

Richard J. Bernstein  
**El abuso del mal**

La corrupción de la política  
y la religión desde el 11/9

discusiones



# *El abuso del mal*

La corrupción de la política y la religión  
desde entonces

9/11

RICHARD J. BERNSTEIN

estado

Derechos de autor © Richard J. Bernstein 2005

El derecho de Richard J. Bernstein a ser identificado como Autor de esta Obra se ha hecho valer de acuerdo con la Ley de Derechos de Autor, Diseños y Patentes del Reino Unido de 1988.

Publicado por primera vez en 2005 por Polity Press

Prensa Política

65 Calle del Puente

Cambridge CB2 1UR, Reino Unido.

Prensa Política  
350 Calle Principal  
Malden, MA 02148, Estados Unidos

Todos los derechos reservados. A excepción de la cita de pasajes cortos con fines de crítica y revisión, ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada en un sistema de recuperación o transmitida, en cualquier forma o por cualquier medio, electrónico, mecánico, fotocopia, grabación o de otro tipo, sin el permiso previo del editor.

ISBN: 978-0-7456-5048-7

Un registro de catálogo para este libro está disponible en la Biblioteca Británica.

Composición tipográfica en 10.5 en  
Plantin de 12 pt por Servis Filmsetting  
Ltd, Manchester

Impreso y encuadernado en los Estados Unidos por Maple Vail Book  
Manufacturing Group

El editor ha hecho todo lo posible para garantizar que las URL de los sitios web externos a los que se hace referencia en este libro sean correctas y estén activas en el momento de la publicación. Sin embargo, el editor no tiene ninguna responsabilidad sobre los sitios web y no puede garantizar que un sitio permanezca activo o que el contenido sea o siga siendo apropiado.

Se ha hecho todo lo posible para localizar a todos los titulares de los derechos de autor, pero si alguno se ha pasado por alto inadvertidamente, los editores estarán encantados de incluir los créditos necesarios en cualquier reimpresión o edición posterior.

Para obtener más información sobre Polity, visite nuestro sitio web:  
[www.polity.co.uk](http://www.polity.co.uk)

# Contenido

## *Prefacio*

### Introducción

- 1 El choque de mentalidades: el anhelo de absolutos frente al falibilismo pragmático
  - 2 Las anticipaciones y el legado del falibilismo pragmático
  - 3 Certeza moral y compromiso apasionado
  - 4 El mal y la corrupción de la política democrática
  - 5 El mal y la corrupción de la religión
- Epílogo: ¿Qué hacer?

## *Notas*

## *Obras citadas*

## *Índice*

La actividad de pensar como tal, el hábito de examinar lo que sucede o atrae la atención, independientemente de los resultados y del contenido específico, ¿podría esta actividad estar entre las condiciones que hacen que los hombres se abstengan de hacer el mal o incluso "condicionarles" contra él?

Hannah Arendt, *La vida de la mente*

# *Prefacio*

El 31 de agosto de 2001, terminé el manuscrito de mi libro, *Radical Evil*. Once días después, tuvo lugar el ataque terrorista más dramático de la historia. Ya nadie duda de que el mundo cambió en ese día infame. De la noche a la mañana (literalmente), fuimos bombardeados con imágenes y charlas sobre el mal. Mi libro *Radical Evil* fue un intento de comprender los horrendos males experimentados en el siglo XX. Quería ver qué podríamos aprender sobre el significado del mal en la tradición filosófica moderna. Subtitulé el libro "Un interrogatorio filosófico" e interrogué a Kant, Hegel, Schelling, Freud, Nietzsche, Levinas, Jonas y Arendt para aprender lo que nos enseñan sobre la naturaleza del mal. Concluí el trabajo con una serie de tesis. He aquí mi primera tesis: *"Interrogar al mal es un proceso continuo y abierto. A lo largo de todo el tiempo he manifestado mi escepticismo acerca de la idea misma de una teoría del mal, si ésta se entiende como una explicación completa de lo que es el mal. No creo que tal teoría sea posible, porque no podemos anticipar qué nuevas formas de mal o vicisitudes del mal aparecerán"*. No me di cuenta, en ese momento, de lo profética que sería mi afirmación.

Después del 11-S, me planteé si quería revisar mi libro, pero decidí dejarlo tal y como lo había escrito. Desde el 11 de septiembre, el mal se ha convertido en un tema popular y "candente". Los políticos, los conservadores, los predicadores y los medios de comunicación están hablando del mal. Francamente, he estado extremadamente angustiado por el "discurso malvado" posterior al 11 de septiembre. Sostengo que el nuevo discurso del bien y el mal, que divide el mundo de acuerdo con esta dicotomía cruda y simplista, es un *abuso del mal*. Tradicionalmente, el discurso del mal en nuestras tradiciones religiosas, filosóficas y literarias ha tenido la intención de provocar *el pensamiento*, *el cuestionamiento* y *la investigación*. Pero hoy en día, la apelación al mal se está utilizando como una herramienta política para oscurecer temas complejos, bloquear el pensamiento genuino y sofocar la discusión y el debate público. Sostengo que a lo que nos enfrentamos ahora es a un *choque de mentalidades*, no a un choque de civilizaciones. Una mentalidad que se siente atraída por los

absolutos, las supuestas certezas morales y las dicotomías simplistas contrasta con una mentalidad que cuestiona la apelación a los absolutos en la política, que argumenta que no debemos confundir la certeza moral subjetiva *con la certeza* moral objetiva, y que es escéptica de una dicotomía rígida acrítica entre las fuerzas del mal y las fuerzas del bien. A esta mentalidad la llamo "falibilismo pragmático". También cuestiono lo que considero la afirmación injustificada e indignante de que sin una apelación a absolutos y certezas morales fijas carecemos de los motivos para actuar con decisión en la lucha contra nuestros verdaderos enemigos. No hay incompatibilidad entre el falibilismo y el compromiso apasionado de oponerse a la injusticia y la inmoralidad. También sostengo que el abuso del mal después del 11 de septiembre corrompe *tanto la* política democrática como la religión. No hay lugar para los absolutos en la política democrática. Y violamos lo que es más vital en las religiones del mundo cuando asumimos acríticamente que la fe religiosa es una *base suficiente* para saber lo que es bueno y lo que es malo. Hay fundamentalistas y fanáticos religiosos y no religiosos. Y hay creyentes religiosos y secularistas no religiosos cuyas creencias, acciones y emociones están informadas por un falibilismo robusto. El choque de mentalidades atraviesa la división entre lo religioso y lo secular. Hay mucho en juego en este choque de mentalidades a la hora de dar forma a nuestra forma de pensar y actuar en el mundo de hoy y en el futuro.

Quiero dar las gracias a John Thompson por animarme a escribir este libro y a Jean van Altena por su espléndida edición. También quiero reconocer mi gratitud a Louis Menand y Farrar Straus Giroux por el permiso para citar pasajes de *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*.

---

## *Introducción*

Hoy nuestra nación vio el mal, lo peor de la naturaleza humana.

George W. Bush, Discurso a la Nación,

11 de septiembre de 2001

Estados Unidos ha demostrado sus malas intenciones y el orgulloso pueblo iraquí no puede aceptarlo.

Moqtada al-Sadr, 7 de abril de 2004

¿A qué nos referimos cuando llamamos malo a un acontecimiento, a una intención, a una acción o a una persona humana? ¿A qué nos referimos cuando usamos el mal como *sustantivo*, cuando decimos "Hoy nuestra nación vio *el mal*." Hay algo escalofriante y poderosamente emotivo cuando hablamos del mal. Sentimos que sabemos exactamente lo que pretendemos. No hay ambigüedad ni confusión sobre lo que realmente es malo, incluso si no podemos definir lo que queremos decir. Y también sentimos que no puede haber compromiso con el mal. Debemos luchar para eliminarlo. Cuando se nos desafía a aclarar lo que entendemos por mal, podemos apelar a otras expresiones, como injusto, inmoral, incorrecto, pecaminoso, horrible, malvado, malévolo, sádico, vicioso, etc. Pero ninguno de ellos es tan fuerte, conciso o compacto como el mal. Para añadir énfasis, al nombre de lo peor, hablamos del *mal absoluto, puro o radical*. Aunque a veces comparamos males y usamos expresiones como "el menor de dos males", más a menudo pensamos en el mal en términos absolutos. El mal es el mal; Aquí no hay gradaciones.

La preocupación por el mal es tan antigua como la civilización misma. Es fundamental para todas las grandes religiones. Nuestros más grandes filósofos, teólogos, poetas y novelistas han luchado con el significado y las consecuencias del mal. Es un tema central en Platón, San Agustín, Shakespeare, Milton y Dostoievski. Los teólogos y filósofos hablan del "problema del mal" o del problema de la "teodicea", una palabra inventada por el filósofo Leibniz del siglo XVIII. Si uno cree que hay un Dios que es omnisciente, omnipotente y benevolente, entonces surge la pregunta de cómo podemos reconciliar la *apariencia* del mal con la existencia de tal Dios. La razón por la que hago hincapié en la *apariencia* es porque algunos pensadores han negado la *realidad* del mal. El mal es la falta o privación de lo que es bueno; carece de existencia real. Otros afirman la realidad del mal, pero afirman que los seres humanos, al abusar de su libre albedrío, son responsables del mal que existe en el mundo: el libre albedrío, un don de Dios, implica la *elección* del bien o del mal. Otros han desafiado la idea de

que Dios es realmente omnipotente. Si examinamos la literatura histórica que trata del "problema del mal", encontramos que se han explorado casi todas las posibilidades que reconciliarían la idea de un Creador benévolo con la existencia del mal en este mundo. Incluso hay algunas doctrinas religiosas (consideradas heréticas por el cristianismo) que niegan la benevolencia de la Deidad. En realidad, el tradicional "problema del mal" no se ocupa principalmente de definir o caracterizar el *significado* del mal. Más bien, sea lo que sea que consideremos malo, la cuestión es cómo podemos reconciliar la existencia del mal con la creencia en un Dios amoroso. La tarea es "explicar" o "justificar" el mal de una manera que no haga a Dios responsable de él. A veces, el problema del mal se utiliza para desafiar la existencia de tal Dios. El Iván Karamazov de Dostoievski argumenta apasionadamente que el asesinato gratuito de niños inocentes no puede reconciliarse con la creencia en un Dios benevolente.

El mal se ha asociado estrechamente con el sufrimiento, especialmente el sufrimiento para el que no parece haber ningún significado o justificación. Esta es la razón por la que el Libro de Job se cita con frecuencia como una de las primeras discusiones sobre cómo la aparente maldad del sufrimiento de Job puede reconciliarse con la fe en un Dios justo. Sería un grave error pensar que el "problema del mal" es exclusivamente un problema religioso. Los pensadores seculares han planteado preguntas similares. Ellos también quieren saber cómo dar sentido a un mundo en el que el mal parece ser tan intratable. Nietzsche declaró que los seres humanos no repudian el sufrimiento como tal: es el *sufrimiento sin sentido* lo que resulta intolerable. Y el filósofo francés Emmanuel Levinas ha argumentado que *cualquier* intento (religioso o secular) de *justificar* o racionalizar el horror del mal es una forma de teodicea; debemos resistir la *tentación* de la teodicea.

A principios de la Edad Moderna, muchos pensadores clasificaron los males como naturales o morales. Los males naturales son aquellos que ocurren sin intervención humana directa. Quizás el ejemplo más famoso fue el devastador terremoto de Lisboa que azotó la ciudad en la mañana del 1 de noviembre de 1755 y sepultó a miles de personas entre los escombros. La cuestión, debatida en toda Europa, era si un acontecimiento tan terrible era compatible con la fe en el Dios cristiano. ¿Qué clase de Dios permitiría la muerte de tantas personas inocentes? Las mejores mentes de Europa, como Voltaire, Rousseau y Kant, lucharon con la cuestión. Y capturó la imaginación popular en panfletos y sermones de la época. Hoy en día, la mayoría de



nosotros no pensamos en eventos naturales tan terribles como terremotos, tsunamis, tornados y huracanes como manifestaciones del mal. Toda la categoría de los males naturales ha sido puesta en tela de juicio, en parte debido a lo que Max Weber llama el "desencanto de la naturaleza". Susan Neiman afirma que el terremoto de Lisboa marcó el nacimiento de la modernidad porque "exigió el reconocimiento de que la naturaleza y la moralidad están divididas" (Neiman 2004: 267).

El discurso sobre el mal en el siglo XX ha sido extremadamente paradójico. Hay algunos filósofos y teólogos que han continuado luchando con el problema clásico del mal. Pero estas discusiones se han vuelto especializadas y esotéricas; Están alejados de las preocupaciones de la vida cotidiana. Los filósofos morales tienden a centrarse en lo que es justo e injusto, lo correcto y lo incorrecto, lo moral y lo inmoral. Kant, a quien muchos consideran el más grande de los filósofos morales modernos, argumentó que la *justificación* de las afirmaciones morales debería ser independiente de nuestras creencias religiosas. Podemos aprender nuestra moralidad -nuestro sentido de lo que está bien y lo que está mal, lo bueno y lo malo- de nuestra educación religiosa, pero esto no significa que la *justificación* de nuestra moralidad se base en las creencias religiosas. Incluso aquellos filósofos morales que discrepan radicalmente con las afirmaciones de Kant sobre los fundamentos de la moralidad, generalmente aceptan la afirmación de que la moralidad debe distinguirse claramente de la religión.<sup>1</sup> En consecuencia, muchos filósofos morales han evitado hablar del mal, porque el mal está íntimamente ligado al discurso religioso.

Pero al mismo tiempo, desde que nos hemos dado cuenta de todos los horrores del período nazi y de la perversa crueldad de la Shoah, Auschwitz se ha convertido en un símbolo del mal más extremo de nuestro tiempo, un mal sin precedentes en la historia. Hannah Arendt es una de las poquísimas pensadoras que trató de comprender lo que es distintivo de la nueva forma de mal que estalló con el totalitarismo del siglo XX. Apropiándose de la expresión *del mal radical* de Kant, nos dice:

El mal ha demostrado ser más radical de lo esperado. En términos objetivos, los crímenes modernos no están previstos en los Diez Mandamientos. O bien: la Tradición Occidental sufre de la idea preconcebida de que las cosas más malas que pueden hacer los seres humanos surgen del vicio del egoísmo. Sin embargo, sabemos que los

males más grandes o el mal radical ya no tienen nada que ver con esos motivos pecaminosos y humanamente comprensibles. (Arendt y Jaspers 1992: 166)

Pero, ¿qué es el mal radical? El mal radical está haciendo que los seres humanos sean superfluos como seres humanos. Esto sucede tan pronto como se elimina toda imprevisibilidad que, en los seres humanos, equivale a la espontaneidad. Podemos comprender más plenamente lo que quiere decir si nos fijamos en la descripción que hace de la dominación total. Presenta un modelo de tres etapas de la "lógica" de la dominación total. Es en los campos de concentración y exterminio donde encontramos los "laboratorios" de los regímenes totalitarios. Y es en los campos donde encontramos los experimentos más radicales para cambiar el carácter de los seres humanos.

"El primer paso esencial en el camino hacia la dominación total es matar a la persona jurídica en el hombre" (Arendt 1968: 447). Esto comenzó mucho antes de que los nazis establecieran los campos de exterminio. Arendt se refiere a las restricciones legales que despojaron a los judíos (y a otros grupos como los homosexuales y los gitanos) de sus derechos jurídicos. "El objetivo de un sistema arbitrario es destruir los derechos civiles de toda la población, que en última instancia se convierte en tan proscrita en su propio país como los apátridas y las personas sin hogar. La destrucción de los derechos del hombre, el asesinato de la persona jurídica en él, es un requisito para dominarlo por completo" (Arendt 1968: 451). Los reclusos de los campos de concentración no tienen ningún derecho.

"El siguiente paso decisivo en la preparación de los cadáveres vivientes es el asesinato de la persona moral en el hombre. Esto se hace haciendo imposible el martirio, por primera vez en la historia" (Arendt 1968: 451). Las SS, que supervisaban los campos, eran perversamente brillantes a la hora de corromper todas las formas de solidaridad humana. Lograron hacer que las cuestiones de conciencia fueran cuestionables y equívocas.

Cuando un hombre se enfrenta a la alternativa de traicionar y así asesinar a sus amigos o de enviar a su esposa e hijos, de los que es responsable en todos los sentidos, a la muerte; Y cuando incluso el suicidio significaría el asesinato inmediato de su propia familia, ¿cómo va a decidir? La alternativa ya no es entre el bien y el mal, sino entre el asesinato y el

asesinato. ¿Quién podría resolver el dilema moral de la madre griega, a la que los nazis le permitieron elegir cuál de sus tres hijos debía ser asesinado? (Arendt 1968: 452)

Pero esto no es lo peor. Hay un tercer paso en el camino hacia la dominación total, y es aquí donde nos encontramos cara a cara con el núcleo del mal radical.

Después del asesinato de la persona moral y de la aniquilación de la persona jurídica, la destrucción de la individualidad tiene casi siempre éxito. Porque destruir la individualidad es destruir la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo nuevo con sus propios recursos, algo que no se puede explicar sobre la base de las reacciones al entorno y a los acontecimientos. (Arendt 1968: 455)

Los campos sirvieron para el espantoso experimento de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la espontaneidad misma como expresión del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una mera cosa. Hubo un intento sistemático de transformar a los seres humanos en "cadáveres vivientes", de fabricar seres humanos que no eran del todo humanos, que eran a la vez humanos e inhumanos. Esto es lo que Arendt considera la quintaesencia del mal radical; Esto es lo que quiere decir cuando dice que los seres humanos en tanto seres humanos son superfluos. Arendt se refiere a esos cadáveres vivientes que se llamaban *Muselmänn*, tan gráficamente descritos por Primo Levi, un superviviente de Auschwitz.

Su vida es corta, pero su número es infinito; ellos, los *Muselmänner*, los ahogados, forman la columna vertebral del campo, una masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no-hombres que marchan y trabajan en silencio, la chispa divina muerta en ellos, ya demasiado vacíos para sufrir realmente. Uno vacila en llamarlos vivos: uno duda en llamar muerte a su muerte, frente a la cual no tienen miedo, ya que están demasiado cansados para comprender.

*Abarrotan mi memoria con su presencia sin rostro, y si pudiera encerrar todo el mal de nuestro tiempo en una sola imagen, elegiría esta imagen que me es familiar: un hombre demacrado, con la cabeza caída y los*

*hombros curvados, en cuyo rostro y en cuyos ojos no se ve ni rastro de pensamiento.* (Levi 1986: 90, énfasis añadido)<sup>2</sup>

Cuando Arendt describió el mal radical en *Los orígenes del totalitarismo*, se centró en describir el fenómeno: la transformación sistemática de los seres humanos en algo menos que completamente humano. No exploró explícitamente las motivaciones de los perpetradores nazis, aunque sí habló de la destrucción absolutamente fría y sistemática de cuerpos humanos. Esta era la clara intención de los que administraban los campos. Pero la cuestión de los motivos y las intenciones se volvió mucho más problemática para ella cuando informó sobre el juicio de Adolph Eichmann. Arendt puso en tela de juicio una de nuestras convicciones morales y jurídicas más centrales y arraigadas: a saber, que las personas que cometen actos malvados deben tener motivos e intenciones malvadas. Son viciosos, sádicos o malvados. Afirmó que Eichmann no era un monstruo sádico. Era "terriblemente normal"; era "un nuevo tipo de criminal que comete sus crímenes en circunstancias que hacen casi imposible saber o sentir que está haciendo algo malo" (Arendt 1965: 276). Sus *actos* eran monstruosos y merecía ser ahorcado, pero sus motivos e intenciones eran banales. Una de las afirmaciones más claras de lo que Arendt entiende por la "banalidad del mal" se encuentra en su conferencia de 1971 "Pensamiento y consideraciones morales".

Hace algunos años, informando sobre el juicio de Eichmann en Jerusalén, hablé de la "banalidad del mal" y con esto no me refería a ninguna teoría o doctrina, sino a algo completamente fáctico, el fenómeno de las malas acciones, cometidas en una escala gigantesca, que no podía rastrearse a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica en el hacedor. cuya única distinción personal era tal vez una extraordinaria superficialidad. Por monstruosos que fueran los actos, el autor no era ni monstruoso ni demoníaco, y la única característica específica que se podía detectar en su pasado, así como en su comportamiento durante el juicio y el interrogatorio policial precedente, era algo completamente negativo: no era estupidez, sino una curiosa y auténtica incapacidad de pensar. (Arendt 1971: 417)

Susan Neiman resume por qué *Eichmann en Jerusalén* hace una contribución tan importante a la comprensión del mal en nuestro tiempo, y por qué sigue siendo tan controvertido.

Auschwitz encarnó el mal que refutó dos siglos de suposiciones modernas sobre la intención.

Esas suposiciones identifican el mal y la mala intención tan a fondo que negar lo último normalmente se ve como una forma de negar lo primero. Cuando no hay mala intención, podemos responsabilizar a los agentes por los males que infligen, pero los vemos como asuntos de negligencia criminal. Alternativamente, se cree que cualquiera que niegue que la intención criminal está presente en una acción en particular exonera al criminal. Esta es la fuente del furor que todavía rodea a *Eichmann en Jerusalén de Arendt*, la contribución filosófica más importante del siglo XX al problema del mal. La convicción de que la culpa requiere malicia y previsión llevó a la mayoría de los lectores a concluir que Arendt negaba la culpabilidad porque negaba la malicia y la previsión, aunque a menudo repetía que Eichmann era culpable y estaba convencida de que debía ser ahorcado. Su punto principal es que las intenciones inofensivas de Eichmann *no* mitigaron su responsabilidad. (Neiman 2004: 271-2)

Los historiadores han planteado muchas preguntas sobre la exactitud de los hechos del retrato de Arendt de Eichmann, pero esto no disminuye la importancia de su punto principal: que la gente normal con motivos e intenciones banales puede cometer crímenes horrendos y hacer malas acciones.<sup>3</sup> Pero a pesar de la falta de malas intenciones, son totalmente responsables de sus actos. Además, la advertencia de Arendt es tan relevante para nosotros hoy como lo fue cuando la escribió: "La triste verdad del asunto es que la mayor parte del mal es hecho por personas que nunca decidieron ser o hacer ni el mal ni el bien" (Arendt 1977b: 180).

Auschwitz ha llegado a personificar la maldad del régimen nazi. Pero, por desgracia, es sólo uno de los *muchos* genocidios que han ocurrido en el siglo XX, y que siguen teniendo lugar en el siglo XXI. A pesar de consignas como "Nunca más", los genocidios siguen estallando en diferentes partes del mundo. Cada uno es distinto en sus circunstancias, métodos y carácter, pero cada uno trae nuevas manifestaciones del mal. Hay una cualidad proteica en el mal. Cambia de forma y adopta formas siempre nuevas. Por eso es tan

difícil de definir o caracterizar. Lo que es tan aterrador es que una vez que se introduce un nuevo mal, se establece un precedente de lo que puede suceder de nuevo.

