

LA POLITICA DE LA VIOLENCIA, EL ABUSO DEL MAL Y LA CRITICA A LA GUERRA

The Politics of Violence, The Abuse of Evil and The Critique of the War

Anisa Azaovagh de la Rosa

Universidad de La Laguna
azauagh@hotmail.com

Resumen:

El presente artículo trata de ofrecer una visión crítica a la “ética de la violencia” a través de autores como E. Bocardo, M. Castells, P. Singer y R. Bernstein y J. Butler. Una ética con la que se pretendió legitimar y justificar las guerras norteamericanas contra el terror, en lugar de resolver el problema por métodos dialógicos o diplomáticos. A su manera, cada uno de estos autores critican la ética con la que se pretendía justificar la guerra norteamericana, haciendo alusión a sus motivaciones económicas y a su performación mediática. Un indicio de esa ética es la que exhibía el entonces presidente Bush en sus declaraciones de contenido moral, como en su famosa expresión “eje del mal”, para situarse a sí mismo del lado del bien y a los otros- sus enemigos- en el lado del mal.

Palabras clave:

Ética, metaética, política, violencia, guerra, mal.

Abstract:

This article aims to provide a critic vision of the "ethic of violence" through authors like E. Bocardo, M. Castells, P. Singer, R. Bernstein and J. Butler. The ethic of violence was intended to justify the American wars against terror, instead of trying to solve the problem through dialogue or diplomacy. In their way, each of these authors criticize the ethics that were used to justify the American war, referring to their economical motivations and their media performance. An indication of the ethic is the one that President Bush showed at that time in his declarations of moral content —as his notorious phrase "the axis of evil"— in order to place himself in the side of good and them -his enemies- in the side of evil.

Key words:

Ethics, metaethics, politics, violence, war, evil.

Recibido: 19/09/2017

Aceptado: 02/11/2017

LA GUERRA COMO EMPRESA ECONÓMICA Y MEDIÁTICA

En el abordaje de la aplicación de la ética a la política estadounidense de la violencia se contará con una perspectiva conjunta de autores que han abordado este tema. Unos y otros comparten una misma *valoración negativa* de la violencia bélica y su justificación patriótica, aunque la expresión y la argumentación de esta negatividad sean diferentes. Esta valoración se hace en todos los casos desde una *perspectiva ética* que opera como “criterio crítico”, a veces implícito y otras explícito, como la ética de la no violencia de Butler (2006:166). Algunos autores centran la crítica en el entorno político, económico y mediático del gobierno de Bush y otros directamente en la posible ética con la que *justificó* su decisión de declarar las Guerras de Afganistán e Irak. Entre los primeros están autores como M. Castells y E. Bocardo Crespo (Castells: 2009 y Bocardo: 2012) y entre los segundos, P. Singer, R.J. Bernstein (Singer: 2004 y Bernstein: 2006) y la propia Butler. En estas críticas hay que considerar dos dimensiones: una ética y otra metaética. La primera es la que valora negativamente la conducta de los agentes políticos de la violencia desde posiciones éticas que a veces se dan por supuestas, como una especie de sentido común moral. La segunda, por su parte, se centra en la consistencia o legitimidad teórica de la ética que Bush pone a través de sus discursos en juego para legitimar sus políticas.

M. Castells y, sobre todo, E. Bocardo cuando, centran su estrategia crítica en la denuncia del entorno político y corporativo de Bush y sus prótesis mediáticas al que juzgan en términos morales abiertamente negativos al imputarle el engaño, la mentira, el cinismo y la amoralidad. Y lo hacen dando por supuestos los valores positivos opuestos como la verdad, la sinceridad, la lealtad, la transparencia y la moralidad que constituirían una especie de sentido común moral (Bocardo, 2012:104-154 y Castells, 2009: 229). M. Castells pone el énfasis en la alianza entre la política y los medios de comunicación en la “conquista de la mente” de los estadounidenses, mediante el uso de *marcos cognitivos* entre los que sobresalen la guerra contra el terror y el patriotismo. Desde ellos, la política y los medios acaban por afectar a “*la emoción más profunda del cerebro humano: el miedo a la muerte* (2009: 232-233), cuya movilización va en un sentido muy claro: el apoyo a la guerra como defensa de la patria en tanto lugar de la vida. Todo esto - sostiene Castells - implica “la adopción generalizada de la desinformación” que llega a extremos como que el Subcomité de la Cámara de Representantes de los Estados Unidos emitió un informe en marzo de 2004, que incluía 237 declaraciones falsas o engañosas sobre las razones de la gue-

rra de Irak hechas por el Presidente Bush y otros miembros de su gobierno (2009:227-229). Con el objetivo de la conservación del poder político.¹

E. Bocardo, por su parte, insiste en las mismas ideas básicas: la complicidad de la política y los medios de comunicación en la tarea de “fabricar la guerra” (2012:32) uno de cuyos instrumentos básicos habría sido “la fábrica de mentiras”. A partir de aquí, Enrique Bocardo adopta un enfoque diferente. Interpreta la guerra de Irak como una operación económica a gran escala, a cargo de las grandes corporaciones empresariales estadounidenses y sus negocios. La guerra no habría sido más que un instrumento para incrementar el beneficio económico de esas corporaciones, puesto en juego por el gobierno estadounidense con los recursos públicos que maneja, apoyado en todo momento por los medios de comunicación. E. Bocardo utiliza expresiones como “comercializar la guerra”, “el negocio de la guerra”, “el negocio de torturar”, “el negocio de la propaganda”, “idiotizar al pueblo”, “la anestesia del juicio”, etc.² Además, E. Bocardo aborda, entre otras, la cuestión de la moralidad que supuestamente legitima este comportamiento que recurre a la guerra desde la lógica del negocio y del mercado, reforzada por las lógicas política y mediática. Por un lado, denuncia que el único imperativo moral, absoluto, que reconocen las corporaciones económicas es “multiplicar sus beneficios tanto como sea posible”, de modo que “cualquier escrúpulo moral es incompatible con el fin que persiguen las corporaciones” (2012:154). Es la “ética” neoliberal que permite al autor hablar de “amoralidad corporativa” (2012:442) Por otro lado, remite las decisiones políticas a la teoría del “excepcionalismo” según la cual la nación estadounidense “constituye una excepción en la aplicación universal de los derechos humanos” (2012:426) que debe ser filtrada por sus intereses políticos y, a fin de cuentas, económicos. Esta excepcionalidad deriva de la especial relación de la nación estadounidense con Dios cuya mano “está sobre el Presidente” (2012:431). En este contexto, hay que entender que la degradación humana de las víctimas (por ejemplo las de la tortura, pero no sólo), así como de los verdugos, directos o indirectos, que el autor considera “un gobierno de psicópatas” (2012:446) es, al menos en parte, obra de Dios, una vez que los estadounidenses se han apropiado de él y lo usan al servicio de sus intereses políticos y económicos.

