

La “conciencia ética” como fundamento de la *Ética de la liberación*. A propósito de Enrique Dussel y sus discusiones con Karl-Otto Apel

The “ethical conscience” as fundament of *Ethics of Liberation*. With Regard on Enrique Dussel and his discussions with Karl-Otto Apel

Por: Carlos A. Moreno
Universidad del Valle
calichemore@gmail.com

Resumen: *La Ética de la Liberación discute con la mayoría de nuestras creencias sociales y políticas, postulando principios que van en contra de distintas formas de fundamentar la ética. Es aquí donde radica su igualdad con muchas otras éticas normativas, en tanto se propone responder a la pregunta por cómo debemos vivir. En el marco de su discusión con la ética fundamentada en la comunicación argumentada, Dussel establece importantes diferencias: el punto de partida de la Ética de la Liberación no será la “comunidad ideal de comunicación”, planteada por K. O. Apel, entre otros; por el contrario, ella se fundamentará en el hecho de la exclusión a la que está siendo sometida la mayor parte de la humanidad, es decir, la exterioridad del mundo como experiencia de vida. A través del concepto “conciencia ética” pretendo mostrar una comprensión general de los postulados que la Ética de la Liberación de Enrique Dussel usa para desarrollar su modelo teórico de fundamentación ética.*

Palabras clave: ética de la liberación, ética del discurso, conciencia ética, exclusión, fundamentación.

Abstract: *The Ethic of Liberation deals with most of our social and political beliefs, by postulating principles that go against different forms of founding ethics. It is here where its equality establishes others normative ethics, therefore it intends to answer the following question: How should we live? In this discussion on argumentative communication ethics, Dussel points out important differences: the start point of Ethic of Liberation will not be “ideal communication community” by K. O. Apel, among others; on the contrary, it will based on exclusion, that is say that a large percentage of the population is subjected to [the exteriority of world as life experience]. Through the concept of “ethical conscience” I intend to show my general understanding of some principles postulated by Enrique Dussel "Ethic of Liberation" which he uses to develop his theorical model on the foundation of ethic.*

Keywords: *Ethic of Liberation, Ethic of discourse, ethical conscience, exclusion, foundation.*

Antes de dar inicio a este ensayo quiero recordar las víctimas que la violencia en Colombia ha dejado citando las palabras que un amigo de Jesús María Valle, líder político colombiano asesinado, pronunció durante su entierro:

*En este país las posiciones diferentes, claras y con argumentos sólidos que hablan de las angustias de un pueblo sometido a un conflicto que le ha quitado toda dignidad son acalladas porque, al decir de algunos, hacen parte de uno de los bandos de la guerra. Seguimos en ese punto donde no hay contradictores sino enemigos que se deben eliminar inmediatamente.*¹

Introducción

La *Ética de la Liberación* de Enrique Dussel es sugerente a la hora de mirar nuestra actual condición de exclusión, de pobreza y miseria, por eso nos invita a un ejercicio constante de *liberación*, de superación de toda dominación. Si miramos de cerca los planteamientos que esta ética postula, podemos llegar a encontrar conceptos muy interesantes e importantes que harían posible una *praxis de la liberación*, como el mismo autor ha denominado al proyecto de una *comunidad político económica de vida* (Dussel & Apel, 2004: 123). Uno de los conceptos que considero importante analizar en el presente ensayo es el de “conciencia ética”, dado que guarda intrínseca relación con el anterior tipo de comunidad, y porque es un punto de discusión frente a otras éticas² en el sentido que éstas manejan otro tipo de presupuestos, a partir de los cuales la *Ética de la Liberación* se desarrolla. De acuerdo a ello, (1) plantearé desde el inicio que la *conciencia ética* hace parte de un presupuesto medular en la *Ética de la Liberación*; (2) en la medida que rompe con la tan utilizada éticamente “falacia naturalista”, cabe aclarar que la *Ética de la Liberación* hace frente a la idea que impide derivar una norma moral de un hecho empírico, postulando el “principio formal–material” (más adelante profundizaré sobre este tópico en particular). Siguiendo con la reflexión planteada, llegaré a un punto clave (3) en el cual la *conciencia ética* sirve

¹Agencia de Prensa IPC, Medellín (25-febrero- 2008). “Hace 10 años mataron a Jesus Maria Valle”. Recuperado de: <http://www.semana.com/noticias-on-line/hace-10-anos-mataron-jesus-maria-valle/109697.aspx>