Cuando examinamos los intentos históricos de comprender el mal, hay una característica que se destaca. La confrontación con el mal provoca *reflexión*. San Agustín recurre a todas sus fuerzas imaginativas, emocionales e intelectuales para reconciliar la aparición del mal con su firme creencia en un Dios amoroso. Leibniz pensaba que necesitábamos una nueva disciplina, la teodicea, para explicar *racionalmente* por qué todo sucede para bien. Shakespeare explora las complejidades de la psicología moral del mal en personajes como Yago, Lady Macbeth y Ricardo III. Nadie plantea las preguntas sobre el mal de manera más brillante que los personajes de las novelas de Dostoievski. Y Hannah Arendt volvió una y otra vez a enfrentarse de nuevo a los males del siglo XX.

Pero el 11-S ocurrió algo diferente. De la noche a la mañana (literalmente) nuestros políticos y los medios de comunicación estaban transmitiendo sobre el mal. Estábamos inundados de titulares sobre el mal e imágenes que mostraban el mal, desde las repetitivas imágenes de televisión del desmoronamiento de las torres del World Trade Center hasta los rostros sonrientes de Osama bin Laden y Saddam Hussein. De repente, el mundo se dividió en una dualidad simple (y simplista): los malvados que buscaban destruirnos y los comprometidos con la guerra contra el mal. Ha habido otros momentos en la historia reciente en los que los políticos, especialmente en Estados Unidos, han utilizado la retórica del bien y el mal para obtener el apoyo de sus electores. Ronald Reagan llamó a la Unión Soviética "El Imperio del Mal". Pero, a pesar de esta retórica, Reagan fue flexible y pragmático en sus negociaciones diplomáticas cuando Gorbachov se convirtió en el líder del Kremlin. Lo que es tan inquietante acerca del discurso malvado posterior al 11 de septiembre es su rigidez y atractivo popular. Pocos se detienen a preguntar qué entendemos realmente por mal. ¿Qué estamos diciendo cuando etiquetamos a nuestros enemigos como "malvados"? ¿Y quiénes son precisamente nuestros enemigos? Es presumiblemente evidente. En un mundo donde hay miedo y ansiedad por las amenazas impredecibles del terrorismo que pueden atacar en cualquier lugar y en cualquier momento, es psicológicamente tranquilizador etiquetar al enemigo como "malvado".

Quiero examinar esta nueva popularidad de moda del discurso del bien y del mal. Argumentaré que representa un *abuso* del mal, un abuso peligroso. Es un abuso porque, en lugar de invitarnos a cuestionar y a *pensar*, este discurso del mal se está utilizando para sofocar el *pensamiento*. Esto es extremadamente peligroso en un mundo complejo y precario. El nuevo discurso del bien y del mal carece de matices, sutileza y discriminación juiciosa. En la llamada "Guerra contra el Terror", los matices y la sutileza se toman (erróneamente) como signos de vacilación, debilidad e indecisión. Pero si pensamos que la política requiere juicio, diplomacia astuta y discernimiento juicioso, entonces este discurso sobre el mal absoluto es profundamente *antipolítico*. Como señaló Hannah Arendt: "Lo absoluto [...] significa la perdición para todos cuando se introduce en el ámbito político" (Arendt 1963: 79). Nuestras proclamas sobre el mal y el "eje del mal" van acompañadas de un discurso fanático sobre una yihad comprometida con la eliminación de los malvados infieles. Consideremos la afirmación que cité como segundo epígrafe de esta introducción. Si sustituimos la frase "Moktada al-Sadr y sus secuaces militantes" por "Estados Unidos" y "el orgulloso pueblo estadounidense" por "el orgulloso pueblo iraquí", entonces tenemos el tipo de declaración que escuchamos con tanta frecuencia de Washington. "Moktada al-Sadr y sus secuaces militantes han demostrado sus *malas* intenciones y el orgulloso pueblo estadounidense no puede aceptarlo".

Antes del 11 de septiembre, muchos fundamentalistas y cristianos evangélicos conservadores mostraron moderación al condenar el Islam. Pero desde el 11-S esto ha cambiado. Franklin Graham, hijo de Billy Graham y heredero de su ministerio, declaró que el Islam es una "religión perversa y malvada". Este es el tipo de retórica incendiaria que se corresponde con las diatribas de los fundamentalistas islámicos contra el cristianismo y el judaísmo como religiones malvadas.

Samantha Power describe sucinta y elocuentemente el contraste entre las respuestas más reflexivas al mal y la nueva oposición tajante entre el negro (el mal) y el blanco (el bien) en su reciente comentario sobre Hannah Arendt.

Arendt utilizó la frase "mal radical" para describir el totalitarismo, y esta idea ha vuelto a circular. Sin embargo, aunque Arendt no permitió que tal marca la disuadiera de explorar las fuentes de ese mal, las mentes menos sutiles que invocan el concepto hoy lo hacen para silenciar las críticas a

sus respuestas. (¿Quién, después de todo, puede estar en contra de combatir el mal?)

Pero refugiarse detrás de caracterizaciones en blanco y negro no solo es cuestionable por razones morales o epistemológicas. Plantea un problema práctico porque nos ciega de la comprensión y, por lo tanto, socava nuestra capacidad a largo plazo para prevenir y superar lo que no sabemos y lo que más tememos. El "mal", ya sea radical o banal, se encuentra la mayoría de las veces con falta de imaginación. El terrorismo es una amenaza que exige un esfuerzo complejo y elaborado para distinguir a los simpatizantes de los militantes y mantener a sus conversos al mínimo. El terrorismo también requiere comprender cómo nuestras políticas pasadas ayudaron a dar lugar a esos agravios venenosos. (Poder 2004: 37)

Necesitamos sondear la mentalidad que divide el mundo en las fuerzas del mal y las fuerzas del bien, para entender sus fuentes y su atractivo. Porque esta es una perspectiva que actualmente está muy extendida en la cultura estadounidense, desde Hollywood hasta Washington, aunque tiene una historia mucho más larga, que se remonta a formas antiguas de gnosticismo y maniqueísmo. Se opone tajantemente a otra mentalidad que es más abierta y falible, y tiene un sólido sentido de la imprevisibilidad de las contingencias, una perspectiva que exige cuestionamiento e indagación junto con una firme resistencia a los males concretos. Quiero exponer y desafiar la afirmación que con frecuencia hacen aquellos que encuentran tan atractivos los contrastes y oposiciones simples y marcados. Los campeones del nuevo discurso del "mal" afirman que la única alternativa a una comprensión tan firme y clara del bien y del mal es un relativismo (secular) insípido que carece del compromiso serio de oponerse y eliminar el mal. Esta es la forma en que muchos neoconservadores caracterizan a sus oponentes políticos. Son débiles y vacilantes; Carecen de la convicción moral, el realismo, la firmeza y el fervor para hacer lo que se requiere para combatir y eliminar el mal. Se nos dice que si renunciamos a las "certezas morales", careceremos de la columna vertebral para luchar contra nuestros enemigos. Nietzsche habló del deseo de "comodidad metafísica". Se refería a la presunción y la justicia propia -la falsa sensación de seguridad- que surge cuando nos engañamos a nosotros mismos pensando que tenemos cimientos firmes y absolutamente ciertos para nuestras convicciones



morales. Pero podemos (y debemos) aprender a vivir sin "comodidad metafísica", a vivir con un sentido realista de contingencias impredecibles y, al mismo tiempo, a tener un compromiso apasionado para comprender, resistir y luchar contra los males concretos y oponernos a las injusticias. Cuestionar el nuevo discurso superficial del bien y el mal requiere indagar en los cimientos de lo que rara vez se examina críticamente: la perspectiva dualista que subyace a esta mentalidad. También requiere cuestionar uno de los supuestos más perniciosos de los campeones del nuevo discurso. Esta es la suposición de que las convicciones y acciones morales firmes descansan sobre certezas morales y absolutos.

Permítanme aclarar lo que voy a criticar. Con frecuencia apelamos a la "certeza" de maneras perfectamente legítimas. Si me preguntan si vi a Juan ayer, puedo responder que "estoy absolutamente seguro de que lo vi". Pero si descubro que John estuvo en realidad en otra ciudad ayer, no dudo en admitir que me equivoqué. La "certeza" se usa para expresar nuestra *certeza*, nuestra convicción personal subjetiva de que algo es tal o cual cosa. Pero con demasiada frecuencia hay un deslizamiento de este sentido subjetivo de *certeza* a un sentido objetivo de certeza, donde actuamos como si la *fuerza* de nuestra convicción personal fuera suficiente para justificar la *verdad objetiva* de lo que estamos afirmando. *La certeza subjetiva o la convicción personal por sí sola nunca es suficiente para justificar la verdad objetiva.* La mentalidad que voy a criticar es la que piensa que afirmar la propia certeza y la profundidad de la propia convicción sincera es suficiente para justificar la afirmación de la certeza objetiva.

También hay apelaciones a absolutos que pueden ser perfectamente legítimos. Muchos creyentes religiosos apelarán a Dios como su absoluto. Pero siempre es apropiado preguntarse qué quiere decir la persona de fe con esto. ¿Cuál es su *comprensión* de lo que ella llama lo absoluto? Una vez que nos damos cuenta de que cualquier apelación a un absoluto requiere *comprensión e interpretación*, entonces hay una apertura para la reflexión crítica sobre la verdad y la idoneidad de las propias afirmaciones. Entramos en lo que Wilfrid Sellars ha llamado el "espacio lógico de las razones", de pedir y dar razones, y esto puede incluir razones religiosas. Pero hay quienes se niegan a entrar en este espacio. No creen que sea necesaria ninguna justificación, discusión o comprensión adicional. Para decirlo de una manera un poco más técnica, estoy negando que haya episodios *epistemológicos que se autentifiquen a sí mismos*, episodios en los que el mero hecho de tener

tales episodios produce un conocimiento genuino. Esto es lo que Sellars llama "el mito de lo dado" (Sellars 1963: 140).

Por último, cuando cuestiono una rígida mentalidad dualista -que divide el mundo en las "fuerzas del bien" y las oscuras "fuerzas del mal"- no estoy cuestionando la importancia de hacer distinciones tajantes. No podemos pensar ni actuar en el mundo sin hacerlo. A veces, necesitamos hacer una clara distinción entre amigos y enemigos. Pero existe el peligro de que las distinciones se cosifiquen y se vuelvan rígidas de manera que oscurezcan cuestiones complejas. Esto es lo que ha sucedido con la popular dicotomía post-11-S entre el bien y el mal. Estoy de acuerdo con *el Informe de la Comisión del 11-S* cuando afirma: "Pero el enemigo no es sólo el 'terrorismo', algún mal genérico. Esta vaguedad desdibuja la estrategia. La amenaza catastrófica en este momento de la historia es más específica. Es la amenaza del terrorismo islamista, especialmente de la red Al-Qaeda, sus afiliados y su ideología" (p. 362). En definitiva, pretendo criticar la *apelación acrítica o irreflexiva* a la certeza objetiva, a los absolutos y a los dualismos rígidos.

También necesitamos explorar la relación de este nuevo discurso del bien y del mal con la política y la religión. Ya he sugerido que es antipolítico. La apelación a los absolutos es desastrosa para la política. Pero también hay preguntas sobre la religión y la moral. El discurso popular sobre el bien y el mal, especialmente en los Estados Unidos, está impregnado de un aura de piedad religiosa. Comúnmente se cree que la justificación para dividir el mundo en el bien y el mal está respaldada por creencias religiosas fundamentales (cristianas). Se invoca a Dios Todopoderoso como fuente y justificación de firmes convicciones morales. También hay una disparidad y una disonancia entre las concepciones filosóficas de la moralidad y la opinión popular generalizada. Los filósofos pueden decirnos que cuando se trata de asuntos de justificación, nuestra moralidad -nuestro sentido de lo que está bien y lo que está mal, o lo bueno y lo malo- es autónoma. No necesitamos apelar a la religión para justificar o justificar las creencias morales. Pueden decirnos que el gran logro de la modernidad (occidental) ha sido distinguir la moralidad de la religión. Pero este no es el punto de vista predominante de muchos creyentes religiosos. Creen que es su religión la fuente y la justificación de su moralidad. La Biblia nos dice que Dios le dio los Diez Mandamientos a Moisés en el Monte Sinaí. En Occidente, religión generalmente significa la tradición judeo-cristiana. Pero, por supuesto, los musulmanes creen que Alá es la fuente de toda moralidad. Cuando hablan

de una guerra santa, o yihad, es una guerra religiosa contra infieles malvados justificados por Dios.

¿Tiene sentido hablar de *la* concepción cristiana, judía o musulmana del bien y del mal? Muchos creyentes que invocan a Dios o a Alá no creen que haya ninguna ambigüedad e incertidumbre al respecto. Argumentaré que no existe una *única concepción religiosa* del bien y del mal. Y además, que no existe una concepción *unívoca* cristiana, judaica o musulmana del bien y del mal. Dicho positivamente, las tradiciones religiosas vivas son ricas, complejas y siempre están en proceso de transformación histórica. Contienen concepciones históricas diferentes, contradictorias, contradictorias e incluso contradictorias del bien y del mal. Así, por ejemplo, los cristianos de hoy condenan la justificación "religiosa" de la tortura por parte de la Inquisición española. Ahora condenamos esto como una perversión del cristianismo "auténtico", como si fuera completamente *anticristiano*. De hecho, el Papa Juan Pablo II condenó explícitamente la tortura como un *mal intrínseco*. Distorsionamos y violentamos las tradiciones religiosas cuando no apreciamos su carácter histórico cambiante. En consecuencia, debemos ser cautelosos y extremadamente escépticos acerca de cualquier forma de cosificación religiosa o *esencialismo*. Cuando examinamos las religiones del mundo, encontramos que hay concepciones contrapuestas del bien y del mal que son *internas* a estas tradiciones. Debemos ser críticos con aquellos que apelan a sus creencias religiosas como si proporcionaran una justificación inequívoca y unívoca para sus certezas morales. Esto no significa que las religiones del mundo carezcan de contenido moral. Pero sí significa que siempre se requiere la interpretación y el cuestionamiento de las doctrinas religiosas. En una tradición religiosa viva, siempre hay un conflicto de interpretaciones. Quiero mostrar que cuando desenmascaramos el actual discurso popular del bien y del mal, que está saturado de lenguaje religioso, resulta ser *antirreligioso*. Viola lo que es mejor y más vital en las religiones del mundo viviente.

La batalla que veo que se está librando no es entre creyentes religiosos con firmes compromisos morales y relativistas seculares que carecen de convicción. Es una batalla que atraviesa la llamada división entre lo religioso y lo secular. Es una batalla entre los que encuentran atractivos los rígidos absolutos morales, los que piensan que los matices y la sutileza enmascaran la indecisión, los que embellecen sus prejuicios ideológicos con el lenguaje

de la piedad religiosa y los que se acercan a la vida con una mentalidad más abierta y falibilista, que evita la búsqueda de la certeza absoluta. Tal mentalidad no sólo es compatible con una orientación religiosa; Es esencial para mantener una tradición religiosa viva y pertinente a nuevas situaciones y contingencias. A lo que nos enfrentamos hoy *no es* a un choque de civilizaciones, sino a un *choque de mentalidades*. Y el resultado de este choque tiene importantes *consecuencias prácticas* para la forma en que vivimos nuestra vida cotidiana, para nuestra moralidad, política y religión.

---

## *El choque de mentalidades*

### **El ansia de absolutos frente al falibilismo pragmático**

En la Introducción hablé del choque de mentalidades. En este capítulo quiero explicar lo que quiero decir y por qué creo que este choque es tan importante. Por mentalidad, me refiero a una orientación general, un conjunto de ideas o una forma de pensar, que condiciona la forma en que abordamos, comprendemos y actuamos en el mundo. Moldea y es moldeado por nuestras vidas intelectuales, prácticas y emocionales. Las mentalidades pueden tomar una variedad de formas históricas concretas. Nunca encontramos una mentalidad en abstracto, sino sólo en una manifestación histórica particular. Para comprender plenamente una manifestación histórica específica de una mentalidad, necesitamos ubicar su contexto, su carácter distintivo y sus fuentes. Debemos prestar mucha atención a su particularidad histórica, aunque podemos reconocer sus similitudes (y diferencias) con otros ejemplos históricos de mentalidades iguales o similares. Las mentalidades también surgen en diferentes etapas de la historia, y sus manifestaciones concretas pueden pasar. Por lo tanto, también debemos indagar por qué surgen en un momento determinado y por qué se desvanecen. Quiero comenzar con un ejemplo histórico específico, uno que ha tenido una gran influencia en el carácter de los Estados Unidos a finales del siglo XIX y la primera parte del siglo XX. Después de examinar este importante ejemplo de lo que llamo falibilismo pragmático, en el próximo capítulo reflexionaré sobre su significado más general y su relevancia para nuestra situación actual.

Hace varios años, Louis Menand publicó un libro fascinante, *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*. Explora la historia intelectual del pragmatismo estadounidense y busca situar este movimiento en el contexto de la historia estadounidense. (El Club Metafísico era un grupo de discusión informal de intelectuales que se reunían en Cambridge,

Massachusetts, durante la década de 1870 para discutir cuestiones filosóficas). El pragmatismo como movimiento filosófico surgió en los Estados Unidos justo después de la Guerra Civil. Era una época en la que la idea de una universidad de investigación, inspirada en la universidad alemana, comenzó a afianzarse en todo Estados Unidos. Antes de la Guerra Civil, la mayoría de las instituciones privadas de educación superior eran universidades fundadas por diferentes grupos religiosos. El propósito principal de estos colegios era educar a los ciudadanos y al clero en lugar de dedicarse a la investigación. Pero durante la última parte del siglo XIX, hubo un florecimiento de la erudición independiente en las ciencias naturales, las disciplinas sociales y las humanidades. Fue durante este período que los pensadores estadounidenses buscaron desarrollar una orientación filosófica distintiva.

William James popularizó por primera vez la expresión "pragmatismo" en un famoso discurso que pronunció en la Universidad de California, Berkeley, en 1898. En su discurso, "Concepciones filosóficas y resultados prácticos", James reconoció generosamente su deuda con Charles S. Peirce, "uno de los pensadores contemporáneos más originales", y James se refiere al "principio del practicismo, o pragmatismo, como lo llamó cuando lo escuché enunciarlo por primera vez en Cambridge a principios de los años 70" (James 1977: 348). James escuchó por primera vez a Peirce discutir su principio pragmático en las reuniones del Club Metafísico. James introduce el "principio de Peirce" con una descripción metafórica: "el alma y el significado del pensamiento, dice, nunca pueden dirigirse hacia otra cosa que no sea la producción de creencia, siendo la creencia la demicadencia que cierra una frase musical en la sinfonía de nuestra vida intelectual". James nos dice que "las creencias, en resumen, son realmente reglas de acción; y toda la función del pensar no es más que un paso en la producción de hábitos de acción" (James, 1977: 348). En 1898, Peirce apenas era conocido como filósofo (excepto para un pequeño grupo de admiradores como James). Peirce, hijo de un famoso matemático de Harvard, era científico y lógico, pero su curiosidad intelectual abarcaba toda la gama de disciplinas humanas. A medida que se extendía la versión popular del pragmatismo de James, Peirce estaba tan horrorizado e indignado que rebautizó su propia doctrina del significado como "'pragmaticismo' que es lo suficientemente feo como para estar a salvo de los secuestradores" (Peirce 1931-5: 5. 414). Hay una famosa broma que dice que el pragmatismo es el

movimiento que se fundó a partir del malentendido de James sobre Peirce. Peirce y James fueron amigos de toda la vida, aunque a veces su amistad fue tormentosa. Otro joven miembro del círculo de Cambridge que se unió a las discusiones del Club Metafísico fue Oliver Wendell Holmes, Jr., quien más tarde se convirtió en uno de los jueces más famosos de la Corte Suprema de los Estados Unidos. John Dewey, nacido en 1859 (el año de la publicación de *El origen de las especies de Darwin*), era 20 años más joven que James. Procedía de un entorno muy diferente al de los intelectuales de Cambridge. Nació en Burlington, Vermont, hijo de un comerciante, y fue educado en la Universidad de Vermont. Dewey fue uno de los primeros filósofos estadounidenses en obtener un doctorado en la recién fundada escuela de posgrado, la Universidad Johns Hopkins. Peirce enseñó brevemente en Johns Hopkins cuando Dewey era un estudiante de posgrado. Cuando Dewey se unió a la facultad de la Universidad de Chicago en 1890, ya era un gran admirador de James. Dewey afirmó que la obra magna de James, *Los principios de la psicología*, tuvo una enorme influencia en su propio desarrollo intelectual. Y el propio James estaba entusiasmado con la orientación filosófica que estaba desarrollando la "Escuela de Chicago" centrada en Dewey. En uno de los libros más importantes de Dewey, *Experiencia y naturaleza*, Dewey elogió a Holmes como "uno de nuestros más grandes filósofos", y citó un largo pasaje del ensayo de Holmes sobre "La ley natural". Holmes admiraba *Experiencia y Naturaleza*, un libro que compartía su propia concepción de la experiencia y la existencia. Con su típico ingenio encantador, Holmes escribió: "Aunque el libro de Dewey está increíblemente mal escrito, me pareció... tener una sensación de intimidad con el universo que me parecía inigualable. Así que pensé que Dios habría hablado si hubiera sido inarticulado pero profundamente deseoso de decirte cómo fue" (citado en Menand 2001: 437).

Una de las principales contribuciones de Menand fue mostrar cómo los orígenes del movimiento pragmático podían entenderse como una *respuesta crítica* a los horrores y excesos de la Guerra Civil, la guerra que dividió a la nación. Menand centró su atención en cuatro personas, Oliver Wendell Holmes, Jr., William James, Charles S. Peirce y John Dewey, aunque también habló de muchos de sus contemporáneos. Menand hizo una afirmación audaz sobre la influencia de estos cuatro hombres. Declaró:



Sus ideas cambiaron la forma en que los estadounidenses pensaban, y siguen pensando, sobre la educación, la democracia, la libertad, la justicia y la tolerancia. Y como consecuencia, cambiaron la forma en que viven los estadounidenses: la forma en que aprenden, la forma en que expresan sus puntos de vista, la forma en que se entienden a sí mismos y la forma en que tratan a las personas que son diferentes a ellos. Todavía vivimos, en gran medida, en un país que estos pensadores ayudaron a construir. (Menand 2001: p. xi)

¿Cuál es el vínculo que une a estos pensadores tan diversos? Menand afirma que compartían una actitud común hacia las ideas.

