



Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY-NC-SA 4.0

ARK-CAICYT: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s25251090/xsrdpc2tt>

EL POSTULADO DEL PROGRESO DE KARL-OTTO APEL ANTE LA DIVERSIDAD DE HISTORIAS Y UN PRESENTE DISTÓPICO

The *postulate of progress* of Karl-Otto Apel in view of the diversity of histories
and a dystopian present

Karl-Otto Apels *Postulat des Fortschritts* angesichts der Vielfalt der Geschichten und
einer dystopischen Gegenwart

José Antonio Pérez Tapias

Universidad de Granada, Granada, España.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9646-0789>

jptapias@ugr.es

Recibido: 07-03-2023

Aceptado: 11-05-2023

Resumen

En la historia no hay progreso garantizado. Sin embargo, es un imperativo moral para la acción política trabajar para que nuestras sociedades logren objetivos de justicia: es el progreso que debe haber. Esa reformulación del progreso como postulado, propuesta por Apel en su ética del discurso, ha de confrontarse con cuestiones insoslayables relativas al final de la modernidad, al eurocentrismo y a las realidades sociales negativas de nuestro mundo.

Palabras clave: *Apel; Progreso; Modernidad; Eurocentrismo; Distopía.*

Abstract

In history there is no guaranteed progress. However, it is a moral imperative for political action to work so that our societies achieve objectives of justice: it is the progress we must have. This reformulation of progress as a postulate, proposed by Apel in his Discourse Ethics, has to be confronted with unavoidable questions concerning the end of modernity, eurocentrism and the negative social realities of our world.

Keywords: *Apel; Progress; Modernity; Eurocentrism; Dystopia.*

Zusammenfassung

In der Geschichte gibt es keinen garantierten Fortschritt. Es ist jedoch ein moralischer Imperativ für politisches Handeln, darauf hinzuwirken, dass unsere Gesellschaften die Ziele der Gerechtigkeit erreichen: Das ist der Fortschritt, den es geben muss. Diese Neuformulierung des Fortschritts als Postulat, die Apel in seiner Diskursethik vorschlägt, muss mit den unvermeidlichen Fragen nach dem Ende der Moderne, dem Eurozentrismus und den negativen sozialen Realitäten unserer Welt konfrontiert werden.

Schlüsselwörter: *Apel; Fortschritt; Modernität; Eurozentrismus; Dystopie.*

El postulado del progreso ocupa un lugar destacado en el pensamiento de K.-O. Apel. Dicho postulado acompaña, de cara a la orientación de la praxis, a la reformulación dialógica, en clave de intersubjetividad, del imperativo categórico kantiano. La “transformación de la filosofía” propuesta por Apel retoma la cuestión del sentido de la historia, descargándola del teleologismo determinista que venía a dar una falsa apoyatura ontológica a la supuesta *garantía* del proceso histórico respecto a sus “metas” utópicas, para hablar de un *teleologismo ético* que se plantea el progreso como un postulado moral en cuanto a objetivos de supervivencia y de vida digna.

La fundamentación normativa pragmático-trascendental, que establece como norma básica la obligación de buscar el acuerdo a través del discurso en torno a la norma en cada caso en cuestión, teniendo en cuenta los intereses de todos los afectados y las consecuencias que pudieran seguirse de su aplicación, *ya siempre* pone en juego la interrelación que implica el *a priori* de la comunicación desde el que se opera para ese logro de consenso, haciendo intervenir además el disenso que cuestione cualquier consenso fáctico previo para mejor alcanzar un nuevo acuerdo siempre que sea necesario. Se trata del *a priori de la comunidad de comunicación* como lo *condicionante y posibilitante* de todo hablar que pretenda el entendimiento mutuo, como corresponde a la intersubjetividad actuante que en él se despliega. Puede decirse que con ese *a priori* se presupone un consenso básico, tácitamente operante, en el que *ya siempre* estamos, acerca del sentido y de las reglas que rigen la praxis comunicativa, las cuales hacen viables sus pretensiones.

Como el mismo Apel enfatiza, dicho *a priori* conlleva la dialéctica, bien es verdad que como “dialéctica abierta”, entre la *comunidad real de comunicación* y la *comunidad ideal*, siempre supuesta como contrafáctica, pero que a la vez opera como ideal regulativo que orienta el hablar en serio y, desde él, también la praxis, de los sujetos involucrados en tales procesos discursivos. Es por ello por lo que al imperativo categórico “dialogizado” se le añade el *imperativo ético-político* de *aproximar* la comunidad real a la comunidad ideal *ya siempre* de hecho anticipada en las prácticas discursivas desde el mismo reconocimiento recíproco de los hablantes.

Apel, sin entender la comunidad ideal de comunicación como exactamente una utopía que delinee un modo de vida -es explícito su rechazo a toda “utopía concretista”-, sí piensa que con el *a priori de la comunidad ideal* va una intención utópica que incluso ve que se hace presente en la realidad histórica propiciando una suerte de “aproximación asintótica” desde la facticidad de la comunicación a la idealidad que en la misma se pone en juego -imagen kantiana inscrita en un marco dialéctico que supone también una transformación de la herencia hegeliano-marxista. (Apel, 1991, p. 104) Con todo ello, y en términos postmetafísicos, Apel refuerza su compromiso en cuanto a mantener lo que se podía entender como “un sentido emancipador de la historia” -el sentido respecto al cual Vattimo (1986) declaró su final en dirección muy distinta a la apuntada por el autor de *La transformación de la filosofía*, que trataría de salvarlo desde claves éticas. (Apel, 1985)

La cuestión hoy ineludible, cuando la expresión de un pensamiento con intención utópica se ha hecho aún más difícil en tiempos distópicos, es relativa a cómo mantener incluso un postulado del progreso tan cautamente formulado por Apel, cuando no sólo hablar de *sentido de la historia*, sino de *sentido*, se nos ha puesto muy complicado, cuando no imposible. ¿Cómo afrontar esta situación? Si por una parte hay que retomar ciertas cuestiones en las que profundizar a partir de lo que Apel en su día dejó dicho, como es lo relativo a una discusión crítica del concepto de utopía, así como la correlación entre lo social y lo individual, es decir, entre desarrollo histórico y vida de los individuos, o la relación entre anhelo de justicia y deseo de felicidad (autorrealización)..., para dar respuesta a interrogantes que quedaron sin suficiente respuesta, por otra es ineludible abordar problemáticas actualmente planteados con especial agudeza. Algunas de estas problemáticas -además de la acometida en su día en los diálogos entre Apel y Dussel en torno a la relación y diferencia entre ética del discurso y filosofía de la liberación (Dussel, 2020)- tienen que ver con preguntas como las que a continuación se abordan.

La cuestión crucial de la posibilidad de fe en el progreso en un final de la modernidad marcadamente distópico

¿Cabe hablar de progreso en un tiempo distópico en el que el mundo como lugar de lo negativo no deja espacio para la fe en el mismo que ha sido emblemática de una modernidad ya agotada?

Siendo completamente cierto que Apel habla de progreso desde el teleologismo ético señalado y no desde determinismo ontológico alguno, no lo es menos que en su pensamiento sigue latiendo una inmovible fe en el progreso que no deja de ser tal por más que la entienda como fe racional. Así es en tanto que lo concibe como progreso que se postula -sin garantía de consumación definitiva en cuanto a sus metas-, o precisamente por ello, pudiendo decirse que lo hace de manera análoga a como Kant mantiene la fe racional en Dios como *fe moral* en ese Dios cuya existencia se postula como apoyatura del sentido: la postulada existencia de Dios desde la razón práctica es garantía para el *sumo bien* alcanzable en la vida de un alma inmortal, también postulada, que supone la coincidencia de la virtud que gravita sobre el deber y la felicidad que todo ser humano anhela. La pregunta al respecto en relación a Apel es cómo y hasta qué punto se puede mantener esa *fe moral* en el progreso en medio de un mundo distópico, máxime teniendo en cuenta que la razón crítica y autónoma no puede agarrarse a la solución teodiceica, ni siquiera en la versión kantiana. Por supuesto que Apel rechaza ese agarradero, y ya para su misma tarea de fundamentación ética, planteada la alternativa “o Dios o el juego trascendental del lenguaje”, su opción es por lo segundo, lo cual, desde sus propias formulaciones, es coherente con la pretensión de su pensamiento de ser postmetafísico -aunque podemos recordar a Lévinas proponiendo una metafísica *a-tea* (Lévinas, 1995, p. 66-102, p. 308). Sin embargo, todo ello no quita que se perciba un *resto* de la metafísica que se quiere dejar atrás como residuo incrustado en la misma fe en el progreso que los hechos, por su parte, cuestionan.

