

00461



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

APROXIMACIONES AL PRAGMATISMO Y SU PROYECCION
EN EL PENSAMIENTO POLITICO INTERNACIONAL
ESTADOUNIDENSE

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
**MAESTRO EN ESTUDIOS EN RELACIONES
INTERNACIONALES**
P R E S E N T A :
LIC. AMANDO BASURTO SALAZAR

ASESOR: DR. JOSE LUIS OROZCO



CIUDAD UNIVERSITARIA

2003

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Introducción

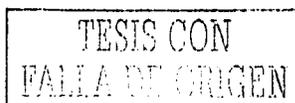
Marco teórico y los presupuestos no tan evidentes

Parece necesario, hoy en día, abrir una serie de líneas de investigación en Relaciones Internacionales que permitan generar un conocimiento dinámico y consistente sobre la formulación de la política exterior de los Estados Unidos de América, para así poder tomar decisiones más acertadas en política exterior. Este trabajo pretende inscribirse como una iniciativa para comprender y aprehender, si fuese posible, el análisis del discurso pragmático representativo durante el siglo XX de los fundamentos teóricos de la política exterior estadounidense, que permita hacer un sondeo sistemático y comprensivo de las tendencias en él explícitas e implícitas.

Este sondeo sólo es posible a partir de una comprensión integral del sustento intelectual-filosófico del pensamiento político estadounidense: el pragmatismo. Por ello se propone hacer un análisis de la proyección internacional contemporánea del pragmatismo a partir de la confrontación del discurso teórico sobre política exterior en el siglo XX con las generalidades y especificidades de las pretensiones de validez observadas en la *filosofía pragmática* y del *discurso político pragmático*.

El análisis de la *filosofía pragmática* se realizará en el primer capítulo del trabajo para, en un segundo momento, confrontarles con las características encontradas en el análisis del *discurso político* con el fin de: 1) definir cuáles son los pilares argumentativos sobre los que se sostiene el discurso pragmático de política exterior estadounidense, incluyendo cuáles son los riesgos y ventajas observados, así como la identificación de viejos y nuevos enemigos y aliados, y; 2) tener una visión general de las propuestas de priorización regional que permita contemplar algunas definiciones geoestratégicas de los intereses estadounidenses, de todo tipo, en el mundo.

Las acciones de los Estados Unidos de América en su relación con otros estados, en particular, o regiones, en general, se fundamentan sobre

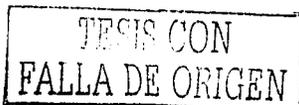


ciertos principios, esencialmente liberales, derivados de toda una práctica e inteligencia política pragmática que determinan sus formas de interacción política internacional. Si partimos del supuesto de que estos principios en los que se sustenta la política exterior estadounidense son resultado de un proceso histórico, caracterizado primordialmente por la excepcionalidad, parece ser necesario realizar una serie de ajustes a las formas tradicionales, prácticas y conceptuales, de análisis para la interacción con este país.

Para esto, considero que el primer paso debe ser olvidar la ceguera y la sordera intelectual que han caracterizado generalmente a los análisis sobre las relaciones entre los Estados Unidos y el resto del mundo, y partir, necesariamente, del conocimiento de los fundamentos de la cultura y la filosofía política estadounidense para así, con base en éste, realizar trabajos explicativos y propositivos de un mayor alcance.

Este trabajo, asumiendo la necesidad del cambio de enfoque, pretende presentar un análisis general sobre las tendencias del pensamiento político internacional estadounidense, partiendo estrictamente de una revisión teórico-analítica del *pragmatismo* y de sus principales expositores, para con base en ella hacer un seguimiento y análisis minuciosos de las tendencias en el pensamiento político pragmático de carácter internacional característico del siglo XX.

La pertinencia de este trabajo refiere a la necesidad de establecer nuevas plataformas intelectuales y culturales de relación política entre cualquier país, especialmente el nuestro, y los Estados Unidos de América. Se considera importante redefinir hoy esta relación debido a que el complejo entretreído de relaciones que se desarrolla a partir del multimentado proceso de *globalización*, y sus implicaciones en la hegemonía continental y mundial estadounidense, deben de ser reconocidos como de nuestra inmediata atención, especialmente a partir de una reformulación de la política exterior estadounidense a la luz del primer decenio de posguerra fría. Un buen comienzo ha decidido ser, consecuentemente, una aproximación inicial a los mínimos teóricos y filosóficos del Pragmatismo. Tal aproximación considero



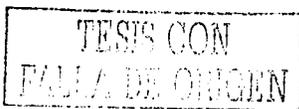
sólo es posible desde una perspectiva interpretativa que representa ciertas ventajas en el análisis del discurso.

Los presupuestos metodológicos

Siguiendo a Jürgen Habermas, "toda expresión de significado se puede identificar desde una perspectiva doble como acontecimiento material y como una objetivación inteligible de significado", es decir que la acción de expresión, es decir el discurso, es en sí misma una *acción social*; "en el caso del uso del habla puramente cognitivo y no comunicativo solamente está implícita una relación fundamental. Llamémosla la relación entre frases y algo en el mundo «sobre» lo cual las frases dicen algo. Por el contrario, si se emplea el lenguaje a efectos de entenderse con alguien se dan tres de estas relaciones, por cuanto el hablante expresa algo *de* su opinión, comunica *con* otro miembro de su comunidad lingüística *sobre* algo en el mundo. La epistemología se ocupa de esta última relación entre el lenguaje y la realidad, mientras que la hermenéutica se ocupa al mismo tiempo de la triple relación de una manifestación que sirve a) como expresión de las intenciones del hablante, b) como expresión para el establecimiento de una relación interpersonal entre el hablante y el oyente y c) como expresión sobre algo que hay en el mundo"¹.

El análisis interpretativo tiene el "objetivo de llegar a la *comprensión* conjunta de una cosa o de una opinión común... Cuando el hablante dice algo dentro de un contexto cotidiano no solamente se refiere a algo en el mundo objetivo sino también a algo en el mundo social y a algo en el mundo propio y subjetivo del mismo hablante"; esta perspectiva permite el análisis, no del lenguaje mismo, sino de sus funciones: "a) la reproducción cultural o actualización de las tradiciones, b) la integración social o coordinación de

¹ Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, 3ra ed., Barcelona, 2000, pp. 36-37. La hermenéutica tiene, en Habermas como en Gadamer un sentido de filosofía más que como simple herramienta metodológica, ver Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Amorrotu, Buenos Aires, 1997, especialmente pp. 74-92.



planes de diversos actores en la interacción social, y c) la socialización o la interpretación de necesidades"².

Finalmente, esto tiene que ver con el debate sobre la fidelidad del objeto que nos ha llevado a plantear que, en el mundo, lo objetivo no es lo que es exterior al individuo, sino lo que el propio individuo asume como tal, esto quiere decir que *algo* es objetivo sólo en el sentido en el que lo es en una relación intersubjetiva. En otras palabras, lo verdadero y lo objetivo no son sino parte de la argumentación, lo cual no quiere decir que *algo* existe si y sólo si tiene una existencia cognitiva que le precede, sino que ese algo tiene sentido en tanto tiene significación social, y ese sentido es precisamente el de ser objetivo o no, ser verdadero o no, y ser científico o no.

A pesar de lo que a veces se piensa, la interpretación tiene un sentido necesariamente racional debido a que no existe forma de que, por un lado, el mensaje e intento de valoración por parte del hablante no esté estrechamente relacionado con condiciones histórico-empíricas que le den potencialidad valorativa y, por el otro, la interpretación que del discurso se puede hacer debe tener una fundamentación contextual y racional-lógica que permita, a la vez, su valoración como acción comunicativa en sí misma. Esto quiere decir que es necesaria, en el análisis interpretativo, una relación lógica de pautas vinculantes entre el autor y sus escuchas, *significación e interpretación*. Esta relación lógica y el uso del llamado método científico es lo que permite un conocimiento e interpretación en términos, según Alfred Schutz, de "construcciones de segundo grado" lo cual supuestamente asegura una distancia entre lo estudiado y el especialista.

La dificultad de la objetividad se debe a que el mundo o realidad social es estrictamente intersubjetiva, esto quiere decir que la significatividad, o sentido, de todo en el mundo es generada en una inevitable interacción social, y sólo de esta manera cualquier cosa es importante o adquiere sentido, y como la acción de conocer, acción epistemológica, es una actividad social en sí misma, no es posible desvincularla de todo un proceso

²Jürgen Habermas, *Conciencia...*, op.cit., pp. 37-38.

de intersubjetividad inherente a ella que se presenta como natural³. El fenómeno de intersubjetividad y sus consecuencias reflexivas deben de ser, pues, considerados en el análisis de la realidad social⁴. Sin embargo, el que estos factores sean tomados en cuenta no significa que, por ello, conseguiremos cierto grado de objetividad, sino que, en vez de desvalorizar el análisis, lo valorizaremos inscribiéndolo en un contexto que permite darle sentido, por lo tanto la intención de todo análisis, tanto en la construcción como en la expresión misma de sus resultados, debe tener una importante carga intersubjetiva que le permita su exteriorización a partir de su codificación y significación.

Es importante aclarar que con la palabra *discurso* hacemos referencia a la *intencionalidad*, a la *evaluación* y a la *versión* contenidas en un, o una serie de mensajes, que participan en la transmisión de la interpretación de cualquier hecho, fenómeno o proceso, por parte del emisor y que hace uso de una "correlativa estructura mental" que permite que sea posible la comprensión de tal mensaje por parte del perceptor. Los elementos a tomar en cuenta de manera interpretativa son:

1. *la intencionalidad* del mensaje, que en el caso que nos atañe es la promoción de ideas: intencionalidad propagandística;
2. *la evaluación*, que es la valoración que el emisor hace del perceptor para la conformación del mensaje; y

³ El mundo "es, desde el comienzo, un mundo cultural intersubjetivo. Es intersubjetivo porque vivimos en él como hombres entre otros hombres, con quienes nos vinculamos influencias y labores comunes, comprendiendo a los demás y siendo comprendidos por ellos. Es un mundo de cultura porque, desde el principio, el mundo de la vida cotidiana en un universo de significación para nosotros, vale decir, una textura de sentido que debemos interpretar para orientarnos y conducirnos en él", Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*, Amorrotu, Buenos Aires, 1995, op. cit., p. 41.

⁴ Realidad social "la suma total de objetos y sucesos dentro del mundo social cultural, tal como los experimenta el pensamiento de sentido común de los hombres que viven su existencia cotidiana entre sus semejantes, con quienes los vinculan múltiples relaciones de intracción. Es el mundo de objetos culturales e instituciones sociales en que todos hemos nacido, dentro del cual debemos movernos y con el que tenemos que entendernos. Desde el comienzo, nosotros, los actores en el escenario social, experimentamos el mundo en el que vivimos como un mundo natural y cultural al mismo tiempo; como un mundo no privado, sino intersubjetivo, o sea, común a todos nosotros, realmente dado o potencialmente accesible a cada uno. Esto supone la intercomunicación y el lenguaje", *Ibid.*, pp. 74-75.

3. *la versión*, que es la interpretación o calificación que el emisor expresa sobre algo en su mensaje, con base en su referente.

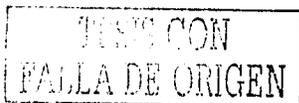
Por ello, el análisis del discurso no generaliza al emisor ni al perceptor, mucho menos al contexto histórico en que cada uno está inmerso (referente y marco referencial, respectivamente), ya que es, precisamente, su particularidad histórica la que permite analizar estos tres factores. Esto no quiere decir que el discurso sólo tenga una validez histórico-coyuntural, sino que tal validez dependerá, a su vez, del marco referencial del perceptor compuesto por el sistema de tradición cultural y las prácticas sociales en que está inmerso, y por lo tanto de todo un sistema de interacción intersubjetiva dotadora, al mismo discurso, de significado⁵.

La actividad discursiva conlleva una pretensión de validación que el hablante trata de realizar en la concepción de la realidad por parte del perceptor y, siendo así, coordinar una acción que tenga fines de entendimiento o de sujeción, es decir una acción comunicativa o una acción estratégica. Esto es posible debido a que la actividad social (praxis o pragma) y las posturas valorativas se fundamentan tanto en experiencias vivenciales, como en escalas culturalmente establecidas.

Esta racionalización del proceso comunicativo y de las estructuras discursivas implica de manera importante una concepción epistémica en la que el objeto se presenta como racional, ya que tiene como objetivo final proponer guías de acción que se fundamenten en "situaciones estratégicas en las cuales se calcula una conducta racional frente adversarios que actúan también racionalmente"⁶; es decir, en el caso de nuestro análisis es importante la identificación de aquellas pretensiones de validez que impliquen

⁵ "...no debemos perder de vista que, en efecto, todo mundo está predisposto a ver las cosas desde una óptica en particular, debido a su educación previa, sus hábitos mentales, sus dogmas aceptados, sus afinidades religiosas o sociales, las nociones derivadas de sus intereses personales. Ningún acontecimiento, discurso o artículo cae sobre el territorio perfectamente virgen: el lector o el escucha están siempre más o menos viciados de antemano", David Sarquis, "Opinión pública", en José Luis Orozco y Consuelo Dávila, *Breviario Político de la Globalización*, UNAM/Fontamara, México, 1997, p. 352.

⁶ Jürgen Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Red Editorial Iberoamericana, México, 1993, p. 305.



una propuesta de acción, observando a la vez el sustento argumentativo en que se fundamenta dichas pretensiones.

Esta es la manera cómo el análisis del discurso toca, aunque sea en una extensión proporcional, a la realidad social y política, debido a que las pretensiones de validez allí emitidas y publicadas no sólo son expresión de un contexto que les da *sentido*, sino que tienen explícita e implícitamente, en su labor de convencer sobre lo que es la realidad de la política internacional y sobre las acciones a llevar a cabo en la política exterior estadounidense, una serie de *valoraciones, juicios e intencionalidades* identificadas, muchas veces con intereses específicos.

Aproximándose al pragmatismo

El análisis de estas pretensiones de validez sólo es posible a partir de la comprensión que permite el conocimiento de las condiciones históricas que le dan sustento y de los fundamentos filosóficos que le respaldan, y es por ello que es importante, en el presente trabajo, el análisis inicial del discurso filosófico del *pragmatismo*. Este análisis del discurso filosófico se realizará con la revisión de los principales o más representativos expositores de esta corriente de pensamiento: Charles Sanders Peirce, William James y John Dewey. A la vez, esta revisión se realizará a la luz de la visión que, sobre el mismo pragmatismo, nos aportan otros autores contemporáneos como Richard Rorty, John Patrick Diggins, Hilary Putnam, Nicholas Rescher, H. O. Mounce y, desde México, José Luis Orozco.

El análisis interpretativo que se pretende hacer en un primer momento de la filosofía pragmática, debe de ser completado con el análisis de la expresión concreta del pragmatismo en el pensamiento político estadounidense; este segundo paso permitirá encontrar las formas en que, a partir del pragmatismo, se realiza un tipo de argumentación política que de alguna forma recompone las estructuras convencionales de valoración y de dogmatismo que permite, al discurso político estadounidense, una flexibilidad

y maleabilidad incomparable, discurriendo entre el liberalismo y el realismo, pasando de manera importante por fundamentos religiosos y seculares.

Para ello me propongo revisar en el segundo capítulo cuatro exponentes del pensamiento político pragmático estadounidense: Herbert Croly, Arthur F. Bentley, Charles Beard y Mary P. Follet. De manera tal que, para la realización del tercer capítulo, pretendo tener suficientes herramientas discursivo-conceptuales para analizar a exponentes representativos del pensamiento político internacional estadounidense como son Walter Lippmann, Reinhold Niebuhr y Samuel P. Huntington, con el fin de encontrar la forma en que las pretensiones de veracidad son expresadas y justificadas en el pensamiento político estadounidense.

Aunque la pretensión del presente parezca enorme, no tiene mayor objetivo epistémico que el permitir acercarme y comprender mejor lo que es necesario entender cuando uno refiere al *pragmatismo*.

Capítulo I El pragmatismo: la gran herramienta.

"Con nuestras inclusiones y omisiones trazamos la extensión del campo, con nuestro empeño señalamos su primer plano y su fondo; por nuestra orden lo leemos en este o aquel sentido. Recibimos, en suma, el bloque de mármol, pero tenemos que esculpir la estatua nosotros mismos."

William James

El mármol lo he recibido, en este caso, en muchas piezas. Piezas que he decidido armar, tal como lo argumentaba James, tratando de dar forma a una fachada y un fondo. La fachada tiene que ver con la intención de explicar, a mí y al lector, la forma en que el pragmatismo, como reconstrucción filosófica de la acción y como método, permite la articulación de un discurso reconciliador de la moral y el realismo, que generó la posibilidad histórica de lidiar americanamente con la modernidad. Explicar, pues, cómo el pragmatismo, según afirma José Luis Orozco, se manifiesta como "la nueva noción tecnocrática (y dogmática) que corresponde mejor a las modalidades productivas y operativas del capitalismo industrial y financiero"⁷.

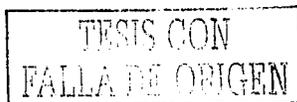
El fondo será, consecuentemente, toda la argumentación que me sea necesaria para explicar cómo es que, frente a la *vanguardia* y *solidez* del discurso modernista europeo, el pragmatismo se erige como una fusión alterna entre lo *desacreditadamente tradicional* y lo *racionalistamente moderno*. Este fondo hunde sus cimientos discursivos en las nociones de realidad, verdad y objetividad.

Así pues, permítaseme iniciar por explicar cómo se dio a luz la idea misma de pragmatismo en una serie de discusiones harvardianas.

Lo metafísico del Club originario

Desde enero de 1872 un grupo de miembros académicos de Harvard se reunieron formando lo que, a manera de mofa, informalmente

⁷ José Luis Orozco, *Pragmatismo e inteligencia política global*, UAM, 2000, p. 15.



denominaron el *Club Metafísico*. En este grupo se incluyeron Chauncey Wright, Charles Sanders Peirce, William James, Oliver Wendell Holmes Jr., Joseph Warner, Nicholas St. John Green, John Fiske y Francis Allingwood Abbot. Fue en este espacio y tiempo en el que Chauncey Wright trajo el darwinismo a colación de la discusión filosófica, debido a que, tras haber leído la obra de Charles Darwin sobre la Evolución de las Especies y de haberse reunido en Londres con él personalmente, sostenía que "el darwinismo era el complemento científico de la filosofía utilitarista"⁸.

Wright seguiría por su lado sus investigaciones y dilucidaciones sobre la evolución de la conciencia y el lenguaje. Mientras que, por el suyo, Peirce expondría su idea de pragmatismo ante sus colegas y amigos con el fin de poner a prueba su hipótesis sobre el tema.

La primera sistematización del concepto de pragmatismo la realizará Peirce en una serie de artículos en los números de noviembre y enero de 1877 y 1878 de la *Popular Science Review*, titulados "*The fixation of belief*" y "*How to make our ideas clear*". Estos artículos contienen las ideas originales y el sentido original con el que Peirce dotaba a su concepto.

Debemos decir que para Peirce la diferencia entre creer y dudar era de carácter práctico; "nuestras creencias" –argumentaba– "guían nuestros deseos y dan forma a nuestras acciones"; y lo que es *prácticamente* más importante es que "la sensación de creer es una indicación más o menos segura de ahí estar establecido en nuestra naturaleza algún hábito que determinará nuestras acciones". Es precisamente la idea de *hábito* la que dotará de naturalismo al sentido pragmático de Peirce debido a que, y es aquí en donde Darwin y Wright influyen, el establecimiento de generalidades de comportamiento y acción se debe al don de la lógica práctica y de la autoconciencia del ser humano. "La lógica" –según Peirce– "con respecto a

⁸ Carlo Sini, *El Pragmatismo*, Akal, Madrid, 1999, p. 10; "Estas reuniones se celebraban en los estudios privados de dos de ellos y el modo habitual de desarrollarse las sesiones tenía por norma que se sucedieran bromas, discusiones, alborotos más o menos encendidos, breves lecturas de textos; así mismo corría la bebida en abundancia, como corresponde a jóvenes caballeros de genio vivo y temperamento fogoso". *Ibid.*, p. 5.



asuntos prácticos es la cualidad más útil que un animal puede poseer, y puede, por ello, resultar de la acción de la selección natural"⁹.

¿Qué más natural, entonces, que el establecimiento de generalidades para conducirse de manera segura y útil en el mundo? "Creer", prosigue Peirce, "no nos hace actuar de una vez, sino que nos sitúa en una condición en que debemos comportarnos de cierta manera cuando la situación lo amerita". La duda, según el mismo Peirce, es el estímulo por el cual nos proponemos la acción de indagar; la indagación es, pues, el proceso de exterminio de la duda. El fin último de la indagación es el establecimiento de una opinión, de una proposición que por su generalidad sea útil y tenga la capacidad de ser convencional¹⁰.

La convencionalidad de una idea tiene que ver con su *claridad*, que no es otra cosa que la necesidad de *familiaridad*; "una idea clara" —escribe Peirce siguiendo a otros— "es definida como una que es tan aprehendida (*aprehended*) que será reconocida donde sea se encuentre, de manera que ningún otro se equivocará con ella"¹¹.

Es entonces, con la intención de explicar el más alto grado de claridad de las ideas, que enuncia lo considerado como su máxima pragmática: "Considérese cuáles efectos, que podrían concebiblemente tener consecuencias prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto". Es evidente que Peirce lidiaba dentro de un debate de filosofía de la ciencia y de lógica, sin embargo esto le lleva irremediablemente a explicar *cómo es que se expresa, de manera clara, la realidad*, y, por lo tanto, *definir lo que ésta es*. Y es de esa forma en que Peirce sembrará la semilla de lo que, más tarde, cosechará James¹².

⁹ Charles S. Peirce, "The fixation of belief" (1877-1878), en *Charles Sanders Peirce The Essential Writings*, Prometheus Books, Nueva York, 1998, pp. 125 y 123.

¹⁰ Ver *Ibid.*, p. 126, y Creer "implica el establecimiento, en nuestra naturaleza, de una regla de acción, o, en pocas palabras, un *hábito*" Charles S. Peirce, "How to make our ideas clear" (1877-1878), en *Charles Sanders Peirce...*, op. cit., p. 143.

¹¹ Charles S. Peirce, "How to make..." (1877-1878), en *Charles Sanders Peirce...*, op. cit., p. 137.

¹² *Ibid.*, p. 146. Cfr. Con William James, "Por consiguiente, para lograr una claridad perfecta en nuestros pensamientos sobre un objeto sólo necesitamos considerar qué efectos concebibles de orden

La *realidad* es algo sobre lo que todo el mundo está, o parece estar, claro. Es la gran generalidad; pero ¿en qué consiste la realidad? Peirce aplica su método y afirma: "la realidad, como cualquier otra cualidad, consiste en los efectos sensibles peculiares que las cosas que toman parte de ella producen. El único efecto que tienen las cosas reales es el de causar creencia (*to cause belief*), debido a que todas las sensaciones que ellas generan emergen a la conciencia en forma de creencias"¹³.

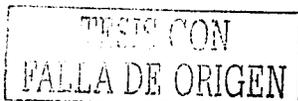
La realidad es no sólo sensitiva, sino intersubjetiva; es la concepción de las generalidades que trascienden la voluntad individual, y que son tales debido a su utilidad intersubjetiva. La realidad para Peirce "es el resultado de un acuerdo «público» infinitamente lejano. El único presupuesto del método científico es precisamente el de considerar como posible y concebible el establecimiento de tal acuerdo, incluso a muy largo plazo, en virtud de la potencia de la indagación común... En tal investigación las opiniones subjetivas se confrontan con los hechos. Pero los hechos no son algo externo, ajeno, contrapuesto al «pensamiento en general» (si bien pueden serlo al «mío», al «tuyo» o a «nuestro» pensamiento). Los hechos son aquello que, en el desarrollo general de la inteligencia humana, se va configurando como características emergentes de la experiencia social y pública. Esta experiencia, por otra parte, no puede nunca darse por concluida". La realidad, por lo tanto, en el sentido pragmático de Peirce es final y fundamentalmente *experiencial*. Sólo la experiencia permite el aprendizaje de las generalidades y, por lo tanto, de la realidad¹⁴.

El proceso experiencial de aprendizaje establece un marco referencial de significados que permite la adquisición de generalidades de interacción. El significado "es esencialmente práctico. Uno aprehende el significado de un

práctico puede implicar el objeto; que sensaciones podemos esperar de él y cuáles acciones habremos de preparar. Nuestra concepción de tales efectos, inmediatos o remotos, es, pues, para nosotros todo nuestro concepto del objeto, si es que este tiene realmente algún significado positivo", William James, *Pragmatismo...*, op. cit., p. 49.

¹³ Charles S. Peirce, "How to make..." (1877-1878), en *Charles Sanders Peirce...*, op. cit., pp. 152-153.

¹⁴ Carlo Sini, *El Pragmatismo*, op. cit., pp. 29-30.



concepto, no por contemplar una entidad, sino a través de adquirir una *capacidad* o *hábito* para hacer uso de él. Cualquier capacidad o hábito es esencialmente general y por ello no puede ser formulado como una colección de casos finitos. El significado, en pocas palabras, no puede ser aprehendido por formulación teórica; sólo puede ser adquirido en la práctica"¹⁵.

De esta manera, la concepción pragmática de realidad que se desprende de la noción de efectos sensibles no pretende apostar por una relatividad sin límites, sometiendo los objetos a su mera percepción y sensación, sino a las generalidades y, por lo tanto, significados que la sensación de dichos efectos genere. El mismo Peirce hace la aclaración diciendo que "por un lado, la realidad es independiente, no necesariamente del *pensamiento en general*, sino sólo de lo que usted, o yo, o cualquier número finito de hombres piensen acerca de ella; y que, por el otro lado, por ello el objeto de la *opinión final* depende en lo que esa opinión es, aunque *lo que esa opinión es no depende de lo que usted o yo o cualquier hombre piense*"¹⁶.

Lo que hace Peirce es reemplazar la concepción positivista de conocimiento absoluto con una concepción relativa. Según H. O. Mounce, el pragmatismo, "como una explicación de la indagación, dilucida la duda o creencia a través de relacionarla a aquel que indaga. Le trata como en medio del mundo, observando no la totalidad sino algún aspecto de él, a la luz de algún cuerpo de creencias, desde un punto de vista o perspectiva. Es una visión que emerge de cualquier reflexión seria sobre la ciencia moderna. Lo que revela es la necesidad de tomar en cuenta el punto de vista del observador, el recordar a uno mismo que la manera en que el mundo aparece dependerá parcialmente en la manera en que es, pero parcialmente también de la posición desde la cual uno le observa"¹⁷.

¹⁵ H. D. Mounce, *The Two Pragmatisms. From Peirce to Rorty*. Routledge, Nueva York, 1997, p. 13.

¹⁶ Charles S. Peirce, "How to make..." (1877-1878), en *Charles Sanders Peirce...*, op. cit., p. 155. Itálicas mías.

¹⁷ H. D. Mounce, *The Two Pragmatisms...*, op. cit., p. 16.

Apegado al Idealismo Subjetivo, Peirce afirma que la realidad no trasciende a la experiencia, a los sentidos. La objetividad tiene su campo mismo en el lenguaje, el sujeto interpreta y da sentido objetivo a su pensamiento y acción. El pragmatismo de Peirce se erige frente a todo sentido *apriorístico* y racionalista del conocimiento. Si existiese un sentido teleológico del conocimiento, este tendría que obtener su *sentido* de la mente del ser humano, no de una entidad externa.

En Peirce, el enfrentamiento con la duda como *principio*, es fundamental. Frente a la máxima cartesiana de la duda que propone la verificación de todo, es decir, partir de una máxima de duda para el todo, Peirce argumenta que la indagación sólo es un proceso que se lleva a cabo tras la generación de la duda que, a su vez, sólo es generada por la desacreditación de la validez de una creencia, así que la *creencia antecede*. Yo me permitiría ir más lejos, en el sentido de Peirce: si aceptáramos que es necesaria la duda de todo, aceptamos a su vez la veracidad de dicha oración y *creeríamos* en dicho método, creeríamos en la máxima cartesiana. La duda del todo implicaría la duda de la propia máxima. La creencia, consecuentemente, siempre antecede.

Más que un simple juego de lógica, lo que aquí propone Peirce es, considero, fundamental. Por un lado asienta las bases para argumentar la incapacidad de una perspectiva valorativamente neutral y, por el otro, establece un espacio de confianza ante una modernidad caracterizada por una aplastante crítica de todo lo que se cree, ante el sometimiento a validación del todo.

No hay forma, consecuentemente, de tener la idea sobre algo si no es por sus efectos sensibles. Esta sentencia no retira a los objetos mismos la calidad de reales, sin embargo su realidad o realización en forma de idea en la inteligencia humana, que es una realidad funcional y utilitaria, depende de los efectos sensibles percibidos. Estos efectos sensibles dotan de sentido a la idea y de realidad al objeto, teniendo en cuenta que la realidad es constituida por las generalidades de opinión última que generan una

creencia. Creencia que a la vez funciona como hábito de conducción experiencial.¹⁸

El *sentido*, es pues, la idea máxima, que en forma de opinión, da forma al Idealismo objetivo de Peirce. Las filosofías idealistas y objetivistas restringen de manera amplia la importancia del *libre albedrío*. Dotar a la filosofía con una apreciación como la que proporciona Peirce permite dar a ser humano una posición cognitiva más activa. Esto es a lo que Shiller va a denominar como el sentido humanista del pragmatismo.

William James y el Intersubjetivismo experiencial de la verdad

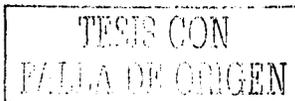
William James, quien escuchaba e intentaba seguir las ideas de Peirce, fue quien dio la mayor difusión, durante los años finales del siglo XIX, al concepto de pragmatismo y siempre concedió a Peirce, en sus conferencias, la potestad del concepto. Sin embargo, James desarrollo una idea que, según el mismo Peirce, se alejaría de su concepto original, aunque retomaría de manera más acertada muchas de sus premisas. Una de éstas es la de la *realidad*.

James en su oportunidad de presentar y explicar ante la juventud harvardiana la idea del pragmatismo, también hace, por supuesto, alusión a la idea de realidad; yendo, sin embargo, del *Idealismo objetivo* de Peirce, al *empirismo radical*. "No existiendo la realidad, sino sólo nuestra creencia acerca de ella", explicaba James, "habrá de contener elementos humanos, pero éstos *conocerán* el elemento no humano en el único sentido en que puede existir el conocimiento de algo"¹⁹.

De esta manera James desprende del sentido peirciano de la realidad cualquier cualidad externa. Mientras Peirce se debatía entre el sensitivismo y el objetivismo de la realidad; debate que como se puede observar en los

¹⁸ "Cada idea de algo es la idea de sus efectos sensibles. Si imaginamos tener otra, dice Pierce, nos engañamos a nosotros mismos, puesto que la única verdadera función del pensamiento es la de establecer reglas prácticas de acción, es decir, hábitos de respuesta a las dudas suscitadas por la experiencia", Carlo Sini, *El Pragmatismo*, op. cit., p. 26.

¹⁹ William James, *Pragmatismo. Un nombre nuevo para algunos viejos modos de pensar*, Emecé, Buenos Aires, 1945, p. 180.



escritos de Peirce se balancea constantemente con la intención de no otorgar al individuo un papel determinante en la configuración sustancial de lo *real*. Ya que esto significaría aceptar una relatividad mayor a lo que él mismo se permitiría enunciar. James lleva el análisis de la realidad a los límites a los que Peirce no lo hizo, y propone una relación fundamental entre lo real y la verdad, llevando la concepción peirciana de la *creencia* hasta uno de sus extremos.

James expone a la realidad a través de la enunciación de lo que él llama las tres partes constitutivas de la realidad. "«La *realidad*» es, en general, aquello que las verdades han de tener en cuenta; y" –dissecta James– "la *primera parte* de la realidad, desde este punto de vista, es el flujo de nuestras sensaciones. Las sensaciones nos son impuestas, sin que sepamos de dónde vienen; casi no poseemos dominio alguno sobre su naturaleza, orden y cantidad". Es importante señalar que para James la realidad no es aquello que genera las sensaciones, sino, en primer lugar, las sensaciones mismas, y, además, que la generación de esas sensaciones está más allá de la voluntad del ser humano.

"La *segunda parte* de la realidad, como algo que nuestras creencias deben también dócilmente tener en cuenta" –prosigue James– "son la *relaciones* que se obtienen entre nuestras sensaciones o entre sus copias en nuestro espíritu. Esta parte se subdivide en dos sectores: 1º), las relaciones mudables y accidentales, como las de fecha y lugar; y 2º), las fijas y esenciales, porque están fundadas en la naturaleza interna de sus términos". Esta segunda parte está compuesta por lo que Peirce llamaba las generalidades intelectualmente construidas y *clarificadas*.

Pero para James no era suficiente la explicación si ésta no implicaba otra relación, aquella que se entabla entre dichas *generalidades* y la *verdad*. De tal manera que "la *tercera parte* de la realidad, adicional a esas percepciones (aunque ampliamente basada sobre ellas), la constituyen las *verdades previas* que siempre tiene en cuenta toda nueva investigación"²⁰.

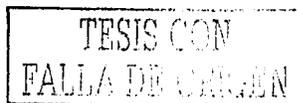
²⁰ Ibid., pp. 176-177.

Así pues, el cuadro de la crítica peirciana sobre la máxima cartesiana se completa. No solamente no se puede partir, en una indagación, de la desacreditación de veracidad del todo, sino que, siguiendo a Peirce, el origen son una serie de creencias que al ser cuestionadas y generada la duda, es necesario un proceso de indagación con la intención de establecer una nueva creencia. Lo que James aporta es que esa indagación no puede ser realizada sobre lo que pareciera ser un desprendimiento de las demás creencias. No puede indagarse sólo sobre la búsqueda e intención de regenerar una creencia despejando la duda, sino siempre con base en *tomar en cuenta las otras verdades que le anteceden*.

James intenta, en casi todo momento, hacer una explicación más clara sobre el pragmatismo y sus implicaciones, por lo menos más clara que el propio Peirce. La realidad seguirá siendo para James una colección de relaciones significantes, y lo explicará a su manera: "...lo que aprehendemos [de realidad] es siempre un sustituto de ella previamente peptonizado y cocido por el pensamiento humano para nuestro consumo. Diríamos que dondequiera la hallamos ha sido ya «contrahecha»". Lo que genera el pragmatismo que propone James es una *humanización de la realidad*, un atentado contra el conocimiento y la realidad de carácter a *priorístico* y *metafísico*, y el sometimiento de la realidad a la conciencia y utilidad intersubjetiva. "Que la ciencia sea neutral y objetiva" –sentencia James contra el positivismo– "que sea un puro reflejo del mundo tal como es, resulta totalmente ilusorio. Como cualquier otro hábito humano, también la ciencia es, a su modo, una «fe»: por ejemplo, la fe en el orden del universo y en su racionalidad"²¹.

