

# El nosotros ético-histórico: hacia una ética en perspectiva latinoamericana

## 4

*The ethic-historic we: towards a ethics in Latin American perspective*

Juan Carlos Scannone\*

**Resumo:** Supondo que a experiência do nós ético-histórico, da comunidade, do povo forma parte da idiosincrasia cultural de nossa América, procura situar uma ética inculturada a partir da perspectiva latino-americana. Trata do próprio conceito do nós ético-histórico e de sua eticidade, sem pretender sequer esboçar uma ética a partir desta abordagem. Em primeiro lugar, aborda a compreensão do “nós” (1) e, a seguir, a racionalidade ética que corresponde a tal compreensão (2). Só então, e partir dali, será possível começar a refletir sobre os distintos conteúdos de uma ética do nós.

**Palavras-chave:** Ética latino-americana. Nós. Racionalidade ética. Comunidade de comunicação. Alteridade.

**Resumen:** Suponiendo que la experiencia del nosotros ético-histórico, la comunidad, el pueblo, forma parte de la idiosincrasia cultural de nuestra América, intenta plantear una ética inculturada desde la perspectiva latino-americana. Trata del concepto mismo del nosotros ético-histórico y de su eticidad, sin pretender ni siquiera esbozar una ética a partir de ese planteo. En primer lugar aborda la comprensión del “nosotros” (1) y, luego, la racionalidad ética que corresponde a dicha comprensión (2). Sólo entonces, y desde allí, será posible comenzar a reflexionar los distintos contenidos de una ética del nosotros.

**Palabras-clave:** Ética latinoamericana. Nosotros. Racionalidad ética. Comunidad de comunicación. Alteridad.

---

\* Professor na Universidade Del Salvador, Argentina. Doutor em Filosofia pela Universidade de Munique; Licenciado em Teologia pela Universidade de Innsbruck; Reitor da área São Miguel da Universidade del Salvador (Buenos Aires); Decano da Faculdade de Filosofia na Universidade del Salvador (área São Miguel); Professor convidado nas universidades de Frankfurt e Salzburg, Gregoriana (Roma), Alberto Hurtado (Santiago de Chile) e na Universidade Iberoamericana (México), entre outras. É também membro da Academia Europeia de Ciências e Arte. Entre outros, é autor dos seguintes livros: *Irrupción del pobre y quehacer filosófico* (Buenos Aires: Bonum, 1993); *Lo político en América Latina* (Buenos Aires: Bonum, 1999); *Filosofar en situación de indigência* (co-autor junto com Gerardo Remolina) (Madri: Universidad Pontificia de Comillas, 1999); e *Religion y nuevo pensamiento* (Barcelona: Antrophos, 2005).

Uno de los enfoques posibles para plantear una ética incultu-rada desde la perspectiva latinoamericana<sup>1</sup> es el de una ética del nosotros. Estoy suponiendo que la experiencia del nosotros ético-histórico, la comunidad, el pueblo, forma parte de la idiosincracia cultural de nuestra América. Sobre ese particular remito a escritos anteriores míos y de otros pensadores.<sup>2</sup>

En el presente trabajo trataré solamente del concepto mismo del nosotros ético-histórico y de su eticidad, sin pretender ni siquiera esbozar una ética a partir de ese planteo. Sólo pondré – al menos parcialmente – el fundamento para hacerlo en otra ocasión. En primer lugar abordaré ahora la comprensión del “nosotros” (1) y, luego, la racionalidad ética que corresponde a dicha comprensión (2). Sólo entonces y desde allí, será posible comenzar a reflexionar los distintos contenidos de una ética del nosotros.

## 1 *El nosotros ético-histórico*

A través del diálogo con distintos pensadores (Hegel, Husserl, Ricoeur, Apel, Olivetti, Lévinas) iré avanzando hacia una comprensión más plena del nosotros, no centrada en la autome-diación del yo (Hegel) ni en el mero *alter ego* (Husserl) sino en la comunidad histórica y ética de comunicación (Apel), pero entendiendo su eticidad desde la relación de alteridad y trascendencia éticas (Lévinas) comprendidas dentro de la comunidad ético-histórica de interrelación y comunicación y sus instituciones, sin relativización de las personas en el seno de la misma.