²Cabe señalar que Enrique Dussel pretende romper con una tradición ética occidental, por ello evalúa en su libro *Ética de la liberación* varios sistemas éticos occidentales, como lo son la *meta-ética analítica* de Moore, el *utilitarismo*, el *comunitarismo*, la *moral trascendental* de Kant, el *formalismo neocontractualista* de John Rawls, la *ética del discurso* de Apel, la *moral formal* de Habermas, el *pragmatismo* de Pierce, el *realismo pragmático* de Putman, el *sistema funcional o formal* de Luhmann, la *factibilidad* de Hinkelammert, entre otros sistemas éticos. Véase Dussel (2000, p. 12).

de argumento o ‘presupuesto ético básico’ para que la *Ética de la Liberación* responda al caso concreto de la “*interpelación*” (Dussel & Apel, 2004: 141-170) como acto de habla, el momento en que la razón del *Otro excluido*³ es tenida en cuenta por el otro que está al interior de una comunidad de comunicación hegemónica. Lo anterior me sirve para ilustrar el caso específico en el cual la *conciencia ética* juega un papel fundamental en toda *praxis de liberación*. Al finalizar lo expuesto (4) ofreceré una serie de conclusiones que me servirán para sintetizar los planteamientos hasta allí expuestos.

El contexto del diálogo de ‘friburgo’

El llamado ‘diálogo de Friburgo’⁴ se dio en la *exterioridad*, en la comunidad *real (ideal)*⁵ de comunicación llamada Europa. Allí fue convocado Enrique Dussel a exponer su *filosofía de la liberación* y los planteamientos que ella contenía. El Seminario Internacional organizado en Friburgo fue la oportunidad perfecta de manifestar la condición de exclusión y pobreza en la que se encuentra toda Latinoamérica y muchas partes del mundo que no hacen parte del ‘centro’, por así llamar de alguna forma a los países más ricos.

Es menester agradecer a todas aquellas personas que hicieron posible este diálogo, sin él podría aventurarme a decir que aún estaríamos viviendo en un tipo de filosofía que se hace desde el comentario. Un ideal a seguir es hacer filosofía propia, filosofía que venga desde nuestra realidad y que, por tanto, marque una diferencia en relación a otras éticas, o a las éticas hegemónicas que han dominado el pensamiento por largos años. Enrique Dussel es pues, uno de los grandes iniciadores de esta tendencia. Si uno revisa su obra se encontrará la precisión y la sutileza con la que sus argumentos son organizados para contestar a una ética hegemónica y, a su vez, construir una ética original, que parta de la condición de exclusión del Otro hacia una liberación.

³Enrique Dussel hace una diferenciación entre aquel que está al interior de una comunidad de comunicación hegemónica y el Otro que se haya en la total exterioridad, llama al excluido de tal comunicación *Otro*, en mayúscula. Por eso, de aquí en adelante se usará esta diferenciación hecha por el autor.

⁴El ‘diálogo de Friburgo’ es en realidad el inicio de las discusiones entre la ética de la liberación de Enrique Dussel y la ética del discurso de Karl-Otto Apel. Dichas discusiones comenzaron en Buenos Aires en el año de 1985; sin embargo, fue en 1989 cuando se realizó en Friburgo la organización del Seminario Internacional que dio inicio al diálogo entre las dos tendencias éticas (Dussel & Apel, 2004, p. 9).

⁵Tomo por referencia la *Ética del Discurso* de Apel, en el sentido que Europa cumple con todas las condiciones ‘ideales’ de vida, a pesar de que Apel insiste en que aún existen distintas situaciones adversas que pueden acabar a Europa, como es el caso de la crisis ambiental.

1. La “conciencia ética” como fundamento de la ética de la liberación

Para abordar el concepto de “conciencia ética” es necesario mostrar el camino que se debe seguir para llegar a él; en este caso, se debe mostrar el por qué de una *conciencia ética* en el contexto de la *ética de la liberación*. Ahora bien, algunas corrientes éticas como la *ética del discurso* de Apel y la *ética comunicativa* de Habermas, parten del supuesto que existen condiciones de vida igualitarias entre los seres humanos y a partir de aquí formulan los presupuestos de sus teorías, es decir, parten de una condición moral prescriptiva o ideal, para llegar a una moral real, esto es muy bien conocido como la clásica formulación de la *falacia naturalista*⁶ analizada por G. E. Moore. La ética del discurso de Apel fijó su atención en la construcción del consenso a partir del diálogo, de la intersubjetividad; de ahí la importancia del principio ético-discursivo como eje fundador de esta concepción ética. Sin embargo, la *filosofía de la liberación* ve un problema en esta concepción comunicativa, considera que en ella se presuponen dos o más interlocutores válidos, es decir, personas con iguales capacidades y características determinadas que las hacen ser parte del intercambio comunicativo; entonces, ¿qué ocurre con aquellas personas que no caben o que no tienen las condiciones básicas para hacer parte del intercambio comunicativo?