James relativiza, es cierto, pero no lo hace de manera que la *posibilidad* de lo real o de lo verdadero se manifieste y concrete en lo individual. En todo caso, para James, el problema es uno de *congruencia*; precisamente de congruencia con la realidad y las verdades antecesoras, que son, siguiendo a Peirce, *generales* y presumiblemente *claras*. Es por ello que

²¹ Ibid., pp. 179 y 37.



para James "nuestros sustantivos y adjetivos son todos bienes hereditarios humanizados, y en las teorías en las que los ordenamos, el orden interior y la disposición son exclusivamente dictados por consideraciones humanas, una de las cuales es la congruencia intelectual"²².

De tal manera que lo que es real, y de manera fundamental objetivo, es aquello que es general por su claridad, por su congruencia, pero también, según James, por su veracidad (o potencial veracidad) y por su utilidad. La construcción de la realidad, en James, es una *acción social*, es la posibilidad de la congruencia de ideas y signos. Para James "todo pensamiento humano es *digresivo*: cambiamos ideas, prestamos y tomamos verificaciones, obteniéndolas unos de otros mediante el intercambio social. Todas las verdades llegan así a ser *construcciones verbales* que se almacenan y se ponen a disposición del mundo. De ahí que tengamos que *hablar* congruentemente, lo mismo que tenemos que *pensar* congruentemente: pues tanto en el lenguaje como en el pensamiento tratamos con género". Al hablar de género James hace referencia a las generalidades de Peirce. Una idea o una oración sólo es congruente mediante su claridad, mediante su acomodamiento en las generalidades, y es útil precisamente en su congruencia; es decir, *una idea u oración es útil sólo en su congruencia como construcción verbal*²³.

"Realidad quiere decir, por tanto, hechos concretos o géneros abstractos de cosa y relaciones percibidas intuitivamente entre ellos. Además" —explica James— "significa en tercer término, cosas que nuestras nuevas ideas no pueden dejar de tener en cuenta, todo *el cuerpo de verdades que ya poseemos*". Esta idea de la realidad como percepción encuentra su más grande sentido al ser el fundamento en la argumentación de James acerca de cómo se aprehende o puede ser aprehendida, de manera esencial, la propia realidad. "Copiar una realidad es, seguramente, una manera muy importante de conformidad con ella; pero dista mucho de

²² Ibid., p. 183.

²³ Ibid., p. 156.

ser esencial; lo esencial es el proceso de ser *guiado*. Toda idea que nos sirva para *tratar* práctica o intelectualmente con la realidad o con sus conexiones, que no complique nuestros progresos con fracasos, que, de hecho, *conforme* y adapte nuestra vida a todo el marco de la realidad, logrará satisfacer la exigencia. Mantendrá la verdad de aquella realidad. Así los nombres son «verdaderos» o «falsos» en la misma medida que lo son los cuadros mentales definidos a los que pertenecen". La idea de claridad de Peirce no es pues sino expuesta de otra manera por James. Si la realidad está compuesta por el conjunto de las generalidades en el que la vida social se desenvuelve, la veracidad de la realidad tendrá que ver sin embargo, para James, con la *claridad de los signos*; es decir, con la congruencia que se observe entre los *cuadros mentales definidos* y el *nombre*, con su utilidad intelectual y lingüística²⁴.

Por lo tanto la realidad no es algo externo a su construcción intelectual pero sí está más allá del alcance de la simple percepción del individuo. Tanto en Peirce como en James la construcción intelectual de la realidad no es subjetiva sino, de manera fundamental, intersubjetiva. Y es precisamente en esta relación intersubjetiva en que la verdad de una idea se refiere, en James, a su utilidad²⁵.

"El pragmatismo es" –para James– "primeramente, un método, y, en segundo lugar, una teoría genética de lo que se entiende por verdad...". La verdad es, en el pragmatismo, la idea mínima y fundamental de la que parte toda la estructura experiencialista e instrumentalista. "El pragmatismo deriva su noción general de verdad como esencialmente ligado con la manera según la cual un momento de nuestra experiencia puede conducirnos hacia otros momentos a los cuales vale la pena ser conducidos"²⁶. La verdad es útil y lo que es útil es verdadero por definición. Si algo no es útil es porque no

²⁴ Ibid., pp. 154-155.

²⁵ "Todas nuestras verdades son creencias sobre la «Realidad», y en ninguna creencia particular actúa la realidad como algo independiente o cosa *hallada*, no *fabricada*", Ibid., p. 176.

²⁶ Ibid., pp. 61 y 150.

toma lugar entre las verdades existentes, aquellas que le anteceden y que le contextualizan.

"Una nueva idea se tiene por «verdadera», explica James, "en cuanto satisface el deseo de asimilar lo nuevo al *stock* existente de ideas. Habrá que apoyarse en una antigua verdad y de aprehender un nuevo hecho; el resultado final, como ya dije antes, es cuestión de apreciación individual". Las verdades, pues, son experiencialmente adicionales, y fundamentalmente articulables. Nada es verdadero por cualidad intrínseca. Aquello que es verdadero lo es debido a un proceso cotidiano, o no, de verificación en la acción. Es a esto a lo que se refiere James al escribir que "la verdad de una idea no es una propiedad estancada inherente a ella. La verdad *acontece* en una idea; esta *se hace verdad*; *la hacen* verdadera los acontecimientos. Su verdad no es sino un hecho, un proceso, el de su propia demostración o *verificación*; su validez es el proceso de su validación"²⁷.

En este sentido de verdad que James propone es en el que se basa el instrumentalismo deweyiano, el cual explica al pragmatismo como un método que permite concebir a las ideas como herramientas para nuestras relaciones con la realidad; es decir, en nuestras relaciones con aquellas construcciones lingüísticas y mentales generales, que trascienden nuestra persona en su uso y construcción. "Las ideas (*que no son en sí mismas sino parte de nuestra experiencia*) son verdaderas en la medida en que nos *auxilian a entablar relaciones satisfactorias con otros sectores de nuestra experiencia*, a resumirla y moverse entre ellos mediante atajos conceptuales, en vez de seguir la interminable sucesión de los fenómenos particulares. Toda idea sobre la que podamos cabalgar, por así decirlo; toda idea que nos lleve prósperamente de una parte a otra de nuestra experiencia, encadenando las cosas satisfactoriamente, con firmeza, simplificándolas y economizando trabajo, es verdadera, esto es: verdadera

²⁷ Ibid., pp. 59 y 147.

*instrumentalmente*²⁸. Si la realidad es experiencial, la cualidad de verdad solo puede ser experiencialmente dotada de realidad. La verdad también es una experiencia, una experiencia de irrefutabilidad temporal. Esa temporalidad de la cualidad de verdad demuestra su utilidad sólo en la experiencia, en tanto permite relacionarnos y desenvolvernos en un mundo de creencias y posibilidades.

Frente a la realidad, las nuevas ideas son confrontadas. Es decir, sufren o gozan un proceso de verificación, sea éste científico o no. "Cuando una verdad adicional" —explica James con gala de extremo practicismo— "llega a ser prácticamente adecuada a la emergencia del momento, pasa del frigorífico donde se conservaba a actuar en el mundo, y nuestra creencia en ella se torna activa". El proceso de credibilidad dota a la idea de realidad debido a que implica, a la vez, su generalidad, su utilidad. "La verdad descansa, de hecho, en su mayor parte sobre un sistema de crédito. Nuestros pensamientos y creencias «pasas» mientras no haya nada que les dé el alto, al modo exactamente que el billete de banco. Pero todo esto apunta a una verificación directa en alguna parte, sin la cual la fábrica de la verdad se derrumba como un sistema financiero que carece de respaldo en efectivo. Aceptáis mi verificación de una cosa, y yo otra de vosotros; así, traficamos mutuamente con nuestras verdades. Pero los cimientos de toda la superestructura son las creencias concretamente verificadas por alguien"²⁹.

Las verdades, entonces, cumplen con el rol de ser guías, de nuestra acción cotidiana y, también, de nuestra acción de indagar. "En este reino de relaciones mentales, la verdad es también cuestión de conducción o de orientación, de guía. Relacionamos una idea abstracta con otra,

²⁸ Ibid., p. 56; "Nuestra interpretación de la verdad es la de las *verdades* (en plural) de los procesos de conducción, realizados *in rebus*, los que, en común, sólo tienen la cualidad de que retribuyen. Nos retribuyen guiándonos en o hacia algún sector de un sistema que penetra en numerosos puntos dentro de los objetos de la percepción, que podemos o no copiar mentalmente, pero con los cuales ahora nos hallamos cuando menos en la clave de relación vagamente designada con el nombre de verificación. La verdad es para nosotros un simple nombre colectivo para los procesos de verificación, al modo que la salud, la riqueza, la fuerza, etc., son otros tantos nombres de procesos relacionados con la vida, también proseguidos porque su prosecución retribuye. La verdad, pues, *se hace*, como la salud, la fuerza y la riqueza, en el curso de la experiencia", Ibid., pp. 158 y 159.

²⁹ Ibid., pp. 149 y 152.



estableciendo en definitiva grandes sistemas de verdad lógica y matemática, bajo cuyos respectivos términos de hechos sensibles de la experiencia ordénanse eventualmente entre sí, con lo que nuestras verdades eternas se aplican también a las realidades... Nuestro armazón ideal para toda suerte de objetos posibles es determinado por la misma estructura de nuestro pensamiento". Pero es importante volver a remarcar que las verdades no son arbitrarias, no aparecen y desaparecen como resultado del libre albedrío individual, sino que corresponden en todo momento a una articulación en todo un sistema de creencias de características históricas³⁰.

Posiblemente sea esta idea de verdad desarrollada por James lo que le distancia de manera importante de Peirce. Para este último la verdad no debe su sentido a su utilidad, sino a su *ultimidad*. Es decir, la verdad no es sino una versión última de realidad, una versión no sólo general sino final. Es por ello que, dice Peirce, "la opinión que está destinada a ser finalmente acordada por todos los que investigan, es lo que llamamos verdad, y el objeto representado en esta opinión es real"³¹.

Como explica Carlo Sini, "cada expresión determinada de la verdad", en Peirce, "está inevitablemente afectada por la idiosincrasia y el error; sólo en un camino infinito sería posible llegar a la perfecta congruencia entre verdad y realidad". Creo, sería el fin de la historia, representaría el acuerdo final sobre el todo. Esta expectativa de Peirce sobre la verdad no es compartida por James quien desenlaza lingüísticamente, de manera práctica e instrumental, la utilidad de lo que es verdadero. "Las ideas verdaderas" – prosigue James– "condúcenos (nos guían) a regiones verbales y conceptuales, a la par que nos relacionan directamente con términos sensibles útiles. Nos llevan a la congruencia, a la estabilidad y al fluyente intercambio humano; nos arrancan de la excentricidad, del aislamiento, del pensamiento infructuoso"³². La idea verdadera nos permite, partiendo de ella,

³⁰ Ibid., pp. 153-154.

³¹ Charles S. Peirce, "How to make...", op. cit., p. 155

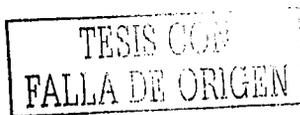
³² Carlos Sini, *El Pragmatismo*, op. cit., pp. 29-30 y William James, *Pragmatismo...*, op. cit., pp. 156-157.

ser claros (en el sentido de Peirce), establecer relaciones congruentes y, por lo tanto, fructíferas en nuestra acción. La congruencia no es, pues, tampoco intrínseca al acto, sino que es relativa a las verdades y realidad que discursivamente le acompañan.

La verdad es, en otro sentido, característica de una creencia, pero, a la vez, una creencia en sí misma; es una expectativa, una esperanza de orden, temporal o final. Los sistemas sociales, contruidos sobre un sistema de fiabilidad, presuponen una posición de creencia y de confianza entre sus miembros. "Nuestra fe" –sostiene James– "es fe en la fe de alguien más... Nuestra creencia en la verdad misma, por ejemplo, que existe una verdad, y que nuestras mentes y ella están hechas la una para la otra, ¿que puede ser sino una afirmación pasional de deseo, en la que nuestro sistema social se respalda? Queremos tener una verdad; queremos creer que nuestros experimentos, estudios y discusiones deben ponernos constantemente en una mejor posición con respecto a ello..."³³

La concepción de verdad de James guía al pragmatismo a la deconstrucción del universo rígido de la filosofía europea e invita a una visión pluriversal, plástica, mucho más maleable, postula un *pluiverso abierto de plástico* dentro del cual las *voluntades individuales ejercen plenamente su libertad*. "El pragmatismo representa" –argumenta James ante las posturas filosóficas europeas– "una actitud absolutamente familiar en Filosofía: la posición empirista, pero le representa, a mi entender, tanto en un sentido más radical como en la forma menos objetable en que se ha presentado nunca. El pragmatista" –arremete de frente James– "rompe de una vez para siempre con una serie de hábitos inveterados de los filósofos. Deja a un lado la abstracción y la insuficiencia, las soluciones verbales, las razones malas a *priori*, los principios fijos, los sistemas cerrados, los «absolutos» y los «*orígenes*». *Vuélvese, por el contrario, hacia lo correcto y lo adecuado, hacia los hechos, hacia la acción, hacia la fuerza*. Esto significa el predominio del

³³ William James, *The Will to Believe and other essays in popular philosophy*, Dover, Nueva York, 1956, pp. 9 y 10.



temperamento empirista y el abandono de la actitud racionalista. Deja abierta la puerta a todas las posibilidades de la Naturaleza contra la artificialidad, el dogma y la pretensión de un finalismo en la verdad"³⁴.

El instrumentalismo pragmático

En el trabajo de John Dewey también encontramos una posición contraria al del finalismo de la verdad. En un derroche de congruencia con la posición de James sobre la verdad, Dewey afirma que "si las ideas, significados, concepciones, nociones, teorías y sistemas son instrumentales con respecto a una reorganización de un medio dado, a la solución de algún problema o perplejidad específicos, entonces la prueba de su validez y valor reside en la realización de su trabajo. Si tienen éxito en su labor, son confiables, estables, válidos, buenos, verdaderos" —y prosigue por si fuese necesaria una aclaración— "si fallan en aclarar la confusión, en eliminar defectos, si incrementan la confusión, incertidumbre y maldad cuando se actúa conforme a ellos, entonces son falsos"³⁵.

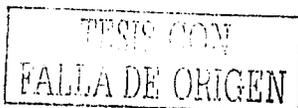
Existe pues un importante vínculo entre la idea pragmática de verdad y las consecuencias prácticas de lo considerado. La idea de verdad se convierte pues, en el pragmatismo, en una adjetivación *a posteriori*, con conocimiento y control de las posibles consecuencias, de una idea o de una teoría: "Belleza es lo que la belleza hace. *Por sus frutos los conoceréis*", cita religiosa y peirceanamente Dewey³⁶.

La instrumentalidad en la que Dewey sumerge al pragmatismo le lleva incluso a decir que para la explicación, sobre la idea de verdad, el adverbio verdaderamente (*truly*) es más útil, no sólo porque expresa una manera de

³⁴ José Luis Orozco, *Pragmatismo...* op. cit., p. 15. "El pragmatismo, haciendo la determinación empírica final de lo que pueda ser el equilibrio de la unión total, con un *conocedor*, un origen y un universo consolidado de todos los modos concebibles, fuera la más aceptable de las hipótesis... Puesto que el monismo absoluto veda incluso el tomarla en serio (a la hipótesis del pluralismo), estigmatizándola desde el comienzo como irracional, es evidente que el pragmatismo habrá de volver la espalda al monismo y seguir la senda más empírica del pluralismo", William James, *Pragmatismo...*, op. cit., p. 120 y p. 52. *Itálicas mías.*

³⁵ John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (1920-1948), Bacon Press, Boston, 1957, p. 156.

³⁶ Ver *Ibid.*, esp. pp. 155-160.



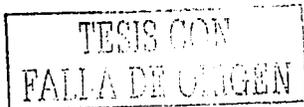
actuar, sino porque además consecuencializa la adjetivación. Entiéndase que como todas las ideas o acciones deberán ser juzgadas tras el reconocimiento de sus consecuencias, entonces la única forma de considerar algo como verdad, es demostrar ser verdadero: "Aquello que verdaderamente nos guía es verdadero –su capacidad demostrada para dicha acción de guiar es precisamente a lo que nos referimos con verdad". Y Dewey prosigue explicando como esta noción de verdad es aplicable al método diciendo que "la hipótesis que funciona es la verdadera; y *verdad* es un sustantivo abstracto aplicado a la colección de casos, actuales, predichos o deseados, que reciben confirmación en su funcionamiento y consecuencias"³⁷.

Sin embargo, a diferencia de James quien recibió innumerables críticas por que su visión sobre la verdad parecía plegarse a la simple legitimación final, práctica, de la consecución de deseos personales y, por lo tanto, egoístas, Dewey hace una aclaración que es importante tener en cuenta para entender porqué, según él, no es de esa manera: La verdad sí tiene una relación con la satisfacción, explica Dewey, "pero la satisfacción en cuestión significa una satisfacción de las necesidades y condiciones del problemas, fuera del cual la idea, el propósito y el método de acción, emerge. Incluye condiciones públicas y objetivas. No es manipulada por capricho o idiosincrasia personal... De hecho, la verdad definida como utilidad significa servicio en hacer sólo la contribución a la reorganización en la experiencia que la idea o teoría clama ser capaz de realizar. La utilidad de un camino" – ejemplifica– "no es medida por el grado en el que se presta para los propósitos de un hombre de carretera (*highwayman*). Es medida tanto por si de hecho funciona *como* un camino, como una forma de transportación y comunicación pública fácil y efectiva. Es de la misma manera con la utilidad (*serviceableness*) de una idea y una hipótesis como medida de su verdad"³⁸.

La objetividad en el pragmatismo, consecuentemente, no es la acción de copiar con exactitud la realidad, sino la única posibilidad real de establecer

³⁷ Ibid., pp. 156-157.

³⁸ Ibid., pp. 157-158.



una interacción confiable y útil; está atada a su comprensión y aplicabilidad comunes. Es por ello que, aunque posiblemente de manera poco clara, James explica la necesidad de que las *verdades nuevas* deban de ser compatibles con el resto de las *verdades viejas*; la razón de ello es la *objetividad*. Para Peirce el problema, como vimos antes, es en términos de *claridad*.

Dewey, de manera fundamental, intentará también desmitificar el concepto de verdad, explicando que la verdad no es una propiedad inherente a la idea, no es correspondiente, como se cree, con una "Realidad Última". La explicación se torna histórica cuando Dewey enlaza la idea de verdad, como la propiedad inherente a algunas ideas y no a otras, con el o los dogmas autoritarios predominantes en la época *pre-científica*, en la que por la alta estimación del orden y por su naturaleza altamente conservadora se necesitaba de una colección de verdades superiores y fijas; de tal manera que la verdad respondía en su validez ante una sanción *a priori*, independientemente de sus consecuencias.

Para el pragmatismo, no existe la Verdad ni la Realidad Última, ambas tienen un estricto carácter práctico, y por lo tanto histórico. El supuesto pragmático de Dewey es que la realidad es estrictamente instrumental y por lo tanto tiene un importante carácter cognitivo. El instrumentalismo deweyano funda sus principios mínimos en la practicidad de la realidad, "es un intento de establecer una teoría de conceptos lógicamente precisa, de juicios e inferencias en sus varias formas, a través de considerar primeramente cómo funciona el pensamiento en las determinaciones experimentales de consecuencias futuras. Es decir, intenta establecer distinciones y reglas de lógica reconocidas universalmente a través de derivarlas de su función reconstructiva o mediadora adscrita a la razón". El Instrumentalismo, explica Dewey, "asigna una función positiva al pensamiento, la de reconstruir el presente estado de cosas en vez de sólo conocerlas. Como consecuencia, no puede haber grados intrínsecos, o una jerarquía de formas de juicio. Cada

tipo tiene su propio fin, y su validez está enteramente determinada por su eficacia en la consecución de sus fines³⁹.

La postura cognitiva y reconstructora ante el conocimiento es pues fundamental en la concepción del pragmatismo en Dewey, quien explica que éste "se presenta a sí mismo como una extensión del empirismo histórico, pero con una diferencia fundamental, que aquel no insiste sobre el fenómeno antecedente sino sobre el fenómeno consecuente; no sobre los precedentes sino sobre las posibilidades de acción. Y este cambio en el punto de vista es casi revolucionario en sus consecuencias. Un empiricismo que se contenta con repetir hechos pasados" –sentencia Dewey– "no tiene lugar para la posibilidad ni para la libertad. No puede encontrar espacio para concepciones o ideas generales... Pero cuando tomamos en cuenta el punto de vista del pragmatismo vemos que las ideas generales tienen un papel muy diferente que desempeñar que aquel de reportar y registrar experiencias pasadas. Son las bases para la organización de observaciones y experiencias futuras"⁴⁰.

La razón a la que Dewey hace referencia en su trabajo es aquella relacionada con el cálculo, y es precisamente el cálculo de las consecuencias lo que dota al pragmatismo de un idealismo instrumental: "Sin embargo, el pragmatismo tiene una implicación metafísica. La doctrina del valor de las consecuencias nos lleva a tomar en consideración el futuro. Y esta acción de tomar en cuenta el futuro nos lleva a la concepción de un universo cuya evolución no está terminada, de un universo que aún está, en la terminología de James, «en su realización», «en el proceso de convertirse», de un universo hasta cierto punto aún plástico. Consecuentemente, la razón, o pensamiento, en su sentido más general, tiene una función real, aunque limitada, una función creativa, constructiva". La capacidad constructora y deconstructora del conocimiento permite al pragmatismo asumir una posición hegelianamente idealista sobre el futuro, una "metafísica idealista" que asume que "el pensamiento da vida a actos distintivos que modifican hechos

³⁹ John Dewey, *Philosophy and Civilization* (1931), Capricorn Books, Nueva York, 1963, pp. 26 y 31.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 24 y 25

y eventos futuros a manera de volverlos más razonables, es decir, más adecuados a los fines que nosotros nos proponemos⁴¹.

El giro cientificista del pragmatismo

El pragmatismo muestra su principal característica en la posibilidad de reconstrucción o deconstrucción del universo rígido heredado de Europa; es en sí mismo poco estructural ya que, de serlo, se hubiese construido a sí mismo una nueva *jaula de hierro*, post o transmoderna, definitivamente hiper-reflexiva. La enorme maleabilidad, no sólo de las formas de rearticulación de la realidad que propone, sino del mismo método pragmático implica una dificultad enorme en la intención de definirle *sistemática* y *contundentemente*.

Consecuentemente, la intención de Mounce de dividir al pragmatismo en dos parece no ser tan acertada, debido a que él presupone que el pragmatismo propuesto por Peirce y por James, que arremetía contra el positivismo empiricista y da un giro experiencial al empiricismo, acaba, con John Dewey, por defender el *cientificismo positivista*. Una revisión de los textos filosóficos de Dewey muestra que la tendencia del pragmatismo en él no sólo impide pensar en una positivización del pragmatismo, sino, en todo caso, en una cientificación a manera de acercar *la idea* (la teoría) a *la práctica*; dotando de tal manera a la acción humana de una racionalización científica en tanto útil. Para Dewey, dice Mounce, "es posible, a través de la inteligencia científica, anticipar la necesidad de reconstrucción social de tal manera que nuestras instituciones puedan cambiar, no por azar, sino bajo supervisión inteligente"; esto no significa de ninguna manera que Dewey proponga el sometimiento de la sociedad a un grupo de científicos, sino a que el espíritu crítico de la ciencia se vuelva común en la acción social y sea sustento de la vida institucional⁴².

La modernidad trajo consigo un fenómeno de cientificación de la vida cotidiana, pero sólo en el sentido del sometimiento el hombre a la tecnología

⁴¹ Ibid., pp. 24-25 y 31-32.

⁴² H. O. Mounce, *The Two Pragmatisms...*, op. cit., p. 136.

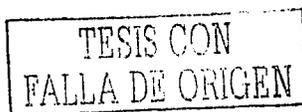
de producción. Este fenómeno esta(ba) caracterizado por la falta de control, caos, el llamado "capitalismo salvaje"; el conocimiento y concientización de las consecuencias derivadas de tal falta de control ha llevado a plantear pragmáticamente una reorganización. Explica Dewey que "en cuanto comencemos a usar el conocimiento y habilidades que tenemos para controlar las consecuencias sociales en el interés de una vida común, abundante y segura, nos debemos dejar de quejar de lo atrasado de nuestro conocimiento social. Debemos de tomar el camino que nos lleve a una segura edificación de ciencia social tal como los hombres construyeron la ciencia física cuando activamente hicieron uso de las técnicas de herramientas y números en la experimentación física"⁴³.

La ciencia tendrá pues, para Dewey, el papel de guía, de instrumento que posibilite una más eficaz interacción del Ser con su medio, ya que aquella dota de las herramientas necesarias para interpretar a la realidad a partir de la consideración de las consecuencias posibles de esa interacción, en vez de partir de grandes supuestos metafísicos. Es por ello evidente que Dewey no pretende regresar el pragmatismo al positivismo, sino dar un papel mucho más claramente instrumental a aquél. Cornell West explica el científicismo deweyano diciendo que "la aceptación de Dewey de la autoridad de la ciencia es instrumental en sí misma --la ciencia es simplemente la mejor herramienta que nosotros, los organismos conscientes, tenemos para lidiar con nuestro medio. Las *implicaciones metafísicas* son que aunque la ciencia no tiene el monopolio sobre lo que es la verdad o lo real, sus poderes predictivos y explicativos nos ayudan a lidiar de manera más efectiva con el mundo, más que cualquier otra cosa a nuestro alcance"⁴⁴.

Me atrevería a sostener que el papel de la ciencia, en el pensamiento de Dewey, implica de hecho una post-positivización debido a su enlace con la interpretación de los significados (*meanings*) como una categoría amplia; "el pensamiento científico en sí mismo", explica Dewey, "no es finalmente sino

⁴³ John Dewey, *Philosophy...*, op. cit., p. 329.

⁴⁴ Cornell West, *The American Evation of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989, p. 98. Itálicas mías.



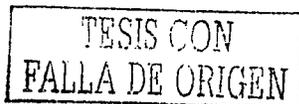
una función de la imaginación para el enriquecimiento de la vida con el significado de las cosas; es parte de su particular esencia el tener que ser sometido a ciertas pruebas de aplicación y control". Si seguimos el discurso pragmático de Peirce a Dewey la idea del significado es congruente; todo significado es el resultado de las sensaciones que un objeto provoca, que la realidad provoca. Y la ciencia, para Dewey es la forma más racional, con respecto a su *aplicabilidad* y *control*, de construir y reconstruir los significados, es decir, de interactuar en y con la realidad⁴⁵.

La ciencia tiene un importante papel reflexivo, que es precisamente la capacidad no sólo de adaptarse por parte del Ser (de un *organismo* en el naturalismo deweyano), sino la capacidad simultánea de transformarlo. "La reflexión" —explica Dewey diferenciando al Ser Humano de los organismos inferiores— "es una respuesta indirecta al medio, y el elemento de indirección puede convertirse en altamente complejo. Sin embargo tiene su origen en el comportamiento adaptativo biológico y la función última de su aspecto cognitivo es un control prospectivo de las condiciones del medio. La función de la inteligencia es por ello" —terminará explicando su noción activo-cognitiva— "no el de copiar los objetos, sino más bien el de tomar en cuenta la manera en que, en un futuro, relaciones más efectivas y redituables puedan ser establecidas con dichos objetos"⁴⁶.

El gran problema al que se va enfrentar Dewey, tratando de resolverlo, es el que tiene que ver con el papel de la filosofía en un mundo tan racionalmente cientificista; este mundo que se sustenta sobre el establecimiento de relaciones fundamentalmente *redituables*. Lo primero que él observa y diagnostica es una crisis entre las estructuras morales tradicionales y las nuevas formas de interacción social, funcionalizadas y eficientizadas por la velocidad del proceso de modernización. Es precisamente en donde Dewey ubica la relación entre la ciencia y la reconstrucción de la filosofía.

⁴⁵ John Dewey, *Philosophy...*, op. cit., p. 5.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 30.

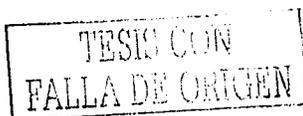


La ciencia, explica Dewey de manera histórica, desmitifica la relación entre las leyes superiores que dan orden al ser y a la acción humana, terminando con las jerarquías sociales basadas en una superioridad e inferioridad *divinas* y descompone a la sociedad en individuos como átomos rearticulables científicamente, funcionalmente, eficaz y eficientemente.

Tradicionalmente, "las distintas clases [perteneían] a un orden jerárquico de acuerdo con su propia naturaleza. Existen castas en la naturaleza. El universo está constituido e un plan aristocrático, uno podría incluso decir feudal... Todo pertenecía por adelantado a determinada clase, y la clase tiene su propio lugar fijo en la jerarquía del Ser". De manera tal que la organización social de clases tenía tradicionalmente un orden jerárquico fijo, pretendidamente predefinido. Esto era evidente en la división social que diferenciaba a una élite cultural y política que tenía una relación, casi natural, con los haberes religiosos y poéticos (los llamados hábitos imaginativos), los cuales tenían un alto valor social al ser asociados con el ejercicio de lo espiritual, de lo superiormente metafísico; mientras que el hombre común era aquel encargado de los trabajos manuales (artesanos), que se relacionaban con lo prosaico del conocimiento aplicado, con la técnica. Esta separación de clases muestra una relación en la que el prestigio y la autoridad dependía fundamentalmente de la diferencia de actividad que se realizara; la actividad *espiritual* era considerada como superior a la actividad *física*⁴⁷.

Sin embargo, la modernidad, con su artillería científica, tuvo la asignación racionalista de destruir ese universo tradicionalmente jerarquizado. "En vez de un universo cerrado, la ciencia ahora nos presenta un infinito de espacio y de tiempo, sin tener límites aquí o allá, en este cabo, por así decirlo, o en aquél, una estructura interna tan infinitamente compleja como infinita en extensión". Y consecuente con el pluriverso jamesiano, Dewey sigue caracterizando al mundo moderno y científico como "un mundo abierto, uno infinitamente variado, un mundo que en el viejo sentido difícilmente puede ser llamado universo; tan múltiple y de tan largo alcance

⁴⁷ John Dewey, *Reconstruction...*, op. cit., p. 59.



que no puede ser resumido y asido en ninguna fórmula... Las leyes en las que el hombre moderno de ciencia está interesado son leyes del movimiento, de generación y consecuencia... No intenta definir y delimitar algo que se mantiene constantemente *en* cambio. Trata de describir un orden constante *de* cambio. Y mientras la palabra «constante» aparece en ambas oraciones, el significado de la palabra no es el mismo. En un caso estamos hablando de algo constante en *existencia*, física o metafísica; en el otro caso estamos hablando de algo constante en *función* y operación⁴⁸.

El pensamiento crítico (científico) permite destruir las viejas jerarquías que aseguraban el orden de un mundo sólido y estructuralmente estable, y proponer una nueva relación sustentada sobre la acción funcional, operativa, de los individuos de manera corporativa. La estable estructura de las relaciones sociales tradicionales fue cambiada por un "desafío inspirador hacia la indagación siempre-renovada, y una seguridad sobre posibilidades y progreso inagotables"⁴⁹.

¿Cómo se da dicha destrucción? Fundamentalmente como efecto de la modificación de la idea de que la actividad socialmente enaltecedora era aquella relacionada con lo espiritual, con lo metafísico, valorizando la acción productiva, que sin dejar de ser imaginativa, es práctica y fundamentalmente redituable. Históricamente, el comercio con Oriente, pero fundamentalmente el derivado del descubrimiento de América, tajo consigo no sólo una gran atracción por las riquezas de la conquista, sino un desarrollo de los nuevos anclajes de la modernidad y el capitalismo. La ciencia natural, la experimentación, el control y el progreso se articularon, dando un nuevo sentido a la indagación (*inquiry*). Ahora la investigación, el conocimiento, adquiriría una más directa relación con su *aplicación*, tanto en la generación de nuevas formas de producción como de distribución; atando fuertemente la revolución científica a la revolución industrial, y proporcionando al saber

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 60-61.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 67.

técnico, cada vez más especializado, un nuevo valor socio-jerárquico, de uso y de cambio.

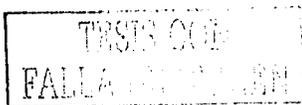
El papel de la filosofía

El pensamiento científico, históricamente, revoluciona las formas de acción y pensamiento social, las moderniza; sin embargo las estructuras filosóficas y morales sufren de un desfase que obliga, según Dewey, a su reconstrucción. Lo que realiza Dewey es un amarre de la filosofía a la historia, relativizando históricamente el papel de la filosofía en la civilización.

La filosofía se debate entre aquellos que asignan a la filosofía un papel definitivamente abstracto, como principio y fin, "que tiene que ver con verdad o realidad eternas, intocables por el tiempo y el lugar local" y aquellos que le asignan un papel prácticamente estéril con preocupaciones insolubles; pero que, sin embargo, ambas visiones tienen que aceptar la existencia histórica de la filosofía, con una ubicación y temporalidad específicas, así como la útil revelación de los predicamentos y aspiraciones de la humanidad. "No puedo imaginarme" –escribe Dewey– "una historia de la filosofía que no divida su material entre occidente y oriente; que no les divida a la vez en épocas antigua, medieval y moderna"⁵⁰.

La filosofía cumplía con el rol de proporcionar un sustento intelectual a las formas y cambio en la organización e interacción sociales, "las preocupaciones podrían ser políticas y artísticas como en Atenas; podrían ser económicas y científicas como hoy. Pero en cualquier caso existe un cierto trabajo intelectual que ser realizado: el interés dominante debe ser clarificado funcionando a través de las mentes de las masas, un resultado que puede ser sólo cumplido por selección, eliminación, reducción y formulación; el interés debe de ser intelectualmente reforzado, exagerado con el fin de ser enfocado... Considérese, por ejemplo, el nada fácil, inagotable esfuerzo de Platón para adaptar sus nuevas visiones matemáticas y sus aspiraciones políticas a los hábitos tradicionales de Atenas; la casi humorísticamente

⁵⁰ John Dewey, *Philosophy...*, p. 4.

