad es un complejo de conflictos y armonías; que no puede pensarse un mundo sin conflictos, ni un mundo constituido sólo por conflictos. La conflictividad es parte del mundo que conocemos, lo cual significa que siempre habrá conflictos. La razón, a su vez, representa la armonía y tiende, por tanto, a resolver, atenuar o evitar el mayor número posible de conflictos. Pero también es la razón la única instancia desde donde puede reconocerse el carácter inevitablemente conflictivo de la realidad. **Esto es lo que no acaba de entender, hasta ahora, la ética discursiva.**” Y más adelante añade: “...**la ética de la conflictividad puede, y quizá tiene que desarrollarse con elementos de la pragmática trascendental.**” Pgs. 122-123. (negrita nuestra)

³⁹ Este argumento, que clarifica la anterioridad de la ética respecto a la teoría, es producto de la vinculación levinasiano-dusseliana entre las nociones de “racionalidad” y de “justicia”; en consecuencia, Levinas propone un concepto de racionalidad fundado en la justicia y no en la “verdad” u ontología (momento discursivo o teorético).

⁴⁰ Estas ideas fueron expuestas por el prof. Adolfo Sequeira, en algunas conversaciones que mantuvimos sobre el tema de la Filosofía Latinoamericana.

⁴¹ “Es sólo desde el poner (stellen) el propio cuerpo- a la ‘Foucault- ‘de parte’ o junto a la víctima que la razón científico-explicativa...’capta(begreifen)’... el horizonte de las ‘causas’ de la negatividad de la víctima...Es en este sentido muy preciso, de adoptar ético-prácticamente en la estructura social que oprime a la víctima el mismo lugar de la víctima que el científico social queda atrapado como ‘rehén’-...Lévinas.- del sistema dominante estudiado ‘funcionalmente’ por las ciencias sociales standart... Sólo el que se ‘compromete’ de esta manera libera su razón para poder crear la ‘explicación’ científico-social de las ‘causas’ del dominado...Sólo el que ‘sufre-con’ (com-pasión) la víctima, tiene la perspectiva adecuada.”(GyVE; pgs. 11-12)

⁴² El pensamiento de E. Dussel se legitimaba en sus inicios en el modelo *teológico* de la relación *trascendente* entre Dios y el Hombre -Infinito/Finito- a partir de la cual Levinas funda la socialidad o la intersubjetividad. También legitimaba su pensamiento a partir de la noción de *Pueblo*, como sujeto del discurso y como la aplicación histórica de la categoría de alteridad; por ello, *el Otro* es el *Pueblo*, con lo cual evitaba la acusación de legitimación teológica y fundaba su discurso en la noción de pueblo

VI. Bibliografía

- 1-APEL, Karl Otto; “Estudios éticos”; Ed. Alfa; Barcelona 1986.
- 2-APEL, Karl Otto; “Hacia una Macroética de la Humanidad”; Editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. México, D.F., 1992. Traducción a cargo de Yolanda Angulo Parra y Enrique Hülsz Piccone.
- 3-APEL, Karl Otto/DUSSEL, Enrique; “Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación”; Ed. Siglo XXI; México, 1992. Traducción basada en el original en alemán *Ethik und Befreiung*, editado por Ed. Raúl Fonet Betancourt; Aquisgrán, Augustinus, 1990.
- 4-APEL, Karl Otto; “Teoría de la verdad y ética del discurso”; Ediciones Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1997. El libro contiene dos artículos: “Fallibilismus. Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung”, en *Philosophie und Begründung*, Ed. by Suhrkamp, Frankfurt, 1987 y “Diskursethik als Verantwortungsethik: eine Postmetaphysische Transformation der Ethik Kants”(inédito). Traducción de Norberto Smilg.
- 5-APEL, Karl Otto; “La Transformación de la Filosofía”; Editorial Taurus; Madrid, 1985, 2 volúmenes. Esta obra incluye diecinueve artículos escritos entre 1955 y 1973; Traducción al

español de A. Cortina, basada en *Transformation der Philosophie*, primera edición en alemán de Surhrkamp; Frankfurt, 1973. Es fundamental el artículo “El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética”, en pp. 358 ss. Este artículo fue elaborado entre los años 1967 y 1972.