---

<sup>1</sup> Sobre la inculturación del pensamiento filosófico ver mi trabajo: Para una filosofía inculturada na América Latina, *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, 20, p. 807-820, 1993.

<sup>2</sup> Capítulos 9 y 10 de mi libro: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990. Ver también: CULLEN, C. *Reflexiones desde América*. III: Yo y Nosotros: el problema de la ética y la antropología en Latino-américa. Rosario: Ross, 1987; MANZANERA, M. *Metafísica de la nostridad. Hacia una filosofía de la liberación como nostrificación*. In: SCANNONE, J. C.; AQUINO, M. F.; REMOLINA, G. (Org.). *Hombre y Sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina*. Bogotá: Ed. da Pontificia Universidad Javeriana, 1995, p. 91-133. En el presente trabajo retomo – a veces literalmente – conceptos y expresiones de los capítulos 6 y 7 del libro citado: *Nuevo punto de partida*, y del artículo: Hacia una antropología del ‘noso-tros’, *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 36 (1987), p. 429-432.

Hegel en un famoso texto habla del “yo que es nosotros” y del “nosotros que es yo”.<sup>3</sup> Según mi opinión tal planteamiento le impide llegar a la comprensión verdadera del “noso-tros”, porque piensa la intersubjeti-vidad desde la subjetividad del yo, es decir, desde la autorreflexión. Lo hace cuando se mueve tanto en la dimensión fenomenológica de la concien-cia como en la dimensión lógica del concepto. Pues ambas están pensadas desde la relación sujeto obje-to, y no propiamente desde la inter comunica-ción entre sujetos, la cual de ninguna mane-ra puede ser reducida a automediación o autorreflexión. Pues el nosotros no es la universaliza-ción del yo ni es la intersubjetividad trascendental o dialéctica en la relación suje-to--objeto, sino que está constitui-do por la inter re-la-ción (sin mu-tua relati-vidad) entre “yo”, “tú” y los ili-mitados “él” en el seno de una comuni-dad ética e histórica de comunicación. Tal interrela-ción comunitaria implica la mutua irreductibilidad de las personas así como sus mutuas relaciones interperso-nales, y funda la estructu-ración institucional de la comunidad. Una ética del nosotros ha de tener en cuenta todos esos niveles éticos y su mediación en la efectividad histórica.

Tampoco Husserl llega al autén-tico “nosotros” en la Quinta Meditación Cartesiana.<sup>4</sup> Pues no funda su in-ter-subjetividad tras-cendental desde la irreducti-ble alteridad ética del otro – como el “cara a cara” de Emmanuel Lévinas,<sup>5</sup> – sino que, a través de la *Paarung* (apa-rea-miento), lo hace a partir del yo: el otro es *alter ego* por analogía con el *ego*, y es pensado desde éste. De ahí que – al menos en las *Me-ditaciones Cartesianas* – Husserl no supere el planteo egológico moderno.

Por su parte, Paul Ricoeur, por temor al *plus* de espíritu del noso-tros hegeliano (fuente de tantos totalita-rismos en la historia reciente) pre-fiere en este punto Husserl a Hegel y, por ello, según mi parecer, tampoco

---

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, 1952, p. 140.

<sup>4</sup> E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag, 1963. Roberto Walton, en su ponencia “Amor y responsabilidad en la ética de Husserl” (cf. R. Fornet-Betancourt-C.A. Lértora Mendoza, *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute. Akte der Ersten Germano-Iberoamerikanischen Ethik-Tage*, Frankfurt-Bern-New York-Paris, 1987, p. 183-190), siguiendo la interpretación de L. Landgrebe, trata de refutar las críticas de Lévinas a Husserl sobre el tema del otro.

<sup>5</sup> Sobre el “face à face” cf. E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961.

llega a la plena comprensión del nosotros.<sup>6</sup> Pues ésta no debe pensarse desde el espíritu hegeliano, pero tampoco solamente desde la analogía husserliana del *alter ego* (o desde el *soi* enriquecido por la solitud del diálogo y las instituciones justas),<sup>7</sup> sino desde la relación ética e histórica entre “yo tú (y los ilimitados)él”, que no es totalizable dialécticamente, pero tampoco reductible a la mera analogía con el yo, o sólo al *soi*, porque cada persona es un otro de los otros en relación de alteridad ética dentro de la comunidad. Pero tal relación es una relación sin mutua relativización. Así se preserva la irreductibilidad y trascendencia éticas de las personas en el seno del nosotros, asimismo irreductible a su mera suma.

