

4. Del escéptico al cínico

(Del oponente de la "ética del discurso"
al de la "filosofía de la liberación") (1)

Desearía elaborar mejor el tema que he sugerido en 1982 cuando escribía, refiriéndome a Wittgenstein, que "ese escepticismo se vuelve éticamente cínico..." (2). Al mismo tiempo, se trata de proseguir el diálogo Norte-Sur iniciado en Freiburg (noviembre de 1989) (3), continuado en México (febrero y marzo de 1991) (4), pero ahora intentando mostrar que el punto de partida de la "ética del discurso" es quizá un momento de la "filosofía de la liberación", filosofía que reflexiona desde la periferia del capitalismo que se presenta hoy cínicamente como sin alternativas (5).

Nuestra estrategia argumentativa en esta ponencia será sumamente simple: la "ética del discurso" de Apel intenta una "fundamentación última" (*Ietzte Begründung*) ante un oponente, el escéptico, al que puede mostrarse que si quiere ser radicalmente escéptico cae necesariamente en una "contradicción performativa" (*Performative Widerspruch*). La "filosofía de la liberación", en cambio, parte de otro oponente. Su posición originaria se constituye en el enfrentamiento con el cínico que funda la "moral" del sistema vigente sobre la fuerza irracional del poder (de la "voluntad-de-poder" diríamos con Nietzsche), y que administra la Totalidad con la razón estratégica. Ambos discursos filosóficos, tanto en sus estrategias como en su estructura arquitectónica, son, a causa de ello, distintos.

Con razón escribía Lévinas:

La lucidez, -apertura hacia la verdad, ¿no consistirá en sospechar siempre la posibilidad permanente de la guerra? El estado de guerra suspende la moral; la despoja de las instituciones ya las obligaciones eternas de su eternidad y, desde ahí, anula, como lo provisorio, los imperativos incondicionales (6)

En nuestra Filosofía de la liberación, hemos escrito en sus primeras líneas:

Desde Heráclito hasta Von Clausewitz o Kissinger, "la guerra es el origen de todo", si por todo se entiende el orden y el sistema que el dominador del mundo controla por el Poder y los ejércitos. Estamos en guerra (7).

Ambos textos tratan de la Totalidad, del Sistema, ya dominado o controlado por la "razón estratégica", que ahora denominaremos, con mayor precisión, razón cínica.

4.1. EL ESCEPTICO Y LA FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DE LA ÉTICA DEL DISCURSO

La "arquitectónica" (8) de la "ética del discurso" culmina (y es el punto de partida de la *Anwendung*) en la "fundamentación última", gracias al recurso de la "contradicción performativa", en la que inevitablemente cae el escéptico. Pareciera que, fuera del escéptico (9), en sus más variadas formas (a las que Apel va atacando en cada caso), ya nadie más puede oponerse a la aceptación racional de los momentos ya siempre *a priori* presupuestos en toda argumentación. De esta manera, al destruir los pseudoargumentos del escéptico, la ética del discurso habría alcanzado una fundamentación última, que es a lo que Aristóteles llamaba una refutación dialéctica.

Apel, desde sus primeros trabajos sobre el tema (10), se enfrenta a posiciones como la de Hans Albert (11), o la del decisionista Karl Popper. Para este último no se puede dar razón alguna en favor de "optar por la razón"; el racionalismo crítico termina por caer en un irracionalismo, ya que la decisión primera en favor de la razón es sólo moral, pero no racional (12). Apel comienza la réplica mostrando que no debe pensarse en una mera idea logiscista de la fundamentación (13), y toma con seriedad lo que Aristóteles escribía:

Es efectivamente imposible que haya para todo una demostración, pues entonces sería necesario avanzar hacia el infinito de manera tal que por esta vía no se llegaría tampoco a ninguna demostración (14).

El punto de partida para la argumentación apeliana es el siguiente:

Quien argumenta ha reconocido implícitamente las pretensiones posibles de todos los participantes de la comunidad de comunicación, que por medio de argumentos racionales pueden ser probados (15).

