

DIALOGO DE ETICAS: ENTRE LA ETICA DEL DISCURSO (APEL) Y LA ETICA DE LA LIBERACION (DUSSEL)

Carlos Beorlegui

1. La pluralidad de morales/éticas

El empeño por fundamentar la ética es una de las tareas filosóficas de más palpitante actualidad y del más vivo interés. Tras el afianzamiento de la sociedad secular, las morales confesionales han perdido fuerza en su pretensión de constituir un fundamento universalizador, reduciendo su validez a los individuos pertenecientes al correspondiente ámbito religioso¹. De ahí que resulte necesario e imprescindible una reflexión filosófica que recoja lo más valioso del anhelo ético de las diferentes moralidades para poder configurar una «ética mínima»², consensuada desde la razón filosófica.

El problema está en mostrar cómo podemos ponernos de acuerdo en las reglas de juego con las que quede configurada esa razón filosófica, puesto que partimos de una tan amplia gama de aprioris y de suelos filosóficos, cuyos presupuestos no siempre permiten una adecuada clarificación y el logro de un consenso suficiente³.

Si nos remitimos a la historia de la ética⁴, no sólo en el ámbito occidental, el ser humano ha comenzado legitimando y fundamentando

¹ Cfr. Adela CORTINA, *Etica sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990.

² Cfr. A. CORTINA, *Etica mínima*, Madrid, Tecnos, 1989.

³ No es nada fácil ponerse de acuerdo en la distinción y demarcación entre «moral» y «ética». Me resulta más convincente y adecuada la que presenta A. CORTINA en su *Etica mínima, o.c.*, reservando el apelativo de «moral» al conjunto de normas positivas que configuran las orientaciones de vida propias de una cosmovisión, sea religiosa o no; mientras que «ética» sería el meta-lenguaje filosófico encaminado a justificar, esclarecer y fundamentar racionalmente el ámbito de las moralidades.

⁴ Victoria CAMPS CERVERA (Ed. lit.), *Historia de la ética*, 3 vols., Barcelona, Crítica, 1987-1992; Alasdair C. MacIntyre, *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós, 1982.

los principios morales desde motivaciones religiosas. Sólo posteriormente, en la Ilustración, y en concreto a partir de Kant, se pasará a fundamentar la moral desde la autonomía del sujeto racional⁵. Esta fundamentación, que en su momento suponía un claro avance respecto a la etapa anterior, en la medida en que aportaba una superación de la moral heterónoma, poseía a su vez una serie de rémoras y de elementos limitadores: el rechazo de toda referencia a lo religioso desde la sospecha de constituir una dependencia indebida de lo humano, y sobre todo el apoyo en una antropología egocéntrica, solipsista, cuya primera referencia se halla en la filosofía de Descartes⁶, y posteriormente en la concepción de «autonomía» de Kant⁷.

Como señala Marciano Vidal, este modo de fundamentar la moral, en la medida en que se apoyaba en la categoría de *autonomía*, privilegiaba una «estimativa moral» caracterizada por los siguientes rasgos antropológicos: «1) su sujeto es el individuo; 2) su cauce es el optimismo, la autosuficiencia y la arrogancia de la razón prometeica; 3) su objetivo es el progreso conseguido mediante la competitividad insensible a la situación de los débiles y sin ponderar los costos humanos en el camino hacia el desarrollo. La ética de la autonomía corre el peligro de convertirse en la *razón insolidaria*; la hipertrofia del sujeto autónomo conduce a la *razón cerrada*, con serias dificultades para abrirse a la trascendencia de la solidaridad interhumana y, consiguientemente, a la trascendencia de la gratuidad religiosa»⁸.

Es evidente que toda ética necesita de la apoyatura teórica de una antropología. En ese sentido, las éticas de la «autonomía» son deudoras de una antropología individualista e insolidaria que nos resultan en la actualidad incorrectas e insuficientes. De ahí que los esfuerzos actuales más convincentes por fundamentar la moral, se orienten en una línea

⁵ Cfr. I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País (Cátedra «García Morente»), 1992. Cfr. PH. ROSSI, «El concepto kantiano de autonomía y sus consecuencias históricas», *Concilium*, 1984, n.º 192, pp. 169-178. Resulta valioso para este tema todo este número de *Concilium*, dedicado, bajo el título «La ética ante el desafío de la liberación», a la confrontación de una ética de la autonomía de tipo kantiano con la ética de la liberación latinoamericana.

⁶ Cfr. R. DESCARTES, *Tratado del hombre*, Madrid, Ed. Nacional, 1980, edic. y trad. de Guillermo Quintás.

⁷ Cfr. PH. ROSSI, «El concepto kantiano de autonomía y sus consecuencias históricas», *Concilium*, 1984, n.º 192, pp. 169-178.

⁸ M. VIDAL, «La autonomía como fundamento de la moral y la ética de la liberación. El necesario diálogo entre autonomía y liberación», *Concilium*, 1984, n.º 192, pp. 285-295; pp. 287-288.

antropológica que prima la condición interpersonal y solidaria del ser humano. En este talante coinciden las tres líneas éticas sobre las que vamos a reflexionar: la ética de la alteridad de Lévinas, la ética de la liberación de E. Dussel, y la ética del discurso de K.O. Apel⁹. En este sentido, las tres propuestas por estas tres líneas de reflexión ética reúnen suficientes argumentos como para esperar que un diálogo crítico y profundo entre ellas pueda configurar una estructura fundamentadora de enorme atractivo y convicción.

Las tres propuestas tienen en común el intento de sacar de su aislamiento egocéntrico al sujeto ético de la racionalidad y de la moral autónoma ilustrada. Para los tres autores, está claro que el principio ético vertebral y básico no está constituido por el imperativo de la propia realización personal, sino por la acogida del otro y responsabilidad hacia él, aunque en cada una de las tres propuestas esta salida hacia el otro y la responsabilidad consecuente sean entendidas de modo diferente. A pesar de ello, el modelo de ser humano que postulan no es egocéntrico y autosuficiente sino ex-céntrico, nacido en el diálogo y el encuentro con el otro, aunque se trata en cada una de las tres propuestas de modelos antropológicos un tanto dispares. En los tres se ha pasado de considerar el centro de la moral en la autoafirmación y autorrealización del yo para situarlo en la acogida y la responsabilidad solidaria hacia el otro, hacia cualquier otro.

Veremos, pues, que junto a este diálogo de éticas se entrelaza paralelamente un diálogo de antropologías, siendo este nivel antropológico el fundamental y básico para entender y solventar los aciertos y limitaciones de cada uno de los modelos éticos, y la apoyatura básica de nuestra preferencia o desmarque de cada uno de ellos. Pero no sólo será pertinente analizar el nivel antropológico, sino también todo el trasfondo filosófico que subyace a cada postura, en especial el modo como conjugan la relación entre la realidad y el sentido.

La reflexión que presento en estas páginas no es exactamente un estudio equilibrado de los tres modelos éticos mencionados (ética de la

⁹ Cfr. E. LÉVINAS, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977; Id., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987; Id., *El humanismo del otro hombre*, Madrid, S. XXI, 1974; Id., *Ética e Infinito*, Madrid, Visor, 1991; K.O. APEL, *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1985; Id., *Estudios éticos*, Barcelona, Ed. Alfa, 1986; Id., *Semiótica filosófica*, Buenos Aires, Almagesto, 1994 (Ed., Trad. y Estudios introd. de J. de Zan, R. Miliandi y D. Micheli-ni); E. DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974; Id., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, S. XXI, 1973 tomos I y II; tomo III, México, Edicol, 1977; tomos IV y V, Bogotá, USTA, 1979-1980.

alteridad de Lévinas, ética de la liberación de E. Dussel y ética del diálogo de K.O. Apel), sino que más bien me centro en el análisis de las diversas fases del diálogo crítico producido estos últimos años entre las propuestas de Dussel y de Apel, advirtiendo en el primero la fuerte y persistente presencia del filósofo judío¹⁰. La conclusión a la que llegaremos es a la posibilidad de una complementariedad crítica entre ambas propuestas, que trate de recoger lo que de más valioso presenta cada teoría junto con sus críticas a las insuficiencias de la teoría rival.

2. Dos éticas dialogantes y complementarias

2.1. *Un esfuerzo continuado de acercamiento crítico*

No es muy normal que dos planteamientos teóricos diferentes, y en ciertos momentos duramente críticos entre sí, se avengan a dialogar en serio y a poner sobre la mesa de la confrontación crítica sus respectivas posturas y diferencias. Sin embargo, ese ha sido el ejemplar esfuerzo realizado desde hace ya varios años por Apel y Dussel, rodeados de algunos de los discípulos de ambos, como representantes significativos de las llamadas «ética del discurso» y «ética de la liberación», respectivamente.

El diálogo se inició con un encuentro celebrado entre el 23 y el 25 de noviembre de 1989 en la Academia Católica de la Archidiócesis de Freiburg, bajo el título de «La filosofía de la liberación: fundamentación de la ética en Alemania y en América Latina»¹¹. Este primer encuentro tuvo su suelo circunstancial, en el que se despertó su utilidad e interés, en la celebración de las «Primeras Jornadas Germano-Ibero-americanas de Ética», celebradas en Buenos Aires el año 1985¹². Con posterioridad se han venido celebrando otros encuentros, continuadores

¹⁰ Este trabajo es continuación, en este sentido, de otros anteriores, dedicados al pensamiento de Lévinas y su influencia en la filosofía de la liberación: «La influencia de E. Lévinas en la filosofía de Lévinas de J.C. Scannone y E. Dussel», *Realidad*, 1997, n.º 57, pp. 243-273 (1.ª parte); 1977, n.º 58 (2.ª parte); «El pensamiento ético-antropológico de E. Lévinas. Su fecundidad y sus insuficiencias», de próxima aparición en *Letras de Deusto*, 1998.