6-APEL, Karl Otto; “Understanding and Explanation”(Comprensión y Explicación); Ed. MIT Press; Cambridge, Mass., 1984.

7-AUSTIN, John L.; “How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955”; Primera Edición de Oxford University Press; Oxford, 1962. Segunda Edición a cargo de J.O. Urmson and Marina Sbisa. Nuestro trabajo siguió la segunda edición en inglés, decimocuarta reimpression del año 1994. Asimismo, utilizamos la traducción castellana de Genaro B. Carrió y Eduardo A. Rabossi, “Como Hacer Cosas con Palabras. Palabras y acciones.”; ediciones Paidós Ibérica, S.A.; Barcelona, 1982 (1ra. Reimpresión).

8-CAMPS, Victoria; “Pragmática del Lenguaje y Filosofía Analítica”; ediciones península. Madrid, 1987.

9-CERUTTI GULDBERG, Horacio; “Filosofía de la Liberación Latinoamericana”; editado por el Fondo de Cultura Económica; México, 1983 (primera edición en español).

10-CORTINA, Adela; “Ética Mínima”; Editorial Tecnos; Madrid, 1986.

11-CORTINA, Adela; “Razón Comunicativa y Responsabilidad Solidaria”; ediciones Sígueme; Salamanca, 1985 (primera edición).

12-DEL BARCO, Oscar; “El Abandono de las Palabras”; Ed. Del Centro de Estudios Avanzados; Universidad Nacional de Córdoba; Córdoba, 1996.(¿?)

13-DUSSEL, Enrique/APEL, Karl O.; “Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur”; editado por la Universidad de Guadalajara; México, 1993 (primera edición). Apel publica el artículo La ‘ética del discurso’ ante el desafío de la ‘filosofía de la liberación’. Un intento de respuesta a Enrique Dussel”.

14-DUSSEL, Enrique/APEL, Karl O.; (compilación); “Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina”; siglo veintiuno editores en coedición con la universidad autónoma metropolitana-unidad iztapalapa; México, 1994.

Apel publica los siguientes artículos:

- “La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur”.
- “Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas”.
- “Pensar Habermas contra Habermas”
- “Fundamentos de semiótica: Sentido lingüístico e intencionalidad. La compatibilidad del ‘Giro Lingüístico’ y el ‘Giro Pragmático’ de la teoría del significado dentro del marco de la semiótica trascendental”.

15-DUSSEL, Enrique; “Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión”; Editorial Trotta/UAM-Iztapalapa; Madrid/México, 1998.

16-DUSSEL, Enrique; “Globalización y las Víctimas de la Exclusión: desde la perspectiva de la Ética de la Liberación”; Ediciones TIEMPO LATINOAMERICANO. Córdoba, agosto de 1998.

17-DUSSEL, Enrique; “Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana”; Editorial Extemporáneos, S.A. en colaboración con el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; México, 1977 (primera edición).

18-DUSSEL, Enrique; “Metafísica del Sujeto y Liberación”; Publicado en las Actas del II Congreso Nacional de Filosofía. Bs. As., 1971.

19-DUSSEL, Enrique; “Para una ética de la liberación latinoamericana”; siglo veintiuno argentina editores s.a. en coedición con Latinoamérica libros; Bs. As., 1973. Se trata de tres tomos fundamentales del pensamiento de E. Dussel, volúmenes que se terminaron de redactar entre los años 1970 y 1971:

-Tomo I: *Acceso al punto de partida de la ética (El fundamento ontológico; Las posibilidades ónticas; La exterioridad meta-física del Otro).*

-Tomo II: *Eticidad y moralidad (Eticidad del fundamento; Moralidad de la praxis; El método de la ética)*.

-Tomo III: *Niveles concretos de la ética latinoamericana (La erótica; La pedagógica; La política; La teológica)*.

20-DUSSEL, Enrique; “Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación”; editorial nueva América; Bogotá, 1994.