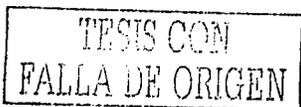


complaciente unión del supernaturalismo Cristiano en la Edad Media con el naturalismo de la Grecia pagana; el esfuerzo aún efervescente de la era actual de unir la nueva ciencia de la naturaleza con las instituciones clásicas y medievales heredadas... Las filosofías que emergen en distintos periodos definen los largos patrones de continuidad que son entretejidos para realizar durables uniones entre un testarudo pasado y un insistente futuro. La filosofía –finaliza Dewey– “sostiene la más cercana conexión con la historia de la cultura, con la sucesión de cambios en la civilización”. La posibilidad, consecuentemente, de una conciencia intelectual del cambio y persistencia del pasado en la civilización era tarea de la filosofía; dicha tarea implicaba la extracción, de las instituciones pasadas, de los esenciales sustentos morales y adaptarlos congruentemente a las instituciones nuevas, es decir, “justificar en términos racionales el espíritu, que no la forma, de las creencias aceptadas y de las costumbres tradicionales”⁵¹.

Sin embargo la filosofía se dedicó a la justificación intelectual del cambio o de la permanencia como un ejercicio meramente intelectual, metafísico, y se “arrogó a sí misma el oficio de la *demonstración* de la existencia de una realidad trascendente, absoluta o inherente, y de *revelación* al hombre de la naturaleza y características de esta realidad superior y final”, alejando a la *realidad* de la vida cotidiana y alcanzable al hombre común. La positivización de la modernidad crea un insalvable antagonismo frente a las instituciones y valores tradicionales; las estructuras de relación social en comunidad fueron condenadas a la fragmentación individual. Las formas de relación social tradicionales estaban sobrecargadas de *lealtades comunitarias* sustentadas sobre estructuras morales progresivamente, y selectivamente, heredadas, atadas fuertemente a su pasado. Mientras que la modernidad, al positivizar el conocimiento, limitó a las relaciones entre individuos a la estructura fría y seca de la utilidad⁵².

⁵¹ Ibid., pp. 6-7, y John Dewey, *Reconstruction...*, op. cit., p. 18.

⁵² Ibid., p. 23.

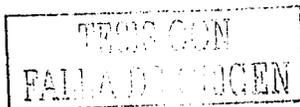


Este contexto de modernidad no aporta nuevos anclajes, lo que genera es una combinación, de alguna manera, inevitablemente incompatible entre lo antiguo y lo nuevo. Si es posible dejar de apreciar a la filosofía como material eminentemente intelectual y metafísico y, pragmáticamente, reconocerla como material social y eminentemente emocional, es posible generarse nuevas preguntas sobre su posible adaptabilidad a las condiciones actuales.

Es por ello que la gran tarea contemporánea, según plantea Dewey, es la de la reconstrucción de la filosofía, en donde ésta debe "clarificar las ideas del hombre con respecto a las refriegas sociales y morales de su presente. Su finalidad es la de convertirse, tan lejos como sea humanamente posible, en un órgano para batallar con estos conflictos". Estos conflictos tienen que ver de manera importante con la intromisión de la ciencia en la vida cotidiana. Intromisión que genera, contradictoriamente a la *seguridad de progreso*, sensaciones de desorden e inseguridad, de inestabilidad. Las estructuras sociales pierden amarres culturales históricos y se funcionalizan, se modernizan; estos males se le deben filosóficamente al pensamiento moderno crítico, científico y desmitificador, al que también se le deben las condiciones materiales de existencia contemporáneas. Ante esto la filosofía, según Dewey, debe de tener una mayor participación en la vida común del hombre con una nueva función, no como una *invasión hostil de lo viejo*⁵³.

El problema se torna de carácter moral, Dewey argumenta que la ciencia se encuentra en un estado inmaduro que sólo le es posible trascender acompañada de una estructura filosófico-moral que le guíe. Las estructuras morales, históricamente sustentadas sobre discursos metafísicos y teológicos, se vieron rebasadas por la crítica científica del quehacer humano, que le llevó simultáneamente al cada vez mayor dominio de la naturaleza; esto quiere decir que se realiza el triunfo de una acción social más racional, de hecho *ideal*. Entre otros ejemplos, explica Dewey, "cuando la energía mecánica puede ser convertida en calor y la electricidad en energía mecánica, el hombre gana *poder* para manipular la naturaleza.

⁵³ *Ibid.*, p. 26.



Principalmente gana poder para enmarcar *nuevos* fines y objetivos, y para proceder, en un sistema regular, a su actualización... la mecanización de la naturaleza es la condición de un idealismo práctico y progresivo en acción"⁵⁴.

Es importante hacer patente que el idealismo deweyano, que en principio fue apegado al hegeliano, fue permeado completamente por el pensamiento pragmático y finalmente articulado como instrumental; esto implicó someter a las ideas, nociones y teorías a su instrumentalidad con respecto a lo que significan en la adaptabilidad del hombre a su medio. Es por ello que la validez y veracidad de toda idea o teoría, consecuentemente, depende directamente del cumplimiento de su papel de guía de la acción. Siguiendo a Peirce y James, Dewey somete las estructuras ideales a sus consecuencias, "aquello que *verdaderamente* nos guía es verdadero —su capacidad demostrada para guiar es precisamente a lo que se hace referencia como verdad". Evitando caer en la falta de comprensión, Dewey a diferencia de James, explica que la idea de utilidad que subyace en esta concepción de la verdad, no es una utilidad de carácter estrictamente personal o privada, sino que "la utilidad significa capacidad de hacer justo una contribución a la reorganización en la experiencia, que la idea o teoría clama ser capaz de poder hacer"⁵⁵. Por ello Dewey prefiere hacer uso de la palabra *usefulness* en vez de *utility*.

El cruce de las ideas de la reconstrucción de la filosofía y el de la concepción pragmática de verdad resulta fundamental debido a que, finalmente, la posibilidad de reconstruir la filosofía está fuertemente relacionado con la idea de que cualquier idea es verdadera con base en su utilidad, es decir con base en sus consecuencias prácticas. De tal manera que la reconstrucción filosófica de la modernidad, y la consecuente estructura moral que de ella derive debe, pragmáticamente, sustentarse sobre las consecuencias prácticas de la acción. En vez de que grandes preceptos morales dirijan la acción social, ésta debe de ser considerada (enjuiciada),

⁵⁴ *Ibid.*, p. 72. Itálicas mfas.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 156 y 157.

moralmente, en atención a la utilidad de sus consecuencias; por lo tanto, el rango en la escala de valores que ocupe cualquier acción no será otorgado por un gran cuerpo valorativo externo, metafísico o principista universal, sino que habrá una consideración caso por caso⁵⁶.

La consideración caso por caso es necesaria desde el momento en que se acepta, también pragmáticamente, que el mundo moderno, cientificado, ya no es un mundo monolítico sino una enorme colección de interpretaciones. Dewey afirma que "el impacto de la alteración en métodos de pensamiento científico sobre las ideas morales es, en general, obvio. Los «bienes», los fines se multiplican. Las reglas se suavizan en principios, y los principios son modificados en métodos de entendimiento"⁵⁷. Los bienes, consecuentemente, se convierten, de un bien universal, en bienes específicos.

Dewey, a comparación de Peirce y James, muestra más nitidamente los alcances filosóficos y sociales del pragmatismo al, en la manera en que reorganiza moralmente al mundo moderno, *actualizar científicamente al maquiavelismo y al calvinismo*. La intención es dotar a la actividad productiva, material, de la vida diaria —a aquella que era tradicionalmente menospreciada— de una fachada estética, moral, e incluso religiosa a partir de su revaloración científico-efectivista. De manera calvinista rompe con la distancia entre los *bienes morales*, como las virtudes, y los *bienes naturales*, como los económicos. Esta distancia se destruye cuando se asume que el crecimiento, el mejoramiento (*meliorism*) de las condiciones materiales de existencia del hombre es la concreción del idealismo práctico. "Si la necesidad y deficiencias de una situación específica indican el mejoramiento de la salud como su fin y bien, entonces", afirma ejemplificando Dewey, "para esa situación la salud se convierte en el bien último y supremo"; lo mismo es aplicable para los bienes materiales⁵⁸. La utilidad de los medios en la

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, esp. Capítulo VII "Reconstruction in moral conceptions", pp. 161-186.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 161.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 175.



consecución de un fin o fines específicos les dotan de un valor no sólo de verdad, sino incluso moralmente de bondad.

Esta posición de adecuación moral, de disposición ante lo potencialmente coyuntural es, posiblemente, la mayor de las virtudes del pragmatismo. Se permite ser una especie de herramienta para lidiar con las contradicciones a las que nos enfrentamos teóricamente, resolviendo de manera *instrumental* cualquier controversia. El método pragmático "cumple el objeto de apaciguar las disputas metafísicas que, de otro modo, serían interminables... consiste en tratar de interpretar cada noción de acuerdo con sus consecuencias prácticas respectivas. ¿Qué de orden práctico supondría el que fuera cierta tal noción en vez de su contrario?" De esta manera, "las teorías tórnense instrumentos, no soluciones de enigmas, en los que podamos descansar"; "y es que el método pragmatista no exige resultados particulares, sino que es más bien una actitud de orientación: *la actitud de apartar los ojos de las primeras cosas, categorías principios, supuestas necesidades, y de mirar hacia las cosas últimas, los frutos, consecuencias y hechos últimos*"⁵⁹.

El pragmatismo "suaviza todas nuestras teorías; las hace flexibles y manejables. Como no es esencialmente nuevo, armoniza con muchas antiguas tendencias filosóficas. Así, por ejemplo, conviene con el nominalismo en apelar siempre a los casos particulares; con el utilitarismo en hacer hincapié sobre los aspectos prácticos; con el positivismo, en su desdén por las soluciones verbales, las cuestiones inútiles y las abstracciones metafísicas"⁶⁰. Propone una conciliación práctica de las posturas filosóficas y fija "nuevas *rules of the game* al viejo y rígido abanico de la izquierda y la derecha y sus *posiciones anquilosadas por el intelectualismo*. Con el transcurso de los primeros años del siglo [veinte], el pragmatismo podrá incorporar, combinar y proyectar, dentro de su *corpus* original, a la inteligencia corporativa y la inteligencia estratégica al amalgamarse, en el

⁵⁹ William James, *Pragmatismo...*, op. cit., pp. 48, 53 y 54.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 53.

plano político y social, con la *scientific management* y sus imperativos planificadores de corto y mediano plazo. Será ese monitor científico mesopolítico el que –argumenta José Luis Orozco– “por encima de la arbitrariedad macropolítica o el absolutismo metapolítico, permite reinsertar a la *sociedad civil organizada por su propia esencia capitalista* como la protagonista real y plural de todos los procesos políticos”⁶¹.

Cuando pragmática, la política estadounidense se permitirá un flexible campo discursivo que le permitirá atar los intereses particulares a aquel denominado nacional, generando así un discurso materialmente congruente y realista. Además, el pragmatismo estadounidense permitirá articular la *Razón de Estado* con la *Razón de Mercado*, de tal manera que atenderá, en la construcción de lo público, a principios materiales de administración en vez de a principios metafísicos del Ser Nacional.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

⁶¹ José Luis Orozco, *Pragmatismo...*, op. cit., p. 44.

Capítulo II La configuración pragmática del Estado.

"El más alto patriotismo americano... combina la lealtad a su tradición y precedente históricos, con la proyección imaginativa de un ideal de una Promesa nacional. La Tierra de la Democracia siempre ha apelado a sus hijos más entusiastas principalmente como una tierra de maravillosas, y más que nacionales, posibilidades."

Herbert Croly

En los inicios del siglo XX el pensamiento pragmático se permite articular intelectualmente la manera en que las prácticas sociales y políticas estadounidenses han evitado la configuración cerrada, integracionista y monolítica del Estado en su forma esencialmente europea. Los Estados Unidos de América habían mantenido un sistema político con una serie de contradicciones sobrepasadas y aletargadas con base en una serie de negociaciones y acuerdos que permitiesen la postergación, aparentemente permanente, del enfrentamiento entre intereses regionales y sectoriales que se habían mantenido durante la totalidad del siglo XIX.

El pragmatismo dotará de sentido a la proyección de la americanidad que tomara forma con la participación de los Estados Unidos en dos grandes conflagraciones del Siglo XX. El dotar de forma, e incluso legitimidad intelectual a la estructura política estadounidense y el convertirla, a la vez, en un proceso de negociación de intereses entre facciones, convierte a ésta en una serie de instituciones cuya principal función es la de actuar como conjunto de poleas de transmisión, lo suficientemente elástico, con la finalidad de resolver la mayor cantidad de contradicciones socioeconómicas y políticas posible.

Es necesario explicar desde el primer momento, con el fin de evitar malentendidos, que la expresión y articulación -teórica y filosófica- del pragmatismo no vuelve el sistema político estadounidense, y mucho menos a su configuración histórica, pragmática por definición. Muy al contrario, el pragmatismo, como expresión americana de una filosofía evasiva, será una forma de articulación intelectual *ad hoc* que intente explicar y dar algún tipo

de fundamento práctico y moral a la praxis social y política históricamente desarrollada en los Estados Unidos. El pragmatismo articula de tal manera el sentido de interés, público y privado, con una idea de desarrollo civilizacional, en el que incluso la forma de funcionalidad del individuo será replanteada.

El presente capítulo tiene por objetivo explicar cómo se manifiesta pragmáticamente el proceso de configuración política de los Estados Unidos, dotándole de un sentido propio, distinto a la configuración europea del Estado. Para ello es necesario, consecuentemente, aunque sea de manera superficial, delinear la formación del Estado en Europa y explicar los metarrelatos sobre los que aquella se sustenta.

La configuración estatal europea

El sometimiento de las formas tradicionales de organización sociopolítica a la estructura, moderna y occidental, del Estado trajo consigo la necesidad de estructurar y legitimar el ejercicio de un poder político ampliado y codificado. "Las monarquías absolutas" del siglo XVI, explica Perry Anderson desmarcándose de la poca claridad conceptual del materialismo histórico, "introdujeron unos ejércitos y una burocracia permanentes, un sistema nacional de impuestos, un derecho codificado y los comienzos de un mercado unificado". La reorganización, pues, de las formas de organización política, combinada con la desaparición de la institución del servilismo, no significó necesariamente la desaparición de las estructuras feudales, sino, más bien, la reorganización y potencialización de las formas de dominación política y social tradicionales, el "Estado absolutista nunca fue un árbitro entre la aristocracia y la burguesía ni, mucho menos, un instrumento de la naciente burguesía contra la aristocracia: fue el nuevo caparazón político de una nobleza amenazada"⁶².

La concentración del ejercicio de poder, administrativo y de coerción, antes desplegado de manera local por las estructuras aristocráticas feudales, generó una unidad política de nuevos requerimientos de legitimidad e

⁶² Perry Anderson, *El Estado absolutista* (1979), Siglo XXI, México, 1998, pp. 11 y 12.

institucionalización. De tal manera que, a su vez, obligó al establecimiento de grandes y crecientes ejércitos permanentes, así como de un sistema legal codificado, heredado del Derecho Clásico Romano y, también, de un sistema de recaudación de impuestos que fuese cada vez más eficaz y eficiente. Todos estos nuevos factores dieron congruencia organizacional y sustento material al Estado.

Esta reorganización y estructuración central del poder político implicó el inicio de la reducción de las variaciones socioculturales y políticas al interior y un aumento de diferenciación de las características entre los estados. La conformación del Estado también implicó la creación de un sistema interestatal que dio paso a un sistema de interacción política de tipo diplomático. Dicho sistema de interacción implicó la formalización e institucionalización del mutuo reconocimiento. Así, la soberanía no sólo sería el reconocimiento de un poder supremo en las estructuras internas del Estado, sino un reconocimiento mutuo, de carácter interestatal, de órdenes políticos similares.

El uso discursivo de la soberanía que tuvo como finalidad el otorgar carácter de supremo al poder del rey o príncipe frente a la intromisión política de las instituciones religiosas, especialmente católicas, significó también, paradójicamente, el inicio de la crisis de las formas de legitimación tradicional: "Fue sólo cuando los derechos, obligaciones y deberes políticos ya no estuvieron más atados a los derechos religiosos de propiedad que la idea de un orden impersonal y soberano —una estructura de poder político legalmente delimitado— pudo predominar. Similarmente, fue sólo cuando los seres humanos no fueron pensados meramente como sujetos al servicio de Dios, de un emperador o de un monarca, que dicha noción pudo comenzar a tomar sustento de que, como 'individuos', 'personas' o un 'pueblo' eran capaces de ser ciudadanos activos de un nuevo orden político —ciudadanos de su Estado"⁶³.

⁶³ David Held, *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford University Press, Stanford, 1995, p. 37.

La naturaleza del poder soberano se sustentó, según Thomas Hobbes, sobre un acuerdo o contrato político, por el que para protección de los individuos, anárquicos en estado natural, se establece un cuerpo político unificado. "La multitud así unida en una persona –conceptualiza Hobbes– se denomina Estado... una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común"⁶⁴.

El poder del soberano que expone Hobbes obtiene su legitimidad de un pacto original, por el cual los súbditos se someten a un poder político central con la intención de obtener de vuelta, fundamentalmente, seguridad. Esta seguridad, según el propio Hobbes, es posible sólo a partir de las condiciones de indivisibilidad e inalienabilidad de la soberanía, lo cual dota a la monarquía de un poder absoluto e incuestionable. El monarca no deja de tener el favor de Dios, pero su poder, ahora, deriva del pacto político de los súbditos.

El sustento de absolutez del poder monárquico que pretendía obtener una legitimación secular, no estableció sino los fundamentos para su posterior crítica. Si el poder soberano emanaba de un contrato social, aquél debía de estar sujeto a dicho contrato y a la expresión de una voluntad general. De tal manera que, en vez de la seguridad, sería la libertad el principal valor a resguardar.

En el contrato social de Jean Jacques Rousseau la importancia de la libertad es evidente: "Que muchos o pocos hombres, cualquiera sea su número, estén sojuzgados a uno solo, yo sólo veo en una sociedad un señor y unos esclavos, jamás un pueblo y su jefe; representarán en todo caso una agrupación, pero nunca una asociación, porque no hay ni bien público ni una entidad política. Ese hombre, aunque haya sojuzgado a medio mundo, no es

⁶⁴ Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una República Eclesiástica Civil* (1651), Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 141.

realmente más que un particular; su interés, separado del de los demás, será siempre un interés privado⁶⁵.

Los intereses privados, incluso los de aquel que gobierna, deben de ser sometidos a un interés general; sin embargo, parecería que el interés general es sólo una adición de intereses particulares: "como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino unir y dirigir solamente las que existen, no tienen otro medio para conservarse que el de formar, por agregación, una suma de fuerzas capaz de superar la resistencia, ponerlas en juego con un solo fin y hacerles obrar de mutuo acuerdo"⁶⁶.

El Estado típicamente europeo, fuese éste absolutista o modernamente constitucional, tiene el carácter de estructura sociopolítica compacta, unitaria, pretendidamente homogénea o con una dinámica homogenizadora. Mientras que, en el primero de los casos, la soberanía, como suprema, es irrestricta y concebida de origen, y ante ella el sometimiento de los súbditos es total y su participación en el Estado se circunscribe a acatar los designios de la monarquía y su estructura cortesana; en el caso del Estado moderno existe el desarrollo de la idea y de los medios políticos para la restricción del ejercicio del poder. El imperio de la ley y de su espíritu frente al ejercicio irrestricto del poder, por un lado, abrirá espacios políticos para especialmente la clase burguesa antes contenida, y por el otro lado, generará la diferenciación de las esferas pública y privada, institucionalizando, despersonalizando y, gradualmente, especializando funcionalmente la actividad gubernamental.

El Estado moderno dará pie al Estado-nación al trastocar las formas tradicionales de legitimidad y necesitar nuevas formas a asegurar la lealtad de los ciudadanos. La participación política activa de los ciudadanos se vio restringida por el alcance territorial de la organización estatal, así que la forma representativa de participación no sólo pretendió salvar el inconveniente, sino que separó de manera estructural las esferas pública y privada.

⁶⁵ Jean Jacques Rousseau, *El Contrato Social* (1761), Sarpe, Madrid, 1985, p. 39.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 40-41.

Este proceso tuvo implicaciones múltiples. Primero, hubo la necesidad de generar una identidad comunitaria que empatara con el Estado, y para ello se creó un proceso de generación de condiciones nacionales que permitiesen a la estructura política del Estado tener un sustento sociocultural que proveyese de un sentido de pertenencia a la comunidad Estatal, la llamada nación moderna.

En segundo lugar, al atender moderna y secularizadamente contra las estructuras identitarias tradicionales, se generó una dinámica molecularizadora y funcionalizadora de la sociedad, desarrollándose la –así llamada por Durkheim– solidaridad orgánica y la función social del individuo. Dicho individuo, ahora huérfano aparente de las formas tradicionales de organización social, se vio sometido funcionalmente a las de las estructuras sociales modernas; pero, a la vez, el individuo fue reincorporativizado en las estructuras estatales y capitalistas, con una nacionalidad y una función productiva y de consumo.

Esta dislocación y contradicciones (que explico de manera más amplia en la introducción) son constantes en el desarrollo histórico de los estados, tanto europeos como de aquellos para los que en su formación fueron modelo.

La configuración pragmática de los Estados Unidos de América

A diferencia del Estado típico europeo, los Estados Unidos de América son una Unión de Estados, con un gobierno federal que manifiesta una imagen sólida y unitaria sólo hacia el exterior. La explicación de ello sólo es accesible de manera histórica, y es Herbert Croly quien mejor nos permite hacerlo en su obra *The Promise Of American Life*, en donde argumenta que la falta de una consolidación nacional de los Estados Unidos fue útil y hasta, posiblemente, necesaria durante el siglo XIX, pero que debiese, ya a principios del XX, sufrir o gozar de una transformación radical. La consolidación más que la nacionalización de los Estados Unidos, debe de ser la proyección sólida, según Croly, tanto al interior como al exterior de la

Promesa de la Vida Americana, es decir, de la promesa o promesas de la democracia, bienestarista, estadounidense.

"La única promesa fructífera que puede la vida de un individuo o de cualquier nación poseer" —argumenta Croly— "es una promesa determinada por un ideal. Dicha promesa será cumplida, no por anticipaciones sanguíneas, ni por una imitación conservadora de los logros pasados, sino por un trabajo laborioso, enfocado (*single-minded*), de clara visión y sin temores. Si la prometedor carrera de un individuo no esta determinada por un propósito específico y provechoso" —arremete Croly contra el individualismo egoísta, característico del sistema social estadounidense del siglo XIX— "rápidamente derivará en una persecución del éxito. Y aun si dicha persecución es exitosa, cualquiera sea la promesa que pueda haber conllevado, es sepultada en el sepulcro de su propio triunfo". Y afirma: "Igual sucede con una nación. La nación Americana esta comprometida con un propósito, el cual es nuevamente de histórica manufactura. Está comprometida con la realización del ideal democrático; y si tal Promesa ha de ser cumplida, debe de estar preparada para seguir, a donde quiera que sea que ese ideal pudiese conducir"⁶⁷.

La relación entre bienestar económico y libertad política debe de ser complementaria y ferozmente promovida por el Estado, debido a que la "independencia económica y la prosperidad han sido siempre asociados completamente en la mente Americana, con las instituciones políticas libres". La ausencia del peso de las instituciones y costumbre feudales en el pasado de los Estados Unidos, ha asegurado un espacio privilegiado para la reproducción del capital, y por lo tanto una relación expresa entre las instituciones políticas democráticas estadounidenses y la promesa de prosperidad. "Nuestras instituciones democráticas se vuelven en un sentido" —explica materialistamente Croly— "garantía de que la prosperidad continuará siendo abundante y accesible. En el caso de que la mayoría de los buenos

⁶⁷ Herbert Croly, *The Promise of American Life* (1909), Northeastern University Press, Boston, 1989, pp. 5-6.

estadounidenses no fuesen prósperos, habrá grandes razones para sospechar que nuestras instituciones no están cumpliendo con su deber.⁶⁸

Desde su inicio, la configuración político-histórica de los Estados Unidos contiene grandes huellas de anti-monarquía, anti-europeísmo y anti-totalitarismo. La premura, inexperiencia y falta de consistencia política e histórica parecen ser los factores que influyeron en la adopción de los Artículos de la Confederación, que fue el primer intento de ordenamiento político y jurídico de los trece estados independientes originales.

Debido a la gran ineficacia que demostró durante los pocos años de su existencia, la Confederación fue transformada, con la adopción de la Constitución y no sin un importante debate entre grupos conocidos genéricamente como Federalistas y Anti-federalistas, en una Federación. Sin embargo, dicha Federación era, y es claramente, una unión de Estados y no la conformación jurídica ni política de un Estado, monolítico y pretendidamente homogéneo como los europeos.

De esta manera, históricamente el desarrollo de las estructuras políticas de los Estados Unidos han sido un permanente enfrentamiento entre los proyectos federal-industrialista de Alexander Hamilton, y el republicano-agrarista de Thomas Jefferson, pero el debate entre Federalistas y Republicanos ha de trascender históricamente a sus dos grandes exponentes. Las dos posturas asisten a una dimensión diferenciable que es útil enunciar con el fin de explicar este debate: el elemento principal es la tensión entre seguridad y libertad, en un sentido lejanamente parecido a la tensión entre los pensamientos de Thomas Hobbes y Jean Jacques Rousseau.

Alexander Hamilton, en su crítica a las deficiencias de los Artículos de la Confederación y en sus propuestas para la refundación republicana de los

⁶⁸ Ibid., p. 11.

* George Washington escribirá a Thomas Jefferson, el 13 de mayo de 1787: "la situación del gobierno general (si se le puede llamar gobierno) se tambalea desde sus fundamentos... y a menos que se aplique pronto algún remedio, inevitablemente sobrevendrán la anarquía y la confusión", George Washington, *The writings of George Washington*, John C. Fitzpatrick (ed.), U. S. Government Printing Office, Washington D.C., 1938, vol. XXIX, p. 224.

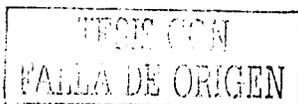
Estados Unidos de América, observó y defendió la necesidad del establecimiento de un poder ejecutivo fuerte que tuviera en el poder legislativo un contrapeso y no la razón de su ineficacia. Para ello, el poder ejecutivo tendría que ser electo no por el Congreso, sino de alguna manera que le dotara de independencia relativa del Congreso. Esta independencia relativa se reforzaría, al mismo tiempo, que la figura del veto restringido⁶⁹.

La fortaleza del poder ejecutivo, como argumenta Hamilton en sus artículos de El Federalista, proveerá de seguridad, por un lado, tanto a la integridad de los que conforman la Unión, como a la libertad de que deben gozar los ciudadanos; y, por el otro, la seguridad necesaria para responder a las obligaciones internacionales de los Estados Unidos con la intención de mantenerlas condiciones materiales de un estado de Paz. "La contribución de Hamilton a la Fundación de los Estados Unidos consistió, sobre todo – explica Morton J. Frisch– en la claridad con la que percibió y demostró la necesidad de un ejército vigoroso y un poder judicial activo en el régimen republicano. Sus ensayos publicados en The Federalist y como Pacificus durante el debate con James Madison sobre la Proclama de Neutralidad de Washington, son clásicos del tema del poder ejecutivo, por no mencionar su muy razonado argumento en defensa de la revisión judicial, en el Federalist 78, como corolario de aquellos. Hamilton creía que las ramas ejecutiva y judicial no estaban suficientemente dotadas de fortaleza por el poder constitucional como para mantener el equilibrio necesario en el gobierno, y después de la formulación de la constitución, se esforzó cuanto pudo por corregir lo que el consideraba un desequilibrio"⁷⁰.

Como contraparte, Jefferson defendía una visión distinta de la libertad; para él la libertad tenía una antinomia fundamental: el gobierno. A diferencia de Hamilton, Jefferson expresaba un gran temor a la posible gran concentración de poder, especialmente en un ejecutivo presidencial que, en su forma de pensar, era la representación americana del monarca. Jefferson

⁶⁹ Como consecuencia de la argumentación de Hamilton, contra la propuesta del Proyecto de Virginia, se estableció la elección presidencial por medio del Colegio Electoral.

⁷⁰ Morton J. Frisch, Alexander Hamilton y el Orden Político, Gernika, México, 1993, p. 47.



argumentaba que la necesidad de una instancia ejecutiva en el andamiaje institucional de los Estados Unidos no implicaba necesariamente su autonomía del poder legislativo. De tal manera que para evitar cualquier forma el abuso de poder por parte del ejecutivo, era necesario atarle al Congreso de forma estructural y funcional.

La única forma de proteger y promover la pureza e inocencia republicana de la Unión consistía, para Jefferson, en una férrea defensa de la autonomía de los estados y, consecuentemente, de un poder altamente restringido del ejecutivo federal. Esta restricción del ejercicio del poder federal sería la única salvaguarda de la libertad. La libertad será expresión, no de anarquía, pero sí de una gran limitación de los alcances del gobierno. "Jefferson temía que una gran concentración de poder en las ramas gubernamentales más permanentes representarían una amenaza contra la libertad y el espíritu de la libertad en la única región del mundo donde ésta existía"⁷¹. Esta idea de libertad y de defensa de la autonomía de los estados será una insensata herencia, calificada así por Croly.

El hamiltonianismo de Herbert Croly

Evidenciando su hamiltonianismo, Croly explica que, ante los retos que impone un sistema económico y social altamente individualista, es necesario retomar el proyecto de Hamilton con el fin de dar dirección y sentido nacional a las fuerzas socioeconómicas de los Estados Unidos. "El gobierno central debe ser usado, no solamente para mantener la Constitución, sino para promover el interés nacional y consolidar la organización nacional. Hamilton vio claramente" –asevera Croly– "que la Unión Americana estaba lejos de ser consolidada cuando la Constitución fue aceptada por los estados y la maquinaria del Gobierno Federal echada a andar". "El Unionismo" –aventura Croly con afán propositivo– "debe ser convertido en una política positiva que trabaja en el fortalecimiento del interés y organización nacionales, desacreditando las ideas y fuerzas desunionistas, posibles o reales, e

⁷¹ Ibid., p. 55.

incrementando el espíritu nacional. Todo esto implicaba una interpretación directa en el curso natural de los negocios políticos y económicos americanos, y su regulación y guía en la dirección nacional. Implicaba un intento infatigable y consciente por parte de los líderes nacionales de promover el bienestar nacional"⁷².

Croly observa en la denominada Democracia Jeffersoniana, después heredada en buena medida por la Democracia Jacksoniana, la promoción de una dispersión de la vitalidad americana. La idea de un individuo ilimitado en el ejercicio de su libertad, a la manera de los pioneros y colonizadores del Oeste, representa para Croly una falta de visión de lo que podría, o debería, ser el interés nacional y la consecución de la Promesa de la Vida Americana. "En la mente de Jefferson –dice Croly con gran sentido crítico de la orientación conservadora y arcaica del republicanismo estadounidense del siglo XIX– la democracia era equivalente al individualismo extremo. El concebía una sociedad democrática como compuesta por un conjunto de individuos, fundamentalmente parecidos en sus habilidades y destrezas; y en la organización de dicha sociedad, políticamente, el principal objetivo era el de proveer a sus miembros individuales de grandes satisfactores"⁷³. Y no es que el bienestar individual fuese antagonista al interés nacional, sino que aquél debía ser conseguido a través de la adopción de medios nacionales e inteligentes que permitiesen conducir el bienestar individual de manera complementaria al bienestar nacional. Esto solo era posible, según Croly, con el sometimiento funcional de los intereses individuales y de grupo a los nacionales.

El Federalismo y el Republicanismo coexistieron, aún en sus formas tardías de Republicanismo y Democratismo, o de Democratismo y antimonarquismo Whig, hasta el año de 1860, en el que ya no fue posible mantener ningún tipo de acuerdo que proveyese seguridad a los intereses antagónicos de clases privilegiadas de desarrollo histórico-económico tan

⁷² Herbert Croly, *The Promise...*, op. cit., p. 40.

⁷³ *Ibid.*, p. 43.

distinto; "estas fueron simplemente crudas formas de expresión del espíritu de la tradicional democracia Americana –explica Croly– que era aquella de un individualismo rampante, contrapesada solamente por un sistema legal de derechos constituidos. La evaluación del éxito nacional Americano fue el confort y prosperidad del individuo; y los medios para ese fin, un sistema de engrandecimiento individual irrestricto y de irresponsabilidad colectiva"⁷⁴.

La falta de una organización nacional de la sociedad y de la economía estadounidense facilitó el establecimiento de las condiciones necesarias para generar la riqueza necesaria para que, para el año de 1898, los Estados Unidos demostraran su capacidad frente a las anquilosadas potencias europeas; sin embargo, para inicios del siglo XX la perspectiva es otra, Croly propone una organización nacional, parecida a las propuestas de Hamilton y de Clay bajo la cual las relaciones socioeconómicas en los Estados Unidos sean más fructíferas. El problema se repite, los principios de "igualdad y unión" parecen irreconciliables y es por ello que Croly propone, de forma pragmática y heterodoxa, transformarlos "de un significado negativo y legal a uno positivamente moral y social"; la *libertad* debe ser cambiada por *democracia y unión por nacionalismo Americano*⁷⁵.

¿Cómo diferenciar pues *libertad* de *democracia* cuando, como lo explica Croly, la llamada democracia jeffersoniana se sustenta sobre una *libertad colectivamente irresponsable*? "La democracia significa para ellos – escribe Croly refiriéndose a los *pioneros demócratas*– no sólo igualdad de oportunidades asegurada por la ley, sino una igualdad aproximada entre los ciudadanos individuales, y una igualdad aproximada de división de los frutos sociales y económicos". Frente a la incipiente oligarquía industrial y financiera estadounidense, esta idea de democracia protegía, o se esperaba que así lo hiciera, los intereses del *hombre común*. Lo que aquí explica Croly, que me parece fundamental en su crítica a la democracia jeffersoniana, es que al intentar defender los intereses del hombre común frente a los *intereses*

⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 40-50.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 51.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

especiales de la oligarquía del dinero, este sistema descentralizado, jeffersonianamente desnacionalizado, protegió a la aristocracia rural. Y al proteger a la aristocracia rural bajo el designio de proteger al hombre común, la democracia jeffersoniana también generó las condiciones para la supervivencia de lo que Croly llama "el fantasma de la esclavitud", refiriéndose a él como un espectro que incapacitó a los estadounidenses a "tomar completa ventaja de sus libertades y oportunidades"⁷⁶.

