

ISSN: 0798-1171 / e-ISSN: 2477-9598

Dep. Legal ppi 201502ZU4649

Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa

Depósito legal pp 197402ZU34 / ISSN 0798-1171



REVISTA DE FILOSOFÍA

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 115
2026 - 1
Enero - Marzo

Revista de Filosofía

Vol. 43, N°115, 2026-1, (Ene-Mar) pp. 134-150
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela
ISSN: 0798-1171 / e-ISSN: 2477-9598

**Ética del discurso y ética de la liberación: ¿un diálogo imposible
entre Karl-Otto Apel y Enrique Dussel?**

*Discourse Ethics and Ethics of Liberation: An impossible Dialogue Between
Karl-Otto Apel and Enrique Dussel?*

Gedeon José de Oliveira

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3141-9977>
Universidade Federal do Ceará - Brasil
geday7@gmail.com

Javier Romero

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0204-1039>
Universidad de Salamanca - España
jromero@usal.es

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.20044150>

Resumen

El texto presenta un análisis crítico del diálogo entre Karl-Otto Apel y Enrique Dussel respecto a la posibilidad de fundamentar los juicios morales. Mientras Apel defiende la ética del discurso, anclada en la racionalidad comunicativa, el consenso y la argumentación libre de coerción, Dussel desarrolla una ética de la liberación, centrada en la situación material de los oprimidos y en la necesidad de partir del sufrimiento de “el Otro” como fundamento ético originario.

El debate revela críticas mutuas: Dussel cuestiona el carácter abstracto del universalismo apeliano, mientras Apel advierte riesgos de relativismo o dogmatismo en una ética demasiado situada como es la ética de la liberación. Sin embargo, el texto señala posibles puntos de convergencia, especialmente en torno a la intersubjetividad, la crítica de la modernidad y la necesidad de una macroética planetaria capaz de responder a desafíos como la pobreza global, la exclusión y la crisis ecológica.

Palabras clave:

Ética del discurso, Ética de la liberación, Karl-Otto Apel, Enrique Dussel, Diálogo.

Recibido 24-11-2025 – Aceptado 23-02-2026

Esta obra se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
(CC BY-NC-SA 4.0)

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Abstract

The text offers a critical examination of the dialogue between Karl-Otto Apel and Enrique Dussel concerning the possibility of providing a foundation for moral judgments. Whereas Apel upholds discourse ethics—anchored in communicative rationality, consensus formation, and coercion-free argumentation—Dussel advances an ethics of liberation, grounded in the material condition of the oppressed and in the requirement to take the suffering of “the Other” as the primordial basis of ethical reflection.

The debate exposes reciprocal critiques: Dussel challenges the ostensibly abstract nature of Apel’s universalism, while Apel cautions against the risks of relativism or dogmatism inherent in an ethics that is strongly context-dependent, such as liberation ethics. Nonetheless, the text identifies possible points of convergence, particularly with respect to intersubjectivity, the critique of modernity, and the imperative for a planetary macro-ethics capable of addressing global poverty, social exclusion, and the ecological crisis.

Keywords: Discourse ethics, Liberation ethics, Karl-Otto Apel, Enrique Dussel, Dialogue.

Introducción

El tema que presentamos a continuación es un intento de análisis crítico, desde una perspectiva ética, del debate que se llevó a cabo a lo largo de diversos encuentros entre 1989 y 2001 entre Enrique Dussel y su idea de una filosofía de la liberación latinoamericana y Karl-Otto Apel, desde la tradición europea de la razón y la idea de justicia universal, sobre la *acción humana* (Dussel y Apel, 2004)¹. La cuestión gira en torno a la posibilidad de discutir la justificación de los juicios morales, específicamente en lo que respecta a las acciones autónomas y heterónomas de los individuos, esto es, a una discusión abierta entre la “primacía de la autonomía” o la “primacía del otro” (Beorlegui, 1997; Daros, 2004; Mendieta, 2002: 165 y ss.; Siurana, 2003: 180 y ss.). En este sentido, Karl-Otto Apel y Enrique Dussel abordan cuestiones fundamentales de la ética y de sus implicaciones políticas, económicas y/o culturales. Esta investigación toma como punto de partida el libro *Ética del discurso y Ética de la liberación* de 2004, donde se documenta el encuentro entre estas dos propuestas de filosofía moral que dialogan en torno a la búsqueda de una ética más inclusiva.

¹ En total se desarrollaron nueve encuentros filosóficos entre Enrique Dussel y Karl-Otto Apel. Un *Primer Encuentro* para definir las posiciones (Friburgo, Alemania, el 25 de noviembre de 1989), un *Segundo Encuentro* sobre críticas y propuestas (Ciudad de México, México, 27 de febrero al 1 de marzo de 1991) y un *Tercer Encuentro* donde continúan las críticas y propuestas (Mainz, Alemania, 11 de abril de 1992). A ello sigue un *Cuarto y Quinto Encuentros* donde se da un punto de inflexión en la discusión abierta entre los dos autores a la hora de centrar la temática en la fundamentación de la ética, así como también a la propuesta que Dussel comienza a perfilar en torno a una fundamentación propia de la ética que tiene como punto de partida a Emmanuel Lévinas (Moscú, Rusia, San Leopoldo, Brasil, 27 de septiembre al 1 de octubre de 1993). Sigue un *Sexto Encuentro* donde se perfilan las posiciones de los dos autores (Eichstätt, Alemania, abril de 1995), un *Séptimo Encuentro* (Aachen, Alemania, 3 al 6 de noviembre de 1996), un *Octavo Encuentro* (Ciudad de México, México, 29 de septiembre al 2 de octubre de 1997) y, finalmente, un *Noveno Encuentro* (Ciudad de México, México, septiembre de 2001). A su vez, en julio de 1998, en el marco del *VII Seminario del Programa de Diálogo Norte-Sur*, estaba programado otro encuentro en El Salvador al que finalmente Karl-Otto Apel no pudo asistir (Dussel y Apel, 2004: 31-36).

En el Prólogo del libro, el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt afirma que: “Éste fue al mismo tiempo el inicio del «Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur» en el que se inscribe precisamente el debate que documenta este libro” (Dussel y Apel, 2004, p. 9). En sus palabras:

El debate entre la ética del discurso y la ética de la liberación constituyó el eje central de las primeras etapas recogidas por esta iniciativa en favor de un equilibrio comunicativo en las relaciones filosóficas entre los países del Norte y del Sur, tan marcadas todavía por el desequilibrio epistemológico y la consecuente asimetría reinante en la organización y/o institucionalización de los estudios filosóficos (Dussel y Apel, 2004: 9).