Creo que Karl Otto Apel, a través de su pragmática trascendental – en este aspecto – un importante paso con respecto a Hegel y Husserl, precisamente porque trata del *a priori*, pero de la comunidad de comunicación,<sup>8</sup> la cual, aunque histórica, es también ética, es decir, está normada éticamente. Pues para Apel en la comunidad real e histórica se da como condición *a priori* de posibilidad y de validez del sentido y del acuerdo intersubjetivo acerca del mismo, la comunidad ideal e ilimitada de comunicación.

Con todo, aunque Apel supera el planteo egológico moderno, no llega a las últimas consecuencias de la “-transformación de la filosofía” (trascendental) que propone. Pues, según creo, el hecho de que se trate de comunidad y de comunicación entre sujetos tanto históricos como éticos, hace estallar los marcos de una comprensión trascendental de ambas (a saber: de comunidad y de comunicación) o, al menos, exige recomprender lo que significa *a priori*, a fin de que éste dé lugar a la novedad histórica, a la gratuidad y a la trascendencia ética del otro (es decir, del yo, del tú y de los ilimitados “él” en el seno del nosotros, con sus respectivas alteridades éticas). Además – aunque de eso no trato específicamente en este trabajo – el planteo trascendental corre el riesgo de no tener suficiente mente en cuenta los problemas de la mediación

---

<sup>6</sup> P. Ricoeur, “La raison pratique”, en: T. Geraets (ed.), *Rationality Today-La rationalité aujourd'hui*, Ottawa, 1979, 225-241. En *Soi-même comme un autre*, París, 1990, Ricoeur ofrece importantes aportes para lo que llamo una ética del nosotros, pero – según mi estimación –, aunque supera la ética del “yo”, su ética del “soi” (sí mismo) no llega a ser una ética del nosotros (aun sin el “plus” de espíritu).

<sup>7</sup> Aludo al libro de Ricoeur citado en la nota anterior.

<sup>8</sup> K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*. Frankfurt, 1976. 2 v.

histórica (correspon-dientes a lo nuevo que aporta la *Sittlichkeit* hegeliana con respecto a la moralidad, que también es ampliamente reconocido por Ricoeur).

Un nuevo paso lo da Marco Olivetti cuando acepta el nosotros como comunidad ética (real ideal) de co-municación, pero comprende su eticidad no sólo en sentido tras-cendental, sino también y sobre todo a partir de la irreductible alteridad ética del otro según Lévinas. Así es como afirma que el reco-nocimiento ético de los otros implica una apertura que no retorna al yo, en cuanto éste

se pone, mejor, se dispone y permanece infinitamente dispuesto como ‘me’, en acusativo, en una res-puesta y en una puesta a disposición total (‘(he-me aquí!’, ‘*me voilà!*’ para retomar la expresión de Lévinas), que no se reencierra en el movimiento ‘synal-lagmático’ y simétrico por el cual también el ‘me’ podría ser declinado en nominativo”.<sup>9</sup>

Sin embargo Olivetti no saca todas las consecuencias de ese im-portante paso dado con respecto a Apel en continui-dad con el plan-teo de éste. Pues tomar en serio la afirmación de Lévinas acerca de la “relación sin relación” en el cara a cara con el otro (cuya con-secuencia es la comprensión del yo en acusativo) lleva a superar – con el mismo Lévinas – la es-trechez del planteo trascen-den-tal, como ya quedó dicho más arriba. Últimamente, con independencia en relación con Olivetti, pero continuando con los planteos levinasianos con respecto al tercero, aunque superándolos, Jean-Luc Marion ha replanteado la problemática del “nosotros”, respetando la irreductible alteridad de cada persona dentro de la comunión, siguiendo el modelo triunitario de Ricardo de San Víctor.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> M. Olivetti, “El problema de la comunidad ética”, en: J.C. Scannone (comp.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana-na*, Buenos Aires, 1984, p. 217. La cita de Lévinas puede verse en su obra: *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haye, 1974, p. 145, o en: “Dieu et la philosophie”, *Le Nouveau Commerce* Nro. 30-31 (1973), p. 121, 116.