¿Cuál fue esa actitud? Si tensamos las diferencias, personales y filosóficas, que tenían entre sí, podemos decir que lo que estos cuatro pensadores tenían en común no era un grupo de ideas, sino una sola idea: una idea sobre las ideas. Todos creían que las ideas no están "ahí fuera" esperando a ser descubiertas, sino que son herramientas. que las personas idean para hacer frente al mundo en el que se encuentran. Creían que las ideas no son producidas por individuos, sino por grupos de individuos, que las ideas son sociales. Creían que las ideas no se desarrollan de acuerdo con una lógica interna propia, sino que dependen por completo, como los gérmenes, de sus carreras humanas y su entorno. Y creían que, dado que las ideas son respuestas provisionales a situaciones particulares, su supervivencia no depende de su inmutabilidad, sino de su adaptabilidad. (Menand 2001: p. xi)

Esta "idea única" no se desarrolló en un vacío intelectual. Surgió en respuesta al extremismo violento de la Guerra Civil estadounidense. Estos pensadores reaccionaban contra la oposición atrincherada, la certeza absoluta de las fuerzas opuestas de la rectitud de su causa, la pura intolerancia hacia aquellos que tenían convicciones opuestas, una intolerancia que con frecuencia enfrentaba a los miembros de la misma familia. Esta mentalidad rígida condujo a una violencia sangrienta. Era una mentalidad en la que había oposiciones tajantes, un mundo en blanco y negro en el que no había posibilidad de compromiso o negociación. Holmes luchó en la Guerra Civil y fue gravemente herido varias veces. James tenía un hermano que estuvo a punto de morir en la guerra. Dewey era un niño pequeño durante la guerra, pero su padre luchó en la guerra. (Peirce, sin



embargo, temía el reclutamiento. A través de la influencia de su padre, consiguió un puesto en el Servicio Costero de los Estados Unidos y logró evitar el servicio militar obligatorio). Pero la conciencia de la Guerra Civil moldeó a toda una generación. La tesis de Menand es que los pensadores pragmáticos se comprometieron a desarrollar una forma de pensar más flexible, abierta, experimental y falible que evitaría todas las formas de absolutismo, oposiciones binarias descarnadas y extremismo violento. Y en su forma individual y colectiva de hacerlo, ayudaron a remodelar las formas en que los estadounidenses pensaban y actuaban.

Creo que Menand tiene esencialmente razón en la forma en que aborda la situación histórica del movimiento pragmático. Tendemos a pensar que los filósofos están de alguna manera completamente divorciados de la historia, como si simplemente estuvieran involucrados en una conversación eterna entre sí a lo largo de los siglos. Ha habido filósofos que han caracterizado la filosofía de esta manera, pero los pensadores pragmáticos rechazaron esta concepción ahistórica de la filosofía. Dewey, por ejemplo, siempre sostuvo que la filosofía es (y debe ser) sensible a los conflictos más profundos de su propio tiempo. Menand ha escrito el tipo de historia intelectual que refleja la propia comprensión de Dewey del arraigo cultural de la especulación filosófica, y presenta una comprensión mucho más dramática y vívida del papel desempeñado por este movimiento en la remodelación de la mentalidad de la vida estadounidense. Hay otra virtud en el enfoque de Menand. Nos ayuda a ver que cuando los pragmáticos atacaron críticamente al absolutismo, cuando trataron de exponer la búsqueda de la certeza, cuando argumentaron a favor de un universo abierto en el que el azar y la contingencia son irreductibles, no se preocuparon exclusivamente por cuestiones metafísicas y epistemológicas abstractas. Abordaban profundas cuestiones éticas, políticas y prácticas a las que se enfrenta la gente común en su vida cotidiana. Estaban obsesionados por el recuerdo de la forma en que el conflicto de los absolutos condujo a tanta violencia sangrienta. Querían desarrollar una nueva forma de pensar, una nueva mentalidad, que fuera una alternativa a todas las formas de extremismo ideológico arraigado y las superara.

En todos los pensadores pragmáticos hay un ataque sostenido y multifacético a lo que Dewey llamó "la búsqueda de la certeza". No son sólo los ideólogos y los fanáticos los que afirman vivir con absoluta certeza. Dewey pensaba que esta búsqueda había sido uno de los objetivos más

básicos de la tradición filosófica occidental. Dewey relacionó esta búsqueda de certeza con una búsqueda *de seguridad*, un intento de huir de la contingencia, la incertidumbre y la ambivalencia de la vida cotidiana. Muchos filósofos tradicionales han tendido a valorar lo que es eterno, fijo, inmutable y necesario, y a denigrar lo que es cambiante, devenir, contingente y peligroso. Pero no hay "escape del peligro", de las vicisitudes de la existencia. Además, no somos ni juguetes de fuerzas que siempre están operando a nuestras espaldas; Tampoco podemos controlar completamente nuestros destinos. Dewey, al igual que los otros pensadores pragmáticos, buscó exponer la arrogancia de aquellos que piensan que pueden anticipar, manipular y controlar todas las contingencias inesperadas. Todos los pragmáticos rechazaron las doctrinas del determinismo mecánico que no dejaban lugar para la genuina agencia y libertad humanas. Pero fueron igual de implacables en sus críticas al voluntarismo gratuito, la creencia de que podemos iniciar cambios significativos en el mundo simplemente con quererlos. La importante tarea pragmática es desarrollar esas ideas -y lo que es aún más importante- esos hábitos y prácticas flexibles y críticas que nos permitan hacer frente a lo inesperado e impredecible de una manera reflexiva e inteligente.

Dewey acuñó la frase "la teoría del conocimiento del espectador". Argumentó que muchos filósofos tradicionales y modernos estaban dominados por metáforas oculares, y que tendían a abordar el conocimiento como una forma de visión pasiva o contemplación. Parte integral del cambio de mentalidad que él y los otros pragmáticos trataron de desarrollar fue el experimento intelectual de situar a los seres humanos como *agentes*, no como espectadores pasivos, agentes que siempre están experimentando y dando forma a su experiencia en transacciones con su mundo. Dewey, al igual que los otros pragmáticos, era escéptico de las "soluciones" utópicas radicales y desconfiaba de la idea de la *revolución total*. Pero estaba comprometido con la reforma social radical en curso. A lo largo de su larga vida, su preocupación central fue el carácter y el destino de la democracia. Creía que las mayores amenazas a la democracia estadounidense eran internas, amenazas en las que el público estaba siendo manipulado por poderosos grupos de intereses especiales. Le preocupaba "el eclipse del público", el eclipse de un público informado donde hay comunicación, debate y deliberación abiertos. Dewey advirtió sobre la amenaza a la democracia que resultaba del crecimiento y la difusión de la "mentalidad

corporativa", una mentalidad que ha adquirido dimensiones globales en nuestro tiempo.

La mente de los negocios, que tiene su propia conversación y lenguaje, sus propios intereses, sus propias agrupaciones íntimas en las que los hombres de esta mente, en su capacidad colectiva, determinan el tono de la sociedad en general, así como el gobierno de la sociedad industrial. Ahora tenemos, aunque sin estatus formal o legal, una corporeidad mental y moral para la que la historia no ofrece paralelo. (Dewey 1930: 41)

La democracia, según Dewey, no consiste exclusivamente en un conjunto de instituciones, procedimientos formales de votación o incluso en la garantía legal de derechos. Son importantes, pero requieren una cultura de prácticas cotidianas de cooperación democrática para darles vida y sentido. De lo contrario, las instituciones y los procedimientos corren el riesgo de volverse vacíos y sin sentido. La democracia es "una forma de vida", un ideal ético que exige una *atención activa y constante*. Y si no nos esforzamos por crear y recrear la democracia, no hay garantía de que sobreviva. La democracia implica una fe reflexiva en la capacidad de todos los seres humanos para juzgar, deliberar y actuar inteligentemente si se proporcionan las condiciones sociales, educativas y económicas adecuadas. Cuando Dewey celebraba su octogésimo cumpleaños, presentó una charla titulada "Democracia creativa: la tarea que tenemos por delante", en la que esbozó su visión de una verdadera sociedad democrática:

La democracia, en comparación con otras formas de vida, es la única forma de vida que cree de todo corazón en el proceso de la experiencia como fin y como medio. y que libera emociones, necesidades y deseos para llamar a la existencia las cosas que no han existido en el pasado. Porque cada forma de vida que fracasa en su democracia limita los contactos, los intercambios, las comunicaciones, las interacciones mediante las cuales la experiencia se estabiliza a la vez que se amplía y enriquece. La tarea de esta liberación y enriquecimiento es una que tiene que ser llevada a cabo día a día. Puesto que no puede tener fin hasta que la experiencia misma llega a su fin, la tarea de la democracia es siempre

la de crear una experiencia más libre y más humana en la que todos participen y a la que todos contribuyan. (Dewey 1988: 229-30)

Dewey entendió que en momentos de profunda incertidumbre, ansiedad y miedo, hay un anhelo de certeza moral y absolutos. En esos momentos puede haber una búsqueda desesperada de consuelo metafísico y religioso. Pero esto es precisamente a lo que debemos *resistir*. Porque tal comodidad se basa en ilusiones. Además, como ya había subrayado Peirce, tal apelación a los absolutos bloquea el camino hacia la investigación abierta y el pensamiento genuino. Los pragmáticos expusieron y atacaron duramente la seductora pero engañosa apelación a los absolutos, la certeza, los fundamentos engañosos y las oposiciones simplistas. Pero su principal logro positivo fue desarrollar una alternativa viable, crítica y falible.

Hilary Putnam, una destacada filósofa contemporánea que se identifica fuertemente con la tradición pragmática, afirma que el pragmatismo es una "forma de pensar" que implica "un cierto grupo de tesis, tesis que pueden ser argumentadas y de hecho fueron argumentadas de manera muy diferente por diferentes filósofos con diferentes preocupaciones". Resume estas tesis clave de la siguiente manera:

(1) antiescepticismo; Los pragmáticos sostienen que la duda requiere justificación tanto como la creencia...; (2) falibilismo; los pragmáticos sostienen que nunca hay una garantía metafísica de que tal o cual creencia nunca necesitará revisión (que uno puede ser falibilístico y antiescético es quizás la única visión del pragmatismo estadounidense); (3) la tesis de que no existe una dicotomía fundamental entre "hechos" y "valores"; y la tesis de que, en cierto sentido, la práctica es primordial en la filosofía. (Putnam 1994: 152)

Peirce desafió constantemente la idea del fundacionalismo epistemológico y metafísico que consideraba tan básica para muchos filósofos: el sueño o la pesadilla de descubrir de una vez por todas un fundamento incorregible que pudiera servir de base para construir el edificio del conocimiento. Hay profundas razones filosóficas, religiosas, sociales y psicológicas para esta búsqueda de fundamentos sólidos y verdades incorregibles. Descartes, más que cualquier otro pensador, retrató vívidamente lo que él consideraba el gran "O lo uno o lo otro" al que nos

enfrentamos: *o bien* bases sólidas y conocimientos indudables *o* un pantano de opiniones infundadas e infundadas. Una vez llamé a esto "la ansiedad cartesiana" (Bernstein 1983: 16-24). La búsqueda de Descartes de un punto de Arquímedes es mucho más que un dispositivo para resolver problemas metafísicos y epistemológicos. Es la búsqueda de un terreno fijo, de una roca estable sobre la que podamos asegurar nuestras vidas contra las vicisitudes que nos amenazan constantemente. El espectro que se cierne en el fondo del viaje del alma que Descartes emprende en sus *Meditaciones* es el temor al caos y a la locura donde nada es fijo y determinado, donde -para usar su propia metáfora escalofriante- estamos en un mar donde no podemos tocar fondo ni apoyarnos en la superficie. Esta ansiedad ha perseguido el pensamiento intelectual y popular hasta el presente. Puede tomar muchas formas diferentes. Y, en efecto, creo que aquellos que hoy pretenden tener certeza religiosa o moral para dividir el mundo en las fuerzas del bien y las fuerzas del mal, están moldeados por esta ansiedad cartesiana. Porque están *reclamando* el tipo de certeza para sus convicciones morales y políticas que Descartes reclamó para su fundamento indudable. También hacen uso del gran "O bien" cuando atacan a sus oponentes. Porque afirman que la única alternativa a los fundamentos sólidos y a las certezas morales es perderse en un lodazal de opiniones relativistas.

Ahora bien, lo que es distintivo de los pensadores pragmáticos es que rechazaron este gran "Esto o lo Otro". La disyunción exclusiva: la certeza "absoluta" *o el* relativismo "absoluto" es engañosa. Necesitamos *exorcizar* la ansiedad cartesiana *o*, para cambiar de metáfora, participar en una forma de terapia filosófica que nos libere de sus garras limitantes. A partir de Peirce, los pragmáticos trataron de desarrollar la idea del falibilismo como una alternativa genuina al cartesiano "esto o lo otro". El falibilismo es la creencia de que cualquier afirmación de conocimiento *o*, más en general, cualquier afirmación de validez, incluidas las afirmaciones morales y políticas, está abierta a un examen, modificación y crítica continuos. Peirce originalmente argumentó que el falibilismo es esencial para comprender el carácter distintivo de la ciencia experimental moderna. La investigación científica no tiene puntos de partida o finales epistemológicos absolutos. La indagación es una *empresa autocorrectiva* que, en palabras de Wilfrid Sellars, "puede poner en peligro cualquier reclamación, aunque no *todas a la vez*" (Sellars 1997: 79). La frase "aunque no *todas a la vez*" es crucial, porque ni siquiera podríamos participar en ninguna investigación a menos



que consideremos *que* algunas afirmaciones y creencias son básicas e incuestionables. Pero la palabra clave aquí es "tomar" porque una investigación más profunda puede enseñarnos que lo que hemos *tomado* como básico puede necesitar ser cuestionado y revisado. En consecuencia, hay un sentido incontrovertible en el que partimos de fundamentos y "tomados". Estas son creencias y "verdades" que damos por sentadas con el fin de llevar a cabo una investigación. Estas son afirmaciones justificadas que han sido establecidas por investigaciones previas. En el curso del proceso autocorrectivo de la investigación, éstas también pueden ser cuestionadas, revisadas e incluso abandonadas. Y el proceso autocorrectivo de indagación requiere una *comunidad crítica de indagadores*. Peirce extendió esta noción de investigación autocorrectiva a la filosofía misma. Pero fue James, y especialmente Dewey, quien trató de mostrar todo el significado del falibilismo para la investigación moral, social y política en una sociedad democrática. Y el enfoque de Holmes hacia la ley está impregnado de un ethos falibilístico que evita todas las formas de principios absolutos. En el *Common Law*, Holmes declaró: "La vida de la ley no ha sido lógica; ha sido la experiencia" (citado en Menand 2001: 341).

El falibilismo, en su sentido robusto, no es una doctrina epistemológica enrarecida. Consiste en un conjunto de virtudes, un conjunto de prácticas, que deben cultivarse cuidadosamente en las comunidades críticas. Una orientación falibilística requiere una voluntad genuina de poner a prueba las propias ideas en público y de escuchar atentamente a quienes las critican. Se requiere imaginación para formular nuevas hipótesis y conjeturas, y para someterlas a rigurosas pruebas y críticas públicas por parte de la comunidad de investigadores. El falibilismo requiere una alta tolerancia a la incertidumbre y el coraje para revisar, modificar y abandonar nuestras creencias más preciadas cuando han sido refutadas. Un falibilismo robusto requiere lo que Karl Popper (quien fue influenciado por Peirce) llamó la "sociedad abierta". En consecuencia, el falibilismo implica más que una tolerancia mínima hacia aquellos que difieren de nosotros y desafían nuestras ideas. Debemos confrontar y tratar de responder a sus críticas y objeciones, y esto requiere respeto mutuo.

Esta mentalidad falibilista nos ayuda a apreciar lo que Putnam quiere decir cuando atribuye a los pragmáticos "la tesis de que no hay una dicotomía fundamental entre 'hechos' y 'valores'; y la tesis de que, en cierto sentido, la práctica es primordial en la filosofía".<sup>1</sup> Rechazar la idea de una *dicotomía*

*fundamental* entre "hechos" y "valores" no es rechazar la idea de que hay hechos, y que los hechos objetivos son todos importantes en cualquier investigación. Más bien, Putnam busca enfatizar las formas en que nuestros intereses y valores dan forma a lo que *consideramos* los hechos en un contexto dado. Además, una mentalidad falibilística sólo cobra sentido y eficacia cuando se concreta en nuestras prácticas cotidianas.

Los pragmáticos sabían lo difícil que es cultivar y sostener una mentalidad falibilista. No surge simplemente hablando de ello o deseándolo. El falibilismo se convierte en una realidad concreta sólo si logramos desarrollar los hábitos y prácticas críticas adecuadas en una sociedad democrática. Esta es una tarea continua que nunca se completa. El interés de toda la vida de Dewey en la educación, especialmente en la educación de los jóvenes, fue motivado por su convicción sobre la importancia del papel de las escuelas en el fomento de una mentalidad falibilista.

Ahora podemos entender mejor lo que Putnam quiere decir cuando subraya la visión pragmática de que uno puede ser falibilístico y antiescético. Cuando Putnam habla de escepticismo, se refiere a la doctrina filosófica que pone en tela de juicio la *posibilidad misma* del conocimiento. Pero el falibilismo no es escepticismo en este sentido. No suscita dudas escépticas sobre la posibilidad misma del conocimiento. Por el contrario, se pretende poner de manifiesto las características esenciales de lo que constituye el conocimiento legítimo, incluyendo tanto el sentido común como el conocimiento científico. Pero el falibilismo plantea dudas sobre la posibilidad misma de un *conocimiento absolutamente incorregible*. Los pragmáticos no están diciendo que la idea de tal conocimiento absoluto sea un objetivo deseable, sino que nosotros, los seres humanos finitos, nunca podremos alcanzarlo. Están haciendo una afirmación mucho más contundente y desafiante: *la idea misma de conocimiento absoluto e incorregible es incoherente*. En consecuencia, el falibilismo no conduce a la desesperación sobre la posibilidad de obtener conocimiento, sino que busca iluminar cómo podemos asegurar las afirmaciones de conocimiento justificadas y progresar en nuestras investigaciones.

En contraste con la doctrina filosófica del escepticismo epistemológico, existe un concepto más de sentido común de "escepticismo", de modo que incluso podemos hablar de *escepticismo falibilista*. Menand describe sucintamente la cualidad liberadora del escepticismo falibilístico propugnado por los pensadores pragmáticos.



La creencia de que las ideas nunca deben convertirse en ideologías, ya sea para justificar el statu quo o para dictar algún imperativo trascendente para renunciar a él, era la esencia de lo que enseñaban.

En muchos sentidos, esta fue una actitud liberadora, y explica la popularidad de Holmes, James y Dewey (Peirce fue un caso especial) de la que disfrutaron en sus vidas, y el efecto que tuvieron en toda una generación de jueces, maestros, periodistas, filósofos, psicólogos, científicos sociales, profesores de derecho e incluso poetas. Enseñaban un tipo de escepticismo que ayudaba a la gente a lidiar con la vida en una sociedad heterogénea, industrializada y de mercado de masas, una sociedad en la que los lazos humanos más antiguos de costumbre y comunidad parecían haberse atenuado y haber sido reemplazados por redes más impersonales de obligación y autoridad. Holmes, James, Peirce y Dewey ayudaron a liberar el pensamiento de la esclavitud de las ideologías oficiales, de la iglesia o del estado o incluso de la academia. Sin embargo, también está implícito en lo que escribieron, un reconocimiento de los límites de lo que el pensamiento puede hacer en la lucha por aumentar la felicidad humana. (Menand 2001: p. xii)

Hay otro motivo que es característico de una mentalidad falibilística pragmática. William James fue el primer filósofo en dignificar la palabra "pluralismo" cuando tituló uno de sus últimos libros *Un universo pluralista*. No hay un solo sistema, no hay una sola filosofía que lo abarque todo, que valga para todos los tiempos. El universo es pluralista, y nosotros, como agentes finitos, tenemos perspectivas múltiples y limitadas para hacer frente a este universo. Argumentó que los filósofos con frecuencia tienden a sustituir la pluralidad espesa y enmarañada de la vida misma por sus abstracciones raras y pulcras. Pocos filósofos han igualado a Santiago en su capacidad para describir, provocar y celebrar la pluralidad concreta y las variedades de la vida humana.

Los pragmáticos también anticiparon la importancia de lo que se ha convertido en el hecho abrumador de la vida contemporánea: la pluralidad de diferencias culturales, étnicas y religiosas. Cuando James pronunció sus conferencias en Oxford en 1908, que más tarde se publicaron como *Un universo pluralista*, dos jóvenes estadounidenses estaban entre el público: Horace Kallen, un judío estadounidense, y Alain Locke, el primer afroamericano en ser becario de Rhodes. Ya habían formado una amistad



durante sus días de estudiante en Harvard. Ambos estaban profundamente influenciados por la visión de James sobre el pluralismo, y trataron de aplicar las ideas de James para articular la noción de "pluralismo cultural". Horace Kallen acuñó la expresión "pluralismo cultural". Y la propia defensa de Kallen del pluralismo cultural llevó a una animada discusión entre muchos que habían sido moldeados por la mentalidad pragmática, incluyendo a Alain Locke, W. E. B. Du Bois (otro alumno de James) y Randolph Bourne. Debido a que el antisemitismo y el racismo eran tan prevalentes en los Estados Unidos en ese momento, había una fuerte *motivación práctica* en el esfuerzo pragmático por desarrollar una concepción viable del pluralismo cultural. Los pensadores pragmáticos promovieron el "pluralismo cultural" como norma e ideal cuando hubo un brote de xenofobia en los Estados Unidos. En la década de 1920, el Congreso aprobó leyes de inmigración extremadamente restrictivas para mantener alejados a los "extranjeros indeseables". Estas leyes fueron "justificadas" por apelaciones pseudocientíficas a la eugenesia, con el fin de mantener a Estados Unidos "racialmente puro".<sup>2</sup> Una vez más, los pragmáticos se encontraron luchando contra una mentalidad absoluta perniciosa, una que dividía al mundo en "nosotros, los estadounidenses" y "extranjeros indeseables".

Debido a que no sólo hay diferentes identidades individuales y grupales cambiantes, sino también conflictivas y chocantes, el problema de la tolerancia de las diferencias se ha vuelto especialmente agudo en la vida contemporánea. Vivimos en una época en la que hay fuertes tendencias hacia la globalización. Pero esta globalización aumenta nuestra conciencia de la heterogeneidad y las diferencias. En todo el mundo estallan tensiones y hostilidades entre diferentes grupos culturales, religiosos y étnicos. Durante los últimos 50 años, muchos pensadores han sido muy conscientes de la importancia de la diferencia, la alteridad, la alteridad y la inconmensurabilidad. Hay algo extremadamente importante en esta nueva conciencia, pero también algo que es excesivo e inquietante. Hay una reacción legítima a lo que James llama "intelectualismo", y a lo que a veces se llama "universalismo abstracto", un tipo de universalismo que es insensible a la particularidad y al pluralismo. Los grupos étnicos, culturales y religiosos que sienten que su propia identidad está amenazada en nombre de algún ideal supuestamente universal se han resistido firmemente a la asimilación. Estos llamados ideales universales resultan -según se afirma- enmascarar los prejuicios de un grupo dominante y poderoso. En nombre de

la "apertura" y la "tolerancia" hay una intolerancia disfrazada. Esperamos que los demás sean y actúen como nosotros, y esperamos que adopten y acepten nuestras normas y valores. Emmanuel Levinas tiene razón cuando afirma que ha habido una profunda tendencia en el pensamiento occidental a tratar de asimilar el "otro" a lo "mismo", a borrar la singularidad de la alteridad del otro. Habla de esta tendencia como "imperialismo ontológico", y cuando lo hace, no está usando una metáfora muerta. Porque la misma lógica está en juego en el imperialismo político, económico y cultural.