De hecho, el diálogo entre Apel y Dussel es nada menos que una aproximación constructiva a un “nuevo orden”, debido a que Latinoamérica exige desde hace décadas un pensamiento propio en oposición a los bloques hegemónicos del Norte Global en términos económicos, políticos y filosóficos, esto es, aquello que Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses llaman “epistemologías del Sur” (2014)². La condición de “Tercer Mundo”, desde que este término fuera acuñado por Alfred Sauvy en 1952 a la hora de describir a los países que en medio de la Guerra Fría no se encontraban políticamente alineados ni con el “Primer Mundo” (los Estados Unidos y sus aliados) ni con el “Segundo Mundo” (la Unión Soviética y sus aliados)³, proporcionó a muchos autores -como Dussel- la base para una hermenéutica periférica, pero coherente, frente a la filosofía occidental, que, al descuidar la situación práctica de la vida en Latinoamérica, habría terminado desarrollando mecanismos de dominación y exclusión cuyo modelo universal de pensamiento ha justificado (y justifica), en aras de un determinado “progreso”, las guerras, la sofisticación de las armas, el exterminio de culturas, la explotación de los ecosistemas y, en última instancia, la producción intencional de víctimas mediante diferentes “mecanismos de externalización” en los términos de Stephan Lessenich (2019)⁴.

Lo que ambos pensadores tienen en común, Dussel y Apel, es su análisis sobre la cuestión de la *acción humana*. Esta acción, que se desarrolla en relación con el conocimiento o con un tipo particular de conocimiento, es particularmente evidente en el contexto del surgimiento de la modernidad hasta la actualidad. En este sentido Karl Otto-Apel es un pensador moderno, moderno en el intento de desarrollar una ética universal, la *ética del discurso* (Apel, 1985, 1986, 1991, 2007)⁵, de modo que su pensamiento constituye una continuación neokantiana del pensamiento occidental (Cortina, 1985: 157 y ss.). En cambio Enrique Dussel, con ecos heideggerianos a la hora de tensionar el momento antropológico y

² Una aproximación al pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” podemos encontrarlo en la recopilación teórica llevada a cabo por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (2009).

³ En palabras de Alfred Sauvy (1952: 14): “Este Tercer Mundo ignorado, explotado y despreciado como el Tercer Estado, también quiere ser algo”.

⁴ Para una explicación detallada sobre estos temas y su relación con la noción de “progreso” y “etnocentrismo”, véase McCarthy (2009) y Forst (2019, 2024).

⁵ La ética del discurso es una filosofía moral que busca alcanzar acuerdos y principios éticos a través del diálogo racional, el respeto mutuo y la igualdad simétrica de todos los participantes. Desarrollada principalmente por Jürgen Habermas (1983) y Karl-Otto Apel (1985, 1986), esta ética sostiene que las normas morales deben ser consensuadas a través de un diálogo libre de coacciones, buscando así soluciones justas y universalmente válidas (Cortina, 1985; García-Marzá, 1992; Siurana, 2003; Romero, 2020, 2024: 64 y ss.).

ético contenido en la analítica de la existencia (Heidegger, 2012), con el propósito de poner en cuestión la relación entre ser y pensar tal como Heidegger la entiende (2010)⁶, y desde las coordenadas filosóficas de un pensar latinoamericano, construye su pensamiento en “oposición” al de Apel, es decir, en diálogo con Apel pero *más allá de Apel* para continuar por otra vía *no occidental* -pero en ningún caso posmoderna, sino *transmoderna*- el pensar filosófico moral: la *ética de la liberación* (Dussel, 1973, 1977, 1997, 2001, 2009)⁷.

Nuestro análisis se centrará en la cuestión de la fundamentación de la ética en estos dos autores, debido a que ambos pensadores consideran la *acción humana* desde sus propias perspectivas, la *ética del discurso* y la *ética de la liberación*. Esta cuestión se convierte, entre otras, en el núcleo que separa ambas perspectivas. Dada la amplitud del trabajo de Apel y Dussel sobre el desarrollo de la ética, necesitaremos hacer algunas aclaraciones, centrándonos en algunos elementos que se han pasado por alto o no se han tenido en cuenta, pero que consideramos relevantes para actualizar este diálogo en los términos, por ejemplo, de Eduardo Mendieta (2002: 168-170).

1. Karl Otto Apel y la fundamentación de la ética como *ética del discurso*

En el libro *Ética del discurso y Ética de la liberación*, Hans Schelkshom hace la siguiente observación:

La ética del discurso desarrollada por Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel y la ética de la liberación de Enrique Dussel han alcanzado un desarrollo suficiente desde los contextos políticos de los cuales surgieron. Las apasionadas discusiones que han provocado confirman su posición significativa. La ética del discurso continúa la tradición europea de la moral universal en un nivel crítico, integrando las dos corrientes de la Ilustración por las que ha pasado la historia europea. La filosofía de la liberación latinoamericana, por su parte, marca el clima temporal de un desarrollo hacia un pensamiento latinoamericano genuino (Dussel y Apel, 2004: 11).

La observación consiste, pues, en una analogía entre dos corrientes éticas en la contemporaneidad que, mediante una serie de desafíos contextuales y temporales, se desarrollan para intentar responder a situaciones específicas en términos epistemológicos, morales, económicos y políticos (de Zan, 2002). No obstante, los problemas contextuales no se refieren solamente a los contextos donde se encuentran (Norte-Sur / Sur-Norte). Al establecer un diálogo entre las dos posiciones no sólo se identifican desafíos específicos, sino también desafíos en cuanto a la fundamentación de la ética.

⁶ Como veremos, y este es uno de los puntos donde Dussel se distancia de Apel, la discusión dusseliana con la ontología de Heidegger se halla mediada de manera fundamental por la ética levinasiana (responsabilidad infinita e incondicional hacia el otro, que se fundamenta en el encuentro con la alteridad y el reconocimiento de la vulnerabilidad de “el Otro”).

⁷ Desde el punto de vista de la filosofía de Dussel la transmodernidad integra, frente a la modernidad eurocéntrica, la sabiduría de culturas no occidentales, enfocándose en la pluridiversidad, la responsabilidad ecológica y el valor de la comunidad sobre el individuo. Esta idea difiere del concepto de posmodernidad que, según el autor, no resuelve los problemas fundamentales de la modernidad y sigue perpetuando el colonialismo (Dussel, 2000, 2001: 404; Martínez Andrade, 2009).