<sup>10</sup> J.-L. Marion, “El tercero o el relevo del dual”, *Stromata* 62 (2006), p. 93-120, y mi trabajo: “La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la conferencia de Jean-Luc Marion”, *ibid.* P. 121-128. Marion critica a Hegel y a Husserl en la línea de lo expuesto por mí más arriba en diálogo crítico con Ricoeur.

Estimo que la recta comprensión del nosotros como comunidad ética e histórica del “yo”, el “tú” y los “él” (en la comunidad de la familia, el pueblo, la Iglesia, etc.) une ambos aspectos que parecen oponerse: el de una comunidad que no es la mera suma de los individuos, y el de la trascendencia ética de la persona cuya epifanía se da en el cara a cara de la relación ética con otro. Pues ésta corrige cualquier intento de totalización proveniente de un *plus* de espíritu de rasgos hegelianos, o de la colectivización marxista o nacionalsocialista, que tienden a reducir las personas a meros momentos de una totalidad social o política. Claro está que la exclusión del *plus* de espíritu no excluye la presencia del Dios trascendente, el cual no sólo respeta sino que funda la irreductible trascendencia ética de cada persona en cuanto ella es un otro de los otros y es un yo cara a cara con los otros. Y funda también su comunidad y comunión.

Pero también la comprensión del nosotros como comunidad ético-histórica supera las relaciones intersubjetivas concebidas sólo como privadas o intimistas entre “yo” y “tú”, es decir, entre el mismo y el otro, pues el nosotros incluye los “él” (los “terceros”) de suyo ilimitados, cuya consideración da la base a la de “el hombre” en general y, por lo tanto, las de la justicia y la solidaridad. Y además incluye también la presencia implícita del “Él” con mayúscula. Por tanto la relación de alteridad ética, comprendida como fundante del nosotros ético e implicada por él, tiene desde sus mismas raíces implicancias históricas y públicas (sociales, jurídicas y aun políticas), por lo cual fundamenta también una ética de las instituciones.<sup>11</sup>

Por consiguiente la comprensión recta y plena del nosotros – comprensión al mismo tiempo personalista, interpersonal, comunitaria e institucional – puede fundar las distintas dimensiones de una ética del nosotros. Con todo, antes de abordarlas en sus mutuas relaciones – lo que no podré hacer en este breve ensayo – conviene dilucidar otro aspecto fundamental de dicho enfoque, a saber, el referido a la racionalidad ética que corresponde a la mencionada concepción del nosotros.

---

<sup>11</sup> Sobre ese tema ver el cap. 10 de mi obra: *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, Barcelona-México, 2009, y la bibliografía allí citada.

## 2 La racionalidad ética de una ética del nosotros

Para tratar de esta problemática continuaré el diálogo ya iniciado con Apel, Lévinas y Olivetti, comprendidos en la perspectiva que da la experiencia (latinoamericana, aunque no exclusivamente) del nosotros ético-histórico. Pues así como estimo que en la comprensión entrecruzada de Apel y Lévinas que tiene Olivetti se retoman no sólo la comprensión ética de ambos sino también los aportes de la tradición clásica (Platón, Aristóteles) y moderna (Kant), también juzgo que el “nosotros ético-histórico” puede dar un fecundo ángulo de relectura del proceso histórico que abarca a todos esos autores, y no sólo a ellos (sino también a pensadores como Hegel y Ricoeur).

K.-O. Apel afirma al mismo tiempo el “*continuum* de la razón entre ciencia y ética” y, por otro lado, la “autodiferenciación” de la misma razón en tipos específicamente distintos de racionalidad, desde la científica tecnológica, pasando por la racionalidad hermenéutica de las ciencias humanas, hasta la racionalidad ética. El hilo conductor utilizado por Apel para abordar dicha unidad y diferenciación de la razón es la reflexión pragmático trascendental como el método y “lo racional” propios de la filosofía trascendental transformada pragmáticamente, según él la replantea.<sup>12</sup>

En primer lugar retomaré algunas afirmaciones de Apel que muestran lo propio y específico de la racionalidad ética, a diferencia de otros tipos de racionalidad, en especial la estratégica y la comunicativa empírica (2.1). En segundo lugar señalaré la continuidad de lo dicho por Apel con la tradición filosófica tanto de la ética clásica como de la trascendental, para luego especificar mejor la novedad aportada por su enfoque de la racionalidad ética, en relación con el a priori de la comunidad de comunicación (2.2). Finalmente, en un tercer paso, a partir de la concepción de Apel, trataré de profundizar por mi cuenta la cuestión de la racionalidad ética, interpretando la comunidad de comunicación en la línea de la alteridad ética, según la entiende a ésta Lévinas, pero entendiendo a una y a otra en clave del “nosotros ético-histórico” (2.3). De ese modo estaré completando lo estudiado en el apartado anterior del presente artículo, y considerando la racionalidad ética propia del nosotros.