¹¹ Cfr. Raúl FORNET-BETANCOURT (Ed.), *Ethik und Befreiung*, Aachen, Augustinus Verlag, 1990; trad. cast.: Karl-Otto Apel, Enrique Dussel, Raúl Fornet-Betancourt, *Fundamentación de la filosofía de la liberación*, México, S. XXI, 1992.

¹² Cfr. R. FORNET-BETANCOURT y C. LÉRTORA-MENDOZA (comps.), *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute*, Frankfurt/Nueva York, 1987.

del de Freiburg, en México (1991)¹³, en Mainz (Maguncia, Alemania, 1992)¹⁴, en Sao Leopoldo, R.S., Brasil (1993)¹⁵, y en Aachen (Alemania, 1996)¹⁶.

Pero el diálogo entre Apel y Dussel ha continuado fuera del esquema de estos seminarios, en diversas publicaciones. Así, en 1995, Dussel escribe *Ética de la liberación. Hacia el «punto de partida» como ejercicio de la «razón ética originaria»*¹⁷, mientras que Apel expresaba de nuevo sus puntos de vista en *La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación*¹⁸. La respuesta última de Dussel la ha titulado *La ética de la liberación ante la ética del discurso*¹⁹.

Como puede verse, se trata de un denso y persistente diálogo, desarrollado en un clima de sincera búsqueda, pero que está aún muy lejos de cerrarse o saldarse con una postura consensuada, dados los dispares aprioris o puntos de partida de ambas posturas, así como el también dispar horizonte cosmovisional al que se remiten los dos autores principales en discusión.

2.2. Los puntos de discrepancia

Sería prolijo detenernos en un análisis exhaustivo del completo desarrollo de ambas posturas acudiendo a toda la literatura generada en los seminarios arriba mencionados y a los textos complementarios es-

¹³ Cfr. Raúl FORNET-BETANCOURT (Ed.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen, Augustinus Verlag, 1992; en cast., E. DUSSEL (comp.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México, S. XXI, 1994.

¹⁴ Cfr. R. FORNET-BETANCOURT (Ed.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen, Augustinus Verlag, 1993. En castellano, este simposio/seminario está parcialmente publicado en la edición del II Seminario de México, editado por Dussel (comps.), en el texto citado en la nota anterior.

¹⁵ Este seminario tuvo lugar en la Universidad do Vale do Río dos Sinos (UNISINOS), Sao Leopoldo, R.S., Brasil, entre el 27 de sept. y el 1 de oct. de 1993. Cfr. Antonio SIDEKUN (Ed.), *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação. Modelos complementares*, Sao Leopoldo, Editora Unisinos, 1994. La publicación en alemán se hará de la mano de R. Fonet-Betancourt, en la Augustinus Verlag de Aachen.

¹⁶ Este último seminario se celebró en noviembre de 1996 en Aachen, estando pendiente todavía la publicación de sus ponencias. El siguiente simposio está programado para que se celebre en julio de 1997 en la UCA «José Simeón Cañas» de San Salvador (El Salvador).

¹⁷ *Carthaginensia*, XI (1995), pp. 327-353.

¹⁸ *Isegoría*, 1995, n.º 11, pp. 108-125.

¹⁹ *Isegoría*, 1996, n.º 13, pp. 135-149.

critos en publicaciones diferentes. Por eso, me voy a remitir a los textos más recientes, teniendo la ventaja de que en ellos los mismos autores nos han presentado la síntesis de sus puntos de vista, así como los aspectos más importantes de discrepancia y diferencia respecto a la postura rival. En este sentido, los artículos claves son los que ambos autores, Apel y Dussel, publicaron recientemente en la revista madrileña *Isegoría*.

Ambos autores coinciden en seguir una argumentación estructurada en torno a cuatro partes, como esquema o resumen de los puntos centrales en torno a los cuales se dirimen las diferencias fundamentales entre la ética del discurso y la de la liberación²⁰.

Mi planteamiento va a consistir en seguir sintéticamente esa argumentación en cuatro partes, para después realizar unas reflexiones posteriores sobre los trasfondos teóricos que diferencian ambas éticas y les impiden acercar más sus posiciones, para presentar a continuación las conclusiones finales de toda la reflexión.

2.2.1. *El punto de partida*

La primera diferencia, reconocida por ambas partes, se sitúa en sus respectivos puntos de partida. Es importante, de todos modos, insistir en que, tanto cuando nos referimos a la «ética de la liberación»²¹ como también a la «ética del discurso»²², lo estamos haciendo en relación exclusivamente al pensamiento de E. Dussel y K.O. Apel, respectiva-

²⁰ De entrada, la polémica está precedida de la cuestión de si se trata de dos éticas que pueden complementarse o se trata de dos posturas tan distantes que no cabe un acuerdo de síntesis. Mientras Apel (art. de *Isegoría* ya citado, p. 109), y más todavía algunos de sus seguidores como Hans Schelkshorn (*Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Freiburg, Herder, 1992), son proclives a planteamientos de síntesis, la postura de Dussel es más agresiva y distanciadora, puesto que considera que la ética de la liberación descubre las deficiencias de la ética del discurso, acusándola incluso de realizar una función ideologizadora a favor de la cultura nordatlántica, primermundista.

²¹ Hablar de «ética de la liberación» es referirse a un abanico muy amplio de autores y de puntos de vista; cfr. Miguel YÁÑEZ, *Ética de la liberación*, Stromata, 49 (1993), pp. 1-2, pp. 109-183; Fco. MORENO REJÓN, *Ética de liberación*, en M. Vidal (Ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, pp. 253-267; E. DUSSEL, «Ética de la liberación. Hipótesis fundamentales», *Concilium*, 1984, n.º 192, pp. 249-262. Todo este número de *Concilium* es pertinente por los trabajos que contiene y la bibliografía que aporta. Entre ellos, M.Ch. Morkovsky, *Bibliografía sobre la ética de la liberación*, pp. 323-329; E. DUSSEL, «Ética de la liberación», *Iglesia Viva*, 1982, n.º 102, pp. 591-599.

²² Sobre la «ética del discurso», cfr. K.O. APEL, *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1985; id., *Estudios éticos*, Buenos Aires, Alfa, 1986; Id., *Teoría de la verdad y ética del discurso* (introd. de A. CORTINA), Barcelona, Paidós, 1991; K.O.

mente. Por tanto, damos por hecho que, tanto la ética de la liberación como la del discurso, admiten varias interpretaciones según los diferentes autores que las defienden. En el caso de la ética de liberación, la pluralidad es mucho mayor²³ que en el caso de la ética del discurso, generalmente referida a Apel y Habermas, como autores más significativos²⁴.

Apel, en su artículo titulado «La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación»²⁵, reconoce que el punto de partida de la ética de la liberación («su experiencia auténtica de la miseria y excomunión de los pobres de este mundo») supone una ventaja sobre la ética del discurso, cuyo acento y punto de arranque es más abstracto, en la medida en que recae más sobre la necesidad de una fundamentación racional intersubjetiva de la ética. Aunque también la ética discursiva parte de un momento experiencial problemático: «cómo superar las consecuencias a nivel mundial de la ciencia y la técnica contemporáneas, por ejemplo, la crisis ecológica, a través de una ética de la responsabilidad de validez universal»²⁶. Pero el acento y su punto fuerte se halla en la necesidad y el modo de fundamentar racionalmente esa ética universal, a partir de los presupuestos trascendentales de la racionalidad comunicativa.

En este sentido, Apel considera que ambas éticas pueden y deben complementarse, en la medida en que la «ética de la liberación» (EL)

APEL/A. CORTINA/J. DE ZAN/y D. MICHELINI (Eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991; K.O. APEL, *Semiótica filosófica*, Buenos Aires, Ed. Almagesto, 1994, edic. trad. y estudios introductorios de J. de Zan, R. Maliandi y D. Michelini; cfr. de J. HABERMAS, entre otros, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, y *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós/ICE de la Univ. Aut. de Barcelona, 1991; A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985; D. BLANCO FERNÁNDEZ, J.A. PÉREZ TAPIAS y L. SÁEZ RUEDA (Eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.O. Apel*, Madrid, Trotta, 1994.

²³ De hecho, esta denominación está todavía poco definida y vertebrada, y necesita de encontrar su adecuado estatuto epistemológico, como lo señala expresamente M. VIDAL, «La autonomía como fundamento de la moral y la ética de la liberación. El necesario diálogo entre autonomía y liberación», *Concilium*, 1984, n.º 192, pp. 285-296. Para la pluralidad de corrientes y autores dentro de la ética de la liberación, cfr. Fco. Mariano Rejón, *o.c.* Por eso, resulta a veces abusiva la postura de E. Dussel al hablar de la «ética de la liberación» como si fuera una corriente homogénea, de la que se siente casi como el representante más autorizado y significativo.

²⁴ Cfr. sobre J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987; id., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985; *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991. Acerca de Apel, cfr. la nota 22.

²⁵ *Isegoría*, 1995, n.º 11, pp. 108-125; cfr. pp. 110-113.

