

Controversias sobre la fundamentación de la moral: consideraciones desde Kant, Apel y Dussel*

Controversies over the Basis of Morality: Considerations from Kant, Apel and Dussel

Álvaro Andrés Rivera Sepúlveda**

Recibido: 1 de junio del 2013

Aprobado: 13 de octubre del 2013

Resumen

Apel dedicó buena parte de su obra a argumentar el sentido y el quehacer de la ética del discurso como fundamentación última de la ética, con lo cual superaría el solipsismo kantiano, puesto que la comunidad de habla implica una racionalidad intersubjetiva necesaria para la fundamentación de la moralidad. Gran parte de las críticas que ha recibido provienen del filósofo Enrique Dussel, quien lo confronta respecto a la inexistencia de las condiciones necesarias para la aplicación de su teoría; al igual que a Kant, le discute la ausencia de una ética con contenido y, sobre todo, le cuestiona el haber pensado una comunidad ideal de co-

Abstract

Apel devoted much of his work to arguing the meaning and tasks of discourse ethics as the ultimate foundation of ethics, which would overcome Kantian solipsism, since the speech community implies a necessary intersubjective rationality for laying the foundations of morality. Much of the criticism he has received comes from philosopher Enrique Dussel, who confronts him about the lack of the necessary conditions for implementing his theory; as with Kant, he argues the lack of ethics with content, and, above all, he questions him for having thought of an ideal community of communication from and for the enlightened

Cómo citar: Rivera Sepúlveda, A. A. (2013). Controversias sobre la fundamentación de la moral: consideraciones desde Kant, Apel y Dussel. *Logos*, (24), 41-54.

* El presente artículo de reflexión es uno de los productos académicos que se deriva de la investigación titulada *Formación del sujeto ético-político a la luz de Jürgen Habermas y Karl Otto Apel*, desarrollada por el autor en el 2013, y adscrita a la línea de investigación Ética Política y Económica de la Solidaridad frente a la Emergencia de Valores Neoliberales en el Contexto de la Globalización, la cual hace parte del grupo de investigación Visión Filosófica, Teológica, Social, Política e Institucional de la Rectoría, de la Universidad La Gran Colombia, y reconocido por Colciencias.

** Licenciado en Educación Religiosa y magister en Docencia, Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia. Investigador y coordinador de investigaciones del Centro de Ética y Humanidades de la Universidad La Gran Colombia. Miembro del grupo Visión Filosófica, Teológica, Social, Política e Institucional de la Rectoría. Correo electrónico: alvaro.rivera@ugc.edu.co

municación desde y para la sociedad ilustrada del norte, olvidando la contingencia latinoamericana de precariedad.

Palabras clave: filosofía moral, fundamentación de la moral, razón práctica, ética del discurso, ética material.

society of the north, overlooking the Latin American contingency of precariousness.

Keywords: Moral philosophy, basis of morality, practical reason, discourse ethics, ethics material.

PROPUESTA KANTIANA

En el libro *Crítica a la razón práctica*, Kant realiza una elaboración teórica —de corte epistemológico, no propiamente moral— sobre el carácter práctico de la razón en cuanto que esta sirve para fundamentar no solo la naturaleza trascendental del conocimiento, ya que “en su uso práctico, la razón se ocupa, también, de los motivos determinantes de la voluntad” (Kant, 2003). Así, una buena voluntad es aquella que está previamente determinada por la razón y solo por la razón, lo cual otorgará un contenido moral al comportamiento que de ella se derive. En otras palabras, para Kant, el origen del comportamiento moralmente bueno está dado en una voluntad que ha sido prescrita racionalmente.

Ahora, “suponiendo que la razón pura pueda contener en sí un motivo práctico, es decir, suficiente para la determinación de la voluntad, hay leyes prácticas; de lo contrario, todos los principios prácticos serán meras máximas” (Kant, 2003). Si la voluntad se ve afectada por apetencias o inclinaciones, los comportamientos que de ella se deriven serán válidos únicamente para el sujeto que así los practique; pero si la voluntad está determinada por la razón, las acciones que de ella resulten puede ser universalizables para todos los seres racionales, entonces, tendrá validez imperativa.