En este sentido, Karl-Otto Apel, situado en Europa, busca fundamentar y validar su teoría ética por medio del diálogo racional y consensual, mediante un engranaje conceptual anclado entre el “giro lingüístico-pragmático” y un concepto de discurso moral que “presupone la renuncia del hablante a todo medio que no sean los de la argumentación misma para justificar o apoyar sus juicios” (de Zan, 2002: 45). Las pretensiones de validez intersubjetiva, o el reconocimiento de las razones y el consenso, *deben ser* buscadas -según Karl-Otto Apel- mediante la argumentación libre de toda forma de engaño, amenaza, presión o violencia; una idea que conecta con la posibilidad de una nueva línea de fundamentación de la Teoría crítica en un sentido normativo que llegaría hasta, por ejemplo, el pensamiento de Rainer Forst (Kettner, 1996; Forst, 2024) o Axel Honneth (Roggerone, 2019; Honneth, 2025).

Históricamente la ética del discurso, desarrollada por Apel y Habermas⁸, se enfrentó desde el principio en términos generales tanto a la posibilidad de fundamentar una ética en la época de la ciencia, extendiendo con ello el concepto de racionalidad hacia áreas no instrumentales mediante una reformulación teórica en términos de *racionalidad comunicativa*, así como también se llevó a cabo la posibilidad de una teoría ética que hiciera frente a los desafíos globales que el ser humano ha producido en las últimas décadas, como el desafío nuclear o la crisis ecológica, entre otros (Apel, 1986, 2007). En palabras de Apel:

A partir del motivo central de una fundamentación racional última de la ética, surgió para mí la tarea siguiente de una *teoría filosófica de la racionalidad*, es decir, de los *tipos de racionalidad*. En ella se trata de superar el estrecho concepto de razón del “proceso occidental de racionalización” [Max Weber] - que, dicho brevemente, considera como intersubjetivamente válida la racionalidad lógico-matemática, científico-natural, técnico-instrumental y estratégica- sin caer por ello en la crítica global a la racionalidad, tan difundida hoy, en la época del *posmodernismo* (Apel, 1986, p.8).

En estos términos, Apel se sitúa, por un lado, frente al reduccionismo científico-técnico de una racionalidad enfocada en términos lógico-matemáticos, esto es, la razón como técnica e instrumentalización, así como, por otro lado, presenta una teoría ética frente al desasosiego posmoderno que intenta hacer frente a las consecuencias directas de algunos usos de esa racionalidad técnico-instrumental: crisis ambientales, desafíos macrotecnológicos, pobreza y desigualdades globales, entre otros. Es en este punto donde el autor divide metodológicamente la ética discursiva en una “Parte A” y una “Parte B”, esto es, entre la fundamentación de la moral (Parte A) y su aplicación práctica a contextos históricos específicos (Parte B). La “Parte A” establece los principios universales y racionales del discurso -el *momento teórico-abstracto* de la fundamentación-, mientras que la “Parte B” aborda los problemas de cómo aplicar estos principios a situaciones concretas de la vida real

⁸ Sobre las diferencias y controversias internas en el proceso de desarrollo de la ética del discurso en Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, ver la edición crítica de Norberto Smilg a los textos de Apel (2017). Un análisis sobre la ya larga polémica acerca de la utilización de los términos “pragmática trascendental” (Apel) y “pragmática universal” (Habermas), a la hora de calificar sus respectivas reconstrucciones de los universales del habla, en el pionero estudio de Adela Cortina (1985: 125 y ss.). Sobre los inicios del cambio metodológico de Apel y Habermas, ver epistolario de 1965 (Romero, 2025).

y social -el *momento práctico-concreto* de la aplicación- (Apel, 1986, 2007). Sin duda estamos, tal como indica Juan Carlos Siurana, en la “arquitectónica de la ética del discurso” (Siurana, 2002: 95 y ss.).

Es en este punto, entre la filosofía teórica y la filosofía práctica, donde al teorizar una racionalidad fuera del eje lógico-matemático Apel entiende que es en las relaciones humanas donde preexiste una racionalidad que posibilita la comprensión de una acción específica, a saber, la acción de comunicarse unos con otros o el *a priori* del lenguaje como *a priori* de la comunidad de comunicación (Apel, 1985: 341 y ss.). Aquí el lenguaje actuaría no como una técnica de la razón, sino como una instancia de coordinación entre aquellos que buscan un entendimiento en común. De este modo, Apel busca dilucidar acerca de la naturaleza de la racionalidad social sobre el diálogo, es decir, sobre cómo la comunicación intersubjetiva se constituye como razón práctica. En este sentido, si desde el punto de vista de la teoría de la acción de lo que se trata es de la cuestión de si *existe una racionalidad especial en la interacción social que no puede ser reducida a la racionalidad medio-fin*, la “racionalidad comunicativa” (Habermas, 1983; Apel, 1986), este es uno de los primeros puntos teóricos donde Enrique Dussel se distancia del programa filosófico apeliano y habermasiano, situando su punto de partida previo a cualquier discurso (Dussel, 1994).

2. Enrique Dussel y la fundamentación de la ética como *ética de la liberación*

En 1997, en una conferencia de la *Sociedad de Fenomenología y Filosofía Existencial* de Estados Unidos, Enrique Dussel relata que dos semanas después de la caída del Muro de Berlín se reunió con Karl-Otto Apel en Friburgo, el 24 de noviembre de 1989. Dussel, recordando esa reunión, afirma: “comprendí inmediatamente la importancia y la creatividad del pensamiento de Apel para el proyecto de una *Ética de la Liberación*”, pero tal como indica a continuación, en ese mismo instante, “percibí la insuficiencia de una ética formal de validez intersubjetiva que no pudiera integrar el momento material de la verdad práctica” (Dussel, 2001: 67).

Es a partir del intento de “integrar el momento material de la verdad práctica” donde Dussel empieza a establecer nuevas coordenadas filosóficas en términos epistemológicos, morales, económicos y políticos a la hora de desarrollar su proyecto de una *ética de la liberación*. Si bien Dussel reconoce la importancia y la creatividad filosófica de Apel, como uno de los filósofos clave de la filosofía alemana contemporánea en los términos de Bubner (1984), entiende que el universalismo discursivo de su ética es una continuación del pensamiento occidental que ignora las condiciones materiales que excluyen “la otredad”. Para Dussel la ética consiste *en dar absoluta primacía a la cuestión de los pobres como Otro*⁹. Así, en su obra *1492: El encubrimiento del Otro*, en relación con unas conferencias llevadas a cabo en la ciudad de Frankfurt en octubre de 1992, Dussel indica que para pensar críticamente la realidad es necesario poner en el centro la cuestión del “pobre oprimido”,

⁹ Un pensador clave para la *filosofía de la liberación* desde 1975 es Lévinas (Dussel, 1975). La relación entre Lévinas y Dussel es crucial para este último a la hora de adaptar la teoría ética de Lévinas a un contexto de dominación y opresión política latinoamericana, transformando el concepto de “el Otro” levinasiano al de “víctima” dusseliano (Onofre Vilchis, 2018; de Oliveira, 2025).

debido a que su existencia y palabra deben ser consideradas como el fundamento a partir del cual se analiza la totalidad vigente (Dussel, 1994). Para Dussel el concepto de “pobre” representa una *categoría sociológica*, así como el concepto de “el Otro” una *categoría filosófica* que, en oposición a la filosofía eurocéntrica tradicional, busca desde sus propias competencias crear una filosofía que piense desde la realidad de los que son sistemáticamente excluidos, apoyándose para ello en mecanismos teóricos de descolonización filosófica y política de la liberación, como indica en uno de sus últimos trabajos (Dussel, 2017).