Aun sin resto teológico, siendo consecuentes con el enfoque benjaminiano, luego subrayado por Adorno, acerca de que, si bien no podemos prescindir del *punto de vista*

de la redención, es el caso que no podemos disponer de él (Adorno, 1987, p. 251, par. 153), una fe racional en el progreso posible sería consistente si la intención utópica que lo acompaña se viera respaldada por los hechos en grado suficiente. Es en este punto en el que los factores distópicos que actualmente se solapan en nuestro mundo suponen un fuerte cuestionamiento de la idea de progreso y, con ello, de la misma modernidad que la tomó como emblema. Tanto es así que podemos -y quizá debemos- hablar del *final de la modernidad*, en tiempos donde afrontamos regresiones escandalosas sobre lo que pensábamos que eran cotas irreversibles -viéndolas venir habló Adorno, con fórmula paradójica, de “progreso regresivo” (1987, p. 141, par. 92). La crisis de la modernidad no deja pensar ya, como lo formuló Habermas tiempo atrás, que estamos ante una “modernidad inacabada” (Habermas, 1988).

Desde el bien conocido diagnóstico de Nietzsche respecto a una modernidad en su curso atrapada por su dinámica nihilista y desde la denuncia de Marx acerca de una modernidad capitalista hipotecada por sus contradicciones hasta su posible colapso, el siglo XX fue el de un devenir zigzagueante entre las tremendas tragedias vividas en Europa -vinculada a ellas como gran “protagonista” se percibía la modernidad- y fases de relativa bonanza, por más que derivando sus costes a la periferia de ese gran centro metropolitano europeo, luego desplazado a EEUU, haciendo que Europa se viera subsumida en un Occidente recrecido. De esa manera volvía a ocurrir, con nuevas formas de colonialismo, lo que desde el comienzo de la modernidad vino pasando: fraguó y se expandió con el colonialismo como su indispensable reverso, quedando, como la cara oculta de la luna, en esa zona de sombra que, en este caso, era una zona expresamente opacada desde el arranque renacentista.

La creciente consciencia en torno a una modernidad cuestionada provocó, desde finales de la década de los sesenta del siglo pasado, que pilares suyos fueran quedando profundamente erosionados: la mitificación del progreso, la desmesurada fe en el poder de la razón, la exaltación del sujeto, la irrestricta voluntad de dominio de la naturaleza, la imperialista pretensión de hegemonía universal... Todo ello, que en su día fue anticipado por paladines de la crítica como Horkheimer y Adorno con su *Dialéctica de la*

Ilustración, es lo que se vio consumado en estas últimas décadas en las que se impuso una visión epocal que se expresó como *posmodernidad*. La entrada en el siglo XXI ha supuesto la rotunda confirmación de que estamos no sólo en un tiempo que sigue a otro, sino en la *crisis de la modernidad*. El caso es que aún no hemos aplicado las necesarias dosis de crítica y autocrítica para calibrar hasta el fondo la hondura de dicha crisis, la cual en verdad nos conduce a un cambio civilizatorio. Falta saber cómo va a ser y, por lo que toca a la capacidad humana de decantar los procesos históricos en una u otra dirección, hacia dónde lo queremos encaminar.

Al modo de la inmisericorde advertencia que en su *Divina Comedia* nos hizo leer Dante en las puertas por donde hace pasar al infierno, cuando nos adentramos en la tercera década de este siglo XXI podemos tomarnos en serio la leyenda que bien podría presidirla: “abandonad toda fe en el progreso”. No es menos impactante para nuestra mentalidad heredera de la modernidad que aquel “abandonad toda esperanza” para renacentistas italianos imbuidos de optimismo antropológico. No hay que forzar la paráfrasis, pues fluye sola en tanto que perspectiva utópica y confianza en el progreso quedaron entrelazadas en los últimos siglos, permaneciendo así hasta que en el siglo XX ambas se vieron radicalmente cuestionadas. No obstante, a pesar de guerras mundiales, sistemas totalitarios y Holocausto, los humanos –al menos los humanos occidentales- hemos seguido apegados a mitificaciones nuestras especialmente caras, como es aquella con la que se revistió la idea de un indefectible “progreso hacia lo mejor” (Kant, 1987), según expresión kantiana que hizo época. Mas ahora, lo propio de nuestro tiempo, al poco de etapas que volvieron a ser optimistas –el despliegue tecnológico ha tenido en ello su papel, junto con la expansión del capitalismo financiero bajo paradigma neoliberal-, es que la esperanza se disipa y la fe en el progreso queda sometida a un cuestionamiento radical. Incluso cabe decir que no necesitamos ficciones antiutópicas en el esfuerzo por imaginar mundos futuros que no debieran ser; nuestro mundo es ya suficientemente distópico para verlo como *el lugar de lo negativo* que ya es. (Pérez Tapias, 2022a)

El siglo que empezó con el atentado yihadista de las Torres Gemelas como la más brutal variante de terrorismo global, pasando por la guerra de Irak, la invasión de Afganistán y otros conflictos enquistados sin visos de solución, se ha ido encontrando con sucesivas crisis que, a modo de azotes apocalípticos, han sembrado de zozobra y desconfigurado el mundo globalizado en el que nos veníamos moviendo. Si a la crisis financiera, con sus consecuencias sociales desde 2008, a la crisis climática, con los alarmantes datos que nos hablan de los efectos sobre la Tierra de esta civilización del *antropoceno*, y a la crisis sanitaria provocada por la pandemia de covid-19 (Pérez Tapias, 2022b), se añade la crisis mundial causada por la invasión rusa de Ucrania, con la destrucción de este país, más los efectos de carencias energéticas, hambrunas en otros muchos países, procesos inflacionarios en las economías del mundo y desestructuración de un precario orden global, puesto bajo amenaza de guerra mundial con armamento nuclear, tenemos un cuadro de pavorosos jinetes cabalgando sobre nuestras realidades de modo tal que sólo hay que describir las huellas que dejan para concluir que nuestro distópico mundo vive, ciertamente, un momento *apocalíptico* -para descargar el término de connotaciones de catastrofismo irremediable puede tomarse también, a tenor de su proveniencia del griego, como momento *revelador* de la crisis que pone fin a la era que hemos llamado modernidad.

Con expresión que podemos tomar prestada de Stefan Zweig (2010), “el mundo de ayer” previo a la invasión de Ucrania -el último factor, hasta el presente de estas líneas, de crisis con repercusiones mundiales- queda lejos del mundo en el que ya estamos, tan marcadamente distópico a causa de esa guerra que sólo le falta que la misma propaganda de Putin, que rotuló la invasión como “operación militar especial”, recoja el dicho de Orwell en *1984* donde expresa cómo el *pensamiento doble*, con su “neolengua”, es propio del sistema totalitario imaginado, teniendo una de sus fórmulas lapidarias en la conocida frase “la guerra es la paz” (Orwell, 1998, p. 11) . Como operación de pacificación se presenta la guerra en la campaña de desinformación llevada a cabo en Rusia y proyectada hacia el mundo, como si éste no fuera testigo de crímenes de guerra, de destrucción de ciudades, de bombardeo de instalaciones civiles

y de masacres sobre la población. El cinismo de Putin lleva la dinámica de la *posverdad* hasta el paroxismo (Pérez Tapias, 2022c), con la tremenda paradoja de que la pretendida “verdad alternativa” que falsamente erige en términos de pacificación, correlato de la mentira que masivamente difunde, conlleva que con los hechos vaya la amenaza de guerra nuclear que esgrime como chantaje.

