

La necesidad teórica y práctica de “universalismo ético racional” y “fundamentación última de la ética” para la Filosofía latinoamericana

Mario Rojas Hernández

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

En este artículo analizo uno de los problemas en torno a los cuales ha girado siempre la reflexión filosófica en América Latina y que siempre le ha provocado problemas, dificultades: la racionalidad y la universalidad (tanto en el ámbito teórico como en el práctico) y la cuestión de la fundamentación filosófica de una ética universal. El conjunto de problemas, autores, líneas y propuestas de la filosofía latinoamericana es muy vasto; no pretendo aquí en manera alguna abarcarlo todo. Me concentro en el problema señalado y analizo algunos autores y algunas obras suyas que considero muy relevantes. Así que primero expongo algunas características fundamentales de la filosofía latinoamericana (I). Después discuto críticamente algunos autores, en algunos de sus trabajos, en referencia al problema señalado (II). Por último, planteo la necesidad de la racionalidad y la ética universales, y de su fundamentación filosófica, para la filosofía latinoamericana en cuanto ésta se pretende como teorización y práctica ética y crítica, transformadora, liberadora, para lo que entabla necesariamente pretensiones de validez universal (III)¹.

I. Algunos aspectos fundamentales de la filosofía latinoamericana

En la filosofía latinoamericana la reflexión crítica sobre la racionalidad y el universalismo ético siempre ha estado vinculada con, y ha surgido de, la confrontación con las concepciones de éstas *propuestas, difundidas e impuestas* por la cultura y la filosofía euro-occidentales en estas latitudes a raíz de la conquista y la colonización europeas. Las principales corrientes de la filosofía latinoamericana han articulado su posición desde la confrontación crítica con la cultura y la filosofía occidentales. Acontecimientos y experiencias históricas decisivas que motivaron la reflexión crítica en este sentido son la conquista española y portuguesa de este continente desde lo que ahora es América central hasta la Patagonia, la colonización, la implantación del

¹ Este artículo integra mis trabajos anteriores: “Universalismus und Begründung der Ethik - Ein Dilemma der lateinamerikanischen Philosophie“, en *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, núm. 20, Viena (2008), pp. 30-52. Publicado en chino con el título: “Filosofía latinoamericana: ¿filosofía crítica sin universalismo ético y sin fundamentación última de la ética estrictos?”, en *Philosophical analysis*, Vol. 1 no. 2, Aug. 25, 2010, pp. 35-44. (Shanghai, China). Y la versión en alemán del artículo publicado en chino: “Die lateinamerikanische Philosophie – Kritische Philosophie ohne strikten Universalismus und strikte Letztbegründung der Ethik?”, en K. Vieweg (Ed.) *Universalismus*, Bauhaus-Universität Weimer, Weimer, 2011, pp. 98-113. Las versiones en chino y en alemán (la de 2011) son una versión modificada del artículo de 2008 (en ellos la segunda parte es más breve, pero la tercera parte es más amplia). La presente es una versión revisada que integra esos trabajos y contiene un buen número de precisiones y agregados, de modo que se puede decir que es un trabajo nuevo.

capitalismo occidental, del imperialismo y ahora la globalización neoliberal capitalista. Las posiciones van desde las más radicales, como rechazo total de occidente, hasta las más moderadas, como reconocimiento y aceptación de aportes de occidente, sin dejar de criticar su lado oscuro. Es característico de posiciones más radicales –sin calificar yo aquí esto negativamente en sentido moral– el rechazo a la cultura y la filosofía europeas u occidentales (incluyendo E.U.A., Australia y otras regiones) por considerarlas algo meramente particular, etnocéntrico, ideológico, falso, dominador, conquistador, explotador, totalitario. Acorde con esto se rechaza la racionalidad y la ética universales, y diversas propuestas de su fundamentación filosófica –propuestas por algunos filósofos y afirmadas como propias de la cultura occidental– por considerarlas occidentalistas, eurocéntricas, además de lo que se acaba de mencionar; hablar de racionalidad universal, ética racional y universal, fundamentación racional, es tachado entonces de dogmatismo, fundamentalismo, imperialismo, absolutismo (o totalitarismo), etnocentrismo, etc.

En este sentido Dussel interpreta la cultura y la filosofía europea como una totalidad cerrada en sí misma, lo que conduce a su crítica al eurocentrismo. Él critica el eurocentrismo, y así, el eurocentrismo de la filosofía europeo-norteamericana; quizá es más adecuado decir que critica el occidentalismo como tal –que incluye entonces a Australia y Nueva Zelanda por un lado, y por otro, a mucho de la(o las) cultura(s) Latinoamericana que es derivado de y está apegado a occidente. La filosofía en América Latina muestra por su parte de este modo también la dependencia de Europa de este continente; y la filosofía europea ha representado para Dussel la dimensión ideológica de la dominación europea sobre América Latina.

Ahora bien, hay que reconocer que la filosofía latinoamericanista en sus diferentes vertientes es una filosofía comprometida con la situación específica histórico-cultural, socio-política, económica de la realidad latinoamericana. Fundamental es su enfrenamiento con, y la crítica de la dominación, injusticia, discriminación, explotación. Se ha ocupado primordialmente del lugar de América en la historia, su conformación a raíz de conquista, la destrucción de las culturas originarias de este continente, así como con la dominación y dependencia del capitalismo occidental. Su objeto de reflexión crítica es la realidad histórica de los pueblos (etnias, naciones, razas, Estados) de este continente. “Con el nombre genérico de filosofía latinoamericana se conoce la producción filosófica elaborada con una perspectiva latinoamericanista explícita. La expresión remite al resultado del esfuerzo por filosofar desde las necesidades –prioritariamente sociales y políticas– de esta región geocultural y con el horizonte del proyecto que lleva por nombre más abarcador y aceptable: Nuestra América”². Fornet-Betancourt precisa que con “filosofía latinoamericana” no se designa simplemente la filosofía que se hace en esta región, sino “aquella que tiene la pretensión de estar marcada de modo significativo por la realidad histórico-cultural del subcontinente”³. Si se revisan algunos trabajos fundamentales de filósofos latinoamericanistas se puede constatar su amplitud de perspectiva histórica; así como el amplio abordaje crítico de diferentes corrientes y tradiciones de pensamiento en la región, con sus consecuencias negativas o positivas para la realidad latinoamericana (escolástica, ilustración,

² Horacio Cerutti/Mario Magallón, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?*, México, 2003, Juan Pablos/UACM, p. 31.

³ Raúl Fornet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt/M., 1997, IKO, p. 27.

positivismo, liberalismo, conservadurismo, marxismo, humanismo, teología de la liberación, filosofía de la liberación, así como pensadores políticos y revolucionarios (Bolívar, Martí, Che Guevara, etc.)⁴.

Fornet-Betancourt explicita de la siguiente manera el aspecto fundamental de la historia de la filosofía en América Latina –en lo que estoy de acuerdo con él–: ésta puede ser vista como *el lugar de una tradición filosófica con orientación práctico-política*. Para él, el programa de J. B. Alberdi “resume el espíritu de aplicación práctica en el que la filosofía europea fue recibido ya desde los primeros días de la época colonial”; con éste inicia una tradición „que se desarrolla como una búsqueda espiritual por una forma ‘americana’ propia de ejercer la filosofía”⁵. El hilo conductor de esta tradición “es el interés práctico en hacer de la filosofía un factor del cambio social” (p. 15). La exigencia central es por tanto “el esfuerzo por ejercer filosofía ‘práctica’, es decir, ejercer una filosofía que en su reflexión se alimenta de los problemas de la realidad y en enfrentamiento socio-político se practica con el claro fin de contribuir al cambio de la sociedad. Se trata por tanto de un modelo de filosofía con fuerte orientación ético-política que intenta llenar la función de una fuerza de orientación práctica” (p. 20). La filosofía práctica es la “posición fundamental desde la que se ejerce la filosofía” y encuentra “su expresión fundamental como reflexión sobre los problemas sociales y políticos, y muestra así su conciencia de responsabilidad histórica en vista de los desafíos concretos de los pueblos latinoamericanos” (p. 20). La filosofía no se puede comprender así misma sin formular su contribución a la transformación social; ella surge con la obligación “de comprometerse con el mundo histórico” (p. 20); ella se desarrolla en la confrontación “con los respectivos desafíos de la historia” (p. 21). De ahí que en América Latina “la búsqueda por lo propio va paralela con la opción por los pobres y oprimidos de América Latina”, y éste ha sido siempre el criterio más importante: “la defensa del ‘otro’”. Por eso: “Una filosofía fue más auténtica en cuanto más claro optó por la visión de los vencidos y se convirtió en bocera de sus legítimos intereses” (p. 23).

II. Discusión crítica de algunas propuestas filosóficas latinoamericanistas

⁴ Véase Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, 2 T., México, 1965, Pormaca; *Filosofía de la historia americana*, México, 1978, F.C.E.; Enrique Dussel, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, 1994, Nueva América; Pablo Guadarrama, *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*, La Habana, 2001, Editorial de Ciencias Sociales; también Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, 2004, Bilbao; Hans Schelkshorn, “Geschichte aus der Sicht der Marginalisierten. Zur Herausforderung der Geschichtsphilosophie der lateinamerikanischen ‘Philosophie der Befreiung’”, en *Hegel-Jahrbuch 1996*, pp. 157-163; Hans Schelkshorn, “Die lateinamerikanische ‘Philosophie der Befreiung’ am Ende des 20. Jahrhunderts”, en *Polylog*, Nr. 3, Wien 1999, pp. 81-88.

⁵ Raúl Fornet-Betancourt, *Latinamerikanische Philosophie...*, *op. cit.*, p. 18. Para facilitar la lectura de referencias continuas a este texto, en lo que sigue cito este libro sólo por el número de página (y así lo haré abajo con otros textos). Cf. también sobre esto Raúl Fornet-Betancourt, “La pregunta por la ‘filosofía latinoamericana’ como problema filosófico”, en Raúl Fornet-Betancourt, *Estudios de filosofía latinoamericana*, México, 1992, UNAM, pp. 25-49; Pablo Guadarrama, *op. cit.*, pp. 3, 253, quien acentúa además las bases éticas del humanismo latinoamericano, pp. 157-160; Carlos Beorlegui, *op. cit.*, cap. 1.