Pero también debemos estar atentos a la *celebración excesiva* de la diferencia, la alteridad y la alteridad. No todas las formas de diferencia son deseables o bienvenidas. Debemos oponernos firmemente a algunas de ellas, especialmente a las que buscan socavar o eliminar la verdadera pluralidad. En consecuencia, necesitamos desarrollar una actitud crítica y falibilista hacia las diferencias culturales, distinguiendo aquellas que deben ser bienvenidas y aceptadas en una sociedad pluralista de aquellas que amenazan la existencia misma de dicha sociedad. Y aquí también, creo que una mentalidad pragmática es útil para superar la engañosa dicotomía entre el universalismo abstracto y una celebración acrítica de la singularidad y la diferencia. Aunque los pragmáticos enfatizan la pluralidad, la diferencia y la alteridad, nunca fueron culpables de lo que Karl Popper llamó una vez "el mito del marco". Este es el mito de que somos prisioneros atrapados en el marco de nuestras propias teorías, culturas, valores y lenguaje, tanto que no podemos comunicarnos con aquellos que están encerrados en marcos "radicalmente" diferentes e incommensurables. El "mito del marco" conduce directamente al tipo de relativismo que socava la *evaluación crítica* de las prácticas culturales plurales. Los pragmáticos abogaron constantemente por un *pluralismo comprometido*, una orientación en la que reconocemos lo que es diferente de nosotros, pero tratamos de comprenderlo y comprometerlo críticamente.<sup>3</sup>

En oposición al mito del marco, que trata a las diferentes culturas y lenguas como si fueran completamente cerradas y autónomas, los pragmáticos argumentaron que siempre es posible ir más allá y ampliar nuestro horizonte limitado. Lo hacemos a través del encuentro dialógico con lo que es otro y diferente. El fracaso en comprometerse con lo que es extraño y extraño es un *fracaso práctico*, un fracaso de la imaginación y un fracaso en hacer un esfuerzo para comprender lo que es diferente de nosotros. *El pluralismo no es relativismo*. Como corolario de la afirmación de

Putnam de que los pragmáticos elaboraron un falibilismo que es antiescéptico, yo añadiría que también desarrollaron un pluralismo que es anti-relativista. El pluralismo comprometido es todo lo contrario del relativismo. Exige que hagamos un esfuerzo serio para comprender realmente lo que es diferente y diferente de nosotros. Requiere que nos involucremos en la *crítica* de nuestros propios puntos de vista, así como de los de las personas con las que nos encontramos.

Para completar este retrato de la mentalidad del falibilismo pragmático, quiero explorar un último tema que es necesario para comprender su carácter esencial. Esta es la centralidad de las nociones de azar y contingencia. Peirce introdujo una concepción positiva del azar. Durante su vida, antes del descubrimiento de la física cuántica, muchos filósofos y científicos aceptaron alguna versión del determinismo mecanicista que no dejaba lugar al azar. Presumiblemente, las leyes de la naturaleza son tales que todo lo que sucede está completamente fijado de acuerdo con estas leyes. Desde esta perspectiva, el "azar" no es más que un nombre para nuestra ignorancia de estas leyes. Si tuviéramos pleno conocimiento de estas leyes, entonces veríamos que lo que parece ser un evento fortuito está realmente completamente determinado. El científico francés Pierre-Simon Laplace, quien declaró que "debemos [...] imagina el estado presente del universo como el efecto de su estado anterior y la causa del estado que le seguirá", expuso una de las afirmaciones más famosas de esta filosofía de la humanidad.

determinismo.

Una inteligencia que, en un instante dado, pudiera conocer todas las fuerzas que animan a la naturaleza y la situación respectiva de los seres que la componen, si, además, fuera lo suficientemente vasta como para someter estos datos al análisis, si pudiera abarcar en la misma fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo, así como los del átomo más ligero, nada sería incierto para ella. Y el futuro, como el pasado, estaría presente a sus ojos. (Citado en Menand 2001: 196)

Peirce argumentó que esta noción de determinismo no era ni una presuposición ni una conclusión justificada de una investigación científica real. Es un prejuicio a priori injustificado, uno que es completamente injustificado por la práctica real de la ciencia experimental. De hecho, Peirce

argumentó que las leyes científicas reales no son absolutamente precisas y determinadas. Como nos dice Menand:

Si las leyes científicas no son absolutamente precisas, entonces la terminología científica tiene que ser entendida de una manera nueva. Palabras como "causa" y "efecto", "certeza" y "azar", incluso "duro" y "blando" no pueden entenderse como nombres de entidades o propiedades fijas y discretas; Deben entenderse como puntos de mención en una curva de posibilidades, como conjeturas o predicciones más que como conclusiones. De lo contrario, los científicos corren el peligro de cosificar sus conceptos, de atribuir una esencia invariable a fenómenos que están en un estado continuo de flujo. Peirce fue el primer científico en percibir todas las implicaciones de este problema, y su filosofía. está obsesionado con ello. El problema se reduce a esta pregunta: ¿Qué significa decir que una afirmación "verdadera" en un mundo es siempre susceptible de "un cierto desvío"? (Menand 2001: 223)

Este "viraje", esta *realidad* positiva del azar es un elemento básico del universo. Peirce lo llamó "ticisma", basado en la palabra griega para azar. En uno de sus ensayos más especulativos, "A Guess at the Riddle" (inédito durante su vida), declara:

Se nos conduce, pues, a esto: la conformidad con la ley sólo existe dentro de una gama limitada de acontecimientos y ni siquiera allí es perfecta, porque un elemento de pura espontaneidad o de originalidad anárquica se mezcla, o al menos, debe suponerse que se mezcla, con la ley en todas partes. Además, la conformidad con la ley es un hecho que requiere ser explicado; y puesto que el derecho en general no puede ser explicado por ninguna ley en particular, la explicación debe consistir en mostrar cómo el derecho se desarrolla a partir del puro azar, la irregularidad y la indeterminación. De acuerdo con esto, tres elementos están activos en el mundo: la primera oportunidad; Segunda Ley; y tercero, la toma de hábitos.

Tal es nuestra conjetura sobre el secreto de la esfinge. (Peirce 1992: 276-7)

Peirce argumentó consistentemente que no podemos entender las leyes de la naturaleza a menos que apreciemos el papel positivo del azar: que es un "elemento" básico irreducible activo en un mundo dinámico.

Típicamente, Peirce, en sus especulaciones sobre el papel del azar en el universo, se preocupó principalmente por aclarar el carácter de la ciencia experimental y el papel de la probabilidad estadística en la explicación científica. James y Dewey trataron de humanizar la visión de Peirce y sacar a relucir sus ricas implicaciones éticas y políticas. El mundo en el que vivimos es un "universo abierto" en el que hay verdadero azar, suerte y contingencia. La contingencia es una fuente tanto de alegría como de tragedia; Nos presenta una oportunidad y un desafío. Los agentes humanos pueden marcar la diferencia en la configuración del mundo, aunque hacerlo de manera inteligente requiere una investigación sostenida y rigurosa. La realidad del azar y la contingencia también significa que nunca podemos anticipar completamente lo que sucederá. Esto refuerza la necesidad de desarrollar hábitos y prácticas críticas y flexibles que puedan ayudarnos a hacer frente a contingencias inesperadas.

A los pragmáticos, en particular a Dewey, se les acusa a veces de ser ingenuamente optimistas sobre lo que podemos hacer y lograr. Pero cuando el propio Dewey recurrió a lo que llamó metafísica, como el estudio del "mundo existencial en el que vivimos", nos dijo que hay buenas razones para apelar a las desgracias y los errores como evidencia de la naturaleza precaria del mundo.

El hombre se encuentra viviendo en un mundo aleatorio; Su existencia implica, por decirlo sin rodeos, una apuesta. El mundo es un escenario de riesgo; Es incierto, inestable, asombrosamente inestable. Sus peligros son irregulares, inconstantes, con los que no se puede contar en cuanto a sus tiempos y estaciones. La peste, el hambre, el fracaso de las cosechas, la enfermedad, la muerte, la derrota en la batalla, siempre están a la vuelta de la esquina, al igual que la abundancia, la fuerza, la victoria, el festival y el canto. La suerte es proverbialmente buena y mala en su distribución. (Dewey 1981: 278)

Nunca podemos controlar nuestro destino por completo ni anticipar por completo contingencias inesperadas, pero podemos aprender a responder a ellas de manera inteligente. En consecuencia, la mentalidad del falibilismo pragmático no es ni optimista ni pesimista; Es *práctico y realista*.

---

## *Las anticipaciones y el legado del falibilismo pragmático*

En el epílogo de su libro, Menand concluye su narración histórica declarando "que un movimiento de pensamiento que había surgido de la experiencia de la Guerra Civil parecía llegar a su fin con la Guerra Fría" (Menand 2001: 438). Antes de examinar críticamente lo que quiere decir con esto, quiero volver a una afirmación que hice en el capítulo anterior sobre las mentalidades. Sugerí que las mentalidades adoptan una variedad de formas históricas. Hasta ahora he explorado la mentalidad del falibilismo pragmático y su contraste con una mentalidad que apela a absolutos, certezas y oposiciones tajantes entre el bien y el mal. Los pragmáticos nunca pretendieron ser completamente originales. Por el contrario, cuando James habló de "pragmatismo", lo caracterizó como un nuevo nombre para una vieja forma de pensar. Los pensadores pragmáticos son ricos y variados, porque se basaron en diferentes tradiciones filosóficas para elaborar sus ideas. Peirce inicialmente se inspiró en Kant. Afirmaba haber estudiado la *Crítica de la Razón Pura* tan a fondo que la conocía prácticamente de memoria. Se apropió de la expresión "pragmático" de los escritos antropológicos de Kant. Cuando era joven, Dewey se inspiró en Hegel, aunque el Hegel de Dewey era un pensador que anticipó el experimentalismo pragmático del propio Dewey. Dewey se "alejó" de Hegel, y Darwin reemplazó a Hegel como su héroe. Pero Dewey reconoció que la concepción orgánica y dinámica de la experiencia de Hegel dejó un depósito permanente en su propio pensamiento. James siempre se sintió atraído por los empiristas británicos, a pesar de que criticó duramente su tendencia a pensar en la experiencia como un agregado de fragmentos de impresiones discretas y atómicas. En su ensayo "Lo que significa el pragmatismo", declaró que el pragmatismo es continuador con la actitud empirista en filosofía.

El pragmatismo representa una actitud perfectamente conocida en filosofía, la actitud empirista, pero la representa, según me parece, en una forma más radical y menos objetable de lo que ha asumido hasta ahora. Un pragmático da la espalda resueltamente y de una vez por todas a un montón de hábitos inveterados caros a los filósofos profesionales. Se aleja de la abstracción y de la insuficiencia, de las soluciones verbales, de las malas *razones a priori*, de los principios fijos, de los sistemas cerrados y de los absolutos y orígenes pretendidos. Se dirige a la concreción y a la adecuación a los hechos, a la acción y al poder. Es decir, el temperamento empirista remanente y el temperamento racionalista sinceramente abandonado. Significa aire libre y posibilidades de la naturaleza, en contra del dogma, la artificialidad y la pretensión de finalidad en la verdad. (Santiago 1977: 379)



Los pragmáticos tomaban prestado libremente y se apropiaban de lo que les resultaba intelectualmente agradable, mientras ignoraban o rechazaban lo que pensaban que debía descartarse. Reconocieron temas y percepciones de filósofos anteriores que anticiparon lo que enfatizaban. También se reconocieron a sí mismos como pertenecientes a una tradición estadounidense y como promotores de su desarrollo. Esto fue especialmente cierto en el caso de James, Holmes y Dewey. "El pragmatismo pertenece a un impulso de desestablecimiento en la cultura estadounidense, un impulso que tomó fuerza de los escritos de Emerson, quien atacó las instituciones y la conformidad, y del ascenso, después de la Guerra Civil, de las teorías evolucionistas, que llamaron la atención sobre la contingencia de todas las formas sociales" (Menand 2001: 89). Cornel West, en su propia narrativa del desarrollo del pragmatismo, comienza con Emerson como la figura clave que inició muchos de los temas que desarrollaron los pragmáticos (West 1989: cap. 1). Dewey admiraba profundamente a Emerson. Declaró: "Emerson está a favor de restaurar al hombre común lo que, en nombre de la religión, la filosofía, el arte y la moralidad, ha sido malversado del acervo común y apropiado para el uso sectario y de clase" (Dewey 1981: 29). Pero Dewey se remonta más atrás en la historia de Estados Unidos y considera que su propia defensa pragmática de la democracia creativa tiene sus raíces en la visión de Jefferson de la democracia. Jefferson siempre fue uno de los héroes de Dewey, porque la concepción de Jefferson de la democracia es moral de principio a fin: en sus

fundamentos, sus métodos y sus fines. Al igual que la noción de Jefferson de los barrios como "pequeñas repúblicas", Dewey creía que la democracia requiere una vida comunitaria local vital, una sociedad civil activa, en la que haya debate, deliberación y diálogo. En *El público y sus problemas*, escribió:

A menos que se pueda restaurar la vida comunitaria local, el público no puede resolver adecuadamente su problema más urgente, encontrarse e identificarse. Pero si se restablece, manifestará una plenitud, variedad y libertad de posesión y goce de significados y bienes desconocidos en las asociaciones contiguas del pasado. Porque estará vivo y flexible, así como estable, respondiendo a la compleja y mundial escena en la que está enredado. Si bien es local, no será aislado. (Dewey 1927: 216)

Me he centrado en la situación histórica del falibilismo pragmático en el contexto estadounidense porque creo que representa lo mejor de esta tradición. Pero esta mentalidad falibilística está en agudo conflicto con otra tradición estadounidense, que se remonta a los puritanos, una que se siente atraída por los absolutos, las certezas morales y las agudas dicotomías del bien y el mal. En diferentes etapas de nuestra historia, el conflicto de mentalidades ha estallado con renovado vigor. Y hoy, en un mundo posterior al 11-S -un mundo en el que hay todo tipo de nuevos peligros imprevistos- estamos una vez más inmersos en una feroz batalla de mentalidades enfrentadas. Pero no hay nada *exclusivamente* estadounidense en el falibilismo pragmático; tiene un alcance más universal y global. Los pragmáticos eran "cosmopolitas arraigados". Estaban *arraigados* en los conflictos de la vida estadounidense y respondían a ellos, pero eran *cosmopolitas* en sus aspiraciones y visión.

En la primera conferencia de *Un universo pluralista*, James hace una observación extremadamente perspicaz. Él nos dice:

Si tomamos toda la historia de la filosofía, los sistemas se reducen a unos pocos tipos principales que, bajo toda la verborrea técnica en que los envuelve el ingenioso intelecto del hombre, no son más que otras tantas visiones, modos de sentir todo el empuje y ver toda la deriva de la vida, impuesta a uno por el carácter y la experiencia totales. Y en general preferido -no hay otra palabra verdadera- como la mejor actitud de trabajo. (Santiago 1977: 489)



Esto encaja con lo que James escribe sobre el papel del temperamento en la filosofía.

La historia de la filosofía es, en gran medida, la **de un cierto choque de temperamentos humanos**. Por indigno que pueda parecer este trato a algunos de mis colegas, tendré que tener en cuenta este choque y explicar con él muchas de las divergencias de los filósofos. Cualquiera que sea el temperamento de un filósofo profesional, cuando filosofar trata de hundir el hecho de su temperamento. El temperamento no es una razón convencionalmente reconocida, por lo que insta a razones impersonales solo para sus conclusiones. Sin embargo, el temperamento realmente le da un sesgo más fuerte que cualquiera de sus premisas más estrictamente objetivas. (Santiago 1977: 363)

Algunos filósofos se han escandalizado por estas afirmaciones. Acusan a James de un "subjetivismo" desenfrenado, una negación de la neutralidad y objetividad que la filosofía debería esforzarse por lograr. Pero creo que James está siendo brutalmente honesto y extremadamente perspicaz. Lo que ~~Santiago~~ quiere decir con "visión" y "temperamento" está cerca de lo que yo llamo "mentalidad". Ciertamente, James *no* denigra el papel del argumento en la filosofía. Todo es importante. La visión sin argumento se vuelve sentimental, y los argumentos sin visión son pedantes y estériles. Cuando ~~Santiago~~ habla de que estas visiones son impuestas a uno por el carácter y la experiencia total de cada uno, ciertamente está reconociendo que no son "meramente" subjetivas o arbitrarias. Pero si nos acercamos a los diferentes filósofos de esta manera, centrándonos en sus "visiones, modos de sentir todo el empuje y ver toda la deriva de la vida", entonces podemos ver cómo la mentalidad encarnada en el falibilismo pragmático tiene un significado mucho más amplio, profundo y universal. Los filósofos que trabajan en tradiciones y contextos históricos muy diferentes comparten una visión similar y exhiben un temperamento similar en su enfoque del pensamiento, la acción y el sentimiento.

**Quiero ilustrar esto considerando brevemente a dos influyentes filósofos contemporáneos cuya obra es afín al falibilismo pragmático: Charles Taylor y Jürgen Habermas. No estoy afirmando que Taylor y Habermas sean pragmáticos.** Algunas de sus diferencias con los pensadores pragmáticos son tan notables como cualquier cosa que tengan en común con ellos. Y las diferencias entre Taylor y Habermas también son consecuentes. En la

filosofía y en la teoría social, son frecuentemente las diferencias las que marcan la diferencia en el mundo. Pero estoy sugiriendo que si adoptamos el tipo de enfoque sugerido por James, podemos reconocer cuán cerca están de los pensadores pragmáticos, cómo exhiben la misma mentalidad, el mismo temperamento filosófico y visión.

Podemos ver esto volviendo de nuevo a las tesis que Putnam enumeró como constitutivas del "modo de pensar" pragmático: el antiescepticismo, el falibilismo, la negación de una dicotomía entre hecho y valor, y la primacía de la práctica. Taylor y Habermas respaldarían todas estas tesis. Los han elaborado de maneras que enriquecen el falibilismo pragmático. Así, por ejemplo, Charles Taylor ha sido uno de los críticos más agudos de una concepción positivista de las ciencias sociales basada en la rígida dicotomía entre hecho y valor. Y Habermas, desde sus primeros comentarios sobre el "debate positivista", pasando por su teoría de los intereses cognitivos, hasta la elaboración de su teoría de la acción comunicativa, ha desafiado la dicotomía hecho-valor y la separación de hechos y normas. Tanto Taylor como Habermas han afirmado consistentemente el falibilismo. Taylor se basa en la tradición fenomenológica y hermenéutica para desarrollar su versión del falibilismo y la apertura del diálogo. Y Habermas ha sido un crítico implacable de los sistemas totales que pretenden ser completitud y necesidad. Su idea del "pensamiento postmetafísico" es una versión del falibilismo que debe responder a la crítica pública en curso. Tanto Taylor como Habermas tienen un sentido vital de un mundo de contingencias inesperadas. Esto da forma a su comprensión de la relación entre la teoría y la práctica. Ambos son críticos agudos de todas las formas de dogmatismo e ideologías, y ambos han criticado algunos de los excesos de un "posmodernismo" que niega la validez objetiva y celebra el relativismo. Han tratado de defender el papel de la comunicación dialógica abierta como fundamental para una deliberación democrática. La cuestión del pluralismo cultural ha sido central para ambos. Lo fascinante de sus propios debates sobre el multiculturalismo es la forma en que se hacen eco de las tensiones que fueron prominentes en los debates pragmáticos de la década de 1920. Taylor está más cerca de la comprensión de Horace Kallen del pluralismo cultural, con su énfasis en la necesidad de proteger los derechos de los diferentes grupos para asegurar su existencia continua. Y Habermas está más cerca de Dewey, a quien le preocupan los peligros de cosificar el separatismo cultural.<sup>1</sup>

Pero hay otra dimensión de su comprensión de la relación entre la teoría y la práctica que los acerca aún más a los pragmáticos, especialmente a John Dewey. **Ambos han sido intelectuales públicos** muy en el espíritu de Dewey. Taylor es el principal filósofo público canadiense de su generación, al igual que Habermas es el principal intelectual público alemán. Al igual que Dewey, no sólo han contribuido a las preocupaciones filosóficas profesionales, sino que han abordado sistemáticamente los problemas políticos y sociales críticos de su tiempo en los medios públicos. Al igual que en el caso de Dewey, sus preocupaciones teóricas surgen de su conciencia de conflictos sociales y políticos concretos. En el centro de su visión se encuentra el proyecto de repensar lo que significa la democracia en un mundo tecnológico global complejo, un mundo en el que hay fuerzas poderosas que distorsionan y socavan el florecimiento de la democracia. Taylor y Habermas, al igual que Dewey antes que ellos, han tratado de identificar y sondear las amenazas y peligros más graves a los que se enfrenta la democracia en un mundo global dominado por el pensamiento instrumental y tecnológico.

Taylor, oriunda de Montreal, creció en un hogar bilingüe y bicultural, con un padre protestante que hablaba inglés y una madre católica que hablaba francés. Siempre se ha preocupado por el problema de la fragmentación política y el eclipse de la vida pública. **Durante más de 40 años, ha tratado de elaborar una comprensión y un ideal de "diversidad profunda" que sea a la vez sensible al *reconocimiento* de las diferentes identidades culturales, pero que se esfuerce por lograr una verdadera comunidad común. Y si se quiere comprender el proyecto filosófico de Habermas y la visión que está en el corazón de su pensamiento, hay que relacionarlo con la crisis intelectual y afectiva central de su vida. Fue su descubrimiento, justo después de la Segunda Guerra Mundial, cuando aún era adolescente, de todo el alcance de los horrores del período nazi. Todo el pensamiento de Habermas puede relacionarse con su intento de toda la vida no solo de comprender lo que le sucedió a Alemania en ese momento oscuro, sino de articular y defender una alternativa democrática deliberativa. Tanto Taylor como Habermas también han sido pensadores cosmopolitas. Se basan en diferentes tradiciones filosóficas para desarrollar sus propias visiones filosóficas de una democracia global que sea sensible a las diferencias culturales y nacionales. En términos filosóficos, buscan conjugar el respeto por la diferencia y la alteridad en un contexto de universalidad concreta. No es de extrañar que la visión de Habermas esté tan cerca del falibilismo**

pragmático, porque Peirce, Dewey y Mead han influido profundamente en sus investigaciones filosóficas. Habermas siempre ha reconocido cuán cercanos están su temperamento y su perspectiva a los de los pensadores pragmáticos. Y recientemente, Charles Taylor ha llegado a reconocer sus afinidades intelectuales con William James. [número arábigo](#)

Quiero reiterar lo que dije antes. Mi intención no es mostrar que Taylor y Habermas son "realmente" pragmáticos. Más bien, quiero mostrar cómo la mentalidad que informa su trabajo exhibe una profunda afinidad con el falibilismo pragmático. Tanto Taylor como Habermas comparten la fe democrática de Dewey "en el papel de la consulta, de la conferencia, de la persuasión, en la formación de la opinión pública que a la larga es autocorrectiva" (Dewey 1939: 227). Esta convicción básica anima el pensamiento de Dewey, Habermas y Taylor.

Si consideramos una vez más lo que William James dice sobre el temperamento y la visión en la determinación de la forma de pensar y actuar, entonces podemos ver cuán cerca están Habermas y Taylor de los pensadores pragmáticos. Exhiben y comparten la mentalidad del falibilismo pragmático. Y esta similitud ejemplifica mi afirmación básica de que la misma mentalidad informa los proyectos filosóficos que surgen en diferentes escenarios históricos.