Estas "pretensiones de validez" (*geltung Ansprüngen*) de toda comunicación no pueden ser negadas sin contradicción ni demostrarse sin petición de principio. No se trata, sin embargo, de una mera contradicción lógica tra-

dicional, sino que, a partir de los "actos de habla" de Austin o Searle, se define la "autocontradicción performativa" (*performative Selbstwiderspruch*) como el nuevo modo de la contradicción dialéctica. El "trilema de Münchhausen" (un regreso al infinito, un círculo lógico vicioso o una interrupción del proceso en un punto determinado) sólo muestra la imposibilidad de deducir proposiciones a partir de proposiciones. Por el contrario, en la *pragmática* entran en juego, además, las "pretensiones de validez" que toda comunicación siempre *a priori* presupone, de manera que se alcanza un nuevo ámbito de fundamentación argumentativa (16).

Toda la estrategia argumentativa del pragmático trascendental se enfrenta siempre a un *escéptico*. Si el escéptico "entra" en la argumentación (es decir, si "participa" en la comunidad de comunicación disponiéndose a argumentar efectivamente), caerá necesariamente en una "autocontradicción performativa", al intentar, por ejemplo, enunciar que "todo principio es falseable" o "yo miento siempre". Nunca el escéptico podrá poner en duda o negar las pretensiones de validez en el momento mismo de argumentar (aun pretendiendo argumentar contra toda argumentación posible).

Jürgen Habermas, por su parte, intenta buscar argumentos en contra de la posición de Apel (17). Indica que toda la argumentación apeliana depende de la posición del escéptico, y causa su argumentación algún efecto sobre el oponente si éste "entra" en la argumentación. Pero si el oponente se decidiera a no entrar en la discusión, quedaría anulado el efecto posible de la argumentación apeliana. Sin embargo, *por la definición misma de "escéptico"* -y esto pareciera que no lo advierte Habermas-, éste no puede retirarse de la discusión, bajo pena de no ser más "escéptico".

En efecto, el "escéptico" es la figura retórica de un oponente en la discusión que tiene una "posición racional" de negación o duda sobre algún momento del ejercicio del mismo acto racional, pero que *incluye en su definición al Otro* de la discusión, como afirmación (de la *persona* del dogmático o racionalista ingenuo, para el escéptico) de lo que se niega (algún momento del acto racional). Es decir, *supone* el "encuentro" con el Otro argumentante, pero niega la validez de algunos de los momentos racionales. Por ello se contradice "en su propia definición" si pretende asumir una posición radical: usa ante el Otro (posición pragmática) una razón que intenta negarse. Además de los ya nombrados, el caso de los postmodernos, y en especial de Richard Rorty, se atienen frecuentemente a la definición del escéptico. Rorty "entra" en la discusión, en el "encuentro" con el Otro, pero niega que sea un "encuentro *racional*" argumentativo; "entra" sólo para entablar una "conversación" (*conversation*) (18). No pueden sino caer en una "autocontradicción performativa", en la terminolo-

gía apeliana. Si no entra, igualmente se contradice si efectúa alguna otra acción (racional o práctica), porque para efectuarla debería tener alguna "razón", y, por definición, afirma no querer argumentar o dar alguna razón (*Grund, ratio*).

¿Pero este no entrar en la discusión es necesariamente siempre una contradicción? ¿No habrá otra *figura* que permita perfectamente no entrar en la discusión, y, sin embargo, no caer en ninguna contradicción (ni lógica ni pragmática)? Creo que esa *figura* existe, y esto aclararía la intención, no lograda si sólo se toma la figura del escéptico, del camino emprendido por Habermas cuando advierte que el oponente puede decidirse a "no entrar" o quiere prescindir de participar en la comunidad, en la discusión o en la argumentación. Si hubiera un oponente virtual o real que pudiera *no entrar* en la discusión y, sin embargo, *no realizara por ello una contradicción*, el argumento de la fundamentación última apeliana perdería su eficacia lógica, pero también social, histórica -pérdida que muchos juzgan ser el problema práctico de la fundamentación última de Apel, ya que no tiene efectividad real- (19).

