

## **La ética trascendental y los problemas Norte-Sur. Reflexiones preliminares sobre la ética del discurso y la ética de la liberación**

Ariel O. Dottori<sup>1</sup>

Recibido: 20-04-2017

Aceptado: 10-05-2017

### **Resumen:**

Partiendo de la comunicación como el aspecto fundamental del lenguaje, analizaremos las notables diferencias existentes entre los países capitalistas centrales y los periféricos. Los primeros se ubican, en términos generales, en el sector Norte de nuestro planeta, mientras que los segundos, al Sur. Esta sugestiva diferencia entre países del Norte (ricos) y del Sur (pobres), ha alimentado una serie de discusiones teóricas entre autores europeos y estadounidenses, por un lado; y, latinoamericanos, africanos y asiáticos, por otro. En el presente trabajo rastreamos cierto intercambio de ideas y posiciones teóricas, altamente fructíferas por cierto, entre Karl-Otto Apel -en tanto que representante de los países del Norte-, y Enrique Dussel -representando al Sur-. Si bien ambos sostienen que la ética comunicativa y la filosofía analítica ofrecen herramientas conceptuales altamente útiles para comprender nuestro actual mundo social e institucional, Enrique Dussel toma, además, los aportes de la filosofía marxista para explicar el rasgo distintivo del Sur: la pobreza extrema; pobreza que no es única responsabilidad de los países del Sur. Muy por el contrario, han sido los países del Norte, a partir de la Conquista de Amerindia en el año 1492, responsables del empobrecimiento -no sólo económico sino también moral- que han sufrido y continúan sufriendo los países del Sur.

*Palabras claves: lenguaje - Norte-Sur - pobreza*

---

<sup>1</sup> Licenciado en Sociología. Doctor en Filosofía. Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico. Argentina. E-mail: [arieldottori@hotmail.com](mailto:arieldottori@hotmail.com)

**Abstract:**

Starting from communication as the fundamental aspect of language, we will analyze the notable differences between the central and peripheral capitalist countries. The firsts are located, in general terms, in the northern sector of our planet, while the latter, in the South. This suggestive difference between countries of the North (rich) and the South (poor), has fueled a series of theoretical discussions between European and American authors, on the one hand; And Latin Americans, Africans and Asians, on the other. In the present work we trace a certain exchange of ideas and theoretical positions, highly fruitful indeed, between Karl-Otto Apel -as a representative of the countries of the North- and Enrique Dussel -representing the South-. While both argue that communicative ethics and analytical philosophy offer highly useful conceptual tools for understanding our present social and institutional world, Enrique Dussel also takes the contributions of Marxist philosophy to explain the distinctive feature of the South: extreme poverty; poverty that is not the only responsibility of the countries of the South. On the contrary, the countries of the North, since the Conquest of Amerindia in 1492, have been responsible for the impoverishment -not only economic but also moral- that the countries of the South have suffered and continue to suffer.

*Key words: language - North-South - poverty*

### **Introducción**

En las siguientes líneas abordaremos una problemática de larga data, pero no por ello caduca. Se trata de uno de los problemas *par excellence* de la modernidad en términos sistémicos, es decir, constitutivo de su propia existencia. Nos referimos a la relación entre los países del Norte (ricos) y los del Sur (pobres). A riesgo de caer en una exagerada simplificación, la demarcación Norte-rico, Sur-pobre, es, *prima facie*, acertada. Si fue posible que en algún momento de la historia (en minúscula), se haya constituido un “mundo” -entendido como la totalidad de los fenómenos circundantes-, ha sido únicamente gracias a la conquista del Continente Americano en el año 1492. Es posible referirse al vínculo Norte-Sur -que será nuestro eje central-, a partir de diversos ejes conceptuales: dominación, violencia (económica, material, simbólica), poder, y cosas por el estilo. Aquí, por nuestra parte, nos centraremos en la problemática lingüística. Siendo el lenguaje el elemento distintivo de nuestra especie animal, todo vínculo humano y toda institución es obra (aunque no, exclusivamente) del uso del lenguaje. Para reflexionar sobre nuestra problemática nos centraremos en una serie de discusiones que han mantenido Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, y, creemos, merece la pena retomar. Pero antes de ello, en la primer parte de nuestro trabajo, será necesario referirse a cuestiones teóricas desarrolladas por la semiótica trascendental de Apel, con el objetivo de poder reflexionar sobre la discusión Norte-Sur sin ser ajeno al fundamento ético-lingüístico que posibilita la discusión político-económica, que será tematizada en un segundo apartado.

### **El paradigma posmetafísico de filosofía primera**

Apel parte de una tesis radical; sostiene que en la actualidad la filosofía debe ser posmetafísica siempre y cuando no se rechace de plano el paradigma metafísico de la filosofía primera; de lo que se trata más bien, es de transformarlo desde dentro en un nuevo paradigma de filosofía primera. La posición de Apel es la de quien sostiene

que la ciencia afirma su pretensión de racionalidad y de verdad; a partir de allí no pretende desarrollar una mera rehabilitación de la metafísica sino una transformación estructural de su arquitectura. Será necesario entonces, por una parte, tener en cuenta –con Charles Peirce y el último Karl Popper- la posibilidad de una metafísica empíricamente comprobable y fiable, en términos de ciencia de las hipótesis (ontológicas) globales, que sostienen las hipótesis de la ciencia empírica; por otra parte, será necesario plantear la cuestión de las condiciones de posibilidad de la validez de la ciencia hipotética (2002).

Se hace evidente la posibilidad y la necesidad de una segunda transformación de la metafísica tradicional. Además de la transformación de su contenido sustancial en el sentido de una ciencia falible de las hipótesis ontológicas globales, es necesaria una transformación complementaria de las legítimas pretensiones de la metafísica tradicional a un conocimiento *a priori*. Si no se mantienen estas pretensiones, sostiene Apel, no se comprenderá la posibilidad de la propia ciencia empírica, como así tampoco se podrá diferenciar la ciencia empírica del dogmatismo y del oscurantismo.