²⁶ *Ibidem*, p. 111.

aporta una riqueza experiencial, desde el «principio compasión» y la experiencia del cara-a-cara con el otro (Lévinas), y la «ética del discurso» (ED), por contra, aportaría una exigencia y un método concreto, aunque formal y procedimental, de fundamentar racionalmente, es decir, intersubjetivamente, ese punto de arranque experiencial de la EL. Este segundo momento es tan necesario para Apel, que dar por hecha la corrección y racionalidad de la pertinencia y legitimidad del imperativo de la EL puede contener un serio peligro de dogmatismo y fundamentalismo²⁷. Porque el problema está en que si la experiencia de la pobreza, como arranque de la obligación de trabajar en favor del marginado y de una sociedad más justa y solidaria, no se fundamenta, nos quedamos sin criterios que nos convenzan de que tal experiencia originaria es buena y justa, y no se trata, por contra, de una experiencia más, tan válida como su contraria. Por eso, lo que de positivo y valioso tiene la ED es aportar esa necesaria validación racional intersubjetiva.

La respuesta de Dussel²⁸ a estos argumentos se encamina a mostrar que esa experiencia de la miseria y marginación de grandes masas populares del Sur o Tercer Mundo es «un momento previo a la misma fundamentación trascendental»²⁹. En efecto, Dussel insiste, siguiendo a Lévinas, que un momento previo y fundamentador del diálogo interpersonal es la experiencia básica del cara-a-cara, el «reconocimiento» del Otro. Sólo con un Otro a quien «reconozco» como persona, mi semejante, puedo dialogar. No dialogo con una piedra, y ni tan siquiera con un ser humano a quien considere y trate como un inferior (por ej., el esclavo, en el pensamiento aristotélico).

La argumentación de Dussel se me antoja correcta, pero conviene tener en cuenta varias observaciones previas, para juzgar la pertinencia o no de esta crítica. La primera se refiere al tipo de racionalidad que supone ese reconocimiento del otro, previo al diálogo. Por de pronto, es importante señalar que entre los presupuestos de la racionalidad comunicativa, en su empeño de descubrir bajo el lenguaje fáctico el nivel trascendental, como situación ideal de diálogo, se halla la consideración del otro como persona, como ingrediente básico y previo de toda moralidad. En este punto se sitúan en la línea de la primera versión del imperativo kantiano de entender a la persona humana como un fin y

²⁷ «No obstante, argumenta Apel, la evidencia original de la parcialidad ética, en la medida de su elaboración relevante teórica y práctica, corre el riesgo del dogmatismo, inclusive de una posible perversión en el sentido de un terrorismo que pueda recaer en los pobres de manera muy sensible»: art. cit., p. 111.

²⁸ Cfr. el art. cit. de *Isegoría*, 1996, n.º 13, pp. 135-149.

²⁹ *Ibidem*, p. 136.

nunca como un medio³⁰. Ahora bien, la experiencia de la que parte la EL, al igual que Lévinas, es la situación asimétrica en la que se sitúa y se me presenta el otro en el encuentro radical del cara-a-cara. Tan es así que sus derechos pasan delante de los míos, de tal modo que producen un descentramiento radical del yo, al mostrarle que su base esencial no está constituida por la autonomía y libertad sino por la responsabilidad hacia el otro (es la idea de «sustitución» de Lévinas, por la que se llega a defender que «yo es el otro»)³¹.

Pero nos encontramos con el problema de qué tipo de racionalidad fundamenta esa experiencia, tal y como le interpela Derrida a Lévinas³², por lo que habría que plantearse si estamos dentro del discurso filosófico y no más bien ante una experiencia cuasi-mística y religiosa. Lévinas se defiende indicando que se trata de otro tipo de racionalidad, aunque no tenía bien definido su estatus, una racionalidad «de otro modo que ser», a cuya configuración dedica su segunda gran obra, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*³³. No podemos por menos que reconocer que nos hallamos ante un problema serio e ineludible: definir el estatuto racional de esa experiencia básica, y analizar su contenido.

Y con ello nos introducimos en la segunda observación. Considero que el esfuerzo que Dussel pone en justificar esta preeminencia de la experiencia del encuentro con el otro como pobre y marginado, anterior a la argumentación racional intersubjetiva³⁴, ya es ejercitar esa argumentación, pues se halla encaminada precisamente a mostrar, a validar intersubjetivamente, la legitimidad de su planteamiento. No otra cosa pretenden los contenidos de la racionalidad comunicativa de Apel y Habermas. Por tanto, podríamos decir que sería legítimo que Dussel

³⁰ Cfr. A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, o.c.*, pp. 66-70.

³¹ Sobre el concepto de «sustitución» en Lévinas, Cfr. LÉVINAS, «La substitution», *Revue Philosophique de Louvain*, (1968), pp. 487-508; este trabajo lo incluyó más adelante en su obra *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 163-203; J.M. AGUILAR LÓPEZ, *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*, Pamplona, EUNSA, 1994, pp. 215-234.

³² Cfr. J. DERRIDA, «Violence et Méthaphysique. Essais sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», recopilado en *L'écriture et la différence*, París, Ed. du Seuil, 1967; trad. cast.: *La escritura y la diferencia*, Madrid, Tecnos, 1988, y Barcelona, Anthropos, 1989.

³³ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1978 (trad. cast.: Salamanca, Sígueme, 1987).

³⁴ Aquí se vuelve a apoyar en Lévinas, en la distinción que realiza el filósofo judío entre el decir y lo dicho. Cfr. E. LÉVINAS, «Le dit et le dire», *Le Nouveau Commerce*, 18/19 (1971), pp. 27 y ss.; E. FERON, «Etique, langage et ontologiechez Emmanuel Lévinas», *Révue Métaphysique et de Morale*, 81 (1976), pp. 64-76; J.M. AGUILAR LÓPEZ, *o.c.*, pp. 253-265.

no aceptara como válida la fundamentación de la ED de Apel, en la medida en que respondiera a una mentalidad cultural concreta, que se ofrece con las pretensiones de una Totalidad (si tal pretensión fuera cierta), cuando no pasa de ser la racionalidad de una cultura histórica concreta. Pero no sería correcto que negara la necesidad de una fundamentación racional intersubjetiva (sea el tipo de racionalidad que sea) en la que apoyar la legitimidad del punto de partida de su EL.

Y ante esa carencia y, por ello, necesidad de fundamentación racional de la EL, no sólo insisten Apel y sus discípulos, sino también otros autores desde otros puntos de vista complementarios, como es el de Marciano Vidal desde la ética teológica³⁵.

2.2.2. *Eurocentrismo versus universalidad analéctica*

El segundo punto de discusión se centra en la acusación que hace Dussel a la ED de Apel de «eurocentrismo», y, por tanto, de cumplir una función ideológica, encubriéndola con pretensiones de universalidad. La ED insiste en una fundamentación de la ética desde el punto de arranque de una racionalidad comunicativa, que tiene la pretensión de validez universal, aunque tal universalidad sea sólo formal y procedimental.

Ahora bien, esta pretendida legitimidad universal, según la crítica de Dussel, no alcanza más que al ámbito cultural europeo y nordatlántico, al primer mundo. Por tanto, lo que se vende como universal, no vale más que como cobertura ideológica de un modo de pensar vehicular de los intereses dominadores de la cultura europea y estadounidense. Esta universalidad es pretendidamente negada tanto desde el plano epistemológico como desde el crítico-ideológico, o ético-político, como el mismo Apel reconoce y señala³⁶.

En este sentido, se considera el paradigma de la racionalidad comunicativa, en el que se apoya la ED, como una cosmovisión más del primer mundo, respecto del cual ejerce funciones encubridoras, ideológicas, y dominadoras del TM, y, en concreto, de Latinoamérica. Este planteamiento y acusación no hace más que ampliar y concretar la crítica de E. Lévinas a la Totalidad³⁷ de la «ontología» de la gran filosofía occidental, desde los griegos hasta Heidegger.

³⁵ Cfr. M. VIDAL, «La autonomía como fundamentación de la moral», *Concilium*, 1984, n.º 192, pp. 285-296; 292.

³⁶ Cfr. *o.c.* de Isegoría, 114.

³⁷ Cfr. E. LÉVINAS, *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977; E. DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana*, Salamanca, Sígueme, 1974.

Apel advierte en esta crítica una similitud a la crítica de la ideología del materialismo histórico que realizaron Marx y Engels sobre el capitalismo europeo. En ese sentido, señala Apel con ironía, tampoco se habría apartado Dussel de un eurocentrismo teórico (añadido, podríamos decir también, con la influencia de otro europeo, Lévinas). Pero dejando de lado este tipo de argumentaciones, que no son las centrales, Apel se orienta a mostrar el difícil equilibrio que Dussel mantiene en su fundamentación entre un cierto «historicismo» ético, tomado de Marx o paralelo a él, y una pretensión de fundamentación última y absoluta desde el apriori de la experiencia del otro en el cara-a-cara, siguiendo a Lévinas. En esta ambigüedad, el acercamiento a la crítica ideológica de Marx le sirve a Dussel para justificar su postura y su imperativo categórico ético inicial («¡libera al pobre!»), así como para acusar a las teorías rivales (en este caso, la ED de Apel) de ideológicas e interesadas en defender situaciones de privilegio y de dominación. Pero, en la medida en que el marxismo «no puede justificar su compromiso ético, sin duda enfático y estimulante, sino únicamente por referencia a la ley del movimiento de la historia que está científicamente validada»³⁸, para no caer en un relativismo e historicismo estéril e insuficiente, se apoya en el planteamiento levinasiano de la responsabilidad hacia el otro como «origen “transontológico”, extrahistórico, de la reivindicación incondicional de la ética (en contraste con la “moral” histórico-relativa)»³⁹.

La ED pretende situar ese nivel trascendental de fundamentación última en el apriori de la argumentación, apelando a la «idea reguladora y la anticipación contrafáctica de la pertenencia a una comunidad ideal de comunicación»⁴⁰. De este modo, consigue Apel tanto una fundamentación teórico-epistemológica, como un criterio ético-político de discriminación de posturas ideológicas que no cumplen ese criterio de la situación ideal de diálogo.

