

Revista de Filosofía, N° 34, 2000-1, pp. 7-16

Apel, Dussel, Wiredu y Eze: abordaje intercultural del ideal de justicia

Apel, Dussel, Wiredu and Eze: An Intercultural Approach to the Ideal of Justice

Carmen Bohórquez
Universidad del Zulia
Maracaibo - Venezuela

Resumen

Estableciendo el consenso como mediación necesaria para la solución de todos los problemas pensables, incluidos aquellos del *mundo vital*, la ética del discurso de Karl-Otto Apel abre la posibilidad de superar la uniperspectividad en la definición de lo que se considera 'justo'. Contrastaremos esta propuesta ética con algunas críticas surgidas desde otros ámbitos culturales; concretamente, con las formuladas desde Latinoamérica por Enrique Dussel a partir de la afirmación del Otro como principio metafísico que fundamenta todo argumentar libre de dominación, así como con la discusión sobre la noción de 'consenso' sostenida por los filósofos africanos Kwasi Wiredu y Emmanuel Eze.

Palabras clave: Ética, justicia, consenso, alteridad, interculturalidad.

Abstract

By establishing consensus as to the necessary mediation in the solution of all thinkable problems, including those of *mundo vital*, Karl-Otto Apel's ethic of discourse opens up the possibility of overcoming the unilateral perspective found in the definition of what is considered "just". We contrast this ethical proposal with certain critiques from other cultural environments, specifically those formulated in Latin America by Enrique Dussel based on the affirmation of the Other as the metaphysical principle which is the basis for all argumentation free from domination, as well as the discussion as to the notion of "consensus" sustained by african philosophers Kwasi Wiredu and Emmanuel Eze.

Key words: Ethics, justice, consensus, alteration, interculturability.

La realización de una sociedad verdaderamente justa ha constituido desde siempre la utopía humana por excelencia. Muchos han pretendido realizarla y diversos modelos han sido propuestos a lo largo del tiempo. Desde la república de los filósofos de Platón o la ciudad de Dios de San Agustín, así como aquella de Tomás Moro que acuñó el nombre, o las mismas reducciones jesuíticas en el Paraguay, o bien la que podía haber imaginado Rousseau como resultado de un contrato social entre hombres ilustrados, y hasta la que creímos conformada bajo el llamado socialismo real; en todas ellas, se prefiguraba un hombre nuevo, un reino de libertad, un mundo feliz.

Todas estas utopías –tanto las reales como las literarias– han tenido en común lo que indefectiblemente las llevaba a negarse a sí mismas, esto es, lo que las llevaba a generar injusticias: la uniperspectividad en la definición de lo que se entiende por “justo”. Así, por ejemplo, si tomamos el modelo aristocrático de la antigua sociedad griega, una sociedad justa era aquella que, entre otras cosas, garantizaba a propietarios de tierras y esclavos el libre usufructo de ambos; sin que el grado de justicia fuera disminuido por el hecho de que se excluyera de ese derecho a gran parte de la población (los no aristócratas, los extranjeros, las mujeres, etc.), o que el ejercicio del mismo se ejerciera a costas de la injusticia producida por la reducción a la esclavitud de otros seres humanos. De igual manera se genera injusticia en una sociedad que defina “lo justo” a partir del cumplimiento o desde la mediación de una religión, en tanto esa sociedad termina por obligar, excluir, e incluso aniquilar al no creyente.

Es tal vez a partir de la Ilustración que esta uniperspectividad comienza a ser superada. La aparición del Estado, el rol de la educación como instrumento de progreso en una sociedad y de movilidad de los individuos en la escala social, la desacralización de la vida cotidiana, pero, sobre todo, la noción moderna de “ciudadano”, abren las compuertas de la participación política a sectores de la población secularmente excluidos. Esta participación, que llega a su clímax con la Revolución Francesa, va a permitir que la sociedad justa se defina ya no desde una concepción omnímoda del ser impuesta por los grupos tradicionales de poder (aristocracia, monarquía, nobleza), o por quienes fungen de mentores espirituales (iglesia), sino que, en principio, ella será el resultado del cumplimiento de un conjunto de derechos que se establecen no por voluntad de un individuo o de un grupo privilegiado, sino como resultado de un amplio consenso entre la mayor parte de los actores sociales o, más propiamente hablando, de sus representantes.