Así las cosas, podríamos preguntar, ¿cuál es el punto de partida de esa segunda transformación en la historia de la metafísica? La propuesta de Kant de sustituir la pretensión “trascendente” de la metafísica tradicional, que sobrepasa el ámbito de la experiencia posible, por la pretensión de una filosofía trascendental referida a las condiciones de posibilidad de la experiencia objetiva y de la ciencia empírica, son ese punto de partida. La idea revolucionaria en Kant es haber elaborado una filosofía trascendental crítico-reflexiva, complementaria de la experiencia en el sentido más amplio. Apel, de todos modos, advierte los *déficits* de la filosofía elaborada por Kant; no niega que Kant no se haya podido librar del punto de vista de la “metafísica dogmática”. No aplicó –como Hegel observó- la reflexión trascendental a la propia empresa cognoscitiva de una crítica de la razón; hipostasió el sujeto cognoscitivo trascendental y sus relaciones, tanto con la cosa en sí como con el mundo fenoménico.

La intersubjetividad de todo pensamiento tampoco fue reconocida, y mucho menos las mediaciones lingüísticas contenidas en la relación sujeto-objeto. Tampoco tuvo en consideración los fenómenos del “espíritu objetivo” –descubiertos por Hegel- como constitutivos del mundo social, y de una filosofía trascendental de las ciencias del espíritu y la sociedad. Por último, tampoco pudo proveer a la ética de una fundamentación última filosófico-trascendental (2002, pp. 29-30).

Lo que se propone Apel es radicalizar la filosofía trascendental y, para ello, es necesaria una nueva transformación de la metafísica; esa transformación ya se encuentra en la obra de Charles Peirce; él fue quien primero advirtió la necesidad de dos transformaciones complementarias de la metafísica tradicional. Una metafísica hipotético-falibilista que presupone una transformación de la lógica trascendental de Kant en una lógica semiótica y normativa de la investigación. Para Peirce, todo intento cognoscitivo tiene que interpretar lo dado como un signo; a su vez, todo intento de interpretar un signo conduce a un signo necesitado de interpretación. De ahí la máxima de Peirce, *Signs about Signs about Signs*, etc. Pero la realidad según Peirce, no se diluye en signos. Existe la tridimensionalidad de la función sígnica donde el signo es acompañado por lo real significado por el (mundo) y el intérprete de los signos –para decirlo con mayor precisión, una ilimitada comunidad de interpretación (real e ideal), contrafácticamente anticipada-. Según el planteo de Apel, es preciso identificar a la verdad con el insuperable consenso interpretativo de la comunidad de interpretación. Esos son los rasgos generales de una semiótica trascendental que puede ocupar hoy el lugar de una filosofía primera. Para lograr una mejor comprensión de la posición de Apel, será necesario desplegar algunas aclaraciones previas para poner en contexto su pensamiento. Será preciso detenernos en ciertos detalles históricos de la tradición de la filosofía analítica del lenguaje. Aclaremos que desarrollaremos el despliegue histórico que Apel propone y, si bien no acordamos con todos y cada uno de sus argumentos, no serán problematizados aquí; lo que pretendemos es contrastar la

concepción de Apel respecto a la semiótica trascendental con la propuesta de Tugendhat sobre la antropología filosófica en torno al problema de la filosofía primera.

### *La filosofía del lenguaje. Un repaso histórico*

Uno de los fundadores de la tradición, Gottlob Frege (1985; 2007), establece una clara demarcación entre la problemática del sentido, del significado, y de la verdad de las proposiciones, por una parte, y de la fuerza de las expresiones en las situaciones de comunicación que se hace efectiva en el ámbito psico-social. La indicación de la fuerza intencional, no pertenece según Frege, al sentido en cuanto pensamiento de una oración; el contenido proposicional puede ser idéntico para las oraciones afirmativas y para las interrogativas. Apel agrega que Frege no sólo hizo abstracción de la “fuerza” psicosocial de la expresión de las oraciones, sino que además excluye “*toda expresión semántico-convencional y sintáctica de una intención subjetiva*” (1994, p. 282-283). De este modo, las oraciones no se entienden como expresiones comunicativas de un sentido intencional -como ocurre en el lenguaje natural-, sino de manera objetivista, como expresiones de funciones matemáticas.

El primer Wittgenstein, el del *Tractatus lógico-philosophicus* (2009), partiendo de una concepción del lenguaje semejante, entendió a las oraciones bajo el presupuesto de la forma lógico-matemática del lenguaje y de la referencia a objetos o estados de cosas. La comunicación sólo podía entenderse como una codificación, transformación y decodificación de intenciones de sentido privadas y prelingüísticas que aparecen sobre la base de la estructura de la sintaxis y la semántica lógica de los lenguajes, que son independientes de la comunicación. En el primer Wittgenstein se conjugan, según Apel, el “solipsismo” y el “realismo puro”; así, la comunicación sería innecesaria para la comprensión del sujeto y del mundo.

Apel no sólo se refiere a los autores de la tradición analítica; también retoma (principalmente) a los fundadores del pragmatismo norteamericano. Charles Morris

(1994) parte de una semiótica tridimensional que además de la sintáctica y la semántica de los signos, comprende una pragmática donde se tematiza la aplicación de los signos por parte del emisor y del receptor de los signos en un contexto situacional. Sintáctica, semántica y pragmática, en tanto ciencias empíricas de los signos, deben desarrollarse en cuanto que ciencias formales-constructivas.

El paradigma clásico de la filosofía del lenguaje encuentra la relevancia del *logos* en el lenguaje humano; tanto en la ciencia como en la filosofía se trata la función expositiva o representativa de las proposiciones de las oraciones proposicionales portadoras de valores veritativos. Pero también es preciso contemplar la dimensión del uso comunicativo del lenguaje por parte de los hombres en tanto que hablantes y oyentes. Esa dimensión, que a partir de Morris se denomina pragmática, posee una relevancia notable dentro del esquema de Apel (1994, pp. 282 y ss.).

Este paradigma clásico, no sólo ha sido cuestionado por la filosofía del lenguaje, sino por la propia filosofía analítica de lenguaje y por la filosofía de la ciencia. Se habla del "*pragmatic turn*" al interior del "*linguistic turn*" de la filosofía analítica del lenguaje, para referirse a la "*ordinary language philosophy*" que se orienta por el uso del lenguaje, y que fue introducida primariamente por el último Wittgenstein (2008) y por la teoría de los actos de habla fundada por Austin (1962). La orientación que debe tomar la filosofía del lenguaje, según el punto de vista de Apel, debe dirigirse hacia una ampliación pragmáticamente integrada del concepto de la semántica lingüística. En palabras de Apel,

No renuncia a la relevancia del *logos* semántico del lenguaje como condición de posibilidad del sentido intersubjetivamente válido, sino que lo transfiere a un paradigma ampliado del *logos* semántico (1994, p. 292).