Es por ello por lo que la ética de la liberación, al construir su pensamiento desde “el Otro”, se convierte en el punto de superación del relativismo moral, más que en un tema discursivo en los términos de Apel y Habermas. De hecho, Dussel entiende que el relativismo moral existe porque se da una pluralidad de culturas y diversas formas de vida y pensamiento globalizado, pero la pluralidad de culturas y morales demuestra que no hay uniformidad, ni un estándar válido para ningún “espacio universal” aceptado por todos. Sin embargo, cualquier cultura o norma que destruya la vida se vuelve ilegítima para el autor (Dussel, 2009: 237-258). Pero ¿cómo salir de esta paradoja?, ¿de dónde argumenta Dussel que la destrucción de la vida es ilegítima si no hay uniformidad -que conlleva una cierta noción, aunque sea mínima, de *universalidad*- sino relativismo cultural? En resumen, si no hay similitudes y semejanzas en la pluralidad de perspectivas mediante unos *mínimos morales* (como la ilegitimidad de cualquier forma cultural que destruya la vida humana, por ejemplo, sirviéndose de la noción de “derechos humanos”), triunfa el relativismo y la arbitrariedad, y con ello daríamos la razón al posmodernismo y al nihilismo, que tanto Apel como Dussel quieren evitar.

Para intentar resolver estas dificultades y paradojas internas, sin caer en las tesis posmodernas o incluso en una *autocontradicción performativa*¹⁰, Dussel propone redefinir la “comunidad ideal de comunicación” apeliada y la “situación ideal de habla” habermasiana. Aceptando en un primer momento la teoría consensual de la validez defendida por estos autores mediante un universalismo *no eurocéntrico* que critica el eurocentrismo por considerar que la visión europea de la historia y la cultura ha sido impuesta como *universal*, ocultando y desvalorizando otras experiencias y saberes, su filosofía de la liberación propone construir un “pluriverso” a través de un diálogo creativo entre diferentes culturas, que reconozca la diversidad de saberes y exprese una nueva universalidad basada en la inclusión y el respeto mutuo (Dussel, 1994, 1998). Al considerar insuficientes las posiciones de Apel y Habermas, Dussel resalta entre la “comunidad de comunicación” y la “pragmática trascendental” (o “pragmática universal”), una “comunidad de vida”, lo que implica tomar la “corporeidad sufriente” como criterio de significación moral (Dussel y Apel, 2004: 32; 2009). Según Dussel:

¹⁰ El concepto de “autocontradicción performativa” (*performativer Widerspruch*) significa que aquello que decimos, y que forma parte del nivel proposicional de un acto de habla “Mp”, descansa sobre presupuestos no contingentes que se contradicen con aquello que hacemos al emitir el enunciado *p*, como ocurre tanto en el neopragmatismo de Rorty como en las tesis del posmodernismo, entre otros (Hintikka, 1962; Habermas, 1983: 90; Apel, 1985: 341 y ss., 1991: 124).

Esta racionalidad ético-originaria es *anterior a toda argumentación*, y por lo tanto anterior al proceso de trascendentalización y de fundamentación apeliana [...]. Por todo ello no negamos la posibilidad del diálogo, de la comunicación racional simétrica, pero debemos mostrar siempre la imposibilidad de superar la exterioridad y las asimetrías-diacrónicas reales (Dussel, 1996, p. 138. 144).

Si bien Dussel provisionalmente acepta la idea de una “comunidad de comunicación”, sin embargo, resulta insuficiente -según su teoría- para una ética nacida de la confrontación con la opresión y la exclusión colonial debido a que la “«comunidad de vivientes» (como “comunidad de vida”) es condición primera del sujeto argumentante *como viviente*” (Dussel, 1996: 142). Así, la “comunidad de vida” (o “comunidad viviente”) presupone una “corporalidad sufriente”, sustituyendo la idea de una “comunidad abstracta” por una “comunidad de vida” como criterio ético donde la realidad material y viviente de “el Otro”, especialmente del oprimido o pobre, es el punto de partida para una *ética de la liberación* (Dussel, 1997, 2009). Es en este punto donde Dussel sostiene que la corporalidad, con sus necesidades fisiológicas y culturales, es la base de un *principio ético material universal* que desafía la razón abstracta de la modernidad exigiendo una respuesta de compromiso y solidaridad ante los sufrientes, una teoría que intenta ir más allá de la modernidad y la posmodernidad occidental. En sus palabras:

Esta es una ética de la vida. La negación de la vida humana es ahora nuestro tema. El punto de arranque fuerte, decisivo de toda la crítica y como hemos indicado, es la relación que se produce entre la negación de la *corporalidad (Leiblichkeit)*, expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados (como obrero, indio, esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial; como corporalidad femenina, raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica; como viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños abandonados de la calle, inmigrantes refugiados extranjeros, etc.) y la toma de conciencia de dicha negatividad (Dussel, 2009: 309).

Para Dussel el sufrimiento ajeno exige de todos mucho más que la mera tolerancia (Dussel, 2004). El dolor ajeno no permite que la mayoría se refugie en sentimientos paternalistas o asistencialistas, sino que este dolor exige una respuesta ético-política *de liberación*. Para Dussel la pregunta clave es: *¿qué es la víctima?* La víctima se transforma en una cuestión ética, en una ética de la interpelación por “el Otro” que se encuentra situado en la periferia del discurso filosófico occidental, excluido de la participación en la “comunidad ideal de comunicación” de corte apeliano. La reflexión ética, desde este punto de vista, alcanza la *totalidad* de la existencia humana y no es simplemente una pregunta relativa, ya que, como pregunta filosófica, es una pregunta ética, política, económica y cultural. Escuchar “al Otro” que habla de su mundo constituye el principio de una relación ética libertaria y liberadora (Dussel, 1977, 1997, 2001, 2009, 2017), debido a que la teoría ética de Enrique Dussel está determinada por la noción de “víctima” (de Oliveira, 2025). De esta noción se deriva la forma de pensar en América Latina en torno a la idea de la “víctima ontologizada por la totalidad”, esto es, “el espacio de un mundo dentro del horizonte

ontológico es el espacio del centro, del estado orgánico y autoconsciente sin contradicciones, porque es el estado imperial” (Dussel, 1977: 8). De hecho, la violencia es inherente a los contextos históricos, así como a los intereses económicos que la producen.