Dussel comienza, en la defensa a la crítica de Apel, a desmarcarse de su paralelismo con el planteamiento marxiano, proclive a un historicismo relativista, defendiendo al propio Marx de tal acusación. Entiende que Marx también fue consciente del peligro relativizador y «tiene criterios que trascienden los sistemas económicos históricos»⁴¹. El criterio universal de la ética marxiana sería, según Dussel, «la dignidad del sujeto, la persona, el trabajo vivo, desde donde puede criticar al

³⁸ APEL, *o.c.*, p. 115.

³⁹ *Ibidem*, p. 116.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 115.

⁴¹ E. DUSSEL, *o.c.* de *Isegoría*, p. 141.

capital como al sistema donde el sujeto, el trabajo vivo, es subsumido (la *Subsumtion* es la categoría ética por excelencia de Marx), es alienado o negado como sujeto, como persona autónoma»⁴². Y, con ello, Dussel acerca el punto de arranque de la ética de Marx al de Lévinas, a la persona humana en su dignidad y en su inalienable irrepetibilidad, así como también en su concreción material y sensible. De ahí que para Marx sea lo determinante lo económico, lo pragmático, el ámbito de la reproducción material de la vida⁴³. También para Lévinas la dimensión sensible, concreta, material y económica es central y básica a la hora de hacerse cargo del otro y responsabilizarse de él⁴⁴. De ahí que, señala Dussel, «es en el nivel de la económica originaria, en el de la existencia corporal misma humana que necesita su reproducción, donde he situado a la “económica” (Wirtschaft). Participar de una “comunidad de productores” o “comunidad de vivientes” es condición primera del sujeto argumentante como *viviente*. La Ética de la Liberación, por su parte, considera como el criterio o punto de partida la corporalidad sufriente del dominado o excluido: la alteridad del Otro negado en su dignidad, en cuanto puede reproducir su vida»⁴⁵.

Esta argumentación tiene dos niveles importantes, el referido al nivel material y físico de la reproducción de la vida como básico, previo y fundamentador del nivel de argumentación racional o de comunicación en que supuestamente se sitúa Apel, y el referido a la fundamentación de la persona o de la experiencia del encuentro con el otro respecto al diálogo fundamentador en que se sitúa la ED de Apel. Respecto al primer aspecto, dudo que no pueda extenderse al nivel material y de reproducción de la vida la racionalidad argumentativa, que es *acción* comunicativa y no sólo discurso lingüístico. La racionalidad comunicativa y discursiva pretende ser relevante también en el ámbito de las relaciones económicas y de reproducción de la vida, en la medida en que también ese ámbito se configura dentro de unas redes intersubjetivas, que deberían regirse también por las condiciones de una situación ideal de diálogo. Respecto al segundo nivel, constituye el tema central del tercer punto del diálogo entre las dos posturas, como vamos a ver a continuación.

⁴² *Ibidem*, p. 141.

⁴³ Cfr. *Ibidem*, p. 141.

⁴⁴ Cfr. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito, o.c.*, la segunda parte, *Interioridad y economía*, pp. 128 y ss.

⁴⁵ E. DUSSEL, *o.c.*, p. 142.

2.2.3. *La trascendentalidad «trans-ontológica» de la EL, desde el cara-a-cara levinasiano*

Volvemos con esto a ciertos aspectos de la reflexión del primer capítulo de discrepancias. Consisten en mostrar en qué medida la postura de Dussel y su EL, apoyada en el imperativo categórico incondicional de respetar al otro y cargar con sus derechos y necesidades, tal como lo plantea Lévinas, es una postura suficiente o más fundamentadora y convincente que el apriori de la comunidad de comunicación y su idea reguladora de la situación ideal de habla, como defiende Apel.

Estamos de nuevo ante el problema de conjugar los dos niveles de la realidad en que ambas posturas en conflicto sitúan los cimientos de la fundamentación ética: lo que Apel denomina «semiótica trascendental» o «pragmática lingüística», y el derecho del otro «transontológico», o también «metafísico», de la concepción de Dussel y Lévinas⁴⁶.

Desde la idea de Totalidad (Lévinas), como concepción cerrada del ser y de la realidad que adopta la filosofía occidental, se concluirá la incapacidad e imposibilidad de que tal Totalidad (en este caso, la teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso, como fruto surgido de esa cultura occidental) pueda escapar y sobrepasar el ámbito comprensivo del mundo europeo del que nace y es expresión.

Apel acepta la parte de verdad que estas críticas de la EL tienen, ante a la tendencia historicista, relativista y etnocéntrica que se halla latente en toda teoría y comprensión de la realidad. Pero entiende que no toda teoría es simple expresión mimética de una cultura, sino que puede traspasarla críticamente. Con esa pretensión ha nacido precisamente la ED. Hay además ejemplos permanentes de esta «trascendencia» cultural en la historia del pensamiento universal. Es precisamente esta fuerza trascendente de las ideas el origen y motor de la historia humana.

La ED pretende, desde el salto trascendental del lenguaje fáctico al ideal, ser crítica de la propia cultura y de toda cultura concreta y fáctica, convirtiéndose el nivel trascendental en una instancia crítica de las insuficiencias de toda cultura concreta. Pero tal nivel trascendental no está configurado por unos contenidos éticos materiales, sino puramente formales y procedimentales.

En este sentido, cuando la ED hace referencia a los diversos interlocutores que toman parte en un diálogo interpersonal, de cara a conseguir un consenso teórico y práctico, se refiere tanto a personas como a

⁴⁶ Cfr. APEL, *o.c.*, pp. 117-118.

culturas. Por eso, para Apel es evidente que «el otro es en alguna medida (al menos como representante) de otra constitución del sentido del mundo»⁴⁷. Y, por eso, lo mismo que cabe presuponer que dos o más interlocutores individuales puedan llegar, tras un proceso argumentativo, a coincidir y a ponerse de acuerdo sobre sus puntos discrepantes, no se ve por qué no podemos afirmar lo mismo si suponemos que tales individuos son ejemplares representativos de culturas dispares.

Negar esta posibilidad es adscribirse a las tesis relativistas que defienden hoy día determinados postmodernos⁴⁸, y negar una base antropológica común a toda la especie humana, que nos capacita un entendimiento interhumano. Así lo defiende la Antropología genética⁴⁹ y las tesis sobre la gramática universal de N. Chomsky⁵⁰. Pero además, el mismo Apel observa que si esta posibilidad de superar la «totalidad» cultural europea se le niega a la ED, ¿qué privilegio tiene la EL para que se dé por hecho que supera su propia «totalidad» cultura latinoamericana, ya que estaría representando un papel de metalenguaje crítico trans-cultural, desde el que juzga la insuficiencia de cualquier otra teoría cultural, entre ellas la ED, y la legitimidad de la EL?

Para Apel, esta pretensión es contradictoria, y no justificable, puesto que toda filosofía puede ser autocrítica con su propia postura y presentar argumentos a favor o en contra de su legitimidad y de sus dependencias. Pero, para Dussel, lo que legitima su punto de vista, y por tanto la superioridad de la EL, es la pretensión de que la experiencia del otro, desde la que surge el imperativo ético de la EL (que, como ya hemos indicado, para Dussel se expresa en «¡libera al pobre!»), se sitúa en un momento ontológico previo al de la pragmática lingüística o semiótica trascendental de Apel. Tal experiencia poseería una trascendentalidad tras-ontológica de mayor calado. Dussel se dedica con presteza y con gusto a defender su postura, en la medida en que advierte que, tanto Apel como Habermas, tienen una especial dificultad en compren-

⁴⁷ APEL, *o.c.*, p. 119.

⁴⁸ Cfr. A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, Barcelona, EIUNSA, 1994; J. CONILL, «El relativismo moral contemporáneo», *Iglesia Viva*, 171 (1994), pp. 223-233; A. CORTINA, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 98-119.

⁴⁹ Hoy día resulta totalmente probado la unidad genética del hombre actual, quedando obsoleta la teoría sobre las razas humanas. Cfr. R.C. LEWONTIN, S. ROSE y L.J. KAMIN, *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, Barcelona, Crítica, 1987; J. RUFFIÉ, *De la biología a la cultura*, Barcelona, Muchnik Ed., 1982, pp. 293 y ss.

⁵⁰ Cfr. N. CHOMSKY, *Estructuras sintácticas*, México, S. XXI, 1974; Id., *Problemas actuales de la lingüística. Temas teóricos de gramática generativa*, México, S. XXI, 1977; Id., *El lenguaje y el entendimiento*, Barcelona, Seix Barral, 1977; Carlos P. OTERO, *La revolución de Chomsky. Ciencia y sociedad*, Madrid, Tecnos, 1984.

der la cuestión de «la alteridad» en Lévinas y en la filosofía de la liberación (FL)⁵¹.

Para Lévinas, y también para la FL, el nivel de fundamentación trascendental de toda reflexión filosófica está en la *ética*, que ocupa el lugar de la «filosofía primera». Se trata de una ética centrada en la responsabilidad hacia el otro, y nacida de la experiencia de su infinitud y de la incapacidad e imposibilidad de someter al otro a las categorías intelectuales del yo (Mismo). Por tanto, el otro no puede ser reducido a *ser* (como sentido que de él tiene el yo), sino que se configura como *realidad* previa al sentido egológico del Mismo. El otro aparece, pues, siempre más allá del ser de la ontología (es la auténtica trascendencia que funda la meta-física de la alteridad). Se advierte de este modo la diferencia existente entre las dos tradiciones culturales que han configurado el mundo occidental: la griega y la judía, Atenas y Jerusalén⁵².