Habiéndonos detenido en el análisis de los lineamientos generales del paradigma clásico de la filosofía del lenguaje, estamos en condiciones de detenernos en el paradigma que más le interesa a Apel.

### *La teoría de los actos de habla desde el punto de vista pragmático trascendental*

Peirce entiende (1931) -como así también Morris- que la semiosis es una relación triádica compuesta por el objeto real del conocimiento, el signo que transmite el conocimiento de algo como algo, y el usuario del signo o intérprete en cuanto sujeto de conocimiento simbólicamente mediado, que debe pertenecer en principio a una comunidad potencialmente ilimitada de comunicación, y actúa como el sujeto trascendental del verdadero conocimiento. La semántica de la ciencia y de la filosofía no reconoce, precisamente, esta tridimensionalidad de la semiosis. Y hacia allí se dirige la crítica de Apel.

Al ingresar en la dimensión pragmática de la semiosis, es decir, en el empleo y utilización de los signos por un sujeto humano, entra en juego la intencionalidad del sentido. Como puede deducirse, Apel cree conveniente excluir metódicamente la posibilidad de, “...entender las intenciones de sentido subjetivas de acciones humanas como objetos de la referencia semántica...” (1994, p. 296). Esto es consecuencia, prosigue, de que la comprensión de las intenciones de sentido ajenas presupone la autocomprensión de las propias intenciones de sentido. Pero, ¿de ello se sigue un necesario desprendimiento de la semántica? En absoluto, todo lo contrario. Si nos es posible comprender las intenciones de sentido –y agregamos, cualquier tipo de expresión verdadera- es porque somos hablantes competentes y les otorgamos un significado específico a cada expresión (o intención).

Apel ha reconocido la importancia de la teoría de los actos de habla propuesta por Austin (1962) y Searle (1969) debido a que se refiere a la expresión de las oraciones en situaciones concretas de comunicación (Apel, 1994). La teoría de los

actos de habla, por otro lado, tiene la capacidad de dar cuenta de las intenciones de los hablantes; el sentido del acto de habla se constituye en dependencia de la situación y no está estipulado previamente en base a convenciones lingüísticas con sentido intersubjetivamente válido. Se trata como vemos, de una teoría estrictamente pragmática más que semántica. Lo que Apel pretende es rescatar la dimensión del sentido lingüístico revestida de significado pragmático, incluyendo al mismo tiempo, el carácter semántico convencional. Según Apel, la teoría de los actos de habla sólo puede ser ponderada a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje, comprendida dentro del marco de una semiótica trascendental.

En consonancia con Searle (1969) y Habermas (1981, 1981a, 1985, 1988, 1999), Apel sostiene que las oraciones del lenguaje natural –el único lenguaje que a Apel le interesa analizar-, poseen una doble estructura performativo-proposicional, que es sintáctica y semántica. De este modo, el logos semántico del lenguaje natural no puede ser definido satisfactoriamente por el logos proposicional sino por medio de la estructura de complementariedad del significado proposicional y del significado performativo (1994, pp. 308-309). En palabras de Apel,

... la estructura complementaria, performativo proposicional, muestra también que las dos funciones comunicativas del lenguaje pueden muy bien ser expresadas por medio de “símbolos” lingüísticos, y no por medio de meros “síntomas” o “señales”... Se insinúa más bien, por el contrario, la sospecha de que la estructura doble, o de complementariedad, es la que constituye precisamente la relevancia del logos en el lenguaje humano (1994, p. 309).

A partir de este planteo, Apel pretende ampliar el concepto de la semántica, o del logos semántico del lenguaje; pero Apel da un paso más para aclarar que esta ampliación de la semántica sólo puede producirse en el marco de una pragmática trascendental del lenguaje (1972; 1973; 1975; 1994; 2002; 2011). Una oración de la

forma, “yo afirmo (por este medio) que p”, no plantea únicamente una pretensión de verdad, sino también una pretensión de rectitud normativa éticamente relevante. Si la pretensión de verdad se dirige a la proposición; la pretensión de rectitud normativa se dirige a la función apelativa de los actos comunicativos. La sentencia podría ser pronunciada explícitamente de la forma, “yo te (o les) exijo con respecto a que p, que aceptes (o discutas con argumentos) la pretensión de verdad de mi afirmación que p”. En el mismo acto el hablante también se obliga a su vez a fundamentar –siempre que sea requerido- la pretensión de verdad de su afirmación mediante argumentos. Por otra parte, en la oración, “yo afirmo (por este medio) que p”, se plantea –o reclama- una pretensión de sinceridad o de veracidad.

Estas tres pretensiones de validez universal del discurso (*logos*) –la pretensión de verdad intersubjetivamente válida; la pretensión de rectitud normativa; la pretensión de veracidad o sinceridad-, son necesarias e irrebasables; es decir, no se pueden impugnar en el discurso sin caer en autocontradicción performativa. Por ello, Apel las denomina, pragmático trascendentales (1994, p. 314). Pero existe una cuarta pretensión de validez aún más fundamental; se trata de la pretensión igualmente universal del discurso a la identidad intersubjetiva del sentido válido. Esta última es más fundamental porque actúa como la condición de posibilidad de las otras tres. Es este “logos semántico” –que no se restringe a la semántica referencial- el fundamento de la relevancia del *logos* en el lenguaje humano.

Tras este recorrido teórico, estamos en condiciones de proseguir con la propuesta de Enrique Dussel -que en gran parte se construye a partir de la pragmática trascendental propuesta por Apel- respecto a su ética de la liberación.