4.2. EL CÍNICO Y EL PODER DE LA RAZÓN ESTRATÉGICA CRITICADA POR LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

El "escéptico" afirma al Otro, entra en la argumentación (y de no entrar deja de ser escéptico, porque deja simplemente de ser argumentante) y entrando se contradice (porque no puede pragmáticamente usar la razón radicalmente contra ella misma). El "cínico" (20), por el contrario, *niega al Otro* desde el inicio. Es una posición *práctica* que ha decidido (implícita o explícitamente) negar al Otro (y con ello niega toda prioridad a la razón discursiva); es decir, supone la *negación* de todo "encuentro" argumentativo. El "cara-a-cara" es la posición ética del momento ilocucionario del acto de habla, momento primero de la comunidad de comunicación como "encuentro" entre personas, ya que es el "entrar" mismo (cara-a-cara) en la argumentación. Ese cara-a-cara es negado por el "cínico"; ya que el Otro, para el "cínico", es en la realidad una mediación de su proyecto (un medio para su interés "sistémico", es decir político, económico, educativo, militar, etc.), una "cosa" como *mediación* con respecto a los *finés* que maneja su razón estratégica. La "razón estratégica", por su parte, es también una mediación (como en la actitud de "desengaño" de Max Weber, o del Popper de la "Sociedad abierta" antiutópica) del *Poder*. El Poder aquí no

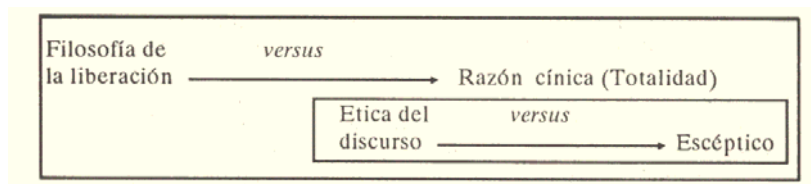
es afirmación de la dignidad de la persona en comunidad, como en el caso de la razón discursiva, sino mera Voluntad autorreferente, autopoietica; totalización totalitaria de la Totalidad (21). El *Poder* (léase Nietzsche, Michel Foucault, pero ahora interpretados en su desnudado cinismo, y no como simple realidad real, sino como realidad de una "Totalidad cerrada", diría Lévinas) es el fundamento de la razón *cínica* (y no viceversa), una razón del terror -contra la que se levantan los post modernos sin advertir que es sólo una modalidad de la razón y no la razón misma-.

Ante el cínico nada puede argumentar la ética del discurso con su pretensión de fundamentación última, porque, sin contradicción (ni lógica ni pragmática), el cínico *no entrará* jamás en argumentación ética alguna. Su "razón estratégica" sólo le interesa entrar en una argumentación de negociación, de Poder a poder, de fuerza, de eficacia. Es una razón *poiética* (autopoietica). Desde el Poder se establece, por medio de la razón estratégica como instrumento, la "moral" del sistema (autorreferente, autopoietico, sin sujeto) (22), la "unidimensionalidad" mostrada por H. Marcuse (23).