Con esto no se está refiriendo sólo a la inefabilidad del otro, sino a otro nivel distinto y previo: «es la libertad del Otro como alteridad nunca manejable, nunca del todo comprensible, nunca del todo comunicable por el logos. Es la afirmación del límite absoluto de la razón: la razón del Otro, que, por supuesto, comprende su mundo y ejerce racionalmente en él su racionalidad»⁵³.

Para Dussel, por tanto, y siguiendo los pasos de Lévinas, el nivel último y fundamentador de la ética no se sitúa en el ámbito de lo ontológico, sea entendido al modo griego de la pregunta por el ser como sustancia, al modo heideggeriano del Ser como ámbito u horizonte inobjetivo y atemático en el que todo ente cobra sentido, o como racionalidad lingüística o semiótica trascendental al estilo de Apel y Habermas. Un nivel previo y más básico se halla en la «razón ética originaria» del encuentro y re-conocimiento del Otro. Porque ese momento fundante de la humanidad y de la ética no se resuelve desde una cuestión por el ser, por la «comprensión» del ser, sino desde un «dejar-ser-al-Otro» en posición de espera ante su «revelación»⁵⁴.

Previo, por tanto, a la pregunta por el ser, está la cuestión por la responsabilidad y la acogida del Otro, en la que se apoya, como momento segundo y siendo de él su condición de posibilidad, todo diálogo y acción comunicativa y argumentadora.

⁵¹ Cfr. E. DUSSEL, *o.c.*, p. 142.

⁵² Cfr. E. LÉVINAS, *Totalidad e Infinito, o.c.*; *De otro modo que ser, o más allá de la esencia, o.c.*; *Ética e Infinito, o.c.*; D. SÁNCHEZ MECA, «Filosofía y religión en el pensamiento de Emmanuel Lévinas», *Carthaginensia*, XI (1995), pp. 355-375; REYES MATE, *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991.

⁵³ E. DUSSEL, *o.c.*, p. 144.

⁵⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 144.

Lévinas justifica esta fundamentalidad previa a través de la distinción entre *el decir* y *lo dicho*, haciendo también Dussel referencia indirecta a esta distinción de planos del lenguaje⁵⁵. Si entre los diversos interlocutores humanos se da como relación directa el encuentro lingüístico, previo a ello está la situación pre-lingüística del cara-a-cara, en la que se advierte que el otro y cada uno de los diversos interlocutores se presentan como una realidad pre- y trans-lingüística. El Otro no queda reducido a palabras y conceptos, sino que posee una hondura de realidad infinita. Sólo sé de él lo que él quiera comunicarme y cuando quiera hacerlo. E incluso entonces, habrá siempre una desproporción entre lo que me comunica y la realidad profunda que ha querido comunicarme, por cuanto ni el propio interesado es capaz de expresar en palabras ni en gestos toda la profundidad de su propia realidad. «El hombre, nos dijo ya Pascal, sobrepasa infinitamente al hombre». Por ahí va la distinción que también G. Marcel hacía entre «problema» y «misterio» al hablar de la realidad de lo humano.

Por ello ve Lévinas que se da en el ámbito de lo humano una dialéctica entre el decir y lo dicho, en la medida en que, si el decir es previo a lo dicho, y nunca se subsume y expresa del todo en lo dicho, el decir, con todo, necesita de su encarnación o expresión en lo dicho para ser y existir. Pero, en cuanto se expresa y encarna, se traiciona y mutila. Necesidad e insuficiencia, dos caras necesitantes pero insatisfactorias de la profunda y misteriosa realidad humana. Por tanto, este nivel previo y trascendental del encuentro con el Otro, se configura, según Lévinas, como una relación asimétrica, en la que el Otro se me presenta como la alteridad radical, realidad incontrolable e inmanipulable, y cuyos derechos pasan siempre por delante de los míos. Por tanto, no sólo este nivel lo sitúan, tanto Lévinas como Dussel, previo al de la argumentación, sino que está configurado de modo diferente. Frente a la simetría de la ED, la EL y Lévinas configuran la relación originaria en asimetría y verticalidad: el Otro se sitúa encima de mí, como interpe-lante y maestro ante quien yo me tengo que poner a la escucha y en actitud de discípulo⁵⁶.

⁵⁵ Cfr. C. BEORLEGUI, «El pensamiento ético-antropológico de E. Lévinas. Su fecundidad y sus insuficiencias», *o. c.*

⁵⁶ En ese sentido, Lévinas establece una diferencia esencial entre el ámbito fundador del encuentro con el otro, articulado por la responsabilidad asimétrica del yo hacia el otro, y el nivel secundario de la justicia, configurado por la relación simétrica entre iguales, entre terceros. Cfr. E. LÉVINAS, *Ética e infinito, o. c.*; Id., *Entre nosotros*, Valencia, Pre-Textos, 1993, pp. 269-281.

No cabe duda de que los planteamientos de Lévinas y de Dussel son sugerentes y cargados de profundidad metafísica. Aunque también habría que dilucidar en qué medida no hay entre ellos una diferencia de fondo que no siempre Dussel la explicita y advierte, puesto que la asimetría levinasiana creo que se diluye o no se la acepta de modo tan extremo como para entenderla, como Lévinas, desde una cierta univocidad del ser, frente a la comprensión de Dussel desde una recuperación de la analogía del ser, aunque sea corrigiendo la interpretación de los escolásticos⁵⁷.

Pero, a parte de tal distinción y supuesta discrepancia de interpretaciones, habría que preguntarse si el nivel metafísico del encuentro primordial con el otro no tiene que ser mediado siempre por el nivel lingüístico para poder ser conocido. Ambos niveles deben ser complementados, y no tanto declararlos incompatibles y/o antagónicos. En realidad, el nivel metafísico (como se advierte en la distinción levinasiana entre el decir y lo dicho) se entiende como un nivel situado previamente a la expresión lingüística, pero sin poder expresarse como tal, aunque debe hacerlo para ser y existir. En este sentido, la precariedad de su fundamentalidad es evidente y llena de menesterosidad. Y más que distanciarse y querer separarse de su complemento expresivo en lo dicho, tiene que conjugarse necesaria aunque precariamente con él.

De ahí que me resultan más válidas las propuestas de complementariedad entre las ED y EL, que las que de modo más beligerante quieren hacerlas casi incompatibles, situando a la EL en un lugar arquimédico, acusando a la otra de representar y expresar una ideología dominadora del mundo de la vida europeo-occidental.

2.2.4. *Entre el escéptico y el cínico*

El cuarto punto de discrepancia se refiere a la distinción que presenta Dussel entre dos tipos de contrincantes o enemigos de la argumentación ética: el escéptico y el cínico⁵⁸. La ED suele considerar que el enemigo más radical y peligroso de su planteamiento es el escéptico. Pero Dussel entiende que hay un enemigo más radical aún, el cínico,

⁵⁷ Cfr. E. DUSSEL, *Método para una filosofía liberadora, o.c.*, p. 181 y pp. 259-288; Id., «Hermenéutica y liberación», *Analogía Filosófica*, 6 (1992), n.º 1, pp. 141-181. C. BEORLEGUI, *La influencia de Lévinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y E. Dussel*, Realidad (UCA, San Salvador), 1997, 1.ª parte: n.º 57, pp. 243-273; 2ª parte: 1977, n.º 58.

⁵⁸ Cfr. E. DUSSEL, artíc. cit., pp. 145-146.

contra el cual nada tiene que hacer la ED. «La fundamentación, dice Dussel, de la validez intersubjetiva debe argumentar contra el escéptico y mostrar que se contradice en el acto mismo de argumentar contra la razón. Acepto. Lo que acontece es que esto tiene sentido en el nivel moral de la validez intersubjetiva (...), pero no sería ya válido en el nivel de la ética material, donde la reproducción y el crecimiento de la vida sería el principio universal (cuestión económica fundamental y en torno a lo cual se estructura la totalidad del pensamiento de Marx, Freud o Lévinas). En este caso, para fundamentar el principio de una ética material universal, habría que oponerse a aquél que justifica la posibilidad ética de la muerte (el límite absoluto de la no-reproducción de la vida). Y el que justifica tal posibilidad es el cínico —en sentido fuerte—»⁵⁹.

Dussel ve ejemplificado este cinismo moral fuerte en el economista neoliberal F. von Hayek, al afirmar que la pobreza y exclusión que genera un sistema económico de libre mercado, es una consecuencia no deseada por el sistema. Este modo de pensar, cree Dussel, «está justificando dicha negación de la vida en muchas personas. Ante la pregunta de si la economía no debería ocuparse del cumplimiento de las necesidades de los pobres, Hayek contesta que ésa sería función de la ética (para justificar algo así como la limosna). Esta justificación de la muerte de los vencidos es lo que denominaríamos «cinismo»⁶⁰.

Como puede verse, toda la argumentación de Dussel se basa de nuevo en la distinción de dos planos de la realidad: el de la argumentación y el sentido, y el de la realidad material, en el que se juega la reproducción física de la vida. Además, ve justificada esta distinción en la argumentación del propio von Hayek separando claramente la economía de la ética. De ahí que, para Dussel, por más que queramos tener razón en el nivel de la argumentación racional ética, si no influye en el nivel de lo económico-material, no habremos adelantado nada y le estaremos dejando el camino libre al cínico.

Es cierto que para Apel el contrincante habitual más peligroso de la ED ha solido ser siempre el escéptico. Peligroso pero no invencible, en la medida en que, aunque el escéptico se negara a tomar parte en el discurso argumentativo, «quien se niega, dice Apel, por principio al discurso, deja de ser un escéptico»⁶¹.