1. Enrique Dussel y la filosofía de la liberación

La problemática fundamental de la filosofía de la liberación de Dussel es la ética: su concepto, su fundamentación, su realización y su necesidad para hacer frente a los conflictos humanos en el mundo actual y en especial a los que tienen lugar en América Latina. Estos conflictos, por su parte, constituyen precisamente el horizonte de partida de la reflexión ético-filosófica dusseliana. Todo ello surge a la vez en y del enfrentamiento crítico con la cultura y la filosofía occidentales. El problema de la racionalidad y del universalismo resulta en seguida de toda esta problemática⁶. En la discusión entre Apel y Dussel el primero parte de la pregunta por la posibilidad de fundamentar (racionalmente) las normas morales; se trata de la posibilidad de una fundamentación racional de la validez universal de una norma ética fundamental. Dussel por su parte critica en el enfoque de Apel el partir de la razón, de la argumentación, de la comunidad de comunicación, pues para Dussel es un hecho la no participación fáctica de la mayoría de los humanos en la comunidad de comunicación, lo que representa exclusión⁷. Dussel identifica la comunidad de comunicación apeliana con un determinado *horizonte del ser*, y así además, con la comunidad de comunicación “hegemónica” (europea). Él afirma, por el contrario, que antes de iniciar el proceso reflexivo –el cual parte de la facticidad del ser-en-el-mundo– para llegar al nivel trascendental de la parte A de la ética discursiva de Apel, el sujeto que reflexiona presupone en ello “que el Otro ha sido ‘reconocido’ como persona”⁸.

Dussel sostiene que el reconocimiento del otro “en la asimetría como persona, igual, y como Otro, es ya la ‘experiencia ética’ (el *factum*) que lo descubre como dominado o excluido desde su previo conocimiento como *persona*”⁹. La argumentación, y así, la norma ética fundamental de Apel presupone el reconocimiento de las personas como iguales, y ella es posible a priori –prosigue Dussel– desde el reconocimiento de los otros como personas, ella se deriva de éste y no al revés. Este re-conocimiento es “precientífico y pre-reflexivo (anterior a la fundamentación y a la misma argumentación aún como posible)”¹⁰. Para explicitar esto Dussel recurre a una cita de Levinas: “La proximidad indica entonces una *razón* anterior a la tematización de la significación del sujeto pensante, anterior al referirse a términos en el presente, una *razón pre-originaria* no procediendo de ninguna iniciativa de sujeto, una *razón an-árquica*. Una *razón* anterior al comienzo, anterior a todo presente, pues mi responsabilidad por el otro me mueve antes de toda decisión,

⁶ En su extenso libro (Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, 1998, Trotta/UNAM/UAM) Dussel propone e intenta fundamentar el “principio ético-material”. Yo he criticado en otros textos este nuevo intento dusseliano de fundamentación de la ética, por eso no entro aquí a ello (cf. Mario Rojas, “Vida humana, razón humana, razón objetiva. Crítica racional de la crítica de Dussel a la razón”, en *Andamios*, Vol. 2, num. 3, diciembre 2005, pp. 79-105; “Filosofía y defensa de la vida humana. Crítica a la fundamentación ética de Dussel”, en *Devenires* no. 18, año IX, Julio 2008, pp. 92-114.) Sostengo que esa propuesta de Dussel es muy distinta de la que discuto ahora en este texto, la cual tienen que ver con –así se puede decir– la ética temprana de Dussel –aun cuando hay algunos vínculos entre ambas–.

⁷ Enrique Dussel, “Ethik der Befreiung. Zum ‘Ausgangspunkt’ als Vollzug der ‘ursprünglichen ethischen Vernunft’”, in Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Konvergenz oder Divergenz?*, Aachen, 1994, Augustinus, p. 88. (Versión en español en Enrique Dussel, *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel*, Taylor y Vattimo, México, 1998, UAEM, pp. 43-72.)

⁸ Enrique Dussel, “La Ética de la Liberación ante la Ética del Discurso”, en Enrique Dussel, *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel*, Taylor y Vattimo, México, 1998, UAEM, p. 218.

⁹ Idem., p. 219.

¹⁰ Ibidem.

antes de toda deliberación”¹¹. El *momento ético fundamental* por excelencia es por tanto el reconocimiento del Otro como persona, como lo Otro de la totalidad. A esto llama Dussel la “razón ético-originaria” e intenta justificar esta tesis mediante el recurso a lo que considera la experiencia fenomenológica fundamental, originaria: el encuentro con el Otro, la experiencia del cara-a-cara en la proximidad. La “razón ético-originaria” es el momento primero racional “por el que tenemos la *experiencia* o actualidad (empírica y formal, trascendental o ideal) del Otro antes de toda decisión, compromiso, expresión lingüística o comunicación a su respecto”¹². Se trata con ello de la responsabilidad a priori por el Otro que es presupuesta por todo argumento y consenso: “desde el Otro, porque es persona, lo válido es acordado intersubjetivamente”¹³. El punto de partido sería de acuerdo con esto no el ser o lo bueno, tampoco la comunidad de comunicación, sino el Otro. El punto de partida es el fundamento de lo ético, que está más allá de la ontología, es decir, del horizonte del ser dominante¹⁴. Este “estar más allá” es la exterioridad.

Ahora bien, el Otro que experimentamos se manifiesta, o se lo conoce, como ya siempre excluido del sistema (totalidad) y como oprimido por ésta. La filosofía de la liberación parte por ende de los excluidos y oprimidos. Dussel defiende en seguida que desde el reconocimiento del otro, y así, desde el imperativo “Libera a la persona indignamente tratada en el Otro *oprimido*”¹⁵, se puede emprender entonces “el proceso (procedimental discursivo) de la validación intersubjetiva del *factum*, p.e. los explotados o excluidos”¹⁶.

En este contexto se muestra algo característico de la filosofía de Dussel. Él entiende la “totalidad” ontológicamente, es decir, como horizonte del ser, como horizonte histórico-cultural. Y más allá de la totalidad se encuentra el Otro. Éste sería siempre trascendente al ser (al horizonte ontológico del mundo, a la comprensión del ser); él estaría siempre más allá de éste, por eso sería trans-ontológico: “nunca, por definición, alguien (yo o aún nosotros como comunidad) puede pretender abarcar (‘comprender’) al Otro ‘dentro’ de la ‘comprensión del ser’, dentro de su mundo”¹⁷. Tampoco se puede pretender subsumir al Otro por completo en el horizonte de mi o nuestro mundo¹⁸. ¿Significa esto que la comunicación es imposible? Para Dussel no es así, pues no le otorga a la ontología la última palabra. Niega que ella sea el “último momento posible” porque la experiencia del “cara-a-cara” no es una “comprensión primeramente) del ser, sino un ‘dejar-ser-al-Otro’ en posición de espera ante su ‘revelación’”¹⁹. Para Dussel la *experiencia* del reconocimiento y del respeto por el Otro como persona autónoma es algo que rompe mi horizonte de comprensión; aquélla resquebraja éste y posibilita que yo perciba algo más allá de mi mundo. Con ello entabla Dussel la pretensión de *mostrar* algo que trasciende toda ontología, todo horizonte de comprensión del ser, dicho de otro modo, todo

¹¹ Enrique Dussel, “La Ética de la Liberación. Hacia el ‘punto de partida’ como ejercicio de la ‘razón ética originaria’”, en Enrique Dussel, *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, México, 1998, UAEM, pp. 54-55.

¹² Idem., p. 55.

¹³ Idem., p. 56.

¹⁴ Idem., p. 52.

¹⁵ Idem., p. 45.

¹⁶ Enrique Dussel, “La Ética de la Liberación ante la Ética del Discurso”, *op. cit.*, p. 221.

¹⁷ Idem., p. 225.

¹⁸ Idem., p. 226.

¹⁹ Ibidem.

horizonte socio-cultural histórico. Por eso la ética sería *transontológica*, es decir, ella se ubica más allá de la ontología “como experiencia racional del Otro como otro (reconocimiento)”²⁰.

Dussel pretende a fin de cuentas *justificar* la *toma de partido* a favor de los pobres, excluidos, oprimidos, mediante el recurso a la “experiencia originaria” expuesta. Recurre para la *fundamentación* de este –así se tiene que plantear– *deber* a una experiencia fenomenológica que considera fundamental, originaria: el encuentro con el otro, como vimos. Sin embargo, ¿justifica esa experiencia realmente la *validez universal* de ese deber?, ¿es un *factum* dado –realizado– ya siempre y del cual se sigue su validez normativa objetiva? Si no es así, ¿de dónde obtiene su validez como deber objetivo? Esa exigencia, la más fuerte que se pueda plantear, justo por la pretensión que entabla y por la meta que se propone, no puede estar exenta de ningún modo de justificación racional.

El *factum* –sostiene Dussel– no se da de modo inmediato, empírico, sino que “se lo constituye desde un mundo presupuesto (en sentido heideggeriano), y, además, se lo ‘elabora’ éticamente desarrollándolo como ‘re-conocimiento’ del Otro, dando ya un sentido y un juicio a su negación (dominación o exclusión) como perversidad”²¹. Sin embargo, este es precisamente el problema, pues ¿qué justifica desarrollarlo así?, ¿con base en qué?, ¿por qué asumirlo como exigencia normativa válida objetivamente para todo ser (sujeto) humano? Lo que es preciso comprender en este momento es que la tesis y la exigencia moral dusselianas del “reconocimiento del Otro como persona” como la experiencia ética por excelencia son ya tesis y exigencia normativas; es una valoración fuerte, un juicio de valor y moral, que requiere de una fundamentación racional estricta en el sentido de responder a estas cuestiones: ¿por qué reconocer al (todo) otro como persona?, ¿por qué tratarlo como igual?, ¿por qué debo (o debemos todos) actuar de esa manera? Además, ¿se trata de una experiencia que todos *hacemos* (o *bemos tenido*) de hecho o de una experiencia que todos *debemos o deberíamos hacer*? Sostengo que no es una experiencia de la que se pueda decir que es un hecho (*factum*) en todo ser humano. El problema es que Dussel *parte aquí ya de* (asume) el “reconocimiento del Otro como otro” como la “experiencia ética originaria” que *nos compromete con* su liberación. Pero esto es justo lo que debe ser justificado, pues no es algo que se comprenda por sí mismo, ni que se de inmediatamente en todo ser humano, ni que todos comprendan y compartan de por sí, ni que haya estado siempre presente en la historia humana, en toda cultura, y aún hoy quizá increíblemente muchos seres humanos en el mundo no ha tenido y no tienen esa *experiencia* como la supremamente ética, no la conocen, no la han hecho, no han llegado aún a esa *conciencia moral*. Esa *experiencia de reconocimiento* no basta entonces para fundamentar su *vinculatividad normativa* en sentido universal; ella debe ser interpretada y planteada más bien como un *deber* que es preciso justificar de modo racional (argumentativamente) como válido universalmente, o sea, obligatorio para todo ser humano. El solo mostrar que se da (se ha dado) o que hay esa

²⁰ Idem., p. 225.