Independientemente del juicio de valor que se haga sobre el curso subsecuente de la Revolución Francesa, no puede desconocerse el hecho de que (dejando a salvo los avances que en materia de participación venía haciendo la monarquía parlamentaria inglesa) es a partir de las Constituciones que fundan la nueva república y de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, que se inaugura en Europa una sociedad propiamente democrática. No obstante ello, tampoco puede desconocerse el hecho de que, paralelamente, se desarrollaba en el mismo continente una revolución industrial que va a acelerar la reproducción del capital y a cimen-

tar el establecimiento del sistema capitalista como nuevo orden económico mundial; hecho éste que terminará por precisar el sentido con el que en adelante habrá de entenderse en Occidente el término ‘democracia’.

Por lo que a nosotros respecta, debemos también señalar que es a ese orden económico y en el marco de esa concepción del mundo y del hombre, que América Latina fue siendo incorporada a la historia de Occidente. Haciendo tabula rasa de originarias concepciones ancestrales, Europa prefiguró, mediante la racionalidad conquistadora (nunca la argumentativa), a las sociedades que se fueron conformando en sus nuevas posesiones. Fueron sus nociones de individuo, de justicia, de sociedad, de participación política, de progreso económico, de igualdad, y hasta de libertad, las que determinaron la comprensión del mundo desde la cual las elites criollas llevarían después a cabo la independencia.

Como apéndice de Europa y, en particular, de aquella parte de Europa que realizó más tardíamente la revolución industrial, la América Meridional no podía escapar, en el orden económico, a las concepciones imperantes en la Península. Aunque las ideas de Adam Smith y de los fisiócratas fueron conocidas en América casi al mismo tiempo que en Europa, las estructuras económicas preestablecidas, que habían reservado a las colonias el rol casi exclusivo de proveedores de materias primas y, por ende, inhibido el desarrollo de sus fuerzas productivas, determinaron igualmente su articulación periférica al sistema capitalista en formación.

Dado que la nueva forma de acumulación de capital exigía la liberación de la fuerza de trabajo, para siervos y esclavos –hasta entonces excluidos casi por definición de cualquier reclamo de justicia– se abrió la posibilidad, al menos teórica, de convertirse en ciudadanos y, por ende, en sujeto de derechos. Así, a pesar de las guerras que por diversas razones se libraban tanto en Europa como en América, a fines del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX, el ideal de una sociedad justa pareció estarse alcanzado. En la realidad, sin embargo, estos derechos serían más bien virtuales, pues con la consolidación del modo de producción capitalista, el modo de existir humano quedó esencialmente condicionado a su realización como fuerza de trabajo. Los derechos individuales y con ellos la justicia, aunque teóricamente de aplicación universal, siguieron resultando en la práctica privilegio de unos pocos y, particularmente, de aquellos que en adelante controlarían las relaciones de producción: actualmente sólo el veinte por ciento de la población mundial.

Esa transmutación del individuo en “trabajo vivo” impuesta por el capitalismo y que ha llegado hoy a límites aberrantes con el neoliberalismo, nos obliga a no poder considerar separadamente el hecho ético-político del hecho económico. ¿Cómo pensar hoy, por ejemplo, una teoría de la justicia y, por tanto, de la sociedad justa, cuando la globalización del mercado permite que en fracciones de segundo el vuelo de los “capitales golondrina” sea capaz de hundir en la miseria no sólo a un pequeño país, sino incluso a un continente entero? ¿Es posible, en las actuales circunstancias,

establecer una macroética desde la cual se pueda fundamentar un conjunto de normas mínimas necesarias y de validez planetaria que haga de la responsabilidad solidaria una praxis colectiva, como sugiere Karl-Otto Apel con su ética del discurso? ¿Puede la racionalidad argumentativa sobreponerse a la racionalidad capitalista para lograr un consenso efectivo y real respecto a derechos humanos básicos que deben ser satisfechos no sólo para el 20% privilegiado, sino para el total de la población del planeta?