Ahora bien, ante la «razón cínica» parecería que la pura argumentación se mostraría totalmente impotente advirtiéndose como razón inge-

⁵⁹ *Ibidem*, p. 146.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 146.

⁶¹ APEL, *o.c.*, p. 120.

nua, llegando incluso a cumplir una función ideológica y encubridora de la propia «razón cínica», que estaría impregnando el sistema dominante de la Totalidad europea occidental. En este sentido, la EL pretendería, según Dussel, hallarse aquí en clara ventaja respecto a la ED, en la medida en que, no quedándose en meras argumentaciones, su racionalidad constituiría un momento acompañante de la praxis liberadora.

Pero Apel se defiende de estas críticas de Dussel desde un doble punto de vista: ver las ambigüedades que encierra la postura de Dussel, y mostrar que tampoco la «razón cínica» queda vencedora e inmune frente a la racionalidad discursiva. En relación al primer punto de vista, Apel advierte a Dussel que sus planteamientos le llevan a él mismo a una contradicción, puesto que, si ante el cínico no valen argumentaciones sino hechos de liberación, «la única *praxis de la liberación* significativa sería la guerra, la guerra civil mundial»⁶². Por tanto, el mismo momento teórico estaría de más, quedándose la EL en una praxis ciega e irracional, configurada por una mera respuesta emocional ante la compasión que produce la explotación del oprimido. Pero eso llevaría a la EL, en cuanto racionalidad, al silencio. Y en la medida en que quiera seguir utilizando argumentos, ellos deberían ir encaminados a intentar mostrar la rectitud y legitimidad de su postura ante otras rivales, entre ellas la cínica. Pero entonces ella misma caería en el reproche (repetiendo la expresión de Lenin) que acaba de lanzar a la ED, de representar la función de «tontos útiles» del sistema.

Apel está de acuerdo en que estamos rodeados de cínicos que persiguen sus intereses de poder al margen de la moralidad, y que para cambiar ese estado de cosas y configurar la vida desde una correcta ordenación ética no bastan bellos discursos moralizadores con los que se trataría de convencer y ablandar el duro corazón de los egoístas y tramposos. Hay que tener bien claro que, cuando hablamos de fundamentar la ética, nos estamos moviendo en el nivel de los argumentos racionales, tratando de demostrar su legitimidad y validez para iluminar nuestras vidas y orientar una praxis que haga realidad las medidas concretas que se determinen desde el mundo de la política y de la ética positiva y aplicada⁶³. Por tanto, la racionalidad ética se tiene que complementar

⁶² *Ibidem*, p. 120. Y continúa diciendo Apel: «Esto lo afirma Dussel en un lugar importante, pero lo niega en otros a favor de posibles reformas y hasta de la posible utilización de la ética del discurso por parte de la ética de la liberación, que es la que debe acompañar de manera inmediata la praxis de la liberación como su “concientización” en el sentido de Paulo Freire».

⁶³ Para ver la relación entre la ética fundamental y la ética aplicada, cfr. A. CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.

siempre con una praxis consecuente. Ilumina la praxis, pero no la tiene que suplantar.

No distinguir estos dos planos puede llevar a confusiones y malentendidos peligrosos. Y no será poco que lleguemos a tener claros los principios fundamentales desde los que poder realizar una crítica legítima acerca de la realidad económico-política y de sus presupuestos morales, así como proponer una ordenación ética alternativa, legitimada racionalmente desde una racionalidad intersubjetiva.

Apel señala en su argumentación clarificadora dos tipos de acepciones del concepto de «cínico» en Dussel: el «cínico total» y el «cínico concreto». El primero representaría la postura del que está disfrutando consciente y plenamente de la situación de privilegio, por pertenecer a una cultura dominante, y es consciente también de la situación de pobreza y dominación de los integrantes de otras culturas dominadas. Y desde esta postura consciente y privilegiada, hace caso omiso de cualquier planteamiento teórico crítico que de su postura pueda presentar cualquier racionalidad moralizadora.

Apel entiende que esta generalización y descripción extrema del cinismo es una idealización exagerada, que no resulta realista, y sí peligrosa, en la medida en que demoniza todo lo pertinente a la cultura del llamado «primer mundo» o el Norte, haciéndole culpable y responsable, de modo consciente y pleno, de la pobreza y marginación de los países del Sur. Además, de que sigue diciendo Apel, esta división de la tierra en una fácil frontera Norte-Sur «representa ya una simplificación monstruosa, si bien a veces muy útil»⁶⁴, entiende que no se puede englobar y considerar como cínicas todas las diferentes posturas de los integrantes del Norte. En concreto, Apel ve que aun en los foros políticos y económicos internacionales que parecerían estar dominados por intereses puramente estratégicos, en defensa de los privilegios de los poderosos, impera también en ellos una sensibilidad general que tiende a respetar en cierta medida la racionalidad anticipadora de la situación ideal de diálogo de la que habla la ED, como es la atención a los intereses de todos los afectados, desde una situación de diálogo simétrico. De hecho, cuando se conculcan de modo flagrante tales reglas, la opinión pública suele protestar y oponerse.

Es evidente, claro está, que cada parte defiende sus intereses, también la que representa a los países del Sur⁶⁵, y que no estamos en una

⁶⁴ *Ibidem*, p. 123.

⁶⁵ Apel a este respecto señala que «el representante de los pobres y oprimidos tiene, de manera general, la *perrogativa ética* y la *obligación de compensar estratégicamente las des-*

situación perfecta e ideal. Y nunca lo estaremos, puesto que tal situación sólo se podría lograr, en el mejor de los casos, al final de la historia. Pero parece evidente para Apel que en estos foros se muestra prácticamente la dialéctica entre el nivel anticipador y la situación real y fáctica del juego de intereses, que no está movido sólo por los equilibrios de fuerzas e intereses, sino también por criterios racionales procedentes del nivel ideal anticipador.

En definitiva, la postura del cínico queda también sometida, en el nivel teórico-racional, a la lógica de la racionalidad discursiva y argumentadora. Su postura queda desvelada, criticada y deslegitimada desde la racionalidad comunicativa, aunque eso no signifique que con la sola argumentación se vaya a convencer al cínico y a conseguir el cese de su estrategia interesada y dominadora. Pero esa no es la función de la racionalidad ética, sino de la praxis socio-política correspondiente, aunque orientada por la racionalidad ética.

Para completar esta parte de la discusión, hay que señalar que Dussel no sólo ve como enemigo de la fundamentación de la racionalidad ética al escéptico y al cínico. En la medida en que tal fundamentación de la ética, y en concreto de la EL, se tiene que apoyar, según Dussel, en una pluralidad de principios, a cada uno de ellos se opondría uno o varios enemigos, indicados someramente por Dussel, quien nos remite, para su descripción y crítica más profunda a «una obra de largo aliento» que está escribiendo, con el título de *Ética de la Liberación*⁶⁶. En esta pluralidad de principios (con sus consiguientes enemigos) es donde también Dussel ve motivo de superioridad de la EL sobre la ED, porque «la Ética del Discurso sólo acepta un principio formal, *uno solo*, fundamentado el cual se ha fundamentado *toda la ética*. Si se aceptan varios principios, habrá que fundamentarlos con argumentos específicos y ante distintos oponentes»⁶⁷.

Nos parece problemático que sea necesario complejificar la fundamentación de la ética con tal pluralidad de principios, y uno tiene la impresión de que ello responde más bien a un cierto gusto por lo barroco del propio Dussel. Aparte de que habría que ver si tal pluralidad de principios no puede ser subsumida por la «semiótica trascendental» apeliana. Debajo de toda esta disputa, y para concluir, creo que sub-

ventajas estructurales —históricamente determinadas— de la propia parte. Justamente esta compensación es el objetivo de la realización a largo plazo de las condiciones político-sociales para la realización gradual de las relaciones de una comunidad ideal de comunicación, postuladas en la *parte A* de la ética del discurso»: *o.c.*, p. 125. Los subrayados son de Apel.

⁶⁶ Cfr. *ibidem*, p. 135, nota 4.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 147. Los subrayados son de Dussel.

yace, como ya lo hemos apuntado en varias ocasiones anteriores, un tema central: la distinción y conjugación entre los dos niveles que Dussel denomina nivel de la ética argumentativa y nivel de la ética material⁶⁸; o dicho en términos de la filosofía zubiriana, el nivel de la realidad y el del sentido.

Con ello entramos en una discusión filosófica de hondo calado, pero necesaria para dilucidar la discusión entre estos dos modelos de ética, en la medida en que ambas son deudoras y se asientan en dos modelos filosóficos y metafísicos diferentes. Mientras Apel, enraizado en la tradición de la filosofía del lenguaje, profundizada y completada por el llamado «giro pragmático» (pragmatic turn), de connotaciones post-metafísicas⁶⁹, defiende que la realidad sólo la podemos conocer y expresar a través del lenguaje, Dussel se sitúa más en posturas metafísicas que se desmarcan de la absolutización de lo lingüístico como única mediación de conocimiento de la realidad, y defiende la posibilidad de un acceso directo a niveles de realidad pre-lingüística. En este caso, la experiencia radical del otro y de su infinitud (Lévinas) desborda las estructuras lingüísticas de comprensión. Volvemos a retomar la distinción levinasiana entre el decir y lo dicho como diferencia clave entre estos dos niveles de realidad a que estamos haciendo referencia. Debemos, pues, analizar esta distinción de planos y su articulación, para ver la pertinencia y acierto de cada una de las dos posturas éticas que estamos estudiando.