²¹ Idem., p. 221. Para ahondar en esta temática y problemática dusseliana véase además: Enrique Dussel, “Vom Skeptiker zum Zyniker (Vom Gegner der ‘Diskursethik’ zu dem der ‘Befreiungsphilosophie’”, en Raúl Fornet-Betancourt (Coord.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen, 1993, Augustinus, 55-65; “Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos” y , en Enrique Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*, México, 1993, Universidad de Guadalajara, , pp. 13-31; “Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur”, en idem., pp. 67-83; “Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1942-1982)”, en Enrique Dussel, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, 1994, Nueva América, pp. 13-54. Y sobre Dussel véase Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Viena, 1992, Herder.

experiencia en algunos individuos o en algún pueblo (el semita al que apela Dussel) o cultura, no basta en absoluto, pues con ello no se ha demostrado que esa no es sólo una experiencia particular, subjetiva, histórico cultural contextual-contingente, dependiente de un cierto horizonte del Ser –para hablar con Heidegger, la hermenéutica relativista, y Dussel mismo.

En este contexto Apel ha respondido Dussel –con razón– que sobre la base de la experiencia de la miseria y la exclusión resulta de ,amera comprensible la *evidencia* de la necesaria toma de partido que parece hacer innecesaria la fundamentación última. Apel acepta que el “grito” de los hambrientos y oprimidos (...), es de hecho (...) una pretensión de validez vinculante intersubjetivamente a priori”.²² Ahí radica también la evidencia de la exigencia ética en el conflicto norte-sur. Esta toma de partido y la formación de teoría conectada con ella es sin embargo problemática, pues “ella requiere ahora de la *fundamentación normativa* de su justicia de principio así como de su *responsabilidad por las consecuencias*”; de otra manera corre el peligro del dogmatismo, “y de la posible perversión en el sentido de un terrorismo que afecta a los pobres mismos del modo más sensible”.²³ La filosofía de la liberación no puede, por tanto, “derivar sin más de la evidencia indudable de su punto de partida a la vez empírico y ético un primado de evidencia concreta y validez intersubjetiva para su elaboración teórica y su implementación práctica”.²⁴ El compromiso ético de la filosofía de la liberación debe por ende aún ser justificado filosóficamente.

Considero que la argumentación de Dussel es además circular: *asume* que reconocer al Otro como persona, como igual, y así como otro excluido y oprimido, es *algo ya ético en sí*, o *lo ético en sí mismo*, y a partir de ahí critica a toda concepción, sistema moral y ética que no adopta esa posición. Pero eso es simplemente una petición de principio, pues *esa asunción* –esa toma de partido– es precisamente la que tiene que ser justificada racionalmente como *la moralmente correcta, legítima* –y en absoluto niego que ella pueda a fin de cuentas ser objetivamente válida–. Además, el “mostrar” al que recurre implica reflexión lógica-conceptual, apela a categorías normativas, se articula conceptualmente con sentido y pretensión de validez, se presenta como argumentación; ésta no puede por tanto ser rechazada o vista sólo como una “astucia de la vida”²⁵. Esa “experiencia” está articulada como interpretación lingüística conceptual, o sea como algo ya siempre mediado. No es algo inmediato puro. Eso sería por completo incomprensible.

Ahora bien, en relación con la concepción dusseliana de la “ontología” y “totalidad”, se trata de que él pretende haber trascendido los mundos de la vida histórico-contingentes mediante el recurso a la experiencia del cara-a-cara: para él esta experiencia está más allá de todos ellos y es por eso lo *transontológico*. Pero es claro que Dussel articula y propone su justificación de la toma de partido liberador *partiendo de hecho de un cierto horizonte ontológico*, de manera que surge este problema: hay de hecho otros muchos horizontes de comprensión, de manera que lo que logra Dussel con su planteamiento es sólo enfrentar una experiencia a otra u otras experiencias de lo moral o ético,

²² Karl-Otto Apel, “Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung”, en Raúl Fornet-Betancourt (Coord.), *Konvergenz oder Divergenz?*, Aachen, 1994, Augustinus, p. 19.

²³ Ibidem.

²⁴ Idem., p. 20; véase también Karl-Otto Apel, “Kann das Anliegen der ‚Befreiungsethik‘ als ein Anliegen des ‚Teils B der Diskursethik aufgefaßt werden?”, en Raúl Fornet-Betancourt (Coord.), *Armut, Ethik, Befreiung*, Aachen, 1996, Augustinus, p. 32.

²⁵ Como sostiene Dussel en su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta/UNAM/UAM.

pero no *fundamentarla* como universalmente válida, i.e. como la que realmente *debe ser*, la moralmente correcta o la *supremamente ética*. Si le aplicamos a él su misma estrategia –y así se tiene que hacer metódicamente– resulta entonces que todo lo que él plantea (los problemas, conceptos y argumentos que ofrece) lo hace desde cierto horizonte, cierta comprensión del Ser, pues él mismo se encuentra situado históricamente: ¿cómo, con base en qué pretende entonces validez universal normativa para su imperativo de liberar al pobre? ¿Basta con mostrar la *experiencia del Otro* tomando como base cierto horizonte histórico-cultural –como el Semita a la que apela– para que sea reconocida como *válida universalmente*? Esto no basta en absoluto. La “racionalidad originaria” a la que apela Dussel puede muy bien estar sujeta ella misma a la comprensión del ser de su propio horizonte ontológico. Él sostiene que es transontológica, pero ¿acaso no sostiene esto desde un determinado horizonte ontológico?, ¿no depende entonces ella de o se reduce a alguno en particular, es decir, el horizonte de comprensión histórico-cultural desde el que Dussel formula su propuesta?, ¿cómo estar seguros de que esa experiencia es realmente transontológica? El escepticismo-relativismo postmoderno ha sabido, partiendo de Heidegger y Gadamer, comprender esto; por eso nos remite sólo a *diferentes horizontes de comprensión* histórico-contingentes –lo que conduce a un relativismo radical irracional.

En este contexto Apel habla de tender un puente “hacia la idea de la exterioridad de las pretensiones del otro” de Dussel: “en todos los escritos de Dussel, el cuestionamiento de un ‘mundo de vida’ y de sus presupuestos por o a través de las pretensiones de un miembro de otro ‘mundo de vida’ no sólo tiene el carácter de un cuestionamiento de un ‘mundo de vida’ a otro ‘mundo de vida’, sino que se trata de un cuestionamiento más radical (...), se trata de una presuposición meramente contingente de un ‘mundo de vida’ cuestionada por la pretensión de otro. Si es así como se entiende el señalamiento de la exterioridad del otro, es efectivamente un teorema filosófico a nivel post-convencional”,²⁶ de ahí que sea necesaria entonces “la fundamentación del principio a partir del cual se puede valorar y se puede, en dado caso, apoyar y fundamentar como justificada la pretensión del otro”.²⁷ El problema es así *¿con base en qué se puede sostener y llegar a decidir que la pretensión del Otro dusseliano, que se ve a sí mismo y es visto por Dussel como oprimido, explotado, discriminado, silenciado, es en verdad moralmente legítima?* Si se critica a otro mundo de la vida simplemente desde los presupuestos de trasfondo contingentes de mi propio mundo de la vida, lo que resulta es simplemente la situación en que se encuentran, como dice Apel, “unos presupuestos de trasfondo en contra de otros presupuestos de trasfondo”,²⁸ i.e. un mundo de la vida enfrentado a otro mundo de la vida, una particularidad enfrentada a otra particularidad, cada una entablando la pretensión de poseer legitimidad para sus creencias y normas –sin posibilidad de resolver la disputa–. Por tanto, pelar a la experiencia destacada arriba no basta, pues eso no garantiza que *no se trate de presupuestos de trasfondo meramente contingentes, propios sólo de un cierto mundo de la vida socio-cultural*.

Dificultades en la comprensión del universalismo ético y su fundamentación racional se perciben también en el concepto y la crítica de Dussel al “eurocentrismo”, que es para él la “pretensión que identifica la ‘particularidad’ europea con la ‘universalidad’ sin más (...) Pienso

²⁶ Karl-Otto Apel, “Comentarios al texto de Luis Manuel Sánchez”, en Enrique Dussel (Ed.) *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México, 1994, SXXI, p. 166.

²⁷ Ibid.

²⁸ Idem., p. 164.

que se puede afirmar (...) que toda moral universal (...) siempre se articula de hecho a una eticidad convencional dada (p.e. la europeo-norteamericana, conservadora, liberal o socialdemócrata). Es ingenuo pensar que hoy el filósofo crítico europeo pueda situarse en su vida cotidiana postconvencionalmente, no advirtiendo que sus ‘reacciones’ concretas siguen siendo las de un miembro de la cultura occidental”²⁹. En relación con esto se tiene que poner en claro lo siguiente: lo que Dussel sostiene aquí se aplica (y se tiene que aplicar) a sí mismo, es decir, su propia posición no se puede excluir de la pretensión entablada por sus propias tesis, y así, de acuerdo con eso, de ahí se sigue por ende que ni él mismo puede entonces plantear su crítica a la filosofía occidental con pretensión de validez universal y tampoco puede pretender formular un principio ético liberador *universal*, pues esto lo articula y defiende Dussel (como filósofo crítico latinoamericano) desde *su propia eticidad convencional dada* (p.e. latinoamericana, o mexicana); de acuerdo con su propio planteamiento, él mismo se ubica en y parte de una cierta eticidad convencional.³⁰ Sería por completo inconsistente con su tesis citada afirmar que sólo el filósofo crítico latinoamericano sí puede situarse en su vida cotidiana postconvencionalmente y que no necesita advertir que sus reacciones concretas son las de un miembro de la cultura latinoamericana. Este planteamiento dusseliano, que es por completo inconsistente, es por desgracia muy común en diversos autores y líneas teóricas no sólo filosóficas.