Sin embargo, el exorcismo de la Guerra Civil no fue suficiente para promover en primera instancia una reorganización nacional de la sociedad estadounidense. Los planes de reconstrucción que durante los periodos presidenciales de Andrew Johnson (1865-1869) y Ulysses S. Grant (1869-1877) pasaron de tener un objetivo de sometimiento de los estados rebeldes a una conciliación basada en una industrialización, si no auspiciada o patrocinada por el gobierno federal, sí promovida y protegida desde el mismo. Dicho proyecto industrializador promovió los intereses de las oligarquías manufactureras y financieras, lo que a su vez provocó la formación de los grandes monopolios y trusts, cómo los del petróleo, el acero y los ferrocarriles. La capacidad de injerencia y de ejercicio de presión de los Rockefeller y los Carnegie sobre el Congreso se incrementó de manera proporcional a la especialización funcional, tanto política como empresarial.

Las grandes corporaciones harán uso de las nuevas poleas de transmisión política que las alejará físicamente de la arena pública, lo que por un lado les permitirá concentrarse en efficientar los procesos de producción y acumulación del capital, y por el otro implicará la aparición de una especialización social. Si es que hubiese una expresión de comunidad con características preindustriales formada en los Estados Unidos durante sus primeros casi cien años de existencia independiente, ahora, tras la Guerra Civil, la especialización y extrema individualización de las condiciones socioeconómicas parece haberla destruido. "La nota dominante del período que corre desde 1870 hasta el presente día –apunta Croly lamentando– ha

⁷⁶ Ibid., p. 101.

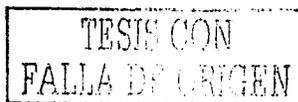
sido la gradual desintegración de esta consistencia nacional temprana, producida por fuerzas económicas que exigen especialización y organización en todos los asuntos prácticos, clasificación social y finalmente mayor distinción individual"⁷⁷.

Este nuevo individuo será un producto histórico de la misma composición individual de la democracia jeffersoniana, pero será su antítesis: en vez de ser un individuo protegido por la armoniosidad de los intereses privados y públicos y, por lo tanto, por una falta de diferenciación entre la práctica política y el ejercicio de productor individual, será un individuo funcionalmente definido, mandando "al hombre de negocios, al político y al abogado por distintos caminos. Los intereses productivos se volvieron tan absorbentes que demandaron todo el tiempo y energía del hombre, y éste fue obligado a abandonar la política excepto en cuanto la política afectara los negocios. De la misma manera –prosigue Croly explicando su taxonomía de especialización– los abogados exitosos, después de la guerra, se volvieron menos aptos que antes para convertirse en políticos y estadistas. Dejaron los asuntos públicos fundamentalmente a los abogados no-exitosos. La política se convirtió en una ocupación que hacía demandas exactas sobre el tiempo y la conciencia de un hombre. El servicio público o el renombre militar ya no fueron los mejores caminos para obtener distinción pública. Los hombre se volvieron renombrados y distinguidos tanto como, si no es que más, por sus logros en sus ocupaciones privadas y especiales"; "la aparición de los «Capitanes de Industria» –también conocidos como barones salteadores– fue casi coincidente con la aparición de los «Bosses»"⁷⁸.

La principal y más evidente consecuencia del proceso industrializador de reconstrucción fue un constante crecimiento de la planta productiva, una ampliación de la capacidad de acumulación de capital en los Estados Unidos. Pero, de manera simultánea, también se amplió el rango de desigualdad socioeconómica entre los estadounidenses, a la vez que la oligarquía del

⁷⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 105 y 118.



dinero controlaba de una manera más eficiente la estructura política; de tal manera que "los hombres ricos de las grandes corporaciones se han vuelto tan pudientes y poderosos [que] han intentado controlar a los hacendados oficiales (*official makers*), administradores y expositores de la ley"; "en pocas palabras –resume Croly– mientras su trabajo ha sido constructivo desde un punto de vista económico e industrial, ha provocado corrupción política y desintegración social"⁷⁹.

Es muy interesante observar que en Croly no existe una descalificación moralista tanto de las grandes corporaciones, como de los controladores políticos locales –y administradores del botín político– denominados *Bosses*; sino que, de manera contraria, les va a calificar y a explicar de manera histórica, argumentando que la "alianza entre la maquinaria política y las grandes corporaciones era una alianza entre dos poderes independientes y coordinados en el reino de los asuntos prácticos americanos; el «Boss» político no creó al líder industrial para sus propósitos. Tampoco el líder industrial creó a la máquina y a su «Boss», aunque ha hecho mucho para confirmar su influencia posterior. Cada uno de ellos –explica Croly de manera histórica, fundamentalmente pragmática– fue capacitado, por el carácter de nuestras tradiciones políticas, para obtener una cantidad de poder que los originadores de esas ideas políticas nunca anticiparon"⁸⁰. Entonces, los *capitanes de industria* y los *bosses* fueron resultados no sólo congruentes con el pasado y tradiciones estadounidenses, sino que, de hecho, por un periodo fueron necesarios y hasta útiles; sin embargo, a finales del siglo XIX y principios del XX, esta relación parece tender a ser más dañina que benéfica y por lo tanto es necesario una reorganización socioeconómica,

⁷⁹ Ibid., pp. 116-117. "Todo interés particular tiene derecho a la justicia, pero ninguno tiene derecho a un voto en el Congreso, a una curul, a ser representado en una oficina pública. La constitución garantiza la protección de la propiedad privada y debemos hacer vales esa *promesa*. Más no otorga el derecho al sufragio a ninguna corporación", Theodore Roosevelt, "El nuevo nacionalismo", discurso del 31 de agosto de 1910, en *Estados Unidos de América*, Instituto José María Luis Mora, México, 1988, pp. 582-583.

⁸⁰ Herbert Croly, *The Promise...*, op. cit., p. 123.

basada fundamentalmente en las grandes capacidades económicas generadas durante el periodo de reconstrucción.

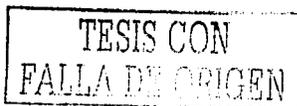
Hacia el nuevo nacionalismo crolyano

El problema al que la sociedad estadounidense se enfrenta en este periodo es el de la disparidad de oportunidades y de bienestar económico; disparidad que generó los movimientos *populistas* de los *greenbackers* y de los *argentistas* en el Oeste. Pero Croly explica que este problema es el más peligroso pero no el fundamental; el problema fundamental son las diferencias de interés, y de estándares intelectuales y morales entre los miembros de una sociedad⁸¹. Es por ello que una propuesta de reforma no puede, según el mismo Croly, sólo argumentar a favor de una simple redistribución de la riqueza, sino que tendrá que deshacerse por completo de los principios jeffersonianos de la *no-interferencia* que "han mostrado que al sistema económico y social Americano no puede permitírsele guiarse a sí mismo"⁸²; de manera tal que la reforma debe promover una organización neohamiltoniana del interés nacional.

El Nuevo Nacionalismo de Theodore Roosevelt será, a los ojos progresistas de Croly, un hamiltonianismo renovado, que tendrá como fundamental característica y diferencia el que "propone hacer uso de los recursos y el poder del gobierno Federal con el fin de llevar a sus conciudadanos a una democracia más completa en organización y práctica... [estableciendo] una organización nacional eficiente como el agente necesario de interés y propósito nacional". Esta organización nacional democrática deberá sustentarse sobre la garantía, a cada uno de los miembros de la sociedad, de que dicha organización es políticamente conveniente para todos los ciudadanos ya que no otorga ventajas a ningún grupo o individuo, de manera tal que "ningún hombre sea capaz de imputar su éxito o desventura

⁸¹ Ver *Ibid.*, p. 139.

⁸² *Ibid.*, p. 152.



al marco legal de la sociedad. Cada ciudadano obtendrá un «Trato Justo» (*Square Deal*)»⁸³.

La democracia tendrá en Croly una relación directa con la participación de los ciudadanos, no sólo en una fórmula de representación política, sino en una asociación política fructífera y útil, tanto a nivel individual como social; la condición de *fructifera* —redituable en términos materiales y morales— es el fundamento del principio nacional, es decir, dota de sentido de lealtad a dicha organización. Esta redituabilidad es el único sustento para la solidaridad en una sociedad en la que es necesario aplicar, según el renovado federalismo de Croly, un principio de *discriminación constructiva*.

La discriminación constructiva que propone Croly tiene un fuerte sustento pragmático y realista debido a que se fundamenta en la aceptación de que al interior del Estado, en vez de un cuerpo sociopolítico homogéneo, existen una serie de clasificaciones y divisiones sociales contra las cuales no es conveniente actuar con el fin de otorgar igualdad total a los miembros individuales y grupos, sino que, explica Croly, "un estado bien gobernado usará su poder para promover discriminaciones edificantes y deseables"⁸⁴. Es por ello que el Estado debe tener un sustento práctico en políticas nacionales (*national policies*) y no en una política nacional (*national polity*), ya que las primeras tienen como objetivo principal el de establecer y promover las condiciones necesarias para la conformación de relaciones eficientemente fructíferas entre los miembros individuales y colectivos de la sociedad; mientras la segunda tiene como principal objetivo la consolidación política con base en el sometimiento y el uso, legítimo o no, del poder.

La manera de volver las relaciones sociopolíticas en relaciones fructíferas es, propone Croly con base en su argumentación histórica de eminente carácter experiencial, establecer un sistema centralizado,

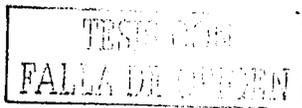
⁸³ Ibid., p. 169 y 180.

⁸⁴ Ibid., p. 195. "Debemos permitir que se hagan fortunas, sólo cuando el esfuerzo para hacerlas represente un beneficio ara la comunidad. Esto, lo sé, implica una política de interferencia gubernamental bastante más fuerte, en las actividades sociales y económicas de este país, de la que ya hemos tenido antes; pero creo que tenemos que enfrentar el hecho de que tal incremento en el control gubernamental es ahora necesario", Theodore Roosevelt, "El nuevo nacionalismo", op. cit., p. 585.

nacionalizado, de conducción económica. Esto implica un coordinación central de los recursos con el fin de cumplir eficaz y eficientemente con las necesidades, tanto con los ideales políticos y morales de los integrantes de la sociedad; la "centralización gubernamental debe de ser estimada como uno de los principales medios que puede o no ser utilizado para cumplir con su propósito. Como cualquier otro aspecto especial de la organización nacional –pragmatiza Croly– debe de ser justificado por sus frutos". La voz de Herbert Croly al inicio del siglo XX se funde y confunde con la de Hamilton al inicio del siglo XIX y aquellas de Clay y el primer John Calhoun a mediados del mismo. Como el *Federalismo* hamiltoniano y el *Sistema Americano* de Clay, Croly propone una organización centralizada: "La regulación del comercio, el control de las corporaciones y las cuestiones más radicales concernientes con la distribución del bienestar y con la prevención de la pobreza – cuestiones como estas deben de ser delegadas exclusivamente al gobierno central; o en el caso en el que sean hasta cierto punto dejados residir bajo la jurisdicción de los estados, quienes deben ejercer dicha jurisdicción como agentes del gobierno central"⁸⁵.

La organización nacional incluye en Croly la idea de que, como se observa en la cita anterior, las grandes corporaciones deben de ser controladas no destruidas; sometiéndolas a una supervisión que no entorpeciese su eficiencia productiva debido a que han demostrado, históricamente, ser la mejor forma de acumular capital a un nivel y velocidad necesarios. A su vez, la organización nacional implica una reforma al individualismo indiscriminado para convertirle en un individualismo selectivo, que permita al Estado dirigir su atención también a aumentar la independencia económica del individuo "disminuyendo su «conciencia de

⁸⁵ Herbert Croly, *The Promise...*, op. cit., pp. 273 y 350. "No estoy pidiendo una supercentralización, pero sí pido que trabajemos con un amplio espíritu nacionalista cuando actuamos en lo tocante al pueblo en conjunto. Todos somos norteamericanos. Nuestros intereses comunes son tan vastos como nuestro continente... El gobierno nacional pertenece" –retumba el tono hamiltoniano en Roosevelt– "a todo el pueblo norteamericano, y todo el interés que le concierne sólo puede estar eficazmente protegido por el gobierno nacional. Creo que las mejoras perseguidas deben lograrse principalmente mediante la acción del gobierno nacional", Theodore Roosevelt, "El nuevo nacionalismo", op. cit., p. 587.



clase», haciendo de lado sus quejas clasistas e intensificando su importancia como individuo". Este individualismo selectivo que propone Croly no sólo es darwinista sino también instrumental-cientificista. Congruentemente con Dewey, Croly propone que el ciudadano común participe de manera más eficiente en una sociedad moderna, tecnificada y dirigida; el "individuo se puede convertir en un mejor instrumento para la práctica de algún arte útil, de esta manera difícilmente podrá evitar convertirse en un mejor instrumento para la consecución de la Promesa nacional Americana"⁸⁶.

Con Croly el pragmatismo obliga a observar al Estado más como un organismo productivo que como un ente legal y políticamente metafísico. Como explica José Luis Orozco, el "Progresivismo norteamericano constituye la primera *corporativización viable* del Estado industrial, financiero y militar", y Croly es un promotor de este Estado Corporativo que permitirá proyectar a los Estados Unidos como potencia económicamente hegemónica tras la Primera Guerra Mundial, con una relación simbiótica entre las esferas pública y privada bajo el cobijo de la *organización eficiente*.

Arthur Bentley y el gobierno procesual

Si Croly intenta generar una idea centralizada y organizativa del Estado, Arthur F. Bentley promoverá una cientifización realista del estudio de lo político, ambos sobre el mismo fundamento de una concepción organicista del Estado. El pragmatismo proveerá, aquí también, su esencia desarticuladora de metarrelatos. Para Bentley es fundamental, en la tarea de hacer ciencia política, deshacerse de todas las ideas que impliquen un origen metafísico (*soul-stuff*) de las relaciones de poder y concentrarse en las "realidades prácticas por las que estos sentimientos e ideas se sostienen". El *Estado* para Bentley es una colección de interacciones entre individuos, pero fundamentalmente entre grupos, esta interacción se sustenta sobre condiciones reales y no ideales. Esto no quiere decir que Bentley deseche a las ideas como material, sino que propone un tratamiento distinto: los grupos

⁸⁶ Herbert Croly, *The Promise...*, op. cit., pp. 416 y 438-439.

de hombres "están compuestos de actores que sienten y piensan. Ellos actúan a través de un proceso de pensamiento y sentimiento (*thought-and-feeling*). «Ideas» y «sentimientos» son palabras que usamos para enfatizar ciertas fases de la participación de los hombres en dichas acciones"⁸⁷.

Las acciones de los grupos son expresiones reales de las ideas y de los sentimientos; de hecho, explica Bentley, no existe otra forma para acercarse analíticamente a aquellas que el análisis de la interacción de los grupos. La idea de grupo es fundamental debido a que se inscribe coherentemente con el *nuevo* sentido de individuo que el pragmatismo propone. Y precisamente porque la concepción de individuo del pragmatismo es fundamental le dedicará un tratamiento específico al final de este capítulo.

El individuo, que políticamente no participa como tal, sino como parte de un conjunto específico y, a la vez, en un conjunto de éstos, encuentra sus intereses articulados en intereses de los distintos grupos (*crossed groups*) a los que pertenece. El *grupo* para Bentley no es sólo una "porción de hombres de una sociedad, tomada, sin embargo, no cómo una masa física tomada de otras masas de hombres, sino como una actividad de masas, que no restringe a los hombres que participan en él de participar de la misma manera en las actividades de otros grupos"; sino una masa activa y con *intereses*. Es importante señalar que son los intereses los que articulan las actividades de los grupos y no simplemente una serie de ideales y que además Bentley evitará desde el principio limitar la idea de interés a aquellos de carácter económico⁸⁸.

Los grupos interactúan entre ellos a través de generar presión sobre las actividades mutuas. La "presión es lo suficientemente amplia como para incluir todas las formas de influencia de un grupo sobre otro, desde la batalla y motín, al razonamiento abstracto y moralidad sensitiva"⁸⁹.

⁸⁷ Arthur Bentley, *The Process of Government* (1908), Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1967, pp. 167 y 176.

⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 211-212.

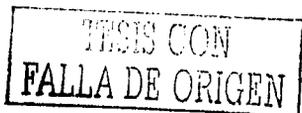
⁸⁹ *Ibid.*, p. 259.

Es importante señalar que es necesario, siguiendo a Bentley, interpretar de manera general la relación entre los intereses de los grupos. Un grupo ejercerá presión en el proceso de gobierno en tanto el interés que le articula y da sentido, también le da sentido al interés y la existencia de otros grupos. Es decir, el interés de un grupo sólo obtendrá sentido con referencia al interés y acción política de otros grupos. Cómo la acción en el proceso es de presión, la existencia de un grupo depende de la existencia de, por lo menos, uno más que ejerza presión en sentido opuesto. Fundamental es, consecuentemente, que el proceso de gobierno que describe Bentley es una expresión constante de relaciones de fuerza (poder), que no parece poder ser *resuelta*, sino solamente tiene la capacidad de ser potencialmente equilibrada.

Bentley propone evitar hacer uso de la figura conceptual de *Estado*, que aunque "ha sido muy prominente, sin duda, entre las distracciones intelectuales del pasado, y en lugares y tiempos particulares, ha ayudado para dar expresión coherente y pretenciosa de alguna actividad particular de un grupo", trata a la masa de individuos que le conforma como un "todo social". El concepto *gobierno* nos permite, a diferencia del de Estado, comprender a lo político como la *red de interacción*, de "ajuste de un conjunto de grupos de interés". El concepto de *gobierno* en vez de hacer referencia a un todo social y político como el Estado, refiere a "un grupo diferenciado y representativo, o a una serie de grupos realizando funciones específicas de gobierno para los grupos subyacentes de la población"⁹⁰.

El acercamiento propuesto por Bentley arremete contra las formas tradicionales de concepción del Estado, no sólo con la idea de la estructura monolítica, sino de manera fundamental contra la concepción petrificada del poder; convirtiendo a éste en una serie de relaciones multidireccionales. Es por ello que, congruentemente, Bentley también desprecia el uso del concepto de soberanía, abandonándolo a su suerte netamente metafísica y verbal. "La soberanía tiene su papel realmente importante en argumentos en

⁹⁰ Ibid., pp. 263, 260 y 261.



defensa de un gobierno existente, o en asaltos verbales sobre un gobierno en nombre de la población o de algún otro pretendiente, o en exposiciones legales minuciosas sobre lo que debe de hacerse. Pero tan pronto sale de las páginas de los libros de leyes o del panfleto político, es una lastimosa y trillada broma" –y concluye Bentley con alardes de sarcasmo– "si existe suficiente tierra firme bajo nuestros pies, no hay ninguna ventaja en tratar de surcar las nubes en una nave de caricaturista"⁹¹.

El acercamiento metodológico y la perspectiva científica del proceso del gobierno

Bentley es coherente con el desprecio pragmático de los fundamentos metafísicos al tratar de sistematizar un acercamiento epistemológico a lo político. El estudio de lo político, es decir del proceso de gobierno, inicia y termina con el reconocimiento de que lo que en realidad ocurre, en términos netamente fenomenológicos, es una constante interacción de disputa (*wrestling*) entre los diversos grupos que en la arena pública confluyen.

No existe otra forma, por lo menos científica (realista y objetiva), de comprender el proceso sino por medio del conocimiento de los intereses que articulan a los distintos grupos y de cómo estos son equilibrados por el gobierno. "Todos los fenómenos del gobierno son fenómenos de grupos presionándose unos a los otros, formándose uno a otro, y generando nuevos grupos y representantes de grupos (los órganos o agencias de gobierno) para mediar los ajustes –y prosigue Bentley– Es sólo en tanto aislamos estas actividades grupales, que determinamos sus valores representativos, y tenemos todo el proceso descrito en estos términos, que nos acercamos a un conocimiento satisfactorio del gobierno"⁹².

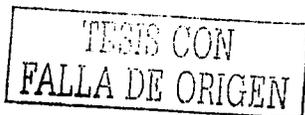
⁹¹ Ibid., p. 264. La relativización y fragmentación que Bentley hace del poder de lo público, obliga a pensar también de manera relativa sobre el interés nacional; Bentley "advertía como el nuevo pluralismo corporativo disolvía toda referencia macropolítica del *interés nacional*, convirtiendo a éste mismo en una simple «forma argumental» debajo de la cual subyacían los intereses de grupo"; José Luis Orozco, *De Teólogos, Pragmáticos y Geopolíticos. Aproximación al globalismo norteamericano*, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 206.

⁹² Arthur Bentley, *The Process...*, op. cit., p. 269.

El desprecio a la metafísica unificadora y finalista del método propuesto por Bentley también implica una visión *realista* de la estructura legal en la que se enmarca la actividad e interacción de los grupos. Si el gobierno sólo puede realmente ser interpretado como un proceso de interacción y equilibrio entre los grupos que conforman la sociedad y sólo a través de los intereses que estos grupos representan, entonces la "ley es solamente otra manera de expresión de esos mismos hechos de grupo-interés, de tal manera que la correspondencia es de hecho exacta"⁹³. De tal manera que, siguiendo a Bentley, sólo es posible comprender la ley a partir de asumirla como el resultado institucional de una serie de acciones sociales que confluyen en aquella de legislar. La ley no es, entonces, una serie de normas abstractas que intentan ser impuestas sobre una sociedad, sino una expresión del orden, o falta de éste, en las relaciones entre los diversos grupos; es la expresión legal de las relaciones reales de poder entre dichos grupos.

La desmitificación que pragmáticamente realiza Bentley de la ley y su concentración en la relación de los grupos le conduce a proponer una nueva metodología para el establecimiento de las taxonomías gubernamentales, sosteniendo que es necesario dejar a un lado los, por él llamados, *principios lógicos* de organización y clasificación, y atender a las *naturalezas concretas* de los mismos. Sin embargo, aun con la gran atención que Bentley da a la idea de equilibrio de las fuerzas ejercidas por los grupos, es él mismo el que propone no caer en la tentación de querer clasificar a los gobiernos con respecto a su capacidad de "ajustar intereses". Es por ello que debemos, explica Bentley, "examinar a esos gobiernos [monarquías, aristocracias y democracias] con referencia a la técnica que utilizan, y a los tipos especiales de grupos u órganos, que existen para reflejarlos y armonizarlos. Se convierte en un asunto de cantidad, eficiencia y variedad de la maquinaria que existe tanto para expresar esos intereses que les mantienen

⁹³ Ibid., p. 274



directamente en la política, como para dar reconocimiento a esos intereses que están representados sólo de manera indirecta⁹⁴.

La noción de gobierno que Bentley ofrece permite una relativización histórica de las diferentes formaciones sociopolíticas. Lo que existe es simplemente distintas formas de expresión de la relación de grupos de presión, "el gobierno –acota Bentley– aún en el más extremo despotismo, está sustentado en grupos, o clases, de la población". Lo que Bentley trata de explicar es que cualquier formación sociopolítica se sustenta sobre grupos y no sobre sujetos; es decir, aún los llamados gobiernos absolutistas y despóticos son una expresión de la interacción de los grupos o clases, de tal manera que "no es un déspota sino una clase dominante lo que es característico del gobierno". De esta forma, la taxonomía aristotélica, y todas aquellas del mismo perfil, pierden sentido debido a que ningún gobierno puede ser el gobierno *de uno* ni el *de los más*, siempre será el de los menos, el de un grupo que organice, ordene y *equilibre* la relación de los demás grupos⁹⁵.

La aparición histórica de las llamadas *Monarquías Limitadas* (o Constitucionales) no fue una limitación de su supuesto *absolutismo*, sino fundamentalmente el "establecimiento de nuevos métodos o canales que hicieron más simple la expresión de viejos intereses en el gobierno, lo cual en efecto eleva a una clase, que antes tenía un pobre acercamiento al déspota, a algo aproximadamente equivalente a la posición de las clases especialmente favorecidas previamente. A través de observar qué clases, y cuántas, han asegurado métodos organizados de mantenerse de manera justa (*fairly*) en la atención del déspota e indicando los métodos que utilizan –

⁹⁴ Ibid., p. 305. Atender a la naturaleza concreta de las relaciones entre grupos permite, según la perspectiva de Bentley, comprender el sustento real, material, de las Constituciones; además, "la nueva categoría del grupo *capta el único agregado social y político científicamente calibrable en su actividad y liberalmente portador de valores individuales por excelencia*, la propiedad y el intercambio. A partir de ella, y del imperativo organizado y competitivo de la corporatividad, Bentley tiende los travesaños para articular el entramado mesopolítico que conecta los intereses particulares con el nivel macropolítico que dirime sus diferencias y privilegia los más activos y consonantes con el sistema"; José Luis Orozco, *Pragmatismo...*, op. cit., p. 49.

⁹⁵ Ibid., pp. 309 y 314.

asevera y propone Bentley— podemos clasificar u ordenar (*rank*) la nueva forma de gobierno con respecto —no a un modelo lógico o utópico— a la vieja forma de dominación de clase-única⁹⁶. El que sea siempre un grupo y no un individuo o la muchedumbre la que gobierna, implica la idea, que también expone de manera importante Bentley, de que la característica distintiva de la democracia no es la idea de representación, el gobierno siempre es la representación de la interacción de los grupos que le subyacen, ya sea que esta representación convenga y favorezca a uno solo o a una diversidad de ellos. La democracia tiene que ver, más bien, con la cantidad y calidad de los métodos utilizados por los diferentes grupos de presión para hacerse oír, es decir su capacidad real de *ejercer presión*.

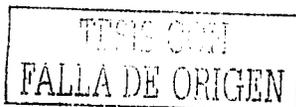
Los partidos políticos, desde esta perspectiva son la expresión estrictamente política de los grupos de interés. Por lo tanto, el análisis de los intereses que se expresan en el partido es fundamental para entender la composición grupal del gobierno y del no-gobierno u oposición. Todo partido político, siguiendo a Bentley, es una máquina electoral, un *grupo entre grupos*, que media entre una serie de grupos e intenta reflejar, en distintos grados, los intereses de otros⁹⁷.

Mary Parker Follet y el Estado orgánico

Mientras Croly y Bentley se recusan a hacer uso del concepto de Estado, intercambiándolo por la ambigüedad de la Nación o por el tono realista y procesal de Gobierno, Mary Parker Follet tratará de rescatar al Estado de las garras destructoras de sus detractores dándole un sentido distinto, hasta cierto grado cercano al Gobierno de Bentley, pero con una significativa carga asociativa y moral. El punto de partida, sin embargo será a la vez más cercana a la idea de James sobre el individuo y la concepción asociativa del interés, y también a la crítica de Croly al individualismo destructor de la *vida en sociedad*, de lo común.

⁹⁶ Ibid., p. 317.

⁹⁷ Ver Ibid., pp. 400-433.



Ante un sistema político tan particularizante como el de los Estados Unidos a finales del siglo XIX, en el que los individuos, ciudadanos estadounidenses, expresaban su sentir de manera electoral, y en el que dicha expresión fuese tomada como la de aquél particularmente; Follet explica y propone el descubrir al que vota no como un individuo *en la sociedad*, sino como un individuo *en sociedad* (social). Esto quiere decir que la interpretación de la expresión de los individuos debe de ser tomada como expresión de la complejidad de relaciones en la que están inmersos, debe expresar –afirma Follet– su “pliegue de relaciones” (*mainfold relatings*).

La vida social, que incluye el carácter político de la misma, está sustentada, afirma Follet congruente con Bentley, en una serie altamente compleja de interacciones entre los diversos grupos en los que aquella primera se compone. Follet explica que no se puede analizar lo político sin entender desde el principio que no existe una «sociedad» ni un «individuo». Estos son errores de apreciación de la sociología y de la psicología que tratan al sujeto político como parte de una masa o como unidades aisladas (o potencialmente aislables), lo que existe son “individuos... creados por interacción recíproca”. De tal manera que el *individuo* y la *sociedad* sólo tienen sentido a través de su concepción práctica, de acción. La sociedad, escribe Follet refiriéndose a su participación de la aportación de James, es “un complejo de grupos [que] incluye muchas mentes sociales”. Este es el fundamento que Follet expone para hacer uso de lo que denomina la *nueva psicología*: la psicología social⁹⁸.

Si la sociedad es este complejo de interacción grupal, entonces lo que se debe pretender hacer, científicamente, es concentrarse en descubrir las condiciones (de cualquier tipo) que permiten y posibilitan dichas interrelaciones, pero que, además las hacen fructíferas. “No hay nada en el mundo más democrático –reza Follet– como la producción de una genuina

⁹⁸ Mary Parker Follet, *The New State. Group Organization the Solution of Popular Government* (1918), Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1998, pp. 19 y 20.

voluntad de grupo"⁹⁹. ¿Cuál será la genuina voluntad de un grupo?, me pregunto adelantándome a Follet. Posiblemente aquella que permita generar mayores frutos de la interacción. Pero, ¿qué hay de la diversidad, del pluralismo al que Follet se suma aunque con reservas? Nuestra autora explica que la diferencia desorganizada sólo produce anarquía, mientras que la uniformidad aniquila, de tal manera que las sociedades, modernas, deben de responder a un ideal de coordinación de la diferencia.

La plasticidad del universo de Follet es sorprendente, la posibilidad de coordinar las diferencias de manera socialmente fructífera se debe a una visión que se permite desde el principio asumir que tanto el parecido y la diferencia son siempre y en todo caso relativos. De la misma manera Follet relativiza, operativiza y vuelve interactiva al derecho. El derecho, explica Follet, es creado en sociedad. No existe ninguna sustancia metafísica en él, no hay nada que le dote de un sentido supremo de organización, de orden. No existe, entonces, el orden; éste sólo es posible al construirlo socialmente, en lo que Follet llama, en otra muestra de congruencia con Bentley, el *proceso social*.

La articulación discursiva de lo social y de lo político en Follet es evidente, no responde en ella a grades metadisursos ni a absolutos categóricos: "se piensa comúnmente que nuestros ideales están todos ahí, brillantes y espléndidos, y que sólo debemos aplicarlos. Pero la verdad es que debemos crear nuestros ideales. Ningún ideal lo vale —muestra Follet la influencia del pensamiento de James en el suyo— mientras no emane de nuestra vida concreta"¹⁰⁰. Lo que el pensamiento político de los siglos XVII y XVIII dejó de herencia fue una *falsedad política*, una *desarticulación discursiva de lo social*, que incluía la idea de la existencia del individuo atomístico y la de la necesidad de generar todo tipo de *ficciones sociopolíticas* para tratar de reorganizarlos; ficciones tales como la del *contrato social*.

⁹⁹ Ibid., p. 31.

¹⁰⁰ Ibid., p. 52.

Esta herencia ha generado, explica Follet, una sensación de necesidad de construir un tipo de Estado que tenga la suficiente fuerza para generar una rearticulación social, pero que a la vez sea lo suficientemente débil como para no atentar contra la individualidad, contra la libertad. El individuo, pues, ha tenido que recorporativizarse en nuevas formas, como la del partido político, lidiando en todo momento en una relación de oposición: individuo contra Estado. Sin embargo, la acción de votar de cualquier sujeto no es una expresión de adhesión al partido, sino una expresión electoral de todo el complejo de interacciones en el que aquél participa. No vota como individuo sino como parte constitutiva de muchos grupos y, a la vez, del todo político.

Esto no implica, como no lo hace en ningún lado en el pragmatismo, la pretensión de destruir al individuo sino su deconstrucción en lo que Follet llama sencillamente el *nuevo individuo*. Este nuevo individuo tiene sentido en su integración en grupos locales, de alcances primarios de corto alcance. La organización de grupos vecinales (*neighborhood groups*) es la mejor forma, explica Follet, de que el individuo participe de manera más cercana en la toma de decisiones, controlando de manera más eficaz y efectiva a sus representantes y a la burocracia experta.

Concientizar a los ciudadanos de que su carácter de *ciudadanía* depende de su capacidad real de fijar responsabilidades sobre aquellos que administran lo público desde las oficinas, es el primer paso para establecer, como extensión de los grupos vecinales, toda una red de grupos que permita articular de manera eficaz, y fundamentalmente no metafísica, una voluntad popular; voluntad que no es otra cosa, según Follet, sino la expresión de los intereses y necesidades de los grupos que conforman dicha sociedad y, por lo tanto, de los individuos que les conforman. Sólo de esa manera el individuo, aquel que es unidad comunal, puede ser políticamente efectivo, y también, sólo de esa manera se construye la nación: "Hablo de el nuevo Estado como sustentado sobre grupos vecinales integrados... Cada grupo, una vez concientes de sí mismos, buscan otros grupos a los que unirse para formar un todo mayor. Solo no puede ser efectivo. Así como el progreso

individual depende sobre el grado de interpenetración, el progreso de grupo depende sobre la interpenetración entre grupo y grupo... El movimiento de organización vecinal es un esfuerzo deliberado para hacer que la gente se identifique real, no sentimentalmente, con una unidad colectiva más amplia que el propio vecindario"¹⁰¹.

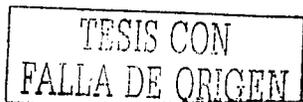
De esta manera Follet proyecta su sentido propositivo y su gran optimismo de principios de siglo XX en la generación real, no espontánea ni metafísica, sino construida, como lo explica James, con base en intereses y en necesidades, de lo colectivo. De lo colectivo como de aquello sobre lo cual se puede generar una solidaridad durheimianamente orgánica: "la solidaridad real nunca será lograda excepto comenzando por algún lado la conexión de un grupo pequeño a otro", esta solidaridad es, refuerza Follet, fundamentalmente de carácter experiencial.

El Estado termina siendo para Follet la articulación, eficaz o no, de los intereses de los individuos a partir de su interpenetración orgánica en grupos cada vez mayores. Al final el Estado es la interacción real de los grupos que intentan ser escuchados y tomados en cuenta por los tomadores de decisiones. "Somos pragmáticos" –reza Follet– "porque no queremos unirnos al Estado imaginativamente, sino que queremos ser el Estado; queremos actualizar y hacer nuestro cada momento, dejar que cada grupo abra el camino para un grupo mayor, dejando que cada circunferencia se vuelva el centro de una nueva circunferencia. Mi grupo vecinal abre el camino hacia el Estado"¹⁰².