### **Hacia una ética de la liberación**

La pretensión manifiesta de la filosofía de la liberación propuesta por Enrique Dussel consiste en quitar la problemática ética de la interpretación helénica o euro-

céntrica, para situarla en un horizonte planetario (Dussel, 1998). Dussel establece dos paradigmas de la Modernidad; uno es exclusivamente europeo; otro, concibe a la Modernidad como el centro del “sistema-mundo”. Según el primero de los paradigmas, la Modernidad ha sido fruto de las cualidades -desde ya, excepcionales- de la propia Europa (Occidental); esas cualidades le han permitido imponerse por sobre el resto de las culturas. Hegel actúa como portador y portavoz del Nuevo Espíritu, del siguiente modo,

El Espíritu Germánico es el Espíritu del Nuevo Mundo, cuyo fin es la realización de la Verdad absoluta (*der absoluten Wahrheit*), como autodeterminación (*Selbstbestimmung*) infinita de la libertad, que tiene por contenido *su propia forma absoluta (ihre absolute Form selbst)* (1971, p. 413).<sup>2</sup>

Es el propio Nuevo Espíritu (germánico), el que se realiza a sí mismo, *sin deberle nada a nadie*. Es, para utilizar la terminología sistémica, *autopoiético*; es decir, se auto-crea y auto-regula. A esta tesis, que se opone al “paradigma mundial”, Dussel la denomina, “paradigma eurocéntrico”. La potencia de este paradigma queda demostrada por haberse impuesto, no sólo en Europa Occidental, sino también en Estados Unidos y en todo el mundo intelectual de la periferia mundial; se trata de un paradigma que ha colonizado (literalmente) a casi toda la humanidad. La división de la historia (con minúscula) en la Edad Antigua, Medieval y Moderna (Europea) -que aún persiste en nuestros días y latitudes en las currículas de las Carreras de Ciencias Sociales y Humanidades-, es completamente ideológica y deformante de la historia. Es preciso que la filosofía (principalmente, la ética), rompa con ese horizonte reductivo para poder abrir la discusión al ámbito planetario, “mundial”. La filosofía de la liberación propuesta por Dussel encara esa tarea.

---

<sup>2</sup> Citado por Dussel, 1998, p. 50.

Ahora nos detendremos en el segundo paradigma señalado por Dussel. Se trata de una elaboración que parte desde un horizonte mundial, entendiendo a la Modernidad como un “sistema-mundo”<sup>3</sup>; el *primer* “sistema-mundo”, pues se ha constituido por la incorporación de Amerindia. El propio Dussel aclara que,

... la modernidad europea no es un sistema *independiente* autopoiético, autorreferente, sino que es una “parte” del “sistema-mundo”: su *centro*. La Modernidad, entonces, es un fenómeno que se va mundializando; comienza por la sustitución *simultánea* de España con referencia a su “periferia” (la primera de todas, propiamente hablando, Amerindia: el Caribe, México y Perú) (1998, p. 51).

Con este cambio de enfoque -o, en términos de Dussel, de paradigma-, se trastoca por completo el concepto de Modernidad; su origen, su desarrollo y, también, su crisis actual.

Pero Dussel da un paso más al afirmar que la centralidad de Europa en el “sistema-mundo” no es fruto únicamente de una superioridad europea sobre el resto de los pueblos; además, la conquista, colonización e integración de Amerindia le ha otorgado una suerte de ventaja comparativa sobre el mundo otomano-musulmán, India y China. La Modernidad entonces -y este es el elemento novedoso de la propuesta de Dussel-, es el fruto de estos acontecimientos, más que su causa. Ha sido el ejercicio de la centralidad, lo que le ha permitido a Europa transformarse en algo así como la conciencia reflexiva de la “historia mundial” y sus valores, prácticas políticas, tecnologías, descubrimientos. El capitalismo, desde esta perspectiva, es el fruto y no la causa de la mundialización y centralidad europea en el “sistema-mundo”.

---

<sup>3</sup> Dussel entiendo por mundo, a la “totalidad de los fenómenos circundantes”.

### *La modernidad y la “centralidad” mundial*

Dussel identifica dos momentos en el proceso de modernidades; i) en primer lugar, la Modernidad hispánica, humanista, renacentista. Durante este proceso se concebía a la “gestión” del nuevo sistema-mundo desde el paradigma del antiguo sistema interregional. España ha encabezado la “centralidad” mediante el ejercicio de la hegemonía de una cultura integral (una lengua -y éste es un elemento fundamental<sup>4</sup>-, una religión); mediante una ocupación militar, y otros muchos elementos tales como una organización burocrática asentada en el enclave colonial, la implantación de un aparato productivo asentado en la expropiación económica, presencia demográfica de cientos de miles de españoles y portugueses, una fuerte transformación ecológica -por nombrar algunos elementos altamente gravitacionales-. ii) en segundo lugar, Dussel sostiene que, a partir de autores tales como Sombart, Weber, Habermas, y los propios posmodernos, la Modernidad del centro de Europa que se inicia con Amsterdam en Flandes, suele ser tomada como la única Modernidad. Ello ha sido posible gracias a un vasto esfuerzo de abstracción y simplificación, que ha permitido no contemplar ciertas variables culturales, antropológicas, históricas, éticas, políticas, religiosas. Lo que se simplificó fue, sin más, la totalidad del mundo de la vida y la relación con la naturaleza, permitiendo el surgimiento de la subjetividad (la individualidad como nueva relación intersubjetiva y política), y de una nueva actitud económica (la pragmática del capital).

Aquello que nuestros claustros de estudio suelen denominar “filosofía moderna”, hace a un lado una corriente de pensamiento que, según la posición de Enrique Dussel, reviste una importancia central; se trata del pensamiento teórico filosófico del Siglo XVI ¿Por qué este pensamiento es tan relevante hoy día? Se trata

---

<sup>4</sup> El elemento lingüístico es fundamental a la hora de construir la realidad social e institucional. Ese proceso se ejemplifica con toda su crudeza en el (lamentable) ejemplo de la Conquista de un pueblo sobre otro. Recordemos la sugestiva frase de T. Todorov, “*el que nomina, domina*”. Ver, (1999), *La conquista de América. El problema del Otro*. México: Siglo XXI.

de, *“el primero, y el único que vivió y expresó la experiencia originaria en el tiempo de la constitución del primer “sistema-mundo”*” (Dussel, 1998, p. 59). Esa primera modernidad parte de un cuestionamiento ético filosófico altamente relevante para la filosofía de la liberación: ¿qué derecho tiene el pueblo europeo de ocupar y avasallar al resto de las culturas-naciones? Por su parte, la segunda Modernidad había aceptado plenamente su eurocentrismo, permitiendo que nunca más vuelva a ponerse en tela de juicio la legitimidad del dominio del “sistema-mundo”.