Bien es cierto que nunca en toda la historia de la humanidad se había planteado la posibilidad real de una plena intersubjetividad, por lo que podríamos entonces decir que nunca había sido más posible el establecimiento de normas morales universalmente aceptadas y, por tanto, la realización plena del ideal de una sociedad justa. Es tal vez como expresión de esta circunstancia que Apel supone una “comunidad comunicativa ilimitada e ideal” en la cual la *corresponsabilidad* y la *igualdad de derechos* de todos los participantes asegurarían la *susceptibilidad de consenso de todas las soluciones a los problemas*, incluidos aquellos del *mundo vital*¹. Esta misma susceptibilidad de consenso permitiría resolver los problemas de fundamentación de todas las normas válidas para todos los afectados por ellas, en el entendido de que esta idea regulativa ha de ser aceptada como obligatoria por todos los individuos participantes.

Si asumimos ingenuamente la pretendida legitimidad del proceso de mundialización de la economía y del rol cada vez más abarcador de organismos supranacionales de decisión política, nada parecería entonces más apropiado que esta utopía comunicativa para suponer que nos hemos topado finalmente con la senda que ha de conducir a la humanidad hacia el reino de la paz y de la justicia. Concedemos que en las circunstancias históricas presentes estarían dadas las condiciones materiales, objetivas, de comunicación instantánea y planetaria, como para que sea posible proponer como ideal común de la humanidad la realización de una tal comunidad argumentativa, presupuesto contrafáctico de toda comunidad argumentativa real históricamente determinada.

Ahora bien, ¿queda así resuelto el problema de la justicia? ¿Puede pensarse esta comunidad ideal como “libre de dominación”? En principio, la necesaria condición de “corresponsabilidad” y de “igualdad de derechos” de todos los participantes harían impensable el predominio de cualquier interés particular sobre la voluntad general y su anticipación contrafáctica la colocarían, por definición, a salvo de

1 APEL, Karl-Otto, “La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant”, en Apel, K, Dussel, E. y Fernet, R, *Fundamentación de la Ética y Filosofía de la Liberación*. Siglo XXI Editores, México, 1992, pp. 21-22. Ver también de Apel, *La Transformación de la Filosofía*, (2 vol.), Taurus Ediciones, Madrid, 1985. (Or. en alemán 1972, 1973).

cualquier contraejemplo empírico. No obstante ello, el hecho de que en tanto participantes honestos de una comunidad comunicativa real hayamos de reconocernos igual y necesariamente como participantes de esa comunidad ideal, obliga a garantizar de alguna manera la factibilidad de realización de una sociedad justa. Desde la perspectiva de Apel, tal factibilidad estaría asegurada en tanto asumamos como idea regulativa de la comunicación humana la susceptibilidad del consenso.

Esta propuesta ética, suscrita también con algunas variantes por Habermas, se ha constituido desde su aparición en uno de los temas más debatidos por la comunidad filosófica actual. Muchas son las interrogantes suscitadas y las objeciones interpuestas, y de ellas quisiéramos comentar hoy algunas reacciones surgidas desde esa contraparte de la racionalidad occidental -de la cual Apel y Habermas son preclaros representantes- que es el llamado mundo subdesarrollado. Nos referiremos, concretamente, a las críticas formuladas desde América Latina por Enrique Dussel y a la discusión suscitada en el continente africano en torno a la noción de 'consenso' entre Kwasi Wiredu y Emmanuel Chukwudi Eze. Kwasi Wiredu, profesor de filosofía occidental y africana en la Universidad del sur de Florida, es originario de Ghana. Su línea de investigación se inserta en la tradición de la filosofía analítica. Ha publicado, entre otros, los siguientes libros: *Philosophy and an African Culture* (Cambridge University Press, 1980), *Cultural Universal and Particulars: An African Perspective* (Indiana University Press, 1996), y ha coeditado con el filósofo ghanés Kwame Gyekye el libro *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies I* (Council for Research in Values and Philosophy, 1992).