---

<sup>12</sup> K.-O. Apel, “Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science et Ethics”, en: T. Gevaerts (ed.), op. cit. en la nota 6.

### 2.1. La racionalidad ética y el a priori de la comunidad de comunicación

En una situación en la que muchas veces se niega la racionalidad ética desde el paradigma “ciencia objetiva – decisión pre racional”, Apel plantea lo propio de aquella racionalidad partiendo de la racionalidad científico-tecnológica. Pues ésta supone tanto la racionalidad hermenéutica cuanto la racionalidad ética como condiciones de posibilidad del lenguaje científico y de la historia de la ciencia, así como de la pretensión de validez intersubjetiva implicada por la argumentación científica. Una y otra racionalidad no científico-tecnológica se descubren en cuanto racionalidades gracias a la reflexión pragmático-transcendental acerca de la relación interpersonal sujeto-cosujeto, que funda la posibilidad misma de la validez del discurso científico-técnico, el cual se mueve en la relación sujeto-objeto. Pues este discurso supone una comunidad real-ideal de comunicación, es decir, de experimentación, interpretación, argumentación e interacción.

Pero, mientras que la racionalidad hermenéutica reflexiona las normas de la comprensión comunicativa empírica y del logro del consenso fáctico, la racionalidad ética contempla las normas a priori de la comunidad ideal y universal de comunicación, que dicha comunidad real presupone como condición a priori de posibilidad del sentido y del consenso en general, y que implícitamente se acepta como tal por el hecho mismo de comunicarse, de argumentar e interactuar.

Este hecho de experiencia supone, entonces, la comunidad ética de comunicación como “hecho de razón” que a priori lo funda, norma, juzga y justifica. De ese modo Apel no sólo prueba pragmático-transcendentalmente la racionalidad ética contra el positivismo y el decisionismo, sino que también descubre lo específico de la misma como el a priori normativo práctico de la comunidad de comunicación.<sup>13</sup>

### 2.2. La aportación de Apel en relación con la ética clásica y con Kant

En cierto sentido verdadero tal comprensión de la realidad ética está en la línea autorreflexiva de su comprensión tanto por la metafísica

---

<sup>13</sup> K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, op. cit., en especial: “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik” (“El Apriori de la comunidad de comunicación y el fundamento de la ética”); véase también su trabajo: El problema de la fundamentación de la ética de la responsabilidad en la era de la ciencia. In: *Actas. Primeras Jornadas Nacionales de Ética*, Buenos Aires, 1984, p. 19-37.



clásica del bien y del fin como por la moderna filosofía de la libertad y la subjetividad, pero reinterpretando a ambas en clave de comunicación y comunidad de comunicación. De ese modo se tiene en cuenta no sólo el “giro copernicano” de la filosofía moderna, sino también el “giro lingüístico-pragmático” que parece caracterizar a la conciencia filosófica contemporánea.<sup>14</sup>

Así se hace posible recomprender lo racional del bien honesto de la metafísica clásica, pero en clave de autonomía y libertad, como lo hace Kant, aunque a su vez recomprende libertad y autonomía a partir de la comunidad ética de comunicación. Se profundiza entonces la comprensión de la racionalidad ética como el *logos* práctico incondicionado de la comunidad humana universal, es decir, como el *nomos* a priori de la autonomía de la comunidad libre de comunicación en libertad. El mismo está pragmáticamente presupuesto e implícitamente afirmado por el mero hecho de la comunicación.