Según Dussel, una de las grandes deficiencias de la ética del discurso formulada por Apel es que no responde a las necesidades actuales que tenemos como mundo: se refiere al *hecho* (o *factum*) de la existencia de los *pobres*, de los *excluidos*, de las *mujeres maltratadas*, de los *afro-descendientes*, en fin, de todas las *víctimas* que han creado los sistemas vigentes de dominación. Por lo anterior, afirma que el presupuesto de la *comunidad ideal de comunicación* que maneja la ética del discurso no es válido en la medida que: primero, no aparece ninguna *exterioridad* al interior de dicha comunidad de comunicación que manifieste intención de diálogo (considera que toda comunidad de comunicación o toda Totalidad vigente genera víctimas, es decir, ‘*excluidos*’: es un hecho la existencia de aquellos que no se tienen en cuenta a la hora de construir consenso, y sobre los cuales recae toda su injusticia del mismo), y segundo, en la ética del discurso el *a priori* (o *fundamento*,

⁶Para profundizar sobre este tema recomiendo una muy buena edición libre de los *Principia Ethica* de G. E. Moore en el siguiente enlace: <http://archive.org/details/principiaethican00mooruoft>

parte A) de la comunicación *ideal* sólo se da cuando se establece un diálogo entre dos o más personas que estén al interior de una comunidad de comunicación definida, caracterizados por similitudes culturales, como su lenguaje, su sistema o modo de vida, entre otros. De este modo, la ética del discurso no tiene en cuenta al *Otro* como *exterioridad* de la comunidad de comunicación hegemónica; no existe en principio y sólo es tenido en cuenta *a posteriori*, cuando los acuerdos ya han sido creados (*parte B* de la ética del discurso)⁷.

¿Cómo dar respuesta a la anterior problemática que presenta la ética del discurso? Según Dussel, es allí donde nace y se hace la ética de la liberación porque buena parte de su contenido teórico tiene como antecedente inmediato la problemática de la negación del otro-excluido de la comunidad hegemónica de comunicación. Sin embargo, más que responder a las deficiencias de la ética del discurso de Apel, la ética de la liberación pretende convertirse en una Macro-ética universal, es decir, en una ética normativa global que responda concretamente a la pregunta por *cómo debemos vivir*, teniendo por eje central la realidad de las víctimas que han dejado los diversos sistemas éticos hegemónicos. Ahora bien, para dar respuesta en un primero momento al problema de la situación *a posteriori* en la que se encuentran las víctimas en la ética del discurso, Dussel considera necesario denunciar la condición de exclusión en la que se encuentran los países del Tercer Mundo. De este modo, la ética de la liberación pretende describir la *realidad* de la dominación para, en un segundo momento, crear el engranaje que servirá de base a su superación y así llegar al momento de la *liberación*. En relación a lo anterior, Apel cree que la parte B de su ética responde a este problema (*a posteriori* de la formulación de los principios). Sin embargo, Dussel contraargumenta esta posición al decir que las víctimas no son *a posteriori* con respecto a toda comunicación; por el contrario, el *Otro-excluido* es el principio (*a priori*) de su ética de la liberación, como un *hecho* del sufrimiento de la mayor parte de la humanidad, por el cual, considera, es un *deber* luchar en contra.

De lo anterior se desprende una fase de la ética de la liberación que su creador denomina: la *Arquitectónica*. Como *arquitectónica* se entiende, en primer lugar, el hecho *empírico* de la

⁷La Ética del Discurso defendida por K.-O. Apel está compuesta por dos partes: la primera llamada *parte A*, donde está contenida su fundamentación, y la segunda, *parte B*, que contiene los principios de aplicación de la misma (Dussel & Apel, 2004, p. 54).

condición de exclusión a la que ha sido sometida la mayor parte de la humanidad, es decir, el reconocimiento de la existencia del sufrimiento de las víctimas de los sistemas de dominación hegemónicos. En segundo lugar, surge en la *arquitectónica* de la ética de la liberación el concepto de “conciencia ética”, entendida como la capacidad humana por ver en el Otro la condición de *exclusión* de la que ha sido víctima, y hacerse responsable de él como sujeto de una posible *praxis de liberación*. Dussel describe este aspecto del siguiente modo:

Llamamos «conciencia ética» (a diferencia de la mera «conciencia moral») a la capacidad práctica de «interpretar», del «aceptar», del «asumir» el enunciado exigitivo del Otro [...] El que acepta la palabra interpelativa del Otro como otro [...] Queda «prendido» por la obligación de liberar al Otro [...] y de construir *con él* [...] una *nueva* comunidad futura: la «comunidad de comunicación y de vida *histórico-posible*» [...]. (Dussel & Apel, 2004: 120-121).