Quiero volver a la narración de Menand sobre el destino de los pensadores pragmáticos en los Estados Unidos. Aunque sus comentarios son incompletos, Menand sugiere que fue la Guerra Fría la principal responsable de su desaparición.

Holmes, James, Peirce y Dewey deseaban llevar las ideas, los principios y las creencias a un nivel humano porque deseaban evitar la violencia que veían oculta en las abstracciones. Esta es una de las lecciones que les había dejado la Guerra Civil. El sistema político que su filosofía estaba diseñada para apoyar era la democracia. Y la democracia, tal como ellos la entendían, no es solo dejar que las personas correctas expresen su opinión: también se trata de dejar que las personas equivocadas expresen su opinión. Se trata de dar espacio a las opiniones minoritarias y disidentes para que, al final del día, prevalezcan los intereses de la mayoría. (Menand 2001: 440)

Pero la Guerra Fría representó un estilo de pensamiento y mentalidad muy diferente, que desplazó la actitud abierta, experimental y falibilista de los pensadores pragmáticos.

La Guerra Fría fue una guerra de principios. Por lo tanto, un estilo de pensamiento que elevaba el compromiso sobre la confrontación no tenía mucho atractivo. Incluso los opositores a la Guerra Fría montaron su oposición por principios. La noción de que los valores de la sociedad libre, por los que se libró la Guerra Fría, eran construcciones contingentes, relativas y falibles, buenos para algunos propósitos y no buenos para otros, no era una noción compatible con los imperativos morales de la época. (Menand 2001: 441) Y en una coda final, Menand nos dice:

Y una vez que terminó la Guerra Fría, las ideas de Holmes, James Peirce y Dewey surgieron tan repentinamente como habían sido eclipsadas. Los escritores comenzaron a ser estudiados y debatidos con una seriedad e intensidad, tanto en los Estados Unidos como en otros países, que no habían atraído durante cuarenta años, porque en el mundo posterior a la Guerra Fría, donde hay muchos sistemas de creencias que compiten entre sí, no sólo dos, el escepticismo sobre la finalidad de cualquier conjunto particular de creencias ha comenzado a parecerles a algunas personas un valor importante de nuevo. Y también lo ha hecho la teoría política que este escepticismo ayuda a respaldar: la teoría de la democracia es el valor que valida todos los demás valores. La participación democrática no es el medio para un fin, en esta forma de pensar; Es el fin. El propósito del experimento es mantener el experimento en marcha. (Menand 2001: 441)

Menand escribió estas palabras poco antes del 11 de septiembre, y desde esa fecha infame, ha habido un cambio radical en las formas dominantes de pensamiento. No hay que subestimar las diferencias consecuentes de la Guerra Civil Estadounidense, la Guerra Fría y la nueva "Guerra contra el Terror". Cada uno de ellos ocurrió en circunstancias históricas radicalmente diferentes, con orígenes y causas muy diferentes. Sin embargo, hay algunas similitudes inquietantes en la mentalidad que ganó dominio en estos diferentes tiempos y circunstancias. Se apela a los principios rígidos, a las certezas morales y a la confrontación. Aquí no hay matices, sino solo la oposición en blanco y negro del bien y el mal. Este es un mundo cuasi-

maniqueo. Es cuasi-maniqueo, porque los maniqueos originales creían que Dios es *coeterno* con Satanás. En consecuencia, no puede haber una victoria final sobre el mal. Pero hoy se nos dice que, en última instancia, el Bien triunfará sobre el Mal. Escuchamos esto no sólo de nuestros propios líderes políticos, sino también de aquellos fanáticos islámicos militantes que están convencidos de la rectitud de su causa. Ambas partes están convencidas de que Dios está de su lado y vindicará su causa. Cualquier desviación de esta oposición tajante se interpreta como un signo de vacilación y debilidad. Y también hay un subtexto sexual pernicioso aquí. Se acentúan las virtudes "masculinas" de la dureza, la fuerza, la decisión, la determinación de mantener el rumbo. Los que se oponen a esto son "feminizados". Son sensibles, indecisos y débiles. Son "hombres femeninos".

Es cierto que el punto más bajo -el nadir- de la influencia del pragmatismo en Estados Unidos coincidió con los orígenes de la Guerra Fría, y que desde el paso de la Guerra Fría se ha producido un gran renacimiento del interés por el pragmatismo. Pero la historia completa de la desaparición y el resurgimiento del pragmatismo es, como señala el propio Menand, más complicada. Muchos factores contribuyeron a la marginación de los pensadores pragmáticos. Durante las décadas que precedieron a la Segunda Guerra Mundial, hubo un rápido crecimiento del profesionalismo en los departamentos académicos de filosofía. Hubo un nuevo énfasis en la delicadeza técnica, lógica y argumentativa entre los filósofos, con poca preocupación por cuestiones políticas y sociales más amplias. En el apogeo de su popularidad, Dewey pidió apasionadamente a los filósofos que ampliaran su visión, que se alejaran de una preocupación exclusiva por los problemas tradicionales de la filosofía y que centraran su atención en los "problemas de los hombres", los problemas a los que se enfrentan los seres humanos en su vida cotidiana. Pero en la década de 1950, muchos filósofos académicos estaban obsesivamente preocupados por los "problemas de la filosofía" y por disolverlos. La idea misma del filósofo como un intelectual público que se ocuparía de los "problemas de los hombres" fue ridiculizada. La disciplina de la filosofía llegó a ser tan especializada y tan esotérica que pocas personas fuera de la disciplina vieron que tenía mucha relevancia. Durante las últimas décadas, sin embargo, ha habido un resurgimiento del pragmatismo.<sup>3</sup> Sin embargo, este interés se ha limitado principalmente a los círculos académicos. No hay ninguna figura intelectual en los Estados Unidos

de hoy que tenga la influencia y el atractivo de pensadores como Holmes, James o Dewey.<sup>4</sup>

Pero hay otra manera de entender las vicisitudes de una orientación pragmática falibilista. Como movimiento filosófico histórico, hay mucho en los pensadores pragmáticos clásicos que es anticuado e irrelevante para nosotros hoy. Esto tiene mucho sentido desde un punto de vista pragmático. Como firmes defensores de la investigación autocorrectiva en curso, los pensadores pragmáticos serían los primeros en afirmar que esto también se aplica a las afirmaciones presentadas por los propios pragmáticos. Con su conciencia de que la especulación filosófica siempre se basa en su contexto histórico concreto, también insistirían en que la filosofía debe ser repensada a la luz de los nuevos problemas y conflictos que surgen en diferentes contextos históricos. *Pero hay un núcleo vital del ethos pragmático que es perdurable y trasciende el contexto histórico en el que surgió.* Peirce, James y Dewey pensaban, en su mayor parte, que una vez que la búsqueda de la certeza fuera expuesta, una vez que el anhelo de absolutos fuera desafiado, una vez que aprendiéramos que no hay un consuelo metafísico permanente y que debemos hacer frente inteligentemente a contingencias y peligros inesperados, entonces no habría vuelta atrás, no habría retorno a un mundo de simples oposiciones binarias del Bien y el Mal. *Pero se equivocaron.* Subestimaron el atractivo de la mentalidad a la que se oponían, especialmente en tiempos de crisis, ansiedad y miedo percibidos. Pero con la esperanza de que prevaleciera una mentalidad pragmática y falible, siempre se dio cuenta de que se requiere un esfuerzo constante y persistente para hacer que las virtudes y prácticas de una mentalidad falibilística sean una realidad viva. No es fácil convivir con la contingencia y la incertidumbre. Hay un profundo anhelo de seguridad y certeza, y siempre existe la posibilidad de una *regresión* a un mundo más simplificado de dicotomías en blanco y negro, un mundo simplificado en el que no hay ambigüedad sobre el Bien y el Mal. Instituir un ethos falibilístico como realidad viva en la vida cotidiana de las personas requiere un compromiso apasionado y persistencia, porque este ethos siempre está amenazado. Y hoy las amenazas son más serias y más ominosas que nunca. Se nos dice que estamos involucrados en un nuevo tipo de guerra que es diferente de todas las demás guerras: una "Guerra contra el Terror". Y para ganar esta guerra, no podemos darnos el lujo de ser falibilistas pragmáticos.



A lo que nos enfrentamos hoy, desde el 11 de septiembre, es a un choque de mentalidades. Y este es un choque que atraviesa la moral, la política y la religión. Se manifiesta en *todas las* áreas de la experiencia humana. Hoy en día está de moda asociar la búsqueda de la certeza y el anhelo de absolutos con la religión. Cuando el presidente de la nación más poderosa del mundo apela al Todopoderoso para justificar decisiones políticas y militares controvertidas, y se ve a sí mismo como el líder de la batalla contra el Mal, cuando adopta una retórica apocalíptica, no es difícil entender por qué sus críticos son tan escépticos de estas afirmaciones "religiosas". Y sin subestimar las diferencias cruciales, es alarmante ver paralelismos con aquellos militantes que apelan a Dios para justificar una yihad -una guerra santa- contra el mal en los fieles. Pero el problema no es la religión. Más bien, es la mentalidad que prevalece en la religión. Dentro de las grandes religiones del mundo, encontramos el mismo choque de mentalidades. La mentalidad del falibilismo pragmático *no* es antirreligiosa, es antidogmática y antiideológica.

El punto que quiero enfatizar va más allá del pragmatismo. En las grandes tradiciones religiosas siempre ha habido creyentes que han argumentado que una fe religiosa genuina es aquella que está abierta al cuestionamiento. No hay que confundir la fe religiosa con el fanatismo ideológico. Y debemos oponernos apasionadamente al fanatismo ideológico dondequiera que surja, independientemente de si adopta una forma religiosa o no religiosa. Debemos oponernos apasionadamente al abuso del mal en el que demonizamos al enemigo, simplificamos en exceso una realidad compleja imponiendo dicotomías fáciles, hacemos afirmaciones engañosas de certeza y denigramos el pensamiento crítico.



---

## *Certeza moral y compromiso apasionado*

En los capítulos anteriores describí la mentalidad de la falibilidad pragmática y la contrasté con la apelación a los absolutos, a las certezas morales y a un mundo en blanco y negro del bien y del mal. Pero bien podría decirse que he hecho caso omiso de algunas cuestiones difíciles. Un crítico podría objetar que soy culpable de presentar un nuevo y engañoso "O lo uno o lo otro": ya sea la falibilidad pragmática o la apelación a los absolutos. Pero tal "O lo Otro" enmascara la situación real a la que nos enfrentamos hoy. El falibilismo bien puede ser el ethos preferido en aquellas situaciones en las que podemos esperar deliberación, en las que estamos tratando con personas razonables que están abiertas y dispuestas a participar en un diálogo crítico. Pero esta no es nuestra situación hoy. Es un mundo en el que el terrorismo, que se ha vuelto cada vez más sofisticado, plantea amenazas radicalmente nuevas. Tenemos que enfrentar la posibilidad realista de que los terroristas pronto puedan tener las armas químicas, biológicas e incluso nucleares para llevar a cabo asesinatos en masa. Es muy posible que no haya una sola esencia o definición de lo que consideramos malvado, pero el asesinato deliberado de víctimas inocentes siempre ha sido un ejemplo de maldad. El crítico podría señalar que ya he admitido que nuevas formas de mal han irrumpido en el siglo veinte. ¿Por qué no reconocer que ahora nos enfrentamos a una nueva forma de mal? El problema con los pragmáticos es que siempre se han sentido incómodos enfrentándose al mal. "El mal" no es realmente parte de su vocabulario. Hablan de contingencias y peligros, pero no son realistas sobre los *peligros reales* que ahora existen. La deliberación, la diplomacia y la persuasión son, por supuesto, deseables. Pero tenemos que darnos cuenta de que, para usar una expresión pragmática, no

funcionan en las circunstancias extremas que existen hoy en la "Guerra contra el Terror". Se trata de asesinos fanáticos despiadados. Tenemos que ser decididos, contundentes, firmes y totalmente comprometidos en la lucha contra este nuevo mal. La verdadera debilidad del pragmatismo es que carece de los recursos para justificar la decisión y el compromiso apasionado. Tal compromiso depende de una firme convicción: la certeza moral y política de que la causa de uno es justa. De lo contrario, careceremos de la voluntad y la persistencia para hacer los sacrificios necesarios para luchar contra el enemigo. La cuestión principal es la eminentemente *práctica* de hacer lo que se requiere para luchar contra este nuevo mal. Los pragmáticos siempre nos dicen que debemos juzgar las ideas por sus consecuencias. A pesar de las afirmaciones bien intencionadas de los pragmáticos, las verdaderas consecuencias de esta mentalidad son la indecisión y un equívoco fluctuante que socava el compromiso de principios y la acción clara y decisiva.

La objeción es seria y hay que enfrentarla de frente. Es una variación de la conocida acusación de que el pragmatismo es ingenuamente optimista y no aprecia plenamente el trágico lado oscuro de la vida humana, la pecaminosidad de los seres humanos y la intransigencia del mal. Durante la vida de Dewey, Reinhold Niebuhr lanzó esta crítica en su contra. Más recientemente, ha sido reiterado por Jack Diggins. Incluso Cornel West, que se considera a sí mismo como alguien que trabaja en la tradición pragmática, se preocupa por si los pragmáticos realmente tienen los recursos para lidiar con el mal.<sup>1</sup>

Sidney Hook ha dado una de las mejores y más agudas respuestas a la caricatura del pragmatismo como ingenuamente optimista y carente de los recursos para lidiar con la tragedia y el mal. Hook fue estudiante y un estrecho colaborador de John Dewey. De joven, antes de su giro pragmático, se identificó con una tradición hegeliano-marxista, pero se convirtió en uno de los críticos más penetrantes y enérgicos del comunismo en una época en la que muchos liberales norteamericanos eran todavía compañeros de viaje. Era conocido como el "bulldog" de los pragmáticos. Su libro de 1974, *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*, proporciona una fuerte respuesta crítica a la objeción recurrente de que el pragmatismo es superficial e ingenuo. Los ensayos reunidos en ese volumen exhiben una vitalidad y una frescura que los hacen muy relevantes para nuestra situación contemporánea.<sup>2</sup> Hook resume sucintamente la conocida caricatura del

pragmatismo "como una filosofía superficial de optimismo, de ajuste acrítico y conformidad, de adoración a la diosa del éxito". Esta distorsión, basada en una lectura tendenciosa de Peirce, James y Dewey, pasa por alto lo que es más central para el temperamento pragmático.

El pragmatismo no era solo un método para clarificar ideas explorando sus consecuencias en el uso conductual. Era también un temperamento de ánimo hacia las opciones vitales a las que se enfrentan los hombres cuando se dan cuenta de las propuestas alternativas a las que los comprometen. Destacó la eficacia de los ideales y las acciones y, al mismo tiempo, sus limitaciones ineludibles. Renunció a la promesa de soluciones totales y de la salvación total a cambio de ganancias fragmentarias. Sin embargo, lejos de abrazar fórmulas fáciles de la reconciliación definitiva de intereses y valores en conflicto, reconoció la realidad de las pérdidas graduales, incluso cuando arriesgamos nuestras vidas para lograr las ganancias. (Hook 1974: 4-5)

Con frecuencia nos enfrentamos a decisiones difíciles y opciones contradictorias en las que *no hay* posibilidad -ni siquiera después de una cuidadosa deliberación- de reconciliar "intereses y valores en conflicto". Y al tomar estas decisiones, debemos ser muy conscientes de nuestras limitaciones.

No importa cuán inteligentes y humanas sean nuestras decisiones, hay, como insiste William James, "pérdidas reales y perdedores reales". Vivimos en un mundo peligroso, aventurero y serio, y "la misma 'seriedad' que atribuimos a la vida significa que los inevitables noes y las pérdidas forman parte de ella, que hay sacrificios genuinos, y que algo permanentemente drástico y amargo siempre permanece en el fondo de la copa". (Hook 1974: 5)

Este es el aspecto del pragmatismo que ha sido ignorado por sus críticos, pero se encuentra en el corazón del pragmatismo. El pragmatismo, afirma Hook, se basa en el reconocimiento del "sentido trágico de la vida", una expresión que se apropió del filósofo español Miguel de Unamuno. ¿A qué se refiere, precisamente, ~~Garfio~~ con el sentido trágico de la vida?



Toda experiencia genuina de duda y perplejidad moral en la que nos preguntamos "¿Qué debo hacer?" tiene lugar en una situación en la que

el bien entra en conflicto con el bien. Si ya sabemos lo que es el mal, la indagación moral ha terminado, o nunca comienza realmente. "Lo peor o malo", dice Dewey, "es el bien rechazado", pero hasta que no lo rechazamos, la situación es una en la que el bien aparente se opone al bien aparente. "Todas las serias perplejidades de la vida se remontan a la verdadera dificultad de formarse un juicio sobre los valores de una situación; se trata de un conflicto de bienes". Independientemente de cómo resolvamos la situación, se sacrificará algún bien, algún interés, cuyo anhelo inmediato de satisfacción puede ser tan intenso y auténtico como sus semejantes, se modificará, se frustrará o incluso se suprimirá. (Hook 1974: 13)

Hay "pequeñas tragedias" en la vida, pero la cualidad trágica de los dilemas morales emerge de manera más dramática cuando los conflictos y las decisiones que enfrentamos son, para usar las expresiones de William James, *trascendentales y forzadas*. Como nos dice Dewey, "sólo lo convencional y lo fanático están siempre inmediatamente seguros de lo correcto y lo incorrecto [o del bien y el mal] en la conducta".

No sólo tenemos que tomar decisiones difíciles, sino que, como subraya Hook, con frecuencia nos enfrentamos a dilemas morales y políticos en los que hay valores incompatibles e irreconciliables. Esta es precisamente la razón por la que los pragmáticos ponen tanto énfasis en la deliberación, la investigación y la evaluación cuidadosa de las consecuencias de nuestras decisiones y acciones. Los pragmáticos no subestiman el papel del conflicto en la vida humana, incluso en los conflictos irreconciliables. Dewey hace la perspicaz observación de que si ya sabemos lo que es malo, entonces la investigación moral ha terminado, o nunca comienza realmente. El simple *hecho de etiquetar* a algo o a alguna persona como malvado *no* es una indagación moral. A pesar de todo el atractivo emocional de este etiquetado, oscurece y distorsiona nuestras elecciones. Los pragmáticos enfatizan la *perspectiva del agente*, la perspectiva de aquellos que tienen que hacer elecciones y tomar decisiones. La pregunta principal siempre es cómo *responder* a lo que consideramos situaciones peligrosas, amenazantes o injustas. Y cuando llegamos a la conclusión de que alguien o algo es malo, debemos estar preparados para explicar y justificar lo que queremos decir, porque todavía tenemos que decidir cómo responderemos a este mal concreto. Al tomar decisiones morales o políticas siempre existe la

necesidad de deliberación y cuestionamiento, y también siempre existe la posibilidad de desacuerdo. Las personas razonables pueden estar en desacuerdo sobre lo que se debe hacer, y de hecho lo hacen. Además, con frecuencia tenemos que actuar sin la oportunidad de participar en una investigación deliberativa completa. Es por eso que los pragmáticos enfatizan la necesidad de cultivar aquellos hábitos, disposiciones y prácticas que nos permitan actuar con decisión. Es una caricatura engañosa de la mentalidad pragmática sugerir que exige un debate interminable. Es difícil pensar en otra orientación filosófica que haya puesto tanto énfasis en la conducta, la práctica y la acción. No hay incompatibilidad entre ser *decisivo* y reconocer la *falibilidad* y las limitaciones de nuestras elecciones y decisiones. Por el contrario, esto es lo que se requiere para una acción responsable. Debemos reconocer que, hagamos lo que hagamos, siempre habrá consecuencias no deseadas e impredecibles. Reconocer y evaluar inteligentemente estas consecuencias puede requerir modificar nuestra conducta. El falibilismo se toma en serio la comprensión de sentido común de que aprendemos, o *deberíamos* aprender, de nuestros errores. Y debido a la finitud y limitación humana, no podemos evitar cometer errores. Se necesita imaginación y coraje para reconocer nuestros errores. La "constancia" y el "mantener el rumbo" no son virtudes sino *vicios* cuando implican ignorar las consecuencias indeseables de nuestras decisiones y acciones. "A un lado... De la crueldad de aquellos que se jactan del daño personal que pueden infligir, la posibilidad de la crueldad es el hecho inverso siempre presente de la limitación humana. Todos somos más crueles de lo que creemos, no porque seamos malvados, sino porque nuestros sentidos e imaginación tienen un alcance muy limitado" (Hook 1974: 29).

No hay que confundir la flexibilidad y la inteligencia reflexiva con la indecisión. La apelación al mal se utiliza hoy para "justificar" cursos de acción profundamente problemáticos y cuestionables. En el abuso del mal hay una fusión manipuladora -y a veces cínica- de fenómenos muy dispares en un solo enemigo maligno cosificado. Saddam Hussein, Osama bin Laden, los terroristas suicidas palestinos y los rebeldes chechenos se agrupan como si fueran un solo enemigo malvado, o parte de una sola conspiración global.<sup>3</sup> Y la *evidencia fáctica* que deja claro que esto simplemente no es así, y que es políticamente desastroso pensar que hay una sola "fuerza maligna" que amenaza nuestra seguridad, se ignora o se suprime deliberadamente. La misma expresión "guerra contra el terror" es profundamente engañosa. El

terror no es un enemigo; El terror es un complejo de tácticas y estrategias utilizadas por diferentes grupos para diferentes propósitos. Pero aquellos que están demasiado ansiosos por etiquetar al enemigo como malvado o como parte del "Eje del Mal" están impacientes con este hecho obvio. El abuso del mal, la reificación del mal, también bloquea una investigación seria sobre por qué tantas personas en todo el mundo simpatizan con los terroristas. Bloquea la investigación de un fenómeno que está adquiriendo una importancia mundial: la rabia expresada por aquellos que creen que están siendo humillados constante y sistemáticamente. La humillación es una de las principales fuerzas sociales y políticas en este mundo global, y todavía hay poca comprensión real de su poder para motivar a las personas. No sólo están los males de los terroristas fanáticos, sino también los males de aquellos cuyas acciones infligen humillación. Hay

"grandes rangos de crueldad en la historia moderna, que involucran el destino de millones de personas, que fluyen de las limitaciones de la imaginación y la sensibilidad humanas, de la crueldad que los hombres cometen porque es fácil soportar lo que está fuera de la vista, y aún más fácil soportar lo que está fuera de la mente" (Hook 1974: 29). Tampoco se plantean cuestiones sobre si las tácticas y estrategias empleadas para combatir a nuestros "enemigos malvados" pueden tener la consecuencia no deseada de crear un entorno en el que los terroristas sigan prosperando. Al igual que Proteo, el terrorismo adopta formas siempre nuevas. Y si somos honestos, hay buenas razones para creer que nunca podremos *eliminar por completo las* iniciativas terroristas. Lo que sí podemos hacer es tratar de eliminar a los terroristas conocidos y, como nos recuerda Samantha Power, "emprender el complejo y elaborado esfuerzo de distinguir a los simpatizantes de los militantes y mantener a sus conversos al mínimo. El terrorismo también requiere comprender cómo nuestras políticas pasadas ayudaron a dar a tales agravios venenosos" (2004: 37). Pero hoy en día, aquellos que buscan plantear y debatir estos temas son frecuentemente acusados de ser antipatriotas.