“Lo racional” de la ética clásica está en pensar el bien moral como principio último de la praxis humana en el nivel de la razón recta, es decir, de la totalidad autorreflexionada de la acción humana y de su normatividad por lo bueno en sí, es decir, por lo absolutamente bueno, lo cual es fundamento primero y fin último (y, podríamos decir, condición a priori de posibilidad) de toda acción y todo bien. De esa manera la racionalidad del bien honesto trasciende la racionalidad estratégica de los bienes útiles; y la racionalidad del último fin (del hombre, todo el hombre y todo hombre) trasciende la mera racionalidad mediana fines (empíricos).

Por su parte Kant piensa la racionalidad ética como la de la libertad como libertad, es decir, como la racionalidad de la razón misma en cuanto es práctica. Según que hablemos de la *ratio intelligendi* o de la *ratio essendi* podemos afirmar – parafraseando a Ricoeur cuando comenta a Kant – que debemos pensar juntas la libertad y la racionalidad ética: ésta es para Kant la *ratio intelligendi* de la libertad, la libertad es la *ratio essendi* de la racionalidad ética.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> M. A. de Oliveira, *Raviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, São Paulo, 1996. Para el autor, mi planteo de una filosofía inculturada en América Latina, radicaliza dicho giro: ver *ibid.*, p. 389-415.

<sup>15</sup> Ricoeur, en: *Ética y cultura*, Buenos Aires, 1986, p. 147, se refiere a la relación (de alguna manera “circular”) entre “ley moral” y “libertad” en Kant.

De esa manera, Kant contrapone aún más claramente la racionalidad ética a la mera racionalidad medio fin, dirigida por los apetitos naturales – y, podríamos agregar, por el interés técnico – así como da la base para contraponer también la racionalidad ética a la racionalidad de la mera comunicación e interacción históricas, que de suyo no excluyen lo arbitrario histórico, político o social. Sin embargo tales contraposiciones claras, aunque preservan la autonomía con respecto a toda arbitrariedad (*Willkür*), encierran el peligro de ruptura – real en el kantismo – de la posible mediación entre las distintas racionalidades.<sup>16</sup>

Estimo que el planteo de Apel no sólo permite asumir y recomprender la trascendencia del bien moral con respecto a los bienes empíricos, afirmada por la ética clásica, ni sólo asumir su recompreensión desde la autonomía de razón y libertad, teniendo en cuenta a Kant, sino que, comprendiendo a éstas desde la comunidad de comunicación, posibilita mediar históricamente la racionalidad ética en y a través de las otras racionalidades, sin empañar su mutua irreductibilidad ni la trascendencia de la primera.

Según lo he indicado más arriba, la racionalidad ética consiste para Apel en el a priori de la comunidad de comunicación en cuanto funda, norma y juzga el hecho histórico de la comunicación. Pero a su vez la comunidad (ética) de libertades como comunidad de comunicación (ética) en libertad es un “hecho de razón” que presupone la comunidad real histórica como su sustrato. Aún más, para Apel se debe postular éticamente la realización social efectiva de la comunidad ideal de comunicación en la comunidad real histórica y en su comunicación fáctica. Así es como abre el camino para la mediación de la racionalidad ética en y a través de la racionalidad hermenéutica. (Tales afirmaciones no contradicen lo dicho más arriba acerca de que el enfoque trascendental no da suficientemente cuenta de las mediaciones históricas y prácticas: pero de eso no trato aquí.)

---

<sup>16</sup> Acerca de lo dicho sobre la relación entre la ética clásica y Kant, consúlten-se las importantes reflexiones de Otfried Höffe en su artículo “Sittlichkeit”, en: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München, 1974, p. 1341-1358. El mismo autor ensaya la mediación de la racionalidad ética en las otras racionalidades prácticas en: *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Frankfurt, 1985. Sobre ese tema véase también mi artículo: “Mediaciones teóricas y prácticas de un saber inculturado”, *Universitas philosophica* (Bogotá), n. 14 (1990), p. 127-135.