Emmanuel Chukwudi Eze, profesor de filosofía en las Universidades de Bucknell (E.U.A.), Cambridge (R.U.), y Diamond (E.U.A.), es originario de Nigeria. Trabaja principalmente en el área de la filosofía antropológica. Ha escrito varios artículos sobre Hume y Kant, un libro sobre la filosofía africana colonial y poscolonial, y ha editado el libro *African Philosophy: An Anthology*, ambos publicados por la Universidad de Stanford, California. Comenzaremos por los últimos de los nombrados.

La reacción que las propuestas de Apel y Habermas han generado en Africa se encuentra muy ligada, y en algunos casos aparece como un subproducto, a otra interesante y más urgente discusión llevada a cabo por varios pensadores africanos sobre la necesidad de construir, a partir del rescate y revalorización de formas ancestrales de gobierno, un paradigma político consensual que ponga fin a los violentos conflictos que sacuden hoy día a muchos países africanos². La factibilidad de este paradig-

2 Cf. WIREDU, Kwasi, "Democracy and Consensus in African Traditional Politics. A plea for a Non-party Polity"; OLADIPO, Olusegun, "Tradition and the Quest for Democracy in Africa"; PRESBEY, Gail M., "Akan Chiefs and Queen Mothers in Contemporary Ghana: Examples of Democracy, or Accountable Authority". Todos in *polylog.Forum for*

ma parece estar suficientemente asegurada por el hecho de que en las sociedades africanas el método tradicional de discusión de los asuntos públicos y de la toma de decisiones estuvo siempre determinado por el consenso; es decir, existe en África una cultura tradicional del consenso con todo lo que ella implica en cuanto a interacción social, respeto de la diversidad y reconciliación de las diferencias.

Partiendo de un análisis del sistema político tradicional de los Ashanti, en el cual el gobierno es ejercido por un Consejo integrado por cabezas de linajes, escogidos a su vez a través del consenso por cada comunidad representada, y entre cuyas cualificaciones debe figurar su "capacidad de persuasión lógica" o "la virtud de la persuasión de las ideas", Kwasi Wiredu no se distancia mucho de Apel en su valoración de este sistema tradicional de gobierno. En estas sociedades, dice, "la adhesión al principio del consenso era una opción premeditada (que) estaba basada en la creencia de que en última instancia los intereses de todos los miembros de la sociedad eran los mismos, aún cuando las percepciones inmediatas de estos intereses pudieran ser diferentes". El medio para alcanzar este consenso, continúa Wiredu, es simplemente la discusión racional, y su fundamento, la creencia compartida por los Ashanti de que "no hay problema concerniente a las relaciones humanas que no pueda ser resuelto a través del diálogo".

Cabe destacar que, según Wiredu, los Ashanti consideran que la opinión de la mayoría no es en sí misma una buena y suficiente base para la toma de decisiones, puesto que priva a la minoría del derecho a la representación en la decisión en cuestión y se estaría, en consecuencia, actuando en contra del derecho humano fundamental de poder participar o de estar representado en cualquier decisión relevante a sus intereses o a los intereses de su grupo, al tiempo que induciría a la institucionalización de la desafección. El consenso, pues, es para estas sociedades el antídoto contra la injusticia, y si en la realidad este consenso no puede ser siempre logrado, el mismo "debe permanecer siempre como el objetivo a alcanzar". Wiredu está por lo demás convencido de que todo sistema político en el que se imponga el consenso como máxima, debe resultar institucionalmente diferente de un sistema basado en el dominio de la mayoría. En una democracia consensual no hay ganador, cada partido es un partido de gobierno y el principio de gobierno es el de la reconciliación de los intereses sociales en competencia, por lo que Wiredu termina abogando por un sistema consensual sin partidos, donde ningún grupo étnico o ideológico, se vea afectado por la impresión de sentirse permanentemente excluido del poder del estado.