Es pertinente tener presente en este punto cómo los factores distópicos mencionados, y especialmente la guerra, provocan que las reflexiones en torno a las cuales se teorizó la modernidad, y la misma idea de progreso en su versión dominante, se vean contradichas por la realidad de su crisis y la evidencia de las regresiones acontecidas, de manera que por fuerza se agranda sobremanera la distancia entre una teoría que quiera mirar al futuro con intención utópica y la praxis que a tal efecto pueda alentar. A este respecto, el pensamiento del mismo Apel, que por una parte recoge la interpelación de la XI tesis de Marx sobre Feuerbach y, por otra, insiste con buen criterio en que siempre habrá un hiato insalvable entre la teoría -la filosofía- y la praxis en que se pretenda *realizar* transformando el mundo, no puede quedar incólume cuando el hiato se convierte en un abismo que reclama al menos un plus de elaboración de la teoría para atender al compromiso que entraña una exigencia de coherencia respecto a la praxis que propugna. O, dicho en otros términos, muy queridos por Apel: si siempre hay una distancia entre *razón moral* y *razón estratégica*, ¿hasta qué punto es posible acortarla sin claudicación ética?

Concretamente, lo que pone de relieve una distopía como la que actualmente supone la guerra en Ucrania no es que sólo que el mencionado hiato se agrande en general, sino que se ensancha en lo que toca a la ética del discurso y a sus derivadas normativas hacia la política. Baste como ejemplo ilustrativo los recientes artículos de Habermas en la prensa europea abogando por un riguroso principio de cautela en lo que respecta a la misma solidaridad que efectivamente se ejerza con la resistencia ucraniana a la invasión rusa, en tanto que dicha solidaridad implique suministro de armamento y apoyo militar, cautela que, dejando aparte exigencias de un consenso normativo sobre la fuerza del mejor argumento, desemboca en respaldar una negociación estratégica con el dictador

Putin en términos de *Realpolitik*, pero dejando en el aire la aporía que se expresa en estos parámetros dilemáticos: Putin -por su chantaje- no puede perder, pero Putin -por la ilegalidad y la brutalidad de la invasión de Ucrania y por la amenaza que supone- no ha de ganar (Habermas, 2022). O visto desde Ucrania conforme una situación que en su reflexión Habermas asume como lo más probable: Ucrania no puede ganar, pero no debe perder (Habermas, 2023). ¿Qué hacer, pues? ¿Cómo se traduce a decisiones políticas el cauteloso equilibrio que tales aporías inducen sin que se acabe prescindiendo de facto de la obligada diferenciación entre agresor y agredido para que la posible paz que en su momento se pueda negociar no redunde en condescendencia ante el primero y presión para la rendición del segundo? ¿Qué progreso cabe pensar, no sólo en medio de una guerra brutal, sino además vislumbrando situaciones futuras ajenas, no ya a exigencias de justicia, sino a un elemental derecho internacional?

El ahondamiento del hiato entre teoría y praxis no deja de afectar, por tanto, a lo que la teoría apeliana presenta como dialéctica entre facticidad e idealidad a partir del mismo desdoblamiento del *a priori de la comunicación* anteriormente señalado entre *a priori de la comunidad real de comunicación* y *a priori de la comunidad ideal*. Dicha dialéctica encuentra concreción praxeológica, como se indicó, en el imperativo ético que acompaña al principio normativo fundamental de la obligación de la búsqueda del consenso entre los interlocutores afectados sobre la norma a seguir en cada caso según criterios de justicia, esto es, el imperativo de procurar la máxima realización posible de la comunidad ideal *en* la comunidad real (Pérez Tapias, 1994). Se trata de dar impulso ético y concreción política en clave de futuro a lo que de hecho siempre se anticipa contrafácticamente. Aparte la problemática no menor de hasta qué punto es realizable un ideal que, a la vez, es afirmado como ideal regulativo -aceptemos que su condición de contrafáctico hace que no sea solo idea (en sentido kantiano)-, lo que vemos en la facticidad de nuestro mundo es que ahora mismo va en dirección contraria a la aproximación de la facticidad a la idealidad. Es imposible que la fe en el progreso quede incólume.

Puede pensarse que las dinámicas distópicas de nuestro mundo no afectan a la fundamentación (sin Fundamento) del imperativo categórico intersubjetivamente dialogizado que Apel formula en modo trascendental-pragmático, y así hay que entenderlo. Sin embargo, esa misma fundamentación ética se ve erosionada, y tanto más en su proyección política, si no se ven reforzados los motivos racionales, pero de una razón apasionada -dicho con resonancias spinozistas-, a favor, como lo formula Lévinas, de por qué el bien y no el mal, por qué actuar en pro de la justicia, sacrificando intereses, y no dejar que campee la injusticia, en forma de la ley del más fuerte, por ejemplo. ¿Qué puede decir la ética del discurso frente a los Calicles de nuestro tiempo? (Pérez Tapias, 2022c, p. 90-95). De Apel hay que recordar que, aun contando de manera muy prioritaria con el legado crítico y ético kantiano, él apuesta por una *ética de la solidaria responsabilidad por las consecuencias*. (Cortina, 1988)

¿Cómo quebrar la presión de lo negativo para, ejerciendo esa responsabilidad por las consecuencias en una política moralmente orientada -pero no atrapada en el “moralismo político” que ya criticó Kant y respecto al cual Apel tomó distancia (Scivoletto, 2021), recuperar la confianza en la acción posible? Hay que tener en cuenta que el contexto en esta tercera década del siglo XXI es muy distinto de aquel que Apel tenía ante sí en su reflexión, como cuando la situaba atendiendo al doble frente de procurar la supervivencia y trabajar por la vida digna. La supervivencia se nos ha puesto, a la vista de pandemia vivida y otras posibles, más crisis climática y todo lo que la provoca y comporta, mucho más complicada; y la exigencia de vida digna, por más que se levante el listón de los derechos humanos allí donde se haga, se enfrenta a la escandalosa incontable cantidad de flagrantes violaciones de los mismos, desde las que sufren los migrantes en todas las fronteras hasta las que padecen miles de mujeres víctimas de feminicidio.

Un planteamiento como el de Apel reclama fajarse a fondo con la cuestión del progreso y, si se mantiene la referencia al mismo en clave de postulado, erradicando todo compromiso criptoteológico y desprendiéndose del apego a la imagen de una “aproximación asintótica” a las metas que la intención utópica aún pueda proponer. Ello

es obligado debido a que en tal imagen aún perdura la confianza excesiva en una marcha de la historia que de suyo corresponde a una visión escatológico-salvífica que no dejó de contaminar al pensamiento utópico (Pérez Tapias, 2007, p. 339-371); así es incluso en algunas de sus versiones más depuradas -como la del mismo Apel con su “crítica de la razón utópica” (Apel, 1986).

Un postulado del progreso que de alguna forma se reformulara tendría que dar paso a un *progreso sin progresismo*, es decir, sin ideología “progresista” en torno a un progreso mitificado, lo cual, en el caso de Apel, estaría en consonancia con su enfoque ético discursivo de una *fundamentación sin Fundamento*, que por otra parte no deja de sintonizar con el “trascender sin trascendencia” de Bloch (1977, p. 135) o el “mesianismo sin mesías” de Benjamin (1973a). Si fijamos la mirada en la utopía que habría de acompañar a un progreso así entendido, hemos de hablar de *utopía sin utopismo* (utopía no mitificada), y considerar la intención utópica que la sostiene en analogía a la “débil fuerza mesiánica” invocada por Walter Benjamin (1973b, p. 178, tesis 2). Por algo, éste, frente a la visión ingenuamente progresista respecto a una historia vista además bajo el molde de un *continuum* temporal ajeno a la historicidad, convoca a ver la historia desde la alerta respecto a la catástrofe, que es, por cierto, lo que tenemos a la vista. La cuestión no es, pues, sólo que el progreso no esté garantizado, sino que se incrementan las señales de la catástrofe posible como signo de los tiempos. Y ello convoca de manera inmediata a la *resistencia transformadora* como matriz de la visión de progreso que aún pudiera sostenerse (Abensour, 2022, p. 99ss.).