Según Kant (2003), existen dos clases de imperativos: los hipotéticos determinan el efecto del ente racional, en cuanto causa de un fin esperado, por ejemplo: “Debes respetar la vida de los otros si quieres que se respete la tuya” es un imperativo hipotético pues la acción de respetar la vida de otros busca un fin; esta clase de imperativos califican una acción como buena en la medida en que sirve para la obtención de un propósito. Y los imperativos categóricos determinan racionalmente la voluntad, sirva o no para la obtención de algún fin, prescriben un acto como bueno en sí mismo, de manera incondicionada; si se retoma el ejemplo anterior: “Debes respetar la vida de los otros”, los imperativos categóricos son universales y para Kant son los únicos que pueden tener contenido moral,

puesto que los hipotéticos son subjetivos en la medida en que se prescriben respecto a cierto fin apetecido.

Kant (1946) propuso tres imperativos categóricos que contienen todos los mandatos morales: 1) actúa de tal modo que tu máxima personal pueda convertirse en ley universal, 2) obra de tal modo que uses a la humanidad, en tu persona como en la de los otros, siempre como fin y nunca como medio y 3) obra siempre como si por medio de tus máximas fueras miembro legislador en un reino universal de fines.

Los imperativos hipotéticos se quedan en el plano de las reglas prácticas, mientras que los categóricos determinan la ley moral, en consecuencia, “la razón pura debe ser de suyo práctica, esto es, sin presuponer sentimiento alguno, por consiguiente sin representaciones de lo agradable o desagradable, como materia de la facultad apetitiva” (Kant, 2003). Ser miembro legislador en un reino universal de fines significa que todos los hombres al ser entes puramente racionales tendrían la capacidad de construir máximas personales de comportamiento que, consecuentemente, se convertirían en leyes morales para todo ser racional. Y, al mismo tiempo, las máximas de otros afectarían positivamente mi comportamiento como leyes también.

En otras palabras, legislar y ser legislado implica un principio de autolegislación. Pero si algún miembro se dejara llevar por sus apetencias en la consecución de propósitos subjetivos, ya no sería un ente puramente racional y tendría que ser expulsado del paraíso. Ahora, hay que hacer una salvedad, Kant no niega la parte sensitiva del hombre, tan solo la deslegitima en el sentido de no poseer contenido moral, es más, considera lo sensitivo como una facultad previa para la determinación de la ley moral, en cuanto “solo es la razón, en la medida en que de suyo determine la voluntad (no al servicio de las inclinaciones), una verdadera facultad apetitiva superior” (Kant, 2003). Esto significa que también la razón tiene apetencias, la inclinación de determinar la voluntad y prescribir la ley moral universal de todos los entes racionales.

En *Fundamentación a la metafísica de las costumbres* —esta vez un texto de corte moral— Kant define “el deber como la necesidad de una acción por respecto a la ley” (1946). El comportamiento que se infiere de leyes prácticas, por tanto, con contenido moral, se expresa en deberes, no en querer. El deber, contrario a la forma como se interpreta en sociedades altamente dependientes, no implica una coerción externa para encaminar la buena conducta; en el reino universal de fines, el deber es el cumplimiento u obediencia a la ley moral que yo he formulado o que he aceptado de otros como ente racional; en otras palabras, el deber es la acción con respecto a la propia autolegislación. “La voluntad no está sometida exclusivamente a la ley, sino que lo está de tal manera

que puede ser considerada como legislándose a sí propia y por eso mismo y solo por eso, sometida a la ley de la que ella misma es autora” (Kant, 1946). En consecuencia, tengo el deber de obrar según máximas individuales aceptadas como leyes universales, tratar a los demás y a mí mismo siempre como fin y nunca como medio y actuar como miembro legislador en un reino universal de fines. En el momento en el que incumpla alguno de estos deberes, mi comportamiento perderá contenido moral.

Dentro de estos deberes que son al mismo tiempo imperativos y leyes, vale destacar el sentido de dignidad de la persona. La dignidad mía o del otro se afecta cuando, movido por una apetencia inferior, establezco una máxima de comportamiento subjetiva que la pone en riesgo, por ejemplo: “Debo sufrir para ser amado”, “Debo calumniar a mi rival para conseguir más votos”. Así, “el hombre y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no solo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad” (Kant, 1946).

Una voluntad prescrita racionalmente no pondrá en riesgo la dignidad de la persona, pero una voluntad determinada por apetencias inferiores e inclinaciones será susceptible de indignidad. De aquí se deriva el concepto de felicidad, el cual no estriba en alcanzar lo que se quiere, sino en lograr el nivel de dignidad necesario para serlo. En otras palabras, la felicidad no es un fin, puesto que si lo fuera sería una apetencia movida no por la buena voluntad, sino por las inclinaciones subjetivas: “Debo trabajar para ser feliz”, “Debo enamorarme para ser feliz”, “Debo viajar para ser feliz”. Los anteriores ejemplos son imperativos hipotéticos, por tanto, vacíos de contenido moral. Entonces, cuando participo como miembro legislador en un reino universal de fines, cuando actúo de acuerdo con una voluntad prescrita racionalmente y cuando cumplo el deber como ley moral me hago digno de ser feliz, que es diferente a decir que alcanzo la felicidad.

Finalmente, el concepto de libertad en Kant es coherente con el hilo conductor que mantiene en su obra, puesto que “voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales es una misma cosa” (Kant, 1946). Se es libre cuando la razón y no otra cosa determina la buena voluntad, cuando el comportamiento está sometido a leyes morales, cuando se cumple el deber; es libre quien participa como miembro legislador en un reino universal de fines, quien se hace digno de ser feliz, quien respeta en todo momento la dignidad de la persona, quien tiene la capacidad de autolegislarse y quien no afecta su voluntad por apetencias inferiores. “Cuando nos pensamos como libres, nos incluimos en el mundo inteligible como miembro de él y conocemos la autonomía de la voluntad con su consecuencia, que es la moralidad” (Kant, 1946), en todos los demás casos que contradicen lo anterior, el hombre es prisionero.

INTERPELACIÓN Y PROPUESTA EN APEL

Dos siglos y medio posteriores a la muerte del gran pensador prusiano, Karl Otto Apel, filósofo alemán, realizará una lectura crítica de su pensamiento como uno de los componentes importantes en la tarea de fundamentar su teoría sobre la ética del discurso. La crítica se centra en el carácter monológico de la fundamentación moral propuesta por Kant; según Apel, esta comprensión reduce la naturaleza de la moralidad a un solipsismo racional en el cual se deja de lado la relación intersubjetiva de la racionalidad necesaria para la fundamentación de lo bueno. Frente a esta afirmación, Kant podría argumentar que la participación como miembros legisladores en un reino universal de fines pone de manifiesto una racionalidad que, siendo individual, es al mismo tiempo incondicional para todos los seres racionales.

Para Apel no sería suficiente la anterior objeción en la medida en que la participación en dicho reino no implica contacto alguno; es, sencillamente, una toma de conciencia frente al carácter racional que poseen todos los hombres. Dicho de otro modo, el hecho de que yo sepa que todas las personas, independientemente del contexto en el que se encuentren, tienen uso de razón, no implica, necesariamente, que tengamos una racionalidad compartida.

Por tanto, el hombre no puede fundamentar una máxima personal como ley universal únicamente a través de un ejercicio apriorístico de racionalidad individual. Si esto fuera posible, la constitución de la moralidad sería un asunto metafísico y no de alteridad. En Apel, la máxima individual para convertirse en ley moral deberá pasar por el filtro de la discusión construida con otras racionalidades, de modo que como fruto de dicho encuentro se conozcan las razones más válidas para legitimar un comportamiento moralmente bueno. Frente a lo cual Kant respondería: “No es necesario”, en cuanto que la razón pura no necesita comprobarse; ella, categóricamente, se autolegitima incondicionalmente, contrario si se tratara de defender imperativos hipotéticos, ya que ellos están determinados por apetencias e intereses de distinta índole que requerirían ser validados para ser reconocidos por todos.

Sin embargo, Apel señala que “hay que proceder desde un punto de partida más acá del idealismo y del materialismo metafísicos, en el que hay que considerar los a priori de las ideas y de la facticidad, así como su situación histórica” (1998). Suponer que todos los seres racionales poseen una razón pura, no viciada, capaz de dominar las inclinaciones apetitivas, es un hecho cuestionable aun en contextos de ilustración. Las razones que tenemos sobre las cosas, muchas veces, vienen permeadas por intereses, sentimientos y motivaciones de carácter subjetivo que pueden dar origen a una racionalidad estratégica. De ahí que sea

necesario construir entramados de discusión ética donde el dar y pedir razones se convierta en un ejercicio para la construcción de decisiones con las cuales todos estemos de acuerdo.

Ahora, “Kant tiene que separar la autonomía de la voluntad buena, de la voluntad del hombre puesta en manos de sus inclinaciones y, esto, aun reconociendo que una ley moral solo puede tener sentido para un ser con intereses e inclinaciones” (Apel, 1998). A juicio de Apel, este tipo de conjeturas muestran una evidente contradicción, puesto que si el hombre racional es al mismo tiempo sensitivo, entonces ¿qué es razón pura? Siempre que existan intereses e inclinaciones la razón estará viciada. Frente a semejante confrontación, Kant respondería que, evidentemente, él no niega la dimensión apetitiva en el ser racional, tan solo la clasifica, y determina que existen apetencias inferiores —motivadas por las inclinaciones sensitivas— y apetencias superiores —prescritas por la razón—, estas últimas tendrán el deber, además, de controlar el impulso de las primeras, pero, sobre todo, determinar la buena voluntad como razón pura práctica.

Entonces, ¿cómo explicar que existan inclinaciones sensitivas que pueden llevar al ser racional a hacer el bien a los demás?, es decir, acciones determinadas por el deseo y no por el deber, por ejemplo: “Quiero darle de comer al hambriento porque me interesa su bienestar” o “Deseo ayudar al prójimo porque él me ayudará cuando lo necesite” o, sencillamente, “Me agrada servir a los que lo necesiten”, ¿acaso este tipo de acciones, al no estructurarse categóricamente, dejan, por eso, de ser buenas? Según Kant, no son acciones malas ni inmorales ni mucho menos amorales, solo carecen de contenido moral o son moralmente neutras.

Igualmente, Apel (1986) cuestiona el carácter puramente trascendental, metafísico de la moralidad kantiana. Reflexionar sobre el comportamiento bueno a un millón de metros sobre el nivel del mar es un asunto tan solo imaginable. La fundamentación de la ética cobra sentido en la historia, pues allí tiene lugar el encuentro entre los hombres; por esto, su propuesta —la ética del discurso— se compone de una parte A, de fundamentación abstracta, y de una parte B, de fundamentación referida a la historia.

La parte A es una reinterpretación del principio categórico kantiano, en el sentido en que todo discurso de fundamentación moral ha de satisfacer las condiciones necesarias que configuran una comunidad ideal de comunicación establecida contrafácticamente. La parte B pretende demostrar el discurso como un mecanismo capaz de transformar las problemáticas que acontecen en el mundo real y que, como tal, afectan al hombre en todos los aspectos. En consecuencia, la ética del discurso no constituye su teleología a partir de una comprensión abstracta y apriorística de la moralidad como si quisiera resolver las cuestiones de justicia, benevolencia y dignidad de manera teórica y puramente racional.

En la parte A de su teoría, Apel (Apel y Dussel, 2005) desarrolla, desde una perspectiva pragmático-trascendental, la pregunta por la naturaleza de la ética; muestra el discurso como mecanismo que hace posible una fundamentación de la moralidad en términos de relación intersubjetiva de la racionalidad. De igual manera, describe detalladamente las condiciones necesarias para legitimar un discurso como ético en la medida en que valida la toma de decisiones con sentido moral, condiciones que serán posibles si se responde a la configuración de una comunidad ideal de comunicación.

Por tanto, en Apel el principio de universalidad no es la ley moral en sí, sino el proceso del discurso ideal necesario para fundamentarla, que, en términos categóricos, podría expresarse como: “Obra de tal modo que tus acciones sean legítimas por tu participación en una comunidad ideal de comunicación” o “Debes obrar de acuerdo con normas morales que sean producto de una comunidad ideal de comunicación”. Frente a tan interesante propuesta, Kant podría interpellar: “¿Acaso esta comunidad ideal propuesta por Apel, no es, teóricamente, igual al reino universal de fines en el cual todos los seres racionales participan como legisladores?”. Y Apel respondería: “No, en el sentido en que en dicho reino no se contempla ningún modo de encuentro, que en este caso es la comunicación. Allí la racionalidad es monológica, aquí es compartida por medio del diálogo”.

Por otro lado, Kant podría evidenciar cierta contradicción en Apel, en cuanto que este había interpellado sobre la necesidad de pensar más acá de los ideales de las cosas, entonces, ¿no sería ilógico proponer una comunidad de comunicación ideal?, frente a lo cual Apel anotaría que sería ilógico si la ética del discurso se limitara a la parte A de su fundamentación, pero contempla una parte B que la refiere a la historia. Con todo —y con el ánimo de provocar el debate posterior entre Apel y Dussel— ¿la parte B de fundamentación referida a la historia será suficiente para aplicar la ética del discurso en la vida histórica de los pueblos? Ahora, ¿cuáles son esas condiciones pragmático-trascendentales que han de satisfacer todo discurso con pretensiones de fundamentación moral que Apel propone en la parte A de su teoría?, según él

cuando se argumenta seriamente, además de reconocer las relaciones ideales de comunicación, también hemos reconocido la corresponsabilidad, la igualdad de derechos, por principio, de todos los participantes, pues suponemos como finalidad del discurso, la capacidad (universal) de consensuar todas las soluciones de los problemas. (Apel, 1998)

Quienes constituyen una comunidad de habla reconocen que todos los participantes poseen los mismos derechos y que, además, están comprometidos

en la consecución de decisiones con las cuales se sientan identificados todos los afectados. Por tanto, “la idea del discurso libre de la carga de acción presupone indiscutiblemente la idea de la comunicación libre de dominación, en el sentido de la fuerza no coactiva de los argumentos” (Apel, 1986). Reconocer la igualdad de derechos implica aceptar que los participantes en el discurso son libres de expresar su posición sin miedo a perjuicios de ningún tipo y que los argumentos están purificados de todo mecanismo de dominación y coerción externa en los cuales se privilegian y salvaguardan posiciones de poder o autoafirmación.

La parte A de la ética del discurso, así como el escenario de la comunicación público-política, supone, además, un giro del “Yo pienso” al “Yo argumento”; así se supera el solipsismo monológico de una racionalidad subjetiva para dar paso a una racionalidad de alteridad que se posibilita a través del discurso con otros. En consecuencia, “el individuo no puede renunciar al discurso para la formación real del consenso, ni tampoco interrumpirlo apelando al punto de vista subjetivo de su conciencia. Si lo hiciera, no estaría haciendo valer su autonomía, sino tan solo su idiosincrasia” (Apel, 1998). Por ello, solo serían legítimas aquellas decisiones —normas, en algunos casos— en las cuales puede existir un asentimiento racional común por parte de todos los afectados. Todo participante del discurso, libre y autónomo, para argumentar su posición, no puede caer en el error de absolutizar su argumento aun con la conciencia de considerarlo insuficiente y superado por otros. Si esto sucediera —como de hecho acontece en contextos burocráticos— no se estarían privilegiando el consenso y la toma de decisión construida dialógicamente, sino la posición de poder de quienes argumentan. Siendo así, en la medida en que mutuamente nos pedimos cuentas unos a otros, dejamos que las razones nos afecten, es decir, nos dejamos influir por la fuerza vinculante del mejor argumento. Construir entramados de comunicación, basados en la deliberación, no significa que a costa de todo se tengan que privilegiar procesos de polarización ideológica; por el contrario, el mismo ejercicio deliberante puede llevar al reconocimiento de las deficiencias presentes en mi argumento que me hacen aceptar el de los otros como más válido.

Puede suceder que el afán de consenso y de identificación unánime frente a una ley moral construida dialógicamente absolutice el acuerdo. El *telos* del discurso ético no es, en primer lugar, el consenso, el acuerdo, el pacto, sino la respuesta real a un asunto que pretende satisfacer el interés de todos los afectados, incluso el de aquellos que no participan directamente en la comunidad de habla, pero que se pueden ver beneficiados o afectados colateralmente. No es posible negar a ningún participante en el discurso el derecho a la diferencia y al disenso; el derecho, incluso, a no estar plenamente convencido por los argumentos que a los ojos de todos parecen tener mayor aceptación, fuerza y validez, y,

mucho menos, habría que aceptar la mano burocrática de quien soluciona este problema bajo la excusa de inclinar la balanza por las mayorías, en detrimento de los intereses y los deseos de las minorías.

Con lo anterior, Apel pretende fundamentar la existencia de una racionalidad ética que, evidentemente, es distinta a la razón pura propuesta por Kant, pero que, además, se distancia de la racionalidad estratégica viciada por intereses ventajosos de validación y mecanismos acomodados de negociación, en la cual es factible remitirse a un objetivo superior previamente establecido como innegociable para construir acuerdos entre las partes; además, es imposible desligarse de una organización de poder prescrita que no puede poner en duda su autoafirmación.

En la racionalidad estratégica es posible llegar a consensos entre las partes aun sin estar todos de acuerdo en los efectos directos o colaterales que de estos contratos puedan resultar; además, los participantes pretenden usar el discurso como un mecanismo “ilegítimo de legitimación” de sus posiciones y, sobre todo, se trata de una razón instrumentalizada en la medida en que el argumentar serio tiene la función de persuasión y apología sobre posiciones preconcebidas.

De las anteriores condiciones se puede deducir que la apuesta de Apel supera lo propiamente discursivo para convertirse en una fundamentación trascendental del principio de la ética. Dicho de otro modo, las relaciones que se dan entre individuos que participan en una comunidad de comunicación ideal son plenamente equiparables a las condiciones necesarias para la interacción ética en cualquier contexto.

INTERPELACIÓN EN DUSSEL

El encuentro entre Apel y Dussel, del cual se desprenderá buena parte de su discusión académica, tiene ocasión en el Seminario Internacional sobre Fundamentación de la Ética, celebrado en Friburgo, en 1989, donde los dos fueron invitados de primer orden. Uno de los puntos de discusión descansa sobre el reconocimiento que el propio Apel hace respecto a su teoría, en cuanto se pregunta “¿cómo debe actuarse bajo el supuesto (en gran medida realista) de que las condiciones de aplicación de que una ética fundamentada en la parte A de una comunidad comunicativa ideal (anticipada siempre por nosotros de manera contrafáctica) no se encuentran en gran parte dadas?” (Apel y Dussel, 2005). A pesar de proponer una parte B de complementariedad, donde la parte A de fundamentación abstracta recobraría significado histórico, parece que el propio Apel no queda del todo convencido respecto a las condiciones históricas necesarias para la aplicación de la comunidad ideal de comunicación en una comunidad real.

En este contexto, Apel sería preso de su propia crítica en relación con la interpelación a Kant sobre el problema de los ideales de las cosas que se distancian de la situación real del hombre histórico. Así, el reino universal de fines y la comunidad de comunicación ideal parecen compartir un espacio similar en el paraíso de todo lo posible. Dussel lo expresa del siguiente modo:

Nadie puede cumplir un acto ético en sí, un mero acto de justicia en cuanto tal. Todo acto concreto se ejerce subsumiendo un principio ético en una acción cumplida en un momento intersubjetivo de un campo determinado, dentro de un sistema, en referencia aunque sea lejana a algún tipo de pertenencia comunitaria. (2009)

Para hacer frente a esta situación, Apel se apoyará en uno de los puntos más polémicos de su obra, ya que considera “necesario mantener siempre la relación de condicionamiento recíproco entre instituciones y discurso, como así también entre el actuar consensual-comunicativo y el actuar estratégico” (Apel, 1986), lo cual contiene una contradicción performativa en cuanto él mismo había calificado las instituciones como protagonistas de la racionalidad estratégica y ahora pretende colocar sobre ellas la responsabilidad de asegurar las condiciones suficientes de aplicación de una racionalidad ética que pondría en tela de juicio sus propias seguridades. Es más, si la ética del discurso contiene una racionalidad en todo distinta a la racionalidad estratégica, entonces, ¿cómo es posible que ahora pretenda colocarlas en una situación de apoyo recíproco?

Apel terminará por proponer, a modo de exhortación, que todas las instancias regulativas pueden y deben considerarse necesariamente como mediaciones institucionales de la moral en la compleja realidad de la sociedad moderna; mientras que Dussel propone que “el principio ético material es subsumido igualmente por el principio material universal de la política en aquello de que todo acto humano debe en todo término producir, reproducir o acrecentar la vida de la comunidad” (Dussel, 2009, p. 372). En este punto, es importante reconocer que los dos autores manejan un concepto de institución totalmente distinto; para Dussel, la institución política es aquella que subsume y hace posible el principio material de la ética en sentido moral, mientras que para Apel, las instituciones posibilitan la aplicabilidad del principio formal de la ética discursiva.

Ahora, si la teoría de la ética del discurso contiene, en sí, cuestionamientos tanto en su fundamentación formal como en su posibilidad de aplicación, los tendrá mucho más cuando se la interpele desde el contexto de precariedad latinoamericano. En primer lugar, Dussel llama la atención sobre el vacío evidente en la propuesta de la ética del discurso en cuanto tiene que ver con

“una visión de la historia universal como un progreso hacia la ilustración, o la creación de las condiciones postconvencionales de igualdad o simetría argumentativa ideal en la comunidad de comunicación real del Estado de Derecho” (Dussel, 1998a).

Tanto Apel como Kant escribieron desde y para un mundo ilustrado que, incluso, en el Occidente moderno es, en cuanto universal, todavía un proyecto. Ibáñez, filósofo mexicano, propone al respecto: “En lugar de la realidad ha sido puesto un proceso de aproximación asintótica a la situación ideal, por medio del cual se hace invisible el mismo mundo en cuanto mundo contingente” (1999). La propuesta de una razón pura ideal, una comunidad de comunicación ideal, una comunidad de productores ideal, un desarrollo ideal y un buen vivir ideal, en muchos casos, parece alejarse, cada vez más, de la realidad histórica de los hombres cuando es concebida, en primer lugar, desde lo abstracto y lo formal.

La Ética del Discurso, como Kant, no intenta entonces fundamentar una ética material. A esta tarea la declaran innecesaria o imposible, y por ello sitúan desde el comienzo toda la problemática de la filosofía ética en el nivel de la moral formal. Quizá porque la muerte que enfrenta a la vida en los campos o las calles de Malí, Haití o Bangladesh, la pobreza y el Estado de no-derecho de los países periféricos, no son hechos cotidianos masivos en Europa o Estados Unidos. (Dussel, 1998b, p. 8)

Llama la atención que el ascenso a un estadio superior de razonamiento moral esté “casualmente” relacionado con los ideales de la ilustración occidental. Si la propuesta de ética del discurso encuentra impedimentos para un mundo que se supone ilustrado, los tendrá en mayor nivel en una región que como América Latina no cuenta con las condiciones económicas suficientes para garantizar la ilustración de todos y todas.

La universalidad del discurso ético como fundamentación de la moralidad en Apel se presenta mucho más lejana en contextos de precariedad, tanto económica como intelectual, tal vez por eso Muguerza (citado en Ibáñez, 1999) ha comparado, no sin ironía, la comunidad ideal de comunicación con la comunidad de los santos para evocar el aire angelical que ahí se respira. Sobre lo cual vale la pena preguntar ¿hasta qué punto un ideal se puede transformar en utopía en el sentido de Moro?, o ¿en qué medida el mismo ideal puede representar un modo de escapismo frente a la realidad concreta que se considera imperfecta? Sin embargo, para Dussel (1983), la raíz del problema no es la cuestión de los ideales ni el asunto de la ilustración, sino el nivel abstracto, formal y teórico de la filosofía del norte.

Y a pesar de que Heidegger (2009) —ejemplo de lo que se está desarrollando— hizo un esfuerzo por desvincularse de las “filosofías del sujeto”, se quedó en la exacerbada teorización de la existencia sin atender los asuntos históricos de eso que él mismo denomina *Dasein*. Dussel considera este tipo de reflexión como carente de contenido y efecto real en la vida de los hombres, en cuanto se construye sobre un océano de mermelada donde es posible destruir y construir, criticar y atenuar, transformar y mantener, sin ningún tipo de responsabilidad con la historia. Esto es lo que le sucede tanto a Kant como a Apel, construyeron un paraíso y ahora no saben cómo hacer para que los hombres entren en él; el segundo, lo bajó al mundo de los humanos, pero no encuentra el terreno propicio para instaurarlo.

Sin embargo, Dussel va más allá, critica la filosofía del norte no solo por su abstracción, sino, sobre todo, por su explícita posición de exclusión, puesto que si se construye una reflexión desde y para los que tienen el poder —poder intelectual, económico, político—, entonces, ¿dónde quedan los que no lo tienen?, ¿acaso excluidos de las comunidades ideales de la vida construidas teóricamente? De acuerdo con Dussel:

El mundo de la vida del norte (europeo, norteamericano) coloca al mundo de la vida del sur, la periferia, por ejemplo como lo excluido, lo desconectado, lo subdesarrollado, lo bárbaro. Es decir, un mundo de la vida, por ser el hegemónico, dominador, puede ejercer con respecto a otros mundos una función muy parecida a la de los sistemas colonizadores. (Apel y Dussel, 2005)

Esta posición, osada y provocante, ha sido vista por muchos pensadores occidentales como un resentimiento sin sentido con efecto regresivo en la medida en que no solo destruye los fundamentos del quehacer filosófico, sino que, además, institucionaliza una situación de exclusión, marginación y pobreza a la cual pretenden responder. Hacer filosofía del pobre es darle identidad a una condición; pero hacer filosofía del hombre puede llegar a ser, incluso, más liberadora.

Todo lo anterior nos lleva a comprender por qué para Dussel la fundamentación de la moral propuesta por Apel en su teoría sobre la ética del discurso es insuficiente y limitada. Es una fundamentación abstracta, sin contenido, y esto se debe, en gran medida, a que el principio de reflexión no es la vida histórica, sino la teoría. Y a pesar de que Apel es consciente de que toda ética debe contener un compromiso con la vida fáctica, lo cual se esforzará por argumentar en la parte de B de su teoría, él mismo reconocerá lo difícil que resulta deducir de un ideal un compromiso real. Por eso, es aquí donde, desde el inicio, al haberse cortado

el acceso originario a lo material (o al contenido de la ética), es imposible dar un paso significativo (es decir, pensar desde la normatividad ética problemas concretos).

El círculo hermenéutico propuesto por Dussel para la fundamentación de la ética no es teoría-vida-teoría, como podría pensarse en Apel, sino vida-teoría-vida. La contingencia de los hombres y de los pueblos es el suelo nutriente desde y para el cual debe pensarse una fundamentación última de la ética, y no la pista de aterrizaje de los ideales abstractos; según Dussel:

Este “aterrizaje” forzado (o imposible) es el resultado de haber “despegado” del suelo en un vuelo ambiguo. Lo inadecuado del “despegue” determina la imposibilidad del “aterrizaje”. Es decir, la arquitectónica comienza por no subsumir desde el comienzo el sentido de la *materialidad* ética de la vida del sujeto humano, y solo considera las condiciones de posibilidad universales de la validez moral de las decisiones, normas o máximas que se adopten en concreto. (1998b)

Ahora, Dussel se cuestiona por qué Apel, al igual que Kant, a su manera, se refugia en el nivel trascendental, y opina que se debe al hecho de no haberse percatado nunca de la importancia de una ética de contenido, material. Dese luego, el principio de dignidad, libertad, felicidad y autonomía en Kant, así como el de igualdad, no coerción, libertad de dominación, responsabilidad con los afectados y resolución profunda a los problemas del mundo de la vida en Apel contienen un compromiso con la vida de los hombres, solo que este es deducido, es un a posteriori; en otras palabras, primero construyo una comunidad de comunicación ideal; luego, trato que de allí se desprendan responsabilidades para con los problemas concretos del hombre. O, primero establezco principios categóricos y de allí espero que se deduzcan acciones concretas para el buen vivir.

Por tanto, “lo que para nosotros es un principio ético material universal, fundamental (la reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad) para Apel es solo una condición deducida” (Dussel, 1998a). Así es como Dussel terminará por concluir que la interpretación reducida del principio material hará que tanto Kant como Apel se limiten a una formulación de la ética en un sentido deóntico y formal; en otras palabras, Apel no logrará deducir una ética de la responsabilidad a partir de una ética del discurso.

Sin embargo, llama la atención que el principio material universal —“el aspecto de ‘contenido’ de la ética, abstractamente (la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano), tiene universalidad propia y determina siempre *materialmente* a todos los niveles de la moral formal” (Dussel, 1998a, p. 10)—,

se puede prestar, fácilmente, para interpretaciones ambiguas, puesto que, de un modo estructural, el principio categórico kantiano que apela por la dignidad humana satisface la condiciones que lo hacen material y universal al estilo de Dussel, y algo similar podría formularse para las condiciones que fundamentan la racionalidad ético-discursiva en Apel. En otras palabras, ¿de qué manera determinar un principio ético universal como material y no como formal?

A MODO DE INVITACIÓN

La fundamentación última de la ética en calidad de filosofía moral es un tema que, como muchos otros, ha generado no pocas controversias. El camino trazado en el presente artículo evidencia tan solo uno de los debates que enriquecen esta vertiente de la filosofía, el cual no pretende abarcar en su totalidad el estado de la cuestión ni mucho menos elaborar conclusiones finales. La pregunta por lo bueno, lo justo, lo digno, el buen vivir, lo humano y lo benévolo, visto desde su fundamentación, estará siempre presente y será polisémica; sobre todo, en sociedades permeadas por la pluralidad ideológica y el devenir de la historia. Se espera que las ideas presentadas sirvan como pretexto para continuar profundizando en la lectura de los autores citados y en los puntos de discusión que a lo largo del escrito se proponen.

REFERENCIAS

- Apel, K. (1986). *Estudios éticos*. Barcelona: Alfa.
- Apel, K. (1998). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- Apel, K. y Dussel, E. (2005). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1998a). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta
- Dussel, E. (1998b). *La ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.O. Apel*. México: Universidad Autónoma de México.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación*. Madrid: Trotta
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Ibáñez, A. (1999). La ética del discurso en América Latina. *Revista Espiral*, 14, 19-48.
- Kant, E. (1946). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Argentina: Colección Austral.
- Kant, E. (2003). *Crítica a la razón práctica*. Buenos Aires: Losada.