3. Entre la realidad y el sentido

Apel sitúa un apoyo básico de su filosofía, como ya lo hemos dicho, en el llamado «giro lingüístico» de la filosofía contemporánea, según el cual se considera imposible, o sin sentido, la búsqueda del origen del significado al margen del lenguaje. Es lo que defiende Wittgenstein al afirmar que «el límite del lenguaje se muestra en la imposibilidad de describir los hechos que corresponden a una oración... sin repetir precisamente esa oración»⁷⁰. Es tanto como decir que no es posible tener un acceso directo a la realidad de lo mundano más allá o

⁶⁸ Cfr. *ibidem*, p. 146.

⁶⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Pensamiento posmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990; J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, capít. c. 12, *Metafísica de la comunicación (Apel/Habermas)*, pp. 252-310.

⁷⁰ L. WITTEGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt, 1977, p. 27; cit. en K.O. APEL, «Is Intentionality more basic than Linguistic Meaning? In Defence of the Linguistic

al margen de las estructuras lingüísticas, convirtiéndose el ámbito del lenguaje en los «límites del mundo». Esto es lo que Apel denomina la «irrebasabilidad» (Unhintergebarkeit) del lenguaje⁷¹, que implica la «inviabilidad del rodeo que pretendiera ocupar la retaguardia, o sorprender por la espalda a las cosas mismas, sin la mediación del lenguaje»⁷². El ser humano, según Apel, estaría configurado con un *apriori lingüístico* en su acercamiento intelectual a la realidad del que no se puede desvincular, constituyendo el modo específico de dársele el sentido y la esencia de lo real.

Por tanto, las pretensiones de apuntar a un nivel pre-lingüístico, como realidad más básica y previa, desde la cual habría que fundamentar la ontología/metafísica, la ética y la antropología, son empeños inútiles, condenados al fracaso y al círculo vicioso. Y ello es así en la medida en que el mismo empeño de referirse a esa realidad pre-lingüística y tratar de expresarla, sólo puede hacerse echando mano del lenguaje. Al margen de eso, sólo queda tal experiencia como algo meramente subjetivo, imposible de ser validada racionalmente, en un ámbito intersubjetivo. Se da por hecho, en esta postura, que sólo es racional lo que puede mostrarse en un ámbito interpersonal. Y el instrumento de tal comunicación interpersonal es el lenguaje.

Por contra, la pretensión de E. Dussel, apoyándose en Lévinas, es mostrar la insuficiencia de la tesis de Apel acerca de la «irrebasabilidad» del lenguaje. También en esta misma dirección, aunque apoyándose en bases diferentes, se sitúa la aportación de la filosofía de Zubiri y de sus discípulos⁷³, como tendremos ocasión de ver un poco más adelante.

Lévinas, como ya sabemos, entiende que el lenguaje, y en general la racionalidad filosófica de la ontología occidental de origen griego

Turn against Semantic Intentionalism or perhaps, of Searle I against Searle II», en *Homenaje a Searle* (en prep.), p. 4. Cita tomada de Julio DE ZAN, *Filosofía y pragmática del lenguaje* (pp. 15-45; 16), en KARL OTTO APEL, *Semiótica filosófica*, Buenos Aires, Ed. Almagesto, 1994, Edic. y Estudios Introductorios de Julio de Zan, Ricardo Maliandi y Dorando Michelini.

⁷¹ Cfr. K.O. APEL, *La transformación de la filosofía, o.c.*, y Adela CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, o.c.*

⁷² J. DE ZAN, *o.c.*, 16.

⁷³ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962; Id., *Inteligencia sentiente* (3 vols.), Madrid, Sociedad de Est. y Publ./Alianza, 1980-83; A. GONZÁLEZ, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para teoría social*, tesis doctoral, Madrid, Comillas, 1994; Id., «Hacia una fundamentación de las ciencias sociales», en *Para una filosofía liberadora* (Primer Encuentro Mesoamericano de Filosofía), San Salvador, UCA, 1995, pp. 65-96; Id., *Fundamentos filosóficos de una civilización de la pobreza*, ECA, LII (1997), n.º 583, pp. 417-426.

hasta Heidegger⁷⁴, es insuficiente para dar cuenta del «ser» de la realidad, en concreto de la esencia del Otro, caracterizado por su Infinitud. La experiencia básica del encuentro con el Otro en el cara-a-cara, me muestra la radical trascendencia del Otro, su infinitud, y la incapacidad de someterle con mis categorías racionales a las estructuras rígidas y dominadoras de la Totalidad del Ser.

Dussel, como ya lo hemos visto, entiende que, previo y más radical que el nivel de lo lingüístico y argumentativo, se situaría el nivel de lo real en su desnudez pre-lingüística, el nivel de la «ética material», lugar donde se sitúa la reproducción material de la vida, desde lo biológico a lo económico. De ahí que una cosa es la realidad material, y otra, su interpretación. Por tanto, si no tenemos en cuenta este nivel previo, en el que se sitúan los entramados de la organización de lo social, político y económico, podremos estar montando bellas teorías consensuadoras pero de espaldas y al margen de esa infraestructura material. De ello es bien consciente, en opinión de Dussel, el cínico, que puede aceptar todos los acuerdos éticos que se quieran, mientras no se toque su situación privilegiada en el ámbito de lo material.

¿Qué decir de esto? Entiendo que la crítica de Lévinas y Dussel a la «irrebasabilidad del lenguaje» tiene mucho de pertinente y acertado, además de aportar una línea fructífera de crítica a la absolutez de cualquier sistema de pensamiento que quiera presentarse con la pretensión de querer definir de una vez por todas, desde el nivel del sentido, la estructura o esencia de la realidad. El pensamiento de Lévinas busca preservar la trascendencia de la realidad, y más aún de lo humano, frente a la Totalidad de la ontología, de la teorización conceptual. En ese sentido, su distinción entre el *decir* y lo *dicho* resulta especialmente atractiva y acertada, en la medida en que nos advierte sobre los límites del lenguaje, y nos indica la necesidad de tener en cuenta el escenario previo a la expresión lingüística, el encuentro interpersonal, como raíz y fuente del decir, que se va objetivando en lo dicho. De ahí que el decir y lo dicho constituyan una dialéctica inseparable, en la que el decir se tiene que expresar necesariamente en lo dicho, pero, a su vez, tiene que ser consciente de su insuficiencia y peligro insalvable de traición (*traduttore traditore*).

Pero habría que preguntarse si eso mismo no está ya aceptado por la «pragmática universal» de Apel, e incluso por la filosofía del primer

⁷⁴ Cfr. E. LÉVINAS, «¿Es fundamental la ontología?», en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 1993, pp. 11-22 (original de 1951); Id., *Totalidad e Infinito, o.c.*; Id., *El humanismo del otro hombre*, Madrid, S. XXI, 1974.

Wittgenstein, al referirse en la última proposición de su *Tractatus* al silencio sobre lo que está más allá de lo que se puede decir⁷⁵. El problema está más bien en los acentos a la hora de conjugar los dos niveles, y en el peligro de absolutizar el instrumento del lenguaje como modo de acercamiento descriptivo de la realidad. En ese sentido, la filosofía del lenguaje, aun la que se apoya en el «giro pragmático», como Apel y Habermas, tiende a primar excesivamente la mirada hacia el instrumento lingüístico en perjuicio de la realidad prelingüística, de la que pretende hablar y a la que tiene que servir el lenguaje. Sobre todo, cuando se advierte el peligro de identificar la racionalidad lingüística, en sentido amplio, con una racionalidad histórico-cultural concreta y específica.

Por ahí va una de las críticas más repetidas de Dussel a la ED de Apel. Pero en tal crítica habría que distinguir entre lo que supone una reducción de la racionalidad lingüística a una racionalidad cultural determinada (en este caso, la occidental europea), y la pretensión general de Apel, y de la teoría de la racionalidad comunicativa, de que el lenguaje es la única mediación de acceso a lo real. Y todo lo que escape a una racionalidad intersubjetiva tendrá que intentar presentar un modo alternativo de validarse, que en definitiva no se ve de qué modo puede escapar de nuevo a lo lingüístico. Lo primero (etnocentrismo cultural) es claramente criticable, pero en ningún momento es defendido por Apel ni por Habermas.

En cambio, es más problemática la tesis de la «irrebasabilidad» del lenguaje. La referencia a ese nivel de realidad pre-lingüística, aunque para hablar de ella se necesite utilizar el instrumento del lenguaje, no es ociosa ni superficial. Y menos aún en el ámbito de lo ético. Porque con ello hacemos referencia al valor absoluto de la persona humana, como realidad que escapa siempre a la mera delimitación de lo lingüístico. El peligro de la absolutización del lenguaje puede estar en deschar todo lo que no puede ser atrapado en sus redes. Y lo que no queda en sus redes es precisamente lo más valioso: la infinitud y trascendencia de lo humano. En ese sentido, las críticas que desde estos planteamientos se hacen a la ED irían en la línea de plantear hasta qué punto puede quedar encerrado el diálogo entre infinitudes personales en una racionalidad comunicativa. Y sobre todo, algunos filósofos de la liberación, como J.C. Scannone⁷⁶, han mostrado la dificultad, si no la impo-

⁷⁵ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logio-Philosophicus*, proposición 7, Madrid, Alianza, 1973, pp. 202-203.