Benjamin propone incluso transformar el pesimismo en “capacidad organizativa” para dicha resistencia (Benjamin, 2009, p. 310), lo cual es recogido hoy por Enzo Traverso cuando sugiere para la izquierda transformar la melancolía en entusiasmo (Traverso, 2019). Ahora bien, ¿de dónde salen las energías psico-afectivas para el entusiasmo? Si volvemos la mirada a Kant y a su apreciación del entusiasmo por la Revolución francesa entre quienes la vieron como “espectadores” que se hacían una opinión, recordaremos que dicho entusiasmo era “signo” de la confianza en el progreso en la historia (Lyotard, 2009). Tal visión podía verse acompañada de ese sentimiento por

contar con una Providencia secularizada a partir de una teología cuasiexplícita que ya de ninguna manera nos podemos permitir. Es más: ahora no hay manifestaciones de entusiasmo que permitan tal interpretación del “signo” que portan.

Si nos fijamos en algunos acontecimientos, quizá podamos entrever hacia dónde apunta el entusiasmo respecto a ellos que aún puedan suscitar. Tomemos como ejemplo proporcionado por hechos cercanos a cuando son escritas estas páginas la victoria de Lula da Silva en las elecciones presidenciales de Brasil en 2022, venciendo por ajustada mayoría al ultraderechista Jair Bolsonaro, que se presentaba para un segundo mandato: la victoria de Lula sin duda provocó una ola internacional de entusiasmo muy significativa, de la cual puede decirse, conforme a lo que veníamos diciendo, que, como “signo”, tiene más que ver con la *resistencia* frente a un neofascismo amenazante que con un progreso que pudiera atisbarse a partir de avances factibles bajo un horizonte próximo -no obstante, permanece la cuestión de cómo transmutar la experiencia de lo distópico, como se tiene en la deriva neoliberal hacia nuevos fascismos, en un pensamiento capaz de vislumbrar un horizonte utópico inédito, como hace Aníbal Quijano con su propuesta de “bien vivir” (Quijano, 2012; García Bravo y Gandarilla, 2022)-.

Si, por otro lado, giramos de nuevo la vista a Ucrania, la resistencia de los ucranianos frente al invasor ruso con la potencia destructiva y mortífera que pone en juego, ello da lugar a un “sentimiento sublime” -recordemos un sentimiento tal ante el horror de Auschwitz-, el cual remite a su vez a cierta heroicidad en medio de la catástrofe -no prevista en sociedades posheroicas-. Parafraseando al pastor Dietrich Bonhoeffer -¡qué lejos del sectarismo de tantos evangélicos ultraconservadores!- en la conocida fórmula con la que expresó su posición militante contra el nazismo, cabe decir que si retomamos con cautela el postulado apeliano del progreso hemos de hacerlo desde *la resistencia frente a la sumisión ante la barbarie*. Es decir, ¿cómo hablar de progreso cuando los acontecimientos de los que somos testigos no nos proporcionan “signo” alguno que alimenten el entusiasmo por avances que pudieran estar en ciernes de lograrse? Y aún más: ¿cómo y hasta dónde podemos seguir a Apel -si se puede y, si se puede, con qué

nuevas modulaciones de la cuestión del progreso-, en tanto que él sostiene que el conocimiento crítico-hermenéutico de la cultura en la historia, contando con criterios normativos en cuanto a la reconstrucción explicativa e interpretativa de los hechos se refiere, ha de proyectarse también hacia el futuro haciendo operativa una “fundamentación ética del progreso”? (Apel, 2017, p. 175 ss.).

1. Pregunta sobre la posibilidad de una visión no eurocéntrica, o no occidentalocéntrica, para una idea de progreso replanteada

¿Es posible seguir hablando de progreso con pretensiones universalistas, por más que sea postulándolo, desde la conciencia ya alcanzada de que la idea (mitificada) de progreso de corte ilustrado ha sido muy eurocéntrica, amparando expansiones imperialistas y sometimientos coloniales de otras culturas y pueblos?

Respecto a una pregunta formulada en esos términos cabe una respuesta en condicional: es posible seguir hablando de progreso si, entre otras cosas, se abandona una visión eurocéntrica de la historia, como ha sido la de la modernidad de la mano de los imperialismos que en ella se sucedieron. Por tanto, no es sostenible ni filosófica, ni moral, ni políticamente seguir hablando de progreso en términos etnocéntricos, es decir, eurocéntricos al modo como de hecho se ha pensado en la modernidad ilustrada. Ésta entendió el progreso del que se sentía protagonista en clave eurocéntrica y luego, ampliando el campo a raíz del neoimperialismo estadounidense, en clave occidentalocéntrica. Tal visión del progreso quedó atrapada en la ceguera de la modernidad para su propio reverso imperialista y colonialista. Por ello, ni se contempló la historia con suficiente perspectiva como para verla en todas las etapas precedentes en las que no hubo la hegemonía cultural que después se autoatribuyó Europa, ni se vio el posterior discurrir de la misma más allá del expansionismo de la Europa moderna, ni, desde luego, contando con las historias de los pueblos y culturas que quedaron bajo su dominio. Es más, el progreso quedó monopolizado por esa Europa imperialista que colonizaba -con las tres “ex” que ello implicaba: explotación, extractivismo y exclusión-

bajo la coartada de llevar civilización a pueblos atrasados, los que se verían ubicados en los dos primeros “estadios” con los que la mirada europea tematizada por el evolucionismo cultural del siglo XIX contempló el devenir histórico: salvajismo, barbarie... civilización.

Es obligado reconocer que esa visión de la humanidad y sus devenires se ha mantenido durante siglos y perdura en la actualidad. La misma filosofía la ha soportado y difundido sin empacho, incluyendo sus más destacados representantes en cuanto a profundización en la crítica, como Kant, o en cuanto a elaboración metafísica, como Hegel -eurocéntrico donde los haya, con una visión de la historia “universal” en la que el Espíritu Absoluto limita su recorrido desde Grecia hasta Alemania, con germanocentrismo acentuado, por ejemplo, en Heidegger-. La apreciación de los “otros” como bárbaros, o como infieles, o vistos como “pueblos sin historia”, apenas si fue contrarrestada por autores como Montaigne, Herder o Diderot... De suyo, se fue reciclando esa sesgada percepción hasta una contemporaneidad en que se vio reelaborada en términos de países desarrollados y países subdesarrollados, o centros y periferias, encontrando justificación ideológica en concepciones del desarrollo en las que el pensamiento acerca de este, por más que revestido de doctrina económica -neoliberal en las últimas décadas-, no implica menor mitificación que la sufrida por la idea de progreso. Tal fue el objeto de la crítica a ella como la realizada, por ejemplo, desde las *teorías de la dependencia* -“antidesarrollistas”-, con las que la filosofía de la liberación guarda una relación muy estrecha (Dos Santos, 2002; Cerutti, 2006, p. 117-185).

A lo dicho hay que sumar el *factor racismo*, el cual, aun cuando no se presente tan explícito como otrora, lo hace como supremacismo cultural. Sabido es que el racismo, como la más grosera ideología, con función encubridora de las más aberrantes prácticas de dominio, como las esclavistas, acompañó a la modernidad, dando cobertura a la reducción de “otros humanos” a pura mercancía objeto de despiadada explotación una vez consagrada su condición de infrahumanos, menos humanos que los civilizados europeos. Con razón, Aimé Césaire habló de la “Europa indefendible” a pesar de su

tradición humanista, que, ensalzando al humano por un lado, no ha dejado, por otro, de sacrificar a otros humanos en el altar de la marcha triunfal del “espíritu” europeo, objetivación histórica del Espíritu absoluto que Hegel contempla desplegándose en la historia (Césaire, 2006, p. 13). El precio del progreso, su otra cara, es el sacrificio de los individuos, y más los sometidos, y si hace falta racializados, en lo que teorizaciones ontológicas y metafísicas de la historia han formulado sin salirse de lo que Lévinas llamó “filosofía de la violencia”.