Entre las críticas a la propuesta de Wiredu de proyectar estas formas políticas tradicionales al presente africano se encuentra Emmanuel Chukwudi Eze³. Aunque

Intercultural Philosophizing 1 (1999) 1, X. Asimismo, este tema viene siendo tratado por Kofi Busia, Kwame Gyekye, Ernest Wamba-Dia-Wamba y otros.

3 EZE, Emmanuel Chukwudi, "Democracy or Consensus? Reponse to Wiredu". In *polylog. Forum for Intercultural Philozophizing* 1 (1999).

Eze no niega el análisis y descripción que de estas sociedades hace Wiredu, considera sin embargo que éste hace abstracción ilegítima del andamiaje mitológico, ancestral y religioso que tradicionalmente ha legitimado entre los Ashanti ese consenso: ¿Es realmente el poder de la razón el que lleva a los Ashanti a creer que “en último término los intereses de todos los miembros de la sociedad son los mismos, o es más bien el poder de su creencia en un compartido pasado y en un futuro común el que los lleva a utilizar la razón y la discusión racional como mediación para alcanzar y preservar esta forma de vida común?”⁴.

Toda forma de gobierno exitosa, subraya Eze, nos muestra que el ejercicio del poder público descansa fuertemente sobre mitologías y símbolos: la bandera, la patria, el partido, Dios, la libertad, etc., nociones éstas que exigen lealtad y consentimiento de parte de quienes se adhieren a tales ideas y, en muchos casos, son estos símbolos o mitos los que inducen a la gente a participar, a colaborar, a “ver la razón” que los liga a los otros y a actuar conjuntamente.

Cabría preguntarse, a la luz de estas observaciones sobre los Ashanti, si no es en nuestros días el mito de la razón occidental el que nos lleva a pensar que nuestro compromiso relativo al progreso moral se hace suficientemente efectivo a través de una honesta participación en una comunidad de argumentantes; en la cual, por lo demás, pareciera no tener lugar la manipulación de la información, los efectos de los mass media, la pérdida de los referentes normativos y valorativos de la conducta como consecuencia de la aculturación y otros factores condicionantes de nuestros “razonamientos”.

Por otra parte, ¿qué nos hace suponer que los intereses de todos los miembros de la sociedad son los mismos?, ¿o basta con suponer que lo son en último término, en la eternidad tal vez, o que lo serán en la medida en que vayamos alcanzando un conocimiento apropiado, es decir, en la medida en que vayamos siendo menos irracionales, como bien señala el filósofo africano Eze a propósito de la factibilidad del consenso como axioma político?⁵ Si lo racional es el consenso, los conflictos de intereses serían entonces irracionales, por lo que tendríamos que asegurar la posibilidad de arribar a intereses idénticos, o lo que es lo mismo, a la imposibilidad de desarrollar estructuras individuales de deseos: única garantía absoluta contra la ambición de poder y la dominación. A menos que se asegure tal garantía, nos dice Eze, no podremos declarar a la situación de no-consenso como irracional: “Si la condición humana no puede, en principio, garantizar la posibilidad de una justicia absoluta, entonces las luchas y conflictos serán siempre evidentemente racionales”.

4 *Ibid.*, p. 6.

5 *Idem.*

Son estas luchas –y en esto vemos una coincidencia con los planteamientos de Enrique Dussel, de quien nos ocuparemos a continuación– las que se constituyen en mediación necesaria, y por ello son irrenunciables, para la progresiva realización si no de la justicia absoluta, sí de aquella humanamente, socialmente alcanzable. Cuando vemos el problema desde esta perspectiva, la noción de consenso parece enriquecerse en tanto se presenta no como el resultado del discurso argumentativo de los ya participantes de una comunidad de comunicación, sino que incluye el proceso mismo por el cual los no incluidos en ella logran traspasar y extender sus límites.