Y, por otro lado, una tal comunidad ético histórica es, por eso mismo, una comunidad en el mundo, de modo que es una comunidad de experimentación, interpretación, argumentación e interacción también en el orden del conocimiento científico--tecnológico y de la praxis estratégica y técnica. Por tanto la racionalidad ética y la hermenéutica han de mediar en la efectividad mundana teniendo en cuenta esos otros tipos de racionalidad.<sup>17</sup>

### 2.3 *El a priori de la comunidad de comunicación y la alteridad ética*

En un trabajo anterior – dedicado no a la ética, sino a la filosofía primera – he prolongado las afirmaciones de Apel, tratando de superar los límites de su enfoque trascendental a partir de un ahondamiento en lo que significan “comunidad” y “comunicación”. Lo hice siguiendo una doble línea. Una de ellas fue la arriba sólo insinuada, a saber, la de la mediación histórica efectiva de la racionalidad ética. La otra línea de profundización intentada en el mencionado estudio, asumía la relectura que Olivetti hace de la comunidad de comunicación según la presenta Apel, reinterpretándola a la luz de la alteridad ética como la entiende Lévinas.<sup>18</sup> Ese tema lo retomé en la primera parte del presente artículo. Ahora diré una palabra acerca de lo que tal enfoque aporta al tema de la racionalidad ética y a su recomprender desde el nosotros ético-histórico.

La comunidad de comunicación en verdad es ética solamente si ella respeta la irreductible alteridad ética de los otros (a saber, del otro y de los terceros) en el seno del nosotros. Pues la comunidad ética no consiste – como ya quedó dicho – en un *ego* colectivo autónomo, ni en una suma de *egos* autónomos intercambiables, sino en un nosotros cuya autonomía está fundada en relaciones éticas de alteridad entre “yo”, “tú” y los ilimitados “él”. De ahí que sea posible repensar desde la alteridad ética el *autós* de la autonomía ética en cuanto dicha alteridad no sólo no opaca, sino que posibilita la libertad auténtica de cada *ego* y de la comunidad misma en cuanto tal.

---

<sup>17</sup> La obra de Enrique Dussel: *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*, Madrid, 1998, es un ejemplo de articulación de las racionalidades ética, hermenéutica práctica y estratégica, informando y transformando las ulteriores a partir de las anteriores, por lo tanto, las otras dos a partir de la ética. Además, en Dussel, se trata de racionalidad ética crítica, inspirada en Lévinas, como la trato en el apartado siguiente.

<sup>18</sup> Ver el cap. 6 de mi libro, ya citado, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, que se titula: “El a priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico.”

Cada *ego* es (y debe ser) plenamente sí mismo, *auténtico* y por ello *autónomo* en cuanto acoge éticamente la alteridad del otro y de todo otro, y en cuanto responde responsablemente al *logos* ético que lo interpela en el otro como otro dentro del universal nosotros. Es libre no solamente en cuanto es respetado por la libertad de los otros y la respeta, sino en cuanto además los acoge responsablemente y es responsablemente acogido por ellos en una comunidad de comunicación auténtica y por ende racional y autónoma. De ahí que la autonomía pueda y deba ser comprendida desde la alteridad ética, la cual, precisamente por ser ética, no hace recaer en heteronomía, sino que funda la autonomía verdadera.

Ya más arriba recordé que para Lévinas el “yo” (es decir, el *autós*) se declina primero en acusativo (“heme aquí!”) y sólo así es éticamente sí mismo (*self*; *Selbst*: *autós*), pues la relación ética entre co-sujetos no es de dominación heterónoma ni de mero respeto del recíproco derecho, sino de mutua acogida ética y responsabilidad por el otro en cuanto otro. Se trata de una “relación sin relación”, a saber, sin relativización.

Qué consecuencias tiene todo ello para la racionalidad ética? Estimo que la comprensión de la comunidad ética de comunicación a partir de la alteridad según la entiende Lévinas, y la reinterpretación de ésta en clave de comunidad de comunicación, permiten ahondar en lo específico de la racionalidad ética, pudiendo así también resumir las aportaciones de la tradición tanto clásica como moderna, gracias a la comprensión de lo que significan el bien moral, la autonomía de la razón práctica, el a priori de la comunidad de comunicación y, finalmente, la alteridad ética.