Es visto todo eso como puede resultar irenista el postulado del progreso tal como Apel lo expuso. Bien es verdad que la crisis de la modernidad no había llegado, cuando él escribía sobre ello, al punto en el que hoy se encuentra. Este es tal que una modernidad agotada queda abierta en canal no sólo para crítica al eurocentrismo que desde otras culturas y latitudes se ha hecho apuntando a la visión moderna de la historia, sino que ésta, además de verse cuestionada *desde dentro* por la barbarie extrema del Holocausto nazi y lo que supuso Auschwitz (Mate, 2003), también *desde fuera* es criticado ese eurocentrismo por quienes padecieron otras barbaries en ningún caso justificables como eslabones de una cadena de progreso. Una vez “emergidos los marginados”, como dijo Leopoldo Zea (2000), estos toman la palabra y reivindican sus historias, no subsumibles en la posición subalterna a la que les arroja la autocomprensión europea dominante en cuanto a la historia. Eso se acentúa en un momento en que la crítica al eurocentrismo que Aníbal Quijano y otros hicieron desde América Latina (Quijano, 1988), continuada en el pensamiento decolonial, se ve reforzada por la que se formula desde India, por ejemplo, una vez que se evidencia que Occidente ha perdido la hegemonía cultural que en sus expansiones imperialistas hizo valer, para, en todo caso, pretender mantener un *dominio sin hegemonía*, sólo perdurable mientras dure la superioridad económica, tecnológica y militar que pueda sostener -en especial en su competición con China-. Es por esto que Dipresh Chakrabarty, en obra titula *Al margen de Europa*, acompaña a su crítica del “historicismo” eurocéntrico, apegado indefectiblemente al pasado colonialista, con discurso sobre la necesaria “provincialización” de Europa, lo cual es asunto que obliga a

repensar la historia como tejido de historias diversas (Chakrabarty, 2008). ¿Cabe hablar de progreso en relación a todas ellas, conjugando su pluralidad y cuando muchas cuentan con tradiciones y categorías distintas para pensar sus respectivas historias?

Estamos, pues, ante la tarea insoslayable de repensar la historia y, por ende, el progreso que se le ha atribuido, incluso reformulando tal atribución como postulado, como hizo Apel. Para tal tarea es indispensable la crítica al eurocentrismo, lo cual no significa infravalorar la herencia europea, pero también lo es, en analogía a lo que Dussel planteó a la ética discursiva en sus debates con Apel, que de manera similar a como en la búsqueda de acuerdo normativo hay que contar con las voces de quienes han sido histórica y políticamente excluidos de ella, consagrando la asimetría de la desigualdad social, ahora, en una interpretación de la historia desde las diferencias que conllevan las historias plurales, hay que contar con lo que viene dicho desde esas otras tradiciones para lograr también una visión dialógica del posible progreso que pueda ser postulado en tanto que compartido -pretensión que enlaza con la propuesta de Boaventura de Sousa Santos sobre *epistemologías del Sur* (2014 y 2019). Para más detalle: si se mantiene un postulado del progreso reformulado en tal sentido ha de ser haciéndose cargo -cabe decirlo desde los acentos puestos por Walter Mignolo en su obra *La idea de América* (2007) -de la “herida colonial” no sanada y de la “huella colonial” cuya traza lastra cualquier pretensión de una visión de progreso de cara a un futuro que, desde las diferencias, no puede ser sino común.

2. Pregunta acerca de lo que la ética del discurso diga del *sentido* que, desde el diálogo intercultural, se pueda compartirse transculturalmente

¿Cabe mantener, y singularmente desde la ética del discurso, una propuesta filosófica respecto al sentido que, emergiendo a través del diálogo intercultural, pueda sostener pretensiones de transculturalidad?

Lo expuesto anteriormente sobre la necesaria reformulación del postulado del progreso para liberarlo de todo sesgo de historicismo eurocéntrico nos pone en bandeja

la cuestión del *sentido*, esto es, del sentido de la historia misma, el cual, al abordarlo desde una perspectiva ética, es cuestión que trae aparejada la del *sentido* de la misma existencia humana en la vida de cada una de las personas concretas. Dicho eso, es obligado reparar en que si hay una cuestión metafísica por excelencia es esa precisamente, por lo que la pretensión de Apel de situar su discurso en la órbita de un pensamiento postmetafísico hay que ponerla igualmente en revisión. Habrá que entenderla como postmetafísica en relación a metafísicas inscritas en un paradigma respecto al cual hay razones para considerarlo caduco, pero eso no quita que sea posible -y necesaria- otra metafísica bajo otro paradigma, cual es el caso, por ejemplo, de la “metafísica de la alteridad” de Lévinas. Recordemos que éste, para más detalle, concibe la ética como “filosofía primera” (Lévinas, 1995, p. 308), una vez dejada atrás la metafísica de la subjetividad de filiación cartesiana en la modernidad, la cual, si se pensó concibiendo una salida del solipsismo, lo cierto es que se dejó acompañar por un fuerte individualismo, trasladado a la misma ontología y desde ahí a la reflexión sobre la sociedad y lo político, así como a la misma filosofía moral, como también en el caso de Kant se vio comprobado.

La ética del discurso, más allá de presentarse como postmetafísica respecto a metafísicas del pasado, conlleva, pues, una dimensión metafísica de *sentido* en el mismo subrayar el reconocimiento intersubjetivo que ya siempre tiene que estar operante entre quienes hablan en serio argumentando a la búsqueda de acuerdo normativo en torno a lo que sea de justicia. Tanto dicho reconocimiento como la justicia que se busca conllevan como razón suficiente la afirmación de la dignidad de todo ser humano en tanto sujeto de derechos, empezando por los que se le reconocen desde el *a priori* de la comunidad de comunicación de la que forma parte y en la que se inserta activamente. Esa afirmación es condición de posibilidad del sentido de la fundamentación pragmático-trascendental del imperativo crucial de una ética comunicativa, pero a la vez y con ello mismo no se queda en ser apoyatura para la corrección normativa que se siga en virtud de un proceder coherente con lo que esa fundamentación pone de relieve, sino que entraña además una *verdad práctica*, una *verdad moral*, a la cual podemos

referirnos como "verdad del sentido" (Pérez Tapias, 2007, p. 79-95). Ésta, de manera inexcusable, pasa a ser referencia para el *sentido* de la historia, en tanto que en la historia, dicho desde un criterio negativo, se hunde todo sentido siempre que en las prácticas de cualquier tipo que se den en ella se quiebre el respeto incondicionalmente debido a la dignidad de todo ser humano.

El asunto que ha de acometerse a renglón seguido, máxime teniendo en cuenta que la ética discursiva pretende validez universal, es si esa visión en cuanto al *sentido*, que de ella se desprende, y una vez hecha la crítica al eurocentrismo, esa tal comprensión del *sentido* de la existencia humana y de la historia o, mejor, de las historias en las que aquella se despliega en toda su pluralidad, es susceptible de compartirse interculturalmente. Para que así pueda afirmarse, tan importantísimo asunto tiene que ser él mismo objeto de diálogo intercultural. Dando por clarificado que no valen para ello estrategias intelectuales y sociopolíticas que sigan reproduciendo planteamientos de aculturación asimilacionista de culturas en posiciones minoritarias o subalternas, y que tampoco son aceptables estrategias que traten la diversidad cultural en términos de un multiculturalismo en el que el reconocimiento de las diferencias se quede atascado en comunidades replegadas sobre sí mismas, desentendidas de lo que puedan reconocer como común, lo que procede es promover la interculturalidad en los diversos marcos sociopolíticos -y en el mundo en lo que podemos entender como marco global de índole cosmopolita-, desde las condiciones necesarias para ello (económicas, sociales, políticas, epistémicas y éticas...). Tal interculturalidad ha de articularse en torno a un núcleo ético reconocible como común desde las diferentes tradiciones culturales (con sus componentes de tradiciones religiosas, en sus vectores no fundamentalistas), las cuales han de contribuir a su formulación para su reconocimiento desde sus respectivas concepciones de lo bueno, puestas en relación para acordar lo que sea aceptable para todos como justo, entendiendo esto como válido transculturalmente (Pérez Tapias, 2019a, p. 325-357). La ética del discurso, no sólo ella, pero también, cuenta con planteamientos que aportar para tal búsqueda de acuerdo, habida cuenta

de que esa tarea implica saber qué hacer con los desacuerdos para que no malogren aquél.