Es en este punto, en los “intereses económicos”, donde Dussel conecta con la teoría económica debido a que, según su perspectiva, la respuesta hacia “el Otro” dentro de la “comunidad de vida” consiste en una respuesta a través de una *justicia de igualdad económica*, de modo que la víctima exija, en virtud de su condición, una justicia de cantidad y reparación. Es precisamente en la *igualdad económica* donde Dussel se inspira y empieza a estudiar la teoría económica de Karl Marx (Dussel, 1985)¹¹. Si, para Marx, el primer presupuesto de toda la historia humana es la existencia de individuos humanos vivos, ¿cómo puede concebirse la ética al margen de la vida concreta, de la “comunidad de vida”? Podemos afirmar, además, que la ética surge de las condiciones básicas de la vida, es decir, de comer, vestirse y vivir. Para Dussel todo ello significa en su filosofía tomar “la corporalidad carnal y sus *necesidades* (hambre, sed, sin casa, desnudez, enfermedad...) como criterio, y la *comunidad* como instancia intersubjetiva económica” (Dussel, 2009: 31). En este sentido el concepto de “corporalidad carnal” es para Dussel una *realidad dialéctica*, o más bien según su método, *analéctica* (Dussel, 1974), atravesada por lo material, lo afectivo y lo cultural, que se opone al *dualismo moderno* que separa cuerpo y mente desde Descartes en adelante. Es, entonces, cuando la reducción cartesiana del cuerpo a mera cantidad, extensión, a “pura máquina”, únicamente puede tener un desenlace claro según el autor:

Esa pura máquina no advertirá su color de piel ni raza (evidentemente Descartes solo piensa desde la raza blanca), ni obviamente su sexo (igualmente piensa solo desde el sexo masculino), y es la de un europeo (no dibuja ni se refiere a un cuerpo colonial, de un indio, de un esclavo africano o de un asiático). La indeterminación cuantitativa de toda cualidad será igualmente el comienzo de todas las abstracciones ilusorias del «punto cero» de la moderna subjetividad filosófica y de la constitución del cuerpo como mercancía cuantificable con un precio (como acontece en el sistema de la esclavitud o del salario en el capitalismo) (Dussel, 2008: 165).

De esta forma para Dussel la corporalidad no es sólo un objeto pasivo o un simple receptor de información, sino también un lugar de *experiencia vivida*, una parte fundamental de la alteridad y de la experiencia del oprimido, con su propia materialidad e historia, en términos de una “crítica de la razón corporal” (Soto Morera, 2017). En este sentido el filósofo de la liberación asume la *complejidad del mundo de la vida*, esto es, la interconexión cualitativa de la vida humana, la comunidad y la responsabilidad ética (Dussel, 2008: 618-619)¹². A diferencia de la visión mecanicista del mundo físico, la vida desde la perspectiva de Dussel es un proceso anti-entrópico, cualitativo y evolutivo que ha

¹¹ Para Marx y Engels, “la primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes” (Marx y Engels, 1974: 19). El primer hecho a destacar es, por lo tanto, la organización corporal de estos individuos y, a través de ella, su relación con el resto de la naturaleza (Dussel, 1985; Habermas, 2002: 31; Schmidt, 2011; Romero, 2015).

¹² En palabras de Dussel (2008: 618): “La vida de la que hablamos es la vida humana. Por humana entenderemos la vida del ser humano en su nivel físico-biológico, histórico-cultural, ético-estético, y aun místico-espiritual, siempre en un ámbito comunitario”.

creado sus propias condiciones¹³. De esta manera para Dussel la complejidad humana surge de la intersubjetividad y de una conciencia de libertad y responsabilidad dentro de una comunidad, que en el mundo moderno ha sido fetichizada como un individuo aislado. En resumen, la *ética de la liberación* se centra en la responsabilidad hacia “el Otro”, especialmente hacia los oprimidos y marginados, en la necesidad de producir y reproducir la vida humana y en la responsabilidad hacia las víctimas del sistema. Se trata de una teoría ética, entre la teoría y la práctica, que exige la liberación de la opresión, promoviendo de esta manera la vida, el diálogo y la transformación de las estructuras de dominación.

3. Conclusiones: ¿un diálogo imposible entre Enrique Dussel y Karl-Otto Apel?

La *filosofía de la liberación* supone el primer intento, como movimiento filosófico, de intentar llevar a cabo una “descolonización epistemológica” de la filosofía misma. En este sentido, a continuación, recapitulamos algunas de las críticas principales *de Dussel a Apel*, y *de Apel a Dussel*, a la hora de intentar buscar puntos en común en sus respectivas propuestas teóricas, observando al respecto que los dos autores parten de filósofos completamente distintos, esto es, Kant (Apel) y Lévinas (Dussel).

Por una parte, Enrique Dussel critica la ética del discurso de Karl-Otto Apel principalmente por su formalismo, ya sea tanto en la “Parte A” como en la Parte B”, argumentando que el punto de partida de la ética no es la argumentación racional, sino la situación de dominación y la necesidad de responder a la alteridad del oprimido (Dussel, 1977, 1997, 2001). En este sentido, mientras que Apel enfoca la ética a una relación de argumentación donde el respeto *al otro* está implícito, Dussel inicia su teoría ética desde lo que denomina “situación de dominación” de “el Otro”, donde el respeto al oprimido debe ser un *acto moral originario*, debido en parte porque no podemos acceder a la argumentación racional -en el sentido apeliano- desde una posición asimétrica de dominación y poder. Es por ello por lo que Dussel considera que “esta racionalidad ético-originaria *es anterior a toda argumentación*” (Dussel, 1996: 138)¹⁴.