Es interesante como Follet, al tratar de explicar su forma ideal de Estado, aquel que por ser orgánico es *nuevo*, lo que genera concientemente es una refundación del federalismo. El federalismo hamiltoniano, aquel

¹⁰¹ Ibid., p. 249. En Follet, la voluntad común sólo tiene expresión clara en los grupos o comunidades locales, de tal manera que, si existe un poder como extensión de dicha expresión, aquel deriva de la *asociación vecinal*; "Follet sostendrá, así, que la apoteosis del grupo como sede de la soberanía y fuente potencial de la desintegración nacional ocurre simplemente porque el pensamiento político no ha acudido a su *fundamento apropiado*, el conocimiento de las «leyes de la vida asociativa», *el estudio científico de la psicología de grupo*". José Luis Orozco, *El Estado Pragmático*, UNAM/Fontamara, México, 1997, p. 208.

¹⁰² Mary Parker Follet, *The New State...*, op. cit., pp. 251, 253 y 254.

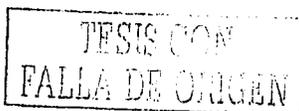


nacionalista y centralizador que rescata Croly, contendía contra un republicanismo agrarista y defensor de los intereses de los Estados, aquel típicamente jeffersoniano. El federalismo que propone Follet rearticula la participación política de los individuos y de los grupos dotándoles de una nueva dimensión políticamente expresiva en la idea de *Nación*. Este nuevo federalismo debe de ser *pluralista*, es decir, debe de sustentarse en la concepción de la sociedad, no como un todo homogéneo, sino como un conjunto articulado.

Los nuevos Estado y federalismo de Follet, por más que aparentase, no son resultado de un supuesto contrato originario, fuese éste entre individuos o entre grupos. Lo que Follet trata de explicar es que un grupo, cualquiera que éste sea, no obtiene su poder y autoridad de la cesión que de ella hacen sus partes constitutivas, no es una simple suma de poderes y voluntades. Entonces, el poder, autoridad o soberanía del Estado no deriva sino de la estricta y eficaz articulación de los intereses, necesidades y voluntades de aquellos que le constituyen, como individuos y como grupos. El funcionalismo orgánico de Follet, a diferencia de lo que pensasen Croly y Bentley, da sentido no sólo al Estado, sino a la idea misma de soberanía, tan despreciada por aquellos; "un Estado es soberano –trata de explicar Follet– sólo cuando tiene el poder de crear uno en el cual todos sean. Soberanía es el poder engendrado por una completa interdependencia que se vuelve consciente de sí misma. La soberanía es el imperativo de una verdadera voluntad colectiva"¹⁰³.

Frente a la idea de no aprobar ningún tipo de concentración de poder tal que pudiese facultar al poder federal con una capacidad tal que se acercase a la idea de una monarquía, Follet propone deconstruir la llamada soberanía; propone retirarle su connotación absolutista y meta-empírica, y con ello funcionalizarla y *organizarla*, haciendo totalmente relativa a su eficacia y eficiencia político-administrativa de los intereses y necesidades de los individuos-grupos que le dotan de sentido. Follet acerca a la soberanía, y

¹⁰³ Ibid., p. 271.

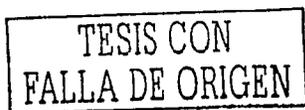


con ella a todo el proceso de lo social y lo político, al ámbito de la psicología social y del behaviorismo.

Nuestra autora dota de tal sentido orgánico al proceso de socialización política, que vuelve orgánica y experiencial incluso a la *voluntad*, ya no común, sino *colectiva*. Mientras la voluntad común, como piedra filosofal de la modernidad liberalista, ataba las posibilidades de organización sociopolítica a formas que atendiesen a un propósito y a una voluntad absolutas, inequívocas, y hasta puras, Follet explica, siguiendo a James en lo que ella denomina la nueva psicología, que el propósito forma a la voluntad "al mismo tiempo que la voluntad forma el propósito" sin encontrar separación alguna entre ellos. "No podemos nunca pensar al propósito –escribe haciendo uso de su simple y poco agudo sentido del humor– como algo en frente de nosotros que nos guía, como una zanahoria a un asno. El propósito nunca está frente a nosotros, aparece todo momento con la aparición de la voluntad... Los ideales no operan en un vacío" –arremete finalmente contra las nociones teleológicas¹⁰⁴.

Frente a las ideas contemporáneas de la representación vocacional, Follet se alinea con Bentley explicando que la sociedad no consiste en la suma de diferentes grupos, sino en el entrelazamiento (*interlocking*) orgánico de los mismos. Pero fundamentalmente en que este entrelazamiento no depende de las actividades de los individuos que componen los grupos, sino de la representación de sus intereses. "Nuestra posibilidad de asociación" –sustenta legalmente Follet si idea de flexibilización asociativa– "no se agota con contribuir a la producción de una persona legal, podemos ayudar a crear muchas personas legales distintas, cada una de las cuales con un conjunto diferentes de obligaciones". La posibilidad individual de participar en más de un grupo de interés amplía el marco de acción de los individuos sin desarticularlos de la colectividad; "por lo que trabajamos" –indica Follet siguiendo de nuevo a James– es por una organización social plástica: no sólo en el sentido de una flexible interacción entre los grupos, sino en el sentido

¹⁰⁴ Ibid., p. 277.



de una elasticidad que posibilite a los individuos cambiar constantemente sus relaciones, sus grupos, sin destruir la cohesión social"¹⁰⁵.

La plasticidad del pluriverso jamesiano de lo social que propone Follet intentará proponer la generación de espacios sociopolíticos que no disgreguen al individuo y le permitan interactuar colectivamente con un supuesto amplio margen de libertad. El grupo, la colectividad orgánica, es para Follet el método, no la suprapersonalidad del individuo. "La unidad de la sociedad es el individuo" –prosigue Follet tratando de dejar en claro– "volviéndose y funcionando a través de grupos de una naturaleza cada vez más federada. Por lo que la unidad de la sociedad no es ni el grupo ni el individuo-particularista, sino el individuo grupal"¹⁰⁶.

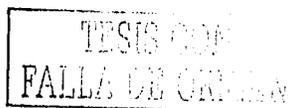
El Estado, para Follet, debe de ser no solo un Estado de Servicio, un agente de coordinación, sino también un gran líder moral. La correcta coordinación de la interpenetración grupal de la sociedad por parte del gobierno llevará, a la totalidad de las partes que le constituyen, la máxima cantidad posible de bienestar. Aquí, aunque antes contraria a la idea de nacionalización crolyana, Follet parecerá si conceder a Croly la idea de que la cualidad moral del Estado sólo puede devenir de que los ciudadanos asuman la conveniencia de la interacción, que constituye a su vez la "promesa de la relación".

La democracia y la legalidad orgánica

El Estado orgánico de Follet permite comprender una concepción de democracia que no incluye a las muchedumbres, a aquellos que no son sabios ni expertos. La democracia a la que hace referencia Follet es una democracia que hace uso racional, eficaz, del conocimiento de aquellos que

¹⁰⁵ Ibid., p. 290.

¹⁰⁶ Ibid., p. 292. El individuo grupal de Follet no está sometido a una *voluntad general*, que resulta ser una falacia mayoritaria, sino que participa de ella colectivamente; el pragmatismo jamesiano-hegeliano de Follet sanciona y universaliza no solamente a las formas corporativas empresariales sino encuentra en el *federalismo corporativo* norteamericano una metodología de la expansión acorde a la *aparición y el crecimiento sin fin* de las modalidades asociativas", José Luis Orozco, *El Estado Pragmático...*, op. cit., p. 212.



saben (*the wise*). El grupo de los que saben debe estar siempre atento y ligado a las necesidades e intereses de aquellos que constituyen políticamente la sociedad, si no ¿de donde derivaría la autoridad? La democracia, escribe Follet, "no está opuesta a la aristocracia –la incluye"¹⁰⁷.

Esta idea de democracia que propone Follet y que no está alejada, sino que emparenta congruentemente con la idea de Bentley de que la democracia es simplemente relativa a la cantidad y cualidad de los métodos de ejercer presión que de los que participan los diferentes grupos de interés en una sociedad política, puede ser comprendida de dos formas. La primera tiene que ver con una simple idea de intentar legitimar la autoridad de un grupo, de una elite, de una, si no aristocracia, si de una oligarquía. La segunda es la connotación de realismo que esta idea expone; la sociedad está conducida, dirigida, por un grupo al cual, crítica o conservadoramente, hay que reconocer. Posiblemente Follet escriba sobre la complementariedad de la aristocracia y la democracia con intención de proponer ambas visiones.

Si el Estado es la interconexión de los grupos de interés que le conforman, entonces la democracia tiene que ver con la capacidad que tengan los grupos de hacer al gobierno colectivamente responsable. El aumento de la responsabilidad colectiva del gobierno será denominada por Follet como el "incremento del gobierno directo". "La responsabilidad administrativa y el servicio experto" –altamente relacionados en Follet a su cientificación– "son una parte tan necesaria para la genuina democracia, como lo es necesario el control popular de la responsabilidad administrativa"¹⁰⁸.

La nueva psicología a la que se adhiere Follet siembra nuevas formas de observación sobre las normas sociales, sobre su fundamentación. La nueva teoría política sustentada en una nueva teoría legal, representada en el pensamiento de Follet por Roscoe Pound, logra articular como presupuestos mínimos del proceso social tanto a los intereses como al nuevo

¹⁰⁷ Mary Parker Follet, *The New State...*, op. cit., p. 158.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 162-173 y 175.



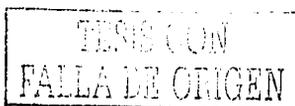
relacionismo. Lo que se logra con ello, defiende Follet, es "retirarnos de la región vaga, nebulosa, de la mayoría de la vieja teoría legal y política, y mostrarnos el método real de vivir en nuestra vida cotidiana". El método es, congruentemente a la vez con Bentley, la identificación de los intereses que generan el cúmulo de asociaciones en forma de grupos en la sociedad. La ley, propone si a caso Follet, debe de ser un producto de grupo, por lo que una genuina interconexión de los grupos que componen políticamente a la sociedad generará un ley más cercana a aquella promovida por los distintos grupos¹⁰⁹.

La gran consecuencia de el discurso pragmático sobre las estructuras legales es una importante desarticulación del discurso iusnaturalista de la Francia del siglo XVII y XIX. La naturaleza de la ley debe de ser observada en el proceso de evolución de las estructuras políticas de las sociedades, en ningún caso la ley puede provenir de fuentes místicas, a menos que, siguiendo a James, estas fuentes "místicas" sean resultado de la experiencial voluntad de creer. La consolidación conciente de un grupo no es mística ni ficticia sino real; es decir, la solidaridad y sentido de pertenencia funcional a un grupo no se sustenta *modernamente* en metarrelatos cargados de lastre ancestral, sino en la materialidad de su ser, a los intereses colectivos.

El pragmatismo colabora aquí con su desprecio al monismo y a la metafísica unificadora, pero también con una plastificación y elasticidad del sentido del moral, atando a ésta a una lógica experiencial y cada vez menos anclada en grandes supuestos filosóficos y cuerpos valorativos. La ley, de esta manera, no obtiene su sentido de una supuesta relación intrínseca con aquellos, sino de su utilidad colectiva, de su capacidad de establecer las reglas de juego para organizar a la sociedad de manera rentable.

Esta posición de observar de manera menos naturalista a las estructuras legales no sólo posibilita un discurso legitimador de la estructura legal heredada de la hegemonía política de un grupo específico en una sociedad, también permite, o de hecho necesita, una visión crítica, realista,

¹⁰⁹ Ver *Ibid.*, pp. 278-282.



de las formas del proceso político. Esto es precisamente lo que desde otro ángulo realiza Charles Beard en su *Interpretación Económica de la Constitución de los Estados Unidos*.

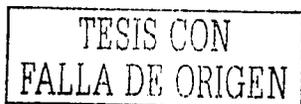
Charles Beard y el realismo pragmático crítico

Charles Austin Beard arremete pragmáticamente, en su texto publicado originalmente en 1913 en la ciudad de Nueva York, contra el supuesto de que la "Constitución precede de todo el pueblo; el pueblo" –prosigue Beard exponiendo la idea en juicio– "es la fuente original de toda la autoridad política ejercida bajo su mandato; está fundada en amplios principios generales de libertad y gobierno abrigada, por alguna razón, por la totalidad del pueblo y sin tener referencia al interés o ventaja de cualquier grupo o clase particular"¹¹⁰.

El sustento mínimo de la crítica de Beard resulta ser el mismo de Bentley y de Follet: las estructuras legales responden a las relaciones entre los grupos o *clases* que interactúan en el proceso social. El realismo pragmático de Beard trata de evidenciar la falsedad del supuesto que pretende dotar a las estructuras legales de un sentido y esencia metamaterial. Beard realiza un análisis materialista de la elaboración de la Constitución que no es una expresión estricta del materialismo histórico, pero que si tiene elementos comunes. "Toda la teoría de la interpretación económica de la historia" –explica metodológicamente Beard– "descansa sobre la concepción de que el progreso social en general es el resultado de los intereses contendientes en la sociedad –algunos favorables, otros opuestos, al cambio"

La idea de que el interés es el elemento mínimo del proceso social y, por lo tanto, de la construcción de sus formas políticas y jurídicas permite en Beard una posición crítica que permite observar, como lo exige científicamente Bentley, el papel y las características de los grupos que

¹¹⁰ Charles Beard, *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States* (1913), Transaction Publishers, New Brunswick, 1998, p. 10.



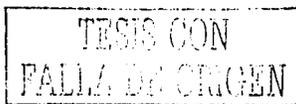
participan del proceso de generación legislativa. Beard hace un análisis de los intereses económicos que confluyen en la promulgación de la Constitución estadounidense y explica: "no existía tal identidad de intereses entre los grandes y pequeños plantadores del sur... Los propietarios reales pueden ser clasificados en tres grupos generales: los pequeños granjeros, particularmente alejados de la costa oceánica, esparcidos desde New Hampshire a Georgia; los administradores señoriales, que encontramos a lo largo de las orillas del Hudson; y los plantadores esclavistas del Sur"¹¹¹. Esta identificación de grupos incluye, como lo explica más adelante Beard, a los poseedores del capital financiero como un grupo más, de naturaleza distinta.

Es precisamente este grupo de intereses financieros el que encontraba poca seguridad en la forma de gobierno establecida por los originales Artículos de la Confederación y que, por lo tanto presionó a manera tal de conseguir una revisión de los Artículos, lo que llevó finalmente a su sustitución por la Constitución en 1787. Esta nueva estructura legal proveía salvaguardas para las sociedades crediticias y de especulación financiera. "No se puede decir, por lo tanto" —explica realísimamente Beard— "que los miembros de la Convención fuesen «desinteresados». Al contrario, fueron obligados a aceptar la profundamente significativa conclusión de que ellos sabían, a través de su experiencia personal en asuntos económicos, los resultados precisos a los que el nuevo gobierno, que ellos estaban generando, estaba designado a cumplir. Como un grupo de doctrinarios, como la asamblea de Frankfurt de 1848, hubiesen fallado miserablemente; pero como hombres prácticos fueron capaces de construir el nuevo gobierno sobre los únicos cimientos sobre los que podía ser estable: los intereses económicos fundamentales"¹¹².

Beard participa del discurso y presupuestos del pragmatismo que ya hemos enunciado en los casos tanto de Follet y Bentley como de Croly. El mundo moderno resulta ser reflexivamente crítico y, paradójicamente,

¹¹¹ Ibid., p. 27.

¹¹² Ibid., p. 151.



reconstructor de discursos con legado tradicional, ampliamente metafísicos si no ficticios. El pragmatismo estadounidense deconstruye modernamente el discurso político y genera fundamentos distintos para el proceso político, funcionales y orgánicos. Lo interesante es que a finales del siglo XIX y a principios del XX también genera un discurso epistémico, científicista, que permite comprender intelectualmente al pragmatismo. El pragmatismo se desenmascara y re-enmascara, en este nuevo discurso, de una racionalidad y una moral reflexivamente más fructífera.

El individuo de la pragma

No quisiera cerrar el presente capítulo sin hacer una consideración, aunque reducida, de la idea de individuo que el pragmatismo contempla e incluso propone. Esto debido a que me parece que la deconstrucción pragmática del individualismo es fundamental para comprender la postura experiencialista y neomoralista de la misma democracia pragmática.

La democracia en el sentido pragmático sólo puede ser más completa a partir de considerar al individuo, frente a la concepción liberalmente monista y particularista del mismo, como una *unidad comunitaria*¹¹³. Es decir, una unidad socialmente construida, con un sentido netamente colectivizado y dependiente en sí de su funcionalidad orgánica.

La visión relativista del pragmatismo incluye la relativización obligada del mismo individuo. El individuo sólo puede ser eficientemente individual a través de participar funcionalmente de una serie de grupos que le permitan expresar y participar de una voluntad colectiva, necesariamente fragmental. El individuo, sostiene Follet, "no pierde hacer efectiva su individualidad hasta que provee a su actividad de una dimensión colectiva. Algunas veces nosotros oímos decir que al hombre fuerte no le agrada la combinación, pero de hecho el hombre es más fuerte mientras ve a la cooperación con otros el espacio de representación de su fuerza". Asimismo, la única forma de que el individuo se genere un espacio de libertad es a través de su participación

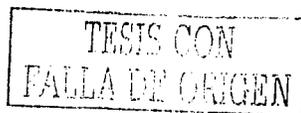
¹¹³ Mary Parker Follet, *The New State...*, op. cit., p. 184.

colectiva en la construcción de dicho espacio. "Nuestra definición de individualidad debe de ser ahora «encontrar nuestro lugar en el todo»: «mi lugar» –prosigue organicistamente Follet– te da al individuo, «el todo» te da la sociedad, pero a través de conectarlos, diciendo «mi lugar en el todo», obtenemos una fructífera síntesis"¹¹⁴.

Lo que el pragmatismo trata de generar es una nueva forma de cohesión de la sociedad; una cohesión que derive de la participación funcional, con base en los intereses individuales y de grupo, del proceso social y político. También implica la intención de generar nuevos sustentos culturales para dicha cohesión. El que la solidaridad orgánica sea funcional no quiere decir que esta no sea cultural. Cuando Dewey hace referencia a la *versión americana del individualismo*, escribe: "igualdad y libertad expresadas no solamente externa y políticamente, sino a través de la participación personal en el desarrollo de una cultura compartida"¹¹⁵. Dewey comparte una visión optimista y progresista del científicismo y de la tecnologización creciente de la vida cotidiana. Dewey explica que la cultura moderna responde en gran medida al consumismo fordista y que el individuo se siente atrapado en su lógica de consumidor. Pero, por otro lado, la ciencia y la tecnología dotarán al individuo de lo necesario para hacer de su individualismo un individualismo constructivo: "una civilización corporativizada por la industria basada en la tecnología no significa que la mente individual vaya a ser pasivamente moldeada por las condiciones sociales existentes como si estas últimas fuesen fijas o estáticas... La energía positiva y constructiva de los individuos" –prosigue alentadoramente Dewey– "como se manifiesta en el rehacer y la redirección de las fuerzas y condiciones sociales, es en sí misma socialmente necesaria. Una nueva cultura que exprese las posibilidades inmanentes en una civilización tecnológica (*machine*) y material, liberará todo lo distintivo y creativo en los individuos, y los individuos de libre voluntad serán los constantes productores de una

¹¹⁴ Ibid., pp. 73 y 65.

¹¹⁵ John Dewey, "America –By Fórmula" en *New Republic* 60, 18 de septiembre de 1929, pp. 117-119. Compilado en John Dewey, *Individualism. Old and New*, Prometheus Books, Nueva York, 1999.



constante nueva sociedad"¹¹⁶. Creo que es importante señalar que el realismo y experiencialismo de Dewey le permiten explicar que lo que hay que hacer es *aceptar* las condiciones sociopolíticas en las que las relaciones sociales se desarrollan modernamente, pero que esta *aceptación* sólo es constructiva si de ella se parte en la generación de nuevas condiciones.

El individuo está atrapado en una crisis cultural, en una crisis de identidad, y la única forma de generar un nuevo individuo, es a partir de una nueva idea de sociedad. Ante las sociedades europeas, anquilosadas, casi petrificadas, y estructuralmente estratificadas, y con base en las condiciones fordistas y tayloristas de la sociedad estadounidense de principios del siglo XX, Dewey trata de ser convincente al argumentar que "la base de la sociedad y del Estado es la inteligencia [educativamente] y el propósito compartido, no la fuerza ni mucho menos el interés individual (*self-interest*). El Estado es un organismo moral, del cual el gobierno es un órgano. Solamente participando en la inteligencia común y compartiendo el propósito común, como funciona para el bien común, pueden los seres humanos individuales realizar sus verdaderas individualidades y volverse verdaderamente libres"¹¹⁷.

Es precisamente a esta idea de Dewey de la generación del propósito común, a la que alude de cierta manera Croly con referencia a la Promesa de la Vida Americana. El individualismo del siglo XIX en los Estados Unidos generó la idea de una sociedad libre por ser colectivamente irresponsable, sin embargo, "el individuo americano" —escribe Croly— "no obtendrá nunca una oportunidad suficientemente completa de auto-expresión (*self-expression*), hasta que la nación Americana se haya sinceramente comprometido y mesurablemente conseguido la realización de su propósito colectivo". El propósito colectivo sólo puede ser construido a través de la restricción del individualismo irresponsable, egoísta: "económica y políticamente, la

¹¹⁶ John Dewey, "The Crisis in Culture" en *New Republic* 62, 19 de marzo de 1930, pp. 123-126. Compilado en John Dewey, *Individualism. Old and New*, Prometheus Books, Nueva York, 1999.

¹¹⁷ John Dewey, "The History of Liberalism" (conferencia, 1935), en *Liberalism and Social Action*, Prometheus Books, Nueva York, 2000, pp. 33-34.

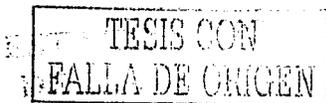
necesidad es de una regulación constructiva, que implica la imposición de ciertas limitaciones fructíferas sobre la tradicional libertad individual [heredada según Croly del jeffersonianismo]. Pero el desarrollo intelectual nacional demanda, sobre todo, la emancipación individual"¹¹⁸

Entonces, ¿cuáles serían pues las características de un proyecto nacional, democrático, de emancipación del individuo? Croly explica que parte del camino se ha recorrido (en la concepción de Dewey lo que Croly hace es *aceptar* las condiciones). La sociedad estadounidense se ha funcionalizado individualmente con base en su tecnologización activa. Cada individuo ha encontrado, calvinistamente, su expresión en la buena realización de su trabajo, sin embargo, esto sólo ha generado hasta el siglo XX un individuo más ocupado de su propio engrandecimiento que en el engrandecimiento de su colectividad nacional. Lo que el individuo necesita, concreta Croly, "es hacer lo que ha estado haciendo, sólo un poco más, y con la convicción de que de esa manera se esta convirtiendo no menos sino más en un Americano. Su patriotismo, en vez de ser algo distinto a su trabajo especializado, debe de ser absolutamente identificado con ello, porque sin importar cuánto la importancia de sus logros individuales puedan dividirlo temporalmente de sus conciudadanos, el está, por la consecución de dicha importancia, ayudando de la manera más efectivamente posible a construir la única habitación posible para una democracia sincera"¹¹⁹.

Posiblemente, la principal aportación política del pragmatismo sea la generación de un renovado discurso articulador de una cohesión social funcional, que con su plasticidad y flexibilidad permitiese pensar a los Estados Unidos como una nación. Nación en un sentido estrictamente funcional dependiente, anclada a un pasado cercano, moderno y capitalista, y de un, eso sí, *prometedor futuro* de bienestar.

¹¹⁸ Herbert Croly, *The Promise of American Life* (1909), Northeastern University Press, Boston, 1989, pp. 409 y 421.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 431.



Capítulo III

La interpretación pragmática de la política internacional.

"Existe un vívido contraste entre la política de una nación hegemónica hablando por todo un imperio en el nombre del imperialismo, y nuestra propia política evitando frenéticamente el reconocimiento del imperialismo que ejercemos de hecho, o que debemos ejercer si el imperialismo significa el ejercicio de las responsabilidades del poder".

Reinhold Niebuhr

El pragmatismo ofrece a la intelectualidad estadounidense un sustituto practicista, de carácter dinámico, conciliador de las estructuras filosóficas europeas en su aplicabilidad y la maleabilidad necesaria para resolver los retos del país a punto de convertirse en una gran potencia en el concierto internacional. Políticamente, el pragmatismo, con sus fundamentos experiencialistas, permite resolver las grandes contradicciones entre intereses del Norte, el Sur y el Oeste, de los sectores industriales, agrarios y financieros, e incluso hasta entre esclavistas y abolicionistas de los Estados Unidos. Cuando es necesario hacer uso disciplinado del uso de la fuerza, el pragmatismo no se hace a un lado, sino que se da a la tarea de proveer sustento ideológico y práctico en la consecución de una reestructuración socioeconómica y política a nivel nacional.

La herencia de la forma de consolidación del interés nacional al que debían concurrir tanto los diversos sectores económicos, intereses regionales y oligarquías locales, es llevado poco más tarde, durante la 1ra Guerra Mundial, por Walter Lippmann a encontrar su expresión de proyección hacia la política internacional.

En su libro *The stakes of diplomacy*, publicado el año de 1915, Lippmann se traza una serie de objetivos explicativos sobre la política internacional en general y la política exterior de los Estados Unidos en particular. Podríamos decir que las dos principales preguntas que le guían en todo el texto son: ¿Cuáles son las causas reales de la guerra? y, consecuentemente, ¿cómo se puede evitar la guerra? "Ha habido un vago pero escaso reconocimiento de que el comercio y las finanzas están

envueltas en la diplomacia, y ha aparecido un conjunto de literatura no muy interesada en la maquinaria de la paz tanto como en lo concerniente a las provocaciones de la guerra"¹²⁰.

Los Estados Unidos tuvieron un importante debate al interior con respecto a su participación o no en la llamada 1ª Guerra Mundial. La neutralidad había, hasta 1914, cumplido con las expectativas e incluso había brindado una posición cómoda y conveniente frente a los conflictos armados europeos, de los que históricamente los Estados Unidos habían obtenido ventajas importantes.

Ante una posible entrada de los Estados Unidos a la guerra, uno de los debates sostenidos versó sobre la autoridad del presidente de cambiar el status de neutralidad y sobre el papel de la ciudadanía en general con respecto a la toma de dicha decisión. Lippmann argumentará, haciendo gala de un perspicaz hamiltonianismo, que "sería una cabal hipocresía pretender más que eso, suponer que una importante parte del pueblo americano está informada, o interesada, o pensativa sobre las relaciones internacionales. Nuestra opinión sobre los asuntos internacionales está encajonada en una serie de moldes, llamados Doctrina Monroe, política de Puertas Abiertas, política de Alianzas no Comprometedoras, y yo supongo" –agrega Lippmann– "uno debiese incluir una política de Paz-si-es-Posible. Dentro de estos moldes el patriotismo está listo para fluir; dentro de estos moldes el patriotismo puede hacerse fluir. El presidente tiene un enorme poder para dar dirección a dicho flujo. Su decisión sobre lo que debe de ser publicado y que no, es una de las atribuciones supremas de su oficina. No tiene el poder legal de censurar las noticias. Pero constantemente sólo él sabe cuál es la noticia, él la puede publicar cuando y como le parezca mejor a él. El resto de nosotros tenemos que hacer nuestras conjeturas tan bien como podamos de la información con la cual él nos provee"¹²¹.

¹²⁰ Walter Lippmann, *The Stakes of Diplomacy*, Henry Holt and Company, Nueva York, 1915, pp. 6-7.

¹²¹ *Ibid.*, p. 20.

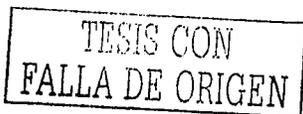
El papel de la opinión pública será fundamental para Lippmann debido no sólo a que ésta da sentido a las decisiones tomadas por un gobierno democrático, sino que, de hecho, dicha opinión puede ser conducida con fines patrióticos y nacionalistas. Lo que es interesante es que Lippmann hace una interpretación discursiva del papel de la opinión pública y de las capacidades de aquellos con posibilidad de moldearla, también de manera discursiva, sea cual sea el fin.

Los delicados alcances de la democracia y el patriotismo

Es importante decir en primera instancia que lo que Lippmann intenta hacer es brindar un sustento argumentativo a favor de que el Presidente Woodrow Wilson tome una decisión sobre la llamada "crisis del Lusitania" en vez de someterla a consideración popular. También siguiendo a Hamilton, Lippmann entiende que una República, consciente de los peligros externos a los que se enfrenta, no puede sino responder en forma homogénea y, consecuente con la idea de soberanía hobbesiana, como *un solo cuerpo* bajo la cabeza que representa el Presidente. Por lo tanto, la democracia no es extensiva a la política exterior, "para nuestra sorpresa y humillación algunos de nosotros descubrimos", dice Lippmann incluyéndose al parecer entre los sorprendidos, "que nuestro deseo de paz y nuestra fe en las instituciones democráticas son conflictivos. Tenemos que escoger entre ellos y, si hemos de ganar la paz, es a través del abandono de la pretensión de que el pueblo pueda controlar sus relaciones internacionales en cualquier forma positiva", y sentenciará finalmente, "sobre el tema de nuestra existencia nacional no somos un pueblo autogobernado"¹²².

La explicación sobre la necesidad de depositar la acción internacional de un país en una figura unipersonal no es de carácter filosófico ni teórico, antes bien, y siguiendo ahora la huella del nacionalismo de Croly, de carácter práctico, "la razón por la que confiamos en un solo hombre en vez de en muchos, es debido a que un hombre puede negociar y muchos no" y,

¹²² Ibid., p. 25.



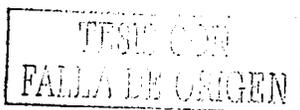
sostendrá mas adelante, haciendo gala de precisión en lo que respecta a practicas de negociación, "las cualidades necesarias para una negociación – rapidez mental, contacto directo, adaptabilidad, inventiva, la correcta proporción de dar y tomar- son exactamente las cualidades que las masas no poseen"¹²³.

El mostrar hacia el exterior una sola cara, sólida y, por lo menos, aparentemente homogénea no sólo tiene que ver con las *posibilidades* de establecer una negociación, sino con las *capacidades* de negociar; "sentimos" –dice Lippmann incluyéndose entre los que apuestan por una forma unificada de acción hacia el exterior y, por lo tanto, en apoyo a Wilson– "que esa división en casa es debilidad allende nuestras fronteras. No obstante existan cien millones de nosotros con opiniones distintas y aunque profesemos la libertad de pensamiento y acción, somos profundamente hostiles ante cualquier uso de estas libertades cuando la cuestión de la guerra o la paz está en juego". Y arremeterá de nuevo contra los sentimientos democráticos, "es decir" - sentenciara finalmente Lippmann– "no es solo la política la que cesa en la costa, sino también la democracia"¹²⁴.

Consecuentemente para Lippmann, el patriotismo se ajusta, en la política exterior de un país democrático, a las formas dinásticas de la modernidad incipiente. "Creemos" –anuncia Lippmann la relación constructiva que propone entre patriotismo y unidad hacia el exterior– "que el peligro externo requiere de una completa y sumisa unidad. El Patriotismo, entonces, significa que cien millones de personas deben fundirse de tal manera que

¹²³ *Ibid.*, pp. 26-29. "La política exterior no exige el uso de casi ninguna de las cualidades que son propias de la democracia, e imponer, al contrario, el desarrollo de casi todas las que le faltan. La democracia favorece al acrecentamiento de los recursos interiores del Estado, difunde el bienestar, desarrolla el espíritu público y fortifica el respeto a la ley en las diferentes clases de la sociedad, cosas que no tienen todas ellas sino una influencia indirecta sobre la posición de un pueblo frente a otro. Pero la democracia sólo podría difícilmente coordinar todos los detalles de una gran empresa, resolverse a un proyecto y seguirlo de inmediato obstinadamente a través de los obstáculos. Es poco capaz de combinar medidas secretas y esperar pacientemente su resultado. Son cualidades que pertenecen más particularmente a un hombre o a una aristocracia. Ahora bien, esas cualidades son precisamente las que hacen que a la larga un pueblo, como un individuo, acabe por dominar". Alexis de Tocqueville, *La Democracia en América* (1835), Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 239-240.

¹²⁴ Walter Lippmann, *The Stakes...*, op. cit., pp. 34-35.



ninguna división sea visible desde el exterior. Aseguramos así una fuerza externa como consecuencia de una hegemonía al interior. Esa es" –asumiendo la suficiencia de la explicación– "el valor diplomático y militar de la unanimidad". "Sin embargo"– y es aquí en donde el problema con respecto a los riesgos (*stakes*) de la diplomacia estriba– "ello [la valiosa unanimidad] obscurece con una horrible sombra las diferencias de muchos hombres de las cuales ha nacido la curiosidad de la vida civilizada"¹²⁵.

Las ideas de nación y de patria no son, para un Lippmann consecuente con la deconstrucción pragmática de las estructuras de pensamiento europeo, sino simples formas de denominar conjuntos de personas y, por lo tanto, una organización sociopolítica de sus intereses. "No es de sorprenderse" –escribe Lippmann– "que hayamos tomado refugio en abstracciones como Nacionalidad, Raza y Cultura. Son formas más fáciles de pensar que en hombres. Ellas introducen tal simplicidad a la mente que perduran de manera apasionada"¹²⁶.

Consecuente con esta idea funcional de la nación Lippmann argumenta, más adelante, que "es pura ficción hablar de negociaciones entre los Estados Unidos y Alemania. Debido a que cuando uno observa para encontrar a los «Estados Unidos» descubre un ciento de millones de gente diseminada sobre un vasto territorio, con ciertos hábitos, ideas y lealtades comunes, pero en ningún lugar puedes encontrar nada denominado los «Estados Unidos» que pudiese entablar una negociación con «Alemania»". Por ello explica, siguiendo esta vez a Bentley, que "es un error el tratar a una nación como un individuo en vez de cómo a un grupo de personas" y termina argumentando: "su «voluntad» [la de un país] esta conformada por muchas voluntadas, y cuando habla, lo hace a través de una persona"¹²⁷.

La encrucijada que hace evidente Lippmann no es de menor importancia, muy al contrario, el problema entre la unidad o no en la acción

¹²⁵ Ibid., p. 36.

¹²⁶ Ibid., p. 10.