Según el autor, la *conciencia ética* se diferencia de la *mera* conciencia moral, en el sentido que ésta última hace parte de *una aplicación a una decisión concreta de los principios vigentes del sistema* (Dussel, 1996: 76); es decir, mientras la conciencia ética responde a las deficiencias del sistema vigente, la conciencia moral obedece las normas de dicho sistema. Por otro lado, es necesario aclarar que el concepto de “praxis de la liberación” hace posible todo el ejercicio de toma de conciencia. Es así como surge un movimiento continuo que impulsa a las víctimas a crear una *nueva* comunidad futura de comunicación liberada de toda dominación.

Cabe preguntarse por el modo en que se desarrolla una ‘posible’ *conciencia ética*. En su libro *Filosofía de la liberación* Dussel describe los pasos mediante los cuales se llega a una conciencia ética en dos aspectos claves: primero, descubriendo el *fetichismo* del sistema dominante, y segundo, viendo en el Otro un sujeto de necesario *respeto* (Dussel & Apel, 2004: 78). Descubrir el *fetichismo* es describir cuál es la necesidad de injusticia de la que vive el sistema; en este caso, la condición de exclusión de las víctimas y, como segundo aspecto clave, ver en el otro un sujeto de respeto significa descubrir en el Otro una persona igual en la diferencia, que también implica escucharlo como persona, y entender el sufrimiento al cual ha sido sometido. Posteriormente, en su libro *Ética de la Liberación*, Dussel sintetiza

el concepto de *conciencia ética* aludiendo, principalmente, a la vida de dos personas: por un lado, la de Rigoberta Menchú, y por otro, la de Paulo Freire. De ellos, a la ética de la liberación le enriquece saber que la toma de conciencia ética puede ser un proceso real.

Rigoberta Menchú es un claro ejemplo de toma de *conciencia ética-crítica*, porque vivió en una situación de completa desigualdad, causada por la mirada de aquél que no mira, la del rico, la del terrateniente, del que la hizo sufrir una vida de torturas; sin embargo, también sintió la esperanza y la ilusión de un mundo mejor, un mundo más justo. La vida de Rigoberta no es otra cosa que un claro ejemplo que nos trae Dussel para mostrar el momento de la *razón ética originaria* (Dussel & Apel, 2004: 285-286), aquel instante mágico en el que el rostro cubierto del excluido es abierto al mundo, es des-cubierto. Por eso, cuando Menchú mira el rostro del dominador y revela la desigualdad, allí donde decide mirar al Otro igual que ella y hacerse responsable de él, ese es el nacimiento de la “conciencia ética”, la capacidad de todo sujeto por mirar al Otro excluido de la comunidad de comunicación hegemónica y hacerse responsable de su proceso de liberación.

En otro sentido mucho más profundo Dussel menciona a Paulo Freire (Dussel, 2000: 430-439.), con la intención de ejemplificar cómo es posible la construcción de la mencionada *conciencia ético-crítica*. Para Freire, la liberación se trata de la *conscientização*, que se realiza por medio de una educación crítica, donde el educador juega un papel vital en el proceso de liberación, puesto que es él quien despierta la ‘conciencia crítica’ en el educando. En este sentido Freire propone un ‘gran’ proceso de toma de conciencia que, según Dussel, es el momento de toma de *conciencia ética* de la ética de la liberación:

Freire entonces reconoce que es la víctima la que toma conciencia crítica. El educador le aporta el descubrimiento de su condición de víctima. Es decir, la «conciencia» no le llega a la víctima «de afuera», sino desde «dentro» de su propia conciencia desplegada por el educador. La importancia del educador consiste en que aporta mayor criticidad, al enseñar a interpretar la realidad objetiva *críticamente* [...]. (Dussel, 2000: 435).

Es en Freire donde la ética de la liberación refuerza la posibilidad de la conciencia ética mediante el ejercicio de una educación crítica. Esta educación tiene la particularidad que el

docente se *concientiza* de las causas de toda posible opresión y manifieste así a sus educandos esa realidad misma, la de la exclusión. Este asunto es criticado por Apel, pues éste considera, acudiendo nuevamente a la *falacia naturalista*, que sería imposible derivar un conocimiento del deber ser a partir de una situación concreta; si esto es así, entonces le pregunta a Dussel: ¿por qué para construir su ética parte de un *ser* como lo es la *exclusión*, el hecho de que el Otro está por fuera de una comunidad de comunicación, y llega con ello a fundamentar un *deber ser*, que es la *praxis de la liberación* y la toma de *conciencia ético-crítica*?