Para Dussel la ética de la liberación es una ética material y situada, comprometida con las víctimas y el cambio social, mientras que la de Apel -según su interpretación- es una ética formal que no puede resolver por sí sola los problemas de exclusión y marginación. Para ello argumenta que “la comunidad ideal” parte de una situación abstracta, mientras que la “comunidad real” que él defiende parte de la situación de dominación donde “el Otro” está excluido y no puede participar en un discurso simétrico en términos de igualdad. En resumen, Dussel considera que la ética del discurso es un complemento útil para la aplicación de la justicia, pero no es suficiente como fundamento

¹³ El término “anti-entrópico” busca contrarrestar la tendencia a la opresión, la dominación y el olvido (entropía) en la historia de América Latina y otras periferias. Su propuesta se centra en la “analéctica”, una metodología que busca la superación de lo ya existente a partir de la irrupción de lo negado, la alteridad y la novedad, promoviendo de esta forma la creación de un futuro más liberador y menos opresivo (Dussel, 1974, 1997).

¹⁴ Para el autor la “razón ética originaria” es “la manera *racional* de relacionarse con la alteridad (con la Razón Dis-tinta del Otro, y no meramente Diferencia-en-la-Identidad)” que muestra cómo la experiencia práctico-ética del cara-a-cara, así como el respeto ante la libertad de “el Otro” re-conocida como persona autónoma, “no es el de una «comprensión» (primeramente) del ser, sino un «dejar-ser-al-Otro» en posición de espera ante su «revelación»” (Dussel, 1996: 144).

moral, ya que parte de un contexto ideal que no se ajusta a la realidad de la opresión y la injusticia.

Por otra parte, la crítica principal de Karl-Otto Apel a Enrique Dussel se basa en observar que la ética de la liberación, como una ética material y situada, es útil para la aplicación práctica (Parte B), pero no sirve como una *ética fundamental* (Parte A). A Apel le resulta difícil explicar la razonabilidad filosófica que utiliza Dussel en sus obras a la hora de intentar fundamentar su ética, como una ética de la alteridad, debido a que Apel considera que la argumentación es un criterio de validez más robusto que la apelación a la experiencia de los oprimidos. A ello se suma -para Apel- que la filosofía moral de Dussel se centra demasiado en la situación de dominación y materialidad, descuidando el formalismo de la ética que, a su juicio, es necesario para una fundamentación con carácter universal. Al estar la filosofía de Dussel tan arraigada en su contexto material y de opresión, puede no tener la suficiente fundamentación filosófica que garantice la transformación progresiva de la injusticia, por ejemplo (Apel, 1995).

Apel indica, además, que el punto de partida de Dussel respecto a la “situación de dominación” no permite el respeto *al otro* que sí es inherente a la “situación de argumentación” de su propia teoría. Es aquí donde Apel incluso observa, respecto a la parcialidad ética de la *ética de la liberación* en su elaboración teórica y práctica, que “corre el riesgo de dogmatismo”, incluso de una posible “perversión en el sentido de un terrorismo que pueda recaer en los pobres de manera muy sensible [...], no sólo en la elaboración teórica e implementación práctica del marxismo” sino también en “los intentos de una realización político-económica de la liberación del cuasi-proletariado del Tercer Mundo” (Apel, 1995: 111)¹⁵. Según Apel:

La filosofía de la liberación no puede simplemente derivar de la indudable evidencia de su punto de partida empírico a la vez que ético, una primacía de la evidencia concreta y de validez intersubjetiva para elaborar sus teorías e implementarlas en la práctica. [...] pronto se topa en esta área problemática de la verificación con el riesgo de la falibilidad, del mismo modo como todos los demás intentos de filosofía macro-ética y de las ciencias sociales críticas (Apel, 1996: 111).

En este sentido, para Apel, los principios universales de la ética del discurso deben ser la base, como *ética fundamental* (Parte A), donde la ética de la liberación de Dussel puede servir como un complemento para la aplicación de dichos principios (Parte B), conduciendo de esta forma a la “realización a largo plazo de las condiciones político-sociales para la realización gradual de las relaciones de una comunidad ideal de comunicación, postuladas en la *parte A* de la ética del discurso” (Apel, 1995: 125).

¹⁵ Este cuestionamiento de Apel hacia la *ética de la liberación* debe contextualizarse en la década de 1970, cuando el debate sobre la legitimidad de la lucha armada estaba muy acalorado incluso en la Alemania Federal con el grupo armado RAF. En ese debate, no eran pocos los defensores latinoamericanos tanto de la filosofía como de la teología de la liberación que legitimaban incluso la necesidad de la lucha armada para defenderse. Este debate hoy nos parece algo distante y consideramos que los cuestionamientos de Apel deben delimitarse a ese contexto sobre todo a la luz de algunas aclaraciones de Dussel sobre la cuestión de “la violencia” en 1998 (Dussel, 1998: 538 y ss.).

En resumen, las principales críticas entre Karl Otto Apel y Enrique Dussel se centran en el *punto de partida ético* y su relación con la *situación de la argumentación* (Apel) versus la *situación de dominación y exclusión* (Dussel). Aun así, encontramos tres puntos principales donde este diálogo puede actualizarse hoy, como también han indicado otros autores (Mendieta, 2002: 168-170; Michelini, 2020). Estos puntos son:

1. La discusión entre Apel y Dussel sobre la intersubjetividad constituida lingüísticamente nos permite descubrir cómo puede y debe desarrollarse el proceso de identidad propia, y autónoma, en un sentido normativo. La voz de “el Otro” no siempre es la voz de la razón, de la justicia o del bien. La alteridad como tal no es normativa (algo que no vio Apel). Es *nuestra relación* con la voz, con el rostro del otro, con el dolor expresado en grito y sufrimiento, lo que es normativo. Situar “el Otro” como voz de lo nuevo, fuente de negatividad, perturba la inclinación fenomenológica general -según Dussel- hacia la acción y la agencia siguiendo a Lévinas (1977, 1991). En este sentido se puede dar una complementariedad entre la *interpelación de la razón de “el Otro”* incluido en el discurso argumentativo y la *interpelación correspondiente de “el Otro”* excluido de la “comunidad real de comunicación”, ampliando así la noción de justicia.
2. El anterior punto conecta con la tensión dialéctica mostrada por Apel entre la *comunidad ideal y la comunidad real de comunicación* que nos permite negociar un término medio entre los extremos del atomismo económico y político de un Locke y Hobbes, incluso de un John Rawls, y el sustantivismo nearistotélico y neohegeliano de McIntyre, Lübbe, Marquard o Charles Taylor, entre otros. Lo interesante es observar la Teoría crítica que está detrás de Apel y Dussel a la hora de desarrollar un *método crítico* complementario que no tiene por qué rendirse ante teleologías históricas insostenibles o una tecnocracia cínica (en este sentido también hay una relación complementaria entre la refutación pragmático-trascendental del *escéptico* respecto a la fundamentación de la norma básica de la ética del discurso y la lucha intelectual de la ética de la liberación contra el *cínico*, esto es, contra aquel que establece una relación estratégica dominante que ni siquiera establece relaciones de discurso con “el Otro”). La relación complementaria entre la “comunidad ideal de comunicación” como requisito anticipatorio de la pragmática del lenguaje (Apel) y la “comunidad de vida” como requisito anticipatorio de una filosofía de la liberación que parte de “el Otro” (Dussel), tienen como presupuesto a “el Otro”, su desarrollo empírico-histórico y el proceso de argumentación -como podemos ver en el siguiente cuadro- siendo tres enfoques que permiten proyectar su desarrollo en tres comunidades (o fases), criticando aquellos mecanismos ideológicos, sociales y políticos que impiden su realización. Es en esta “contradicción dialéctica” dentro de las comunidades (ideal, real, vida) donde a la hora de intentar eliminar esa contradicción encontramos ya sin duda una nueva formulación de la Teoría crítica de raíz frankfurtiana¹⁶.