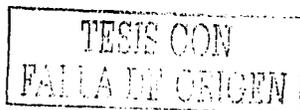
¹²⁷ Ibid., pp. 26-28.

de los Estados Unidos, o de cualquier país en general, hacia el exterior conlleva consecuencias graves con las que hay que lidiar. Una falta de unidad en la política exterior lanza una señal, aparente o real, de debilidad, pero, a la vez, una postura monolítica oculta la verdadera composición plural de lo nacional, en palabras de Lippmann: oculta los verdaderos intereses y, por lo tanto, los verdaderos *riesgos de la diplomacia*.

La importancia del desdibujamiento de las fronteras

Anticipándose en la exposición y evidenciación de lo que hoy se entiende por una de las características del proceso denominado globalización, como es la del desdibujamiento de las fronteras, Walter Lippmann pone sobre la mesa, y al interior de la noción de proyección de lo americano, la importancia de este fenómeno en la configuración de la política internacional, y en todo caso transnacional, durante la totalidad del siglo XX. Las fronteras, para Lippmann, en su consolidación sociopolítica y carácter europeamente estático, no son sino divisiones territoriales, estorbosas para la dinámica del comercio y las finanzas internacionales y útiles sólo en la configuración de las diferencias que permiten y, a veces obligan, a los conflictos armados.

Pareciera entonces anticipar que es necesario que el papel o importancia de las fronteras se transforme, debido a que, especialmente para los Estados Unidos, estas no solo no son útiles sino que pueden ser hasta contraproducentes. "Una población variada", aventura Lippmann, "es una debilidad en la guerra, especialmente si esta vive en un país lo suficientemente libre como para permitir igualdad civil a dicha población diferente. Una vez que haz poblado un territorio con una población diversa en sus simpatías, destruyes la unidad que requiere una exitosa guerra", y ejemplifica: "Sería mas fácil para los Estados Unidos el combatir a Japón que a Alemania; fue un asunto delicado para el imperio británico, con su amplia población mohameda, el combatir con los turcos. La gran variedad del



imperio hace difícil la guerra, debido a que los amigos del enemigo y las relaciones espirituales con estos los hace sus posibles ciudadanos"¹²⁸.

Para la guerra, explica Lippmann, es necesaria una delimitación territorial y política clara, "a menos que se pueda encontrar alguna división territorial sobre la cual asentar las diferencias políticas, es imposible convertir una guerra civil en algo mas que una revuelta. Una frontera es necesaria para la confrontación organizada". Es evidente que de esta argumentación el propio Lippmann establece, como veremos mas tarde, los principios básicos, de interpretación política, que permitan una propuesta de *paz organizada*¹²⁹.

La delimitación de las fronteras estatales tiene como consecuencia la formación de un sentido de pertenencia a una comunidad amplia, nacional. Es esta relación consecuente lo que, para Lippmann, explica no sólo la naturaleza, sino también la coherencia sociopolítica de las guerras. Sin embargo el sentimiento nacionalista oculta algo, una relación mínima y hasta primaria: "mientras una país más desarrolla su comercio de exportación", expresión que implica fronteras en el sentido no solo político sino comercial, "más vivirá del intercambio con otras naciones" –y benéficamente– "más grande es la dificultad de financiar una guerra"; pero, acepta el propio Lippmann, "si debe haber exportación comercial, la parte en guerra clamara por una marina mercante para transportar y una fuerza naval lo suficientemente grande para protegerla". Anticipándose de nuevo, ahora a las características de la formación histórica de la Unión Europea, Lippmann prevé que las alianzas comerciales serán la principal forma de organización interestatal, debido a que "los mercados mundiales están corroyendo las fronteras, creando grupos supranacionales y combinando poblaciones"¹³⁰.

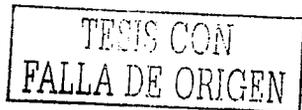
Sobre patriotismo e imperialismo

Tras explicar la problemática de la frontera política y enunciar la posibilidad de una flexibilización comercial de las mismas, Lippmann se arroja

¹²⁸ Ibid., pp. 40-41.

¹²⁹ Ibid., p. 39.

¹³⁰ Ibid., pp. 44 y 45.



sobre un tema más complicado, el del patriotismo. El sentido de pertenencia a una comunidad nacional no es solo un asunto de consanguinidad, ni de nacimiento, sino que la nacionalidad, dice Lippmann, "cubre nuestra primera lealtad, nuestras primeras impresiones, nuestras asociaciones primarias. Es en el fondo un racimo de sentimientos primitivos, absorbidos por el hombre y enraizados dentro de él mucho antes que la educación conciente comience"¹³¹.

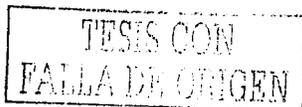
El patriotismo se sustenta pues en una especie de "sentimientos primitivos", anteriores a la *inteligencia y la razón*, y de hecho anteriores a la civilidad que representa una organización política tan elástica y plural como la americana, por lo tanto es arcaica y civilizatoriamente desfasada. "Cualquiera que sea su forma" --apunta Lippmann-- "el patriotismo es la reacción ofensiva y defensiva a nuestra primer experiencia en el mundo. Es el deseo de tener, de sostener, de incrementar, de fortificar cualquier cosa que pueda ser identificado con nuestros odios y amores originarios"¹³².

Consecuentemente, existe una combinación, en los avatares diplomáticos, entre los intereses patrióticos y los intereses económicos; y, además, un encubrimiento de los últimos por los primeros. Por ello el sentido de las acciones de política exterior de los países siempre será una combinación entre los deseos de satisfacer ambiciones nacionales monetariamente desinteresadas, que tienen que ver más con la integridad y la honorabilidad nacional, que con intereses estrictamente económicos. Los riesgos (*stakes*) de la diplomacia, para Lippmann, no serán de ninguna manera los primeros, aquellos que los reportes oficiales enuncian haciendo uso de un discurso nacionalista y patriótico.

Muy al contrario, el patriotismo dota de una vestidura nacional los intereses económicos de un país. "La exportación de bicicletas o de rieles de acero no es mas una cosa fría como se observa en los reportes estadísticos de comercio. Está integrada con nuestra pasión... Así que cuando nuestro

¹³¹ *Ibid.*, p. 60.

¹³² *Ibid.*, p. 70.



comercio se ve atacado, nosotros somos atacados. La cosa que era un medio para la consecución de un fin se ha convertido en parte de nosotros. Estamos listos para pelear y morir por ello, porque golpea las lealtades que son lo que nosotros somos. La pasión" –en el sentido del *hábito* de Peirce– "no es una abstracción. Es lo que hace movernos y actuar y sentir".

Esta es pues la expresión misma del *interés nacional*, que se representa en la fusión entre patriotismo e interés económico: "Cuando las exportaciones de cobre son atacadas", ejemplifica Lippmann con el caso de Marruecos, "no es solamente un simple cálculo racional con lo que tomamos la decisión de actuar. Es el sentimiento de la gente cuya pasión se funde con el comercio del cobre... Sobre todo, ellos sienten que sí", prosigue con lo pasional del ejemplo, "«nuestros» comerciantes alemanes son derrotados en Marruecos, todo el valor de ser alemán ha sido hecho menos de alguna manera. Aquí es donde los negocios y el prestigio nacional fluyen al unísono. *Los negocios son la principal forma que la competencia entre naciones puede asumir*"¹³³.

La lógica, obligada y bien intencionada, del imperialismo

El argumento imperial no deja de tener sentido, pero el sentido que le imprime más adelante Lippmann es cínico. El problema que entre Francia y Alemania con respecto al dominio de Marruecos, diría Lippmann, no es un problema generado entre estos países; sino que el problema es, de hecho, Marruecos. "El conflicto diplomático sucede en Marruecos, en Constantinopla, en Pekín, en donde sea que haya intereses por los cuales actuar". Sin embargo, no solo porque en estas zonas del mundo haya intereses que provoquen a las potencias, estas actúan, sino que además, Lippmann se atreve a afirmar que el "problema fundamental de la diplomacia parece ser *el estado débil* –los Balcanes, los sultanatos africanos, Turquía, China y América Latina, con la posible excepción de Argentina, Chile y Brasil. Estos estados son débiles porque son industrialmente atrasados y en el presente

¹³³ *Ibid.*, pp. 76-78, cursivas mías.

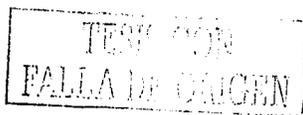
políticamente incompetentes". Estos estados son "ricos en recursos y en trabajo barato, pobres en capital, pobres en experiencia política y pobres en su poder de defensa. El gobierno de estos estados" --sentencia finalmente Lippmann con un aire secularizador y modernizador del Destino Manifiesto-- "es el supremo problema de la democracia. Tal como la tarea principal de la política americana hasta la Guerra Civil fue la organización del inexplorado Oeste, así la tarea principal de la actual diplomacia del mundo es la organización de los territorios vírgenes y de los pueblos atrasados"¹³⁴.

¿Quiénes deben de organizar al mundo *no civilizado* para su explotación? Lippmann contestaría: "Actualmente no hay en el mundo mas de ocho Potencias que realmente cuentan --Gran Bretaña, Francia, Rusia, Italia, Alemania, Austro-Hungria, Japón y los Estados Unidos. Cuando digo que «cuentan»" -pretende aclarar por si acaso- "me refiero a que el poder efectivo del mundo esta en sus manos y que la decisión de los asuntos mundiales son de ellos. Las otras naciones yacen en la orbita de las Grandes Potencias. Ellos siguen, mas no dirigen. América Central no puede tener política exterior sin consultar a los Estados Unidos", finaliza contundente y realistamente¹³⁵.

Las regiones del mundo, política y económicamente menos desarrolladas, deben de ser organizadas, civilizadas, de manera que puedan participar de las formas de relación desarrolladas por Occidente. "Los estados débiles, en otras palabras, son aquellos en los que falta el desarrollo político que requiere el comercio moderno". La culpa del imperialismo recae sobre los dominados. La debilidad de los países, "me parece" --escribe Lippmann-- "es la razón detrás del gran impulso de imperialismo moderno entre las Grandes Potencias. No es suficiente decir que se están «expandiendo», o «buscando mercados», o «explotando recursos». Por supuesto que están haciendo todo esto. Pero si el mundo hacia el que se

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 83 y 87-88, cursivas mías. Lippmann hace aquí una expresión maximalista del concepto de *frontier* de Frederick Jackson Turner. Cfr. en Frederick Jackson Turner, "The problem of the West" (sept. 1896) y "The significance of the Frontier in American History" (1893).

¹³⁵ Walter Lippmann, *The Stakes...*, op. cit., p. 82.



están expandiendo no fuese políticamente arcaico, el crecimiento del comercio internacional no estaría acompañado por imperialismo político¹³⁶.

Este imperialismo político solo tiene sentido, amplia Lippmann, porque "es provocado por muchos motivos –por un sentimiento de que el control político asegura privilegios especiales, por un deseo de jugar un mas importante rol en el mundo, por vanidad nacional, por una pasión a la «propiedad», pero ninguno de esos motivos aparecería en escena si países como China y Turquía no fuesen políticamente atrasados"¹³⁷.

La responsabilidad histórica de las Grandes Potencias será, consecuentemente, el de proveer la organización necesaria para el establecimiento de las condiciones que requiere el mercado mundial; mercado que, con un efecto cercano al de la mano invisible smithiana y a la razón pura kantiana, será garantía o promotor de una sistema internacional menos conflictivo. Las "naciones modernas han aprendido que los intereses prosperan de una mejor manera donde la civilización, en el sentido comercial occidental, ha sido introducido". Lippmann continua, no sólo asignando responsabilidades sino tiempos: "toda la situación puede ser resumida diciendo que el desarrollo comercial del mundo no puede esperar hasta que cada territorio haya creado para si mismo un sistema político estable y suficientemente moderno. Por unos medios u otros los estados débiles deben de ser introducidos al marco de la administración comercial. Su independencia e integridad, así llamadas, dependen de la creación de dichas condiciones bajo las que el comercio mundial puede ser conducido. La presión para organizar el globo" –finaliza Lippmann– "es enorme"¹³⁸.

El imperialismo tenía asignado entonces un imperativo para cumplir en el siglo XX: eficientarse. Lippmann argumenta que "la fórmula del imperialismo moderno parece ser que los grupos financieros entren en el estado débil y creen «intereses nacionales», que entonces evoquen el sentimiento nacional. La corrupción e ineficiencia del estado débil «ponen en

¹³⁶ Ibid., p. 94.

¹³⁷ Ibid., p. 95.

¹³⁸ Ibid., p. 98.

peligro» dichos intereses; el patriotismo se levanta en su defensa, y sigue el control político. El prestigio de una Potencia en los consejos del mundo” –resume Lippmann– “depende del peso de los «intereses» y del fervor patriótico con los que son «protegidos»”¹³⁹.

Es importante subrayar que la modernización del imperialismo es un deber de las potencias europeas. Lippmann no concibe aun a los Estados Unidos todavía como potencia mundial (ni como Imperio), sino como una potencia continental. La Doctrina Monroe, explica Lippmann, “es el anuncio de que este hemisferio no será parte de la sustancia de la diplomacia europea. A cambio, nosotros acordamos virtualmente proteger por la fuerza los intereses del comercio moderno en los Estados más débiles de la América Latina. Prohibimos la intervención europea, pero garantizamos evitar la causa por la que dicha intervención puede ser justificada por Potencias Continentales. Hemos tratado de establecer” –explica prometedoramente Lippmann– “un oasis americano, libre de los vaivenes del poder europeo”¹⁴⁰.

Sin embargo, la responsabilidad de la o las potencias vencedoras de la guerra es clara para Lippmann: aun sin saber que dicha responsabilidad recaerá más tarde también sobre los Estados Unidos. Al terminar la Gran Guerra, “puede haber un cambio en el Equilibrio de Poder, pero cualquiera sea la posición relativa de las naciones en el final” –excusa escribir Lippmann– “tendrán que reasumir su trabajo ininterrumpido de ajustar políticamente todo el mundo al comercio moderno”¹⁴¹.

Es esta pues la idea que da génesis a aquella, sólo enunciada de manera distinta, de Wilson sobre la necesidad de establecer un “mundo seguro para la democracia”, para la democracia liberal (esencialmente comercial) americana¹⁴². La propuesta obtiene además cuerpo y sentido en

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 105-106.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 107-108.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 125.

¹⁴² Para asegurar la práctica del financiamiento justo y la libertad empresarial será necesario volver al mundo *safe for democracy* librando en Europa la guerra que pondrá fin a todas las guerras y las reliquias improductivas de la autocracia y el imperialismo”, José Luis Orozco, “Woodrow Wilson y la

una estructura legal y política supranacional que permita, fundamentalmente, la modernización de la diplomacia europea. "El principio de un remedio" – invita Lippmann– "parece yacer en no disolver las conferencias europeas cuando han pasado una ley. Estas deberían continuar en existencia como un tipo de Senado, reuniéndose de vez en vez. Debiesen nombrarse a sí mismos como observadores sobre la legislación que ellos mismos han aprobado", y explicará Lippmann más adelante: "el punto importante es que debiesen de existir comisiones internacionales permanentes para lidiar con esos lugares en la tierra en donde se originan las crisis mundiales"¹⁴³.

Hacia el Gran Estado Pragmático

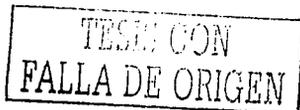
La modernización del imperialismo incluye, según Lippmann, una eficientización y transparentación de la administración de los países y territorios atrasados y de los intereses de las potencias en ellos. Es necesaria, consecuentemente, la institución de una Confederación mundial, un Gran Estado, que permita una organización racional de los intereses diplomáticos. El problema fundamental, siguiendo la argumentación de Lippmann, son las expresiones de Nacionalidad y Soberanía que son "reacciones primarias, ofensivas y defensivas, al miedo"; por lo que es necesario administrar racionalmente aquellas áreas en las que se estimula el *patriotismo primitivo* y los *altos precios de la aventura*, con el fin de reducir el peligro y la tentación¹⁴⁴.

Esta organización del Gran Estado o Unión (Lippman nunca le define claramente) pretende proyectar pragmática y postnacionalmente el pensamiento de Hobbes y de John S. Mill al convertir al miedo y a la utilidad en sus fundamentos: "no el placentero pensar en el miedo como una de las fuerzas más poderosas que unifican a la humanidad. Sería más gratificante pensar que la cooperación fuese siempre espontánea y libre. Pero los hechos

democracia universal de los negocios", en *Revista de Relaciones Internacionales*, No. 64, FCPyS/UNAM, oct-dic 1994, pp. 37 y 38.

¹⁴³ Walter Lippmann, *The Stakes...*, op. cit., pp. 133 y 135.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 171.



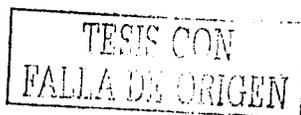
no justificarán esta creencia. El impulso inherente para arreglar diferencias parece trabajar más activamente cuando existe presión exterior. Obligado a cooperar por el peligro, el hombre parece descubrir las ventajas de la cooperación". El posthobbesianismo de Lippmann se expresa en su idea de que el Estado-nación ya no es, a principios del siglo XX, suficiente protección, por lo que es necesario organizar a la humanidad en grupos mayores, políticamente más fuertes y más eficaces¹⁴⁵.

Sin embargo, Lippmann no sólo declara caduco al Estado-nación, sino que relativiza las condiciones de lealtad e identidad nacional a manera de desanclarlas; intenta paralelamente evidenciar o proponer una visión trascendente de dichas condiciones a aquellas de las fronteras nacionales, con rumbo especialmente occidental. "Quizá es útil tratar de pensar, tan concretamente como sea posible, en el tipo de Gran Estado que es, hoy, humanamente posible. No será una organización de todo el mundo, gobernado por un parlamento mundial, elegido por el sufragio igualitario de los habitantes del globo. Será un tipo de federación de las Potencias existentes, y probablemente no una federación igualitaria. *Su fuerza central debe de ser alguna coalición de estados occidentales*, actuando sobre el resto del mundo", "El gran Estado" –argumenta Lippmann por si es necesario aclarar– "tal como es probable en la actualidad, no será probablemente más extensivo que la civilización comercial occidental"¹⁴⁶.

Pero, por otro lado, la construcción del Gran Estado que propone Lippmann no se fundamenta idealmente en la occidentalidad de las potencias dirigentes, ni restringirá su realismo a la idea de seguridad postnacional (posthobbesiana). Para Lippmann la fuerza unificadora que posibilitará la

¹⁴⁵ Ibid., p. 175.

¹⁴⁶ Lippmann, Ibid., pp. 176-177, itálicas mías. "Por lo que debemos luchar" –escribe unos años después Lippmann alentando el abandono de la política de neutralidad– "es por el interés común del mundo occidental, por la integridad de las Potencias Atlánticas. Debemos de reconocer que somos de hecho una gran comunidad y actuar como miembros de ella... No podemos traicionar a la comunidad atlántica sometiéndonos. Si no la civilización, por lo menos *nuestra civilización* está en riesgo", Walter Lippmann, "The defense of Atlantic World", en *The New Republic*, 17 de febrero de 1917, a su vez en *Walter Lippmann, early writings (1914-1920)*, con introducción y anotaciones de Arthur Schlesinger, Jr., Liveright, Nueva York, 1970.



creación del Gran Estado es la misma que posibilita pragmáticamente la del Estado: la inclusión y unificación de los intereses económicos¹⁴⁷.

La historia muestra, explica Lippmann siguiendo a Beard pero desvirtuando su crítica, que toda Unión debe de fundarse "sobre el interés (*self interest*) de los grupos poderosos; atándolos a la idea de la Unión se podrá crear un *soporte real*... Una vez que has sostenido la base en el interés individual, una vez que has hecho de la Unión el poder por el cual los hombre pueden vivir mejor, sentirse más seguros y perseguir sus ambiciones más fácilmente" –argumenta ahora incluyendo en su discurso a aquel de James sobre la articulación moral de los intereses– "la Unión comienza a convertirse en agradable y personal para ellos. Así ellos se convierten en patriotas de la Unión"¹⁴⁸.

El patriotismo nacional es riesgoso y es causa de guerras. La intención del Gran Estado es la disolución del patriotismo nacional en pos de uno post o transnacional. Las tensiones del mundo cesarán al establecer un orden, en los países y territorios no desarrollados, que permita un flujo *normal* del comercio. Y, finalmente, un nuevo patriotismo surgirá, no espontáneamente, sino como resultado del orden y alineación de los intereses de todos los grupos, y de la idea generalizada de que tal Unión es útil y benéfica para los que de ella participan.

La historia negará razón y posibilidades de réplica a la propuesta de Lippmann. La Segunda Guerra Mundial será una nueva expresión violenta de los "riesgos de la diplomacia", y en específico de una diplomacia altamente nacionalista. La Sociedad de Naciones será remplazada, ya en 1945, por la

¹⁴⁷ "Como el profesor Beard muestra," –explica Lippmann– "el movimiento para la Constitución de los Estados Unidos fue originado y guiado por cuatro grupos de intereses personales que habían sido afectados adversamente bajo los Artículos de la Confederación: dinero, valores públicos, manufacturas, comercio y transporte. Estos grupos hicieron la Constitución y arreglaron las cosas de manera que tenían todo que ganar con su éxito. Esto les dio un interés (*business interest*) en la Unión y aseguró su alineación patriótica", Walter Lippmann, *The Stakes*.... op. cit., p. 182. Cfr. Charles Beard, *An Economic*.... op. cit., esp. Capítulo V "The economic interests of the members of the Convention", pp. 73-151, y con "Charles Beard y el realismo pragmático crítico" (arriba).

¹⁴⁸ Walter Lippmann, *The Stakes*.... op. cit., pp 182 y 183-184.



Organización de Naciones Unidas, y el orden del mundo se volverá bipolar, con un nuevo factor eje: la capacidad nuclear de las potencias.

Reinhold Niebuhr y la *coexistencia competitiva* bipolar

El fin de la Segunda Guerra Mundial traerá consigo la necesidad de reorganizar al mundo con base en argumentos radicalmente distintos a aquellos fundamentos de la fallida Sociedad de Naciones; la demostrada incapacidad de ésta será atribuida, entre otras cosas, a su idealismo conciliador y administrador de la diplomacia. Sin embargo las Naciones Unidas mantendrán el realismo occidentalista de Lippmann y mantendrá en su Consejo de Seguridad la expresión del control por parte de las Potencias, primordialmente occidentales.

El fin de la Segunda Guerra implicó un amplio reordenamiento del orden mundial, ante la Europa por segunda vez devastada se erigían dos nuevas potencias. Los Estados Unidos de América y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Ambas potencias dirigirán la organización del mundo de la segunda posguerra que, en la práctica resultará un equilibrio de fuerza entre ellas. El mundo se dividirá en dos proyectos de sociedad distinta y el breve monopolio de la capacidad nuclear de los Estados Unidos derivará en un nuevo equilibrio destructivo, ya no dentro de Europa, sino de carácter mundial.

Ante esto los Estados Unidos respondieron con una *política de contención* fundamentada ideológicamente por George F. Kennan, promovida especialmente por temor a una nueva escalada de hostilidades ahora entre las potencias vencedoras. Este mismo temor fue lo que llevó a que el enfrentamiento entre las dos potencias fuese llevado a cabo en territorios indirectamente en disputa, especialmente en el llamado Tercer mundo, y haciendo uso de armas convencionales. De tal manera que el temor mutuo no llevó, como pronosticaba en su momento Lippmann, a una cooperación

sino al desarrollo de un nuevo tipo de enfrentamiento llamado, con suficiente ingenio periodístico, *Guerra Fría*¹⁴⁹.

Este periodo de Guerra Fría tuvo varios momentos y formas, pero si hubo un eje fundamental, durante la totalidad de aquél, fue el llamado *dilema nuclear*. Este dilema significaba que "ambos lados tienen armas en proporciones lo suficientemente equitativas, de manera tal que ni siquiera un ataque sorpresa puede asegurar inmunidad al atacante de medidas de represalia de tal destructividad que el conflicto podría bien volver irrelevante cualquier distinción entre el vencedor y el vencido"¹⁵⁰. Y es precisamente ante este dilema que Reinhold Niebuhr decide hacer un análisis de los patrones históricos de las naciones y los imperios con el fundamental objetivo de plantear posibles alternativas a la, cada vez menos simple, política de contención.

Lo que realiza Niebuhr, a partir de un minucioso análisis sobre los patrones de la conformación política de las *comunidades* en la historia, es un enfrentamiento con las visiones de contención y de nuevo equilibrio de poder tanto de Kennan como de Hans J. Morgenthau; y lo que finalmente propone es el establecimiento de una *coexistencia competitiva* (en vez de una *coexistencia pacífica*) con fundamento en las pocas posibilidades contextuales de establecer un acuerdo general de desarme¹⁵¹.

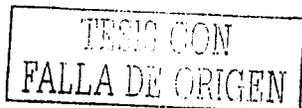
Los patrones históricos del imperialismo

"¿Debemos asumir," –inquirirá Niebuhr– "junto con Woodrow Wilson y los liberales del siglo XIX, que en la historia moderna sólo hay espacio para la comunidad integral del Estado-nación moderno y para la comunidad universal de la humanidad, que se expresa a sí misma en el principio de «seguridad

¹⁴⁹ Cfr. John Spanier y Steven W. Hook, *American Foreign Policy Since World War II*, Congressional Quarterly Press, Washington D. C., 1998, esp. pp. 36-50, Henry Kissinger, *La diplomacia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, esp. pp. 409-459, y Samuel Eliot Morrison, *The Oxford History of the American People*, Oxford University Press, Nueva York, 1965, esp. pp. 1046-1078.

¹⁵⁰ Reinhold Niebuhr, *The Structure of Nations and Empires. A study of the recurring patterns and problems of the political order in relation to the unique problems of the nuclear age*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1959, p. 267.

¹⁵¹ Cfr. Hans Joachin Morgenthau, *Politics Among Nations*, Knopf, Nueva York, 1954.



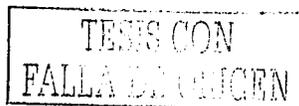
colectiva» tras haber garantizado a la comunidad parroquial todos los derechos en el principio de «auto-determinación»?¹⁵² Lo que Niebuhr intentará hacer es desenmascarar al ejercicio del poder de las falacias discursivas, modernista-liberales, tras las que éste se agazapa en espera de legitimidad cada vez más terrenal. La idea de que las estructuras sociopolíticas tradicionales tenían fundamentos religiosos y que las comunidades modernas son seculares y científicas no es, siguiendo a Niebuhr, sino una forma de ocultar el fanatismo laico, sea este occidental-racionalista o soviético-socialista.

Históricamente, las formas de legitimación del ejercicio del poder han sufrido o gozado de una transformación secularizante (naturalizante). Originariamente el monarca o emperador era una personificación de una deidad, después, junto con la institucionalización religiosa, el soberano se volvió representante indirecto de Dios. Finalmente, la racionalización de la vida política y su, por lo menos evidente, separación de la esencia religiosa, creyó deshacerse de los discursos falsos, ideológicamente cerrados, y ofrecer la organización finita de una "sociedad abierta".

Las estructuras sociopolíticas tendrán pues, tras de un proceso parroquialización y otro de expansión universalista imperial, su consolidación en el Estado-nación. Pero, y entonces Niebuhr arremete contra los marxistas y liberales ortodoxos, "¿es el imperialismo sólo un patrón de poder tradicional que se expande por la fuerza del poder militar, o por algún otro método de superioridad en organización o técnica, hasta que anula (*annuls*) la soberanía de los pueblos más débiles? ¿Es el imperialismo un patrón del pasado, fuera de moda (*outmoded*) por la declinación de la monarquía absoluta, tal como lo creyeron los idealistas liberales de los siglos XVIII y XIX?; o ¿fue anulado por la destrucción de una sociedad «capitalista» como los modernos comunistas creen?"¹⁵³ La respuesta de Niebuhr, efectivamente, no será positiva.

¹⁵² Reinhold Niebuhr, *The Structure of Nations...*, op. cit., p. 2.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 1.



Si nuestro autor pretende dejar algo en claro es que los rusos, aunque con un supuesto discurso liberador, actúan como un imperio, es decir, con todas las ventajas de uno. "El marxismo" —explica Niebuhr— "es la única versión del imperio universal que pudo lograr relevancia en una era secular. Los imperios tradicionales" —intenta comparar— "hicieron sus reclamos en términos religiosos. El marxismo los hace en términos pseudocientíficos, presentando un viejo apocalipsis religioso en términos de un materialismo que pretende haber descubierto las «leyes del movimiento» en la historia... [El marxismo como] esquema de redención universal es una versión pseudocientífica del absoluto religioso"¹⁵⁴.

Sin embargo, las dos potencias mundiales, con sus fundamentos democráticos-liberales o marxista-leninistas, se asumen cada una como emancipadoras de diferentes formas de imperialismo. Esta lógica incluye un discurso que, evidentemente, no asume las formas imperiales en las que realmente actúan. "El señor Khrushchev nunca se cansa de insistir" —anuncia Niebuhr un poco en tono de mofa— "en que la ayuda que Rusia brinda a pueblos satélites es «sin restricciones», y que las relaciones entre Rusia y los pueblos más débiles es netamente fraternal. Esta es una nueva forma de una vieja pretensión moral que, como podemos ver, los idealistas estoicos clamaron de la Roma pagana, y que el historiador cristiano clamó del régimen de Constantino en Roma. La pregunta que debe de ser formulada" —y es entonces cuando Niebuhr proyecta su análisis de manera realista— "no es si los métodos comunistas de enmascarar los impulsos de poder del imperio son válidos, sino por qué estos son tan plausibles. Las pretensiones comunistas nos enfrentan con uno de los aspectos más interesantes de la historia de la humanidad, que es que la estructura de la organización política, tanto a nivel parroquial como imperial, es bastante constante, mientras que las pretensiones ideológicas que revisten el prestigio, que es una parte de la estructura, varían sin fin"¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Ibid., p. 13-14.

¹⁵⁵ Ibid., p. 22.

De esa manera se acerca Niebuhr a los dos ejes en los que hace circular el ejercicio del poder: la fuerza y el prestigio. El imperio, como una expresión extensiva de la comunidad parroquial, tiene la necesidad de conjugar ambos factores. Sin embargo, su análisis histórico de las tendencias en la historia muestra que ningún imperio ha contado con una comunidad social y política coherente. La expansión cultural ha sido sin duda una de las razones fundamentales del imperialismo, pero la posibilidad de que un imperio se convierta en una potencial comunidad unificada depende en todo caso de su investidura como comunidad universal. Tal como fue el intento, siguiendo el análisis de Niebuhr, de Alejandro Magno de unificar a los griegos y a los derrotados persas en una sola comunidad, o como el universalismo estoico del Imperio Romano¹⁵⁶.

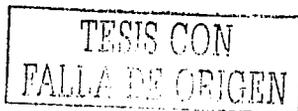
Niebuhr trata de alertar, ante el liberalismo universalista, totalizante y unicista, a la expresión aparentemente desorientada de la política exterior estadounidense de finales de los años cincuenta. Es importante rescatar este contexto debido a que Niebuhr escribe este texto tras el avance soviético sobre Hungría, y antes de la llamada "crisis de los misiles" y de que la guerra en Vietnam se convirtiese en un camino de sinuoso retorno en la historia de los Estados Unidos¹⁵⁷.

Sobre la anarquía interestatal

El Estado-nación como resultado de la interacción histórico-dialéctica entre la coherencia de la comunidad parroquial y el universalismo imperialista, es, a su vez, expresión de la tradición occidental de una separación paulatina entre lo religioso y lo secular, que es así mismo una separación entre lo privado y lo público. Niebuhr ata este proceso de separación a la aparición del dualismo *temporal-eterno*, que se deriva del

¹⁵⁶ "Lo que nos interesa en el contexto de este estudio es la manera en que Constantino y sus apologistas, el historiador católico Eusebius y el filósofo cristiano estoico Lactantius, usaron la fe cristiana para cubrir los crímenes de Constantino y para exaltar su mandato como agente de un milenio cristiano", *ibid.*, p 94.

¹⁵⁷ Ver Henry Kissinger, *La diplomacia...*, op. cit., esp "XXV Vietnam: la entrada en el pantano; Truman y Eisenhower", pp. 611-634.



perfeccionismo racional de Dante Alighieri. La diferencia fundamental en este sentido es que lo secular o público, en contraste con lo religioso, se relaciona con fines y metas cercanas, de tal manera que Niebuhr logra articular un eje histórico entre el perfeccionismo racional de Dante, la crítica reformista de Martín Lutero y el Leviatán de Hobbes. "La edad moderna" —explica Niebuhr— "medida en términos de la autonomía de la comunidad integral y parroquial, comienza con el Renacimiento y la Reforma, cuando las naciones desafiaron la autoridad universal de la iglesia"¹⁵⁸.

Sin embargo, por otro lado, Niebuhr insistirá en que esta tradición separatista de las vidas pública y privada va a ser acompañada por la constante idea de transformar el sentido y fundamento de la organización sociopolítica. La ilustración, como heredera directa, tendrá la intención de renovar el sentido de cohesión de una comunidad y, mientras en las formas tradicionales lo fundamental era el *orden*, ahora la cohesión, aparentemente, será resultado de la necesidad de *libertad*.

Este conjunto de tradición y herencia histórica es lo que consecuentemente ha generado un sentido poco o nada ordenado en el comportamiento internacional de los estados. Al juzgar, *post facto*, la forma en que estos se relacionan, "la anarquía de los Estado-naciones modernos y autónomos fue la consecuencia inevitable de una cultura en la cual cada avance técnico, incluyendo la invención de la imprenta y de la pólvora, y el desarrollo de la industria moderna, favoreció a la pequeña comunidad integral en competencia tanto con aquellas aun menores de tipo feudal y la amplia comunidad imperial; en breve, todo favoreció a la emancipación y consolidación del Estado-nación"¹⁵⁹.

En esta dialéctica entre lo parroquial y lo universal, el Estado-nación presentará sus credenciales como el punto medio que permite la suficiente flexibilidad para la conjunción equilibrada de los factores de coerción y de prestigio, mostrará pues su utilidad. De manera tal que, el Estado-nación,

¹⁵⁸ Reinhold Niebuhr, *The Structure of Nations...*, op. cit., p. 148, y ver esp. pp. 127-139.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 148.

jugará un papel permanente en contra de los universalismos a ultranza, debido a que "el patrón histórico de nacionalidad autónoma" —explica Niebuhr tratando de demostrar la lógica de tal relación, pero ante todo anticipándose a los fenómenos de neo-nacionalismo y retribalización del período de post-Guerra Fría— "es tan universal que probará finalmente ser un gran reto al imperialismo comunista, más aun mientras este último esconda sus violaciones a la autonomía por medio de dirigir naciones subyugadas a través de partidos comunistas sirvientes"¹⁶⁰.