Asimismo, si bien es cierto que al establecer el consenso como mediación necesaria para la solución de todos los problemas pensables, la ética del discurso abre la posibilidad de superar la uniperspectividad en la definición de lo que se considera “justo”, también es cierto que este criterio no es *suficiente* para alcanzar una sociedad justa. A este respecto, Dussel ha señalado⁶ que toda comunidad de comunicación puede totalizarse en tanto es posible que termine fundando su discurso en una misma y común “comprensión del mundo” e impidiendo, en consecuencia, la aparición de un discurso contrario, supuesto *a priori* de toda auténtica argumentación. Se requiere, entonces, como condición de posibilidad de una comunidad libre de dominación –y por ende perfectamente justa– el presupuesto del Otro como principio metafísico desde donde una comunidad de comunicación *nueva* y más justa sea siempre posible.

Este Otro, dice Dussel, no es el “no-participante” ni el “afectado” de Apel, sufridos *a posteriori* de los acuerdos tomados por consenso y sobre los que habría que encontrar una manera “adecuada” de ir tomándolos en cuenta, de ir incluyéndolos, como posibles participantes de acuerdos futuros⁷. Lo cual no es muy diferente a ir “incorporando” a los países periféricos en las vías del desarrollo y la modernización.

Por el contrario, el Otro del que habla Dussel, pone en cuestión a la totalidad discursiva misma al proponer, desde más allá de la comunidad argumentativa, *nuevas* razones, nunca esgrimidas, que obligan a revisar tanto los acuerdos ya tomados, como la propia comprensión del mundo que les da sentido. El Otro fue América para la totalidad discursiva europea del siglo XV, es el desempleado en el capitalismo, la mujer en el machismo, las minorías étnicas en los planes desarrollistas de una nación: el no-existente en la totalidad discursiva de la comunidad argumentativa real. Tales evidencias históricas muestran que antes que la comunicación misma, importa “el momento ético de la in-comunicabilidad”⁸, esto es, la in-comunicación

6 DUSSEL, Enrique, “La Introducción de la “Transformación de la Filosofía” de K.-O; Apel y la Filosofía de la Liberación (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana) en Apel, K., Dussel, E. y Forner, R. *Op. cit.*, pp. 72-73.

7 APEL, Karl-Otto, *Estudios Éticos*, Editorial Alfa, Barcelona, 1986, p. 72.

8 DUSSEL, E., *op. cit.*, p. 77.

en la que ontológicamente se encuentran sumidos los excluidos –los no-reconocidos– por la comunidad argumentativa real.

Es evidente, sin embargo, que el reconocimiento de la realidad del excluido no será nunca el resultado de un acto discursivo de la comunidad argumentativa ya constituida. Antes, por el contrario, este reconocimiento sólo podrá lograrse a partir de las luchas de esos mismos excluidos, esto es, a partir de un proceso de liberación que transforme de manera radical a la comunidad que los excluye. Lo cual es un proceso muy distinto a la posibilidad que ofrece Apel de superación de la injusticia en la sociedad real a través de la presuposición de una comunidad argumentativa ideal y de la “intención emancipadora” de ir realizando en la comunidad argumentativa real las deliberaciones sin dominación propias de la comunidad ideal⁹.

En efecto, aun cuando esta comunidad ideal es siempre anticipación de la real, no hay evidencias de que la superación de la “distancia” entre ambas vaya más allá de los grados de persuasión o de convicción de los argumentos empleados. Si hay una “necesidad lógico-trascendental y ética del progreso histórico del acuerdo inter-subjetivo” que puede ser deducida “a partir de la preestructura hermenéutico-trascendental de la comprensión mediante un postulado de la crítica trascendental del sentido”, esta crítica no pone en cuestión a la *comprensión* misma que, en cierta manera, el propio Apel reconoce determinada históricamente por la cultura occidental¹⁰.