¹⁶ Una interesante interpretación actual de la nueva fundamentación de la Teoría crítica a partir de Apel y Habermas en el trabajo de César Ortega-Esquembre (2019), así como en el de Amy Allen y Eduardo Mendieta respecto a Dussel (2021). Para una crítica decolonial de la “Escuela de Frankfurt” ver la obra de Omar García Corona (2021).

Comunidad	Presupuesto
<i>Comunidad ideal de comunicación</i> (Apel y Dussel)	Argumentación
<i>Comunidad real de comunicación</i> (Apel y Dussel)	Empírico-histórico
<i>Comunidad de vida</i> (Dussel)	Alteridad de “el Otro”

Además, recientes estudios históricos sobre el pensamiento de Apel desde sus inicios filosóficos hasta sus últimas publicaciones muestran que no sólo el *a priori* del lenguaje es un requisito indispensable para su “pragmática trascendental”, sino que también se da un *a priori* del cuerpo referido a la idea de que el cuerpo humano no es simplemente una condición empírica para el conocimiento, sino una condición de posibilidad *a priori* para el mismo (Molina Molina, 2019). Para Apel el cuerpo es una estructura fundamental inherente a la razón misma, una idea que representa una superación de la filosofía kantiana, donde el cuerpo tiene un rol más empírico (Apel, en cambio, lo eleva a una condición trascendental que fundamenta la posibilidad misma del conocimiento). Estos descubrimientos filosóficos permiten seguir indagando en la complementariedad de las comunidades al situar la “corporeidad” y el “lenguaje” como elementos clave de la *acción humana*.

3. Por último, los análisis de Dussel sobre la *mitología de la modernidad* y el *eurocentrismo* desafían a Apel y a todos aquellos autores que asumen el proyecto de la modernidad a reconsiderar no sólo las características descriptivas, sino también las normativas del concepto de modernidad. De hecho, Dussel aboga por una narrativa de la modernidad que revele los factores más determinantes del desarrollo de un sistema mundial, recontextualizando la modernidad desde sus dimensiones temporales y espaciales desde 1492. La modernidad no se traslada de Europa y Estados Unidos al Sur, ni es lo que viene después de la eliminación del irracionalismo religioso y la inmadurez política. La modernidad -para Dussel- es la espacialización y la temporalización de un sistema mundial de dominación cuyo centro es el corazón de Europa y cuyo tiempo es el del progreso eterno. En este sentido, Apel asume que el “universalismo” de la modernidad puede realizarse independientemente de una *ideología eurocéntrica de poder* en el sentido de Dussel -que también él critica (Apel, 1993, 1995)- sin caer con ello en una “falacia de origen”, esto es, en la desacreditación o invalidación de una idea basándose únicamente en su origen, en lugar de evaluar su contenido. Además, no debemos olvidar que la crítica de Apel al solipsismo, a Descartes, al dualismo sujeto/objeto y su posterior *giro* hacia la intersubjetividad en la *Transformación de la filosofía* es en realidad un alejamiento de la subjetividad como algo que tenemos, poseemos o somos.

Con ello la tradición de pensamiento en el sentido de *normas y valores válidos universalmente*, que está en la base de la Parte A y la Parte B de la ética del discurso, conecta con los análisis de Dussel sobre la relación Norte-Sur, centro-periferia, indicando con ello por qué no sólo podemos, sino que necesitamos desarrollar una *macroética planetaria* en el sentido primigenio de Apel (1985, 1986). De hecho, aunque las preocupaciones originales de Apel eran la amenaza de la aniquilación nuclear y la crisis ecológica, a través de su debate con Dussel ha llegado a aceptar que uno de los problemas fundamentales también es el de la pobreza global y los sistemas estructurales que han creado y siguen manteniendo la distribución y el consumo

desigual de la riqueza planetaria, que a su vez son los responsables del aumento de la pobreza en la mayor parte del planeta con el consecuente deterioro ecosistémico global. Es aquí donde se cruzan de forma más evidente las filosofías de Apel y Dussel, en la aplicación práctica, revelando conjuntamente uno de los límites más apremiantes de la teoría ética contemporánea en particular y de la filosofía euro-norteamericana en general, a saber, la dificultad, la posibilidad y la necesidad de articular éticamente la cuestión de un planeta globalizado.

En resumen, estos tres puntos muestran tres caminos complementarios a la hora de actualizar el diálogo entre Enrique Dussel y Karl-Otto Apel. Nuestros conceptos fundamentales de filosofía, así como los horizontes en los que se despliegan, deben alcanzar tanto la horizontalidad y la verticalidad, así como la sincronía y la diacronía. Esto exige que adoptemos una perspectiva poscolonial que supere no sólo el eurocentrismo como *ideología de poder*, sino también una idealización igualmente falaz de “el Otro” que niegue el universalismo. Si bien Apel entendió esta exigencia de manera nominal, en la medida en que abogó por una *macroética planetaria* hoy más urgente que nunca, Dussel aportó la evidencia histórica y empírica de este desafío, en la medida en que aclaró que la posibilidad de cualquier teoría ética está intrínsecamente entrelazada con lo que consideramos que ha sido, es y (¿todavía?) promete ser la modernidad.