Dussel (1983) da cuenta de la existencia de tres posiciones diferenciadas respecto a la constitución del “sistema-mundo”, presentes en el Siglo XVI: i) la de Ginés de Sepúlveda, es la figura del renacentista y humanista moderno; como lector de Aristóteles, legitima el sistema esclavista montado por la conquista de América; ii) la de los franciscanos -Mendieta, por ejemplo- que buscan crear una Cristiandad amerindia utópica (bajo la hegemonía de la religión católica); y iii) la posición de Bartolomé de las Casas, quien sostiene que es mediante el discurso racional-argumentativo, como hay que acercar al Amerindio a la nueva civilización, constituyéndose así en el iniciador del contradiscurso crítico al interior de la Modernidad<sup>5</sup>. Es notable observar que, mientras Habermas ubica a Kant como el iniciador de ese contradiscurso, Dussel pondera la figura del fraile Bartolomé de las Casas. Es manifiesto el modo en que persiste -aún hasta nuestros días- el eurocentrismo. Los autores europeos (y también los latinoamericanos) suponen que “todo comenzó” con los pensadores europeos del Siglo XVII. Ese, precisamente, es el cambio de perspectiva que la filosofía de la liberación propone. De las Casas, por su parte, no le otorga derecho alguno a la constitución del “sistema-mundo” como expansión europea en Amerindia, pero, posteriormente, la filosofía no objetará jamás esta situación.

---

<sup>5</sup> T. Todorov también rescata la figura de Las Casas; ver 1999, pp. 195 y ss. Resulta especialmente sugestivo el epílogo, *La profecía De las Casas*, pp. 255 y ss.

El paradigma de la Modernidad, que se inicia cuando España conquista Amerindia en 1492, posee, según Dussel, las siguientes características,

Y bien, este nuevo paradigma, acorde a las exigencias de *eficacia*, “factibilidad” tecnológica de rendimiento económico, de “gestión” de un sistema-mundo enorme y en expansión, es la expresión de un necesario proceso de simplificación por la “racionalización” del mundo de la vida, de sus subsistemas (económico, político, cultural, religioso, etc.). La “racionalización” indicada por Werner Sombart, Ernst Troeltsch o Max Weber es *efecto* y no causa (1998, p. 60).

La “racionalización” -siempre entrecomillada- de la esfera política, económica y del mundo de la vida cotidiana, la alienación de la subjetividad (señalada por Marx), la no contemplación de la ética en toda gestión política y económica, la supresión de toda razón comunicativa reemplazada por la razón instrumental, la individualidad solipsista que niega el *a priori* de la comunidad de hablantes, son muestras de ese proceso de simplificación que emprende la filosofía moderna y que Dussel advierte con total crudeza. El capitalismo, una vez conformado como sistema autopoietico y autorreferencial, es capaz de destruir a su sujeto creador: el ser humano. Si se pretende superar la Modernidad, todas estas simplificaciones, deberán ser superadas. De lo que se trata, pues, es de superar el sistema-mundo tal como se ha desarrollado durante los últimos 500 años (1998).

Habiendo presentado, por un lado, las nociones centrales de Karl-Otto Apel respecto al lenguaje, y, por otro, los lineamientos generales de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, nos centraremos a continuación en una serie de intercambios teóricos que se han dado entre ambos autores durante diversos Congresos y Simposios desde finales de la década de 1989 y durante gran parte de la

década de 1990 en las ciudades de México, Friburgo, Maguncia (Alemania), São Leopoldo (Brasil) y Moscú.

### **Pragmática trascendental y los problemas Norte-Sur**

Todo pensamiento, toda oración, tiene pretensión de validez universal. Y ello no es sólo válido para el pensamiento europeo que se origina en el mundo griego; se aplica a todo enunciado, sin importar el origen o la tradición que represente.<sup>6</sup> Ello, sin embargo, no excluye que todo filósofo, en tanto que ser humano finito, esté predeterminado en su pensamiento fáctico en un doble sentido, por sus propias experiencias, y por pertenecer a una comunidad de hablantes particular situada espacio-temporalmente; a este último elemento, se lo suele denominar, contexto socio-cultural. Es decir, según Apel, todo filósofo (nosotros ampliamos, *todo* teórico), se encuentra atravesado por ese doble desafío: enunciar aserciones con pretensiones universales de validez, por un lado; y, saberse inserto en una realidad socio-cultural particular (Apel, 2005). Como sabemos, ni Apel (1973; 1976; 1994; 2002; 2005; 2013) ni Habermas (1981; 1981a; 1985; 1988; 1999), son partidarios de la relativización de las pretensiones de universalidad del logos. Pero, a pesar de ello, Apel no niega el impacto que ejerce la perspectiva socio-cultural particular (2005). Tras haber aclarado este punto, estamos en condiciones de proseguir.

Apel no cree que una economía centralmente planificada deba ser superior a una economía de mercado; es preciso comprender que el sistema autorregulado y autopoiético de la economía, es producto de la evolución cultural. Al tratarse de un logro de la diferenciación funcional, no puede ser reemplazado por la planificación directa. Apel lo resume del siguiente modo,

---

<sup>6</sup> La filosofía analítica ha tratado seriamente este problema; la noción de universalidad contenida en la oración elemental es un elemento central de la lógica fregeana. Ver Frege (1985; 2007); y "*la paradoja del mentiroso*", en Russell y Whitehead (1913). Por razones espacio-temporales no nos centraremos aquí en esta problemática.

... el intento de dirección y planificación directa de la economía por parte del Estado -y en esto consistió la realización usual de la idea plausible de socializar los medios de producción- condujo a una total desmovilización de la efectividad del sistema funcional de la economía. Esto lo atestiguaba especialmente el parasistema económico del mercado negro, que acompañaba o ensombrecía a la economía dirigida por el Estado (2005, p. 128).

Como resulta evidente, Apel se apoya *grosso modo*, y más allá de ciertas críticas, en la teoría contemporánea de los sistemas sociales elaborada por Niklas Luhmann. Apel critica la utopía marxiana de una completa superación de la alienación; esa crítica implica otra de carácter más general hacia el pensamiento marxista. Se trata de una crítica metodológica a la utopía tradicional mediante el conocimiento científico del proceso dialéctico necesario de la historia. Esta concepción del posible conocimiento de la posibilidad dialéctica del progreso en la historia, motivó y fue una excusa para que pudieran ubicarse por fuera de los límites de los discursos democráticos y científico-falibilistas, reservándose para sí el monopolio de conocimiento y del poder político (2005).