2. La “falacia naturalista” y la respuesta de la ética de la liberación

Llegamos así a un punto en el que la ética de la liberación debe hacer frente y responder a la crítica de Apel en relación con la *falacia naturalista*. Como se enunció anteriormente, la ética de la liberación debe asumir el interrogante de si su fundamentación ética parte de situaciones reales para crear los presupuestos morales que la componen. Ahora bien, la falacia naturalista fue enunciada, en principio, por David Hume en su libro *Tratado sobre la naturaleza humana*, aquí, el autor considera como un hecho curioso el que todos los sistemas morales derivan una norma moral de un hecho empírico o dato concreto, por tal motivo, comenta que algunos autores hablan de un «es» (*is*) descriptivo e, inesperadamente, cambian a un «deber ser» (*ought to*) prescriptivo (Hume, 2008: 633-634). Posteriormente, George E. Moore interpreta la *falacia naturalista* de la siguiente manera: “no pueden deducirse de juicios de hechos, por derivación lógico-analítica, juicios normativos” (Dussel, 2000: 108). Seguir este principio puede ser llamativo para muchos filósofos, sin embargo, Dussel considera que esta falacia se queda sin sustento teórico cuando se intenta hacer una derivación ya no analítica, sino, de una *fundamentación dialéctica por contenidos* (Dussel, 2000: 104).⁸

En el contexto de la anterior discusión, Dussel postula el *principio universal material* con el cual pretende salir del paradigma de discusión de las tradiciones éticas clásicas. Enuncia que la formulación de este principio es uno de los momentos más difíciles de la ética de la

⁸Dussel hace en este apartado un análisis del porqué ha sido malinterpretada la falacia naturalista. En concreto, el autor manifiesta que el paso del *es* al *debe* guarda necesidades humanas que son ineludibles, pone como ejemplo el ‘es’ que tiene el cuerpo humano de beber agua, cuya necesidad se convierte posteriormente en un ‘deber-ser’ de consumir agua. Véase Dussel (2000, p. 105).

liberación, no por ser más importante que otros, sino por poseer en sí mismo el criterio de *producción, reproducción y desarrollo* de la vida, es decir, el carácter ‘bio-céntrico’ de su ética, que es la defensa de la vida humana en comunidad (Dussel, 2000: 129).⁹ Ahora bien, el autor considera que las víctimas son un *hecho* de todo sistema, así sean no-intencionalmente, y cree que toda *totalidad* genera excluidos e injusticias. Es aquí donde pretende contra-argumentar la *falacia naturalista*, al postular el Principio Ético entendido como *principio universal material*, cuyo contenido es tanto empírico (sobre las víctimas), como formal (es un *deber ser*, es decir, el de la liberación y conservación de la vida). El momento material o de hecho de la Ética de la Liberación es el reconocimiento de la víctima como *Otro*, como *persona*. Este proceso se lleva a cabo gracias a la *conciencia ética*. Si se logra comprender la superación de la clásica *falacia naturalista* entonces se puede llegar a dimensionar el concepto de la ‘vida humana en comunidad’ que el autor defiende en su Ética de la Liberación. El *principio material universal* es el siguiente:

Quien actúa éticamente ya presupone *a priori* siempre *in actu* las exigencias de la reproducción y desarrollo responsable de la vida del sujeto humano, como mediaciones con verdad práctica en una *comunidad de vida*, desde una “vida buena” cultural e histórica que comparte solidariamente teniendo por referencia última a toda humanidad, y por ello *con pretensión de universalidad* (Dussel, 2004: 345).

Al respecto, Dussel se pregunta: *¿es posible material y concretamente desde enunciados descriptivos fundamentar enunciados normativos?* (Dussel, 2000: 136). El autor responde afirmativamente esta pregunta, y explica que al estar fundamentada la ética de la liberación en este principio material invita a la persona, como ser sociable que *es*, a tener por *deber ser*, como principio, la conservación de su humanidad sin necesidad de contenido alguno;