2. Raúl Fonet-Betancourt y la filosofía inculturada

La propuesta fundamental de Fonet-Betancourt es que en relación con la pregunta por la filosofía latinoamericana *se opta* “por un ‘punto de vista’ que es consciente de ser ‘visión desde un punto’”.³¹ Expresado de modo más concreto: “se parte de una ‘punto de vista’ cuya perspectiva está vinculada con un determinado contexto histórico-cultural (p. 30).

Ahora bien, la tarea de este punto de vista es “apropiarse, con su preguntar, del *ambiente* de esta filosofía” (p. 30) –de la filosofía latinoamericana–. A este *ambiente* Fonet-Betancourt lo llama “cultura”. Y con ello “es identificada la hipoteca de la facticidad de mi ‘punto de vista’ como hipoteca cultural” (p. 30). No hay entonces ninguna filosofía en sí, esto es, libre de contenidos contextuales, lingüísticos, culturales (p. 28). El contexto de una filosofía (la vida histórica concreta y las relaciones en que se vive) es una parte constitutiva de la misma (p. 29). Fonet-Betancourt rechaza por esto “aquella pretendida perspectiva universal, ya que la universalidad presupuesta en ella, con su principio abstracto de una filosofía ‘pura’, no quiere

²⁹ Enrique Dussel, “La Ética de la Liberación ante la Ética del Discurso”, *op. cit.*, pp. 222, 223; véase también Enrique Dussel, “La Ética de la Liberación. Hacia el ‘punto de partida’...”, *op. cit.*, pp. 66, 67s.

³⁰ Véase Mario Rojas, “Crítica de graves y erróneas interpretaciones en torno al problema, el concepto, la tarea y el contenido de la ‘fundamentación racional’ de la ética y la ‘ética racional universal’”, en *Revista Anatélei*, num. 19 (2008), Córdoba, Argentina, pp. 47-68, donde critico y refuto terribles y desastrosas malinterpretaciones, y pésimas y erróneas conceptualizaciones y críticas de la ética universal, el racionalismo ético y la fundamentación última de la ética, que los conciben como necesariamente siendo, o conduciendo a, dogmatismo y fundamentalismo, autoritarismo, etnocentrismo, imperialismo, particularismo disfrazado y falsa universalidad. Considero que muchos de los argumentos esgrimidos por diferentes autores latinoamericanistas caen en estos graves errores, entre ellos Dussel.

³¹ Raúl Fonet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt/M., 1997, IKO, p. 30. El lo que sigue cito esta obra sólo por el número de página. Me limito aquí, por razones de espacio, a analizar críticamente su propuesta de “inculturación”, que él desarrollada como una “filosofía intercultural” en la segunda parte de su libro.

decir in realidad ninguna universalidad, sino una indeterminidad histórico-contextual” (p.31). Por el contrario, él *opta* por una perspectiva en la que la universalidad aparece como un programa de orientación, el cual “debe ser proyectado partiendo de esta realidad de muchas configuraciones, y no a la inversa” (p. 31). Presupuesto para ello es que “se quiera llegar a una universalidad concreta e histórica, que no se presente como simple y engañoso resultado de abstracción y reducción agresivas, sino en realidad como un *ambiente* ecuménico que ha resultado de un siempre nuevo y doloroso esfuerzo por la comunicación inter-trans-cultural” (p. 31).

Lo decisivo en todo ello es que se exige y promueve la contextualización, inculturación, relativización del propio punto de vista, la negación de la universalidad abstracta. Se trata de “que el camino hacia una verdadera universalidad conduce a través de la inculturación, y con ello, del reconocimiento solidario de la autonomía cultural de todos los pueblos” (p. 32). Fornet-Betancourt rechaza el que su enfoque tenga que ver con provincialismo (p.32) y que represente una regionalización de la razón (p. 34). En este contexto aporta diversas razones para defender sus tesis: la razón (*Vernunft*) asume en la filosofía diversas formas de racionalidad (*Rationalität*) “que no representan la diferenciación de una capacidad universal, sino más bien la pluralidad fundamental de las regularidades que se espesan en formas reconocidas racionalmente según el contexto y las situaciones vitales” (p. 34). De ahí se sigue –sostiene– “que la razón está marcada por la mera circunstancia de su existencia fáctica. La razón es siempre razón de un ser humano, y éste es por su parte siempre un hombre concreto que vive en un contexto dado en el que usa su razón” (p. 34). La razón es así “un programa del tránsito hacia formas transracionales, las cuales no pueden ser enjuiciadas desde ningún nivel y tipo de racionalidad existente” (p. 35). A esto llama él el “proceso de la racionalidad (*Vernünftigkeit*)” (p. 36). Se trata siempre sólo de “una forma determinada de aparición de la razón. Ésta no puede atribuirse el derecho de ser criterio para decidir sobre el contenido de razón de otras formas de razón (...) La filosofía no supera la contingencia, la facticidad, la historicidad ni la múltiple dimensionalidad de la razón” (p. 37). El *punto de vista elegido, culturalmente situado*, es entonces el intento “de plantear la pregunta por la filosofía latinoamericana desde un horizonte de comprensión en cuyo dominio las representaciones europeas (tradicionales) de universalidad, tradición y razón (en la filosofía) ya han perdido su función directiva como líneas directrices de significado fácticamente absolutas, para devenir posiciones regionales que pueden y deben ser enfrentadas a los propios parámetros de este horizonte de comprensión (...) Yo *opto* por tanto por un ‘punto de vista’ que, en cuanto se confiesa hacia su origen latinoamericano, ubica su preguntas en relación con la filosofía latinoamericana en el *ambiente* de esta filosofía misma” (pp. 37-38; he resaltado otra vez la palabra “optar”). Decisivo es aquí además lo siguiente: “Cada figura de la filosofía exige por ende un adecuado acercamiento en referencia a la cuestión de su estatus filosófico. Esto aclara el que en nuestro caso este acceso adecuado no puede ser ningún otro más que el ‘punto de vista’ inculturado en el *ambiente* latinoamericano” (32).

Ahora bien, la filosofía de la liberación representa para Fornet-Betancourt la forma “en que se concreta hoy una filosofía que realiza la historicidad del principio de contextualización e inculturación en América Latina” (p. 48). Ella parte de las necesidades de América Latina, y es un aporte a la solución de sus problemas históricos. Fornet-Betancourt resume en seguida los puntos clave de su postura y los vincula con lo que acaba de sostener (cf. pp. 49-50), puntos que contienen de modo puntual lo ya expuesto por mí arriba. Paso ahora a mi reflexión crítica.

Con base en lo expuesto de las tesis y razones aportadas por Fernet-Betancourt puedo sostener que él no escapa en modo alguno a las dificultades y aporías en que se enreda un pensar que quiere estar, por un lado, necesariamente anclado al contexto socio-cultural, a la facticidad e historicidad, en que se ejerce la reflexión filosófica, y que por otro lado se plantea como filosofía con pretensión crítica y liberadora, y por ende, tiene necesariamente que entablar pretensiones de validez universal y plantear reclamos y exigencias normativas que no se dirigen solo al contexto del que surgen y en que la reflexión crítica se ejerce.

El gran problema es que en Fernet-Betancourt se trata siempre y únicamente de una *opción* por el punto de vista culturalmente situado. Opción para la que no aporta más razones que la de que es una opción que ha tomando ya desde su propio horizonte socio-cultural de comprensión. Para él, el “acercamiento adecuado” al *estatus filosófico* de la figura de la filosofía latinoamericana sólo puede partir del mismo horizonte en que ésta se encuentra y ejerce, y sólo esto *legítima* tal estatus filosófico. Pero este es un completo razonamiento circular: al *estatus filosófico* de esta filosofía (latinoamericana y de la liberación) se accede, y él se *legítima*, porque se ha apelado a los recursos (de trasfondo) del horizonte de comprensión desde el que se plantea la definición y la tarea *de esta* filosofía, y al mismo tiempo, esta figura de filosofía legitima el apelar a esos recursos. A fin de cuentas, para ponerlo de modo crudo, todo esto se puede reducir a un simple: *porque nosotros así lo pensamos y así lo planteamos* –sobre lo cual no se puede decir que sea un *aporte*–.