La filosofía de la liberación se enfrenta desde el inicio, "dentro" de una Totalidad (sistema o mundo), y se opone a la dominación de la razón cínica (por ejemplo, al político maquiavélico que decide lanzar la ocupación de Panamá en 1990 para defender su control sobre el canal transoceánico, a la del empresario trasnacional que deja sin trabajo a sus obreros, la del general del ejército (24) que debe ganar una guerra, la del director de un servicio de inteligencia que debe programar un atentado contra un enemigo, la del torturador ante el torturado, etc.). La filosofía de la liberación se enfrenta a las "artimañas" de una tal *razón estratégica fundada en el Poder* (25). Esto determina la "arquitectónica" de la filosofía de la liberación. En primer lugar, necesita describir lo que negará la razón cínica antes que todo: al Otro (la cuestión de la "Proximidad") (26); en segundo lugar, describe las categorías necesarias (27) para poder situar el proceso de "totalización" que ahora describimos como bajo la dominación de la razón cínica (28): 2.5.2. "El Otro como enemigo"; 2.5.3. "La aniquilación de l a distinción"; 2.5.4. "La totalización de la exterioridad"; 2.5.5. "La alineación"(29). Esta "arquitectónica" del discurso es radicalmente necesaria como el *a priori* de toda otra reflexión filosófica posterior. Ni siquiera el discurso de la fundamentación última ante el escéptico es anterior, porque -y esto pasa desapercibido a Apel- cuando el filósofo de la pragmática trascendental se pone efectivamente a argumentar ante el escéptico, se encuentra (no sólo "empírica" sino "realmente") ya en un sistema donde impera la razón cínica. La acción argumentativa de la ética del discurso cumple una "función" interna en el sistema, ya que en realidad sólo en-

frenta al escéptico, académico, científico (que puede ser un "funcionario" de la razón cínica), pero no descubre su más profundo y real oponente: la "razón cínica" misma que domina o controla el sistema como Totalidad. Emmanuel Lévinas comienza todo su discurso teniendo como oponente a dicha Totalidad. Marx tiene conciencia de que el capital (como sistema autorreferente y autopoietico) niega la persona del Otro (el "*lebendige Arbeit*") al transformarla en una "mediación de la valorización del valor" (*das Sein des Kapitals*) (30); es la inversión en la que consiste el fetichismo: para la razón cínica la persona del Otro deviene una cosa (*Ding*), y la cosa (el Sistema como Totalidad) deviene como una subjetividad autónoma, como una Persona (el Poder desde donde actúa la razón estratégica).

Esquema 1 Oponentes de los diversos discursos filosóficos



Es por ello que el proceso de liberación (31) sólo se inicia cuando en el interior del Sistema, dominado por la razón cínica, se manifiesta el Otro, el rostro del Otro como alguien. Llamamos "conciencia ética" (32) a la "acción práctica" que restablece una relación de comunicación (es una auténtica *Kommunikative Handeln*) con el Otro. Sólo desde la manifestación, como revelación (*Offenbarung*, en el sentido schellingiano) del Otro, se recibe, sin previa decisión, la "re-sponsabilidad" (*Verantwortung*) sobre el destino del oprimido negado al origen del movimiento de totalización de la razón cínica como cínica (como no-ética por excelencia). Esto constituye la "re-sponsabilidad *a priori*", anterior a toda argumentación discursiva, a toda fundamentación última ya toda posible *Anwendung*, que inicia el camino de la weberiana (o de Hans Jonas) "responsabilidad *a posteriori*", como responsabilidad política o práctica de actuar empíricamente para organizar instituciones, efectuar acciones, efectos públicos, etc.

En este caso, para actuar institucional y racionalmente, el filósofo de la liberación podría ahora, sólo ahora, echar mano de la pragmática universal o trascendental e intentar una fundamentación última contra el escéptico (del sistema), y en función de una crítica indirecta a la razón cínica. y esto no pudo efectuarse antes, porque en el enfrentarse a la ra-

zón cínica la filosofía de la liberación no comienza con argumentos (porque, por definición, el cínico no "entra" o no le interesa argumentación alguna, ya que tiene el Poder y lo ejerce sólo por una razón estratégica, a la que no le importan los resultados de una razón discursiva ética). La filosofía de la liberación, al contrario de la ética discursiva, debe articularse a la acción, a la praxis, para desafiar al Poder. En este caso la filosofía es un momento de la "toma de conciencia" (la "concientización" de Paulo Freire) del oprimido, de y en su praxis, que describe, y con ello critica los "mecanismos" de la racionalidad cínica (33). Ahora la fundamentación última puede *asegurar* el uso de la razón discursiva, la validez de las normas éticas (necesarias para luchar en el proceso de la praxis de liberación) y su "aplicación" (*Anwendung*) posterior en el proceso de liberación mismo.