Por otra parte, la argumentación presupone el establecimiento de unas normas mínimas de procedimiento de común aceptación. Pero tanto la noción misma de argumentación, como los procedimientos, ¿no están también determinados por la cultura a la que se pertenece, por el discurso vigente en la comunidad argumentativa real? ¿Y la propia macroética contemporánea, en la que se enmarcan los discursos para posibilitar el consenso, no puede ser acaso la proyección *urbi et orbi* de normas usuales en las “modernas sociedades industriales”, en las que además la ética del discurso es “naturalmente” reconocida¹¹?

Desde esa misma perspectiva globalizante, bien podría entenderse la comunidad argumentativa ideal –presupuesto contrafáctico de la comunidad real– como la realización utópica de la macrocultura neoliberal que desde los medios de comunicación de masas pretende hoy entronizarse mundialmente como la cultura “necesaria” para que la humanidad pueda arribar con éxito al tercer milenio. No afirmamos que Apel la conciba de esta manera, pero sí afirmamos que la propuesta de Apel –al igual que la de Habermas– se adecúa con bastante pertinencia al proyecto hegemónico neoliberal.

9 Cf. *Ibid.*, p. 101.

10 APEL, K-O., *La Transformación...*, T. II, p. 249.

11 APEL, K-O., *op. cit.*, p. 13.

Se hace entonces necesario postular un principio ético diferente, superador de toda exclusión y posibilitador de una sociedad verdaderamente justa. Sin negar que el consenso puede y debe constituir una mediación necesaria en la búsqueda de soluciones a los problemas que afectan a la humanidad y al planeta entero, este consenso pierde su “efectividad” como garante de justicia, en tanto la “comprensión del mundo” que le sirve de marco siga siendo la proyección globalizada de una particular comprensión del mundo.

Lo que se requiere, en consecuencia, no es que los excluidos vayan siendo incluidos, pues ya este hecho encierra una injusticia esencial: el nuevo incluido no ha participado en la determinación de la comunidad original. De lo que se trata, pues, es de constituir una nueva comunidad –proyecto histórico de liberación del Otro, dice Dussel– en la que previamente se reconozca como condición de posibilidad de todo argumentar el derecho de ser persona¹². El excluido no espera a ser incluido, el excluido interpela a la comunidad real vigente y en esa interpelación se abre la posibilidad de una nueva comunidad histórico-posible de la cual él será constitutivamente parte y en la que sí estará en condiciones de argumentar.

Desde la comunidad vigente, afirma Dussel, la interpretación de la exigencia del Otro se constituye en un “deber-ser”¹³ y sitúa, a quien la acepta, en condiciones de co-responsabilidad ética de construcción de la nueva comunidad histórico-posible. Se entiende que esta nueva comunidad, que no debe ser pensada sólo de comunicación, sino fundamentalmente de vida, se ha de sustentar sobre estructuras político-económicas diferentes, esto es, su construcción implica necesariamente la transformación o revolución de las estructuras vigentes; las que, para América Latina y el resto del mundo periférico, siguen representando en el nivel práctico-productivo una causa fundamental de dominación.

En conclusión, diremos entonces con Dussel que no basta con partir del “nosotros” que fundamenta a la comunidad argumentativa para asegurar la comunidad libre de dominación. Es necesario, además, afirmar éticamente al Otro como otro, de manera tal que siempre sea posible un nuevo argumento que ponga en cuestión lo ya dado y asegure la posibilidad de construcción de una nueva comunidad de comunicación y de vida; la cual, en la medida en que sepa siempre interpretar y situarse en responsabilidad solidaria con el Otro, en esa medida se acercará cada vez más al ideal de una sociedad justa.

12 DUSSEL, E., *op. cit.*, p. 96.

13 *Ibid.*, p. 98.