Además, la elección de un “punto de vista situado culturalmente” no contribuye a una adecuada solución de los problemas y conflictos morales más graves y apremiantes. Pues tal punto de vista puede reducirse a una mera *opción* por completo contextual, culturalmente limitada, etnocéntrica, basada en meros intereses (de poder) de grupo(s), hasta arbitraria; puede ser incluso una mera estrategia de autodefensa y autocerrazón grupal, continental, sin interés por ser reconocida como aceptable ética y racionalmente por otros contextos socio-culturales u horizontes de comprensión. Ella sería así una mera opción sin criterios normativos universalmente válidos para determinar si representa algo ético en el sentido de que *puede y debe* ser reconocida, aceptada y realizada *por y para todos los seres humanos*. Y puede llegar a reducirse a sostener esto: en nuestro contexto y desde éste nosotros definimos así y así, para nosotros, lo que es *liberación*, desde él tomamos nuestra decisión y nadie puede –i.e. no tiene derecho a– criticarla y enjuiciarla desde una perspectiva externa, y por tanto nadie tiene por qué meterse con nosotros; nosotros buscamos *nuestra* liberación, según nuestra idea, y no nos interesa si sirve a otros –pues eso sería para ella una forma de razón y ética universales abstractas, reductivas, engañosas–. Es claro que un buen fundamentalismo dogmático (autoritario, regresivo) o un mero comunalismo conservacionista culturalista, pueden muy bien aseverar y defender esto. ¿Qué, y con base en qué, se podría replicar –ética, crítica, racionalmente– de modo válido ante posiciones como éstas? Con base en lo aducido por Fernet-Betancourt no se puede responder adecuadamente a este problema.³²

Afirmo por el contrario que lo único que puede impedir caer en esas asunciones, actitudes y creencias es la fundamentación y el reconocimiento de normas y valores universalmente válidos. Ahora bien, Fernet-Betancourt de hecho los afirma, las supone, y continuamente hace exigencias

³² Remito para el análisis crítico de estos problemas a mi libro Mario Rojas, *La razón ético-objetiva y los problemas morales del presente. Crítica ético-racional del relativismo moral-cultural*, México, 2011, Itaca.

morales con base en ellas: liberar a los pobres y oprimidos, reconocer el valor de la autonomía de toda cultura, reconocer las creaciones culturales de diversos grupos humanos, el que la dominación, exclusión, explotación e imposición cultural son algo moralmente ilegítimo, que se debe rechazar y suprimir. ¿Desde dónde plantea esto entonces?, ¿cuáles son los criterios o principios en que se basa? Sostengo que él supone y presupone una variedad de *criterios y principios normativos* al hacer sus exigencias, los cuales pertenecen a algo que puede ser considerado como razón universal; pero él sólo los supone y asume como válidos sin considerar siquiera su origen o procedencia histórica y su posible legitimación racional (i.e. argumentativa). La opción por la liberación de los oprimidos la asume simplemente como algo moralmente bueno, legítimo, justo, que en caso dado procede de su horizonte de comprensión o está presente en éste. Pero esto en manera alguna basta para justificarla como válida, legítima, en sentido universal. Nuevamente, no se puede renunciar a plantear y responder de manera *racional* la pregunta: ¿por qué *debemos todos* asumir eso?, ¿qué lo *legítima* como universalmente válido? Todas las exigencias, los valores y los principios normativos ahí supuestos e implicados, o van más allá y superan la contingencia, facticidad e historicidad, o son algo perteneciente sólo a un horizonte socio-cultural determinado, válido sólo en este y para éste. Pero aquéllas exigencias superan ya de hecho la facticidad, en cuanto pretensiones de validez universal; si esto no fuera así se trataría entonces de una contingencia, particularidad (latinoamericana) enfrentada a otra contingencia, particularidad, lo que en absoluto sería una solución. Ahora bien, es claro que como Fernet-Betancourt ya ha asumido principios éticos fundamentales, puede entonces intentar constatar la presencia de ellos en su *ambiente*, y pretender por eso no caer en un particularismo o tradicionalismo o relativismo. Todo esto supone, y es de hecho, un universalismo (no abstracto), del que se debe ser consciente, al que no se puede renunciar, y del que se debe –y se puede– dar cuenta, pero de manera por completo distinta a como lo hace Fernet-Betancourt.

Fernet-Betancourt plantea además el vínculo de la reflexión filosófica con el contexto socio-cultural para superar lo que llama razón abstracta; sólo así cree poder defender legítimamente el respeto a la autonomía cultural y la exigencia de liberación, así como la necesidad de lo que llama universalidad histórico-concreta. Este argumento es muy socorrido – con variaciones– por muchos autores y corrientes en Latinoamérica (lo he oído en estudiantes, colegas, amigos, y en simposios). Parece muy claro y sin problemas, pero no lo es, pues entre lo uno y lo otro no hay vínculo de necesidad. Que la filosofía no es independiente de contenidos culturales, lingüísticos, contextuales, o situacionales, es claro, pues es parte de la cultura, en sentido amplio. Pero que por eso sea *necesariamente dependiente de, y no supere*, la contextualidad, contingencia, facticidad e historicidad, es algo que no se sigue de ahí, y para nada queda justificado con la argumentación de Fernet-Betancourt. La filosofía práctica, ético-crítica, puede *exigir moralmente* vincularse con el contexto socio-cultural donde se ubica y se ejerce para enfrentar los problemas morales, i.e. puede apropiarse se *ambiente*; pero de ahí no se sigue que la filosofía tenga que ser sólo contextual ni tampoco que la facticidad sea lo decisivo. Eso no significa que no exista la posibilidad de legitimar racionalmente, *en y desde determinada cultura*, contenidos prácticos (y teóricos). No hay contradicción entre el filosofar y criticar en y desde un horizonte histórico-cultural, y la exigencia y posibilidad de racionalidad y ética universales comprometidas éticamente con ese horizonte –y más allá de él. Ambos momentos se implican mutuamente. La filosofía sí *debe* estar anclada en la realidad histórico-social; pero ese anclaje supone y presupone mucho. Ya

la *exigencia* misma de vincularla con la realidad histórico-social es algo *normativo* y requiere por tanto de legitimación racional. Acusar de descontextualizada a la reflexión filosófica con pretensiones de universalidad no soluciona nada. Y la mera inculturación tampoco aporta nada, pues ésta puede ser algo por completo ilegítimo o conducir a nacionalismos cerrados, fundamentalismos, negaciones dogmáticas. Sin embargo, ésta no tiene por qué ser obstáculo para la filosofía racional fundamentada y la ética universal crítica, y éstas no pueden ser concebidas como solo abstractas, cerradas, excluyentes, totalitarias, dominadoras, incapaces de crítica y acción liberadora, ni conducen –si son bien concebidas, entendidas y justificadas– a esto. En estos calificativos están implicadas ideas muy comunes y terriblemente erradas en cuanto a qué es propiamente la racionalidad y la ética universales, y su fundamentación filosófica.³³ Muy al contrario, sólo una filosofía capaz de fundamentar racionalmente (argumentativamente) sus propios principios normativos, puede demostrar que éstos son la base de la crítica ética legítima, de las posibilidades de justificar determinadas acciones, formas de interacción, organización socio-política, metas sociales; ella puede entonces pretender racionalmente ser la base de las posibilidades de lograr igualdad, justicia social, y ser crítica y transformadora del sistema económico capitalista moderno explotador.

3. Horacio Cerutti y el filosofar nuestroamericano

La cuestión central que ocupa y preocupa a Cerutti es “cómo generar o construir conocimiento pertinente en una situación de dependencia”,³⁴ y que responda a necesidades propias de esta situación. La pregunta central que busca responder es: ¿cómo es posible un filosofar en perspectiva nuestroamericanista? (p. 33). *Filosofar desde nuestra América* no es para él fundamentar la filosofía, sino tratar “de mostrar (no de demostrar...) una autoimagen de la filosofía que permita proceder filosóficamente con mayor pertinencia” (p. 27). No intenta construir o reconstruir una fundamentación, sino “desenvolver una mostración del camino que se puede transitar para filosofar a partir de tradiciones de pensamiento propias” (p. 28). Tampoco trata de afirmar *una vez más* la existencia de una filosofía latinoamericana, sino de “recuperarla y resignificarla para perfeccionar su conceptualización” (p. 32). Este es así un “pensar con arraigo desde lo propio hacia lo universalizable; con apertura a la universalidad” (p. 33). Para lo cual pretende recuperar la tradición del historicismo latinoamericano (p. 33). Con base en estos planteamientos formula *el enunciado básico de su propuesta*: “pensar la realidad a partir de la propia historia crítica y creativamente para transformarla” (p. 33). En su libro tratará entonces de examinar y explicar las cuatro partes en que divide el enunciado citado, y que integran la respuesta a la pregunta planteada (p. 35). Reconoce que si bien la pregunta procede de un determinado contexto geocultural, “su validez la excede por mucho y probablemente se estarán haciendo afirmaciones válidas para todo filosofar en cualquier parte que sea y en cualquier tiempo”; pero en seguida precisa que esto debe permanecer “sólo como una hipótesis que reclama prueba” (p. 33).

³³ Véase Mario Rojas, *La razón ético-objetiva y los problemas...*, *op. cit.*, caps. 8, 9, 10, 17, 18, 19, donde pretendo demostrar que, y cómo, la razón, y así, determinados principios éticos, sí trascienden los contextos socio-culturales, por eso son universales.

³⁴ Horacio Cerutti, *Filosofar desde nuestra América*, México, 2000, Porrúa/ UNAM, p. 23. El lo que sigue cito esta obra sólo por el número de página.

Ahora bien, en la tercera sección de su trabajo (“crítica y creativamente”) es donde efectúa las críticas más fuertes a la filosofía sistemática, la filosofía primera, la fundamentación del conocimiento. Sólo en esto me concentro aquí por ahora. El propósito explícito es, primeramente, remontar “la actitud acrítica e imitativa” en filosofía. Cerutti critica así el colonialismo mental (p. 121), la normalización de la filosofía con su “profesionalización despolitizante e irresponsable” (p. 122), que ha propiciado “irresponsabilidad social en el ejercicio de la filosofía y una falta de dimensión política que la ahoga” (p. 123). Sostiene en seguida que vale la pena hacer filosofía aun rodeados de pobreza, miseria, corrupción y abusos (p. 123); está a favor de la criticidad y creatividad para generar pensamiento propio (p. 124). Y sostiene así que la filosofía “es sabiduría y como tal humanismo a la búsqueda de eficacia en su intervención histórica”. Ahora bien, éste *debe ser* un humanismo “del ser humano (mujer-varón) y humanismo de todo ser humano y para todo ser humano y no sólo para una élite hegemónica y privilegiada a nivel mundial”; de modo que la crítica y autocrítica devienen connaturales al filosofar nuestro americanista (p. 124). A fin de cuentas: “Sin crítica simplemente no habría filosofar” (p. 126).