"La comprensión del mal que los hombres pueden hacer y han hecho a los hombres es parte integral de cualquier evaluación inteligente de la historia humana" (Hook 1974: 30). Debemos reconocer la variedad de fuentes de males concretos. Pueden fluir de "la ignorancia, la insensibilidad y la torpeza imaginativa incluso de hombres convencionalmente buenos". El discurso sobre el mal posterior al 11-S es *regresivo* porque se basa en una

de las concepciones más *primitivas* del mal. Demonizamos al enemigo, pensamos en el enemigo como poseído por Satanás, como alguien que hace el mal por el mal. Pero la lección que deberíamos haber aprendido del siglo XX, de los escritos de Hannah Arendt, Primo Levi y muchos otros, es que los peores males que experimentamos no pueden entenderse adecuadamente si pensamos en ellos exclusivamente como las acciones de individuos viciosos y demonizados.

Hay miedo inteligente y no inteligente... El miedo inteligente nos arma contra los peligros reales y nos permite, modificando el entorno o alterando nuestro comportamiento, reducir la incidencia del terror y el dolor. El miedo inteligente debe ser proporcional a los peligros. Es la ausencia de toda proporción entre el peligro y el miedo lo que marca la respuesta de pánico e histeria. El pensamiento político a menudo se ve distorsionado por la incapacidad de distinguir entre temores mal fundados o bien fundados.

(Hook 1974: 58)

"La cruda realidad, sin embargo, es que a veces no hay ningún deseo de razonar, ningún deseo de negociar, excepto como una acción de retención para acumular poder estratégico, nada más que la dependencia de una u otra parte de la fuerza bruta, incluso cuando pueden existir otras alternativas" (Hook 1974: 23). La mentalidad pragmática reconoce que la tolerancia tiene *límites*. No podemos tolerar a aquellos que son *activamente* intolerantes, aquellos que buscan socavar la posibilidad misma del discurso, el diálogo y la persuasión racional. Pero, ¿cómo vamos a decidir cuándo se han alcanzado estos límites? ¿Cuál es el criterio para decidir cuándo hay un uso legítimo de la fuerza? Desde una perspectiva pragmática, estas preguntas no pueden responderse de manera *abstracta*. Exigen especificidad, indagación de las circunstancias históricas y decisiones arriesgadas. Pero si prevalecen las virtudes y prácticas de un falibilismo pragmático robusto, habrá una voluntad de escuchar las voces disidentes y una apertura a modificar nuestra conducta a la luz de la evaluación inteligente de las consecuencias de nuestras elecciones y acciones. También habrá una fuerte resistencia a la restricción de las libertades civiles.

Sin embargo, se puede objetar que, por noble que sea la apelación pragmática a la discusión, al diálogo y a la persuasión, no logra captar el carácter del fanatismo motivado por pasiones irracionales. Esta es también

una objeción que Reinhold Niebuhr hizo contra John Dewey. Niebuhr acusó a Dewey de ser un racionalista que basaba sus esperanzas en la razón autosuficiente. Pero Dewey respondió acertadamente que se trataba de una caricatura de la concepción pragmática de la inteligencia social. Dewey prefería hablar de inteligencia en lugar de razón porque se oponía a la forma en que muchos filósofos tradicionales habían caracterizado a la razón, como si fuera una facultad especial que tuviera poder intrínseco. La inteligencia no es una facultad autónoma, sino que consiste en un conjunto de hábitos, disposiciones y virtudes que no son innatas, sino que deben cultivarse. En respuesta a Niebuhr, Dewey afirmó que "la inteligencia no tiene poder per se". Se vuelve poderosa "sólo en la medida en que se integra en un sistema de necesidades, de demandas efectivas". El pragmatismo no niega la fuerza de las emociones y pasiones humanas. De lo que se trata es de *informar* estas pasiones con inteligencia, de hacerlas más humanas.

Los críticos de un temperamento pragmático frecuentemente se presentan a sí mismos como "realistas de mente dura", que se burlan de sus oponentes como "sentimentalistas de mente tierna".<sup>4</sup> Pero Garfio da una réplica penetrante a esta acusación. Lo que escribió en 1947 bien podría haber sido escrito en 2005.

Esta "dureza" es otra expresión de la abdicación de la inteligencia. Se niega a discutir los problemas específicos y las formas específicas de manejarlos, sofocando todos los problemas bajo una lealtad general a un objetivo vagamente definido. Se envuelve en la fe ciega, esencialmente religiosa, de que no importa lo que se haga, las cosas saldrán bien al final. Se impacienta con cualquier intento de juzgar las profesiones verbales por las consecuencias de hecho. Realmente no es una actitud de dureza en absoluto, porque no puede enfrentar o vivir con la verdad. No puede soportar ver sus suposiciones puestas en el crisol de la duda. Más bien es un sentimentalismo tierno que lee sus deseos piadosos en los misteriosos "funcionamientos" de la historia. (Hook 1974: 35)

Llegamos aquí al meollo de la cuestión, a lo que está implícitamente presupuesto en la objeción que he ensayado al principio de este capítulo. Es la suposición tácita de que el "realismo de mente dura", la fuerza, la contundencia, la decisión y la persistencia se basan en una certeza moral inquebrantable. Porque sin una convicción moral, firme y absoluta, careceremos de la determinación de hacer lo que se requiere para luchar



contra el mal. Pero aquí es donde detectamos el burdo deslizamiento falaz de la *certeza moral subjetiva* a la supuesta *certeza moral objetiva*. La fuerza de la convicción personal nunca es *suficiente* para justificar la verdad o la exactitud de las propias afirmaciones. Esta es la lección principal del falibilismo pragmático. Además, necesitamos exponer la forma vulgar de la ansiedad cartesiana que corrompe gran parte de la retórica política actual. Se nos presentan las alternativas de una certeza moral inquebrantable o de un relativismo vacilante e insípido. Y la implicación no tan oculta es que la falibilidad pragmática es afeminada y tierna; Carece de las agallas para hacer frente al mal del terror. Una y otra vez, los llamados realistas duros afirman esto de manera consciente y subliminal. Tenemos que sacar esta actitud a la luz y denunciarla. Se basa en la confusión entre *la certeza* subjetiva y la certeza objetiva. Ideólogos, fanáticos y fundamentalistas siempre están reclamando certeza. La historia está llena de ejemplos de certezas descartadas. Como señaló Peirce hace mucho tiempo, nos enfrentamos a afirmaciones contradictorias y contradictorias sobre la certeza. El fervor con el que uno afirma la posesión de certezas morales no es *evidencia alguna* de la verdad o validez de las propias afirmaciones. Una de las motivaciones originales para el desarrollo del pragmatismo fue la comprensión de que las tenaces profesiones de certeza *nunca son* suficientes para justificar la verdad de nuestras creencias. Peirce llamó a esto el método de tenacidad para fijar la creencia. Y lo que escribió en 1877 sigue siendo, tal vez incluso más, relevante para nosotros hoy.

La aversión instintiva a un estado de ánimo indeciso, exagerado en un vago temor a la duda, hace que los hombres se aferren espasmódicamente a los puntos de vista que ya tienen. El hombre siente que, si tan sólo mantiene su creencia sin vacilar, será enteramente satisfactoria. Tampoco se puede negar que una fe firme e inamovible produce una gran paz de espíritu... Y en muchos casos bien puede ser que el placer que deriva de su fe tranquila supere cualquier inconveniente resultante de su carácter engañoso. (Peirce 1992: 116)

Antes mencioné la situación bastante inocua en la que declaro que estoy *absolutamente seguro* de que vi a alguien solo para descubrir que estaba equivocado. Pero hay situaciones horrendas en las que las profesiones de absoluta certeza son extremadamente peligrosas y sistemáticamente

engañosas, cuando no engañosas. Al justificar la "guerra preventiva", la administración estadounidense nos bombardeó con su conocimiento absolutamente seguro de que Saddam Hussein poseía armas de destrucción masiva.<sup>5</sup>

La suposición de que la gente de Bush realmente creía en su pesadilla de armas de destrucción masiva fue indicada por la calidad incondicional de su prosa. Frases como "sí lo sabemos, con absoluta certeza", pronunciadas con majestuosa autoridad, abundaron en los discursos del vicepresidente Cheney. También era un hombre "sin dudas" en "No hay duda de que Saddam Hussein ahora tiene armas de destrucción masiva". El presidente fue otro hombre "sin duda": "La inteligencia recopilada por este y otros gobiernos no deja duda de que el régimen de Irak sigue poseyendo y ocultando algunas de las armas más letales jamás concebidas". Cuando se le preguntó sobre la ubicación de las armas de destrucción masiva, el secretario de Defensa Rumsfeld dijo con confianza: "Sabemos dónde están". (Schlesinger 2004: 29)

Pero ahora sabemos que todas estas afirmaciones de "sin duda" y de "certeza absoluta" eran *falsas*. Por otra parte, también sabemos que las dudas sobre la fiabilidad de esta información de inteligencia fueron sistemáticamente descartadas. Ha habido una amplia discusión sobre si Bush y su gobierno creían genuina y sinceramente lo que decían saber con absoluta certeza o si estaban mintiendo deliberadamente. Los defensores de la administración afirman que nuestros líderes creían genuinamente que había armas de destrucción masiva y que Saddam Hussein *representaba* una "amenaza inminente". Pero hay que preguntarse: ¿por qué nuestros líderes estaban tan dispuestos y ansiosos por creer que Hussein poseía estas armas? No se puede subestimar el poder de la *mentalidad* que se apoderó de la administración, especialmente la tendencia del presidente a ver el mundo en los duros términos del bien y el mal. Greg Thielmann, miembro de la Oficina de Inteligencia e Investigación del Departamento de Estado, afirma que la administración Bush tenía una "actitud de inteligencia basada en la fe: 'Sabemos las respuestas, danos la inteligencia para respaldar estas respuestas'". Peter Singer añade:

Parece probable que no fuera la fe en general lo que dio a Bush y a sus ayudantes una confianza equivocada de que conocían las respuestas. Era la idea de que Saddam era malvado. Al escribir en *Newsweek* sobre cómo Bush justificó ir a la guerra con Irak, Howard Fineman observó: "Decidió que Saddam era malvado, y todo se deriva de eso". Eso por sí solo hizo intuitivamente obvio que Saddam debía estar construyendo armas de destrucción masiva. Pero es un error dividir el mundo claramente en el bien y el mal, en blanco y negro sin matices de gris, de una manera que elimina la necesidad de aprender más sobre aquellos con quienes uno está tratando. Para una persona irreflexiva, tener un sentido de "claridad moral" que hace caso omiso de los matices en la motivación y la conducta humanas puede ser un vicio, no una virtud. (Singer 2004: 211-12)

Pero, ¿por qué la apelación a la certeza es tan seductora cuando se trata de cuestiones de elección, decisión y acción? Es debido a la creencia de que a menos que poseamos esta certeza, no tendremos ninguna base para justificar nuestras elecciones, decisiones y acciones. *Esta es la inferencia defectuosa que debe ser expuesta y rechazada.* Cuando actuamos de manera inteligente, apelamos a razones para justificar nuestras acciones, o debemos estar preparados para hacerlo si se nos desafía. Pero cuando apelamos a razones, estamos operando en un espacio donde puede haber mejores y peores argumentos basados en evidencia concreta. Si damos razones para justificar nuestras acciones, entonces debemos admitir que, por muy plausibles y convincentes que nos parezcan estos argumentos, *siempre están* abiertos a una mayor investigación y crítica. No hay escapatoria a la falibilidad. Pero, ¿reconocer la falibilidad de nuestras razones y justificaciones significa que careceremos de la convicción y el compromiso apasionado para elegir y actuar con decisión? La respuesta es claramente ¡No! Debemos actuar sobre la base de lo que consideramos nuestras mejores razones y nuestras convicciones más firmes. Debemos estar preparados para morir por lo que en última instancia apreciamos. Nada de esto requiere ningún compromiso o debilitamiento del falibilismo, la creencia de que no importa cuán firmemente sostengamos algunas creencias fundamentales, en principio están abiertas a la crítica y la autocorrección. Para usar un lenguaje diferente, reconocer nuestra falibilidad es reconocer nuestra *finitud humana*. En su famoso ensayo "Dos conceptos de libertad", Isaiah Berlin cita un sabio dicho de Joseph

Schumpeter, quien escribió: "Darse cuenta de la validez relativa de las propias convicciones y, sin embargo, defenderlas inquebrantablemente, es lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro". Y Berlin comenta: "Exigir más que esto es tal vez una necesidad metafísica profunda e incurable; pero permitir que determine la propia práctica es un síntoma de una inmadurez moral y política igualmente profunda y más peligrosa" (Berlin 1969: 172).<sup>6</sup>

Existe la creencia residual de que, idealmente, sería más deseable alcanzar el tipo de certeza indudable que podría proporcionar la base para nuestros juicios epistemológicos y morales; pero, como seres humanos falibles, nunca podemos lograr tal certeza. Tenemos que conformarnos con lo que es el segundo mejor: el conocimiento falible. Pero esto realmente pasa por alto el punto central de la visión de los pragmáticos. Están haciendo una afirmación mucho más fuerte e importante. La idea misma de certeza epistemológica o moral es *incoherente*. En la vida cotidiana, estamos *prácticamente* seguros de todo tipo de cosas, aunque descubramos que estamos equivocados en nuestras creencias. Pero si entendemos por "certeza" algo que es incorregible, algo que nunca puede ser cuestionado, modificado o corregido, ¡entonces los pragmáticos nos están diciendo que no existe tal cosa! Es por eso que tenemos buenas razones para ser escépticos con respecto a cualquiera que nos diga que está *absolutamente seguro de* que sabe lo que es verdaderamente malo. Una vez que renunciamos a la engañosa idea de la certeza moral absoluta, entonces tenemos que pensar en nuestras convicciones y compromisos de una manera diferente. Deben basarse en nuestras mejores y más sólidas razones para actuar. Y la forma más efectiva de probarlos es abriéndolos a la discusión, el debate y la crítica públicos.

En definitiva, hay que ser críticos con aquellos que afirman saber con absoluta certeza lo que es el bien y el mal, y que piensan que esa certeza moral es la base de la decisión y del compromiso apasionado en la lucha contra las injusticias y los males concretos. Nuestros compromisos y convicciones serán más fuertes si se basan en una deliberación inteligente y se ponen a prueba en el debate público. Contrariamente a quienes piensan que, a menos que logremos una certeza moral objetiva, careceremos de decisión y compromiso firme para luchar por lo que creemos que es correcto y justo, lo contrario es cierto. Nuestro apasionado compromiso con las causas justas se fortalece y profundiza cuando estamos dispuestos a

justificarlas apelando a razones y evidencias que están sujetas a una discusión abierta, pública y crítica. Esto es esencial para una democracia que realmente aprecia la libertad.

---

## *El mal y la corrupción de*

### *Política democrática*

En mi introducción, afirmé que el discurso del bien y el mal posterior al 11-S es *antipolítico* y *antirreligioso*. Esto puede parecer contraintuitivo y desconcertante. Al fin y al cabo, nos guste o no, son frecuentes las referencias al mal en los discursos de los políticos, especialmente en Estados Unidos.<sup>1</sup> Y, ciertamente, parece ser extremadamente eficaz desde el punto de vista político, ya que despierta profundas emociones y apoyo político. Además, Bush y los que simpatizan con él, están constantemente "justificando" su discurso del bien y del mal apelando a sus convicciones religiosas y a su fe en el Todopoderoso. Entonces, cabe preguntarse, ¿qué significa decir que esta nueva apelación al bien y al mal es antirreligiosa? Quiero argumentar que cuando sondeamos el significado tanto de la política democrática como de la fe religiosa, vemos cómo el nuevo discurso del bien y el mal corrompe tanto la política como la religión. En este capítulo me centraré en la política democrática, y en el siguiente capítulo en la religión y la fe.

Al explorar el significado de la política, empiezo por basarme en las ideas de Hannah Arendt. Arendt es ahora reconocida como una de las teóricas políticas más perspicaces y desafiantes del siglo XX, y creo que muchas de sus ideas deben incorporarse en cualquier concepción plenamente adecuada de la política democrática.<sup>2</sup> En una ocasión afirmó que todo pensamiento "surge de la realidad de los incidentes, y los incidentes de la

experiencia viviente deben seguir siendo puntos de referencia por los cuales se orienta si no ha de perderse en las alturas a las que se eleva el pensamiento, o en las profundidades a las que tiene que descender". La experiencia horrenda que moldeó profundamente su pensamiento fue su encuentro con el totalitarismo, especialmente con el totalitarismo nazi. En una entrevista en 1964, le preguntaron a Arendt: "¿Hay algún acontecimiento concreto en su memoria que dañe su giro hacia la política?" Sin dudarlo, respondió: "Yo diría que el 27 de febrero de 1933, el incendio del *Reichstag* y las detenciones ilegales que siguieron durante esa misma noche". A partir de ese momento, "se sintió responsable". "Es decir, ya no era de la opinión de que uno puede ser simplemente un espectador" (Arendt 1994: 4). En los meses siguientes, Arendt ayudó a otros a escapar de la Alemania nazi. También ayudó a sus amigos sionistas. Esta actividad condujo al incidente que la obligó a huir de Alemania. Sus amigos sionistas alemanes le pidieron que ayudara a documentar la propaganda antisemita nazi. A pesar del peligro, accedió de inmediato a ayudar. Trabajando en la Biblioteca Estatal Prusiana en Berlín para recopilar información, fue aprehendida, arrestada e interrogada, pero nunca admitió lo que estaba haciendo. Arendt tuvo suerte. Podría haber sido asesinada en los sótanos de la Gestapo, pero fue liberada después de ocho días de interrogatorio. Poco después, huyó de Alemania. Como muchos judíos alemanes, Arendt se dirigió a París, donde, a pesar de ser una "persona apátrida", encontró trabajo en organizaciones sionistas. En mayo de 1940, los "extranjeros enemigos" que vivían en París (principalmente judíos alemanes) fueron detenidos para ser enviados a campos de detención. Fue separada de su marido y enviada al campo de mujeres de Gurs. La buena suerte de Arendt continuó. Cuando los nazis marcharon sobre París, había un miedo desesperado de que Gurs fuera tomada por los nazis victoriosos. Pero hubo un breve período de confusión cuando la comunicación se interrumpió. La astuta Arendt escapó del campo con solo su cepillo de dientes. (Muchas de las mujeres que permanecieron en Gurs fueron finalmente enviadas a los campos de exterminio nazis). Se reunió con su marido en una región "segura" de Francia. Después de obtener visas para ingresar a los Estados Unidos, hicieron el peligroso viaje desde la Francia de Vichy a través de España hasta Lisboa, donde finalmente navegaron hacia Nueva York en la primavera de 1941.

He contado esta historia de la huida de Arendt de Alemania, de Francia y, finalmente, de Europa, por varias razones. Podemos imaginar fácilmente lo

que podría haber sucedido si hubiera sido interrogada por un funcionario alemán menos comprensivo, si no hubiera escapado de Gurs, si no hubiera recibido una visa para ingresar a los Estados Unidos, o si hubiera sido devuelta en la frontera española (como le sucedió a su amigo cercano, Walter Benjamin, quien posteriormente se suicidó). Estas contingencias significaban la diferencia entre la vida y la muerte. La contingencia radical de los acontecimientos que tan profundamente marcaron su propia experiencia personal influyó en todo su pensamiento. Su encuentro con el totalitarismo nazi se convirtió en la experiencia central de su pensamiento sobre la política. En 1951 publicó *Los orígenes del totalitarismo*, un libro complejo en el que se propuso comprender lo que había sucedido con el estallido del totalitarismo. El totalitarismo representó una ruptura total con la tradición. Las categorías políticas, morales y sociales tradicionales ya no eran adecuadas para comprender este nuevo fenómeno, que ella distinguió tajantemente de todas las formas anteriores de tiranía y dictadura. Casi al final de su estudio, explica por qué piensa que el totalitarismo representa un mal radical o absoluto sin precedentes.

Por lo tanto, el objetivo de las ideologías totalitarias no es la transformación del mundo exterior o la transmutación de la sociedad, sino la transformación de la naturaleza humana misma. Los campos de concentración no son más que laboratorios donde se prueban los cambios en la naturaleza humana, y su vergüenza, por lo tanto, no es sólo asunto de sus reclusos y de quienes los dirigen de acuerdo con normas estrictamente "científicas"; Es la preocupación de todos los hombres. El sufrimiento, del que siempre ha habido demasiado en la tierra, no es el problema, tampoco lo es el número de víctimas. La naturaleza humana como tal está en juego. (Arendt 1968: 458-9)

El totalitarismo busca hacer superfluos a los seres humanos en su calidad de seres humanos, transformarlos en criaturas que no son plenamente humanas.<sup>3</sup> En los campos de concentración y exterminio hubo un intento sistemático de destruir la pluralidad humana, la espontaneidad, la individualidad y la natalidad, y la libertad. De manera más general, afirma que el totalitarismo busca hacer superfluos a *todos los* seres humanos: perpetradores y víctimas. Esto es lo que ella llama el mal absoluto o radical, que "nos confronta con su realidad abrumadora y rompe todos los



estándares que conocemos". El asesinato en masa, el genocidio, el sufrimiento insoportable a gran escala de personas inocentes, la tortura y el terror han ocurrido antes en la historia. Pero fue solo con el totalitarismo que hubo un intento sistemático de borrar la humanidad de las personas. Es el espectro del totalitarismo, tanto en su variante nazi como estalinista, el que persigue e informa su comprensión de la política. El totalitarismo busca eliminar la pluralidad, la condición humana que es la base de la acción y la política. Con el totalitarismo hay "una liquidación mucho más radical de la libertad como realidad política y como realidad humana que cualquier cosa que hayamos presenciado antes" (Arendt 1994: 408).

Para entender lo que Arendt entiende por política, necesitamos explorar una red de conceptos estrechamente interrelacionados: debate, acción, discurso, pluralidad, natalidad, espacio público, libertad tangible, opinión y juicio. Permítanme comenzar reflexionando sobre lo que Arendt considera una perogrullada, una perogrullada que tiene todo tipo de ramificaciones una vez que se desentrañan. Dice que "el debate constituye la esencia misma de la vida política" (Arendt 1977a: 241). Debemos notar que, en lo que inicialmente parece ser un comentario casual, *ella no* dice que la esencia de la vida política sea el control de las formas legítimas de violencia, o incluso de la dominación. Más bien, la esencia de la política es el debate, y veremos que esto tiene un significado especial para Arendt.