⁹Cabe destacar que la ética de la liberación propuesta por Dussel va más allá de las éticas tradicionales, por ejemplo, la ética de Kant, porque no parte del supuesto de existencia de la vida, sino que la considera como elemento central de su reflexión, dado que en la exterioridad este asunto no está resuelto, es decir, se deben crear primero las condiciones de posibilidad de la vida misma para después, sí, pensar en las instituciones y todo aquello que medie en la vida del sujeto con los otros. Dice Dussel que las éticas de Kant y, en este caso, la ética de Apel “tratan en última instancia de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto”, no resuelven lo cotidiano de “la muerte que se enfrenta a la vida en los campos o las calles de Mali, Haití o Bangladesh, la pobreza y el estado de no-derecho de los países periféricos no son hechos cotidianos masivos en Europa o Estados Unidos” (Dussel, 2004, p. 341 y ss.).

dado el hecho de su *necesidad* por mantenerse con vida, cuando realiza el acto de comer, dormir, pensar, hablar, en fin. Así, toda persona es *responsable* de conservar su propia vida como la de los demás, para poder co-existir en una misma comunidad de vida. Es así como Dussel pasa de lo *descriptivo* a lo *normativo*, haciendo un puente entre el *es* y el *deber ser* por medio del “principio material”. Este principio ‘es’ la vida humana misma y contiene el ‘deber ser’ de la producción, reproducción y desarrollo de la vida en comunidad:

[...] la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano es ella misma un *hecho* (sobre el que pueden efectuarse «juicios de hecho» o «enunciados descriptivos»; no meramente de la razón analítico-formal o instrumental), que se «impone» a la propia voluntad (al orden pulsional de la humanidad como género, a la comunidad y a cada sujeto ético) por su inevitable constitución autorreflexiva. No sólo se da espontáneamente la vida humana, sino que se nos impone a nosotros mismos como una «obligación» su conservación y desarrollo (Dussel, 2000: 138-139).

Por otro lado, si el “principio material” es el fundamento de la defensa de la vida humana, ¿cómo hacer posible que dicha defensa se lleve a cabo como proyecto de una posible *praxis de la liberación*? Es necesario, para responder a esta interrogante, tener presente que la dominación es un hecho del sistema cuyos efectos se manifiestan en la generación de víctimas o excluidos de las comunidades de comunicación hegemónicas; cabe preguntarse ahora ¿cómo es posible que se llegue a dar un diálogo entre los dominadores y los excluidos? En el libro *Ética del discurso y ética de la liberación*, Dussel desarrolló dos capítulos muy ilustrativos al respecto, se llaman “*La razón del otro. La «interpelación» como acto de habla*” (Dussel & Apel, 2004: 141-170) y “*Del escéptico al cínico*” (Ibíd. 171-181). En el primero de estos artículos está contenida una propuesta en torno a la necesidad de construir una nueva concepción del lenguaje que haga frente a los problemas de las actuales teorías éticas y que tenga presente el hecho de la exclusión como principio; en el otro capítulo postula los interlocutores válidos de las éticas: por un lado, la ética del discurso con el escéptico, y por otro, la ética de la liberación con el cínico. Voy ahora a pasar el otro sentido de la discusión presente, que es la posibilidad de diálogo entre una

comunidad de comunicación hegemónica y la exterioridad donde se encuentra el Otro, según la ética de la liberación.

3. La razón del otro, la “interpelación” como acto de habla

Decíamos más arriba que existe una constante de exclusión y por tanto de dominación por parte de todo sistema vigente, ahora bien, las dominaciones se manifiestan de distintas maneras, una de ellas es la *comunicativa*. Toda Totalidad vigente manifiesta un grado de dominación discursiva ante Otro, porque lo excluye de toda posible comunicación, Dussel llama al clamor *exigativo* que lucha por un posible diálogo “*acto de Interpelación*”. La *interpelación* viene a ser un acto de habla que pide justicia e implora reparación por los daños hechos en la actual condición de exclusión; el acto de la *interpelación* ocurre en una institucionalidad como totalidad de comunicación, cuando el pobre (el *excluido* de la comunidad de comunicación hegemónica), dirige el diálogo a un oyente que está al interior de dicha comunidad y se hace imposible la comunicación.

Dussel formula este tipo de acto aludiendo al momento de comprensión necesaria que debe tener un oyente ubicado al interior de la comunidad de comunicación con el *Otro* ubicado en la exterioridad. Asimismo, el autor considera que la *interpelación* ofrece el grado de *inteligibilidad* necesario para que el *Otro* sea comprendido por el oyente de la comunidad de comunicación hegemónica. En este sentido, considero importante reflexionar sobre lo siguiente: dado que la completa interpretación de la intención de un *Otro* por parte de un Oyente puede ser, incluso, problemática; ya que estamos hablando de *interpelación* como un encuentro de dos culturas o modos de ver el mundo que son significativamente distintos, según mi percepción de las cosas, las dificultades de la comunicación son suficientes como para que el acto de habla de ‘interpelación’ que postula Dussel sea desafortunado, es decir, que la intención del Otro no sea comprendida. Es aquí donde cabe preguntarse: ¿cómo superar la barrera del idioma si alguno de los dos no se compromete en aprenderlo? o ¿cómo pasar por alto las diferencias de comprensión dadas por la cultura dominante que imprime en el sujeto un modo de ver el mundo? ¿Cómo hablar a un *cínico* que tiene el poder y que usa la razón estratégica para matar al *Otro*? ¿Cómo podemos superar las