Bibliografía

- Allen, A., y Mendieta, E. (2021). *Decolonizing Ethics: The Critical Theory of Enrique Dussel*. Pennsylvania: Penn State University Press.
- Apel, K. O. (1985). *La transformación de la filosofía II*. Madrid: Taurus.
- Apel, K. O. (1986). *Estudios éticos*. Barcelona. Editorial Alfa.
- Apel, K. O. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- Apel, K. O. (1993). ¿Necesitamos en la actualidad una ética universalista, o estamos ante una ideología de poder eurocéntrica? En D. García Marzá & V. Martínez Guzmán (coord.). *Teoría de Europa*. Valencia: Nau Llibres, pp. 9-18.
- Apel, K. O. (1995). La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 11: 108-125.
- Apel, K. O. (2007). *La globalización y una ética de la responsabilidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Apel, K- O. (2017). *Apel versus Habermas*. Granada. Editorial Comares.
- Beorlegui, C. (1997). Diálogo de éticas: entre la ética del discurso (Apel) y la ética de la liberación (Dussel). *Estudios de Deusto: Revista de Derecho Público*, 45(1), pp. 67-95.
- Bubner, R. (1984). *La filosofía alemana contemporánea*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Cortina, A. (1985). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K. O. Apel*. Salamanca: Editorial Sígueme.
- Daros, W. R. (2004). ¿Primacía de la autonomía o primacía del otro? (Kant o Lévinas). *Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 53(130), pp. 213-236.

- De Oliveira, J. (2025). Alteridade e vítima: a des-construção na ética da libertação de Enrique Dussel. *Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF)*. <https://anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/alteridade-e-vitima-a-des-construcao-na-etica-da-libertacao-de-enrique-dussel> (consultada, noviembre 2025).
- De Sousa Santos, B., y Meneses, P. M. (2014). *Epistemologías del Sur*. Madrid: Akal.
- De Zan, J. (2002). *Panorama de la ética contemporánea*. Madrid. Akal.
- Dussel, E. (1973). *Para una destrucción de la historia de la ética I*. Mendoza: Editorial Ser y Tiempo.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Dussel, E. (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires: Editorial Bonum.
- Dussel, E. (1977). *Para uma ética da libertação latino-americana. 1*. São Paulo: Loyola.
- Dussel, E. (1985). *La producción teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro*. La Paz: Plural Editores.
- Dussel, E. (1994). *Debate en torno a la Ética del Discurso de Apel*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1996). La ética de la liberación ante la ética del discurso. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 13: 135-149.
- Dussel, E. (1997). *Filosofía de la liberación*. México: Editorial Edicol.
- Dussel, E. (2000). *Posmodernidad y transmodernidad*. México: Universidad Iberoamericana/Lupus Inquisitor.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- Dussel, E. (2004). Deconstruction of the Concept of “Tolerance”: From Intolerance to Solidarity. *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 11(3), pp. 326-333.
- Dussel, E. (2008). Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. *Tabula Rasa*, 9, pp. 153-197.
- Dussel, E. (2009). *Ética de la liberación. En la era de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2017). *Filosofía del sur: Descolonización y transmodernidad*. Madrid. Akal.
- Dussel, E., y Apel, K. O. (2004). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C. (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”*. Madrid: Siglo XXI.
- Forst, R. (2019). The justification of progress and the progress of justification. En A. Allen & E. Mendieta (eds.). *Justification and Emancipation. The critical theory of Rainer Forst*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, pp. 17-37.
- Forst, R. (2024). La crítica racional de la sinrazón social. Sobre teoría crítica en la tradición de Frankfurt. *Ética y Discurso*, 9, pp. 1-13.
- García Corona, O. (2021). *Una crítica decolonial de la Escuela de Frankfurt*. Buenos Aires: Poliedro Editorial.
- García-Marzá, D. (1992). *Ética de la Justicia. J. Habermas y la ética discursiva*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1983). *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Habermas, J. (2002). *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2010). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Hintikka, J. (1962). Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance? *The Philosophical Review*, 71(1), pp. 3-32.
- Honneth, A. (2025). El Instituto de Investigación Social en su centenario. La perspectiva de un antiguo director. *Ética y Discurso*, 10, pp. 1-12.
- Kettner, M. (1996). Karl-Otto Apel's contribution to critical theory. En: D. M. Rasmussen (ed.): *Handbook of Critical Theory*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 258-286.
- Lessenich, S. (2019). *La sociedad de la externalización*. Barcelona: Herder.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lévinas, E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid: Visor.
- Martínez Andrade, L. (2009). La posmodernidad: otro discurso neocolonial. *Revista del CESLA. International Latin American Studies Review*, 12, pp. 145-152.
- Marx, K., y Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Barcelona. Ediciones Grijalbo.
- McCarthy, T. (2009). *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mendieta, E. (2002). *The Adventures of Transcendental Philosophy: Karl-Otto Apel's Semiotics and Discourse Ethics*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Michellini, D. J. (2020). Universalismo. La ética de liberación y la ética convergente ante el planteo ético-universal de la ética del discurso. *Disputatio*, 9(12), pp. 231-250.
- Molina-Molina, L. (2019). *Lenguaje y corporalidad en la filosofía de K. O. Apel*. Granada: Editorial Comares.
- Onofre Vilchis, C. (2018). El concepto del otro en la ética y la política de la liberación dusseliana. *Revista FAIA*, 7(30), pp. 28-52.
- Ortega-Esquembre, C. (2019). Pragmática trascendental y filosofía social: Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas y la nueva fundamentación de la Teoría Crítica. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 78, pp. 155-170.
- Roggerone, S. M. (2019). Poder, reconocimiento, libertad: Axel Honneth y la actualidad de la teoría crítica de la sociedad. *Sociológica*, 34(97), pp. 9-41.
- Romero, J. (2015). El concepto de *intercambio orgánico* entre naturaleza y ser humano: una aproximación marxológica. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 16, pp. 16-25.
- Romero, J. (2020). El desarrollo dialógico de la argumentación moral y sus relaciones con la ética del discurso. *Oxímora. Revista Internacional De Ética Y Política*, 16, pp. 158-180.
- Romero, J. (2023). *Democracia ecológica: entre la sociedad civil y el Estado ecosocial democrático de derecho*. Barcelona: Horsori.
- Romero, J. (2025). Carta de Jürgen Habermas a Karl-Otto Apel (25 de marzo de 1965): Contribuciones al cambio metodológico. Introducción, contextualización y transcripción. *Revista Ética y Discurso*, 10, pp. 1-5.
- Sauvy, A. (1952). Trois Mondes, une planète. *L'Observateur politique, économique et littéraire*, pp. 118, 14.

Schmidt, A. (2011). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI.

Siurana J. C. (2003). *Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de Karl-Otto Apel*. Granada: Editorial Comares.

Soto Morera, D. A. (2017). Crítica de la razón corporal: Dussel y las meditaciones anti-cartesianas. *Tabula Rasa*, 26, pp. 141-169.



REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 115 - 2026 - 1 ENERO - MARZO

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en MARZO de 2025

por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

**www.luz.edu.ve www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org**