LA JUSTIFICACIÓN DE LA GUERRA Y LA INVOCACIÓN A DIOS

Aquí, en esta “presencia” de Dios, se puede conectar la segunda dimensión de la crítica, que más atrás he considerado metaética, y que se centra en cuestionar la *justificación* de la ética que inspira las decisiones políticas del Presidente Bush. P.

¹ En 2004 había elecciones presidenciales mientras se desarrollaba la guerra y se trataba de que las ganaran los mismos que habían decidido y la estaban sosteniendo.

² Ver el índice (Bocardo, 2012).

Singer rechaza que la ética de Bush se sustente sobre una base sólida proporcionada por la razón y la argumentación, de lo cual da cuenta en su amplio y detallado estudio, dedicado no sólo a la fase bélica sino a todo su período de gobierno; por eso incluye problemas morales como el matrimonio homosexual y la investigación con células-madre (2004:19-22). En el presente contexto me limitaré a lo que se puede denominar la “ética de la violencia de Bush” que P. Singer considera un fracaso por partida doble: práctico y teórico. En la práctica, Bush mintió repetida y globalmente sobre la existencia de armas de destrucción masiva en Irak, así como sobre el vínculo de Sadam Husein con Bin Laden, apoyado por su entorno político, económico y mediático y nunca reconoció su error (2004: 292).³ A partir de este hecho, Singer pone en duda la sinceridad y la honestidad de Bush y admite la hipótesis de que fuera un cínico que publicita una imagen moral de sí mismo y de su política, inspirada en valores morales como la libertad y la responsabilidad, y, a la vez, hace una política en la que priman “su ambición personal y el deseo de ayudar a sus amigos ricos” (2004: 286-287). Esta hipocresía cínica es afirmada por otros autores que comparten el hecho de que en el entorno político de Bush hay varios discípulos de Leo Strauss, influidos por su teoría de la doble verdad, una para las masas y otra para las élites. (2004: 287)⁴

Singer, sin embargo, se muestra convencido de que Bush no es un cínico sino una persona honesta, lo cual le obliga a buscar su fracaso moral en otras causas como que se trata de un hombre “intelectualmente limitado” (2004:287). ¿Qué quiere decir esto en relación con la ética? Según la explicación de Singer, dos cosas. La primera es que Bush está identificado con una imagen fundamentalista de la ética, que distingue de forma absoluta entre el bien y el mal y, por lo tanto, entre los malos y los buenos, ambos en el sentido absoluto. Que existe un “eje del mal” trazado de forma clara y terminante, y que él lo conoce. Singer aclara que Bush se resiste cuanto puede a admitir que está equivocado debido a su convicción de que “sabe discernir entre el bien y el mal” gracias su “fe religiosa” que, más allá de su dimensión personal, tiene implicaciones políticas (2004:11-12). Singer insiste en el papel que la fe religiosa tiene en Bush del que dice ser “el moralista más destacado” de los Estados Unidos, al que atribuye la tendencia a “ver el mundo desde la perspectiva del bien y del mal”, que le llevó a sentenciar que “Corea del Norte, Irán e Irak formaban parte del “eje del mal” (2004:29). A Singer esta tendencia le resulta desconcertante por dos razones. Una parece ser de tipo cuantitativo: cuenta que Bush habló sobre el mal en 319 discursos, usando el sustantivo “mal” en 914 ocasiones, frente a las

³ Sobre las mentiras de Bush, de su Gobierno y de los medios económicos y publicitarios afines, ver los textos M. Castells (2009) y E. Bocado Crespo (2012).

⁴ Una exposición más amplia y detallada sobre este punto en (Bocado 2012), concretamente en el cap. 2, titulado “Gobernar es engañar”.

182 en que recurrió al adjetivo “malo/a”. Pero este exceso cuantitativo responde a una convicción de fondo. A Bush, según Singer, no le preocupan tanto las acciones “malas” cuanto “el mal como entidad o como fuerza, algo que existe más allá de los actos crueles, insensibles, brutales y egoístas de que son capaces los seres humanos”(2004: 30). Esta visión del mal le lleva a creer en el discernimiento entre el bien y el mal, más allá de interpretaciones y opiniones sobre la materia, en lo cual Singer confiesa estar de acuerdo. (2004:31)

Este acuerdo de Singer con Bush se sitúa en el plano de la metaética en su sentido fuerte: la que defiende la posibilidad de “fundar” o “fundamentar” los juicios morales, positivos o negativos. Su desacuerdo se sitúa, precisamente, en el tipo de “fundamento” al que recurren uno y otro. A este propósito Singer escribe:

“cuando nos quede claro cuál es la ética de Bush, deberemos plantearnos la siguiente pregunta: ¿se apoya en una *base sólida*? O, al menos, se planteará esta pregunta todo aquel que crea que *la razón y la argumentación* tienen cabida en la ética.”⁵ (2004:31)

Parece claro, por tanto, donde está la diferencia: entre la razón y la argumentación como “base sólida” de la ética, a la que recurre Singer, y la fe religiosa en la que se apoya Bush con el mismo propósito. Singer, además, argumenta que Bush carece de una identidad ética concreta ya que, pese a su identificación fideísta, su ética no encaja en la ética cristiana como tampoco en la utilitarista (tan usual en el mundo anglo-estadounidense). El fundamento o la base sólida de Bush oscila entre el “intuicionismo”, el “instinto” y la “fe cristiana” (2004:271-278) que, en cualquier caso, le permiten estar absolutamente cierto y seguro de sí mismo y de su moralidad al tomar decisiones políticas, y no admitir la posibilidad del error, sin tener que contrastar su certeza absoluta con nada ni con nadie. Aquí estaría su punto flaco: que su supuesta “honestidad cierta” o “certeza honesta” está asociada a una acusada ingenuidad o ingenuidad ética que explicarían, a juicio de Singer, su fracaso moral. Con todo, lo que Singer no dice es que la ingenuidad ética de Bush, unida a su seguridad intuitiva, instintiva o fideísta - irracionales las tres - se trasmuta en arrogancia moral, propia de la cultura patriarcal y su matriz autoritaria. Bush, inconsciente de su ingenuidad y su ingenuidad éticas, se deja llevar por su arrogancia autoritaria a justificar la política de la violencia que conocemos al servicio de los intereses de sus amigos ricos.

EL ABUSO DEL MAL: DEL ABSOLUTISMO AL FALIBILISMO

Similar al de Singer es el caso de R. J. Bernstein cuando cuestiona en términos filosóficos radicales el “abuso [político] del mal”, vinculado al fundamentalismo ético de Bush y Bin Laden, de inspiración religiosa en ambos casos. A diferencia de Singer,

⁵ La cursiva es mía.

Bernstein atribuye a la razón y a la argumentación, que invoca el primero como la “base sólida” de la ética, una función opuesta: el cuestionamiento de la idea misma de una “base sólida” de la ética. Su objetivo es opuesto el de Singer: deconstruir lo que este pretende defender, una racionalidad metaética fuerte ¿Cómo se concilia esta contradicción entre ambos con su crítica común a la ética de Bush? De forma relativamente fácil. Los dos rechazan la “base sólida” de la ética de Bush pero por razones diferentes. Singer porque considera que la que tiene no es adecuada - pero compartiendo con él la creencia en que la ética debe tener una base sólida o fundamental -, mientras que Bernstein cree que la ética no debe apoyarse en ninguna base sólida del tipo “fundamento”. Por eso lo que él critica no es sólo el fundamentalismo de Bush, sino el fundamentalismo como tal.

Las posiciones metaéticas de Singer y Bernstein configuran una encrucijada crítica para la conexión entre la ética y la precariedad (y viceversa). Desde un punto de vista tradicional, la opción de Singer sería la correcta o adecuada: la ética necesita apoyarse en una “base sólida” desde el punto de vista racional o argumentativo: epistémico. En caso contrario, la ética queda en estado de precariedad racional o cognitiva que se transmitiría a los juicios morales en los que consiste la ética aplicada. ¿Cómo no inclinarse a creer, por ejemplo, que la crítica de la violencia debe hacerse desde una “base” ética “sólida” o “bien fundada”? Esta creencia parece “racional”. Bernstein, sin embargo, no valora negativamente la precariedad racional, argumentativa o epistémica de la ética, sino que, por el contrario, la percibe en términos positivos: evitaría *el abuso del mal* para objetivos políticos ejemplificado por Bush, tal como lo cuenta el propio Singer.

Como los otros críticos, Bernstein escribe *El abuso del mal* en respuesta a los atentados terroristas del 11 de septiembre del 2001. Apenas un mes antes había finalizado *El mal radical* (Bernstein: 2005) que trataba de indagar acerca de la cuestión del mal desde una perspectiva filosófica. Allí, anticipadamente, concluía que era imposible tramar una teoría sobre el mal, precisamente porque no podemos prever “qué nuevas formas o vicisitudes del mal vayan a surgir” (Bernstein, 2006:10). Por ello, al constatar, después de los atentados terroristas, una reaparición del discurso del mal en la política, en los medios de comunicación y en toda clase de propagandistas mediáticos, el filósofo queda, en sus propias palabras, “consternado”. Pese a replantearse ampliar ese libro, opta por escribir *El Abuso del mal*, una obra que puede leerse en clave de metaética deconstructiva al denunciar que el discurso político está impregnado de fundamentalismo metafísico-teológico como método de conocimiento - moral - fiable, que sirve para guiar y legitimar la acción humana y, desde luego, la acción violenta. Se trata de un discurso que traspasa la política y que paraliza el debate democrático imponiendo a través de la idea mítica del mal un totalitarismo antidemocrático y antiético.

Al comienzo de este libro Bernstein hace un breve repaso de la relevancia del “problema del mal” que ha ocupado tanto a la reflexión religiosa como filosófica, advirtiendo que en una y otra ha sido constante la cuestión de conciliar la existencia de un Dios justo, benévolo, omnipotente y bueno con la idea de mal. Sólo en la modernidad y de la mano de Kant⁶ (Kant, 1969) la moral parece desligarse de las creencias religiosas y, con H. Arendt - nos dice Bernstein -, surge una nueva construcción del mal relacionada con el holocausto sucedido en Auschwitz. La filósofa judía indaga en una perspectiva diferente del mal “(...) en el que los males más terribles o radicales ya no tienen nada que ver con estos motivos pecaminosos y comprensibles desde un punto de vista humano” (Bernstein, 2005:19). Bernstein se interesa profundamente por esta concepción arendtiana del mal - que conjuga “radicalidad” con “banalidad” - por considerarla relevante para comprender un mundo que, aunque no puede igualarse al tipo de totalitarismo que Arendt experimentó,⁷ le sirve como correctivo de algunas de las maneras actuales de hablar sobre el mal.

Me interesa subrayar aquí la reaparición de un nuevo discurso del mal inmediatamente después de los atentados terroristas. Bernstein da cuenta de cómo todo un vocero mediático se presta a generar un nuevo discurso del mal: iconografías, titulares y discursos políticos y populares fueron puestos al servicio de mostrarnos el mal. Un mal que era encarnado por Sadam Husein y Bin Laden y que se proyectó hacia todo musulmán. Un mal que se acrecentaba emotivamente en el espectador-oyente por el contraste con otras imágenes que mostraban el ataque a las Torres Gemelas y su derrumbe, así como los miles de civiles estadounidenses muertos. Toda la retórica pública iba encaminada a crear un mundo maniqueo en el que, por un lado estaba el mal radical (árabes-musulmanes) y, por el otro, el bien absoluto (los estadounidenses) dispuesto a vencer a ese mal. Esta retórica adquirió una amplia popularidad reforzada por un clima de temor y ansiedad acerca de las impredecibles amenazas terroristas que podían acechar en cualquier momento y lugar del mundo (occidental). El discurso del mal se había extendido notablemente para dignificar los “intereses” y las acciones políticas occidentales. De ahí que, lejos de lo que pudiera pensar el imaginario occidental, Bernstein señala que el fundamentalismo no es puramente una construcción del islam, sino que el discurso de la llamada ‘*Yihad*’ dispuesta a acabar con los malvados infieles, halla su paralelo en la retórica desmesurada y maniquea de la política estadounidense que le sirve como paradigma occidental de lo mismo.

⁶ Ver la interpretación del propio Bernstein (2005), concretamente en el capítulo 1, “El mal radical: Kant combate contra sí mismo.”

⁷ Aunque podemos hallar enormes similitudes entre los horrores cometidos en las cárceles de Bahía Guantánamo y Abu Ghraib con los campos nazis, dado el alcance de las torturas, vejaciones y humillaciones militares y políticas contra los musulmanes.

Bernstein deja claro que ambas culturas, la oriental y la occidental, pretenden legitimar sus pretensiones políticas recurriendo al maniqueísmo, que sitúa a los otros en el lugar de la maldad y a uno mismo en el de la bondad, según sea la versión oriental u occidental. En esta encrucijada, I. Buruma y A. Margalit, en su libro *Occidentalismo*⁸ (Buruma y Margalit, 2005), proporcionan la contrapartida orientalista al maniqueísmo occidental, al exponer una imagen del Occidente construida desde el Oriente islamista. El fundamentalismo islámico habría invertido todo su resentimiento en la creación de la imagen de un Occidente perverso, corrupto, materialista, ateo, imperialista y colonialista que amenaza la identidad cultural islámica y al que hay que combatir mediante la guerra santa (*Yihad*) en trincheras fortificadas con terror y odio santo. A juicio de Buruma y Margalit la maldad satánica y demoníaca de occidente radica, según los fundamentalistas islámicos, en que éste “(...) adora la materia, su religión es el materialismo y la materia (...) es el mal” (Buruma y Margalit: 2005:110). Y ello porque representa divinidades falsas: el dinero, las mercancías y la idolatría de los objetos que desemboca en una adoración pagana que da lugar a la *hybris*. Esta, por su parte, desplaza a Dios del espacio de la sabiduría moral sobre el bien y el mal para situar en él a su contrario, el demonio, cuya sustancia es la materia. Esta visión antioccidental procede de motivaciones diversas como la colonización política y económica, pasada y presente, que empobrece a la población musulmana y choca con la opulencia y el despilfarro de las elites beneficiadas por el petrodólar; la importación de los modos de vida, costumbres y normas de la civilización occidental vividas como una amenaza de pérdida de la identidad cultural islámica; y el enquistamiento del problema palestino e israelí que mantienen un clima de odio y venganza... Todo ello contribuye a la satanización de Occidente situado maniqueamente en el terreno moral de la maldad absoluta que motiva una variedad de prácticas violentas: terrorismo, guerra santa, lapidaciones, mutilaciones genitales, degüellos, etc.

El trasvase de la teología maniquea a la política – occidental u oriental – constituye, para Bernstein, un *abuso del mal* porque,

...en lugar de invitarnos a cuestionar y a pensar, el discurso del mal es utilizado para reprimir el pensamiento (...) en la así llamada “Guerra contra el Terror”, los matices y la sutileza son (erróneamente) considerados un signo de duda, debilidad e indecisión. Pero si pensamos que la política requiere juicio, diplomacia astuta y discernimiento sensato, este discurso sobre el mal absoluto es profundamente antipolítico. (Bernstein, 2006:29)

⁸ Se trata de un libro que se plantea como una respuesta a la conocida obra de E. Said (1990). Si en la obra de Said se explora el Oriente como una construcción del poder cultural occidental en función de los intereses colonialistas e imperialistas igualmente occidentales, I. Buruma y A. Margalit exploran la imagen de Occidente construida desde Oriente (2005).

En su denuncia del abuso del mal Bernstein no se limita al ámbito de las ideologías políticas contemporáneas, sino que incluye, con mayor profundidad, al fundamentalismo filosófico. Hay una interconexión, por tanto, entre el *abuso del mal* en política (ámbito de la ética aplicada) y el fundamentalismo en la filosofía (ámbito teórico o epistemológico). Esta conexión ya habría sido denunciada por el pragmatismo estadounidense clásico, encabezado por Ch. S. Peirce⁹, según una observación que Bernstein recoge de Louis Menand: el pragmatismo habría surgido, entre otras cosas, como respuesta crítica a la Guerra Civil ocurrida en los Estados Unidos en el siglo XIX (Menand, 2003:40). Menand habría atribuido al pragmatismo un “(...) pensamiento más flexible, abierto, empírico y falible que evitaría todo tipo de absolutismo, oposiciones binarias rotundas y extremismo violento”, (Menad, 2003:43) como fórmula para combatir el fanatismo ideológico de la guerra. El valor de los pragmatistas residió, en palabras del propio Menand, en que “querían evitar la violencia que veían oculta en las abstracciones” (Menand, 2003:43). Peirce, el fundador del movimiento, habría incorporado en su proyecto filosófico la tarea de desfundamentación del conocimiento y la investigación para sustituirla por el *falibilismo metódico*¹⁰ según el cual el conocimiento constituye un proceso siempre abierto a revisiones ulteriores (Bernstein, 1979:183), en el que cualquier enunciado o afirmación es susceptible de crítica, lo cual significa la renuncia definitiva a la seguridad y a la certeza, así como la aceptación metódica de la inseguridad y la incertidumbre como destino de cualquier resultado de la investigación.

El falibilismo metódico de los pragmatistas sale al paso del propósito constante del pensamiento moderno de hallar fundamentos últimos e indubitables para construir el edificio del conocimiento, personificado para ellos en Descartes. Este habría proporcionado, con su principio “pienso luego existo”, un conjuro absoluto contra lo que el propio Bernstein denomina la “ansiedad cartesiana” que causa la incertidumbre y un criterio de certeza e infalibilidad entendida como imposibilidad de equivocarse, situado en la interioridad del individuo. Como escribe Bernstein:

La búsqueda de Descartes del punto de Arquímedes es más que un mecanismo para resolver problemas epistemológicos y metafísicos. Es la búsqueda de un punto fijo, alguna roca estable sobre la que podamos asegurar nuestra vida frente a las vicisitudes que nos amenazan en forma constante.¹¹ (Bernstein, 1983:18)

⁹ Movimiento filosófico surgido de un grupo de discusión que se hizo llamar el Club de los Metafísicos, en el que confluyeron intelectuales como Oliver Wendell Holmes, Jr., William James, John Dewey y el ya citado Charles Peirce.

¹⁰ Sobre el falibilismo de Peirce véase G. Bello (1989).

¹¹ La traducción es mía.

Por ello, es preciso señalar que en el viaje del alma que Descartes emprende en sus *Meditaciones* hacia la búsqueda de un fundamento inquebrantable para nuestro conocimiento, subyace todo el tiempo el temor a la falibilidad humana y sus consecuencias. No se trata sólo de la superación del escepticismo epistemológico radical a través del fundamento absoluto lo que se nos revela en este viaje, sino que en el subtexto aparece el enorme temor humano al extravío y a toda suerte de contingencias asociadas a la precariedad a la que mundanamente estamos expuestos. Una precariedad existencial y ética en la que otro pragmatista, Dewey, en dirección contraria a Descartes, encontró una razón para apelar no tanto a fundamentos absolutos, cuanto a las contingencias que tornan imposible tal fundamentación:

El hombre se da cuenta de que vive en un mundo aleatorio; su existencia implica una apuesta, para decirlo sin rodeos, el mundo es un escenario de riesgo; es incierto, inestable, asombrosamente inestable, sus peligros son irregulares, inconstantes, confiables en cuanto a sus momentos y estaciones. La plaga, el hambre, la pérdida de las cosechas, la enfermedad, la muerte, la derrota en la batalla están siempre a la vuelta de la esquina, así como lo están la abundancia, la fortaleza, la victoria, el festival y la canción.¹² (Dewey: 1981: 278)

La ansiedad cartesiana se halla – a juicio de Bernstein - en aquellos que necesitan y creen tener certezas morales incontrovertibles que le permiten trazar una línea de seguridad ética entre el bien y el mal. Se trata de gentes fanáticas y fundamentalistas que hacen gala de sus *certezas*, pero Bernstein nos previene contra la confusión en la que a menudo incurren entre la *subjetividad* de la certidumbre y la *objetividad* de la verdad, con la que se quiere investir nuestros juicios y convicciones morales o éticas: “*La certidumbre subjetiva o convicción personal de por sí jamás es suficiente para justificar la verdad objetiva.*” (Bernstein, 2006:33). Se trata de una mezcolanza consoladora que confunde lo subjetivo con lo objetivo y la certeza con la verdad, a fin de eludir el riesgo moral, es decir, eludir (...) “el hecho de estar expuestos a que una acción, una práctica o una conducta salga mal en sentido moral, no técnico” (Bello, 2012:130). Las certezas no garantizan la verdad como observó Peirce, para quien la certidumbre nunca basta para justificar la verdad de nuestras creencias. Como muy bien supo ver:

El hombre siente que sólo se encontrará plenamente satisfecho si se adhiere sin vacilar a su creencia. Y no puede negarse que una fe firme e inamovible depara una gran paz mental. Ciertamente puede tener algunos inconvenientes, tal como en el caso de un hombre que se mantenga resuelto a creer que el fuego no le quema, o que se condenará eternamente de no tomar sus ingesta sólo a través de una sonda estomacal. Pero el que adopta dicho método no permitirá que los inconvenientes superen a las ventajas. Se dirá: “Me mantengo resueltamente en la verdad, y la verdad es siempre saludable”. Y en

¹² Citado por Bernstein. (2006:70)

muchos casos puede ser muy cierto que el placer que deriva de su tranquila fe compense cualquiera de los inconvenientes que resulten de su carácter fraudulento.¹³ (Pierce, 1998:116)

La ansiedad cartesiana, por tanto, es un padecimiento común a la política norteamérica y de la política en general. Prescindir de esta ansiedad es, a fin de cuentas, prescindir de la necesidad de certeza moral inquebrantable, suficientemente sólida y firme para identificar y combatir el mal. Todo lo que se presente como una alternativa a esta mentalidad tan proclive a lo absolutos morales, nos dice Bernstein, es tomado como: "(...) un relativismo vacilante y endeble. Y la consecuencia bastante evidente es que la falibilidad pragmática es afeminada y delicada, que carece del valor para hacer frente al mal del terror." (2006:109)

No es, por tanto, deleznable considerar la vinculación de la narrativa de la auto-defensa por parte del presidente G. Bush y su gobierno con la certeza absoluta que predominó en sus discursos en el 2003, cuando se declara la guerra a Irak. Esta narrativa se dirigió a justificar la guerra bajo el epíteto de "guerra preventiva" que manejaba la certeza absoluta de que Sadam Husein poseía armas de destrucción masiva. Dada la importancia de estas narrativas para la construcción de una determinada representación y aceptación pública de la guerra, sus lenguajes se llenaron de expresiones que apuntaban a certezas infalibles: "sabemos con absoluta certeza que existen armas de destrucción masiva", afirmaba el vicepresidente Cheney, que también repetía: "no hay duda de que Sadam Husein ahora tiene armas de destrucción masiva". Igualmente, G. Bush afirmaba con contundencia y reiteradamente que: "la inteligencia reunida por este y otros gobiernos muestra que no hay dudas de que el régimen iraquí continúa poseyendo y ocultando algunas de las armas más letales que se hayan concebido". Y, cuando se interrogó al secretario de Defensa Rumsfeld, dijo con contundencia: "sabemos dónde están." (Bernstein, 2006:111)

Hoy se ha demostrado que todas esas aseveraciones que se proferían con "certeza absoluta" y "sin duda alguna" eran falsas porque nunca se hallaron armas de destrucción masiva en Irak. Si no era así, si no había armas de destrucción masiva ¿cómo es que los gobernantes creyeron tan férreamente que las había, si es que realmente lo creyeron? Bernstein, sugiere que el sentimiento de certeza absoluta "se debe a la creencia de que a menos que poseamos esta certeza, no tendremos ningún fundamento para justificar nuestras elecciones, decisiones o acciones." (Bernstein, 2006:113). Pero ¿podemos dar razones prescindiendo de la exigencia fuerte e inapelable de la certeza absoluta? La respuesta de Bernstein es positiva, pues lo contrario a esto es "(...) una inferencia errónea que hay que denunciar y rechazar." (Bernstein, 2006:113). Su respuesta/propuesta es a todos los efectos la asunción del falibilismo pragmático, porque aunque Bernstein plantea el pragmatismo estadounidense como

¹³ La traducción es mía.

un ejemplo de su tesis sobre la “lucha de mentalidades”, creo que hace algo más que eso al asumir el falibilismo metódico de los pragmatistas. Aunque las mentalidades no pueden desubicarse de sus contextos históricos particulares, como se cuida de advertir, su tesis es el “choque” de mentalidades: entre una fanática y fundamentalista, que impregna la política de absolutos morales, y otra falibilista y contingente, que prescinde de las certezas morales absolutas. Lo que Bernstein trata de demostrar es que después del 11 de septiembre del 2001 la política estadounidense hizo suya esa mentalidad fundamentalista proclive a las certezas morales incontrovertibles.

No es, por tanto, extraño que, citando al periodista estadounidense Ron Suskind,¹⁴ Bernstein nos devuelva la imagen que quiso dar de sí mismo Bush para justificar una decisión tan controvertida como la de declarar la guerra a Afganistán e Irak. Así se promocionó como un hombre de fe que simplemente cumplía los designios de Dios: “Tengan fe en mí y mis decisiones, y serán recompensadas”, afirmaba como si de un Zaratustra se tratara. Más que afirmarse como una persona de fe lo que remarca Bernstein de Bush, es esa mentalidad que recurre a absolutos morales para justificar sus valoraciones y sus acciones sólidamente. Una posición que, como hemos dicho, encuentra su contrapartida en una mentalidad falibilista y abierta, capaz de afrontar la incertidumbre relativa que produce la ausencia de certidumbres absolutas. Esto, sea dicho de paso, no es entender el “pluralismo como relativismo” (Bernstein, 2006:65) o, como apunta G. Bello, como la “nada ética o la desertización moral” (2001:11) sino, como sugiere Bernstein, como apertura hacia el dialogo democrático globalizado que trasciende las fronteras de las democracias particularistas.

LA CRÍTICA DE JUDITH BUTLER A LA GUERRA

El conjunto de las críticas consideradas hasta aquí, proporciona un contraste adecuado para situar la evaluación moral de la violencia estadounidense y sus efectos por parte de Judith Butler. También ella se mueve en el marco de la ética aplicada lo cual, por un lado, le hace aproximarse a las posiciones de M. Castells y de E. Bocardo Crespo, sólo que sin prestar tanta atención a los aspectos socio-comunicativos y económicos; y, por otro lado, la acerca a la versión de R. J. Bernstein pero sin adentrarse en las cuestiones metaéticas de éste. En cambio, se aventura en una ética de la no violencia que presupone el valor de la precariedad y una posición metaética muy próxima a la de Bernstein, sólo que filosóficamente diferente y más compleja.

Me limitaré a reseñar que Butler, a la hora de valorar críticamente la violencia estadounidense, comienza por construir una especie de cartografía de los juicios de

¹⁴ “Without a doubt” New York Times, 17 de octubre de 2004, citado por Bernstein (2006:143).

valor, positivos y negativos, en torno a la acción política violenta y a la identidad de los sujetos agentes, pacientes y observadores de la misma. Acaso este mapa esté relacionado con la relevancia filosófica que otorga al lenguaje y a su dimensión pragmática que permite tomar el discurso moral como un fracaso relativo, ya que nunca llega a un resultado definitivo en forma de un juicio de valor terminante. Si no fuera así, las oposiciones y confrontaciones morales se sustentarían en fundamentos absolutos ante los que las relaciones entre la violencia y la no violencia no constituirían ningún problema ético, por lo que la primera siempre quedaría legitimada y consagrada sobre la segunda. Tal vez, nadie haya explicado la condición viva y abierta del discurso moral mejor que Charles Stevenson cuando escribe:

Podemos juzgar éticamente innumerables acciones y como el procedimiento que se sigue para fundamentar un juicio es también una acción, es susceptible – a su vez - de ser objeto de un juicio. Cuando alguien formula un juicio E1, que se refiere a X, podemos formular un juicio E2, que se refiere a la manera en que ha fundamentado el juicio E1. Nuestra forma de fundamentar E2 puede ser objeto del juicio E3, y así sucesivamente. (Stevenson, 1984:151)

En principio, la acción violenta constituye el objeto de un juicio de hecho que, en términos austinianos, es un acto de habla o de escritura constativo, susceptible de verdad o falsedad (Austin, 2004). En términos constativos nadie puede negar que las torres gemelas de Nueva York sufrieron un ataque que las derrumbó y que produjo la muerte de muchos civiles¹⁵ ni que las guerras contra Afganistán e Irak ocurrieron realmente, produciendo cientos de miles de muertos entre militares y civiles. Esto es la base del componente fáctico del enjuiciamiento de la guerra. Pero Butler repiensa lo que entendemos como facticidad material, especialmente por la materialidad de la guerra. (Butler, 2011:9). Tendemos a pensar que, "(...) por una parte, hay guerra y que después se da su representación" (Butler, 2011:12), esto es, que la guerra acontece como un hecho puro, fáctico, en el que el sentido de la materialidad se agota en los artefactos destructivos como las armas: los tanques, los aviones, las bombas, etc.; y en sus efectos: la destrucción física de la materialidad de los cuerpos contra los que se ejerce. Por el contrario, no suele tomarse en cuenta las dimensiones visuales, narrativas y discursivas como parte del "hacer la guerra". Butler cuestiona esta separación epistemológica al señalar que la regulación de lo audible y lo visual por parte del Estado y de los medios de comunicación, establece sobre qué se informa, sobre quién y cómo, constituyendo una dimensión más de la

¹⁵ Que las Torres Gemelas fueron atacadas y derrumbadas es un hecho fáctico. No obstante, hay puntos oscuros sobre la autoría y el modo en que fueron derrumbadas, pues expertos han sostenido la imposibilidad de que tan sólo con la colisión de las aviones pudieran haberse desplomado las torres, sugiriendo la existencia de explosivos, sobre este tema véase el documental Zero presentado por el Premio Nobel de Literatura Darío Fo en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=leTn8Ag2EAI>

violencia. Por tanto, la acción violenta tiene una dimensión material no lingüística, pero también otra lingüística (e icónica) igualmente material. Parece más evidente la noción de la violencia en su dimensión física, pero como ya nos señalaba en su obra *Lenguaje, poder e identidad* (Butler, 2004), existe otra forma de herir que tiene que ver con el discurso. Butler la ha denominado como *lenguaje de odio* que es capaz de producir heridas de identidad. Así la violencia es doble: física, pero también lingüística o simbólica, en tanto que el lenguaje, en su dimensión performativa es constructor, deconstructor y reconstructor de la identidad humana en todas sus variantes: específica, genérica, cultural e individual. El reto de Butler es explorar la manera en que la performatividad mediática, política y cultural construye la identidad de unos como sobrevalorada y la de otros como desvalorada; es decir, cómo se construyen las vidas dignas de ser lloradas en duelo público y, de este modo, valoradas como humanas y las vidas indignas de duelo y llanto públicos como una forma de violencia ética que también forma parte de la guerra. Dicho de otro modo, la justificación mediática de la guerra, lingüística e icónica, forma parte de la guerra y su materialidad fáctica.

De acuerdo con Butler, el garante del juicio moral a favor de la guerra fue principalmente el Estado estadounidense que, promoviendo la censura de los principales medios de comunicación, mezclada con una actitud antintelectualista, logró alinearlos con su interpretación ideológica de la violencia y de la guerra para, a su vez, trasladar su aceptación a la opinión pública y su apoyo político. Este juicio positivo de la violencia propia lo hizo por oposición con la violencia terrorista, juzgada negativamente como algo cuyo potencial destructivo – peligro o amenaza - quedaba fuera de toda discusión y justificaba cualquier decisión y acción defensivas. En este sentido, se pone en marcha una política semántica (lingüística e icónica) que hace que los actos violentos de la guerra declarada contra los afganos e iraquíes no pueda ser tildada de terrorista; reservando la expresión “acciones terroristas” para acontecimientos como los ataques del 11 de septiembre a los Estados Unidos, distinguiéndolos de aquéllos que pueden justificarse como decisiones de la política exterior o declaraciones públicas de guerra. (Butler, 2006:28). Esto crea la apariencia de que la violencia de la guerra es menos terrorífica y pernicioso, a la vez que la autoriza y justifica. Es por ello que podemos decir que reconocer las atrocidades de la guerra sobre la población musulmana no entra en el ámbito moral “construido” por el gobierno estadounidense. Butler escribe al respecto:

Al recurrir a este término [“terrorista”] los Estados Unidos se posicionan exclusivamente como víctima súbita e indiscutible de violencia, incluso cuando no hay duda de que la hayan sufrido. Pero una cosa es sufrir violencia y otra muy distinta es utilizar el hecho para fundamentar un marco en el que el daño padecido autorice a una agresión sin límites contra blancos que pueden o no estar relacionados con el origen de nuestro sufrimiento. (Butler, 2006:28)

Esta victimización sirvió de estrategia para persuadir a un público potencialmente crítico, pero Butler nos advierte de que ninguna ética-política puede comenzar con la asunción de que los estadounidenses monopolizan el lugar de víctimas: "A veces seguramente lo son otras no", comenta. Pero además, añade, la censura estuvo alimentada por una manera de pensar en términos de una oposición axiológica muy bien ilustrada por la afirmación del máximo representante del Estado, el presidente G. Bush: "O se está con nosotros o se está con los terroristas", volviendo insostenible un juicio ético en contra de la guerra o bien "(...) un cuestionamiento de los términos que articulan tal oposición." (Butler, 2006:26). En este sentido, todo lo que tratase de ser una explicación más compleja y ampliada de los atentados contra las torres del *World Trade Center* suponía una justificación y complicidad con la violencia terrorista. En la así llamada "guerra contra el Terror" una crítica deliberativa y pública que proporcionase un juicio negativo sobre el "hacer la guerra" constituía un signo de duda, ambivalencia, debilidad y relativismo moral que socavaría los esfuerzos de la lucha contra el terrorismo. Butler cita los casos de un simpatizante de la expresión "guerra justa",¹⁶ quien argumentó que quienes tuvieran convicciones o juicios morales antagónicos sobre los atentados y la posterior guerra declarada por el Estado Estadounidense, sólo trataban de excusar los actos terroristas. De esta manera contribuyó a reforzar una mentalidad de contrastes absolutos que funcionó como una forma de censura implícita. Otro caso fue el del Vicepresidente del *New York Times*, Edgard Rothstein, que hizo pública la opinión, encabezada por Richard Cheney, sobre la pertinencia de reafirmar no sólo los valores estadounidenses, sino los valores fundamentales y absolutos.

Por otro lado, el juicio ético a favor de la guerra adquiere una particular forma narrativa. Butler explica que se utiliza la primera persona - "nosotros" - para contar lo que ocurrió el 11 de septiembre del 2001, convirtiendo esa fecha y ese episodio de violencia en el punto de partida y la referencia única de la historia que se trata de (re)componer. Por un lado, tenemos una narrativa en primera persona que afianza una unilateralidad y una soberanía que no permiten pensar la violencia desde una dimensión de co-responsabilidad o que, al menos, permita una interpretación de los hechos que pueda ser contada en tercera persona. O, incluso, ser los receptores de una historia contada por otros (segunda persona) de modo que el relato no sea siempre el de los mismos y, al menos, esté enriquecido por una pluralidad de juicios y valoraciones que permita una explicación más amplia y extensa de lo que se trata de dar cuenta. A lo que se suma la imposibilidad de permitir otra forma de pensar la

¹⁶ Puede verse la reciente traducción al castellano - compendio de artículos ya publicados - donde justifica su teoría de guerra justa como "justificable, defendible, incluso moralmente necesaria (dadas las alternativas), nada más que eso". No se trata, pues, de la justicia en sentido fuerte, la que para el autor desaparece al momento en que se inicia el combate, M. Walzer. (2004)

responsabilidad o de responder ante la violencia que no perpetúe la violencia en su propia condena. El recentramiento del relato en la primera persona y en el que el punto de inicio, identificado insistentemente con los atentados del 11-S del 2001, estrecha el marco explicativo ocultando que la experiencia de haber sufrido violencia tiene que ver con un descentramiento, es decir, con un estar ya fuera de sí dada la condición antropológicamente relacional de los sujetos. Sobre todo de los sujetos políticos como las naciones y sus ciudadanos.

La narrativa en primera persona trata de re-centrar el impacto emocional que implica haber sufrido un acto de violencia: “Surge así una forma narrativa para compensar la enorme herida narcisista abierta por la exposición pública de nuestra vulnerabilidad física.” (Butler, 2006:31). De este modo, la narrativa estadounidense se inviste de autonomía y unilateralidad evitando cualquier coalición con instituciones internacionales que trabajan desde el horizonte de la cooperación como pueden ser las Naciones Unidas. La narrativa de los EE.UU. como agente de la violencia, opera bajo la no contemplación de la existencia relacional, tal y como Butler subraya, pues, de ser así, resultaría más evidente que la violencia que ejercemos contra el otro es un daño que nos infringimos a nosotros mismos. Por ello, Butler llega a preguntarse: “¿No hay alguna posibilidad de descentrar la narración en primera persona dentro de un marco global?”. (2006:31)

Como hemos venido relatando, fue difícil una oposición pública a la guerra, ya que todo lo que constituyera una crítica a la política militar estadounidense significaba exponerse a ser acusado de antiamericano y de posicionarse a favor del terrorismo. Toda crítica a las prácticas no controladas del Estado estadounidense de tortura, su brutalidad en las fronteras y su nacionalismo feroz se interpretaba como una justificación de los atentados. Se creó de este modo un clima de terror por medio de un juicio cruel con el que ninguna persona progresista quería identificarse. Se avivó el temor a criticar la guerra porque el Estado estaba estableciendo la norma de una interpretación legítima: cualquier crítica opuesta a la violencia bélica lo que trata es de justificar los atentados. Sin atender a la enorme diferencia moral que existe entre una crítica a EE.UU., por un lado, y, por el otro, la justificación de los atentados. Si se emite un juicio moral que no contrario o distinto al que sostiene el Estado estadounidense, entonces es un juicio moral que aprueba la violencia terrorista. En este sentido, el Estado estadounidense identifica sin fisuras el juicio de los estadounidenses con el suyo propio, a la vez que construye la identidad estadounidense esgrimiendo el efecto que produciría identificar a la crítica pública con algo que ella no desea: la violencia terrorista. La cuestión es ¿no puede un estadounidense seguir considerándose tal aun oponiéndose a la política militar estadounidense?

No obstante, no es que no hubiera juicios éticos que constituyeran una oposición o una crítica moral a la violencia estatal contra Irak. Existían otros agentes morales,

principalmente intelectuales,¹⁷ pero fueron censurados poniendo en jaque el valor del disenso como parte de la cultura democrática estadounidense. A estos intelectuales no se les dio voz pública por lo que se reforzó el juicio a favor de la guerra. Es así como se creó un aparente consenso sobre la guerra. Este tipo de prohibiciones son, en opinión de Butler, parte del

(...) marco que funciona tanto para prevenir cierto tipo de preguntas y de análisis históricos, como para producir una justificación moral de la venganza. Parece crucial prestarle atención a este marco, desde el momento que él es el que decide, de manera forzosa, lo que puede escucharse, si una postura va a ser tomada como una explicación o como una absolución, si seremos capaces de percibir la diferencia y aceptarla. (2006:28-29)

Un caso significativo, para Butler, de resistencia a la censura fue la izquierda política que quiso oponerse a la guerra, pero reforzando la idea del Estado estadounidense como sujeto soberano. Hizo suyo el argumento de omnipotencia estadounidense. Elaboró un juicio moral que imputaba a Estados Unidos como el único responsable tanto de los atentados, consecuencia de su política imperialista, como de la guerra declarada. A Butler esta manera de enjuiciar no le convence porque presupone que EE.UU encarna un sujeto soberano que inicia y termina la acción (violenta), excluyendo a otros sujetos implicados que, de ser considerados, lo serían únicamente como dependientes de la agencia estadounidense. El juicio de la izquierda juzgaría como único responsable a E.U. mediante explicaciones tales como que los atentados del 11S fueron planeados por la CIA o el Mossad - los servicios secretos de Israel - amparándose en que la CIA instruyó a Bin Laden y que los Estados Unidos apoyaron a los talibanes desde el comienzo de la década de 1990. Butler no desestima estos datos, pero considera que deben interpretarse dentro de un marco más amplio y no desde la supuesta unilateralidad de Estado norteamericano.

En cuanto al observador, el receptor estadounidense de todos esos discursos en torno a la guerra, el terrorismo y la violencia, debía contar con un juicio moral para saber si actuar o no y, si decidía hacerlo, en qué sentido. Pero, dada la urgencia moral que el horror de la violencia - su impacto emocional - produce, la opinión pública estadounidense tendió a hacer suyos juicios que no comprometían su comprensión y reflexión; y, en ese sentido, se hacía imposible una transvaloración crítica en negativo de la guerra frente a la valoración positiva que el Estado bélico, apoyado masivamente por los medios de comunicación, sostiene sobre la misma. La consecuencia final en el observador-receptor estadounidense es una merma de su capacidad de deliberación crítica sobre los problemas morales de interés público.

¹⁷ Butler cita especialmente los casos de Arundhati Roy y Noam Chomsky como ejemplo de personas que tenían una opinión crítica de la guerra, pero a las que no se les dio voz pública en los principales medios de comunicación. (2006: 27)

Con respecto a los sujetos que padecen la violencia están selectivamente diferenciados a través de la distribución pública del duelo, entre aquéllos cuyas vidas o muertes pueden ser lloradas y condolidas y las que no lo pueden llorarse, pues ni siquiera son consideradas vidas. El duelo público autorizado actúa como la norma que dota a unos de valor y desvalora a otros, lo cual contribuye a la desrealización de los efectos de la violencia. Es por lo que probablemente, el espacio público estadounidense se construye a través de un sistema de inclusión y exclusión de las vidas por las que mostrar duelo público. No es de extrañar, pues, que las muertes de los fallecidos en las “torres gemelas” fueran, en palabras de Butler, “ruidosamente lloradas” (2006:45) mientras los innumerables muertos en las guerras de Irak y Afganistán fueran sospechosamente silenciados.

Butler se pregunta, entonces, “(...) qué debe hacerse políticamente con el duelo además de clamar por la guerra” (2006:14) y de esa pregunta surge su esfuerzo de redefinir la ética en función de la no violencia sobre la base de nuestra común interdependencia. Porque, a fin de cuentas, “(...) ninguna medida de seguridad va a impedir esta *inter-dependencia* fundamental, ni hay acto de soberanía que, por más violento que sea, pueda liberar al mundo de este hecho.”(2006:14). El reconocimiento de nuestra común inter-dependencia será la base para pensar desde la otra orilla de la autonomía en una ética política global comprometida con la no violencia.

BIBLIOGRAFÍA

- AUSTIN, John. (2004). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- BELLO, Gabriel. (2012). "El riesgo moral: los límites de la vida humana y la democratización de la ética", *Revista iberoamericana de ciencia, tecnología y sociedad*, 20 (7), pp. 129-143.
- BELLO, Gabriel. (1989). "El pragmatismo americano", en CAMPS, Victoria (ed.). *Historia de la ética*, Vol. 1, Barcelona: Crítica.
- BERNSTEIN, Richard. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism*. The University of Pennsylvania Press.
- BERNSTEIN, Richard. (2006). *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde 11/9*. Buenos Aires: Katz.
- BERNSTEIN, Richard. (2005). *El mal radical: una indagación filosófica*. Buenos Aires: Lilmod.
- BERNSTEIN, Richard. (1979). *Praxis y acción*. Madrid: Alianza.
- BOCARD, Enrique. (2012). *La política del negocio. Cómo la administración Bush vendió la guerra de Irak*. Barcelona: Horsori.

- BURUMA, Ian y MARGALIT, Avishai. (2005). *Occidentalismo. Breve historia del sentimiento antioccidental*. Barcelona: Península.
- BUTLER, Judith. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Barcelona: Paidós.
- BUTLER, Judith. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, Judith. (2011). *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*. Buenos Aires: Katz.
- CASTELLS, Manuel. (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza, Madrid.
- DEWEY, Jonh. (1981). *The philosophy of John Dewey*. MCDERMOTT, Jonh (ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- KANT, Immanuel. (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.
- MENAND, Louis. (2003). *El Club de los metafísicos. Historia de las ideas en Estados Unidos*. Buenos Aires: Destino.
- SAID, Edward. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- SINGER, Peter. (2004). *El presidente del Bien y del Mal. Las contradicciones éticas de George W. Bush*. Barcelona: Tusquets.
- PEIRCE, Charles. (1992). *The essential Peirce: Selected Philosophical Writings* vol. I. HOUSER, Nathan y KLOESEL, (eds.). *The esencial Peirce*. Christian. Bloomington: Indiana University Press
- STEVENSON, Charles. (1984). *Ética y lenguaje*. Barcelona: Paidós.
- WALSER, Martin. (2004). *Reflexiones sobre la guerra*, Barcelona: Paidós.