Ahora bien, centrándonos en las problemáticas Norte-Sur, Apel sostiene que, a su entender, los intelectuales latinoamericanos con cierto grado de sensibilidad (Apel tiene *in mente*, principalmente, a Darcy Ribeiro y Enrique Dussel), no pueden esperar algún tipo de progreso del capitalismo occidental. Apel desestima las críticas de Darcy Ribeiro en materia económica desde la perspectiva de la teoría de la dependencia (en las que aquí no nos detendremos), pero sí sobrevalora la posición ética de Enrique Dussel (que aquí consideraremos). Fueron sus puntos de vista los que posibilitaron que Apel reconozca la diversidad de los puntos de vista dependiendo de los contextos socio-culturales. Apel elabora dos distinciones arquitectónicas de la ética del discurso que son especialmente relevantes en su discusión con Dussel. Por un lado, distingue entre el *a priori* de la comunidad ideal de comunicación y el *a priori* de la comunidad

real de comunicación; por otro lado, la distinción entre la parte A y la parte B de la ética. Ambas distinciones presuponen uno y el mismo *a priori* de la comunidad de comunicación. El argumento de Apel es como sigue.

Cada vez que nos disponemos a argumentar seriamente, deben presuponerse dos cosas: i) que una persona es miembro de una comunidad real de comunicación (situada, con una tradición e historia particular); y al mismo tiempo, ii) que es miembro de una comunidad ideal de comunicación (que no existe y tampoco existirá realmente pero, no obstante, ha de presuponerse e incluso anticiparse contrafácticamente como existente en todo argumento serio). Esto es así porque, argumentar significa tener pretensiones de validez universal (Apel, 2005). Así, mientras la *parte A* de la ética del discurso tiene una aplicación en una situación dada, la *parte B* no se realiza en el mundo real. Uno de los errores de la tradición marxista, según entiende Apel, ha sido entonces, confundir una idea regulativa o ideal<sup>7</sup>, por un lado; y una utopía concreta, por otro. Pero de lo anterior no se sigue que Apel niegue la idea de progreso; pero no sigue a Hegel y Marx, sino más bien a Kant. La idea de progreso debe contar con una fundamentación del progreso histórico, por medio de la ética; es decir, se trata de una tarea ética que comienza desde la *parte A*, y no a la inversa.

Apel es un intelectual alemán tradicional, pero no por ello se encuentra ajeno a las problemáticas latinoamericanas. Acepta que las leyes de los Estados industriales son responsables de la explotación de la tierra y de la contaminación del medio ambiente; no niega que los problemas ambientales del Sur han sido causados, al menos indirectamente, por los Estados industriales del Norte (2005). Pero la ética de la responsabilidad no absuelve. Los países del Sur, con sus altísimos niveles de corrupción, también son responsables por la crisis ecológica que sufre el planeta. Estos

---

<sup>7</sup> Tendemos a suponer, por nuestra parte, que no es necesario aceptar condiciones regulativas ideal; el marco regulativo en toda argumentación es la lógica, y no planteamos su existencia (su práctica) de un modo abstracto, sino en términos concretos. Todo argumento (o pensamiento, en términos de Frege) no debe violar las leyes de la lógica; si lo hiciera, no podría ser considerado como tal. Eso vale no sólo para la argumentación científica o filosófica, sino para toda argumentación en general.

países no se centran en la crisis ecológica porque están demasiado ocupados con su miseria, es decir, con la pobreza.

Además de la crisis ecológica y la pobreza, Apel distingue otro problema fundamental,

... un problema bastante nuevo de mediación sintética de perspectivas, planteado por el conflicto entre el derecho aparente de todos los pueblos del Tercer Mundo a participar de los bienes y calidad de vida de las sociedades industriales y, por otro lado, el hecho de que esto puede sugerir metas de políticas de desarrollo categóricamente descalificadas como desastrosas desde el punto de vista de la crisis ecológica (2005, p. 137).

Pretender elevar el estándar de vida implicaría ciertos problemas, para nada menores. Baste imaginar, por ejemplo, que todos los ciudadanos de la India o China, posean la misma cantidad de automóviles que los habitantes de Europa Occidental o Estados Unidos. Si bien elevar la calidad de vida de la humanidad en su conjunto es completamente deseable, ello generaría, inevitablemente, una serie de problemas - desastrosos- en términos ambientales y productivos. Así las cosas, lejos de aceptar la pobreza de los países del Sur como algo inmodificable (y hasta deseable), Apel no niega que la ética de la responsabilidad debe relativizar profundamente la idea de estándar de vida. Ahora bien, un principio fundamental de la ética del discurso, es que toda diferencia debe ser consensuada; pero como resulta evidente, sería muy difícil convencer a la gente a que renuncie a un mejor nivel de vida (como el de los ricos). De lo que se trata es de afrontar el delicado problema de la *parte B* de la ética del discurso; el problema radica en las condiciones ideales de vida. Será preciso entonces, un principio regulativo que contribuya a una política a largo plazo para cambiar la situación global en el mundo, con el objetivo de resolver todos los conflictos con la

ayuda de la ética del discurso, es decir, únicamente a través de la argumentación y el discurso (p. 139).

### *La “interpelación” como acto de habla*

Si bien Dussel no deja de reconocer los méritos de Apel, rescatando, “... *su crítica sustantiva de la filosofía analítica del lenguaje*” (2005, p. 141), y rescatando su propuesta comunicativa en el terreno ético, no es menos cierto que establece -como filósofo latinoamericano, inserto en un contexto socio-cultural completamente distinto al de Apel (*parte A* de la ética)-, ciertas objeciones y matices que tematizaremos a continuación.