Si, por una parte, tal esfuerzo dialógico intercultural requiere avanzar hacia concreciones políticas del mismo, como pueden ser las relativas a lo que signifique una *ciudadanía intercultural* como concepto de ciudadanía que hoy podemos poner en circulación para democracias interculturalmente radicalizadas de cara a ser efectivamente inclusivas, nos encontramos, por otra, con que dicha empresa ético-política, consecuente con una pluralidad que no implica hipostatización de las diferencias, sino su tratamiento como lo distinto que no impide ser tratado desde la semejanza -el criterio de analogía propugnado por Dussel (2020, p. 53-82)-, ha de contar con la puesta en juego de tal compromiso dialógico también desde las condiciones anamnéticas que en verdad lo hagan posible, como compromiso contrario a seguir actuando en falso en condiciones de asimetría entre culturas. Sabido es que la interculturalidad, a diferencia del multiculturalismo, supone conjugar reconocimiento de las diferencias y exigencias de igualdad, indispensable para erradicar privilegios culturalistas, no ajenos a posiciones políticas y económicas de dominio por parte de comunidades culturales hegemónicas. Como subraya el peruano Fidel Tubino, tal conjugación es elemento indispensable de una interculturalidad crítica (Tubino, 2015, 259-270). Y una ética del discurso que la asuma y promueva para hacer de verdad universalizable sus propuestas normativas para historias plurales entretrejidas de cara a un futuro común ha de contar de manera muy especial con el papel de la memoria como factor de indudable peso en cómo los distintos interlocutores se sientan en cada caso en la mesa del diálogo necesario.

3. Pregunta relativa a la necesidad de que la ética discursiva, dado lo que han sido las historias de opresión con su cúmulo de sufrimiento, afronte que no es posible el diálogo intercultural (como el intracultural) desde condiciones de injusticia

¿Es posible cubrir el déficit de memoria que tanto contribuyó a la mitificación de un progreso que se convirtió en coartada de injusticias, habida cuenta de que lo coherente con ese recordar lo que no debe ser olvidado (Benjamin) obliga en consecuencia a un “optimismo trágico” (Ricoeur)?

A las condiciones antes sucintamente apuntadas para hacer viable el diálogo intercultural hay que añadir lo que se puede denominar “condición anamnética”, esto es, la condición de la imprescindible memoria para que el diálogo no se plantee desde el olvido, dado que no todos llegan a él desde la misma historia: unos lo hacen desde posiciones de dominio y otros, desde posiciones subalternas, cuando no desde la marginalidad a la que fueron arrojados. La simetría entre los interlocutores que la ética del discurso pone como condición inexcusable para hablar en serio hay que llevarla al mismo diálogo intercultural, sabiendo que no hay tal ejecutoria de un hablar en serio desde una aceptable *isegoría* si se prescinde de la memoria de lo que no debe ser olvidado (Pérez Tapias, 2016). Ésta tiene por objeto la injusticia padecida -esto es, la causada, visto por la otra parte-, o, formulado de otra manera, la justicia debida a aquéllos que nos antecedieron y a los que ya no les queda la posibilidad de que quede saldada la deuda que se contrajo con ellos, como insistentemente ha señalado Reyes Mate (Mate, 1991, p. 163-226 y 2008, p. 61-78) y ha sido subrayado contra “desmemorias” recientes (Dussel, Finocchio y Gojman, 2003, p. 133-166).

Tal compromiso de memoria, en aras del reconocimiento debido a todos los que, sin excluir de verdad, se sientan a la mesa -la del diálogo y también la *otra* mesa, aquella en la que el objeto es compartir el *primum vivere* sobre cuya materialidad se sostiene la vida, esa que Dussel subraya como referencia básica de una ética material-, obliga como correlato del imperativo categórico intersubjetivo, máxime si el deber que desde el mismo queda trazado enlaza con lo obligante que el postulado del progreso entraña. Sin

memoria no hay futuro de *vida digna*, sino extrapolación mitificante de ilusiones sin fundamento a un porvenir entendido como prolongación del presente sin más. Es por eso que bien le viene a un progreso postulado en forma consecuente con el diálogo, el pluralismo y la memoria, tener en cuenta una herencia como la que nos lega lo que Bolívar Echeverría nos trasladó como *ethos* barroco (Echeverría, 2000, p. 161-182). Como *ethos* histórico, se trata en ese caso de un *ethos* de resistencia, forjado con una memoria que recurre a los fragmentos que puede incrustar en las elaboraciones mestizas que, aunque sea bajo la férula de quienes imponen la ideología dominante, ahí quedan a resguardo del olvido y como material supervivencial para la expectativa de un mundo otro, como en la cultura barroca quedaron como cuñas de resistencia y esperanza aguardando la posibilidad de una modernidad diferente de la que en la misma América, en los siglos XVI y XVII, se configuraba (Pérez Tapias, 2023).

Tenemos, pues, que, por una parte, si un postulado del progreso reformulado al modo expuesto ha de reforzar el vector de esperanza impulsado desde la resistencia inconformista frente a lo establecido, si dicha esperanza recoge esa “chispa” que viene de atrás en cuanto originada por los anhelos de justicia no satisfechos, según subrayó Benjamin (1973b, p. 181, tesis 6), por otra, tal esperanza no puede sino alentar un “optimismo trágico”, como en su día apuntó Ricoeur (2015, p. 17). De suyo es lo consecuente en este tiempo distópico, en el que para muchos es irresistible la tentación de la “retrotopía” que vuelve la mirada hacia atrás (Bauman, 2017), al modo de la bíblica sobrina de Lot, movida por la añoranza de que lo mejor quedó en el pasado y a él hay que volver -un *ethos* conservador, según Bolívar Echeverría-; pero, a la vez, el actual es un tiempo en el que se convierte en faro para la responsabilidad solidaria que la ética de la comunicación moviliza aquella cita del Talmud que Erich Fromm recogía para apuntalar la paradoja de la esperanza: “no seremos nosotros quienes completarán la tarea, pero no tenemos derecho a abandonarla” (Fromm, 1970, p. 155) -enunciado en plena sintonía con la consideración de que un progreso postulado al modo en que lo hace Apel no cuenta con un *final* asegurado, sino que señala un *fin* pretendido-. Después de todo, es lo que cuadra con una esperanza sin fideísmo, aunque implique una fe,

consciente, como dejó dicho Benjamin y recogió Marcuse al final de *El hombre unidimensional*, de que “sólo por aquellos sin esperanza -se fue con su muerte- nos ha sido dada la esperanza” (Marcuse, 1984, p. 222). El postulado del progreso no puede soslayar la dimensión trágica de la existencia humana (Pérez Tapias, 2022d)

Y 4. Pregunta en torno al *humanismo otro* que la ética del discurso puede sostener reactivando el compromiso praxeológico que exige un postulado del progreso reformulado

*Argumentando que el ser humano conlleva una “estructura utópica” en su condición -consideración en paralelo a la “función utópica” de la que hablaba Bloch-, ¿es posible esbozar un **humanismo otro** que, en tiempo de poshumanismo y transhumanismo, potencie una común conciencia de dignidad humana y una relación pacificada con la naturaleza, recogiendo las aportaciones de culturas diversas?*

Cabe estar de acuerdo en que la ética discursiva, con la fundamentación de un imperativo fundamental moralmente ineludible, a través del cual se reafirma la dignidad humana como valor absoluto -lo *santo*, más allá de lo *sagrado* mismo, como por otra parte decía Lévinas desde su metafísica *a-tea*-, es de índole plenamente humanista. Habida cuenta de los recelos a hablar de humanismo por parte de quien formula una propuesta ética presentándola como postmetafísica, dado que el humanismo se ha asociado a la metafísica -con razón- y se ha criticado, por tanto, en la misma medida en que se ha criticado a la metafísica, se entienden las resistencias a enfatizar el perfil propio como humanista. Si a eso se añade que el humanismo de la modernidad quedó atrapado por su mismo sesgo eurocéntrico y puesto al servicio de una visión de la historia donde el protagonismo quedaba injustamente capitalizado por el sujeto occidental, más motivos se encuentran en la escena contemporánea para que el humanismo se vea en cuestión. Sin embargo, tanto la profundización intercultural en la ética de la comunicación como la *pluriversidad* desde y con la que ha de reformularse una visión de la historia en la que de una manera razonable y dialógicamente fundada

pueda hablarse de postulado del progreso (Dussel, 2020, p. 77 ss.), inducen a pensar que es más que pertinente hablar de humanismo de nuevo, poniendo en juego una perspectiva metafísica distinta, y adentrándose, desde un método analógico que nos permita conjugar lo distinto y lo semejante, en el camino innovador de un *humanismo otro* -cabe proponerlo como núcleo de un “paradigma otro” al modo como lo expone, por ejemplo, Walter Mignolo (2003).