¿Será pues el Estado-nación la forma última de organización política de las sociedades a nivel mundial? Si en realidad así fuese, ¿cuáles deberían ser los principios bajo los que se debería someter su interacción política? El liberalismo ingenuo, como el de Wilson, argumenta Niebuhr, sólo podrá proponer una vía coherente hasta cierto grado con el racionalismo iluminista y el "vago universalismo" de la herencia liberal-democrática estadounidense. De tal manera que la Sociedad de Naciones primero y las Naciones Unidas después, intentarán instaurar un orden internacional de cooperación con base en la idea de *seguridad colectiva*. Pero, y entonces Niebuhr atiende a la relativización pragmática de la moral de James, la seguridad colectiva no contempla el problema de la distinción entre la moralidad individual y la moralidad colectiva.

Los límites nacionales de la democracia que expone secular y científicamente en su momento Lippmann, obtienen en Niebuhr un cariz distinto. Ni el establecimiento del Estado-nación, ni el orden internacional, sea cual fuese este, se pueden fundamentar en *justo moral* alguno. "La voluntad-de-poder de grupos nacionales en competencia es la causa de la anarquía internacional," —enjuicia Niebuhr con su realismo cristiano, apegándose ahora también al *grupalismo* de Bentley y de Follet— "a la cual, el sentido moral de la humanidad, se ha esforzado vanamente por vencer. Debido a que algunas naciones son más poderosas que otras, aquellas algunas veces prevendrán

¹⁶⁰ Ibid., p. 198. "El Comunismo es una religión al interior del marco de una cultura secular moderna en la que la «lógica de la historia» toma el lugar de Alá como la fuente absoluta de significado, y los escritos de Marx y Lenin se convierten en textos sagrados, análogos al Corán", Ibid., p. 117.

la anarquía a través del imperialismo efectivo, que en nuestro periodo industrial se ha vuelto más encubierto que manifiesto. Pero *la paz es ganada por la fuerza y siempre resulta difícil e injusta*. Así como una clase poderosa organiza una nación," –reflexiona elitistamente Niebuhr– "las naciones poderosas organizan la cruda sociedad de las naciones. En cualquiera de los casos la paz es tentativa porque es injusta. Esta ha sido conseguida solamente de manera parcial por un acomodamiento mutuo de los intereses en conflicto y ciertamente no por un ajuste racional y moral de los derechos"¹⁶¹.

De manera posthobbesiana, y me atrevería a decir postmodernista, Niebuhr desdibuja al Estado como la forma de organización política de la sociedad que, con la intención de brindar seguridad a los contratantes, establece un *orden de paz* que pone fin al *estadio inicial de guerra* entre los individuos. El Estado, como explica Niebuhr, sólo es una nueva forma de organizar el estadio de guerra, dotándolo de nuevas formas de legitimación. La "sociedad está en un perpetuo estado de guerra. La falta de recursos morales y religiosos para organizar su vida, sin recurrir a la coerción, excepto en los grupos sociales más inmediatos y más íntimos, los hombres siguen siendo víctimas de los individuos" –escribe Niebuhr como haciendo referencia al mismo individuo de Croly y Follet– "clases y naciones por cuya fuerza se consigue una momentánea unidad cohesionada, y conflictos mayores son ciertamente creados"¹⁶². La tesis de Niebuhr es pues que las relaciones entre grupos nunca podrán ser tan éticas como aquellas que caracterizan las relaciones individuales¹⁶³.

¹⁶¹ Reinhol Niebuhr, *Moral man and immoral society. A study in Ethics and Politics* (1932), Westminster John Knox Press, Louisville, 2001, pp. 18-19, cursivas mías.

¹⁶² *Ibid.*, pp. 19-20. Interesante es observar el discurso sobre la Guerra Infinita en Michael Foucault, *Genealogía del racismo*, Altamira, La Plata, 1996, esp pp. 117-153 y 175-192.

¹⁶³ En el Prefacio que Niebuhr escribe para la reimpresión de su texto en 1960, reafirma la validez de su hipótesis: "La Tesis central era, y es, que el Movimiento Liberal, tanto religioso como secular, parecía inconciente de la diferencia básica entre la moralidad de los individuos y la moralidad de las colectividades, fuesen razas, clases o naciones. Esta diferencia no propone un cinismo moral, es decir, la creencia que la colectividad debe simplemente seguir sus propios intereses. Sino que sí la diferencia es real, como yo creo que es, refuta muchas de las aun prevalecientes aproximaciones moralistas al orden político", Reinhol Niebuhr, *Moral man...*, op. cit., p. xxiii.

Las relaciones entre los estados se enmarcan en un espacio igual de autoritario que aquellas relaciones entre individuos al interior del mismo Estado. ¿Cuál es pues la diferencia entre estos ámbitos?, ¿existe una moral distinta entre este grupo de relaciones? Reinhold Niebuhr trata de delinear la lógica en que estas relaciones se llevan a cabo con respecto a su aspecto moral, y para ello se apega de manera importante a la noción de James. Toda acción social, individual y grupal, es motivada por el interés, pero las acciones que son llevadas a cabo bajo una lógica del aislado interés personal (*self-concern*) son inmorales. "es obviamente erróneo, tanto para el individuo o el grupo (nación), perseguir sus intereses consistentemente sin tomar en cuenta los intereses de otros individuos o grupos... también es erróneo clamar una mayor medida de desinterés de la que es posible tanto para individuos como para los grupos." —y entonces aclara Niebuhr atando el grado de moralidad al grado en que los intereses perseguidos son más o menos egoístas— "Pero es posible para los individuos y los grupos relacionar su interés por el otro con el interés propio"¹⁶⁴.

Esta idea de la necesidad moral de hacer más inclusivos y amplios los intereses propios con el afán de entreverarlos con los de otros, obliga a pensar por definición en términos no-aislacionistas. "El interés nacional" — intenta explicar ahora Niebuhr el discurso *interés-moral* en términos interestatales— "describe precisamente el motivo dominante de los Estados-nación autónomos. Pero todas las naciones están involucradas en una red de intereses y lealtades. Su problema, por lo tanto, es escoger entre sus propios intereses inmediatos, posiblemente concebidos de manera estrecha, y los intereses comunes de sus alianzas, o *finalmente de su civilización*, en la cual, por supuesto, su «interés nacional» está también involucrado"¹⁶⁵.

Consecuentemente, Niebuhr asume que los estados están involucrados en una serie de grupos, al estilo del análisis de Bentley, y que debido a ello, y relativizando la llamada *auto-determinación de las naciones*,

¹⁶⁴ Reinhold Niebuhr, *The Structure of Nations...*, op. cit., p. 30.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 277.

aquellos no están en capacidad de ejercer sus poderes soberanos sino en conjunción y congruencia con los grupos o comunidades de naciones a los que históricamente pertenecen. Esto es fundamental debido a que, mientras el mundo socialista está liderado por la U.R.S.S., la falacia liberal-auto-determinista en el occidente industrializado inhibe la posibilidad de acción conjunta y coordinada. Parfraseando a Croly, la *Promesa de la Vida Occidental* sólo es alcanzable con base en una coordinación de los Estados-nación que le conforman; una coordinación a la que Niebuhr propone dotar de un sentido moral y metafísico-discursivo, y no sólo material y científico. Es de suma importancia pues subrayar que el liderazgo de la U.R.S.S. seguirá siendo una afrenta a Occidente; "vivimos en un mundo de naciones autónomas que deben conseguir un orden y una paz tan precarios como sea posible en nuestro tipo de mundo. Pero antes de que descartemos a los imperios como pasados de moda," —se lanza Niebuhr al rescate de la utilidad del imperialismo— "debemos recordar que el Comunismo Ruso ha retado al Occidente con una nueva, así como vieja, forma de cuasi-universalismo —en la forma de una versión secularizada y utópica de la cultura cristiana. Su atractivo es aún muy poderoso"¹⁶⁶.

La ironía del imperialismo estadounidense

La lógica de la ampliación histórica de las comunidades, del nivel más parroquial a aquel imperial, implica una relación inversamente proporcional entre el uso de la fuerza y el del prestigio. Mientras más coloquial sea una comunidad, más importancia tendrá el prestigio, y el uso de la fuerza, es decir de una coerción activa y constante, será menor. La tendencia a la universalización de una comunidad implica una universalización de su

¹⁶⁶ Ibid., p. 145. El uso de la fuerza y autoritarismo del sistema soviético prueba, para Niebuhr, la inferioridad del Imperio Ruso frente al Imperio Otomano, debido a que este último generó tal rigidez autoritaria sólo al final de su período de decadencia. Es interesante, en este sentido, que más tarde John F. Kennedy haga un análisis sobre las muestras de las debilidades del sistema soviético argumentando: "la libertad tiene muchas dificultades y la democracia no es perfecta, pero nunca hemos tenido que poner un muro para mantener dentro de él a nuestro pueblo, para prevenir que nos abandonen", John F. Kennedy, Discurso en la *Rudolph Wilde Platz*, 26 de junio de 1963, Berlín occidental.



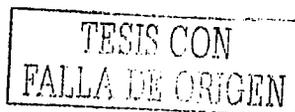
fundamento de prestigio y de cohesión, de manera tal que, mientras mayor sea la comunidad, menor la capacidad de la autoridad de mantenerla unida bajo un discurso unificador y, por lo tanto, mayor la necesidad de hacer uso de sus recursos de coerción y de ampliar la ambigüedad moral de su discurso¹⁶⁷.

Si la ambigüedad moral del discurso de autoridad de un imperio es demasiado amplia, ¿en qué se sustentaba el "atractivo" el imperialismo soviético? Niebuhr resuelve, muy apegado al materialismo pragmático: "el instrumento principal del imperialismo ruso, en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, ha sido el poder técnico e industrial ruso, que han sido utilizados tanto para atar a las naciones satélites a la economía rusa, como para cortejar a las naciones no comprometidas en Asia a través de financiamientos y préstamos, frecuentemente más generosos que los nuestros, y a través del aprovisionamiento de armamento militar..." —y concluye Niebuhr ahora construyendo la idea de la *Promesa de la Vida Soviética*— "El potencial industrial y económico es de hecho una fuente tanto de fuerza como de prestigio al tener la capacidad de ser convertido en poder militar, y también aquellos pueden mantener la *promesa*, a las culturas no industriales, de la abolición de su pobreza a través de su industrialización"¹⁶⁸.

Las acciones del imperio ruso ponen en un entredicho al poder internacional de los Estados Unidos que, al tratar por su parte de frenar el expansionismo ruso, tendría que hacerlo también de manera imperial. La bipolaridad, como se explicó antes, es interpretada por Niebuhr como una *coexistencia competitiva*, justa a la que los Estados Unidos tiene el deber de no rehuir. "Es obviamente más importante para nosotros competir de manera más exitosa con el prestigio y poder económico y técnico de los comunistas, que especular sobre las posibles causas de su esperada declinación" —invita Niebuhr a una postura radicalmente distinta a la de "X" (Kennan)— Los

¹⁶⁷ "La comunidad imperial sobre el nivel de la nación debe de ser especialmente analizado... La ambigüedad moral inherente a las estructuras de poder y comunidad es obviamente erigida a un mayor nivel en la estructura del imperio", Reinhold Niebuhr, *The Structure of Nations...*, op. cit., p. 195.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 244-245, cursivas mías.



estudiosos de la situación internacional se han vuelto crecientemente concientes, por ejemplo, de la necesidad de una mucho más generosa ayuda a India, de la que hemos estado inclinados a dar" —y tras explicar la importancia del apoyo a India en su competencia con China, Niebuhr anuncia— "las desventajas inmediatas de una democracia como India en su competencia se deben al hecho de que aun una democracia imperfecta está impedida ante tal lucha, no por su debilidad, sino por sus virtudes," —y entonces Niebuhr denuncia la ironía— "por no poder demandar los sacrificios escalonados a sus consumidores por el bien de la industrialización, como lo puede hacer el despotismo". El ejemplo de India permite a Niebuhr explicar la necesidad de que la política exterior estadounidense adquiera una dinámica menos ideal y especulativa. "Una comprensión de los riesgos y de las fatales consecuencias de la competencia entre India y China, pertenece a nuestro papel imperial en los asuntos mundiales. Dicha competencia entre las dos naciones asiáticas es uno de muchos ejemplos de la contienda entre dos sistemas ideológicos en muchos niveles, en la cual los Estados Unidos deben de ser concientes de su papel como potencia imperial"¹⁶⁹.

De esta manera, Niebuhr califica como un error fundamental el descartar a los imperios como viejas formas de comunidades y anuncia que el comportamiento y políticas imperialistas soviéticas son un reto que debe de ser confrontado, consecuentemente, de manera imperial. Esta postura no llama a la política exterior estadounidense a retroceder en su modernidad industrial, sino a dotarse de una nueva y poderosa ambigüedad discursiva y moral. La nueva ambigüedad de la política exterior estadounidense resulta,

¹⁶⁹ Ibid., pp. 254-255. "La naturaleza histórica de nuestro conflicto con el comunismo a veces se centra en la relación del poder con la justicia y la virtud. Los comunistas utilizan su poder sin escrúpulos porque se encuentran bajo la ilusión de que su concepción de una finalidad ideal sin ambigüedades, justifica tal uso. Nuestra cultura es esquizofrénica sobre el tema de poder. Algunas veces pretende que una sociedad liberal es una armonía de intereses puramente racional. Algunas otras logra una forma tolerable de justicia a través de un cuidadoso equilibrio de los poderes y vitalidades de la sociedad. Por lo que no tiene conciencia filosófica para justificar estas políticas de estadismo. Otras veces versa sobre la curiosa combinación de cinismo e idealismo que caracteriza al comunismo, y está preparada para hacer uso sin escrúpulo de cualesquiera medios para conseguir su deseado fin". Reinhold Niebuhr, *The Irony of American History*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1962. pp. 5-6.



siguiendo a Niebuhr, históricamente necesaria aunque contraria a los falaces ideales liberales que proponen una seguridad colectiva basada en el voluntarismo de las naciones, y contraria, a su vez, a la idea de una política reaccionaria como la contención.

La ironía que, argumenta Niebuhr, viven los Estados Unidos se resume al momento en la historia, que me parece no necesariamente único, en que éstos deben de decidir entre mantener una política con base en sus principios, o si deben seguir una política contraria a éstos con la finalidad última de defender y promoverlos. "Estamos en el extraño predicamento en el que, como exponentes líderes de una «sociedad abierta» introducimos una necia insistencia sobre nuestra forma de apertura (incluyendo las mentadas virtudes del sistema de «libre empresa») como la única base para una sociedad libre... Sería trágico, tanto como irónico, si la tolerancia y la modestia que hemos aprendido o hemos reforzado sobre nosotros en las peculiares condiciones de la vida occidental, se conviertan en la base del fanatismo y la falta de modestia en nuestras relaciones internacionales... Nuestra mayor esperanza" –pretende crear Niebuhr un espacio de *centro vital*– "tanto para una hegemonía políticamente tolerable, como para una paz interna, descansa sobre nuestra capacidad de observar los límites de la libertad humana aun cuando exploremos responsablemente sus posibilidades creativas"¹⁷⁰.

Niebuhr advierte que cualquier sistema de significación, sea este religioso o filosófico, genera la idea de trascendencia sobre normas y conceptos históricos particulares. Esta trascendencia se vuelve, cuando universalista, intolerante y desemboca en *fanatismo*. Y el fanatismo es la principal fuente de abuso irresponsable del poder. De esta manera intenta advertir que el liderazgo de los Estados Unidos de América, no solo frente a las democracias occidentales, sino frente a aquellas naciones occidentales y del Este que no sean comunistas, debe de ser responsable y no resguardarse en el idealismo abstracto del voluntarismo corporizado en las

¹⁷⁰ Reinhold Niebuhr, *The Structure of Nations...*, op. cit., pp. 295-296 y 299.

Naciones Unidas, debido a que éstas nublan las disparidades reales de poder entre las naciones; pero, y es aquí donde pone especial énfasis, tal liderazgo debe mantenerse alejado de una postura fanática que genere descontentos, dentro de occidente, sustentados en el mismo principio de *auto-determinación* de las naciones.

Samuel P. Huntington y el reacomodo intercivilizacional

Es interesante observar como el pragmatismo, en su deconstrucción del Estado, se permite visualizar comunidades y grupos, mayores y menores, al nacional-moderno. Estas agrupaciones son corporativizadas y cohesionadas con eje en un interés común, siempre material, lo que permite que la búsqueda de la satisfacción del interés propio se inscriba en un discurso todavía más amplio. Samuel P. Huntington, en su libro *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, intentará argumentar, ya en el contexto posterior a la Guerra Fría, que las identidades culturales, finalmente civilizacionales, son los nuevos dotadores de sentido a los patrones de cohesión, desintegración y conflicto en el nuevo (des)orden mundial.

Para Huntington los estados mantendrán su papel fundamental en los asuntos mundiales y su comportamiento seguirá siendo guiado por la intención de conseguir poder y riqueza; sin embargo, las diferencias y cercanías culturales jugarán un papel fundamental en la forma en que se organicen los distintos grupos de estados. "En este nuevo mundo," —escribe Huntington— "la política local es la política de la etnicidad; las política global es la política de las civilizaciones. La rivalidad de las superpotencias es remplazada por el choque de civilizaciones"¹⁷¹.

Los nuevos alineamientos o asociaciones de los estados, según la hipótesis de Huntington, se realizarán con base en los intereses compartidos al interior de las civilizaciones. Es importante decir que Huntington delinea metodológicamente las civilizaciones, pero asume que éstas no tienen límites

¹⁷¹ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, Nueva York, 1996, p. 28.



geográficos definibles, y que, por ello, afirma que habrá conflictos tribales y étnicos al interior de las civilizaciones.

Pero, ¿por qué dividir metodológicamente al mundo en civilizaciones? El paradigma civilizacional de Huntington pretende dotar a los análisis internacionales de un sentido realista, sin aceptar una lógica estatocéntrica. Los principios metodológicos de tal paradigma son: a) "las fuerzas de integración en el mundo son reales y son precisamente lo que esta generando contrafuerzas de afirmación cultural y conciencia civilizacional"; b) el mundo "está dividido entre un Occidente y varios no-occidentes"; c) "los Estados-nación son y seguirán siendo los más importantes actores en los asuntos mundiales, pero sus intereses, asociaciones y conflictos son crecientemente moldeados por factores culturales y civilizacionales" y; d) "el mundo es anárquico de hecho, lleno de conflictos tribales y nacionales, pero los conflictos que significan gran peligro para la estabilidad son aquellos entre estados o grupos de estados de distintas civilizaciones"¹⁷².

Para Huntington no hay una civilización, superior a aquellas *bárbaras*, sino un conjunto de ellas, y además el Occidente no es sinónimo de modernidad, sino que, en sus términos, las demás civilizaciones se han modernizado y por ello han actualizado su forma de asociación. Las civilizaciones en las que Huntington divide el mundo son la China, la Japonesa, la Hindú, la Islámica, la Occidental, y, como menores o posibles, América Latina y África¹⁷³.

Huntington tiene como gran objetivo el de refutar una visión inicial triunfalista que se hizo expresa tras la desarticulación de la U.R.S.S. en el año de 1991. Francis Fukuyama, con su hipótesis del Fin de la Historia, será el principal expositor de dicha visión, argumentando que el fin de la Unión Soviética generó un "importante consenso con respecto a la legitimidad de la democracia liberal como sistema de gobierno... [que] conquistó ideologías rivales como la monarquía hereditaria, el fascismo, y más recientemente el

¹⁷² Ibid., p. 36.

¹⁷³ Ibid., p. 45-46. "Una civilización es la más alta agrupación de gente y su más amplio nivel de identidad cultural", Ibid., p. 43.

comunismo... la democracia liberal puede constituir el «punto final de la evolución ideológica de la humanidad» y la «forma final del gobierno humano», y como tal constituir «el fin de la historia»¹⁷⁴.

Ante el resurgimiento del liberalismo racionalista y totalizador, que asumió que la obediencia ciega a la autoridad sería reemplazada por un autogobierno racional en el que todos los hombres serían libres e iguales, Huntington intenta demostrar que los fundamentos culturales de las comunidades hoy obtienen mayor relevancia en la definición de los intereses nacionales y civilizacionales. Esta relevancia se deriva del vacío de poder heredado de la desaparición de una de las superpotencias y de la incapacidad por parte de cualquiera de las civilizaciones de exterminar o convertir a todas las demás.

Hacia la definición civilizacional del interés

Entre los factores de cohesión civilizacional, Huntington incluye el importante resurgimiento de la religión. Este resurgimiento se debe a que la modernidad, secular y urbanizadora, obtuvo de la idea de la nación moderna y del enfrentamiento entre capitalistas y comunistas formas postradicionales de cohesión; sin embargo, con el final de éste último y con la desilusión de aquella, la religión se ha convertido de vuelta en un eje importante de cohesión y asociación. La renovación de la religión como fuente de identidad provee nuevo sustento a la articulación del interés. La gente "no puede calcular y actuar racionalmente en la satisfacción de su interés propio (*self-interest*) hasta que definan su identidad (*define their self*). Las políticas de interés presuponen identidad. En tiempos de rápido cambio social las identidades establecidas se disuelven, la identidad (*self*) debe de ser redefinida, y nuevas identidades deben de ser creadas"¹⁷⁵.

El sentido y articulación de los intereses sigue siendo congruente, desde James, pasando por Niebuhr, y hasta Huntington. El interés para ser

¹⁷⁴ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, The free press, Mcmillan, Nueva York, 1992, p. xi.

¹⁷⁵ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations...*, op. cit., p. 97.



alcanzable debe de ser compartido, por lo menos hasta cierto punto y, mínimamente, por una comunidad definida. El interés no sólo es la expresión de las ideas mínimas compartidas por una comunidad, sino que además es el fundamento de toda acción social, es su propósito. La identidad del individuo con un grupo y a la vez con una multitud de ellos siempre puede ser definida solamente frente a la definición del *otro*; pero, además, explica Huntington, congruente con el análisis de grupos de Bentley, cada individuo "tiene múltiples identidades que pueden competir o reforzarse mutuamente: parentesco, ocupacional, cultural, institucional, territorial, educacional, partidaria, ideológica, y otras. Identidades en una dimensión puede chocar con aquellas de otra diferente". Es por esto que Huntington explica la estructura de las civilizaciones de manera concéntrica: "en la Guerra Fría los países se relacionaban a las dos superpotencias como aliados, satélites, clientes, neutrales y no-alineados. En el mundo de post-Guerra Fría los países se relacionan a las civilizaciones como estados miembros, estados centro (*core*), países aislados, países hendidos y países divididos".¹⁷⁶

Más que la división en sí, creo que es fundamental observar que la organización de las civilizaciones será, para Huntington, de tipo funcional; de manera tal que la articulación de la identidad y del interés común será, de la misma manera, funcional.

La relación Civilización-Imperio

Ya Reinhold Niebuhr había previsto y advertido el peligro de hacer de la política exterior estadounidense una serie de acciones definidas de manera fanática, fundamentalmente universalista y misionaria. Congruentemente, Huntington argumenta que los Estados Unidos, "que siempre han sido una nación *misionaria*, creen que los pueblos no-occidentales se deben someter a los valores occidentales de la democracia, de los mercados libres, del gobierno limitado, de los derechos humanos, del individualismo, la legalidad, y que deben incluir tales valores en sus instituciones. Minorías en otras

¹⁷⁶ Ibid., pp. 128 y 135.



civilizaciones abrazan y promueven estos valores, pero las actitudes dominantes respecto a ellas, en las culturas no-occidentales, van desde un amplio escepticismo, hasta una oposición intensa. Lo que en el Occidente es universalismo, es imperialismo en el resto"¹⁷⁷.

Tal y como ya lo anunciaban, Lippmann y Niebuhr, la necesidad del un papel más activo o de liderazgo del mundo occidental por parte de los Estados Unidos se enfrentaba con los retos de intolerancia y autoritarismos propios de la ambigüedad moral que éste requiere. Huntington retoma la idea volviendo a anunciar su peligrosidad: "La hipocresía, los dobles estándares, y los «pero no» son el precio de la pretensiones universales" —explica tratando de confrontar desde otro ángulo el triunfalismo de Fukuyama— "La democracia es promovida, pero no si conduce a los islámicos fundamentalistas al poder; la no-proliferación es pregonada para Irán e Irak pero no para Israel; el libre comercio es el elixir del crecimiento económico pero no para la agricultura; los derechos humanos son un tema con Cuba pero no con Arabia Saudita; la agresión contra los kuwaitíes propietarios de petróleo es masivamente repudiado pero no aquella contra los bosnios no propietarios de petróleo. Los dobles estándares en práctica es el inevitable precio de los estándares universales de principio"¹⁷⁸.

El occidente sustituirá la idea del *mundo libre*, por la de la comunidad mundial. Los intereses económicos que se esconden tras el discurso universalista, bienhechor, se convierten a su vez en universalistas, tales como el intento de Occidente de integrar al mercado mundial liberalizado a las economías no-desarrolladas de los países no-occidentales. "A través del FMI" —evidencia Huntington— "y otras instituciones económicas internacionales , el Occidente promueve sus intereses económicos e impone sobre otras naciones las políticas económicas que considera adecuadas". Lo que aquí parece fundamental es observar que el pragmatismo, al asumir la

¹⁷⁷ Ibid., p 184, cursivas mías. Cfr. "Existen casi invariablemente tres motivos de la extensión del dominio por parte de naciones vitales. El primer motivo es misionario, el deseo de extender los frutos de una cultura, fuesen concebidos en términos religiosos, políticos o técnicos", Reinhold Niebuhr, *The Structure of Nations...*, op. cit., p. 202.

¹⁷⁸ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations...*, op. cit., p. 184.

necesidad de la ambigüedad moral, sus costos y beneficios, desenmascara el ejercicio de poder, en este caso económico, de los países occidentales y su potencialidad imperial. Ya sea en tono de crítica o de pensamiento orgánico, el pragmatismo *objetiviza* la concepción de las relaciones interestatales e intercivilizacionales, las llena de contenido material y humano¹⁷⁹.

La dinámica entre las comunidades parroquiales e imperiales que había analizado Niebuhr a mediados de siglo, también serán fundamentales en Huntington para entender por qué el conflicto civilizacional más evidente tras la Guerra Fría es entre Occidente y la civilización Islámica. "El problema subyacente para el Occidente no es el fundamentalismo islámico. Es el Islam, una cultura diferente cuyo pueblo esta convencido de su superioridad cultural y que está obsesionado con la inferioridad de su poder." –y continua Huntington con su uso de las categorías de *prestigio* y *fuerza* de Niebuhr– "El problema para el Islam no es la C.I.A. o el Departamento de Defensa de los Estados Unidos. Es el Occidente, una civilización diferente cuyo pueblo está convencido de la universalidad de su cultura y que cree que su poder superior, aun declinante, impone sobre ellos la obligación de extender dicha cultura por todo el mundo. Estos son los ingredientes básicos que alimentan el conflicto entre el Islam y el Occidente".

Huntington advertirá de este modo las potencialidades imperiales del Islam y convertirá a la civilización musulmana en un oponente al Occidente, tal y como antes lo hace Niebuhr con la Unión Soviética. Si en Niebuhr las comunidades gozan históricamente de una dinámica entre lo parroquial y lo imperial (sin descuidar lo civilizacional), en Huntington las comunidades identitarias del mundo de post-Guerra Fría estarán sujetas a una dinámica entre lo local y lo netamente civilizacional.

La evitable ironía del Fin de la Historia

La posible declinación o decadencia de Occidente no es material, sino discursiva. "Las sociedades que asumen que su historia ha finalizado" –

¹⁷⁹ Ibidem.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

arremete de nuevo Huntington contra Fukuyama— “son usualmente sociedades cuya historia está a punto de declinar”. Siguiendo discursivamente en este sentido a Lippmann por un lado, y a Niebuhr por el otro, Huntington asume que la única forma de renovar al occidente y de devolverle su dinámica implica, a su vez, la renovación de la occidentalidad de los Estados Unidos. “El futuro de los Estados Unidos y del Occidente dependen de la reafirmación del compromiso estadounidense con la civilización occidental. Al interior esto significa” —Huntington argumenta a favor de una organización crollyana de la plural sociedad americana y occidental, ahora con el fin de conseguir la realización de la *Promesa de la Vida Occidental*— “el rechazo decisivo a los llamados de sirena del multiculturalismo”¹⁸⁰.

Lo importante de entender la postura de Huntington contraria al multiculturalismo es que evidencia algo más; y es que, aunque así lo pareciera, Huntington no argumenta a favor de la universalidad de Occidente, ni mucho menos supone o afirma la unidad de la civilización occidental. De hecho, la universalidad occidental, para Huntington, tiene tres problemas: “es falsa, es inmoral y es peligrosa”. Si algo intenta demostrar Huntington es que Occidente no ha conseguido ser, en palabras de Niebuhr, una *comunidad coherente*, ya que ésta incluye una diversidad cultural que se asume como “curiosidad histórica”, pero que evidencia la falta de cohesión civilizacional. Por otro lado, escribe Huntington, “la creencia de que los pueblos no-occidentales deben adoptar los valores, instituciones y la cultura occidentales

¹⁸⁰ Ibid., p. 301 y 307. Huntington realiza un argumento en contra del multiculturalismo que de hecho raya en lo xenofóbico: “Los Padres Fundadores vieron la diversidad como una realidad y como un problema: desde entonces el lema nacional, *e pluribus unum*, fue elegido por un comité del Congreso Continental conformado por Benjamín Franklin, Thomas Jefferson y John Adams. Posteriores líderes políticos, quienes fueron también temerosos de los peligros de la diversidad racial, sectorial, étnica, económica y cultural (que de hecho produjo la guerra más larga del siglo entre 1815 y 1914), respondieron al llamado de «unámonos» (*bring us together*), e hicieron de la promoción de la unidad nacional su responsabilidad central. «El único camino absolutamente seguro de llevar esta nación a la ruina, de prevenir del todo su continuidad como nación», advirtió Theodore Roosevelt, «sería permitir que se convirtiera en una maraña de nacionalidades en riña». En los 1990's, sin embargo, los líderes de los Estados Unidos no sólo habían permitido eso, sino que promovieron asiduamente la diversidad en vez de la unidad del pueblo que gobiernan”, y finalmente Huntington afirma contundentemente: “Unos Estados Unidos multicivilizacionales no serán los Estados Unidos; serán las Naciones Unidas”, Ibid., p. 306.

es inmoral, debido a lo que sería necesario hacer para que esto sucediera" –y entonces se remite a la misma ironía que Niebuhr– "si las sociedades no-occidentales han de ser alguna vez moldeadas por la cultura occidental, sólo sucederá como un resultado de la expansión, extensión e impacto del poder de Occidente"¹⁸¹.

Finalmente, y en una extraordinaria coherencia con las posturas previsoras de conflictos de Lippmann y de Niebuhr, Huntington expresa la fundamentalidad de una perspectiva civilizacional con base en la idea de que los conflictos futuros más probables se desarrollarán entre los países centro de las civilizaciones, creados por un enfrentamiento en la *línea débil* (*fault line*) civilizacional de alguna de ellos: "evitar grandes guerras intercivilizacionales requiere que los estados centro se abstengan de intervenir en conflictos de otras civilizaciones. Ésta es una verdad que algunos estados, particularmente los Estados Unidos, encontrarán indudablemente difícil de aceptar. Esta *norma de abstención* (*abstention rule*) por la que los estados centro deben abstenerse de intervenir en conflictos en otra civilización es el primer requerimiento de paz en un mundo multicivilizacional, multipolar. El segundo requerimiento es la *norma de mediación conjunta* (*joint mediation rule*) por la que los estados centro deben negociar para contener o prevenir guerras, en sus líneas débiles, entre estados o grupos de sus respectivas civilizaciones"¹⁸².

La concepción civilizacional del mundo permite proponer el deslinde de responsabilidades a los países poderosos de cada conjunto cultural, de tal

¹⁸¹ Ibid., p.310. Para Niebuhr la modernidad occidental es la causa de la falta de cohesión civilizacional, debido a que esta se desarrolló con base en el pluralismo, el individualismo y el respeto a las leyes. "Algunos americanos han promovido multiculturalismo al interior; algunos otros han provocado el universalismo hacia el exterior; algunos han promovido ambas cosas. El multiculturalismo al interior amenaza los Estados Unidos y a Occidente; el universalismo hacia el exterior amenaza a Occidente y al mundo. Ambos niegan a la cultura occidental su carácter de único (*uniqueness*). Los multiculturalistas globales pretenden convertir al mundo como América. Los multiculturalistas locales pretenden volver a América como el mundo. Una América multicultural es imposible porque una América no-occidental no es América. Un mundo multicultural es inevitable porque un imperio global es imposible. La preservación de los Estados Unidos y de Occidente requiere la renovación de la identidad occidental. La seguridad del mundo requiere la aceptación de una multiculturalidad global", *Ibid.*, p. 318.

¹⁸² *Ibid.*, p. 316.

manera que, si Lippmann proponía reorganizar racional, científica y mercadológicamente el mundo bajo el control de las potencias, y después Niebuhr propondrá un bipolarismo responsable, que derive de la aceptación develada de la naturaleza imperialista tanto estadounidense como soviética, que evite a toda costa el enfrentamiento nuclear, Huntington, tras la Guerra Fría, afirmará como necesaria la responsabilización civilizacional de los estados centro con la finalidad de establecer un orden que prevenga las guerras intercivilizacionales.

De esta manera, la reorganización civilizacional del mundo no sólo es para Huntington posible o necesaria, sino que además significa la forma de asumir el papel de las civilizaciones que niega por definición la posibilidad de la hipótesis del Fin de la Historia. El pluralismo civilizacional de Huntington contrastará con su posición adversa al multiculturalismo civilizacional, precisamente porque la falta de coherencia occidental no sólo, según su perspectiva, atenta contra el mismo Occidente, sino que además apoya la negación del que el mundo de post-Guerra Fría sea el colofón de la Historia.