La filosofía de la liberación propuesta por Dussel (1973; 1994) tiene un punto de referencia ético, geográficamente localizado: la pobreza creciente de la población latinoamericana, en el contexto de un capitalismo dependiente que transfiere valor al capitalismo central. La noción de “liberación” que Dussel maneja, debe ser entendida como una *praxis*, como acción cuyo punto de partida es la opresión; opresión que no se refiere únicamente a la situación económica sino, por principio regulativo, a toda situación de desigualdad. Dussel maneja entonces, una noción de pobreza, digamos, en términos extensivos -esto es central para una interpretación no economicista de la filosofía de la liberación-. Aquello que esta filosofía pretende expresar no es “lo otro que la razón”, sino más bien, “la razón del Otro”. No se trata de un discurso anti-racional, en el sentido anti-argumentativo; lo que hace es advertir que la gran mayoría de la humanidad (el “Sur”) es la “otra cara” de la Modernidad. Dussel lo señala del siguiente modo,

En efecto, la Modernidad nace en 1492 con la “centralidad” de Europa (el “eurocentrismo” se origina al poder Europa envolver al mundo árabe que había sido el centro del orbe conocido hasta el siglo XV). El “Yo” que se inicia como el “Yo conquisto” de Cortés o Pizarro, que anteceden prácticamente al *ego cogito* cartesiano en un siglo, produce el genocidio del indio, la esclavitud del africano, las guerras coloniales de Asia (2005, p. 144).

La “Razón” de la que Dussel habla, se sitúa más allá de la “Razón” constitutivamente eurocéntrica, culturalmente manipuladora, machista, religiosamente felichista, pedagógicamente dominadora; se trata de una filosofía que pretende liberar al Otro, liberarlo del fratricidio, del femicidio, del filicidio, del uxoricidio, del ecocidio.

Dussel monta su estrategia conceptual en el horizonte apeliano de una filosofía trascendental del lenguaje -que hemos expuesto en la primera parte del presente trabajo-. De la totalidad de los actos de habla, Dussel rescata y remarca el acto de habla interpelativo. Pero la noción de “interpelación” tiene, en este caso, un significado específico: no se refiere al acto de “llamar” o “enfrentar” a alguien; en el presente contexto, “interpelar” tiene un rol activo porque exige reparación y un cambio de conducta. El acto de habla “interpelativo” tiene la siguiente forma:

*Te interpelo por el acto de justicia que debiste cumplir conmigo.*

Se trata de un enunciado performativo que emite un hablante (H) que se encuentra con respecto a un oyente (O) por fuera del marco normativo o institucional. La interpelación es un acto de habla que se refiere a un grupo (la gran mayoría de la humanidad) que ha quedado -utilizando una metáfora de Marx-, “como fantasmas fuera de su reino”. Es, por ejemplo, la voz de Tupac Amaru, queriendo liberar al pueblo de la tiranía; es la voz del “pobre” -en sentido extendido-. El excluido de la comunidad

de comunicación y de la comunidad de productores/consumidores, es el pobre; la “interpelación” es el acto de habla originario por medio del cual irrumpe en la comunidad real de comunicación y producción, pidiendo, exigiendo -por el hecho trascendental de ser un ser humano- ser considerado “parte” de esa comunidad. A partir de ese pedido, de esa exigencia ética *a priori*, pretende transformar dicha comunidad por medio de una *praxis* de liberación, con el objetivo de convertirla en un lugar más justo.

Es el “excluido” el que aparece desde una cierta *nada* para crear un nuevo momento de la historia de la “comunidad”. Irrumpe, entonces, no sólo como el excluido de la argumentación, afectado sin ser parte, sino como el excluido de la vida, de la producción y del consumo, en la miseria, la pobreza, el hambre, la muerte inminente. Éste es el tema que hiere con la angustia diaria de la muerte cercana y posible a la mayoría de la humanidad presente, a América Latina, África y Asia. Éste es el tema de la filosofía en el mundo periférico, el “Sur”; es el tema de la filosofía de la liberación, liberación de la exclusión, de la miseria, de la opresión: éste es el *fundamento (Grund)* de “la razón (*Vernunft*) del Otro” que tiene derecho a dar sus razones (Dussel, 2005, pp. 169-170).

No es posible establecer la liberación sin racionalidad; justamente por ello, es necesario que la ética del discurso integre la “interpelación” del excluido, del “pobre”. A continuación nos detendremos a analizar la figura del oponente de la ética del discurso de Apel: el *escéptico*, al que puede mostrarse que, en caso de pretender mantener su posición escéptica radica, caerá en una “contradicción performativa”, por una lado; también nos centraremos en el oponente de la filosofía de la liberación: el cínico, fundador de la “moral” del sistema vigente sobre la fuerza irracional de la “voluntad de poder” -en términos de Nietzsche-, y administrador de la Totalidad (entendida en términos sistémicos o hegemónicos) con la razón estratégica.

### *Escepticismo y razón cínica en la ética del discurso y en la filosofía de la liberación*

Salvo el escéptico, nadie más puede oponerse a la aceptación racional de los momentos *a priori* presupuestos en toda argumentación. Para Apel, la fundamentación no debe pensarse en términos lógicos estrictamente. Al argumentar, se reconocen (al menos implícitamente) las pretensiones de verdad (posibles) de todos los participantes de la comunidad de comunicación; los argumentos pueden ser aprobados (aceptados) si y sólo si, son racionales. Toda estrategia argumentativa pragmática trascendental siempre puede enfrentarse a un escéptico. Si el escéptico “entra” en la argumentación, es decir, si participa racionalmente intercambiando argumentos con pretensiones de validez universal en la comunidad de comunicación, caerá entonces en una “autocontradicción performativa”. Una muestra de ello es la afirmación de la paradoja del mentiroso: “Yo siempre miento”; si suponemos que esa afirmación es verdadera, entonces lo que dice es verdadero, pero debido a que la oración afirma que es falsa, entonces debe ser falsa. Por tanto, si suponemos que es verdadera, alcanzamos una autocontradicción. “Entrar” en el diálogo racional implica aceptar la argumentación racional.

Según Dussel, el escéptico afirma al Otro -tanto si entra como si no entra en la argumentación-; pero el cínico en cambio, niega al Otro desde el inicio. El cínico asume una posición práctica al negar al Otro; niega todo encuentro argumentativo. “El “cara-a-cara” es la posición ética del momento ilocucionario del acto de habla...” (Dussel, 2005, p. 175). Pero esa relación “cara-a-cara” es negada por el cínico porque entiende al Otro como una “cosa”. El *Poder* (entendido en términos de Lévinas (1977), como una “Totalidad cerrada”) es el fundamento de la *razón cínica*. El cínico jamás podrá ingresar en la ética del discurso, porque su razón es una razón autopoiética que no considera una posición distinta a la suya propia.