Para realzar lo que implica una opción por un humanismo que pueda ser punto de confluencia intercultural, o de recorridos transculturales, conviene tener presente que ello se compadece con suscribir, como hace Apel, que la condición humana, en cuanto común a todos los seres humanos, comporta una “función utópica indispensable” (Apel, 1986, p. 177) -también Bloch habló de “función utópica”-, que se expresa de múltiples formas en las diversas culturas y sus respectivos devenires históricos, lo cual está en plena sintonía con lo que Miguel Abensour subraya como conexión fuerte entre lo utópico y la búsqueda de la *humanitas* (Abensour, 2022, p. 97).

Siendo así, en ellos se presenta la dialéctica antes comentada entre facticidad e idealidad, tanto en el plano de la vida social con los objetivos políticos que desde ella emerjan como en las existencias personales, con los anhelos de autorrealización que en las mismas mueven la dinámica del deseo. Esas dos dimensiones interrelacionadas son las que se pueden entender, por consiguiente, desde las claves respectivas de la emancipación y de la autorrealización -era el anhelo de felicidad realizado por las éticas eudemonistas-, siendo esas dos vertientes de lo utópico las que se entrelazan en lo que se puede considerar *utopía antropológica*. La ética del discurso deja abierta la cuestión relativa a que no pueda pensarse la emancipación y sus objetivos de justicia, entreverando libertad e igualdad, sin considerar lo que respecta a la autorrealización de las personas; lo mismo que no cabe presentar la autorrealización sin compromiso solidario por la justicia que reclama la dignidad de todos y cada uno. Es decir, “cuidado de sí” -como podemos recoger desde los estoicos hasta Foucault, pasando por Gracián- con miras puestas en una “vida otra” es algo consistente si está en relación, desde la no absorción de un polo por otro, con la pretensión de un orden social justo. En la

complejidad *pluriversa* de nuestro mundo tal es vector fundamental del *humanismo otro* que tiene sentido propugnar. Se trata de ganar un nuevo estatuto para el humanismo, como Chakrabarty, desde la tradición de la India, llega a proponer (2008, p. 30-31 y 109), o, como señala Achille Mbembe haciendo hincapié en ello, la cuestión es ensanchar una visión humanista tal en cuyo universalismo quepa en verdad toda la humanidad, posibilitando nuevos criterios universalistas para una “política de lo humano” (Mbembe, 2016, p. 19 y 277).

Hay razones para pensar que desde el campo filosófico es posible un *decir* como el aquí sugerido sobre humanismo que sea distinto de lo *dicho* en las diferentes versiones del mismo que hasta ahora hemos conocido. La filosofía, y concretamente una ética discursiva en diálogo con otras propuestas éticas de las diversas tradiciones culturales, activando su potencia crítica y recuperando aliento utópico, puede prestar al diálogo intercultural y a los proyectos emancipatorios de la actualidad su aportación en los términos de ese *humanismo otro*, el cual, por lo demás, podemos pensarlo como indispensable como punto de convergencia necesario para las democracias en sociedades de pluralidad compleja -intensa diversidad cultural-.

Hay que insistir, pues, en que una *palabra otra* sobre humanismo no es un simple añadir más palabras a lo ya dicho, sino recrear una comprensión humanista de nuestra realidad desde un paradigma *otro*, como se expresa por el pensamiento decolonial invocando una racionalidad *otra*, distinta de la que ha sido dominante. Un *humanismo otro* habrá que articularlo pasando por la crítica a los humanismos que, especialmente en el siglo XX, se han dado, sea por su función ideológica de encubrimiento, sea por su vinculación a la metafísica de un sujeto endiosado tras su voluntad de poder, sea por lo sesgado de un concepto de “Hombre”, amén de patriarcal, en manos de una razón científicista-tecnocrática cuya pretensión de dominio acaba siendo in-humana. Pero, con todo, también hay que tener en cuenta las aportaciones de la tradición humanista a la defensa de la dignidad humana, como enfatizó Ernst Bloch en su estudio sobre “derecho natural” (Bloch, 2011). Si eso se puede recordar frente a los antihumanismos, ante el pensamiento poshumanista cabe señalar, al hilo de sus mismos retornos a

“procesos de subjetivación”, lo que del humanismo se *conserva* tantas veces en la misma negación que respecto a él se formula. Y eso hay que hacerlo cuando anda en boga un transhumanismo ilusorio en torno a expectativas incluso de inmortalidad o a fantasiosos procesos hacia una especie *poshumana* (Pérez Tapias, 2020).

Se trata de recoger empeños por la libertad y la igualdad, social y de género, acometidos desde las diferentes culturas, anudados en anhelos de justicia, la cual, además de vías jurídicas y cauces políticos, requiere medidas de justicia económica y hasta de justicia cognitiva (Pérez Tapias, 2019b). La memoria de las historias respectivas, resistiendo al olvido de las injusticias padecidas, es luz para esos recorridos en los que se perfila interculturalmente el compromiso con unos derechos humanos *universalizables* desde la “pluriversidad” que apunta, entre las oscuridades del presente, a una nueva etapa vislumbrada, con Enrique Dussel, como *transmoderna* (Dussel, 2015, p. 257-294).

Un *humanismo otro* nos es necesario como clave compartida de humanización de nuestra realidad, con potencial transcultural en tanto *humanismo de la dignidad humana*, traduciendo aquel “humanismo del otro hombre” que Lévinas presentaba como respuesta a la alteridad y desde la puesta en común de las concepciones del “ser humano” en las diferentes culturas (Lévinas, 1993). ¿Cómo, si no, sobre qué base antropológica y desde qué perspectiva ética transcultural podemos defender sus derechos y apoyar, por ejemplo, a las mujeres de Irán, a los uigures de China, a los rohingya de Birmania, a las comunidades de la Amazonia, a los ucranianos frente a la invasión rusa, a los palestinos frente a Israel, a los saharauis exiliados de su tierra, a los refugiados sirios bloqueados en las puertas de Europa, a los inmigrantes maltratados en tantas fronteras...?

Hablar de un *humanismo otro* es, por tanto, pensar en propuesta para una *transmodernidad* que supere relaciones de dominio político, de clase, de raza o de género, y en la que el fin del eurocentrismo europeo dé paso a un *comprender-nos* consonante con lo que el peruano Mariátegui formuló como “sinfonía de los pueblos”. Será así humanismo generador de conciencia de “mundialidad” -en ella hace hincapié

Patrick Chamoiseau (2020, p. 41-55)- capaz de hacerse cargo de todo lo que la mundialización vivida hasta ahora dejó fuera o mal tratado, desde la diversidad de las culturas, con tantas cicatrices coloniales, hasta los desastres medioambientales de un planeta herido. Apostar por un *humanismo otro* es así, no sólo congruente, sino más que conveniente -necesario, diríamos- para un reformulado postulado del progreso en tiempos de gran tribulación en los que es obligado, por responsabilidad solidaria, evitar que la esperanza naufrague.