Como conclusión, Huntington se ofrece la posibilidad de pensar en un mundo que, tras la aceptación de su multi o pluricivivilizacionalidad, genere no una cultura global sino una Civilización en donde, explica, con base en la idea de la *norma de comunalidades*, "los pueblos de todas las civilizaciones buscasen e intentaran expandir los valores, instituciones y prácticas que tienen en común con pueblos de otras civilizaciones. Este esfuerzo" – continúa Huntington– "contribuiría no sólo a limitar el choque de civilizaciones, sino también a fortalecer la Civilización, en singular. Tal Civilización presumiblemente se refiere a una combinación compleja de altos niveles de moralidad, religión, aprendizaje, arte, filosofía, tecnología, bienestar material y probablemente otras cosas" –y termina esperanzadoramente– "Los futuros tanto de la paz como de la Civilización dependerán del entendimiento y cooperación entre los líderes políticos, espirituales e intelectuales, de las principales civilizaciones del mundo"¹⁸³.

¹⁸³ Ibid., pp. 320 y 321.

Más allá de este apéndice de buena fe y esperanza que expone hacia el final Huntington, es importante observar una serie de líneas conceptuales y de sentido que se derivan de la perspectiva pragmática de los autores analizados en este capítulo. El pragmatismo con su constante deconstrucción de las grandes y pesadas categorías europeo-modernistas, permite a nuestros autores transitar del *racional y responsable patriotismo del mercado mundial* lippmanniano, pasando por la *responsabilidad bipolar de los imperios* de Niebuhr, hasta el *responsable patriotismo civilizacional* huntingtoniano. Esta compleja línea de pensamiento, que hila pragmáticamente las diferentes exposiciones de los tres autores, está trazada con una importante carga de congruencia de sentido; un sentido que puede ser caracterizado como transnacional, postmoderno y objetivista.

Si bien el pensamiento de Lippmann es observador de una lógica racionalista de la organización mercantilista del mundo, éste no puede ser caracterizado de liberalismo inocentemente universal. El realismo racionalista lippmanniano asume la necesidad de *administrar* al mundo bajo el control de las potencias civilizadas, pero esta administración debe hacerse, bajo la necesidad de restringir los *riesgos* de la diplomacia (es decir bajo la lógica de la reducción de altos costos de la política internacional), con base en una observación objetiva y nítida de los intereses que en ella están involucrados. Mientras que, por otro lado y en un contexto distinto, la misma perspectiva pragmática que desenmascará allí los intereses, después con Niebuhr permite asumir la necesidad y responsabilidad de racionalizar y optimizar tal encubrimiento moralista y universalista, evidenciando su esencia de ironía histórica derivada de la aparente oposición entre ideales e intereses que, finalmente, sólo es salvable de manera pragmática.

Finalmente, la desaparición de una de las Grandes Potencias hacia el final del siglo XX no representará para Huntington un triunfo final y universal del liberalismo, visión que más que inocente termina por ser peligrosa, sino una recomposición civilizacional del mundo que obliga a la reconsideración del papel hegemónico de los Estados Unidos. Esta reconsideración debe

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

observar una nueva agrupación de los estados, ya no bajo un orden bipolar, sino bajo uno fundamentalmente cultural, con el objetivo de advertir una rearticulación de los *intereses nacionales* en *potenciales intereses civilizacionales*. De tal manera que los factores culturales, especialmente aquellos religiosos, asumen un nuevo sentido de importancia como dotadores de sentido de pertenencia y de cohesión. Pero, además, creo que más que la aparente intención de buscar frenéticamente al nuevo enemigo (que schmithianamente es inevitable), Huntington intenta proveer a la política exterior estadounidense, y a sus estudiosos, de un paradigma más útil, proveyéndole de una conciencia, consecuente con Lippmann y Niebuhr, de los límites democráticos, morales y civilizacionales, contemporáneos, de toda acción internacional.

Joseph Nye y las dimensiones del poder internacional

Corolariamente, me parece interesante terminar realizando un acercamiento sobre cómo Joseph S. Nye, en su argumentación sobre las cambiantes dimensiones del poder internacional, también es consecuente con la línea intelectual alrededor de la cual los autores arriba analizados entretejen sus argumentos.

Nye argumenta que ha habido, desde el fin de la Guerra Fría, tres cambios fundamentales en la naturaleza del poder internacional: el primero es el incremento de la importancia del poder económico que significa una mayor eficacia de los instrumentos e instituciones económicas mundiales en su papel coercitivo, aunque esto no significa, como explica el mismo Nye, que el poder económico haya remplazado al poder militar; el segundo es que el avance tecnológico militar ha vuelto a las guerras menos costosas, debido a que el desarrollo de tecnología de destrucción selectiva y la relativización del dilema nuclear permiten evitar daños colaterales mayores y: el tercero y más importante es la "creciente importancia del poder suave (*soft power*), que se debe en gran parte a la revolución informativa que está transformando al mundo. El poder suave es la capacidad de conseguir resultados deseables

en los asuntos internacionales a través de la atracción en vez de la coerción. El poder duro (*hard power*), incluyendo el uso coercitivo de la fuerza militar o las sanciones económicas, buscan hacer que otros hagan lo que nosotros queremos. El poder suave intenta hacer que otros quieran lo que nosotros hacemos. Tal poder suave puede yacer sobre la atracción de las ideas de uno, o sobre la capacidad de establecer la agenda a manera de moldear las preferencias de otros"¹⁸⁴.

El supuesto nuevo concepto de *poder suave* de Nye, no es más que una tardía actualización del concepto de *prestigio* de Niebuhr, quien, como ya vimos, anticipaba ya a mediados del Siglo XX la necesidad de que los Estados Unidos incluyeran en su política exterior todo un perfil de atracción hacia todos los países no-comprometidos de la Guerra Fría. De tal manera que Nye contemporativiza también la *ironía* niebuhriana de la historia americana y la enuncia como la *paradoja* del poder americano.

El poder suave de Nye expresa la necesidad de realizar activamente el universalismo liberal estadounidense, posiblemente evitando, como ya lo expresaba Niebuhr, una postura fanática. "El poder suave no es exactamente lo mismo que la influencia, sino que es una fuente de influencia. Después de todo, yo también puedo influenciarles a través de amenazas o recompensas. El poder suave es más que persuasión o la capacidad de mover a la gente con argumentos. Es la capacidad de seducir (*entice*) y atraer. Y la atracción, comúnmente, lleva al consentimiento (*acquiescence*) o imitación"¹⁸⁵.

La necesidad primaria que, para Nye, significa el desarrollo del poder suave estadounidense, le lleva a promover una redefinición del interés nacional. Dicha redefinición debe observar los peligros del aislacionismo y del unilateralismo que parecen estar permeando la política exterior estadounidense, especialmente, Nye hace mención directa, las posturas expresadas por Condoleezza Rice, actual asesora de seguridad nacional. De tal

¹⁸⁴ Joseph S. Nye, "U.S. Security Policy: Challenges for the 21st Century", en *U.S. Foreign Policy Agenda*, nº 3, vol. 3, U.S.I.A., Washington D.C., julio 1999, p. 19 y 20.

¹⁸⁵ Joseph S. Nye, *The Paradox of American Power. Why the World's only Superpower can go it alone*, Oxford University Press, Nueva York, 2002, p. 9.

manera que es necesario deshacerse de toda posición soberanista e incluir de manera más intensiva, en la política exterior de los Estados Unidos, los valores democráticos y liberales en los que el ciudadano estadounidense cree y confía.

Nye propone que la redefinición de los intereses nacionales se someta a la idea de los "bienes públicos globales", ya que si se considera que la anarquía internacional es contraria a los intereses estadounidenses es porque aquella significa un riesgo. Si dicho riesgo es compartido por otros países, entonces existe la posibilidad o necesidad de establecer al orden internacional como *bien público*. Ante tal bien público no se puede actuar, escribe Nye como siguiendo a Niebuhr, sólo de manera ideal, sino que será necesario invertir en él de manera concreta y material; entonces, si Niebuhr utilizó el ejemplo de India, Nye apoya la noción de Colin Powell de aumentar los recursos del Departamento de Estado, especialmente de su Agencia para del Desarrollo Internacional (AID), en vez de un incremento en el gasto militar.

El gasto en poder suave debe entenderse como una valiosa inversión, que pretende tener como rendimiento asegurar la hegemonía estadounidense por otro siglo o más. Este pronóstico, argumenta finalmente Nye, "asume que la productividad de largo plazo de la economía americana será sostenido, que la sociedad americana no decaerá, que los Estados Unidos mantendrán su fuerza militar pero sin sobremilitarizarse, que los americanos no se volverán tan unilaterales y arrogantes en su fuerza que despilfarran el considerable fondo de poder suave de la nación, que no habrá algún tipo de serie de eventos catastróficos que transformen radicalmente las actitudes americanas en una dirección aislacionista, y que los americanos definan su interés nacional de forma amplia y previsora que incorpore los intereses globales"¹⁸⁶. Los acontecimientos actuales, y más específicamente la incursión militar de los Estados Unidos en Irak con el objetivo de derrocar el régimen de Saddam Hussein, sin la aprobación del Consejo de Seguridad de

¹⁸⁶ Ibid., pp. 170-171.

las Naciones Unidas y con la oposición de Francia, Alemania y Rusia, expresa la estrechez en la planeación contemporánea de la política exterior estadounidense y creo, fundamentalmente, los límites del pragmatismo en la concepción de ésta.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Conclusiones

La herramienta metodológica que representa el pragmatismo es tan flexible y maleable que ha sido difícil tratar de discernir su expresión tanto en el pensamiento de Charles Beard, en el de William James, como en el de John Dewey. El carácter discursivo del pragmatismo complejiza su aprehensión, mientras su impresionante deconstrucción y *humanización* de los absolutos no deja bordes o límites conceptuales a los que asirse de manera referencial. Aun así, creo haberme aproximado lo suficiente a los vericuetos conceptuales y categóricos que tal postura filosófica y metodológica presenta y expone como para comprender su importancia en la concepción misma del discurso político estadounidense.

Considero, no sólo oportuno, sino necesario elaborar a manera de conclusión una exposición del hilo conductor que he podido trazar entre la propuesta filosófica y teórica del pragmatismo y su expresión en el pensamiento político internacional estadounidense. Para ello es importante tomar como eje todas las partículas conceptuales que dotan de sentido a una perspectiva pragmática, no sólo epistemológicamente, sino sociopolíticamente.

La aportación histórico-filosófica del darwinismo al pragmatismo es fundamental, debido a que significó la negación científica del sentido teológico de lo humano, de lo social, a la vez que significó, desde el punto de vista modernista y desde aquel pragmático, establecer nuevos parámetros de concepción y acción social que, en vez de verse aplastados en sus términos de expresión propositiva, decidieron formular nuevos caminos y formas de la misma acción filosófica y política del hombre. La terminación del fundamento religioso de la vida y del sentido del Ser, no se convirtió en una loza que impidiera el replanteamiento de los mismos, sino, muy por el contrario, abrió la posibilidad de repensar las lógicas de interacción social y el establecimiento de nuevas promesas seculares y de nuevos ídolos que proveyeran de sentido.

El pragmatismo tiene fundamentos modernistas, pero a su vez es una expresión contra el sentido de modernidad que se hereda de Europa. El modernismo europeo es especialmente positivista; cree, tiene fe, en un ente que desbanca filosóficamente a Dios y que dota de nuevo sentido a la acción social. Tal ente es la *Razón*.

La racionalización como expresión máxima de la modernidad es un fenómeno de consecuencias múltiples, ilumina en distintas direcciones, pero siempre en un sólo sentido: la búsqueda de la *verdad*. Mientras el eje de rotación de la modernidad está anclado en la *razón*, ésta tiene su foco en la *verdad*. Ya no en el nombre del *Padre*, del *Hijo*, y del *Espíritu Santo*, sino de la *Razón*, de la *Verdad* y de la *Ciencia*, la modernidad consolidará su Divina Trinidad. La *Verdad* será la encarnación y personificación de la *Razón*, la *Verdad* será *verbo*. La ciencia, como articulación discursiva final de las dos anteriores, será *lengua de fuego* que trae la iluminación al Ser.

La Razón de la tradición europea es heredada como un imperativo categórico, ante el cual responden todas las formas del Ser. La expresión máxima del Ser deriva de su apego a tal imperativo y esto generará una nueva dualidad ontológica: derivada de la idea de que existe un Reino de Dios y uno de los Hombres, ahora el Reino del Ser tendrá como referente último el Reino de la Razón. La ciencia, discurso desmitificador y dotador de poder del hombre sobre la naturaleza (antes a su vez controlado o atado a una razón divina), se erige como la fórmula máxima de inteligibilidad del mundo, la única capaz de racionalizar y de desenmascarar las relaciones casuísticas.

¿Cuál es la razón de la ciencia? El descubrimiento de la verdad, como si esta existiera en un plano distinto al observable, al sensible, al de la acción social misma. Ante esta postura, el pragmatismo se erige como una herramienta de *humanización*, es decir, de habilitación ontológica del ser social, dotándole de la capacidad de creación no-metafísica de su realidad, del sentido de ésta. "El pragmatista no erige la Ciencia como ídolo que ha de ocupar el lugar que en cierto momento ocupaba Dios" —escribe Rorty— "Ve la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ciencia como un género literario más, o, a la inversa, ve a la literatura y las artes a modos de investigaciones en pie de igualdad con las que realiza la ciencia"¹⁸⁷.

El que la verdad, en James, tenga un sentido utilitarista es fundamental en la deconstrucción del discurso racional-positivista, debido a que la relativiza socialmente. El pragmatismo permite desanciar la acción social de una orientación última de verdad y reorientarla con base en una percepción contingente de la misma, pluralizándola instrumentalmente. Hoy parece sencillo y simple hablar de *las verdades* en vez de *la verdad*, pero no siempre se está conciente de las implicaciones que tal destrucción de *la verdad* significa.

El pragmatismo argumenta que la verdad no es una propiedad intrínseca a las cosas o al discurso, sino que es construida socialmente. Tiene, como explica Hilary Putnam, una relación lógica con las conexiones justificativas que le dan sentido discursivo¹⁸⁸. Aquello que es verdadero, lo es en realidad porque es útil. Esta máxima jamesiana dota de sentido justificativo a la verdad, ya que ésta no tiene un fundamento o una sustancia metafísica. Si existe una lógica metafísica del sentido pragmático de la verdad, ésta reside en que en vez de considerar, como el positivismo, que la veracidad de algo depende de su causa, depende, más bien, de sus consecuencias. Esto permite experiencializar a la verdad y a todo el sentido de lo social, porque no atiende a sustentos *a priori* dotadores de verdad, sino que propone observar las consecuencias posibles de cualquier cosa o acción para poder calificarlo de verdadero, y tal anticipación de las consecuencias sólo es posible experiencialmente.

De esta manera, la relativización experiencial de la verdad que propone el pragmatismo no significa simplemente la posibilidad de un punto de vista distinto, capaz de generar puntos de vista tan distintos que desarticulen

¹⁸⁷ Richard Rorty, *Consecuencias del Pragmatismo* (1982), Tecnos, Madrid, 1996, p. 58.

¹⁸⁸ "Los enunciados acerca de una realidad externa no pueden ser verdaderos o falsos, en ausencia de conexiones justificativas entre las cosas que decimos mediante el lenguaje y algún aspecto de esa realidad", Hilary Putnam, *El Pragmatismo. Un debate abierto*, Gedisa, Barcelona, p. 96.

aquello que es común. Baste recordar que dicha relativización también es congruente con la idea peirceana de lo *claro*, de lo *común*. La posibilidad de que algo sea verdadero dependerá de una congruencia mínima que debe mantener con las demás verdades existentes. Las verdades no son autónomas, sino que dependerán contextualmente de su inscripción en el discurso general de manera coherente y, por lo tanto, aceptable.

El consecuencialismo que implica la idea de la verdad pragmática implica una necesaria reconsideración de lo moral, debido a que, siguiendo la misma lógica que la verdad, aquello que es moralmente enjuiciable, lo es, no con base en una propiedad inherente a la acción, sino en función de su efectividad. Si una acción es efectiva en la consecución de los fines para la que fue realizada, tal efectividad no sólo le dota de verdad (porque de no ser verdadera se hubiese visto imposibilitada a conseguir su objetivo), sino que le dota de benignidad. No es inherentemente, sino instrumentalmente buena o mala. "Por el hecho de que nuestros actos tienen una estela causal –tienen efectos o tendencias– son algo completamente objetivo, algo que no gira sobre los deseos, gustos u opiniones de la gente particular... La calidad moral de un acto, por lo tanto, no es enfáticamente un asunto de inclinación personal, sino de evaluación racional. Una vez que uno reconoce el aspecto *funcional* de la moralidad –como el calcular y prever acciones con respecto al interés real de la gente– entonces los asuntos morales se vuelven asuntos objetivos abiertos a la deliberación racional"¹⁸⁹. Lo verdadero y lo bueno sólo son posible como adjetivaciones comunes y, por lo tanto, como expresión de su aceptación racional. Racional aquí como útil y no como apegado a la Razón.

En este sentido, ¿qué tiene de racional la formulación crolyana de La Promesa de la Vida Americana?, sino la intención de generar, en el contexto de principios del siglo XX en los Estados Unidos, la idea de un secular y material fundamento del *nuevo nacionalismo*. Este nuevo nacionalismo no

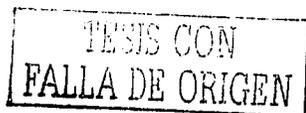
¹⁸⁹ Nicholas Rescher, *Realistic Pragmatism. An Introduction to Pragmatic Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 2000, p. 195.

tiene sus grandes amarres en la tradición política estadounidense que, como explica Croly, ha estado viciada y cegada por la idea de un romántico, pero contraproducente, republicanism jeffersoniano. ¿Qué mejor manera de argumentar a favor de la contemporización del discurso federalista de Hamilton, que dotándolo de un sentido materialistamente útil? La veracidad y bondad del nuevo nacionalismo residen en sus consecuencias organizacionales y económicamente ventajosas, en la promesa que hace de generar mejores condiciones no sólo a la clase trabajadora, sino a su vez a la enorme y monopolista burguesía estadounidense.

Pero, ¿cómo lo hace Croly? No genera su argumento con base en la idea europea del Estado, sino con base en mostrar la utilidad de una nueva organización económica y política de la federación, con el fin de asegurar mínimos de bienestar a aquellos sólo dueños de su fuerza de trabajo, y máximos de ganancia, a aquellos dueños de los medios de producción, a través de una articulación entre los intereses privados y el interés público, con el fin último de alcanzar el cumplimiento de la Gran Promesa de la Vida Americana.

Si por un lado Croly propone la articulación de los intereses público y privados con el afán de *organizar administrativamente*, racionalmente, las condiciones materiales de lo americano, Lippmann propondrá la misma articulación con el objetivo de *organizar administrativamente* el imperialismo en el mundo. ¿Para qué? En Croly para disminuir los *riesgos de la alta desigualdad social*, y en Lippmann, para disminuir los *riesgos de la diplomacia*.

La propuesta de Lippmann tendrá como fundamento la posibilidad de que las potencias imperiales asuman realísimamente aquellos intereses que subyacen al patriotismo que discursivamente les conduce, lo que les permitiría una concepción objetiva y racional de su política imperial. Esto significa que Lippmann, de alguna manera, subestima las lógicas patrióticas por las que se conducen las naciones europeas; olvidándose de sus enfrentamientos nacionalistamente retrógradas y organicemos este mundo



administrativamente para la explotación racional de los territorios y pueblos menos desarrollados, les propondrá.

El pragmatismo dotará de realismo y objetivismo al pensamiento político estadounidense, y la expresión de su capacidad de resolver instrumentalmente las controversias de todo tipo es evidente en el pensamiento tanto de Croly como de Lippmann. Especialmente si se comprende la importancia de dotar de sentido a la acción social con la fundamentalidad del interés. Tanto la propuesta revisada de Croly como la de Lippmann, tienen como eje la posibilidad de una articulación social y política, nacional y mundial, con base en una organización amplia de los intereses en juego. Ubicar, pues, los intereses que subyacen a toda acción social es fundamental en la concepción del pragmatismo como método de análisis político, tal y como lo podemos observar en el análisis económico que realiza Beard de la Constitución de los Estados Unidos. También ante una visión monolítica del Estado europeo, que pretende generar un discurso sobre la esencia original e intrínseca, contractualista fundamentalmente, de la forma de organización sociopolítica moderna por excelencia, Beard anuncia y devela a los grupos económicos que influyeron en la creación de la Constitución estadounidense y, por lo tanto, el tipo de intereses particulares sobre los que giró finalmente la consolidación federal de los Estados Unidos de América.

La posibilidad teórica de una metodología como la utilizada por Beard se sustenta sobre la deconstrucción de las lógicas de verdad que propone el pragmatismo, ya que permite asumir como real y objetiva la argumentación de que los intereses comunes no están sustentados en una voluntad general, sino sobre una especial articulación de los intereses materiales y monetarios de los grupos que participan en la modelación de lo político.

El que sean los grupos y no los individuos los que con su asociación determinen las formas organizativas del Estado, también es una herencia fundamental del pragmatismo. La modernidad, en su afán liberador, atentó con tábula rasa contra todo tipo de cohesión distinta a la funcional, y en su

movimiento destructor inventó un nuevo Sujeto, uno que personificara la llamada libertad de los modernos. El *individuo*, que comienza y termina siendo una expresión de libertad y a la vez de *orfandad comunitaria*, es el gran experimento de la modernidad en el que, por una extraña y paradójica reacción química entre civilidad y razón, el hombre se transforma en social, dejando de ser comunitario.

Esta transformación se debe, explica Emile Durkheim, a la rearticulación de lo social a partir de una reestructuración de la solidaridad que cohesiona a los *individuos*. Lo que genera la modernidad en términos durkheimianos es un reanclaje de los sustentos fundamentales de las relaciones sociales y políticas premodernas. La solidaridad orgánica, a diferencia de la solidaridad mecánica, en la que los seres son sociales sólo en la medida en que se mueven y actúan sin *movimientos propios*, funcionaliza la movilidad y el comportamiento de los entes sociales a partir de una *división social del trabajo*.

La cohesión orgánicamente social no se sustenta ya sobre el énfasis en la conciencia colectiva, sino sobre la conciencia individual. Esto supone una diferenciación que tiene origen en la especialización funcional de los individuos, ahora la sociedad se mueve a partir de la dinámica que los individuos imprimen como parte de un cuerpo que funciona conforme a sus partes, convirtiendo al cuerpo social en una suma de individuos organizados y articulados funcionalmente. La cohesión social, por tanto, tiene fundamento moderno en la dependencia funcional que genera la división en cada individuo con respecto a los demás en la sociedad, que Durkheim llama *solidaridad positiva* por su baja carga punitiva. Sin embargo, esta lógica de transición de la gran comunidad avasalladora de la individualidad, a la liberación y dotación de sentido del individuo, generó una idea liberal que dio sustento al individualismo destructivo al que hace referencia Croly, que es *socialmente irresponsable*.

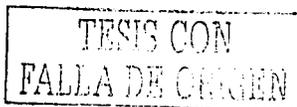
Es precisamente frente a este individualismo que el pragmatismo explica y propone la reincorporación de la sociedad, en su sentido



intelectual y en su organización *de facto*. El grupalismo de Bentley y de Follet tienden sus anclas desde la perspectiva deconstructiva del *individuo pragmático*; con base en la concepción pragmática de la verdad y de lo moral, que explica que, racionalmente, ningún individuo puede crear verdades ni juicios morales al margen de la sociedad y el contexto discursivo en el que históricamente está inscrito. De tal manera que Bentley y Follet plantean la reorganización, metodológica y política, de los individuos. El primero con el fin de crear una ciencia de lo político que, frente a las especulaciones estrictamente metafísicas, obtenga su carácter de objetividad como resultado de analizar los *raw materials*, es decir, aquellas expresiones de la actividad política grupal que tienen como articuladores los intereses compartidos y en pugna de los diferentes grupos que participan ejerciendo presión sobre el aparato público. Follet, por su lado, hará de la eficientización organizativa de los *neighborhood groups* el fundamento racionalista y funcional de un federalismo corporativo. ¿Cuál será pues el fundamento de ambas posturas? Evidentemente la argumentada utilidad que tendrá, por un lado de manera metodológica sobre los análisis de lo político y, desde la otra, una más eficaz capacidad de control de los representantes políticos y de la burocracia experta.

Si Croly con su nuevo nacionalismo, Bentley con su teoría de grupos y Follet con su democracia orgánica, intentan dotar al individuo de sustento para el ejercicio responsable de su individualidad (y es aquí donde aparece la dimensión normativa del pragmatismo, a la cual analíticamente rehuyo), Lippmann con su administración racional-comercial de los intereses de las potencias, Niebuhr con su *re-imperialización* de la expresión de poder internacional y Huntington con su orientación civilizacional del mundo de post-Guerra Fría, intentarán generar marcos conceptuales y de acción *responsables* para las naciones, potencias e imperios del mundo.

La desilusión sobre el posible orden internacional pacífico y el grave riesgo de una guerra nuclear son características del mundo de Guerra Fría. Ante este contexto y ante las demostraciones expansionistas soviéticas, muy



parecidas a aquellas de los Imperios digeridos por los ácidos de la historia, Niebuhr intentará persuadir al pensamiento político estadounidense del sentido imperialista y universalista del comunismo contemporáneo.

El análisis de los patrones de la configuración histórica, tanto de los Imperios, como del Estado moderno, permite a Niebuhr replantear la consideración de revitalizar la noción de Imperio como resultado de la necesidad histórica de generar un marco amplio de ambigüedad moral que permita cohesionar al grupo de estados no-comunistas occidentales. ¿Cómo pretender ampliar la ambigüedad moral occidental sin atender a la idea jamesiana de la consecuencialidad y utilidad de la verdad? Evidentemente Niebuhr articula su discurso dentro del gran marco pluralista y relativista del pragmatismo, y enuncia la responsabilidad que, ante el poder soviético, tienen como potencia los Estados Unidos de generar un discurso y las condiciones materiales que permitan enlazar los intereses occidentales capitalistas con los intereses y necesidades del mundo no desarrollado, en vez de abandonar a éste último a su suerte frente al eficaz expansionismo soviético de los años cincuenta.

La cohesión, pues, del mundo occidental dependerá de la capacidad y astucia de los Estados Unidos de asumir *responsablemente* su carácter imperial. Esto implica, en Niebuhr, un giro de la política exterior estadounidense hacia una postura mucho más activa de promoción discursiva y material de las bondades del capitalismo. La nueva postura no representa sino la *gran ironía de la historia americana* porque, como argumenta Niebuhr, sobre los Estados Unidos recae, no de manera teológica, sino práctica y utilitaria, la necesidad de hacer uso responsable de su poder, cuando en realidad los estadounidenses estaban en una posición muy cómoda, de *non-entanglement* (y en eso reside la ironía), de uso irresponsable de su poder a nivel hemisférico. De ellos, antes del fin de la Segunda Guerra Mundial, no dependían las vidas de tantos seres humanos como lo hacen en un contexto de dilema nuclear.

La responsabilidad del uso del poder imperial que, argumenta Niebuhr, es necesario asuma la política exterior estadounidense debe de ser racionalmente moral, estrictamente pragmático. El fin de evitar la gran conflagración nuclear legitimará la investidura imperial de los Estados Unidos, una investidura imperial que tendrá que ser cuidadosa de no ser totalitaria, sino de ser capaz de articular de tal forma los intereses de los estados occidental-capitalistas de manera que sea la principal razón para generar la cohesión necesaria.

Si la intención de evidenciar la necesidad y de promover la cohesión del mundo capitalista frente al mundo soviético por parte de Niebuhr deriva del análisis histórico y contextual de los imperios, y de su actualización discursiva; la intención de evidenciar la necesidad y de promover la cohesión del mundo occidental frente al mundo no-occidental es, en Huntington, la forma de actualizar un discurso culturalista que dote de elementos de cohesión al mundo de post-Guerra Fría.

Tanto Niebuhr como Huntington dividen al mundo en grupos de países, articulados sobre el establecimiento de intereses comunes, especialmente materiales e inclusivamente cultural-ideológicos. De nuevo, frente al liberalismo triunfalista que se desata tras la desaparición de la U.R.S.S., Huntington relativiza pragmáticamente la verdad de tal aseveración y, más allá de contener cierto apego a una realidad, evidencia su peligrosidad. ¿Qué significa que Huntington atienda a la peligrosidad de una postura teórico-práctica como la de Fukuyama? Significa que la está enjuiciando a partir de sus consecuencias, en términos de Peirce, por sus efectos sensibles. Huntington argumenta que una postura civilizacional permite estar alerta de los nuevos *riesgos de la diplomacia*, los riesgos de una guerra intercivilizacional.

Finalmente, la postura de Nye sobre la necesidad de ampliar la capacidad de los Estados Unidos de hacer uso de su *poder suave*, no es sólo la actualización de la *responsabilización imperial* de Niebuhr, sino la expresión pragmática del uso *racionalmente moral* del poder internacional

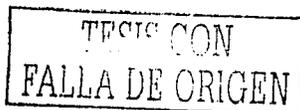
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

estadounidense. ¿Por qué la única potencia no puede ir sola? Por lo mismo que un individuo no puede actuar de manera socialmente irresponsable; es decir, porque debe de comprender y saber usar racionalmente los intereses de la comunidad, social o de naciones, en la que está inscrito. Esto es, en este sentido, el uso responsable del poder, aquel que disminuye considerablemente los riesgos de cualquier acción política.

De esta forma, creo que es importante entender que el pragmatismo como herramienta no *desmoraliza* sino que acepta realistamente la *inmoralidad* de toda expresión de las relaciones de poder, al interior de los estados y entre éstos. El pragmatismo parte de la aceptación de tal estructura de poder y, elitistamente, propone un análisis y vías de acción coherentes con ella. También creo necesario aclarar que la política exterior estadounidense se ha visto históricamente influenciada por el pragmatismo, pero esto no quiere decir que siempre haya actuado de manera pragmática; sirva de ejemplo el contexto en el que hoy vivimos. El realismo a ultranza que por periodos caracteriza a la política exterior estadounidense no es del todo pragmática.

Referencias

- ANDERSON, Perry, *El Estado absolutista* (1979), Siglo XXI, México, 1998.
- BEARD, Charles, *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States* (1913), Transaction Publishers, New Brunswick, 1998.
- BENTLEY, Arthur, *The Process of Government* (1908), Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1967.
- CROLY, Herbert, *The Promise of American Life* (1909), Northeastern University Press, Boston, 1989.
- DEWEY, John, *Individualism. Old and New*, Prometheus Books, Nueva York, 1999.
- _____, *Liberalism and Social Action*, Prometheus Books, Nueva York, 2000.
- _____, *Philosophy and Civilization* (1931), Capricorn Books, Nueva York, 1963.
- _____, *Reconstruction in Philosophy* (1920-1948), Bacon Press, Boston, 1957.
- FITZPATRICK, John C. (ed.), *The writings of George Washington*, U. S. Government Printing Office, Washington D.C., 1938.
- FOLLET, Mary Parker, *The New State. Group Organization the Solution of Popular Government* (1918), Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1998.
- FOUCAULT, Michael, *Genealogía del racismo*, Altamira, La Plata, 1996.
- FRISCH, Morton J., *Alexander Hamilton y el Orden Político*, Gernika, México, 1993.
- FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man*, The free press, Mcmillan, Nueva York, 1992.
- GIDDENS, Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1997.
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Red Editorial Iberoamericana, México, 1993.
- HELD, David, *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford University Press, Stanford, 1995.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una República Eclesiástica Civil* (1651), Fondo de Cultura Económica, México, 1998.



- HUNTINGTON, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, Nueva York, 1996.
- JAMES, William, *Pragmatismo, Un nombre nuevo para algunos viejos modos de pensar*, Emecé, Buenos Aires, 1945.
- _____. *The Will to Believe and other essays in popular philosophy*, Dover, Nueva York, 1956.
- KENNEDY, John F., Discurso en la *Rudolph Wilde Platz*, 26 de junio de 1963, Berlín occidental.
- KISSINGER, Henry, *La diplomacia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- LIPPMANN, Walter, *The Stakes of Diplomacy*, Henry Holt and Company, Nueva York, 1915.
- _____. *Walter Lippmann, early writings (1914-1920)*, con introducción y anotaciones de Arthur Schlesinger, Jr., Liveright, Nueva York, 1970.
- MORGENTHAU, Hans Joachin, *Politics Among Nations*, Knopf, Nueva York, 1954.
- MORRISON, Samuel Eliot, *The Oxford History of the American People*, Oxford University Press, Nueva York, 1965.
- MOUNCE, H. D., *The Two Pragmatisms. From Peirce to Rorty*. Routledge, Nueva York, 1997.
- NIEBUHR, Reinhold, *Moral man and immoral society. A sutudy in Ethics and Politics (1932)*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2001.
- _____. *The Irony of American History*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1962.
- _____. *The Structure of Nations and Empires. A study of the recurring patterns and problems of the political order in relation to the unique problems of the nuclear age*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1959.
- NYE, Joseph S., "U.S. Security Policy: Challenges for the 21st Century", en *U.S. Foreign Policy Agenda*, nº 3, vol. 3, U.S.I.A., Washington D.C., julio 1999.
- _____. *The Paradox of American Power. Why the World's only Superpower can go it alone*, Oxford University Press, Nueva York, 2002.
- OROZCO, José Luis, "Woodrow Wilson y la democracia universal de los negocios", en *Revista de Relaciones Internacionales*, No. 64, FCPyS/UNAM, oct-dic 1994, pp. 37 y 38.
- _____. *De Teólogos, Pragmáticos y Geopolíticos. Aproximación al globalismo norteamericano*, Gedisa, Barcelona, 2001.

_____. *El Estado Pragmático*, UNAM/Fontamara, México, 1997.

_____. *Pragmatismo e inteligencia política global*, UAM, 2000.

PEIRCE, Charles S., *Charles Sanders Peirce The Essential Writings*, Prometheus Books, Nueva York, 1998.

PUTNAM, Hilary, *El Pragmatismo. Un debate abierto*, Gedisa, Barcelona.

RESCHER, Nicholas, *Realistic Pragmatism. An Introduction to Pragmatic Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 2000.

RORTY, Richard, *Consecuencias del Pragmatismo* (1982), Tecnos, Madrid, 1996.

ROUSSEAU, Jean Jacques, *El Contrato Social* (1761), Sarpe, Madrid, 1985.

SINI, Carlo, *El Pragmatismo*, Akal, Madrid, 1999.

SPANIER, John y Steven W. Hook, *American Foreign Policy Since World War II*, Congressional Quarterly Press, Washington D. C., 1998.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *La Democracia en América* (1835), Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

TURNER, Frederick Jackson, "The problem of the West" (sept. 1896) y "The significance of the Frontier in American History" (1893).

Varios autores, *Estados Unidos de América*, Instituto José María Luis Mora, México, 1988. pp. 582-583.

WEST, Cornell, *The American Evolution of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN