

# LAS FORMAS DE LA VIOLENCIA EN EL MUNDO ACTUAL. ENTRE DISTINTOS TIPOS DE VIOLENCIA

*william l. mcbride*

Primero me gustaría agradecer a la Asociación Filosófica de México por haberme invitado a realizar esta presentación, y felicitarla, en especial a sus funcionarios, por haber organizado este congreso tan interesante y concurrido. Quiero extender los más cálidos saludos a todos ustedes de parte de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP), de la que soy actual presidente.

El título que he dado a esta disertación, dentro del contexto de su tema general, es “Entre distintos tipos de violencia.”

Maurice Merleau-Ponty murió hace muchos años, demasiado joven, pero su viuda, que estuvo activa hasta el final, apenas murió el año pasado. Ella era uno de los últimos vínculos vivientes con esa generación que incluía a Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, y tantos otros notables filósofos franceses —como el amigo de Merleau-Ponty, Maurice de Gandillac, a quien tuve la gran suerte de conocer y hablar con él durante un seminario de una semana que conmemoraba el centenario del nacimiento de Sartre en 2005 en Cerisy-la Salle en Normandía—. El mismo Gandillac murió al año siguiente, muy poco antes de su centésimo cumpleaños. Hace poco me enteré de la muerte de la señora Merleau-Ponty, cuando empecé a prepararme para esta conferencia. Por consiguiente, nuestro tema aquí, “Filosofía: Razón y violencia”, se yuxtapuso en mi mente con una frase escrita por Merleau-Ponty que yo, y creo que otros comentaristas también, hemos citado frecuentemente: “No podemos elegir entre la pureza y la violencia, sino entre distintos tipos de violencia”. (También recordé, casualmente, que el título de uno de los primeros estudios en lengua inglesa de *Critique de la raison dialectique* de Sartre, un libro escrito por Ronald Laing y David Cooper, era *Reason and Violence*.)

Indudablemente que los enormes espasmos de violencia en épocas recientes en este país constituyen un telón de fondo importante para este congreso de la Asociación Filosófica de México. Comprendidos algo superficialmente, pero no del todo falsamente, pueden atribuirse sobre todo a la competencia entre los cárteles por la máxima cuota posible del lucrativo e ilegal comercio de la droga. El mundo en el que Merleau-Ponty estaba viviendo cuando escribió esa frase —su “*milieu*”, para usar un término francés, que también puede tener el significado, el décimo y final significado incluido con cierta renuencia en mi

**William L. McBride**  
Profesor Distinguido de Filosofía y Literatura PhD, de la Universidad de Yale. Presidente de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP, 2008). Ex presidente de la Sociedad Norteamericana de Filosofía Social (2000-2005). Miembro del Consejo Editorial, Biblioteca de los filósofos vivos.

diccionario *Larousse*, de una mafia criminal comprometida en las drogas ilegales y la prostitución— era en verdad muy diferente de la vida del mundo de hoy, que vive a la sombra de la amenaza de las drogas. Entonces, ¿podemos encontrar alguna semejanza importante entre este particular tipo de violencia y aquéllos en los que Merleau-Ponty estaba pensando cuando escribió esa frase? Y cuál es el lugar de la filosofía, patrocinadora de la razón, en decidir los diferentes tipos de violencia, ¿y quizás incluso modularlos? En esta conferencia, primero quiero explicar el contexto en el que Merleau-Ponty escribió esas palabras y su objetivo al escribirlas, y preguntar si debemos aceptarlas o refutarlas. Después hablaré de la situación mundial actual a la luz de los *distintos tipos de violencia*, particularmente aquellos basados en condiciones económicas, que son los que vivimos hoy en día.

*Humanismo y terror*, subtulado (aunque no en la traducción española<sup>11</sup>) *Ensayo sobre el problema comunista*, es un libro algo extraño en varios aspectos. Se publicó en 1947, después en el periodo inmediatamente posterior a la segunda guerra mundial y después, cuando la llamada “guerra fría” entre Oriente y Occidente estaba tomando forma. En ese momento, Merleau-Ponty estaba en términos relativamente amigables con algunos de los intelectuales del partido comunista francés y, al mismo tiempo, el partido comunista disfrutaba de gran prestigio en Francia y tenía el apoyo de quizá 25% o más del electorado.

El enfoque de cerca de la primera mitad de este libro es la Unión Soviética en la década de 1930, la ruptura entre Stalin y Trotsky, y, sobre todo, los juicios de la purga de Moscú, en los que antiguos líderes bolcheviques, el más famoso de los cuales era Bujarin, finalmente se declararon culpables de haber traicionado a la Unión Soviética, siendo de poca o ninguna importancia el tema de sus verdaderas *intenciones*. Merleau-Ponty tenía muchos deseos de tratar de comprender esta idea, tan totalmente contraria al enfoque de Kant a la ética, de “culpa objetiva”. Su concienzudo análisis en ese libro lo llevó a ser acusado por muchos críticos, injustamente, de justificar los crímenes de Stalin, como eran generalmente entendidos en Occidente (es decir, sin ser tan horriblos y extendidos, especialmente en términos de vidas perdidas, como después resultaron serlo, pero aún bastante desagradables). Algunos años después, Merleau-Ponty se había desilusionado completamente de los comunistas —el inicio de la guerra de Corea fue quizás el evento más importante en su evolución intelectual con respecto a esto— y en 1955 publicó una obra muy crítica de la teoría y práctica marxistas, titulada *Las aventuras de la dialéctica*.

Con eso es suficiente para los antecedentes del texto que me interesa aquí, para el beneficio de aquellos de ustedes que puedan estar poco familiarizados con él. La frase relativa a los “distintos tipos de violencia” aparece en el medio de un párrafo de cuatro páginas de

longitud en el que Merleau-Ponty se pone de parte del pensamiento marxista, como él lo comprende, a rechazar enérgicamente el pacifismo, y propugna el uso de la violencia revolucionaria. Después de todo, dice, la burguesía tolera la violencia a través de la desocupación y la guerra, y aparenta que éstos sólo son una cuestión de “fatalidad”. “Pero todas las revoluciones reunidas,” dice, “no han derramado más sangre que la que derramaron los imperios”. Las personas no son conciencia pura separadas, como lo diría Hegel, continúa, sino seres de carne y hueso —un tema constante en la obra filosófica de Merleau-Ponty—. De hecho, siempre estamos relacionados con otros, afectando a otros, desde nuestro nacimiento, y evitar la violencia hacia aquellos que son violentos es ser su cómplice. Después sigue la frase que he citado y en la que me estoy enfocando. Después de eso, continúa:



La violencia es nuestro mundo en tanto que estamos encarnados. No hay siquiera persuasión sin seducción, es decir, en último análisis, sin desprecio [*mépris*]. La violencia es el punto de partida común a todos los regímenes. La vida, la discusión, y la elección política se realizan [solamente] sobre ese fondo. Lo que cuenta y lo que es preciso discutir no es la violencia, es su sentido o su porvenir. Es ley de la acción humana saltar por encima del presente hacia el porvenir y del yo hacia los demás.

A decir verdad, mi reciente relectura de cierre de este texto, del cual había recordado sobre todo la frase clave relativa a la pureza y la violencia me sorprendió. Suena como algo cínico y amargado, atributos que normalmente no relaciono con Merleau-Ponty. Aunque estoy de acuerdo en que la persuasión involucra generalmente, al menos, una pequeña cantidad de seducción. Comparar la seducción, como lo hace él aquí, con desdén o incluso con desprecio (en la traducción publicada en inglés se usa la palabra “*contempt*”), me parece muy severo y, además, simplemente falso cuando se aplica a muchos ejemplos verdaderos de seducción, incluso en el sentido más estrecho de “seducción”, mucho menos que la persuasión común. Lo que Merleau-Ponty está diciendo aquí es que ser un ser humano viviente significa estar sumido en la violencia, así que ni siquiera discutamos sobre la violencia como tal; la violencia es una característica omnipresente en nuestro mundo.

Si efectivamente la violencia fuera omnipresente, entonces el concepto de la no violencia no tendría ningún referente en absoluto, excepto alguno imaginario. Pero es digno de notar que el mismo año de la publicación de *Humanismo y terror*, 1947, fue el año en que el subcontinente indio consiguió su independencia de Gran Bretaña como resultado, en gran medida, de la campaña de la resistencia no violenta con la que todavía relacionamos el nombre de Mahatma Gandhi. Pienso en India como la patria de la religión del Jainismo, que predica la no violencia hacia todas las cosas vivientes. Pero al mismo

tiempo, desafortunadamente, sabemos muy bien que la división del subcontinente indio en dos naciones, India y Pakistán, en la época de la independencia, produjo una enorme ola de violencia religiosa que trajo consigo enormes cantidades de muertes, incluyendo, por lo menos indirectamente, la del mismo Gandhi. Sesenta y cuatro años después, la amenaza de la violencia todavía pende muy seriamente sobre esa región, y si tomamos el consejo de Merleau-Ponty de considerar el futuro de la violencia, entonces India podría ser el lugar en el que la violencia final de la que la raza humana es capaz, sólo exceptuando la destrucción total de nuestro planeta, la guerra nuclear, estallará en algún momento en el futuro.

Así que, aunque Merleau-Ponty pueda haber sido un poco descuidado al aseverar que la violencia es coetánea de la vida humana, no estaba muy lejos de la verdad. Y, si uno *debe* equivocarse, me parece más prudente hacerlo como él lo hizo, exagerando la cantidad de violencia en lugar de subestimar su extensión. Al condenar lo que él aquí llama “el pensamiento burgués” por tratar de ocultar las formas existentes de violencia atribuyéndolas al destino o a la fatalidad, usted recordará que dije que él mencionó dos fenómenos en particular: la guerra —que es natural y totalmente obvia— y la desocupación. Es sobre esta última que quisiera reflexionar un poco más en este momento de graves dificultades económicas en la mayoría de países del mundo.

Tratemos, hasta el punto en que podamos, de echar una mirada desde afuera del sistema en el que estamos totalmente envueltos —algo así como cuando los astronautas ven el planeta Tierra cuando están viajando por el espacio—. Podría ser falaz pensar que realmente es posible echar tal mirada desde afuera; el mismo Merleau-Ponty, en su obra posterior, denunció este tipo de enfoque, del cual culpó a Sartre y a otros filósofos, como un “*Pensée de survol*” —una expresión muy apropiada—. Pero a mí me parece que lo que los mejores filósofos hacen, indudablemente incluyendo al mismo Merleau-Ponty en su último análisis, es combinar una seria atención a los detalles de lo que están revisando con una visión sintética, un *pensée de survol*. Sugiero que éste fue exactamente el proceso seguido por Karl Marx. Aunque hay mucho en su obra que ya es obviamente anticuada —han pasado 143 años desde la publicación del primer volumen de *El Capital*— y si bien hay algunos problemas conceptuales, algunos de mayor o menor gravedad, con sus análisis, permanece como el filósofo modelo para tratar las clases de temas que deseo abordar aquí. Permítanme recordarles cómo él mismo, en su famoso epílogo a la segunda edición, describió la combinación de enfoques a los que me he estado refiriendo:

Por supuesto, el método de presentación debe diferir en forma del método de investigación. El último tiene que apropiarse del material en detalle, analizar sus diferentes formas de desarrollo y localizar su conexión interior.

Solamente después de que se ha realizado este trabajo, el movimiento verdadero puede ser presentado apropiadamente. Si esto se logra con éxito, si la vida del tema ahora se refleja en las ideas, entonces podría parecer como si tuviéramos ante nosotros una construcción *a priori*.