Referencias bibliográficas

- Abensour, M. (2022). *La utopía. De Thomas More a Walter Benjamin* (original 2000). Madrid: Dado.
- Adorno, T. W. (1987). *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada* (original 1951). Madrid: Taurus.
- Apel, K.-O. (1985). El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia (original 1972). En K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía* (T. II) (págs.341-413). Madrid: Taurus.
- Apel, K.-O., (1986). ¿Es la ética de la comunidad de comunicación una utopía? Acerca de la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía (original 1983). En K.-O. Apel, *Estudios éticos* (págs. 174-219). Barcelona: Alfa.
- Apel, K.-O. (1991). ¿Vuelta a la normalidad? En K.-O. Apel, A. Cortina, J. De Zan y D. Michelini (Eds.), *Ética comunicativa y democracia* (págs. 70-117). Barcelona, Crítica.
- Apel, K.-O. (2017). El concepto de verdad y la realidad de la cultura humana: sobre la relación entre las ciencias de la cultura y la razón práctica (original 2003). En K.-O. Apel, *Racionalidad crítica comunicativa (T. I)* (Ed. de J. A. Nicolás y L. Molina) (págs. 169-181). Granada: Comares.
- Bauman, Z. (2017). *Retrotopía*. Barcelona: Paidós.
- Benjamin, W. (1973a). Fragmento político-teológico. En W. Benjamin, *Discursos interrumpidos* (T. I) (págs. 193-194). Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1973b). Tesis de filosofía de la historia. En W. Benjamin, *Discursos interrumpidos* (T. I) (págs. 175-191). Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2009). Apéndice. Materiales preparatorios sobre el concepto de historia. En R. Mate, *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"* (págs. 305-325). Madrid: Trotta.

- Bloch, E. (1977). *El principio esperanza* (T. I) (original 1959). Madrid: Aguilar.
- Bloch, E. (2011). *Derecho natural y dignidad humana* (original 1961). Madrid: Dykinson.
- Cerutti, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana* (original 1983). México: FCE.
- Césaire, A. (2006). Discurso sobre el colonialismo (original 1950). En A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (págs. 13-43). Madrid: Akal.
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del dominio cultural europeo?* (original 2000). Barcelona: Tusquets.
- Chamoiseau, P. (2020). *Hermanos migrantes* (2017). Valencia: Pre-Textos.
- Cortina, A. (1988). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel*. Salamanca: Sígueme.
- Dos Santos, Th. (2002). *La teoría de la dependencia. Balance y perspectiva*. México: Plaza y Janés.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- Dussel, E. (2020). Ética del discurso y ética de la liberación. Diálogo Norte-Sur. En E. Dussel, *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial* (págs. 41-52). Madrid: Trotta.
- Dussel, I., S. Finocchio y S. Gojman (2003). *Haciendo memoria en el país de nunca jamás*. Buenos Aires: Eudeba.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- Fromm, E. (1970). *La revolución de la esperanza* (original 1968). México: FCE.
- García Bravo, M. H. y J. G. Gandarilla (2022). Le noeud de la modernité et l'horizon utopique pour la dénouer. En O. Frausto y A. Lefèvre et Montes (Coords.), *Utopies et dystopies dans l'imaginaire politique* (págs. 113-132). Paris: L'Harmattan.
- Habermas, J. (1988). La modernidad: Un proyecto inacabado (original 1980). En J. Habermas, *Ensayos políticos* (págs. 265-283). Barcelona: Península.
- Habermas, J. (2022, 7 de mayo). Hasta dónde apoyamos a Ucrania. *El País*.
- Habermas, J. (2023, 19 de febrero). Por qué este es el momento de negociar la paz. *El País*.
- Kant, I. (1987). Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor (original 1797). En I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (págs. 79-100). Madrid: Tecnos.
- Lévinas, E. (1995). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (original 1961). Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (1993). *Humanismo del Otro hombre* (original 1972). Madrid: Caparrós.
- Liotard, J.-F. (2009). *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia* (original 1986). Barcelona: Gedisa.
- Marcuse, H. (1984). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología en la sociedad industrial avanzada* (original 1954). Barcelona: Orbis.

- Mate, R. (1991). *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos.
- Mate, R. (2003). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid: Trotta.
- Mate, R. (2008). *La herencia del olvido*. Madrid: Errata Naturae.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo* (original 2013). Barcelona: Futuro Anterior/NED.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (original 2000). Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* (original 2005). Barcelona: Gedisa.
- Orwell, G. (1998). *1984* (original 1949). Barcelona: Destino.
- Pérez Tapias, J. A. (1994). Más allá de la facticidad, más acá de la idealidad. El postulado del progreso desde la ética discursiva y la antropología trascendental-dialéctica de K.-O. Apel. En D. Blanco, J. A. Pérez Tapias y L. Sáez (Eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel* (págs. 207-227). Madrid: Trotta.
- Pérez Tapias, J. A. (2007). *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*. Madrid: Trotta.
- Pérez Tapias, J. A. (2016). ¿Es posible el diálogo intercultural tras siglos de injusticia? Propuestas de interculturalidad democrática. En D. E. García y R. Alcalá (Coords.), *Interculturalidad: Valores y valoración* (págs. 209-261). México: UNAM.
- Pérez Tapias, J. A. (2019a). *Ser humano. Cuestión de dignidad en todas las culturas*, Madrid: Trotta.
- Pérez Tapias, J. A. (2019b). Exigencias de justicia desde un 'humanismo otro'. *Éxodo*, 150. Disp. en <https://www.exodo.org/exigencias-de-justicia-desde-un-humanismo-otro/>
- Pérez Tapias, J.A. (2020). De la 'muerte del Hombre' al transhumanismo. La *parrhesía* foucaultiana ante la pretensión de *Homo Deus*. *Pensamiento*, 76 (290), 657-677.
- Pérez Tapias, J. A. (2022a, 23 de junio). Resistencia o sumisión en la distopía bélica. *Viento Sur*. Disp. en <https://vientosur.info/resistencia-o-sumision-en-la-distopia-belica/>.
- Pérez Tapias, J. A. (2022b). Finitud y vulnerabilidad. Humanos bajo *shock* pandémico. En A. Gallego y J. A. Pérez Tapias (Eds.), *Pensamiento, pandemia y Big Data. El impacto sociocultural del coronavirus en el espacio iberoamericano* (págs. 23-39). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Pérez Tapias, J. A. (2022c). *Imprescindible la verdad*, Barcelona: Herder.
- Pérez Tapias, J. A. (2022d). Esperanza paradójica para un tiempo distópico. *Éxodo*, 162-163, 81-86. Disp. en <https://www.exodo.org/esperanza-paradojica-para-un-tiempo-distopico/>
- Pérez Tapias, J. A. (2023). *Ethos barroco* y potencial utópico de la transmodernidad. En C. Hermida (Coord.), *Utopías y distopías en el pensamiento iberoamericano* (págs. 127-146). Madrid: Dykinson.

- Quijano, A. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (págs. 45-69). Lima: Sociedad&Política Ediciones. Disp en <https://www.reduii.org/cii/sites/default/files/field/doc/Modernidad%20Identidad%20y%20Utopia%20America%20Latina%20OCR-Anibal-Quijano.pdf>.
- Quijano, A. (2012). 'Bien vivir': entre el *desarrollo* y la des/colonialidad del poder, *Viento Sur*, 122, 46 - 56. Disp. en https://vientosur.info/wp-content/uploads/spip/pdf/VS122_A_Quijano_Bienvivir---.pdf
- Ricoeur, P. (2015). *Historia y verdad* (original 1955). Buenos Aires: FCE.
- Santos, B. de Sousa (2014). Más allá del pensamiento abismal de las líneas globales a una ecología de saberes. En B. de Sousa Santos y M. P. Meneses (Eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)* (págs. 21-66). Madrid: Akal.
- Santos, B. de Sousa (2019). *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur* (original 2018). Madrid: Trotta.
- Scivoletto, G. (2021). Ética discursiva y legitimidad democrática. Acerca del rendimiento político del discurso moral. En C. D. Martínez Cinca y G. Scivoletto, *Estado de derecho y legitimidad democrática. Perspectivas, problemas y propuestas* (págs. 285-303). Buenos Aires: Editores del Sur.
- Traverso, E. (2019). *Melancolía de izquierda. Después de las utopías* (original 2016). Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Tubino, F. (2015). *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo Editorial PUC.
- Vattimo, G. (1986, 6 de diciembre). El fin del sentido emancipador de la historia. *El País*.
- Zea, L. (2000). *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*. México: FCE.
- Zweig, S. (2010). *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*. Barcelona: Acantilado.