En segundo lugar, Cerutti pretende mostrar las “*insuficiencias de una filosofía primera*” para desligarse de “*la exigencia injustificada de sistema* como programa ineludible y frustrante para nuestro pensar” (p. 119). Sostiene que uno de los soportes de la actitud criticada arriba tiene que ver con la vigencia de una concepción de la filosofía entendida como filosofía primera: “presuntuoso saber de los fundamentos de todo otro saber”, cuya base es una noción de “sistema” insostenible (p. 127). Afirma radicalmente la infecundidad o esterilidad sistemática de la misma. Rechaza la búsqueda de los griegos y Kant de “los principios válidos para todo” porque ahí la filosofía se resuelve en especulación. Pretende más bien una filosofía *a posteriori*, i.e. “que viene después de los conocimientos que nos aportan las ciencias” (p. 129). Rechaza enfáticamente la idea de que la filosofía fundamenta; ésta más bien se apoya en esfuerzos ajenos para impulsar la reflexión hacia adelante, “siempre con un horizonte inalcanzable”. Para él la filosofía primera ha sido rebasada por los acontecimientos; por eso: “Se presenta como mucho más interesante y sugerente concebir la filosofía como un saber distintos de las ciencias” (p. 129).

La búsqueda de un sistema es frustrante, particularmente “cuando se trata de intentarlo desde situaciones de marginalidad, o mejor, de excentricidad” (p. 130). Ahora bien, es *tarea permisible* para quienes se encuentran en esta situación (para las “clases ascendentes, subalternas o subalternizadas”) “la destrucción, la crítica, la denuncia, la desconstrucción del sistema imperante”. “Desde estas posiciones no se puede impulsar un sistema o cosmos. Se sobrevive en el caos” (p. 131). Un *pensar radicalmente crítico* no puede andar tras un sistema, principalmente porque “un pensamiento que responda a las necesidades de los más desposeídos, de los que no se benefician de la organización del mundo tal como está, no aspira a mostrar un cosmos ordenado donde cada cosa está en su lugar, sino, en primera instancia, a denunciar la irracionalidad del (des)orden establecido”. Son las clases dominantes las que han soñado con un tal sistema filosófico “que todo lo explicaría de una vez para siempre y de un modo organizado”. Por el contrario: “Chorrea sangre, violencia, y dominación por todas partes” (p. 132). Antes había escrito que las funciones de la filosofía “tienen que ver en primer término con la justificación o no de la dominación. Luego, con la posibilidad de abrir cauces de creatividad y a la generación de conocimiento. También con la evaluación de lo correcto y lo incorrecto (...) Es así función social, epistémica, política y ética” (p. 109).

Ahora mi crítica: el humanismo del que habla Cerutti es un universalismo ético en el sentido más fuerte que pueda pensarse, por sus propios términos, de manera que la *universalización* no se puede quedar en mera hipótesis –como sostiene él. Pero *para sostener eso, defenderlo, promoverlo, exigirlo, reclamarlo, y pretender realizarlo históricamente*, es irrenunciable la fundamentación filosófica de eso justo como principio normativo válido universalmente (o sea, para todos). Si no se hace esto, todo se queda en mero deseo individual, o grupal, contextual, relativo, o hasta arbitrario. Además, Cerutti se la pasa por todos lados apelando a, y exigiendo, justicia, criticidad; defiende a los más desposeídos, a los subalternos; critica la producción de sangre (claro, se entiende, por asesinato, crimen, explotación), la violación y dominación. Todo esto no lo puede hacer así –lo cual vale también para Dussel y Fornet-Betancourt: a) sin apelar a, o suponer, *normas y valores morales fundamentales*, p.e. el valor moral de todos los sujetos o todas las persona (él defiende también el de grupos culturales o culturas como tales), derechos fundamentales, justicia, igualdad, solidaridad, que tiene que defender y promover como válidos para *todos los seres humanos*; b) sin una determinada concepción de la *conciencia moral* que se afirme y se pueda *demostrar* a sí misma –a pesar de Cerutti– como mejor, más adecuada, más pertinente, más crítica, más comprometida moralmente, más capaz de acción transformadora, que otras o todas las demás formas de conciencia moral; c) sin una determinada concepción de *crítica ética racional legítima*, en tanto justificada con base en que aquellas normas y valores universalmente válidos; d) y sin la justificación racional (lógico-argumentativa) de la validez objetiva de todo ello (como precisaré abajo). De manera que afirmar, asumir, presuponer todo eso, *y al mismo tiempo* rechazar, negar, el valor teórico, sistemático, y la validez racional de la filosofía como filosofía fundamentadora (primera), y así, como instancia de legitimación de la crítica ética racional, es por completo autocontradictorio. Y Cerutti está envuelto siempre en una tal autocontradicción. A fin de cuentas, su propuesta pretende ser un pensar crítico, pero sin fundamentos normativos de esa crítica; pero esto sólo puede conducir a que la crítica se reduzca a un mero (particular, contextual) hacer acusaciones, plantear exigencias, expresar descontento, pues no hay base ética y racional alguna que justifique tales acusaciones o pretendidas “críticas”.

Cerutti no puede por lo tanto renunciar a, o prescindir de la “filosofía primera” en tanto filosofía fundamentadora, pues para su pensar filosófico crítico, para su pretensión crítica, está obligado –lógica y éticamente– a fundamentar racionalmente la necesidad moral y legitimidad de su pretendida criticidad, de toda crítica que se pretenda legítima, y por ende, de los principios normativos en que necesariamente se basa para *ejercer* la crítica de acciones, creencias, juicios, actitudes, criterios, valores, instituciones, prácticas, consecuencias, *enjuiciadas* por él (o nosotros, o cualquiera) como *inmorales, injustas, ilegítimas, irracionales*. Lo argumentado deviene más claro por cuanto Cerutti apunta a la posibilidad de *transformar* la realidad histórico-cultural latinoamericana, por supuesto, hacia una sociedad *más justa, igualitaria, solidaria, respetuosa de cada uno*; o también: una sociedad *no excluyente, no explotadora, no dominadora, no racista, no enajenante*. Nada de esto lo puede sostener y defender, sin, por un lado, presuponer universalismo ético (lo señalado arriba), como algo que todos podemos aceptar porque hay razones necesarias y suficientes que nos hacen comprender que *eso es lo que debe ser, lo legítimo moralmente*, que tal y tal cosa es *lo justo, lo igualitario*; y por otro lado, sin responder de modo filosófico por tanto a las preguntas de por qué *todos* debemos (estamos obligados a) aceptar, asumir y llevar a cabo eso y con base en qué puede él (Cerutti) exigir con derecho todo eso a todos.

Contra la crítica de Cerutti a la búsqueda de un sistema se puede argumentar que lo que arguye es muy superficial. Ubica a la filosofía al lado de las ciencias particulares, apela al sustento empírico que proveen éstas, y sostiene que “los residuos que quedan después de que las ciencias han arrancado sus objetos del viejo tronco nutricional de la filosofía, eso es lo que resta como objeto de reflexión filosófica” (p. 130). Aquí sería necesario entrar a una discusión muy profunda y estricta de la disputa entre filosofía y ciencias particulares, así como conocer, reconstruir y tomar en cuenta la afortunada crítica filosófica dirigida muy adecuadamente por muchos filósofos y líneas filosóficas a muchos de los supuestos, categorías, tesis, argumentos, teorías, de las ciencias empíricas (de la naturaleza) particulares. Cerutti no hace nada de esto y se contenta simplemente con señalar ciertas dificultades que están vinculadas con las ciencias. De ninguna manera se puede decir que aporte argumentación contundente sobre este punto. Y principalmente: desarrollar sistema no tiene que ver con esa representación suya del mismo. No sé cómo se pueda asignar a la filosofía las funciones que Cerutti le asigna, como vimos, sin articular y desarrollar un todo teórico-conceptual, y normativo por supuesto, coherente, consistente, sistemático, fundamentado (i.e. justificado de modo racional (argumentativo)), de pretensiones, tesis, categorías, argumentos, críticas de posiciones teóricas –supuesto el conocimiento adecuado de la mismas–, propuestas, fines, etc., tal y como él mismo lo pretende. Desarrollar sistema requiere igualmente no dar nada por supuesto, y Cerutti simplemente da mucho por supuesto. Ya tan sólo el intento de *mostrar* la “irracionalidad” del desorden establecido requiere irrecusablemente explicitar por lo menos qué se entiende –aún sea de modo mínimo– por “racionalidad”, y eso tiene que llevarse a cabo de manera conceptual, coherente, consistente, etc. –a fin de cuentas, *racional*–. Pero más exigente aún y necesario es justificar este concepto o concepción, de manera que podamos afirmar y defender entonces de modo *justificado y legítimo en sentido ético* que lo que hay (el orden, o des-orden establecido) es en verdad irracionalidad, que eso *no debe ser* y que por tanto *todos debemos* –estamos obligados moralmente a– comprometernos y transformar esta situación. Como ya dije antes, esto –aun con toda la importancia histórica que tenga una propuesta así– no lo podemos meramente afirmar, aseverar, ni postular ni asumir sin más. Ahora bien, sostengo que eso se puede fundamentar y he tratado de desarrollar esta argumentación en mi textos ya citados.

III. La necesidad de *racionalidad ética universal* para la filosofía latinoamericana

1. Aun cuando no estoy de acuerdo con todo el sentido y el contenido completo de la crítica que la Filosofía Latinoamericana ejerce en sus diferentes enfoques contra la cultura y la filosofía occidentales, estoy de acuerdo con su meta principal, y de modo específico con la de una filosofía de la liberación, que entablen pretensión ética crítica, liberadora y transformadora, es decir, enfrentar y superar en la realidad histórico-cultural, la dominación, exclusión y explotación, causadas por la cultura moderna capitalista –y por cualquier forma de vida socio-cultural, se debe agregar–, así como toda otra forma, vinculada con aquéllas, de opresión, enajenación, injusticia, discriminación.

Sin embargo, sostengo que lo que se tiene que plantear y entender en la actualidad es que ya estamos ahora en la época en que la teorización y crítica filosóficas de y la lucha activa contra todo ello tienen que ser efectuadas de manera *ético-racional* en el sentido más estricto del término. La crítica de la realidad histórica y la propuesta y decisión a favor de la transformación de la

situación mundial en dirección hacia la justicia, igualdad –sin concretar por ahora estos conceptos–, la no discriminación, no explotación etc., son y tienen que asumirse como *tareas ético-políticas racionales*, y esto significa, justificadas con base en la mejores razones posibles. Justo por y para esto, como trataré de demostrar, se requiere una *fundamentación racional y asunción de normas y principios normativos de validez universal*. Por su parte, se tienen también que *justificar, legitimar* de modo racional las valoraciones, críticas, exigencias y los reclamos y mandatos que se hagan, así como las acciones y los fines y los medios propuestos, y esto a su vez sólo con base en principios normativos de validez universal.