Pero, en este momento, el de la "aplicación", puede ahora tenerse un *criterio* fundamental de diferencia: entre a) la "aplicación" de acciones encaminadas a cumplir los fines de la razón estratégica, como momento fundado en la razón cínica del sistema (lo que es una contradicción) (34), y b) la "aplicación" de dicha normatividad a acciones encaminadas a cumplir con un proyecto de liberación (parcial reformista o más radical, según los casos) de una razón estratégica éticamente justificada. Esta problemática es la que en la *Filosofía de la Liberación* hemos encuadrado bajo el título: "La liberación" (35). Pero es justamente por lo prudencialmente complejo de la acción novedosa o creadora de la liberación que el reformador, innovador o liberador tiene dificultad en justificar como válido éticamente lo que está realizando en su praxis. De allí la necesidad de una filosofía que intente probar la justicia de la aparente "Ilegalidad de la bondad" (36). Es necesario probar que la *praxis* de liberación de los oprimidos, contra el cinismo, es legítima desde el fundamento de la norma ética suprema. No es poca tarea para la filosofía de la liberación, entonces, intentar probar la dignidad ética de la acción de los héroes (desde Juana de Arco o Washington, hasta Carlos Fonseca o Jean Bertrand Aristide), que se levanta contra la legalidad (y hasta la moralidad) vigente.

4.3. EL ESCÉPTICO COMO "FUNCIONARIO" DE LA RAZÓN CÍNICA

He dicho repetidamente que la propuesta filosófica de Apel es "saludable" para América Latina (y para África o Asia), porque muestra la contradicción del escéptico académico, del racionalismo crítico popperiano, del filósofo de la *linguistics turn* que sólo usa las artimañas de la sofística para confundir a los no "iniciados". Estos escépticos pretenden destruir

los fundamentos de la ética y permiten a la razón cínica dominar sin escrúpulos. Así como Apel teme un retorno del nazismo y descubre las vinculaciones con él por parte de algunos escépticos, de la misma manera nosotros hemos vivido en América Latina la "funcionalidad" de muchos escépticos con los regímenes militares de "seguridad nacional". Guarda el escepticismo entonces un grado de "funcionalidad" (37) con el sistema bajo el control de la razón cínica. Max Weber puede ser usado en ese sentido, lo mismo John Rawls (38) o Richard Rorty (39).

Para la ética del discurso de Apel, la filosof(a) de la liberación quizá pueda ser vista como un horizonte *complementario* en el orden empírico (nivel B de la filosofía de Apel). La filosofía de la liberación no puede aceptar esta "clasificación" sin discutirla. ¿y si fuera al contrario? ¿No podría ser la ética del discurso un momento de la filosofía de la liberación, ya que ocupa un lugar bien preciso en el orden del discurso, bajo la exigencia del imperativo de la razón ética-liberadora, que toma en cuenta otro punto de partida real e histórico del discurso? La ética del discurso dirá que nada puede ser anterior a la fundamentación última. ¿y si dicha fundamentación se efectúa ante un escéptico que está ya determinado por momentos anteriores, tal como ser parte cómplice de una Totalidad bajo el imperio de la razón cínica, que *no entra, ni entrará nunca en la discusión* con el filósofo pragmático? De otra manera: ¿y si la misma discusión contra el escéptico es permitida y sirve a los intereses de la razón estratégica del cínico? En este caso la ética del discurso atacaría un momento secundario y con medios no proporcionados: primero, atacaría al escéptico y no al cínico (ocultándolo, justificándolo en su olvido); segundo, argumentaría ante un Poder que no da importancia, ni espacio, ni eficacia a dicha acción teórica (sería, entonces, una actividad ingenua, sin efectividad pública). ¿y si, por el contrario, la filosofía de la liberación atacara al oponente principal (a la razón cínica en el Poder) y con medios apropiados? Cuando nos referimos a medios apropiados queremos *indicar el ejercicio de otro tipo de filosofía*, una filosofía como servicio o *acción teórica solidaria* (¿el "intelectual orgánico" de Gramsci?) de la razón crítica-discursiva en función de la organización de un contra-poder actual o futuro, como fruto de la praxis de los oprimidos (mujeres en los sistemas machistas, razas discriminadas, miserables urbanos marginales, asalariados explotados, etnias indígenas, intereses nacionales, países capitalista periféricos o socialistas pobres, culturas populares, generaciones futuras inmoladas de antemano por la destrucción ecológica, etc.), en vista de llegar un día a ejercer el Poder en la justicia, en el nuevo orden institucional que habrá que reformar, innovar o fundar, por la praxis legítima y válidamente justificada por una filosofía de la liberación.