Pues si la racionalidad ética es la de lo bueno en y por sí en cuanto es principio, razón y condición de posibilidad de la acción humana como humana, pero ésta es verdaderamente humana y racional sólo en cuanto es libre y autónoma, es decir, en cuanto su *logos* y su *nomos* son los de la libertad en cuanto tal; y si, por otro lado, dicho *logos* de la libertad, por el hecho de ser *logos* (es decir, sentido, razón y palabra) es el a priori que funda, norma y juzga la comunidad de comunicación en cuanto tal; y finalmente, si tanto comunidad como comunicación en libertad necesariamente implican una irreductible relación de alteridad ética, entonces cabe afirmar que la racionalidad ética es la de la comunicación en libertad, comunidad y alteridad, la cual funda, norma y juzga la acción humana en cuanto humana, es decir, en cuanto es

libre, racional y significativa y, por ello, comunicativa. De ahí que el *logos* que funda y especifica la racionalidad ética sea un *logos* incondicio-nadamente normativo de la comunicación y la comunidad de comunica-ción, el cual por consiguiente implica al mismo tiempo universalidad y respeto de la irreductible alteridad de todo otro y de cada otro, a saber, implica universalidad y diferencia.<sup>19</sup>

Por último cabe afirmar asimismo que la racionalidad ética no sólo está pragmáticamente presupuesta en cada acción humana en cuanto humana, sino que está implicada en ella como exigiendo éticamente su realización histórica efectiva, pública e institucio-nal por mediación de los otros niveles de la razón humana, intrínsecamente autodiferencia-da, pero una.

Eso mismo plantea la cuestión de la comunidad ética no sólo como “nosotros ético” en mutua alteridad, sino como “nosotros ético histórico” y, por consiguiente, también la pregunta por las mediaciones históricas, culturales e institucionales de la libertad: todas ellas son cuestiones que ha de abordar la ética del nosotros.

Estimo que, desde la experiencia ético-histórica latino-americana es posible recomprender la cuestión de la racionalidad ética a partir del nosotros, y así poner las bases de una reflexión ética inculturada en América Latina que tenga en cuenta las distintas dimensiones (personal, interpersonal, comunitaria, pública, institucional) de la misma y su efectivización histórico-práctica.

---

<sup>19</sup> Según mi opinión, el aporte nuevo de Lévinas a la comunidad de comunicación como la entiende Apel consiste en su comprensión de la irreductible *diferencia* ética (es decir, la *alteridad*). Así se responde, además, a la problemática planteada por los “post-modernos” a Habermas y Apel; pues de ese modo es posible acentuar simultáneamente la universalidad y la diferencia. Por mi parte comprendo a dicha alteridad (o diferencia) también como ético-histórica y ético-cultural, es decir, no sólo dada entre “yo”, “tú” y los “él”, sino también entre “nosotros”, “vosotros”, “ellos”, en el seno de la gran comunidad humana de pueblos y culturas: ver el capítulo 12 de mi libro, arriba citado: *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, a la ética de la interculturalidad.

## Referências

---

- APEL, K.-O. *Transformation der philosophie*. Frankfurt: Surhkampf, 1976. 2v.
- \_\_\_\_\_. Types of rationality today: the continuum of reason between science et ethics. In: GERAETS, T. (Ed.). *Rationality today: la rationalité aujourd'hui*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1979.
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: F. Meiner, 1952.
- HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: M. Nijhoff, 1963
- LÉVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: M. Nijhoff, 1961.
- MARION, J.-L. El tercero o el relevo del dual, *Stromata*, n. 62, p. 93-120, 2006.
- OLIVEIRA, M. A. de *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.
- OLIVETTI, M. El problema de la comunidad ética. In: SCANNONE, J. C. (Org.). *Sabiduría popular, símbolo y filosofía: diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe, 1984.
- RICOEUR, P. Ética y cultura: Habermas y Gadamer en diálogo. Buenos Aires: Megápolis, 1986.
- \_\_\_\_\_. La raison pratique. In: GERAETS, T. (Ed.). *Rationality today: la rationalité aujourd'hui*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- SCANNONE, J. C. *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*. Barcelona; México: Anthropos, 2009.
- \_\_\_\_\_. La comunión del nosotros y el tercero: comentario a la conferencia de Jean-Luc Marion, *Stromata*, n. 62, p. 121-128, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990.
- \_\_\_\_\_. Para uma filosofia inculturada na América Latina. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, n. 20, p. 807-820, 1993.
- WALTON, Roberto. Amor y responsabilidad en la ética de Husserl. In: FORNET-BETANCOURT, R.; LÉRTORA MENDOZA, C. A. *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute: akte der ersten germano-iberoamerikanischen ethik-tage*. Frankfurt: P. Lang, 1987.

Recebido em 10 de agosto de 2010 e aprovado em 30 de agosto de 2010.