⁷⁶ Cfr. J.C. SCANNONE, «Filosofía primera e intersubjetividad», *Stromata*, 42 (1986), pp. 367-386; Id., «Racionalidad ética. Comunidad de comunicación y alteridad», *Stromata*, 43 (1986), pp. 393-397.

sibilidad, de deducir las condiciones de posibilidad de la situación ideal de diálogo del análisis trascendental del nivel del lenguaje fáctico. Por eso, considera Scannone que la propuesta de Apel es un «idealismo trascendental», en la medida en que considera que la relación existente entre el nivel empírico (lenguaje fáctico) y el trascendental no está dada de un modo cerrado y automático, sino que depende su concreción de «la libertad del otro, de su alteridad irreductible y de su trascendente imprevisibilidad»⁷⁷. Por tanto, es evidente para Scannone que la deducción trascendental del *apriori* de la comunidad de comunicación «sólo será reconocible *a posteriori*, en la historia de la interacción contingente y libre»⁷⁸.

Otro modo diferente de criticar las supuestas insuficiencias de la ED proviene de una línea de filosofía de la liberación apoyada en el sistema filosófico de Zubiri, como es el caso de A. González⁷⁹. Siguiendo el planteamiento de Zubiri, en su crítica a la general logificación de la intelección por parte de la filosofía occidental, así como a una entificación de la realidad, critica A. González los planteamientos de la ED por constituir una absolutización del nivel del sentido y un olvido del nivel de la realidad. Ahora bien, el nivel de realidad es entendido por A. González de un modo diferente y más radical, podríamos decir, que X. Zubiri. El punto de partida ya no sería para A. González «la impresión primordial de realidad», sino el nivel de los actos humanos, de la praxis. De ahí que la «filosofía primera» será para él una «praxeología»⁸⁰.

El punto de partida radical para fundamentar la ética no sería, por tanto, el *apriori* del lenguaje sino el de la *alteridad*, como momento fundamental que se nos muestra en ese análisis de la acción que se nos aparece como filosofía primera. Pero esta noción de «alteridad» no tiene nada que ver con la experiencia básica del otro al estilo de Lévinas,

⁷⁷ J.C. SCANNONE, «Filosofía primera e intersubjetividad», *Stromata*, 42 (1986), pp. 367-386; p. 378. Cfr. también, Id., «Racionalidad ética, Comunidad de comunicación y alteridad», *Stromata*, 43 (1986), pp. 393-397. Cfr. Carlos BEORLEGUI, «La intersubjetividad asimétrica, clave de la responsabilidad ética», en «Pensar en Diàleg. Miscellània en Homenatge al Prof. Dr. Eusebi Colomer», *Rev. Cat. de Tgía*, XIX (1994), pp. 309-319.

⁷⁸ J.C. SCANNONE, *Filosofía primera...*, o.c., p. 378.

⁷⁹ Ya hemos hecho referencia, en notas anteriores, a varias de las obras de A. González. Aquí nos vamos a referir a *Fundamentos filosóficos de una «civilización de la pobreza»*, UCA (San Salvador), LII (1997), n.º 583, pp. 417-426. Este trabajo fue su intervención en el Encuentro de Aachen de noviembre de 1996 entre la ED y la EL.

⁸⁰ «Por *praxeología* entendemos un análisis de nuestros actos. Y este análisis incluye los actos racionales orientadores de nuestra praxis»: *ibidem*, p. 425. Cfr. Id., *Estructura de la praxis. Una propuesta de filosofía primera*, Madrid, Trotta, 1997.

Dussel o Scannone. «En todo acto humano se hacen presentes distintas cosas, de muy diversa índole. Pues bien, todas estas cosas que se actualizan en nuestros actos, lo hacen pretendiendo ser radicalmente otras respecto a su actualización (...). No se trata de la alteridad de la cosa respecto a mi subjetividad, sino de la alteridad de la cosa en mi acto perceptivo con respecto a cualquier acto»⁸¹. De ahí deduce A. González que la alteridad, el otro, tanto si es una cosa como si es un ser humano, «es un carácter ineludible de todo acto humano»⁸². La conclusión para A. González es que «el cínico no puede abandonar sus propios actos. Siempre estará actuando, y en estas actuaciones hay siempre ineludiblemente un momento de alteridad»⁸³.

Pero con esta argumentación, entiendo que A. González ha demostrado que la alteridad es un «carácter ineludible de todo acto humano», pero no que de ahí se deduzca una obligación moral hacia el otro. E incluso, si se demostrara eso, tampoco se ve de dónde surge la discriminación moral positiva hacia las personas frente a las cosas y los animales. En todo este planteamiento, no se acaba de ver cómo sus argumentaciones evitan la falacia naturalista. Falta un principio puente, que atribuya más valor a la persona humana que al resto de las demás realidades, principio que, aunque apoyado en las notas de la realidad, no se deducen exclusivamente de ellas. Y con ello nos situamos en el ámbito del sentido y no sólo en el de la realidad.

4. Para concluir

Tras el recorrido realizado en las páginas anteriores, sigo pensando que la ED y la EL pueden ser propuestas complementarias. Cada una de ellas señala críticas certeras y valiosas a las insuficiencias de la otra postura, a la vez que aporta aspectos básicos a la fundamentación de la ética. Si la EL presenta una mayor consistencia y hondura en el punto de partida (el principio compasión desde la experiencia del sufrimiento del otro, el pobre y el marginado), la ED aporta una propuesta racional de fundamentación, la racionalidad comunicativa. Bien es verdad que la ED, en la medida en que tiende a absolutizar la mediación lingüística entre el sujeto y el mundo o la realidad, corre el riesgo de perder sensibilidad por la individualidad irrepitable e inapresable de cada persona

⁸¹ *Ibidem*, p. 421.

⁸² *Ibidem*, p. 422.

⁸³ *Ibidem*, p. 422.

humana (sujeto y objeto de la ética) y por el fondo trascendente y también inaprehensible de la realidad. Respecto a lo primero, la situación simétrica del individuo en la mesa del diálogo real e ideal puede presuponer un desconocimiento y olvido de la situación irrepetible e insustituible de cada persona, y, en consecuencia, realizar un fácil pero precipitado y equivocado salto deductivo del nivel fáctico al trascendental, confeccionando una estructura racional ideal que no responde al entramado de relaciones concretas e histórico-culturales, sino a un estereotipo de individuos que se dan sólo en la cabeza del filósofo.

Pero el riesgo de la EL y de Lévinas es que con la insistencia en la irrepetibilidad e inaprehensibilidad de la persona se olvide que en las reglas de juego de la convivencia social todo individuo tiene que someterse, sin exigir privilegios especiales, en cuanto es una persona más, a las reglas racionales de una comunicación interpersonal simétrica. Esto como meta ideal. En los casos concretos e históricos en que tal simetría no se da, como denuncia justamente la EL, el planteamiento de la ED del discurso no sólo no es un estorbo, sino una instancia crítica desde la que denunciar las desigualdades fácticas y el olvido de los derechos inalienables de cada persona. Esta exigencia de simetría es incluso reconocida, como ya lo apuntamos en su momento, por el propio Lévinas, en la medida en que entiende que una correcta configuración de la ética tiene que conjugar el nivel, para él fundamental y primero, de la asimetría del encuentro cara a cara con el Otro, con el nivel de la relación simétrica del ámbito de la justicia, necesaria cuando aparecen los terceros⁸⁴.

Vemos, pues, la necesidad de complementar los planos y los acenotos. Si la tendencia de la EL nos lleva a insistir en la dignidad y en la concreción material de cada ser humano, y a no partir fácilmente de condiciones simétricas de facto, sino a lo más a tenerlas como metas utópicas (algo que es básico en la ED), la orientación de la ED aboga por la igualdad de todos (no la uniformidad) y la pertenencia a una común racionalidad que marca las orientaciones básicas de nuestra convivencia, interpersonal e intercultural, aunque no sean más que de orden formal y procedimental.

Por otro lado, la insistencia desde el pensamiento de Zubiri en apelar a la formalidad de realidad, sea como impresión de realidad (Zubiri) o como estructura de la acción (A. González), entiendo que tampoco es suficiente para declarar inválidas las aportaciones de la ED, en la medi-

⁸⁴ Cfr. E. LÉVINAS, «El otro, la utopía y la justicia», en *Entre nosotros, o.c.*, pp. 263-281; Id., *Ética e Infinito, o.c.*

da en que, por un lado, la propuesta de la «praxeología» de A. González no acaba de fundar la ética desde la mera configuración de la estructura básica de la acción, puesto que para que estemos en el ámbito de la ética tenemos que pasar de la mera descripción de lo fáctico al ámbito de lo normativo. Por otro lado, la insistencia en la primordialidad de la realidad sobre el sentido para criticar las insuficiencias de la ED, resultan pertinentes pero insuficientes. La apelación a la impresión primordial de realidad no hace más que afirmar que *hay realidad* y no simples estímulos, y no cómo es tal realidad, pues para señalar sus notas y contenidos tenemos que situarnos ya en el nivel del sentido, sea en el logos o en la razón. Ahí es donde se sitúa la ED y las diferentes versiones de la ética zubiriana, y ahí es donde tienen que discutirse las coincidencias y las discrepancias.

En definitiva, cada una de las teorías éticas es insuficiente por sí sola para fundamentar de forma completa la racionalidad ética, aunque todas ellas aportan enfoques y elementos valiosos, que nos ayudan a una mejor comprensión de lo humano y de la realidad, y, con ello, luces sobre cómo orientar el desarrollo de la configuración de lo humano y la apropiación de posibilidades que le encaminen hacia su realización y su felicidad. En lo que sí coinciden todos estos modelos éticos mencionados es en entender que la realización de lo humano pasa por el respeto al otro, a todo otro, en especial el menos favorecido, dentro de un modelo de sociedad basado en la democracia, la justicia, la solidaridad, la libertad y el respeto a la dignidad de toda persona humana.