NOTAS

1. Ponencia presentada en el Simposio de Mainz (Alemania), el 12 de abril de 1992, en el diálogo con Karl-Otto Apel.
2. En mi artículo "Ética de la liberación", en *Iglesia viva* 102 (1982), p. 599. Algunas palabras o títulos en alemán se deben a que el trabajo fue presentado en el debate de Mainz.
3. Véase K.-O. Apel-E. Dussel, *Ethik und Befreiung*, Augustinus-Buchhandlung, Aachen, 1990; ídem, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992.
4. R. Fernet B., *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus-Buchhandlung, Aachen, 1992.
5. Véase Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York, 1992.
6. *Totalité el Infini. Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haye, 1968, Preface, p. ix,
7. Argument, Hamburg, 1989, p. 15; *Filosofía de la liberación*, Edicol, México, 1977, p. 11.
8. Para la "arquitectónica" de la filosofía de la liberación véase la obra de Hans Schelskorn, *Ethik der Befreiung. Eine Einführung in der Philosophie Enrique Dussels*, Herder, Freiburg, 1992.
9. Habría aquí que tener conciencia de la evolución de esta posición filosófica, ya que naciendo entre los griegos, sufre una mutación importante en la modernidad (con Descartes o Montaigne) y posteriormente con Hegel, por ejemplo (véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, donde indico cómo Aristóteles, Descartes o Kant saben enfrentarse al escéptico).
10. Véase "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", en *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, t. 11, pp. 358ss (edición en castellano, Taurus, Madrid, 1985, t. II, pp. 341ss).
11. Ibid., p. 362. Véase de Albert "Ethik und Metaethik", en *Archiv für Philosophie* II (1961), pp. 28-63, y posteriormente *Traktat über kristische Vernunft*, Tübingen, 1968.
12. De la misma manera termina en decisionismo Paul Lorenzen, de la escuela de Erlangen.
13. Véase "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", Atenas, 1980 (traducción en castellano en *Estudios Éticos*, Editorial Alfa, Barcelona, 1986, pp. 105ss).
14. Metafísica 4, 1006 a (citado por Apel). En nuestra obra *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 20ss, utilizamos textos de Aristóteles de los *Tópicos*, *Refutaciones sofisticas*, *Anallíticos primeros*, para mostrar la "indemostrabilidad" de los "primeros principios", salvo por la contradicción, método denominado por Aristóteles "dialéctica", más que la mera "episteme", que no puede "mostrar" sus principios mismos.
15. "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft", II pp. 424-425 (edición en castellano 11, p. 403).

16. Véase "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik", en *Sprache und Erkenntnis*, Festschrift G. Frey, Innsbruck, 1976, pp. 55ss; y en "Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung", en *Philosophie und Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987, puntos V y VI.
17. Por ejemplo en *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, en el capítulo III: "Diskursethik".
18. Véase K.-O. Apel en "Zurück zur Normalität? Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben?", en *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 394ss.
19. Es como en la demostración medieval de la existencia de Dios, que nunca movió efectivamente a nadie a una aceptación subjetiva de dicha existencia. Ningún ateo dejó de serlo por ellas, porque su ateísmo era fruto de una posición práctica que se negaba a "entrar" en la discusión de las pruebas.
20. Daremos al concepto de "cínico" un sentido radical. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt, vols. 1-2, 1983, le da un sentido individualista, óntico, cuando lo define: "Zynismus-Analyse hingegen beschreibt die Interaktionen von nicht-entspannbaren Subjektivismen, hochgerüsteten Zentren der Privatvernunft, waffenstrahlenden Machtkonglomerationen und wissenschaftsgestützten Systemen der Hyperproduktion. Sie alle denken nicht im Traum daran, sich unter eine kommunikativer Vernunft zu beugen..." (II, p. 947). Por nuestra parte, el "cinismo" es la *afirmación del Poder del Sistema como fundamento* de una razón que controla o gobierna a la razón estratégica como mediación de su propia realización (como Poder absoluto). Tiene un sentido ontológico (el Ser como Voluntad-de-Poder). Cínico no es el militar cuando descubre un argumento para evadir la muerte en un acto de cobardía en la batalla (ibid., 11, pp. 403ss), sino cuando, *en cuanto militar y como valentía*, define al Enemigo como "la cosa que debe ser vencida", y ante la cual no cabe ejercicio alguno de una razón ético-discursiva. Sloterdijk se mantiene dentro del sentido "inocente" del cinismo, y no descubre el sentido de la "razón cínica" como Terror, como la auto-posición del Sistema en cuanto tal (sentido que para Lévinas es la "Verdad" de la Totalidad como negación del Otro). Habrá que desarrollar todo esto en el futuro.
21. En nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (t. II) dedicamos a este tema el 21: "El mal ético-ontológico como totalización totalitaria de la Totalidad" (pp. 13ss). Escribimos allí hace veinte años: "Hemos así recorrido rápidamente la tradición de la ontología de la Totalidad, dentro de la cual es posible 'la sociedad cerrada [que no tiene alteridad], en donde los miembros conviven entre ellos, indiferentes al resto de los hombres, siempre alertas para atacar o para defenderse, reducidos sólo a una actitud de combate' (Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 1969, p. 283; tal como la 'sociedad abierta' [léase cerrada] de Popper). El héroe dominador es el encargado práctico de luchar por el Todo contra lo otro diferente que intenta ser dis-tinto; el sabio [¿Max Weber?] es el que teóricamente ha descubierto al Otro como la maldad natural de lo diferente como pluralidad. La perfección se obtiene alcanzando el honor al matar al que se opone: aniquilando la pluralidad, la Alteridad, y conociendo la Totalidad (lo Mismo) como el origen idéntico de la diferencia. El Todo, como fundamento, no es ético: es simplemente verdadero" (pp. 21-22). La afirmación del Todo, sin Alteridad, es el momento primero de la "razón cínica".
22. La definición de "sistema" en Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, corresponde exactamente a una "totalidad cínica": "Das selbstreferentielle Subjekt und das selbstreferentielle Objekt. werden isomorph gedacht" (p. 595).
23. Véase Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, MacMillan, London, 1984, capítulo 8: "Marcuse's Theory of Advanced Industrial Society: *One-Dimensional*