El debate en sí mismo es una forma de acción, y "acción" es el término que Arendt utiliza para designar la forma más elevada de la *vita activa* (la vida activa). Distingue la acción del trabajo y del trabajo. El trabajo es la actividad basada en la necesidad biológica, y el trabajo es la actividad mediante la cual hacemos o fabricamos objetos artificiales. Lo que Arendt llama acción se acerca a lo que Aristóteles llamó *praxis*: la actividad humana que implica llevar una vida ética y política. La acción misma está íntimamente relacionada con el habla. "La acción y el discurso están tan estrechamente relacionados porque el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta que se hace a cada recién llegado: '¿Quién eres tú?' Esta revelación de quién es alguien, está implícita tanto en sus palabras como en sus actos" (Arendt 1958: 178). Esta revelación de quién es alguien tiene lugar en un espacio público donde nos mostramos y debatimos entre nosotros. La condición misma para tal acción y discurso es lo que Arendt llama *pluralidad*. "La acción, la única actividad que se desarrolla directamente entre los hombres

sin la intermediación de las cosas o de la materia, corresponde a la condición humana de pluralidad, al hecho de que los hombres, no el hombre, viven en la tierra y habitan el mundo" (Arendt 1958: 7).<sup>4</sup> Ya hemos encontrado el tema de la pluralidad en nuestro análisis de la mentalidad del falibilismo pragmático. Pero Arendt le da a la pluralidad un significado político distintivo. La pluralidad implica individualidad, distinción e igualdad. Hay un carácter distintivo en todos y cada uno de los individuos que aportan a un mundo común una perspectiva única. Y esta pluralidad está enraizada en nuestra *natalidad*, en la capacidad de comenzar, de iniciar acción espontáneamente, "Actuar, en su sentido más general, significa tomar la iniciativa, comenzar... para poner algo en movimiento" (Arendt 1958: 177). Los seres humanos poseen esta capacidad en virtud de su nacimiento. La pluralidad humana es la condición básica de la acción y del discurso, porque tienen lugar *entre* los seres humanos en su singularidad y pluralidad. La acción, entonces, es, intrínsecamente, actividad política, y requiere la creación de esos *espacios públicos* dentro de los cuales los individuos puedan encontrarse como iguales y revelar quiénes son.

A partir de su interpretación de la *polis griega*, Arendt nos dice que la igualdad -o lo que los griegos llamaban *isonomía* - sólo existe en el ámbito político, donde los seres humanos se encuentran como ciudadanos. Sólo en la *polis*, en la esfera política, "los hombres se encontraban como ciudadanos y no como personas privadas... La igualdad de la polis griega, su *isonomía*, era un atributo de la polis y no de los hombres, que recibían su igualdad en virtud de la ciudadanía, no en virtud del nacimiento" (Arendt 1963: 23).

Volviendo a la glosa de la afirmación de que "el debate es la esencia misma de la política", ahora podemos ver por qué Arendt no piensa en la política como algo que implique principalmente un gobierno, donde una persona, partido o clase gobierna sobre otra. Más bien, la política implica una acción colectiva basada en la pluralidad humana y la igualdad de los ciudadanos. En este espacio público, los individuos debaten y deliberan juntos; Tratan de persuadirse unos a otros sobre cómo llevar a cabo sus asuntos públicos. La persuasión implica un debate abierto entre iguales, en el que buscan mutuamente aclarar, probar y purificar sus opiniones. Y la persuasión misma es siempre falible. El debate puede ser polémico y *agonístico*; no necesariamente da lugar a un consenso, ni lo presuponen. Pero la política requiere un compromiso con la persuasión, y cuando no

logramos persuadir, al menos debemos acordar procedimientos justos para tomar decisiones.

Podemos profundizar nuestra comprensión de lo que Arendt entiende por política viendo cómo integra los conceptos de libertad pública tangible y el tipo de poder que surge espontáneamente cuando los ciudadanos actúan juntos. Refiriéndose a los *philosophes* de la Ilustración, cuya importancia, dice, radica en su perspicaz comprensión del carácter público de la libertad, Arendt nos dice:

Su libertad pública no era un reino interior al que los hombres podían escapar a voluntad de las presiones del mundo, ni era el *liberum arbitrium* que hace que la voluntad elija entre alternativas. Para ellos, la libertad sólo podía existir en público; Era una realidad tangible, mundana, algo creado por los hombres para ser disfrutado por los hombres en lugar de un don o capacidad, era el espacio público o mercado hecho por el hombre que la antigüedad había conocido como el área donde la libertad aparece y se hace visible para todos. (Arendt 1963: 120-1)

La libertad pública debe distinguirse claramente de la libertad. La libertad es siempre la liberación *de* algo, ya sea la liberación *de* la pobreza o *de* gobernantes, tiranos y dictadores opresores. La libertad es una *condición necesaria* para la libertad, pero no suficiente. La libertad es un logro político positivo de los individuos que actúan juntos. Y esta libertad mundana tangible existe solo mientras los ciudadanos deliberen, debatan y actúen juntos. La distinción entre libertad y libertad es una de las percepciones políticas más importantes, duraderas y relevantes de Arendt. Una y otra vez, especialmente después de la caída del comunismo en 1989, tenemos que aprender la dolorosa lección de que la liberación de los líderes opresores no es suficiente para lograr la libertad pública. Uno de los mayores desastres de la "retórica política" que justifica la invasión militar de Irak es la (falsa) creencia de que la liberación de la opresión tiránica de Saddam Hussein iniciaría inmediatamente la libertad pública en Irak y en todo el Medio Oriente. Esta es una ilusión peligrosa. La libertad pública requiere mucho más que elecciones formales. Requiere el cultivo de esas prácticas de tal manera que los individuos debatan y deliberen juntos. Es sólo con la creación de tales espacios que florece la libertad mundana.

En correspondencia con esta idea de libertad pública tangible, Arendt desarrolla su concepto distintivo de poder político. Critica la idea tradicional

de poder, donde el poder se entiende como la dominación de un individuo o un grupo *sobre* otros individuos o grupos. El poder, que distingue de la fuerza, la fuerza, la autoridad y la violencia, surge y crece espontáneamente a través de la participación de los ciudadanos. El poder no debe entenderse de manera vertical, donde el poder significa control o dominación *sobre* algún individuo o grupo. Es un concepto *horizontal*: el poder surge cuando los individuos actúan juntos.<sup>5</sup>

El Poder nace sólo si los hombres se unen con el propósito de actuar, y desaparecerá cuando, por la razón que sea, se dispersen y se abandonen unos a otros. Por lo tanto, el vínculo y la promesa, la combinación y el pacto son los medios por los cuales el poder se mantiene en la existencia; donde y cuando los hombres logran mantener intacto el poder que surgió entre ellos durante el curso de cualquier acto o acción particular, ya están en el proceso de fundación, de constitución de una estructura mundana estable para albergar, por así decirlo, su poder combinado de acción (Arendt 1963: 174)

Así, el poder, al igual que la libertad pública, la pluralidad, la natalidad, la acción, la palabra y el debate, está entretejido en el tejido de la comprensión de la política de Arendt.

Antes de abordar la cuestión de cómo Arendt integra su comprensión de la opinión y el juicio en su concepción de la política, quiero abordar una crítica a menudo repetida a su concepto de la política. Algunos críticos argumentan que Arendt basa su comprensión de la política en una concepción idealizada de la *polis griega* que no corresponde ni siquiera a las realidades de la vida griega antigua. Además, cualesquiera que sean los méritos de esta concepción de la política, no es relevante para las complejidades y duras realidades de la política contemporánea y las sociedades democráticas de masas. Creo que es falso sugerir que Arendt estaba interesada principalmente en una imaginada "época dorada" de la ciudad-estado griega. No hay nada nostálgico o sentimental en su pensamiento. Como ya he insistido, la preocupación de toda la vida de Arendt por la política tuvo sus raíces en su idea de que el totalitarismo buscaba destruir la posibilidad misma de la política, la libertad y, en consecuencia, nuestra humanidad. Pero, lo que es aún más importante, la intención principal de Arendt es reclamar una *potencialidad humana*, una que está enraizada en nuestra natalidad y que se ha manifestado en

diferentes momentos en circunstancias históricas radicalmente diferentes. No se trata de una posibilidad utópica fantasiosa. Se ha *actualizado* en diferentes escenarios históricos en la era moderna. Ella llama a esto "el tesoro perdido del espíritu revolucionario".

La historia de las revoluciones, desde el verano de 1776 en Filadelfia y el verano de 1789 en París hasta el otoño en Budapest, que políticamente deletrea la historia más íntima de la edad moderna, y que podría contarse en una parábola como el relato de un tesoro secular que, en las circunstancias más variadas, aparece bruscamente, inesperadamente, y vuelve a desaparecer, en diferentes condiciones misteriosas, como si se tratara de una fata morgana. (Arendt 1977a: 5)

El ejemplo favorito de Arendt de política -y su análisis más extenso- es la Revolución Americana. Al hablar de la Revolución Americana, se refiere a los acontecimientos que comenzaron en 1776 con la Declaración de Independencia y culminaron con la redacción y adopción de la Constitución. De hecho, es la deliberación, los debates, los compromisos y el éxito final en la adopción de la Constitución lo que personifica la libertad mundana tangible que ella describe. Este es un ejemplo históricamente concreto de la creación de espacios públicos en los que el poder surge a través de la acción colectiva de los individuos. La Constitución sienta las bases de las instituciones que albergan y preservan esta libertad.

El curso de la revolución americana cuenta una historia inolvidable y es apto para enseñar una lección única: porque esta revolución no estalló, sino que fue hecha por hombres en deliberación común y sobre la base de promesas mutuas. El principio que salió a la luz durante aquellos años aciagos en los que se sentaron las bases, no por la fuerza de un arquitecto, sino por el poder combinado de muchos, fue el principio interconectado de la promesa mutua y la deliberación común; y el acontecimiento mismo decidió, en efecto, como había insistido Hamilton, que los hombres "son realmente capaces [...] de establecer un buen gobierno a partir de la reflexión y la elección", que no están "destinados a depender para siempre de la casualidad y la fuerza para sus constituciones políticas". (Arendt 1963:215)

La caracterización de Arendt de la política capta lo que es vital para una política democrática floreciente. Advierte sobre el peligro del olvido de este tesoro. Gran parte de nuestra cháchara sobre la política democrática hoy en día está tan fuertemente incrustada de clichés que olvidamos con demasiada facilidad este núcleo vital. Arendt sería duramente crítica con el discurso absolutista del bien y el mal posterior al 11-S. Cualquier apelación a los absolutos en la política corrompe y destruye la política. Cuando los absolutos, ya sea la bondad absoluta o la maldad absoluta, entran en política, pueden conducir a la violencia con demasiada facilidad e ineluctablemente. Y para Arendt, es la violencia la que destruye la política. Esta es una lección que es retratada con la mayor viveza por poetas y novelistas. En su discusión sobre *el Billy Budd* de Melville y el Gran Inquisidor de Dostoievski en *Sobre la revolución*, argumenta que "lo absoluto significa la perdición para todos cuando se introduce en el ámbito político" (1963: 79). Arendt está de acuerdo con los pragmáticos en que las decisiones morales y políticas difíciles pueden requerir elegir el mal menor. Lo peligroso es la *absolutización* del mal. Esto se hace aún más claro en la discusión de Arendt sobre el papel de la opinión y el juicio en la política.

La formación, la prueba y la clarificación de opiniones tienen lugar en el debate político. Lo que Arendt entiende por opinión tiene poco que ver con lo que los encuestadores y los políticos llaman opiniones. Los individuos no simplemente "tienen" opiniones, sino que *forman* opiniones. La formación de opiniones requiere lo que Arendt llama "pensamiento representativo".

Me formo una opinión considerando un asunto dado desde diferentes puntos de vista, haciendo presentes en mi mente los puntos de vista de los que están ausentes; es decir, yo los represento. . . Cuantos más puntos de vista de las personas tenga presentes en mi mente mientras reflexiono sobre un tema determinado, y cuanto mejor pueda imaginar cómo me sentiría y pensaría si estuviera en su lugar, más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas serán mis conclusiones finales, mi opinión. (Arendt 1977a: 241)

En consecuencia, la formación de opinión es un *logro* que requiere un pensamiento político representativo. La formación de opiniones no es una actividad privada realizada por un pensador solitario. Las opiniones sólo pueden ser probadas y ampliadas cuando hay un encuentro genuino -incluso

un choque- con opiniones diferentes en los espacios públicos de debate entre iguales.

Opiniones... Nunca pertenezcan a grupos, sino exclusivamente a individuos, que "ejercen su razón fría y libremente", y ninguna multitud, ya sea la multitud de una parte o de toda la sociedad, será jamás capaz de formarse una opinión. Las opiniones surgirán dondequiera que los hombres se comuniquen libremente entre sí y tengan el derecho de hacer públicos sus puntos de vista, pero estos puntos de vista, en su infinita variedad, parecen necesitar también una purificación y una representación. (Arendt 1963: 229)

La formación y el refinamiento de las opiniones a través de la prueba y el debate público nos permiten comprender el tipo de juicio que Arendt considera esencial para la política. "Juzgar", nos dice Arendt, "es una actividad, si no la más importante, en la que se lleva a cabo este compartir el mundo con los demás". Inspirándose en su interpretación del análisis de Kant sobre el juicio reflexivo, nos dice que juzgar requiere una "mentalidad ampliada" que le permita a uno "pensar en el lugar de todos los demás". "La persona que juzga, como dice Kant muy bellamente, sólo puede 'cortejar el consentimiento de todos los demás' con la esperanza de llegar a un acuerdo con él eventualmente" (Arendt 1977a: 222). Este cortejo, esta persuasión, es esencial para la política. No hay ninguna garantía de que vayamos a tener éxito en este cortejo, y no hay ninguna garantía de que lleguemos a un acuerdo con nuestros conciudadanos. Puede haber conflictos irreconciliables en el choque de opiniones. Pero los participantes deben estar comprometidos con la *posibilidad* de llegar a un acuerdo con los demás. Y si no logramos llegar a un acuerdo en nuestros juicios, al menos debemos acordar procedimientos justos para tomar decisiones, procedimientos que protejan los derechos de las minorías. Los elementos clave de la concepción de Arendt sobre el juicio político se resumen en el siguiente pasaje:

El poder de juzgar descansa en un acuerdo potencial con los demás, y el proceso de pensamiento que está activo en juzgar algo no es, como el proceso de pensamiento del razonamiento puro, un diálogo entre yo y yo mismo, sino que se encuentra siempre y principalmente, incluso si estoy

completamente solo en la toma de mi decisión, en una comunicación anticipada con otros con los que sé que finalmente debo llegar a algún acuerdo. De este posible acuerdo deriva su validez específica. Esto significa, por un lado, que tal juicio debe liberarse de las "condiciones privadas subjetivas", es decir, de las idiosincrasias que naturalmente determinan la perspectiva de cada individuo en su intimidad y que son legítimas en la medida en que son sólo opiniones privadas, pero que no son aptas para entrar en el mercado y carecen de toda validez en el ámbito público. Y este modo de pensar ampliado, que como juicio sabe trascender sus propias limitaciones individuales, por otra parte, no puede funcionar en estricto aislamiento o soledad; Necesita la presencia de otros "en cuyo lugar" debe pensar, cuyas perspectivas debe tomar en consideración, y sin los cuales nunca tiene la oportunidad de operar en absoluto. (Arendt 1977a: 220-1)

Podemos empezar por cualquiera de los hilos que se entretajan en el pensamiento político de Arendt -debate, acción, discurso, pluralidad, natalidad, espacio público, libertad pública tangible, poder, opinión y juicio- y descubrimos que conducen a, y refuerzan, una visión convincente de lo que constituye la política. *No hay lugar para los absolutos en la política*. La lección que Arendt nos enseña es la misma lección que los pensadores pragmáticos trataron de enseñarnos en su respuesta a la Guerra Civil estadounidense: que la mentalidad que apela a los absolutos y a las certezas rígidas puede conducir a la violencia.

Arendt tenía un agudo sentido de las poderosas tendencias de la sociedad moderna a socavar, distorsionar y suprimir la política. Pero nunca abandonó su creencia en el poder del "espíritu revolucionario". A lo largo de su vida, lo vio manifestarse en el levantamiento de Budapest de 1956 y en el primer movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos. Y si hubiera vivido para presenciar el surgimiento de los movimientos políticos que llevaron a la caída del comunismo en Europa Central y Oriental, los habría citado como una prueba más del poder del espíritu revolucionario, el poder que brota cuando los individuos actúan juntos. (Los líderes de estos movimientos, como Adam Michnik en Polonia, se inspiraron en los escritos políticos de Arendt). Al igual que Jefferson, Arendt enfatizó la importancia de las "repúblicas elementales", o lo que ella llamó "consejos", para mantener viva la política democrática.



Los consejos dicen: queremos participar, queremos debatir, queremos hacer oír nuestra voz en público, y queremos tener la posibilidad de determinar el rumbo político de nuestro país. Dado que el país es demasiado grande para que todos nos unamos y determinemos nuestro destino, necesitamos una serie de espacios públicos dentro de él. La cabina en la que depositamos nuestras papeletas es incuestionablemente demasiado pequeña, ya que en esta cabina sólo caben una. Las partes son completamente inadecuadas; Ahí estamos, la mayoría de nosotros, nada más que un electorado manipulado. Pero si sólo diez de nosotros estamos sentados alrededor de una mesa, cada uno expresando su opinión, cada uno escuchando la opinión de los demás, entonces una formación racional de opinión puede tener lugar a través del intercambio de opiniones. (Arendt 1972: 233)

Existe una superposición significativa entre la concepción de Arendt de la política y la concepción de la democracia de los pragmáticos, especialmente la de Dewey y Mead. Dewey, al igual que Arendt, ve que una de las amenazas más serias para la democracia es el "eclipse de lo público". Dewey también pensaba que una democracia sana, incluso en sociedades industriales y tecnológicas complejas, exige la creación de espacios públicos donde los individuos puedan debatir juntos. En respuesta a las críticas de que su fe en la democracia era utópica, Dewey respondió con palabras que refuerzan lo que aprendemos de Arendt:

Se me ha acusado más de una vez y desde sectores opuestos de una fe indebida, utópica, en la inteligencia y en la educación como correlato de la inteligencia. En todo caso, yo no inventé esta fe. Lo adquirí de mi entorno, en la medida en que ese entorno estaba animado por el espíritu democrático. Porque, ¿qué es la fe en la democracia, en el papel de la consulta, de la conferencia, de la persuasión, de la discusión, en la formación de la opinión pública, que a la larga se corrige a sí misma, sino la fe en la capacidad de la inteligencia del hombre común para responder con sentido común al libre juego de los hechos y las ideas que están asegurados por garantías efectivas de la libre investigación? ¿Libre montaje y libre comunicación? (Dewey 1988: 227)<sup>6</sup>

Lo que Dewey escribió en 1939 es aún más urgente hoy. "Tenemos que recrear, mediante un esfuerzo deliberado y decidido, el tipo de democracia que en su origen, hace ciento cincuenta años, fue en gran parte el producto de una afortunada combinación de hombres y circunstancias". Y continúa declarando:

Si subrayo que la tarea sólo puede lograrse mediante el esfuerzo inventivo y la actividad creativa, es en parte porque la profundidad de la crisis actual se debe en gran parte al hecho de que durante un largo período actuamos como si la democracia fuera algo que se perpetuara automáticamente. Actuamos como si la democracia fuera algo que ocurriera principalmente en Washington o Albany, o en alguna otra capital estatal, bajo el ímpetu de lo que sucedía cuando los hombres y las mujeres acudían a las urnas una vez al año más o menos. Sólo podremos escapar de este modo externo de pensar cuando nos demos cuenta en el pensamiento y en la acción de que la democracia es un *modo personal* de vida individual, que significa la posesión y el uso continuo de ciertas actitudes, que forman el carácter personal y determinan el deseo y el propósito en todas las relaciones de la vida. (Dewey 1988: 225-6)

La razón por la que creo que estas reflexiones sobre la política democrática son tan importantes y relevantes para nosotros hoy es porque enfatizan lo que se requiere para *revitalizar* las sociedades democráticas a gran escala "realmente existentes". Ni Arendt ni los pragmáticos ofrecen planes de lo que hay que hacer. Y hay muchas cuestiones relativas a la estructura y las funciones del derecho y las instituciones democráticas que descuidan. Tanto Arendt como los pragmáticos son conscientes de las fuerzas sutiles y fuertes de la vida moderna que socavan y distorsionan la política democrática. Pero nos recuerdan lo que es vital para el florecimiento de la política democrática, y enfatizan que la creación de esos espacios públicos en los que florece la libertad tangible es siempre "Una tarea que tenemos por delante". Nos enseñan que la introducción de absolutos, supuestas certezas morales y dicotomías rígidas y simplistas del bien y el mal *corrompe* la política democrática.

Sin embargo, cabe preguntarse cómo influyen estas reflexiones sobre la política democrática en nuestra situación actual. ¿Qué lecciones podemos aprender de ellos? Permítanme repasar algunos de los puntos que ya he

señalado y desarrollarlos más a fondo. El punto más importante es entender por qué la introducción de los absolutos, y especialmente la demonización de los enemigos como absolutamente malvados, distorsiona y corrompe la política. Hablar de esta manera, hablar de los "malvados", "los siervos del mal", "el eje del mal" –como lo hace Bush con frecuencia– puede ser muy exitoso en jugar con los temores y ansiedades de la gente, pero bloquea la deliberación y la diplomacia serias. Se utiliza para "justificar" intervenciones militares riesgosas y para *triunfar sobre la* consideración seria de alternativas para responder a peligros reales. Descarta la posibilidad de un tipo de discusión democrática en la que las opiniones disidentes son respetadas y evaluadas cuidadosamente. Ahoga la indagación seria sobre temas complejos que necesitan ser analizados, investigados y debatidos cuidadosamente. Ron Suskind relata una escalofriante conversación con Bruce Bartlett, asesor de política interna de Ronald Reagan y funcionario del Tesoro durante el gobierno del primer presidente Bush. Hablando de George W. Bush, Bartlett dijo: "Él realmente cree que está en una misión de Dios. La fe absoluta supera la necesidad de análisis. Lo importante de la fe es creer cosas para las que no hay evidencia empírica" (Suskind 2004: 46). Desafortunadamente, muchos cristianos conservadores creen que Bush está ejecutando la voluntad de Dios. Suskind continúa diciéndonos que ya en el verano de 2001 "un grupo de cualidades particularmente vívidas estaba dando forma a la Casa Blanca de George W. Bush...: un desdén por la contemplación o la deliberación, un abrazo a la decisión, un retiro del empirismo, una impaciencia a veces intimidante con los escépticos e incluso con los cuestionadores amistosos. Bush ya estaba diciendo: Tengan fe en mí y en mis decisiones, y serán recompensados. A lo largo de la Casa Blanca, la gente estaba canalizando al jefe. No se cuestionó a sí mismo; ¿Por qué deberían hacerlo? (Suskind 2004: 49). Paul O'Neill, a quien se le pidió que renunciara como Secretario del Tesoro de Bush, le dijo a Suskind: "Si usted opera de cierta manera -al decir que así es como quiero justificar lo que he decidido hacer, y no me importa cómo lo logre- usted garantiza que obtendrá información defectuosa y unilateral" (Suskind 2004: 51). La combinación de la seguridad en sí mismo basada en la fe de Bush y su apelación a su "Instintos viscerales" no es precisamente un ejemplo de las virtudes de la deliberación y el debate democráticos. Pero el carácter y la personalidad de Bush *no son* el problema principal, sino más bien la *mentalidad* que exhibe lo que da tanto miedo.