21-DUSSEL, Enrique; “La Producción Teórica de Marx. Un Comentario A Los GRUNDRISSE”; siglo veintiuno editores; México, 1985.

22-FERRATER MORA, José; “Diccionario de Filosofía. Nueva edición actualizada por la Cátedra Ferrater Mora bajo la dirección de Josep-María Terricabras”; Ed. Ariel Filosofía; Barcelona, noviembre de 1994. (Cuatro Tomos).

23-FREGE, Gottlob; “Escritos Lógico-Semánticos”; Ed. Tecnos; Madrid, 1986. Basado en el artículo publicado por Frege en la Revista de filosofía y crítica filosófica, Nueva Serie 100, 1892, pp. 25-50.

24-GAOS, José; “Introducción a EL SER Y EL TIEMPO de Martin Heidegger”; Editado por el Fondo de Cultura Económica, México, 1951 (primera edición en español).

25-GADAMER, Hans-Georg; “El Giro Hermenéutico”; Ediciones Cátedra, S.A.; Madrid, 1998. Traducido del alemán por Arturo Parada, de *Hermeneutik im Rückblick*, editado pro J.C.B. Mohr (Paul Siebeck); Tübingen, 1995.

26-GOMEZ-HERAS, José M.G.; “El Apriori del Mundo de la Vida. Fundamentación Fenomenológica de una Ética de la Ciencia y de la Técnica.”; Editorial Antrophos; Barcelona, 1989 (primera edición).

27-HABERMAS, Jürgen; “Sobre la Relación entre Política y Moral”; Editorial Almagesto; Bs. As., 1991. Artículo publicado en *Escritos de Filosofía*, nros. 17-18. Publicación del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias; Bs. As., 1986.

28-KANT, Immanuel; “Crítica de la Razón Pura”; Ed. Orbis; Barcelona, 1984.

29-KANT, Immanuel; “Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres/Crítica de la Razón Práctica/La Paz Perpetua”; Editorial Porrúa; México, 1998. La traducción del alemán al español data del año 1913, hecha en Madrid. No contamos con datos sobre el traductor. Nuestro trabajo utilizó la Crítica de la Razón Práctica. La primera edición de esta obra se tituló *Kritik der praktischen Vernunft*, editada en Riga, en el año 1788.

30-LEVINAS, Emmanuel; “Ética e infinito”; Ediciones Visor Distribuciones, S.A.; Madrid, 1991. Traducido por Jesús María Ayuso Díez, del francés *Éthique et infini*, de Fayard et Radio-France, 1982.

31-LEVINAS, Emmanuel; “El tiempo y el Otro”; Ediciones Paidós I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona; Barcelona, 1993. Traducido del francés por José Luis Pardo Torío, de *Le temps et l'autre*, by Éditions Fara Morgana, Fontfroide le Haut; Saint Clément, 1979.

32-LEVINAS, Emmanuel; “Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad”; Ediciones Sígueme; Salamanca 1995. Traducción de Daniel E. Guillot del francés *Totalité et infini*, editado por Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij, 1971.

33-LYOTARD, Jean Francois; “La Fenomenología”; Ediciones Paidós; Barcelona, 1989. Traducido del francés por Aída Aisenson de Kogan, de *La phénoménologie*, by Presses Universitaires de France; París, 1954.

34-LYOTARD, Jean Françoise; “La Condición Postmoderna”; Ediciones Planeta-Agostini, Bs. As., 1993. Traducido por Mariano Antolín Rato, de *La condition postmoderne*, de Éditions de Minuit; Paris, 1979.

35-MACINTYRE, Alasdair; “Historia de la ética”; Ediciones Paidós Ibérica, S.A.; Barcelona, 1994 (quinta reimpresión). Traducción castellana de Roberto Juan Walton, de *A Short History of Ethics*; by The MacMillan Company; Nueva York, 1966.

36-MALIANDI, Ricardo; “Ética: Conceptos y problemas”; Ed. Biblos; Bs. As., 1991.

37-MALIANDI, Ricardo; “Volver a la Razón”; Editorial Biblos; Bs. As., 1997. Segunda Edición.

- 38-PARRET, Herman; “Semiótica y pragmática. Una Comparación Evaluativa de Marcos Conceptuales”; Ediciones Edicial, Bs. As., 1993 –Primera Edición-. Traducción de María Teresa Poccioni, del título original: SEMIOTICS AND PRAGMATICS. An Evaluative Comparison of Conceptual Frameworks; Amsterdam/Philadelphia, 1983.
- 39-PÖGGELER, Otto; “El camino del pensar de Martin Heidegger”; Alianza Editorial; Madrid, 1986; Traducción castellana de Félix Duque Pajuelo, de *Der Denkweg Martin Heideggers*, editado por Verlag Günther Neske Pfullingen, 1963/1983.
- 40-RORTY, Richard; “El giro lingüístico”; Ediciones Paidós/I.C.E.-U.A.B.; Barcelona, 1990(primer edición). Traducción de Gabriel Bello, de *The linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, by The University of Chicago Press; Chicago, 1967.
- 41-SEARLE, John R.; “Speech acts. An Essay in the Philosophy of Language”; Cambridge University Press; Cambridge, 1969. Decimonovena reimpresión del año 1996.
- 42-VALDÉZ VILLANUEVA, Luis ML(Editor).; “La Búsqueda del Significado. Lecturas de Filosofía del Lenguaje”. Compilación. Ed. Tecnos/Universidad de Murcia; Barcelona, 1989.
- 43-VATTIMO, Gianni; “Introducción a Heidegger”; editorial Gedisa; Barcelona, 1996. Traducido del italiano pro Alfredo Báez, de *Introduzione a Heidegger*, by Laterza; Roma, 1985
- 44-WEBER, Max; “El Sabio y la Política”; Ed. Eudecor, Córdoba, 1966. Traducción directa de Delia García Giordano, de *Wissenschaft als Beruf y Politik als Beruf*. München, Duncker & Humblot, 1919.
- 45-WITTGENSTEIN, Ludwig; “Investigaciones Filosóficas”; Editorial Crítica del Grupo editorial Grijalbo en coedición con el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la U.N.A.M; Barcelona, 1988. Traducción castellana del alemán de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, hecha a partir del texto alemán *Philosophische Untersuchungen*, la tercera edición (1967). La primera edición de las *Investigaciones Filosóficas* se hizo en Oxford, en el año 1953 en texto bilingüe alemán-inglés, a cargo de G.E.M. Anscombe y R. Rhees.

VII. Artículos de Revistas, Publicaciones y Recopilaciones

- 1-ANTHROPOS Revista. Huellas del conocimiento. “Emmanuel Lévinas. Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad”; Nro. 176, enero-febrero 1998. Proyecto A Ediciones; Barcelona.
- 2-APEL, Karl Otto; “Acerca de la Idea de una Pragmática Trascendental del Lenguaje”; artículo que forma parte de la compilación de SIMON, Josef, titulada “Aspectos y Problemas de la Filosofía del Lenguaje”. Carezco de información editorial por tratarse de una fotocopia.
- 3-APEL, Karl Otto; CORTINA, Adela; DE ZAN, Julio y MICHELINI, Dorando J. EDS.; “Ética Comunicativa y Democracia”; Editorial Crítica; Barcelona, 1991. Utilizamos los siguientes artículos:
- 1-APEL, K.O.; *¿Vuelta a la Normalidad? ¿Podemos aprender algo especial de la catástrofe nacional? El problema del paso histórico (mundial) a la moral posconvencional desde la perspectiva específica alemana*. Traducción castellana de Norberto Smilg.
- 2-KUHLMANN, Wolfgang; *Acerca de la fundamentación de la ética del discurso*. Traducción castellana de Ricardo Maliandi.
- 3-MUGUERZA, Javier; *¿Una nueva aventura del barón de Münchhausen? (Visita a la “comunidad de comunicación” de Karl Otto Apel)*.

4-HABERMAS, Jürgen; *Justicia y solidaridad. (Una toma de posición en la discusión sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg)*. Traducción castellana de Julio de Zan.

4-APEL, Karl Otto; “El Problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje (Ensayo de una metacrítica del ‘racionalismo crítico’)”; en Estudios Éticos (ver bibliografía principal).

5-DUSSEL, Enrique D.; “Metafísica del Sujeto y Liberación”; artículo editado en las Actas del II Congreso Nacional de Filosofía; Bs. As., 1971.

6-DUSSEL, Enrique; “Ética de la Liberación. Hacia el ‘punto de partida’ como ejercicio de la ‘razón ética originaria’”; artículo aparecido en “*Ética, Estética y Acción Liberadora*”; compilación hecha en homenaje al Poeta y pensador peruano Noé Zavallos; editado por L. Ojeda/J.C. Godenzzi, fsc; Lima, 1994.

7-GAWOLL, Hans-Jürgen; “La crítica del uno no es la epifanía del Otro. Observaciones a la filosofía de Emmanuel Lévinas”; artículo aparecido en la REVISTA DE FILOSOFÍA; Nro. 7-8; Sevilla, 1988/1989. Traducción castellana del alemán y réplica de César Moreno Márquez.

8-GILSON, Etienne; Completar

9-LÉVINAS, Emmanuel; “Basic Philosophical Writings”; recopilación de artículos fundamentales de E. Levinas, a cargo de Adriaan T. Peperzak, Simo Critchley, y Robert Bernasconi; Editada por Indiana University Press; Indiana, 1996.

10-MORENO MÁRQUEZ, César:

1. “The Curvature of Intersubjective Space: Sociality and Responsibility in the Thought of Emmanuel Levinas”; copyright 1987 D. Reidel Publishing Company.

2. “Trascendencia Temporal y Fecundidad. Figuras del porvenir en el pensamiento de E. Lévinas”; artículo aparecido en la compilación “*Ética y Subjetividad. Lecturas de E. Lévinas*”; editado por la Universidad Complutense; Madrid, 1994.

11-WINGENBACH, Ed; “Liberating Responsibility: The Levinasian Ethic of *Being and Time*”; artículo aparecido en el International Philosophical Quarterly (36.1); editado por la Fordham University; Nueva York, 1996.

VIII. Índice General

I. Primera Parte. Introducción: Problemática e Hipótesis de Trabajo

1. Contextualización del Debate Dussel-Apel	Pg. 4
2. Estado de la Cuestión y Planteo de la Problemática: La <i>Crisis</i> o <i>Deslegitimación</i> de la <i>Ética</i> con <i>Validez Intersubjetiva</i> y la Cuestión de la <i>Fundamentación</i> de la <i>Ética</i> a partir de la Superación del <i>Individualismo Metodológico</i> o del <i>Solipsismo</i> Moderno	Pg. 5
2.1. Problemática Ético-Filosófica Formulada A Partir De Las Correcciones Al Imperativo Categórico De Kant	Pg. 6
3. Hipótesis sobre la Nueva Propuesta de Dussel en el Debate con K. O. Apel	Pg. 8

II. Segunda Parte: Estrategia Argumentativa y Marco Teórico

II.A. Primera Sección: Nuestra Estrategia Argumentativa: Planteo de la Problemática Partiendo de la Variaciones de la Noción de lo *a priori*

Desde I. Kant	Pg. 10
A.1.El Punto del Partida de la Argumentación: el <i>a priori gnoseológico</i> en Kant	Pg. 11
A.1.1.La Fundamentación/Validación <i>Trascendental o No Deductiva</i> : La Fundamentación como <i>Demonstratio a priori</i> (Demostración)	Pg. 13
A.1.2. La categoría kantiana de <i>Totalidad</i> y el Primado de la Razón Práctica	Pg. 14
A.2.El "Giro Ontológico" Heideggeriano: el <i>a priori Ontológico-Hermenéutico</i>	Pg. 16
A.3. La Categorías Lévinasiana de <i>Alteridad</i> . La <i>Ética</i> es <i>Anterior</i> a la Ontología: <i>¿a posteriorismo trascendental?</i>	Pg. 19
A.3.1. E. Levinas y la Categoría de la <i>Alteridad</i> de "el Otro" o la Reinterpretación de la <i>Subjetividad</i>	Pg. 19
A.4. El <i>Giro Pragmático</i> o la Transformación Apeliana de la Filosofía Trascendental de Kant: Elementos Previos para Interpretar la Noción Apeliana del <i>a priori Pragmático-Trascendental</i> de la Comunidad de Comunicación	Pg. 26
A.4.1.El Giro Lingüístico y el Giro Pragmático de la Teoría del Significado.	Pg. 26
A.4.2. La Noción de "Juegos del Lenguaje" de L. Wittgenstein	Pg. 28
A.4.3. La Teoría de los Actos de Habla y la Noción de Fuerza Illocucionaria en J. Austin y J. Searle	Pg. 30
A.4.4. La Filosofía Pragmático-Trascendental del Lenguaje: La <i>Argumentación</i> como <i>Juego Trascendental de Lenguaje- a priori del juego de lenguaje-</i> o como <i>Meta-Acto Illocucionario y el a priori</i> de la Comunidad de Comunicación	Pg. 35

II.B. Segunda Sección.- La *Ética* de la Liberación y a la *Ética* del Discurso.

B.1.Descripción de la Primera Etapa del Pensamiento de Enrique Dussel: La Filosofía o <i>Ética</i> de la Liberación Latinoamericana.	
1.1. Contexto General: La "Hipótesis" Originaria de la Filosofía de la Liberación: Origen, Contexto y Problemática	Pg. 40
1.2. De la <i>intentio obliqua</i> a la <i>intentio recta</i> : El giro <i>hermeneútico-ontológico</i> heideggeriano como superación del <i>sujeto moderno</i>	Pg. 43
1.3. Los Seis Niveles o Planos Metodológicos de la Reflexión <i>Ética</i>	Pg. 52
1.4. La <i>Ética</i> de la Liberación	Pg. 54
1.4.1.El <i>ethos</i> Dominador	Pg. 57
1.4.2. El <i>ethos</i> de la Liberación	Pg. 58
1.4.3. Las "Condiciones de Posibilidad", Normas o Virtudes que Fundan la Conciencia <i>Ética</i> o el Saber Oír la Voz de el Otro	Pg. 59
B.2. Introducción a la <i>Ética</i> del Discurso de Karl Otto Apel: Los Presupuestos Pragmático Normativos del Meta Juego de Lenguaje de la Argumentación	Pg. 61
2.1. La Comprensión pragmático-Trascendental de la <i>Ética</i> del Discurso: La Parte "A" de la <i>Ética</i> o Fundamentación	Pg. 62
2.1.1-La <i>Transformación</i> pragmático-lingüística de la <i>filosofía trascendental</i>	Pg. 62
2.1.2. Los Planos de la Parte A	Pg. 66

2.2..La ética del discurso como ética de la responsabilidad referida a la historia: Parte B de la Ética o Fundamentación de la Aplicación	Pg. 67
--	--------

III. Tercera Parte: Desarrollo de la Hipótesis Propuesta

1. El *Giro Categorical* Dusseliano: Descripción de la *Articulación* entre la Ética de la Liberación y la Ética del Discurso.

1.1.El cara a cara o la relación práctica reinterpretada pragmático-trascendentalmente como el meta acto ilocucionario o el meta juego

de lenguaje de la InterpelaciónPg. 68

1.2. Validez Intersubjetiva del "Acto de Habla" de la "Interpelación"Pg.71

1.3.Descripción Ampliada de algunas determinaciones de la Comunidad Ideal de Comunicación a partir del problema de la Novedad o del Descubrimiento-

Alteridad y Lógica del DescubrimientoPg. 73

1.4..La Comunidad Real de Comunicación y los Tipos Concretos de

Interpelación.Pg. 76

2. Síntesis de la Propuesta Actual de Enrique DusselPg. 77

IV. Cuarta Parte: Evaluación y Conclusiones Pg. 81

V. Notas al Pie de Página Pg. 84

VI. Bibliografía Utilizada Pg. 90

VII. Artículos de Revistas y Publicaciones Especializadas Pg. 93

VIII. Índice General Pg. 94