Cuando se trata de describir la violencia del tipo más obvio y sencillo, algunos de los pasajes hacia el final del volumen I de *El Capital*, que recuerdan el proceso que los economistas llamaban la “acumulación primitiva de capital” —un proceso que involucró la brutal expropiación de las tierras de la clase campesina en las islas británicas y la tremenda opresión en África, el corazón del comercio de esclavos, en Asia y en las Américas—, son vívidos y dramáticos hasta un grado rara vez encontrado en la literatura clásica. El capítulo titulado “La génesis del capitalista industrial”, en el que se mencionan juntos los terribles tratamientos a las poblaciones indígenas en India y México, concluye con esta dramática frase: “Si el dinero, de acuerdo con [Marie] Augier, ‘viene al mundo con una mancha de sangre congénita sobre una mejilla’, el capital llega goteando de pies a cabeza, en cada poro, sangre y suciedad”.

El hecho de que la vida cotidiana para la mayoría de personas en los países más capitalistas en el siglo veintiuno no involucre la violencia del tipo más físicamente obvio, no refuta la referencia de Merleau-Ponty a la violencia del sistema existente, como se ejemplifica en el fenómeno de la desocupación. La visión general del sistema que Marx nos proporciona resalta muy bien la interconexión de sus elementos: la extracción de la plusvalía de los trabajadores —en otras palabras, su explotación—, a fin de maximizar las ganancias de los propietarios del capital; la necesidad de acumular y centralizar capital; las crisis periódicas de sobreproducción y, por supuesto, la necesidad de mantener una legión de desempleados como reserva industrial para poder rechazar las demandas de aquellos que *si están* empleados para mejorar sus condiciones y aumentar sus salarios. Vemos que estos elementos se desarrollan en todo el mundo. Estar desempleado, o en peligro de perder el empleo en un trabajo mal pagado, en el que uno ha podido ahorrar poco o nada de dinero, que es la condición de una cantidad muy grande de personas no sólo en México sino también en mi propio país, los Estados Unidos, es sufrir una violencia de tipo psicológico que generalmente se convierte a la larga en psicofísica —depresión, falta de sueño, etcétera—. El número de víctimas de esta violencia sistemática y estructural en el mundo se encuentra en los miles de millones.

La visión general que Marx proporcionó era básicamente del capitalismo dentro de un solo país, con Inglaterra como el modelo principal, porque era el más “avanzado” —es decir, el más envuelto en las estructuras capitalistas. Previó la expansión del sistema por el resto de Europa y en otros lugares, por supuesto, y hay pasajes en los que

toma un punto de vista más global. Aunque, hablando empíricamente, el proceso ha sido relativamente lento. En su magnífico libro, *La acumulación del capital*, Rosa Luxemburgo señaló que Alemania, cerca del inicio del siglo pasado, todavía tenía un gran sector agrícola rural que estaba, a lo sumo, parcialmente regido por las reglas del capitalismo que Marx había distinguido. Y el mismo Marx ya tenía una visión muy clara, que uno ve especialmente en partes del volumen II de *El capital*, de la futura “industrialización” gradual, por así decirlo, de la agricultura. Lo que está ocurriendo en nuestros días es la materialización en curso de ese proceso, como es tan obvio, tan flagrante, aquí en México. No es que no hubiera violencia, en el sentido amplio de la palabra, antiguamente en el campo, pero era, para usar la expresión de Merleau-Ponty, una violencia de un “tipo distinto”. Hoy en día la “agroindustria” capitalista, como la llamamos, hace cada vez menos posible para los agricultores pequeños competir y, por lo tanto, deben partir para buscar trabajos, a menudo miserables, y una vida de violencia de un nuevo tipo en el norte. O, en algunos casos, se involucran en contrabando de narcóticos, con los resultados que dolorosamente conocemos. Entonces, como todos aceptan, cualquier visión general del sistema de hoy —ya sea de Marx o de otro— ya no puede limitarse a un solo país, sino que debe ser global. La estructura es global, como lo son los tipos particulares de violencia que la acompañan.