“Racional” significa aquí precisamente que somos capaces de razonar, de argumentar, y justo por eso, que *podemos y debemos* aportar las *razones* más convincentes y contundentes que pueden llegar a ser conocidas, analizadas, reconocidas, compartidas y aceptadas por todos los sujetos; y significa también por ende que podemos decidir y actuar con base en esas razones. Ahora bien, quien quiera negar esto no tienen a su vez otra más que argumentar.

2. De suma importancia en este momento es poner de manifiesto y comprender que de hecho las filosofías latinoamericanas expuestas se basan en, se relacionan con, dependen de, y presuponen necesariamente normas, valores morales y principios normativos sobre los que entablan pretensión de validez universal. Además, expresan de forma *explícita o implícita* muy fuertes tesis, juicios, críticas, valoraciones, exigencias, mandatos, reclamos *morales o normativos*. Así por ejemplo los siguientes (a los que clasifico en grupos de acuerdo con una cierta similitud por el tipo de juicios y exigencias de que se trata):³⁵

A.

- Libera a (todos) los pobres y oprimidos, a las víctimas.
- El pensamiento y la acción deben responder a las necesidades de los desposeídos y explotados.
- Se debe criticar y luchar contra la dominación, exclusión, explotación, injusticia contra (todos) los pobres; todos los seres humanos debemos, estamos moralmente obligados a hacer lo anterior; hacer esto es lo moralmente correcto.
- Todos los seres humanos estamos obligados moralmente a hacer algo contra toda forma de discriminación, dominación, explotación; se debe luchar contra eso, se debe transformar o erradicar tales formas de pensar, querer, actitudes, acciones, instituciones, estructuras sociales, etc.
- Todos los seres humanos estamos obligados a transformar el sistema mundial actual injusto.

B.

- La dominación, opresión, exclusión, explotación, imposición cultural son moralmente ilegítimas, algo injusto que debe ser rechazado y anulado o abolido.
- La conquista, el colonialismo, el imperialismo, el capitalismo, el eurocentrismo son ilegítimos, moralmente incorrectos, injustos, irracionales, no deben ser.
- La conquista y destrucción de las culturas en este continente por parte de los españoles fue algo por completo irracional, injusto, moralmente incorrecto, indebido.

³⁵ Considero necesario aclarar que al presentar esta lista no quiere decir que yo esté de acuerdo con cada uno de estos juicios, valoraciones, etc. Pero la discusión concreta sobre cada uno merece otro trabajo. Muchos de ellos los defiendo, pero justo con base en una ética racional universal.

- El actual sistema económico capitalista es irracional, inmoral, injusto; se lo debe transformar; se está obligado (de modo objetivo) a transformarlo; todos los seres humanos debemos comprometernos con esto.

C.

- El pensar filosófico (auténtico) debe comprometerse (es compromiso) con la realidad histórico-cultural.

- El pensar radical está –se pone– a favor de las necesidades de (todos) los desposeídos y oprimidos.

- Lo mejor –éticamente– y más auténtico es optar por la visión de los vencidos y ser vocero(s) de sus legítimos intereses.

- Se debe (todos los humanos debemos) defender y promover un humanismo universal.

- La tarea filosófica auténtica o fundamental es la crítica filosófica moral; se debe ejercer la crítica filosófica; ésta es la forma mejor y más propia del pensar filosófico.

D.

- Reconoce y respeta el valor de la autonomía de todas las culturas; se debe respetar y promover el reconocimiento solidario de la autonomía cultural de todos los pueblos.

- Reconoce y respeta las creaciones culturales de (todos) los diferentes grupos humanos.

- Se debe respetar las diferencias culturales.

- Se debe hacer justicia a los pueblos indígenas, se los debe respetar.

E.

Y aunque rara vez aparecen en su discurso, se puede sostener que de un modo u otro los teóricos latinoamericanistas defienden y tienen que defender tesis y exigencias morales o normativas como las siguientes:

- Todo ser humano –independientemente de su raza, sexo, etnia, religión, cultura, nivel de inteligencia, etc.– posee determinados derechos fundamentales.

- Todo ser humano merece respeto irrestricto de sus derechos fundamentales.

- Hay igualdad de derechos entre mujeres y hombres y ellos deben ser protegidos, garantizados y satisfechos.

- Se debe defender los derechos humanos y satisfacerlos a cada ser humano.

3. Ahora bien, aquí se tiene que plantear las siguientes preguntas irrenunciables: ¿sobre qué *base racional-normativa* son hechas todas esas tesis, valoraciones, críticas, exigencias, mandatos?, ¿en qué criterios o principios normativos estriban?, ¿se puede realmente sostener todo eso *de modo legítimo*, con pretensión de validez universal, en sentido teórico y práctico, sin afirmar, defender, apelar a, presuponer necesariamente en todo ello, de manera implícita o explícita, formas mínimas o máximas de universalismo ético (normas y valores, o mejor, principios normativos), así como también la racionalidad argumentativa estricta, la necesidad de fundamentar de modo filosófico –justificar argumentativamente– todo ello y la idea de crítica racional en verdad legítima?, ¿se puede *de modo legítimo* (teórica y prácticamente) estar a favor de la justicia, la igualdad (de todos los seres humanos), los derechos humanos, el humanismo, la mejora de y la igualdad en cuanto a las condiciones materiales de vida (de todos los sujetos), la inclusión (de todos), la “justicia” para con los pueblos indígenas y respeto “de las culturas” –lo que si bien exige más concreción, contenido y análisis, lo dejo así por ahora–, así como estar en contra de toda forma de enajenación, explotación, discriminación, exclusión, totalitarismo, fascismo, capitalismo, imperialismo,

eurocentrismo, la globalización neoliberal y la cultura y la filosofía occidentales, sin afirmar y presuponer de modo necesario –de modo implícito o explícito– un universalismo ético, un tipo determinado de razón universal, y los conceptos de argumentación y fundamentación filosófica y de crítica racional legítima? Sostengo que no se puede, no es posible en sentido lógico, o sea que esto último es por completo irrenunciable (irremontable), se requiere en sentido teórico y práctico explicitar todo esto y justificarlo para poder llevar a cabo, *con pretensión de validez objetiva o legitimidad*, las tesis, críticas, valoraciones, exigencias, etc. expuestas. Pues al plantear éstas es presupuesta y asumida toda una serie de criterios, categorías y principios normativos –además de otros estrictamente teóricos, lógicos– que pueden ser atribuidos a la razón universal y pueden ser fundamentados.

El asunto clave es que todos los enunciados, juicios, valoraciones, exigencias, mandatos arriba presentados son expresión de juicios y valoraciones morales o normativas con pretensión de validez universal. De ahí que sólo con base en determinadas normas o principios normativos fundamentales sea posible establecer todo ello *como crítica racional legítima* y como *deberes y exigencias éticos legítimos* para *todo* ser humano.³⁶

Estoy por completo de acuerdo en que se debe –y más como teóricos, estamos moralmente obligados a–³⁷ poner en cuestión, problematizar, erradicar, transformar, muchas creencias, actitudes, acciones, instituciones, etc., de la realidad socio-política (mundial) actual, pero esto significa: se exige (se debe) fundamentar determinados principios normativos fundamentales como racionales y universalmente válidos, ya que sólo con base en éstos pueden ser *legitimadas* nuestras tesis, críticas, valoraciones, exigencias, y las correspondientes acciones y medidas en contra de todo lo que se ha estado criticando. El punto de partida (teórico y práctico), los medios y los fines de una transformación ético-política de la realidad tienen que ser también justificados mediante tales principios. La transformación revolucionaria, su desde dónde se plantea y su hacia dónde se quiere llevar, tienen que estar fundados ética y racionalmente. Pues ella (en los autores analizados, y en otros autores y diversas corrientes) presupone y requiere determinados principios normativos fundamentales universalmente válidos para su justificación. Y sólo apelando a ellos se puede *legitimar* a la vez las propuestas de una determinada acción transformadora y a favor de una nueva organización socio-política más (o propiamente –sin concretar más por ahora esto–) *igualitaria, justa, solidaria* y aceptable *por todos los seres humanos*, así como para las metas éticas fundamentales a realizar en la realidad histórico-cultural.³⁸ Justicia (socio-económica) e igualdad de todos los seres humanos –en cuanto a derechos–, derechos humanos, humanismo, mejoramiento de las condiciones materiales de vida de todo sujeto, inclusión de todo sujeto en este ámbito, todo esto –como exigencias morales– sólo es posible de ser planteado sobre la base de una ética universal –fundamentada racionalmente, i.e. argumentativamente–.

³⁶ Remito para este asunto de nuevo a mi libro: Mario Rojas, *La razón ético-objetiva y los problemas...*, *op. cit.* He tratado ahí de demostrar también que no es posible afirmar y defender de modo legítimo tesis, críticas, valoraciones, etc., ni plantearse exigencias, tareas y metas como las expuestas arriba, desde un relativismo moral-cultural, menos desde un escepticismo moral o un posmodernismo relativista o escéptico.

³⁷ Cf. sobre esto Mario Rojas, “Racionalidad ética y responsabilidad del conocimiento social y humanista”, de próxima aparición.

³⁸ Cf. para esto Mario Rojas, *Der Begriff des Logischen und die Notwendigkeit universell-substantieller Vernunft*, Aachen/Mainz, 2002, Wissenschaftsverlag, cap. IV; Mario Rojas, *La razón ético-objetiva y los problemas...*, *op. cit.*, parte IV.