barreras culturales y darnos a conocer como exterioridad distinta a una comunidad hegemónica? El autor considera estos interrogantes cuando enuncia:

El oyente (O) no tiene otra posibilidad genuina de comunicarse «seriamente» con H sino por el «creer» o «aceptar» racionalmente la sinceridad de la «interpelación» del pobre (H). Éste, por su parte, debe expresarse de tal manera que su «intención» sea claramente interpretada; que su sinceridad, veracidad, quede al descubierto porque es la garantía fundamental de la pretensión de validez comunicativa de su acto de habla. (Dussel & Apel, 2004: 153-154).

En este caso, el autor fundamenta toda posibilidad *real* de comunicación entre un Oyente (O) y un Hablante (H) que realiza el acto de *interpelación* en dos aspectos: por un lado, en la sinceridad que debe suponer el Oyente de la interpelación de su Hablante y, por otro lado, en la claridad con que el Hablante debe expresar su *intención* al interpelar a la comunidad de comunicación hegemónica. En algunos apartados atrás Dussel afirma: “La condición de toda comunicación es la *inteligibilidad*” (Dussel & Apel, 2004: 150), y también dice que el acto comunicativo entre la comunidad de comunicación hegemónica y la *exterioridad* es problemático, puesto que sólo se cumple una cierta ‘cuasi-inteligibilidad’ debido a ciertos factores; entre los cuales podemos nombrar: la *incompetencia lingüística*, la *pronunciación fonéticamente defectuosa*, el *no conocimiento de la lengua*, y el *significado en su pleno sentido pragmático* (Dussel & Apel, 2004: 149). Lo anterior pone de precedente la dificultad real de comunicación entre la hegemonía y el *Otro*, y los problemas que surgen cuando este *Otro* intenta interpelar a un Oyente.

¿Qué pasa entonces cuando se hace una interpelación a un *cínico*? El cínico significa para Dussel la afirmación del sistema vigente, es decir, la razón que controla con su dominación la Totalidad y que con su poder genera víctimas. ¿Qué propone el autor para superar tales problemáticas? ¿Cómo hacer para que la *inteligibilidad* del Otro, en el acto de interpelación, sea un hecho? ¿Es posible dialogar con el cínico? Propone lo que denomina la existencia de un “caminar solidario” como puente a toda posible interpelación, sin embargo, esta propuesta necesita ser más trabajada para que pueda llegar a constituirse como una auténtica solución a las dificultades de comunicación dadas entre la comunidad hegemónica y la *exterioridad*. A este respecto cabe formular el siguiente interrogante:

¿cómo hacer para que el Oyente se disponga a escuchar conscientemente la *interpelación* del Hablante y además se haga *re-sponsable*? Es aquí donde Dussel nos remite a la “conciencia ética”, este concepto manifiesta que el acto de *interpelación* como mutuo entendimiento entre dos exterioridades es posible, dado que la *conciencia ética* implica una capacidad práctica por ‘interpretar’, ‘aceptar’, ‘asumir’ al *Otro* y construir con él una nueva comunidad futura.

En este sentido la “conciencia ética” es el momento sin el cual no sería posible la *interpelación* o mutuo entendimiento entre dos sujetos distintos (entre la exterioridad y la comunidad de comunicación hegemónica). Si bien es cierto que la *conciencia ética* permite la completa inteligibilidad del *Otro*, es la *razón ética originaria* la que matiza esta posibilidad de diálogo. Dussel considera que la “razón ética es el momento originario racional, anterior a todo otro ejercicio de la razón, por lo que el *Otro* nos impacta antes de toda resolución o compromiso de respeto” (Dussel & Apel, 2004: 244). Es aquí donde la propuesta teórica de la ética de la liberación va más allá de la ética del discurso, al responder en relación a los efectos de exclusión que genera la totalidad vigente y carencia de consensos entre las diferentes comunidades. Por lo anterior, considero que la propuesta de Enrique Dussel responde a las grandes carencias de otras éticas, en tanto que reconoce la existencia de un *otro-excluido*, que no es escuchado en la totalidad vigente, al cual le ha sido arrebatada toda posibilidad de existencia y, por tanto, debe luchar por protegerla en una suerte de persecución por acabarla. Es la vida misma el centro de discusión y el origen de la ética de la liberación que, como hemos visto, es un supuesto teórico en las grandes tradiciones éticas, pero Dussel es quien construye su teórica a partir de este momento ético ‘originario’, por decirlo así, frente a toda una comunidad hegemónica. De este modo, la conciencia ética tiene una importancia ‘medular’ en toda la ética de la liberación propuesta por Enrique Dussel.