El horizonte a partir del cual se constituye la filosofía de la liberación es la Totalidad (en términos de sistema o de mundo), oponiéndose a la dominación de la

razón cínica. “La filosofía de la liberación se enfrenta a las “artimañas” de una tal razón estratégica fundada en el Poder” (Dussel, 2005, p. 177). En este contexto, el proceso de liberación se manifiesta cuando, al interior del sistema, dominado por la razón cínica, irrumpe el Otro como alguien. Dussel denomina “conciencia ética” a la “acción práctica” que restablece una relación comunicativa con el Otro. Como se desprende de lo anterior, a Dussel no le interesa la mera reflexión en y por sí misma; inspirado en la noción de “intelectual orgánico” propuesta por Gramsci, fomenta el ejercicio de otro tipo de filosofía, una filosofía al servicio de la acción y de la solidaridad, que tenga por función la organización de un contra-Poder (actual o futuro), como componente de la *praxis* de los oprimidos, o pobres en sentido ampliado (mujeres víctimas del machismo, razas marginadas, parias urbanos, asalariados explotados, etnias indígenas, intereses nacionales de países periféricos, etc.); todo ello para alcanzar un objetivo claro: ejercer el poder desde la justicia y realizar una filosofía de la liberación.

### **Consideraciones finales**

Nos ha interesado retomar esta serie de debates porque, a pesar de haberse dado en las postrimerías del siglo pasado, aún mantienen, *grosso modo*, una contundente actualidad. Si bien ya no contamos con un Primer, Segundo o Tercer Mundo, y hablamos de países emergentes (BRICS), el modo de producción imperante continúa siendo el capitalismo, y la existencia de pobres y marginados o, para utilizar una expresión de Frantz Fanon (1963), de “condenados de la tierra”, aún permanece, lamentablemente, inalterada. Siendo el objetivo principal de la filosofía de la liberación, revertir la situación del Otro, sea éste el pobre, la mujer oprimida, el niño explotado, los “afectados-excluidos” la tarea de liberación es una tarea pendiente, por el momento, irresuelta, operando así como una exigencia.

En los últimos años, la situación geopolítica y ética se ha comenzado a transformar desfavorablemente, y no sólo en América Latina, sino también en Estados

Unidos y Europa. Las administraciones de ciertos países, que otrora integraban al Otro (o al menos lo intentaban, por ejemplo, lo ocurrido con las minorías negras o latinas en Estados Unidos), actualmente, han comenzado un proceso de exclusión que se acrecienta más y más. Pareciera que la razón cínica no retrocede sino que, muy por el contrario, no deja de ganar terreno en las decisiones políticas de los países capitalistas centrales, y de utilizar su arma más siniestra: la guerra. Es la guerra el momento anti-ético por antonomasia. Ningún intercambio ideológico debe -se trata de un principio regulativo de la ética del discurso- transgredir el marco de la discusión democrática. Es tan preciso como necesario, no ubicarse por fuera de la situación de diálogo democrático para poder vivir en un mundo más humano y emprender así, la tan ansiada senda de la liberación.

### **Bibliografía consultada**

APEL, K. O. (1973). *Transformation der Philosophie, Vol 1, Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Traducido por Adela Cortina Orts, (1985), *La transformación de la filosofía. Tomo I: Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*. Madrid: Taurus.

APEL, K. O. (1976). *Transformation der Philosophie, Vol.2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Traducido por Adela Cortina Orts, (1985), *La transformación de la filosofía. Tomo II: El a priori de la comunidad de comunicación*. Madrid: Taurus.

APEL, K. O. (1994). *Semiótica filosófica*, edición, traducción y estudios introductorios de J. de Zan, R. Mailiandi, D. Michelini. Buenos Aires: Almagesto.

APEL, K. O. (2002). *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Síntesis.

APEL, K. O. Y DUSSEL, E. (2005). *Ética del discurso. Ética de la liberación*. Madrid: Trotta.

APEL, K. O. (2013). *Paradigmas de filosofía primera*. Buenos Aires: Prometeo.

AUSTIN, J. (1962). *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.

DUSSEL, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI.

DUSSEL, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

DUSSEL, E. (1983). *Historia General de la Iglesia en América Latina I/1*. Salamanca: Sígueme.

DUSSEL, E. (COMP.) (1994). *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo Norte - Sur desde América Latina*. México: Siglo XXI.

FANON, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.

FREGÉ, G. (1985). *Estudios sobre semántica*. Madrid: Hyspamerica.

FREGÉ, G. (2007). *The Foundations of Arithmetic*. USA: Pearson Education, Inc.

HABERMAS, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Traducido por Manuel Jiménez Redondo (2002), *Teoría de la acción comunicativa. Vol. I*. México: Taurus.

HABERMAS, J. (1981A). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Traducido por Manuel Jiménez Redondo (1999), *Teoría de la acción comunicativa. Vol. II*. España: Taurus.

HABERMAS, J. (1985). *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Traducido por Manuel Jiménez Redondo (2008), *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.

HABERMAS, J. (1988). *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Traducido por Manuel Jiménez Redondo (1990), *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.

HABERMAS, J. (1999). *Vahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Traducido por Manuel Jiménez Redondo (2007), *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.

# Socio Debate

Revista de Ciencias Sociales

ISSN 2451-7763

Año 3-Nº 5

Julio de 2017

Url: <http://www.feej.org/index.php/revista-sociodebate>

---

HEGEL, G. W. F. (1971). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, XII.

Lévinas, Emmanuel (1977), *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.

MORRIS, C. (1994). *Fundamentos de la teoría de los signos*. Madrid: Paidós.

PEIRCE, C. S. (1931). *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press.

SEARLE, J. (1969). *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*.  
Cambridge University Press.

RUSSELL, B. Y WHITEHEAD, A. (1913). *Principia Mathematica*. Cambridge University  
Press.

TODOROV, T. (1999). *La conquista de América. El problema del Otro*. México: Siglo  
XXI.

WITTGENSTEIN, L. (2008). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Crítica.

WITTGENSTEIN, L. (2009). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.