- Man*" (pp. 229ss). Marcuse tiene clara conciencia de que la "sociedad abierta" del "capitalismo tardío" (*Spätkapitalismus*) es un sistema cínico, aunque no usara la palabra.
24. Hoy, en 1992, la hegemonía norteamericana deja en esta "responsabilidad" a los generales del Pentágono, por ejemplo. Responsabilidad inevitable, se dirá, pero no por ello menos ambigua, cuando se observa el sufrimiento desproporcionado y cruel del pueblo (no de Hussein) en Irak.
25. En efecto, la razón estratégica actúa con medios hacia fines. La razón cínica funda la razón estratégica en el Poder del sistema que niega al Otro: es una razón estratégica auto-referente y autopoiética. La "Voluntad-de-Poder" que para Nietzsche es la subjetividad moderna en su fundamento, podría ahora entenderla sólo y reductivamente como el "fundamento" del ejercicio de una razón cínica. La definición es tripolar: 1) el Poder como fundamento; 2) la razón cínica fundada en el poder (y por ello un "tipo" de racionalidad específica: ni estratégica, ni instrumental, ni discursiva, sino la razón del sistema dominante como moralmente dominante y que controla o gobierna a las mismas razones estratégicas e instrumentales); 3) la razón estratégica gobernada por la razón cínica.
26. *Philosophie der Befreiung*, 2.1: "La proximidad" (pp. 29ss). Además el "cara-a-cara" está debajo de toda argumentación como argumentación que se "propone" siempre a Otro por definición.
27. "Totalidad, mediación Exterioridad" (2.2-2.4, pp. 35ss).
28. "La alienación" (2.5; pp. 64ss). Todo esto ha sido largamente analizado y construido en los cinco volúmenes de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973-1980).
29. *Ibid.*, pp. 64-68.
30. Véase mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, caps. 8-10. Allí exponemos que, desde Schelling, Marx afirma al "trabajo vivo" como "fuente creadora (*schöpferische Quelle*) del valor (ser) desde la nada" del capital: el plusvalor. Las categorías de Marx resisten a la crítica actual y se mostrará como el único crítico fundamental del capital, hoy pretendida mente triunfante.
31. *Philosophie der Befreiung*, 2.6: "La Liberación" (pp. 73ss).
32. "La conciencia ética" (2.6.2, pp. 74ss).
33. Todo lo indicado en categorías tales como Proximidad (la positividad después negada), la Totalidad (y sus Mediaciones) y la Exterioridad negada como alienación, como sub-sunción en el Sistema de dominación, permiten esa descripción crítica.
34. La "aplicación" de la norma ética (del nivel A) en una totalidad bajo el imperio de la razón cínica (nivel B) es éticamente contradictoria, pero la ética del discurso no tiene recurso para observar dicha contradicción, porque toma a la "sociedad abierta" popperiana o a la del "Spätkapitalismus" de Habermas como una sociedad sin más, ambigua pero no intrínsecamente cínica.
35. 2.6, pp. 73ss. Con los siguientes momentos posibles: 2.6.3 "La re-sponsabilidad por el Otro *a priori*"; 2.6.4 "La destrucción del orden" (dicha destrucción es proporcional a las necesidades prácticas concretas, desde una reforma institucional insignificante hasta un proceso de cambio radical: no puede prejugarse *a priori* sobre la viabilidad de cada caso); 2.6.5 "Liberación o Anarquía" (novedad proporcional al grado de la acción emprendida, sea de pequeña reforma o profundo cambio), etc.
36. *Ibid.*, 2.6.9, pp. 81ss. "Ilegalidad" ante la ley establecida, promulgada, vigente, del acto "bueno" que innova y que exige "nuevas" leyes.

37. Esto es lo mostrado de manera clara por Noam Chomsky para el caso de los Estados Unidos, donde los grandes investigadores de las más importantes universidades colaboran con la CIA y otros instrumentos de poder (véase *American Power and the new Mandarins*, Vintage Book, New York, 1967, en especial el capítulo sobre "The Responsibility of Intellectuals", pp. 323ss).

38. En este caso, porque eleva como "natural" la posición liberal del individualismo liberal norteamericano, sobre todo en la desigualdad económica (entre ricos y pobres) del "Principio de la Diferencia".

39. En su estadía en México, Rorty criticó como "Gran Lenguaje" ya superado el sistema categorial de Marx, recomendándonos no usarlo más, usando él, sin embargo, el "Gran Lenguaje" del mercado competitivo liberal sin conciencia crítica. Es un escepticismo orientado implícitamente por una razón cínica del sistema americano: "We liberal americans".