4. Conclusiones

Aunque no exhaustiva, me propongo ofrecer una serie de consideraciones que a modo de conclusión cierran la reflexión propuesta en el anterior artículo.

Cabe destacar la importancia que el concepto *conciencia ética* adquiere al constituirse como el fundamento teórico de la Ética de la Liberación propuesta por Enrique Dussel. Pienso que el autor logra situarla una forma adecuada en la formulación de su teoría ética, en tanto plantea la ineludible responsabilidad por el Otro-excluido de la Totalidad vigente y se ubica antes del pacto o consenso, que en teorías éticas como las de Habermas, Rawls, entre otros ya es un supuesto. La realidad del *otro-excluido* es la *no-realidad*, es la negación de la vida y de las posibilidades de existencia; es la pobreza, la miseria, la violencia, aspectos que forman parte de su día a día. Por ello, la ética de la liberación es una ética de la vida, que niega la totalidad vigente e inicia con una *praxis de liberación* como respuesta práctica a toda fuerza de dominación hegemónica. En este orden de ideas, el concepto de *conciencia ética* juega un papel determinante en el encuentro, al hacer posible la *interpelación* como acto de habla. Lo que permite entender cómo se pueden comunicar el *otro-excluido* y la comunidad hegemónica. Si bien es cierta la existencia de una razón *cínica*, como lo menciona el autor, en el interior de la Totalidad, la *conciencia ético-crítica* es el mecanismo mediante el cual se hace posible toda respuesta o esfuerzo comunicativo.

En el entramado teórico propuesto por Dussel a lo largo de su obra ético-filosófica se pueden entrever continuos desarrollos y re-elaboraciones de las ideas que va gestando; por ejemplo, en relación al concepto *conciencia ética crítica* el autor lo define como un saber consigo mismo, cuyo *deber* es el de reconocer al *Otro* en su condición de exclusión, de escuchar su palabra y cargar con él en su estado de víctima. Adicionalmente, el concepto se enriquece como posibilidad de acción; se añade al *Otro-excluido* la capacidad de transformar el sistema vigente en el momento que es ‘re-descubierto’ para, como lo dice Dussel, “subvertir así las estructuras que lo dominan” (Dussel & Apel, 2004: 246).

Por otra parte, considero que la ética de la liberación sale bien librada de la clásica *falacia naturalista* al considerar el *principio universal material*, el cual le permitiría fundar enunciados normativos a partir de enunciados descriptivos. La ética de la liberación tiene por *hecho* empírico la condición de exclusión a la que es sometida buena parte de la humanidad, quienes se convierten en las *víctimas* del sistema vigente de dominación. A partir de este hecho concreto, el autor funda un “*deber ser*”, que es el aspecto material de la ética y consiste en la *producción, reproducción y conservación* de la vida humana en

comunidad, dado que para la mayor parte de la humanidad la vida no es una garantía, es la negación del cuerpo, es el momento a partir del cual se gesta la toma de conciencia ética desde la negatividad para buscar su preservación.

Para finalizar, creo que el diálogo dado entre la Ética de la Liberación y la Ética del Discurso permitió que ambas propuestas entendieran la *razón-del-otro* y, en el caso particular de la ética formulada por Dussel, se incluyera en su presupuesto la existencia de una exterioridad al sistema o Totalidad vigente. Sin embargo, la teoría ética de Apel siguió siendo formulada tal surgió, sin hacer algún cambio significativo en su estructura. Como respuesta Dussel ha construido una propuesta ética alternativa a las dominantes que se sumerge en las exigencias actuales de exclusión, pobreza, hambre y miseria de los pueblos oprimidos. Reflexionar sobre los alcances de su propuesta es hoy un desafío para el mundo y para la filosofía.

Referencias

- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Colombia: Editorial Nueva América.
- _____. (2000). *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, E. & Apel, K. (2004). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta.
- Hume, D. (2008). *Tratado sobre la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.
- Moore, G. E. (1922). *Principia Ethica*. London: Cambridge University Press.