Entonces, en la medida en que nos sentimos obligados —como yo me siento sin duda— a buscar maneras de reducir o eliminar estos tipos especiales de violencia, ¿dónde podríamos empezar? La respuesta inicial a esta pregunta, me parece bastante obvia, es usar el arma de la crítica filosófica para socavar el culto autocomplaciente y seguro de sí mismo del capitalismo de libre mercado que todavía domina a muchos políticos, gran parte de los medios de comunicación, e incluso a muchas personas comunes y corrientes hoy en día. Como un culto, tiene sus fetiches —materias primas, sobre todo— y sus lemas (“¡Acumulen! ¡Acumulen! Ése es Moisés y los profetas”) y, más importante aún, sus dogmas. El más central de estos dogmas es que esta formación socioeconómica especial, el capitalismo de libre mercado, en su forma pura constituye el escenario posible más elevado del desarrollo humano, y que todos los esfuerzos para regularlo, que manchan la forma pura, por así decirlo, son pecados, tanto contra el ser humano individual libre como contra la historia humana misma.

Lo que es muy curioso e interesante sobre el periodo actual con respecto a esto es que, al mismo tiempo en que las privaciones económicas —de las cuales, el violento fenómeno de la desocupación señalado por Merleau-Ponty es quizás el más relevante y extendido— están agitando todo el mundo, o la mayor parte de él; las voces que defienden este sistema se están poniendo más y más agudas. Supongo que eso es comprensible en cierto sentido: cuando los principios más

profundos de nuestra fe son amenazados y asaltados con dudas, una reacción posible y común es sofocar las dudas ratificando nuestras creencias más enérgicamente que nunca —incluso si esto implica abandonar la disciplina de la razón y de la racionalidad—. Una de las expresiones más sostenidas y elocuentes de este fenómeno en el círculo de la religión es el trabajo de Søren Kierkegaard, especialmente en sus obras más tempranas, en las que repite el viejo estribillo de Tertullian, *credo quia absurdum*. De esta manera, los defensores de hoy de la ideología de un libre mercado extremo, aunque no son tan cohibidos o reflexivos sobre ella como Kierkegaard, toman la misma actitud hacia sus creencias cuando vituperan, por ejemplo, contra todas las reglas propuestas de instituciones financieras, incluso cuando es claro que la falta de dichas reglas —algunas de las cuales existieron antes de ser derogadas en los Estados Unidos y en otros lugares durante las dos últimas décadas del siglo xx— fue una de las principales causas subyacentes de nuestra crisis actual. La vehemencia con la que muchas de estas personas atacan a quienes sugieren nuevas reglas y hacen otras propuestas para moderar, aunque sea muy ligeramente, la siempre creciente brecha entre los muy ricos y el resto del mundo, equivale a un tipo de violencia, una violencia lingüística, en su propio derecho.



Sí, como digo tan a menudo a los estudiantes, la filosofía es antes que todo, un cuestionamiento de presuposiciones —un tranquilo, cuando es posible, y comprensivo cuestionamiento, debo añadir—, entonces el enfoque de la filosofía en el mundo contemporáneo, como me parece a mí, debe estar ante todo en el análisis y el cuestionamiento de las suposiciones del sistema socioeconómico dominante y la visión estrecha e inquietante del potencial humano —la maximización de ganancias como el valor humano más alto— que lo acompañan y respaldan. Esta cosmovisión, que ha ocupado un puesto de hegemonía creciente durante más de dos siglos, ya no es más “natural” que ninguno de sus predecesores; es más, en su aplauso de codicia y dominación parece contradecir enérgicamente lo que nos gusta pensar de nuestros lados buenos como seres humanos. Ha sido decisiva en traernos a la actual situación global. Y es intrínsecamente violenta.

¿Es irracional? Bueno, ¿y eso qué representa? La cosmovisión en cuestión, de la misma manera que muchas otras, contiene tanto una cierta coherencia interna como algunas contradicciones fundamentales. Los seres humanos están viviendo constantemente con contradicciones prácticas, y el empresario capitalista, que al mismo tiempo puede tener grandes impulsos filantrópicos, pero que lucha por mantener muy bajos los salarios de sus empleados como una manera de imponerse a sus competidores, es una buena ilustración de esto. La filosofía, dentro de lo posible, trata de comprender cómo es posible tal vida con esas contradicciones y por tanto trata de comprender los elementos de la violencia, por terribles que puedan ser, en cualquier situación

social humana. En un mundo que, por lo demás, es totalmente racional, el inicio de incluso el elemento más leve de violencia sería efectivamente irracional, pero en el mundo tal como es, las estructuras sociables violentas y las acciones violentas están en el último análisis comprensible; en el esfuerzo de comprenderlos radica el camino a su posible disminución.

Un interesante fenómeno contemporáneo que puede servir como una prueba para la comprensión de la violencia económica y sus resultados en nuestro mundo es el movimiento llamado “Ocupa Wall Street”. Comenzó, como ustedes saben, en mi país, y después se expandió a otras partes del mundo. Hay personas, especialmente en el campo de los fanáticos del libre mercado, que dicen que no sólo deploran estas protestas —naturalmente— sino también que el movimiento es irracional porque no tiene objetivos claros. Pero el llamado a ocupar Wall Street es un código que se refiere a objetivos muy amplios y abiertos que coinciden de cerca con aquellos que he atribuido a la necesaria crítica filosófica del orden socioeconómico existente. Wall Street tipifica y encarna dicho orden en formas que puedo afirmar comprender. Porque yo, tal vez sea el único en esta concurrencia, realmente trabajé en Wall Street en algún momento de mi vida —durante la mayoría de los veranos de mis primeros años en la universidad—. No estaba muy bien pagado, lo que también es cierto en general para casi el millón de personas que trabaja cada día en esa área. La atmósfera en que me imbuí durante mi tiempo allá puede ser mejor resumida en una palabra: cinismo. O quizás un término filosófico más moderno podría ser preferible: mala fe. Todos sabían que había personas, mayormente fuera del alcance del trabajador regular, que habían encontrado maneras de acumular grandes sumas de dinero manipulando el sistema para su propio beneficio. Para hacerlo requerían un elemento de suerte —todos estaban de acuerdo en que la Bolsa de Nueva York, donde trabajé más de tres de mis veranos, era una especie de casino de apuestas— pero también se requería la disposición para participar en una actividad no productiva y con frecuencia, desde el punto de vista de la sociedad como un todo, contraproduktiva, sin permitir que las preguntas sobre responsabilidad desempeñaran un papel en la vida de uno. Eso, para mí, es el espíritu subyacente de Wall Street. Aquellos que luchan por “ocupar” pueden ser considerados como que exigen un cambio en dicho espíritu y en las prácticas explotadoras que alienta. ¿Puede alcanzarse un cambio así sin recurrir a la violencia? Eso queda por verse. Ya ha habido *alguna* violencia, aunque aislada hasta ahora. Ciertamente existe el potencial para mucha violencia. Nada de esto es incomprensible, las realidades subyacentes son bastante comprensibles, y sólo se puede esperar por un resultado más positivo de lo que ocurrió en situaciones comparables en el pasado.



Esto me hace recordar el tipo más inmediatamente obvio de violencia a la que Merleau-Ponty aludió, la guerra. Hace ocho años, en el XII Congreso Nacional de Filosofía en Guadalajara, presenté una ponencia titulada: “El futuro: globalización filosófica, sí. Hegemonía norteamericana, no.” Permítanme citar unas cuantas frases de esa ponencia para ver cómo suenan hoy día:



Dicho sin rodeos, la situación es ésta: el gobierno de los Estados Unidos reivindica, en un sentido importante, la propiedad de todo el mundo —si “propiedad” se define como el control final para su uso. ¿De qué otro modo podemos interpretar su insistencia en tener la libertad de atacar a voluntad donde y cuando lo considere apropiado, su reiteración continua de que la llamada “guerra contra el terrorismo” será de duración indefinida y sin una terminación previsible, su rechazo a la jurisdicción de tribunales internacionales, su rechazo incluso a un tratado muy tibio y relativamente ineficaz sobre el calentamiento global, y así por el estilo? Todas estas afirmaciones son hechas por un gobierno que domina eficazmente las principales instituciones financieras del mundo, incluyendo el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, y cuyos gastos militares este año serán iguales, o quizás algo mayores que los gastos militares, ide todos los otros países del mundo juntos!

Entonces y ahora me recuerda, como he recordado con frecuencia últimamente, una famosa pintura de Goya, que es una de las posesiones más preciadas del Musée des Beaux Arts en Lille, donde una vez viví hace muchos años. Se llamaba originalmente *Le temps* y ahora tiene el nombre de *Les vieilles*. Muestra a la figura central, una anciana espantosa, mirando un espejo en cuya parte de atrás está escrito “¿Qué tal?” En cierto sentido, la mayor parte de lo que dije en 2003, que acabo de citar, sigue siendo cierto, pero... ¡Cuánto ha cambiado en el tono, en las realidades, desde ese tiempo! En ese entonces, la agresión estadounidense sobre Irak había sido lanzada sólo unos meses antes.

Aquellos que respaldaban la agresión todavía hablaban con aires de superioridad y muy seguros de sí mismos, aseverando que uno tenía que estar totalmente “con ellos”, o en caso contrario, estaba contra ellos; de hecho, del lado del enemigo. El lenguaje de esta clase, violento y agresivo, producía una respuesta igualmente dura de aquellos que discrepaban. En contraste, hoy en día casi nadie en mi país, mucho menos en otros lugares, aún se inclina a defender lo que hizo el gobierno de los Estados Unidos en Irak —entre los resultados de lo cual, como todos conocen, hubo una grave desintegración del país y las muertes violentas de decenas de miles de ciudadanos iraquíes— con la misma beligerancia. Y el dominio norteamericano de las instituciones financieras que señalé en ese momento, aunque todavía se da en gran medida, es mucho más precario e incierto que entonces, como

lo son las mismas instituciones financieras. Incluso los enormes gastos militares que mencioné, al menos ahora están siendo cuestionados por segmentos de nuestra población que en 2003 los apoyaba completamente. En resumen, *hegemonía no más* —no, por lo menos, a nada como el grado que nos amenazaba hace ocho años—.

Es decir que el futuro al que el mundo parecía condenado en ese momento a pesar de mis protestas y las de otros, no se ha cumplido. Como argumenté enfáticamente en la ponencia que presenté el año pasado en el Congreso Interamericano en Mazatlán, realmente hay libertad, el futuro ciertamente es imprevisible, y así, ni el progreso histórico sin final ni una seria regresión histórica —como fuera que esas palabras puedan interpretarse— pueden ser descartados por adelantado. Además, si puedo volver a la perspectiva de *pensée de survol* aquí, la información disponible para nosotros que colectivamente llamamos “historia humana”, especialmente esa parte de ella conocida como “historia escrita”, no es en absoluto copiosa: sólo unos cuantos miles de años, menos de doscientas generaciones. Por lo tanto, cualquier hipótesis proyectada sobre cierto grandioso *significado* de la historia que está basada en esta relativamente pequeña cantidad de información, por lo menos debe ser puesta en duda. Pero, como cuando nos conocimos aquí a fines del año 2010 y sentíamos preocupación por los informes económicos y por los tipos de violencia más directamente físicos que nos llegan de todos lados, naturalmente quisiéramos saber qué va a venir después.

La respuesta simple es que no lo sabemos. Pero una respuesta más verdadera y profunda, que parecerá dolorosa para algunos y estimulante para otros, es que al menos en una pequeña parte depende de nosotros —nosotros que, como filósofos e intelectuales, tenemos el derecho de tener un papel de liderazgo importante en nuestras sociedades, a pesar de los intentos de algunos políticos por negárnoslo—. En ese papel debemos luchar para evitar participar nosotros mismos en la violencia, en la medida en que esto es posible, porque actuar de este modo es el camino de la racionalidad y la decencia; pero nunca debemos dudar para identificar, comprender y criticar *todos* los diferentes tipos de violencia que nos rodean en nuestro complicado y globalizado mundo.

## Notas

<sup>1</sup> *Humanismo y terror*, traducción de León Rozitchner, Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1968.