4. Gran problema para los enfoques de la filosofía latinoamericana expuestos (así como para otros enfoques aquí no analizados) es que critican, valoran y rechazan formas de pensar, ideologías, acciones, sucesos y hechos históricos y las consecuencias (nefastas) de todo ello, por considerarlos por completo inmorales e injustos, pero hacen eso *sin desarrollar una adecuada concepción, un adecuada conceptualización y una adecuada argumentación de fundamentación de sus propios principios últimos* (teóricos y prácticos) en los que se basan y se tienen que basar para llevar a cabo su análisis, emitir su crítica y hacer propuestas de hacia dónde *se debe* –en sentido ético– orientar el pensar y la acción. El problema de la fundamentación racional de las categorías y los principios normativos –en los que en tanto seres humanos y filósofos nos debemos basar necesariamente– en el sentido ya expuesto, de la importancia de esto y de los desarrollos que se puede efectuar a partir de ahí, no es comprendido para nada por diversos autores. Muy comúnmente todo ello ni siquiera es explicitado.³⁹

En los casos más radicales la filosofía latinoamericana quiere criticar, desbancar, refutar, rechazar principalmente la visión occidental del mundo, su pensar y su filosofía, en el sentido de que éstos son falsos, injustos, dominadores, etc., pero intenta llevar a cabo esto mediante un completo rechazo de la racionalidad y la ética universales, y la fundamentación última de la ética, por considerar que estas ideas son igualmente eurocéntricas, occidentalistas, y por eso –supuestamente– algo autoritario, dominador, excluyente; el universalismo racional y ético son según eso absolutismo y hasta totalitarismo.⁴⁰ Sin embargo, estas filosofías establecen siempre tesis, críticas, exigencias, mandatos éticos *no* contextuales, contingentes, particulares, relativos; ejercen crítica con pretensión de validez universal y entablan ésta para sus análisis, exigencias y fines; o sea que afirman y defienden por tanto *universalismo*. Y no pueden evitar esto. Así que critican y rechazan el universalismo, pero de modo implícito no pueden más que entablar pretensiones racionales de validez universal y presuponer o meramente *postular* principios normativos universales –o expresarlos abiertamente, como vimos arriba–, pero sin fundamentación alguna para ello. Esto es por ende inconsistente e incoherente, incongruente.

5. Con base en la anterior argumentación se puede sostener que la filosofía latinoamericana no puede renunciar por consiguiente a desarrollar una adecuada concepción de la razón, la ética, la argumentación, la fundamentación filosófica, los derechos fundamentales –y con base en esto, concretar de forma mucho más adecuada las concepciones de la justicia y la igualdad–. Si no lo hace, socaba entonces de este modo su propia base de crítica y argumentación, su propia base de legitimación. Defiendo que las elevadas pretensiones normativas y críticas de la filosofía latinoamericana sólo se pueden legitimar mediante una fundamentación de principios normativos

³⁹ En el caso de Cerutti es esto manifiestamente claro. Una excepción a esto es la propuesta filosófica de Dussel, quien sí es consciente del problema y la tarea a efectuar, y trata de desarrollar su posición en esta dirección; otra cosa es si resulta su propuesta, lo que creo no es el caso. Y si bien no han sido objeto de análisis en este texto, considero que lo dicho arriba se aplica a propuestas teóricas como la de Zea (Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, 1978, F.C.E.); Mignolo (Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, Barcelona, 2007, Gedisa); Grosfoguel (Ramón Grosfoguel, “La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, en *Tabula rasa*, Colombia, No. 4, pp. 17-48, enero-junio 2006); incluso también a la de Dussel sus trabajos: Enrique Dussel, *1492. El encubrimiento del otro*, Santafé de Bogotá, 1992, Ediciones Antropos; “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”, en *Tabula rasa*, Colombia, No. 9, pp. 153-197, julio-diciembre 2008.

⁴⁰ Como me llegó a manifestar Ramón Grosfoguel en un simposio en 2004 en México. Remito de nuevo contra esas ideas a mi artículo: Mario Rojas, “Crítica de graves y erróneas interpretaciones...”, *op. cit.*

universales. Ella tiene que comprender por tanto de mejor manera qué significa propiamente “universalismo”, “fundamentación última racional” (tanto en el ámbito teórico como en el práctico) y cómo se puede defender más adecuadamente éstos. Si ella apunta a la confrontación con los problemas y conflictos morales del propio continente y del mundo *como auténticos problemas*, y a una solución de los mismos –válida y aceptable para todos los seres humanos–, entonces no puede por tanto prescindir de ninguna manera de todo lo anterior.

6. Tenemos que rechazar entonces las ideas superficiales según las cuales buscar o aspirar a una ética universal y su fundamentación filosófica, llevar a cabo reflexión filosófica en esta dirección, es pérdida de tiempo y que lo que cuenta es únicamente la acción directa y transformadora, como si ésta nunca hubiera requerido ni requiriera ahora de teorización, sistematización, conceptualización y justificación estrictas –filosóficas–. Más bien un tal actuar sin razones justificadoras es precisamente el que puede devenir por completo –y muy comúnmente lo ha sido, como muestra la historia– en algo dogmático, excluyente, cerrado, antidialógico, tradicional-regresivo, hasta totalitario. No afirmo que la filosofía latinoamericana defienda y promueva esto. Pero la carencia de reflexividad sobre sus propios supuestos fundamentales, de estricta argumentación, de autocrítica, y el rechazo de aquello que propiamente puede permitir la *crítica ética racional legítima* y legitimar en sentido ético la acción transformadora, puede conducir a algo para nada deseado.

En absoluto es por tanto superfluo, superficial, un lujo filosófico, algo pasado de moda, caduco (por metafísico y occidentalista, como es común escuchar), algo que hay que abandonar y eliminar, el plantear la cuestión de la fundamentación racional de nuestros principios o normas morales para dar solución *filosófico-argumentativa estricta* a los problemas ético-políticos de este continente, y del planeta como tal. Me preocupa que en el contexto latinoamericano esto no sea entendido en su sentido más propio, como problema filosófico por excelencia. No se entiende ni qué significa o qué es fundamentar, qué es lo que se tiene que fundamentar, cómo se logra eso ni lo que se sigue y se puede desarrollar desde ahí. Tal parece, como ya ha argumentado Apel frente a Dussel, y como se puede argumentar frente a diversas direcciones de filosofía latinoamericana, que porque nos vemos a nosotros mismos *como*, o por *ser* efectivamente, dominados y explotados, estamos liberados de la *exigencia* de justificar racionalmente nuestras pretensiones normativas para buscar una solución racional a los grandes conflictos de este continente. Tal parece que las ideas, valoraciones, críticas, tareas, metas, etc., así como las concepciones de emancipación, liberación, igualdad, justicia, son claras, no plantean dificultades de comprensión, conceptualización y legitimación racional, y que plantear eso, exigirlo, promoverlo no requiere o exige nada más que buscar todos los medios para hacerlas efectivas lo más pronto posible. Eso no puede ser así. Exactamente como tampoco puede ser que otros (individuos, grupos, clases, poderes políticos, culturas –incluida la occidental por supuesto–) se asuman a sí mismos sencillamente y sin más como los mejores y superiores. Si no se tiene como necesarias la racionalidad y la ética universales y su fundamentación filosófica, si no se ahonda en esto, si no se comprende ni se hace comprender su significado, importancia y consecuencias, pienso que sí se corre el gran peligro de colocarse exactamente en la misma posición del dogmático, cínico y positivista del poder, quien simplemente hace uso de la fuerza, la violencia, la estrategia, el engaño, la

intimidación, frente a los otros.⁴¹ Esto corre igualmente el peligro de devenir pura ideología. (Lo cual se aplica no sólo a las propuestas analizadas y la filosofía latinoamericana, sino a cualquier posición moral, acción, crítica, meta, institución, proyecto ético-político de transformación.) ¿Qué tipo de conciencia teórica y moral estamos formando entonces en cada *individuo* de nuestros pueblos si no formamos a su vez una clara conciencia de lo que exige e implica la teorización, la argumentación, la crítica, la acción y la motivación correspondiente, racionales, responsables?

Ya no estamos en la época de hacer valer el puro poder; ya no se puede tratar de ejercer el poder y la fuerza indiscriminados frente a otra fuerza y poder indiscriminados. Debemos ser conscientes de que hay base racional para criticar de modo ético-racional las pretensiones de poder puro, y de que hay criterios y principios que nos posibilitan a su vez tomar medidas y *actuar* en verdad en sentido *moralmente legítimo, aún con la fuerza* (legitimada de manera ético-racional), contra quien viole –y no respete ni satisfaga– los principios éticos y los derechos fundamentales de todo sujeto, lo cual es propiamente negar, dañar, hasta aniquilar, sujetos humanos.

7. Ahora bien, no ha sido tarea de este trabajo llevar a cabo o presentar la fundamentación última filosófica de principios normativos. En este momento quisiera solamente aclarar que yo tengo una *fundamentación última trascendental* de la ética por el más adecuado enfoque para lograr el objetivo de establecer una ética racional universal, para desde ahí desarrollar un conjunto sistemático de derechos fundamentales individuales en que a su vez se puede y tiene que concretar. Se trata de una fundamentación que a diferencia de Apel, Kuhlmann (y Habermas) posibilita acceder a *contenidos normativos sustantivos objetivos* –es decir, no es formal-procedimental ni consensual–. El problema, el concepto, los fines, las consecuencias y las posibilidades de desarrollo de una propuesta como la mencionada son punto nuclear de mi investigación filosófica.⁴²

Recibido 05/11/2015

Aceptado 26/11/2015

⁴¹ Cf. sobre esto Mario Rojas, “Crítica ético-racional objetiva del positivismo del poder”, de próxima aparición.

⁴² Cf. para esto mis trabajos: Mario Rojas, *Der Begriff des Logischen...*, *op. cit.*, cap. IV; “Porfirio Miranda y la fundamentación sustantiva de una ética intersubjetiva universalista”, en Dussel, E., M. Guevara, M. Rojas (Coords.) *Justicia y Razón. Homenaje a Porfirio Miranda*, México, 2007, UAM-I, pp. 131-179.; mi libro, *La razón ético-objetiva y los problemas...*, *op. cit.*, es mi propuesta más desarrollada, donde critico y refuto el relativismo moral-cultural, el culturalismo y el historicismo, y propongo una fundamentación última de la ética en el sentido señalado.