Cuando Bob Woodward entrevistó a Bush para su libro *Bush at War*, Bush le dijo a Woodward: "No tengo ninguna duda de que estamos haciendo lo correcto. Ni una sola duda". Y cuando Woodward le preguntó si había consultado a su padre sobre la guerra en Irak, Bush respondió: "Es el padre equivocado al que apelar en términos de fuerza. Hay un poder superior al que apelo" (citado en Schlesinger 2004: 35). Uno no tiene que dudar de la sinceridad de la fe de Bush o burlarse de sus creencias religiosas, pero tal apelación al Todopoderoso en la toma de decisiones políticas es la antítesis del espíritu de la política, el debate y la deliberación democráticos. Debido a que el mundo de la acción política siempre implica consecuencias imprevistas, la *duda razonada* siempre es apropiada a la hora de tomar decisiones trascendentales. Pero este es un presidente que no admite haber cometido errores significativos.

La reflexión sobre el significado concreto de la política democrática y la libertad pública también podría prevenir la dependencia de clichés y retórica vacía. En su segundo discurso inaugural y en su discurso sobre el Estado de la Unión, Bush reiteró las palabras "libertad", "libertad" y "democracia" una y otra vez, como si constituyeran un conjuro o un mantra. Tales ocasiones rituales no son oportunidades ideales para la delicadeza analítica. Pero uno no puede dejar de llegar a la conclusión de que toda esta charla sobre nuestra misión de difundir la libertad y la democracia en todo el mundo tiene la intención de ayudarnos a olvidar que la justificación original de la guerra de Irak fue la supuesta "amenaza inminente" de las armas de destrucción masiva de Saddam. El uso de esta retórica "edificante" adolece de peligros de doble filo. Puede escucharse fácilmente como una retórica hipócrita y vacía o una pantalla con la que justificar nuevas intervenciones militares arriesgadas, mientras llevamos la libertad y la democracia al resto del mundo.

Antes mencioné la importante distinción de Arendt entre libertad y libertad, donde libertad significa "libertad *de*", y libertad significa el *logro* de la libertad pública tangible en los espacios públicos que surgen cuando los individuos actúan y deliberan juntos. La razón por la que creo que su distinción es tan relevante hoy en día es porque gran parte de la retórica de la administración sobre el derrocamiento de Saddam Hussein sugería que la liberación de este despiadado dictador conduciría inmediatamente al florecimiento de la libertad y la democracia en Irak. Muchos neoconservadores influyentes hablaron como si los soldados

estadounidenses fueran a ser aceptados como los grandes libertadores del pueblo iraquí. Y estaban convencidos de que tenían razón, porque eso es lo que querían oír (y lo que les dijeron) sus amigos iraquíes. Ha quedado dolorosamente claro que el gobierno de Bush no tenía planes detallados sobre qué hacer después de la "victoria" militar, y no esperaba la insurrección mortal generalizada que se ha llevado a cabo. El presidente y sus asesores creían que una vez que el pueblo iraquí fuera liberado *de* Saddam Hussein, la transición a la democracia sería relativamente sencilla y sin problemas. (Y si realmente no creyeron esto, ciertamente no revelaron sus dudas al público estadounidense). El presidente y los funcionarios de su gabinete todavía se niegan a admitir que cometieron errores; que hicieron juicios falibles que resultaron ser erróneos.

También quiero enfatizar un punto que mencioné anteriormente al describir la mentalidad pragmática. Indiqué que las personas razonables pueden estar en desacuerdo, y de hecho lo hacen. El falibilismo pragmático no *dicta* conclusiones y decisiones sustantivas, sino que se ocupa principalmente de *cómo* se llegan, discuten y debaten estas decisiones. Permítanme ilustrar esto con referencia a algunos de los debates públicos que realmente tuvieron lugar (fuera de la administración) *antes* de la intervención militar en Irak. Personalmente, yo, como muchos otros estadounidenses, me opuse firmemente a esta intervención militar. No suscribía la idea de una guerra preventiva o, más exactamente, *preventiva* . Vi esto como un cambio radical en la política exterior estadounidense, un cambio que no estaba justificado. Creía que Saddam Hussein tenía armas químicas y biológicas, principalmente porque ya había usado armas químicas contra los kurdos. Pero no pensé que representara una "amenaza inminente" para los Estados Unidos. Tenía dudas sobre las supuestas pruebas de su posesión de armas nucleares. Estaba a favor de una fuerte política de contención y disuasión, aislando a Saddam Hussein. Irónicamente, aunque nadie lo sabía en ese momento, esta política había funcionado, porque había destruido todas las armas de destrucción masiva que poseía. Incluso cuando esto quedó claro, el presidente y el vicepresidente continuaron asegurándonos que se descubrirían armas de destrucción masiva. Sentí que la política unilateral que Estados Unidos estaba siguiendo tendría consecuencias dañinas a largo plazo para socavar la cooperación multilateral con nuestros aliados. No creía que hubiera ninguna prueba sustancial que vinculara a Hussein con Al-Qaeda y el ataque

contra el World Trade Center. Además, dado el secularismo de Hussein y el fundamentalismo islámico fanático de Bin Laden, no pensé que tuviera ningún sentido vincularlos en la "Guerra contra el Terror". Pero la razón principal por la que me opuse a la guerra fue porque estaba convencido de que el gobierno de Estados Unidos estaba completamente a oscuras sobre lo que sucedería en Irak después del derrocamiento de Saddam Hussein. No había comprensión del caos y las fuerzas que se desatarían en Irak.

Pero había otras personas a las que respetaba y que abogaban por la intervención militar. Argumentaban que Hussein era más que un dictador despiadado; que estaba dispuesto a cometer genocidio contra su propia población, y que era implacable a la hora de reprimir cualquier disidencia y de eliminar a cualquiera que se le opusiera. Argumentaron que ninguna nación debería salirse con la suya desobedeciendo tantas resoluciones de las Naciones Unidas, y que Estados Unidos había hecho un esfuerzo para trabajar a través de las Naciones Unidas y convencer a sus aliados de que se unieran a una intervención militar. Pero había llegado un momento en que necesitaba ejercer su liderazgo decisivo. Mientras Hussein estuviera en el poder, nunca habría ninguna solución a los problemas de Oriente Medio. Hussein usó misiles Scud contra Israel en la Primera Guerra del Golfo, y no había razón para creer que no podría hacerlo de nuevo, y con más efectividad. Algunos argumentaron que la intervención militar no era realmente una iniciativa nueva, sino que completaría la inconclusa Primera Guerra del Golfo. Y aunque había muchas incertidumbres sobre lo que sucedería después de la caída de Hussein, ciertamente no podía ser peor que vivir bajo su despiadada dictadura.

En una democracia, debería haber amplias oportunidades para la plena expresión de opiniones a favor y en contra cuando la nación está considerando una decisión trascendental que implica la guerra. Incluso después de que se ventilen los argumentos a favor y en contra, debe haber procedimientos democráticos justos para tomar decisiones controvertidas. Pero los defensores responsables de la intervención militar *no* apelaron a la fe religiosa, no apelaron a los absolutos, no afirmaron su certeza moral, *no* trataron de justificar la guerra como una "cruzada" estadounidense contra el mal.<sup>7</sup> Aunque sigo convencido de que las razones en contra de la guerra eran mucho más fuertes que las ofrecidas en apoyo de la guerra, ciertamente no quiero negar que muchos de los que abogaban por ir a la guerra en Irak ofrecían buenas razones para justificar su posición. Una

democracia se nutre del conflicto de opiniones. El falibilismo pragmático fomenta este tipo de conflicto, pero desconfía de cualquier intento de desplazar el saludable conflicto de opiniones apelando a los absolutos, a la certeza moral y a las marcadas dicotomías moralistas del bien y del mal.

Al introducir mi discusión sobre la política democrática, comencé con la afirmación de Arendt de que "el debate constituye la esencia misma de la vida política". Lo hice porque extraer el sentido y las consecuencias de esta afirmación nos permite entender por qué las apelaciones a los absolutos sobre el bien y el mal corrompen la política democrática. Pero, por supuesto, hay otras concepciones de la política que compiten entre sí. Uno de los más controvertidos es la caracterización que hace Carl Schmitt de "lo político". Carl Schmitt fue un jurista y teórico político alemán que murió en 1985 a la edad de 96 años. Su carrera abarcó la Primera Guerra Mundial, el colapso de la República de Weimar, el ascenso de Hitler y la Segunda Guerra Mundial. Debido a que fue un partidario entusiasta de Hitler, un antisemita vicioso y un crítico implacable del liberalismo, el pluralismo y la democracia parlamentaria, ha sido severamente criticado y condenado. Pero hay un número creciente de pensadores -conservadores e incluso intelectuales de izquierda- que afirman que Schmitt es uno de los teóricos políticos más importantes del siglo XX.

Schmitt, especialmente en sus escritos prenazis, articuló una visión de la política que capta algo importante sobre la "política realmente existente". La mejor introducción al pensamiento de Schmitt es *El concepto de lo político*. Apareció por primera vez como un artículo de revista en 1927 (el mismo año en que Dewey publicó *El público y sus problemas*) y se amplió como un libro corto, que revisó varias veces. Schmitt plantea la misma pregunta que Arendt: ¿Qué es la política? O, más exactamente, ¿qué es lo político? Al tratar de clarificar "lo político" (*das Politische*) se centra en el criterio para demarcar lo que es distintivo de la política. Nos dice enfáticamente: "La distinción política específica a la que pueden reducirse las acciones y los motivos políticos es la que existe entre amigo y enemigo" (Schmitt 1995: 26). Y por "enemigo" se refiere a un *adversario público*. A menos que haya un enemigo claramente definido, a menos que haya un grupo que identifiquemos como extraño y ajeno, entonces, estrictamente hablando, *no hay* política. La política no rehúye ni trata de evitar el conflicto. Se nutre del conflicto. A diferencia de Arendt, Schmitt no cree que la

violencia de la guerra sea una amenaza para la política. "La guerra no es ni el objetivo, ni el fin, ni siquiera el contenido mismo de la política. Pero como posibilidad siempre presente, es la presuposición principal que determina de una manera característica la acción y el pensamiento humano y, por lo tanto, crea un comportamiento específicamente político" (Schmitt 1995: 34). Son ingenuos los que piensan que puede haber política sin conflictos, luchas e incluso guerras. Peor que eso, no se dan cuenta de que están tratando de destruir y eliminar la política. Según Schmitt, el liberalismo busca el fin de la política.<sup>8</sup> El liberalismo promueve la "ficción" de que el Estado es neutral, que su función principal es proteger los derechos individuales y desarrollar instituciones políticas (por ejemplo, parlamentos y congresos) que permitan y promuevan compromisos y la resolución pacífica de conflictos bajo el imperio de una ley neutral. Incluso afirma que "no hay absolutamente ninguna política liberal, solo una crítica liberal de la política". Aunque Schmitt distingue los diferentes dominios de la moral, la religión, la estética y la política, todo es *potencialmente* político, porque en circunstancias excepcionales cualquier dominio puede convertirse en político si se emplea para distinguir al amigo del enemigo. Encontramos aquí una de las muchas tensiones inquietantes en el pensamiento de Schmitt. Distingue tajantemente la moral, basada en la distinción entre el bien y el mal, de la política, basada en la distinción tajante entre amigo y enemigo. A pesar de que la moralidad puede *ser utilizada* para definir al enemigo político, Schmitt condena rotundamente un humanismo moral universalista. Cuando el enemigo es subsumido bajo las categorías morales universales del bien y el mal, el enemigo se convierte en un monstruo inhumano que debe ser totalmente aniquilado. Tal moralismo universalista es utilizado hipócritamente para "justificar" *la guerra total*, que exige la aniquilación completa del enemigo. Schmitt hace una distinción entre el *enemigo* como adversario político y el *enemigo*, aquellos a quienes condenamos como moralmente malos y tratamos de aniquilar. No es necesario considerar que un enemigo es moralmente malo. En consecuencia, las guerras contra los enemigos son limitadas. Se ganan cuando el enemigo es derrotado. Las guerras contra enemigos son guerras totales; se ganan solo cuando el enemigo es completamente aniquilado. La retórica de Schmitt sobre "lo político" está saturada de fuertes evaluaciones morales y religiosas. (Para su crítica condenatoria del "concepto de humanidad" en la política, véase Schmitt 1995: 54).



Schmitt saca una conclusión muy importante de esta comprensión de lo político. Todo grupo político requiere un soberano, que tiene la tarea de tomar *decisiones* en circunstancias excepcionales o extremas. *Y es el soberano quien decide si una situación es excepcional.* Desde la perspectiva de Schmitt, el debate no es ciertamente la esencia de la política. El debate, la deliberación y la persuasión oscurecen lo que es esencial para la política: decisiones soberanas firmes para tratar con los enemigos políticos. Los soberanos pueden *pretender* que están tomando decisiones fundamentales en nombre de algún "principio superior" o que están siguiendo los procedimientos legales y políticos adecuados, pero esto no debe ocultar el hecho de que tales decisiones no tienen fundamento; son únicamente las decisiones del soberano. No hay mayor apelación que la decisión del soberano.

Con el liberalismo hay más miedo a tomar y llevar a cabo estas firmes decisiones soberanas que a los propios enemigos. Los liberales no reconocen que la enemistad política nunca puede eliminarse *por completo*. La enemistad es una *característica existencial* básica de los seres humanos, y si la ignoramos u oscurecemos, entonces seremos completamente ingenuos acerca del carácter esencial de la política real. <sup>No</sup> hay manera de evitar las decisiones soberanas, y no hay manera de eliminar la enemistad existencial que es la base de la distinción política entre amigo y enemigo.

Uno de los debates más animados sobre la concepción política de Schmitt se refiere a cómo, precisamente, debemos entender la idea central de lo que está afirmando. ¿Se preocupa principalmente por desarrollar una concepción realista de cómo funciona realmente la política? ¿O se preocupa por decirnos qué *debería* ser la política "real"? Parece querer hacer las dos cosas. Argumenta que la oposición entre amigo y enemigo siempre ha caracterizado a la política real, aunque -en el pasado- ha habido formas muy "civilizadas" de política y guerra. También afirma que el nuevo tipo de *guerra total* que surgió en el siglo XX es consecuencia de un falso humanismo universal. Se opone rotundamente a todas aquellas tendencias (por ejemplo, el liberalismo y la tecnología) de la modernidad que "despolitizan" la política. En consecuencia, si somos despiadadamente honestos, *debemos* evitar la hipocresía liberal, *debemos* reconocer que la dicotomía amigo/enemigo define "lo político", y *debemos* reconocer que los soberanos definen aquellas circunstancias excepcionales que exigen decisiones firmes. No debemos ser sentimentales acerca de la necesidad de decisiones

soberanas excepcionales. Son las excepciones a la llamada política cotidiana normal las que sacan a relucir el *verdadero* carácter de la política.

Una de las razones por las que Schmitt ha recibido tanta atención últimamente es porque parece haber puesto el dedo en una característica clave de la política moderna. Se puede contar una historia de la política desde la Primera Guerra Mundial que "encaje" con la dicotomía amigo/enemigo de Schmitt. Es un grano para el molino de Schmitt que los intentos de crear instituciones para contener y regular la enemistad política y prevenir las guerras (la Sociedad de Naciones y las Naciones Unidas) hayan fracasado. Con el fin de la Guerra Fría, la política en el sentido schmittiano pareció tambalearse. Pero con el 11 de septiembre, la nueva "Guerra contra el Terror" creó un nuevo y fuerte sentido de identidad y propósito político, al menos para Estados Unidos. Ahora bien, es de suponer que hay un claro sentido de amigo y enemigo político. El presidente de los Estados Unidos habla con frecuencia de los que están *con nosotros* y de los que están *en contra de nosotros* en la "Guerra contra el Terror". Nuestra identidad política se agudiza frente a este nuevo enemigo: somos los "amantes y defensores de la libertad y la democracia". E incluso podemos ver el papel de la decisión soberana en circunstancias excepcionales. Después de todo, fue el presidente Bush quien tomó la decisión soberana de ir a la guerra en Irak. (Debe notarse, sin embargo, que una "Guerra contra el Terror" en nombre de la libertad humana universal se ajusta a la descripción de Schmitt de desastroso. *Guerra total*). La mayoría de las razones aducidas para ir a la guerra en Irak han sido desacreditadas. Pero desde una perspectiva schmittiana, esto no es realmente relevante, porque las decisiones soberanas *nunca se* justifican realmente por razones. Y el discurso religioso y moral sobre el bien y el mal se entiende mejor como un *medio político* para distinguirnos de nuestros enemigos.

Hay un lado extremadamente oscuro en esta concepción schmittiana de la política. Hay, por supuesto, enemigos *reales* contra los que las naciones deben luchar. No hay nada ficticio en la existencia de Al-Qaeda. Pero lo realmente importante para Schmitt es la *construcción* de un enemigo para definir la propia identidad política. Eso es precisamente lo que han hecho los Estados Unidos; ha *construido* un enemigo amenazante que lo incluye todo: "los siervos del Mal". Y al construir este enemigo, ha jugado y manipulado los miedos y ansiedades de la gente. La manipulación del miedo es una de las armas políticas más poderosas para definir al enemigo. Por un lado,

Schmitt enfatiza la importancia para la política de identificar a un enemigo; Por otro lado, condena el moralismo "hipócrita" de quienes buscan la aniquilación completa del enemigo.

Algunos comentaristas han pensado en Schmitt como un Thomas Hobbes contemporáneo. Aunque Schmitt admira a Hobbes, en realidad es un crítico severo de Hobbes, porque afirma que Hobbes sentó las bases para el liberalismo moderno. Hobbes, al igual que Schmitt, piensa que la enemistad, o beligerancia, es la condición natural de los seres humanos. Pero el *Leviatán* de Hobbes pretende mostrar cómo se puede controlar y contener esta beligerancia mediante la creación de un "dios mortal", un soberano que garantice la seguridad. Pero, según Schmitt, no podemos ni debemos apaciguar la enemistad política. Hobbes, entonces, no es mejor que esos liberales que afirman que el objetivo de la política es buscar la paz y la seguridad. El imperativo político-teológico de Schmitt es "Lucha contra tu enemigo".

Hay una profunda ironía en la aplicación de los principios schmittianos a la situación política actual en los Estados Unidos. Es de suponer que luchamos en la guerra de Irak en nombre de los principios democráticos liberales que Schmitt desprecia y considera despreciables. Seguimos oyendo hablar de la importancia de la libertad y de la necesidad de ayudar al Iraq y al Oriente Medio a convertirse en auténticas democracias. Desde la perspectiva de Schmitt, esto es hipócrita. Para Schmitt, Estados Unidos representa la *peor* forma de liberalismo, un liberalismo que pretende ser democrático, universalista y humanitario, pero que en realidad es responsable de provocar la guerra total. William E. Scheuerman señala que el antiamericanismo de Schmitt es tan extremo que afirma que los Estados Unidos, "como esa potencia mundial que sintetiza sistemáticamente un impresionante poderío militar con el universalismo liberal [...] ahora amenaza a la humanidad en mayor grado que las recientes dictaduras totalitarias" (Scheuerman 2004: 545).<sup>10</sup>

Pero sí creo que hay una lección importante que aprender de Schmitt, aunque no es la lección que pretendía. Hay un verdadero choque entre la política democrática que he descrito y la concepción schmittiana de la política. Schmitt afirma que el liberalismo, cuando se desenmascara, es realmente antidemocrático. Pero Schmitt no es amigo de la democracia. Si tomamos en serio a Schmitt, entonces el debate, la deliberación, la persuasión, los espacios públicos y la libertad pública tangible no solo son

irrelevantes para la política; oscurecen el verdadero carácter de la política. Cuanto más actuamos según los principios schmittianos, más socavamos la política democrática.

La cuestión básica hoy no es si tenemos enemigos reales o si es necesario luchar contra estos enemigos, sino más bien cómo *pensamos* y *actuamos* en situaciones extremas. Ya he citado la observación de Sidney Hook: "La comprensión del mal que los hombres pueden hacer y han hecho a los hombres es parte integral de cualquier evaluación inteligente de la historia humana". Pero podemos enfrentar estos males específicos concretos, e incluso tomar decisiones difíciles, sin aceptar la afirmación schmittiana de que la enemistad es la condición existencial básica de los seres humanos. Y debemos tener cuidado de no caer en un modo de pensar y actuar que está demasiado dispuesto a sacrificar las prácticas y los principios democráticos por un realismo político "duro" engañoso. Nuestra tarea hoy es revitalizar la democracia, no abandonarla en nombre de la política schmittiana.

## 5

---

### *El mal y la corrupción de la religión*

El discurso popular posterior al 11-S sobre el bien y el mal *corrompe* la religión. No hay duda de que la derecha religiosa en los Estados Unidos ha estado ejerciendo una influencia creciente en la política estadounidense. Pero no debemos identificar la religión con la derecha religiosa, o con lo que se ha llamado la "Nueva Derecha Cristiana". No debemos permitir que ninguna denominación, grupo o coalición de grupos religiosos "robe" el manto de la religión y determine lo que es malo. En mi introducción, indiqué que en el corazón de las religiones del mundo, incluidos el judaísmo, el cristianismo y el islam, la preocupación por el bien y el mal ha sido central. Todas las religiones buscan caracterizar lo que es bueno y lo que es malo, y cómo debemos combatir el mal que yace dentro de nosotros y dentro del mundo. Desde la perspectiva de las religiones monoteístas, es Dios quien es

la fuente y el fundamento de nuestra moralidad, la base para distinguir el bien y el mal. Muchos pensadores modernos han sostenido que no tenemos que apelar a la religión para fundamentar nuestra moralidad. Kant fue un creyente cristiano que ha tenido una gran influencia en la teología protestante y el pensamiento religioso. Sin embargo, afirma categóricamente: "Por sí misma, la moralidad no necesita de la religión en absoluto... en virtud de la razón práctica pura es autosuficiente" (Kant 1960: 3). Pero esto no es lo que muchas personas religiosas ordinarias creen; Por el contrario, creen que la fe religiosa fundamenta la moralidad y el conocimiento del bien y del mal.

Cuando examinamos las religiones del mundo, descubrimos que en cada gran tradición religiosa ha habido una discusión y un debate continuos sobre el significado mismo del bien y el mal. Las tradiciones religiosas vivas no son monolíticas. Realmente no existe tal cosa como *la* comprensión religiosa del bien y el mal. No existe tal cosa como *la concepción* cristiana, *judía* o *islámica* del bien y el mal. Y esto es igualmente cierto para toda la gama de tradiciones religiosas vivas. La pluralidad y la diversidad no son amenazas para las tradiciones religiosas; Son los que mantienen vivas las tradiciones religiosas. Los conceptos religiosos del bien y del mal son *esencialmente conceptos controvertidos*. Decir que el bien y el mal están esencialmente en disputa no es decir: "Todo vale". Por el contrario, significa que uno tiene la obligación de explicar y justificar su comprensión religiosa distintiva del bien y del mal. Hay una gran tradición religiosa de *fe que busca la comprensión*. Y esta búsqueda implica cuestionar, pensar y luchar por aclarar y profundizar la propia fe. Alasdair Macintyre nos da una de las mejores definiciones sucintas de una tradición, incluida una tradición religiosa. Nos dice que "una tradición no sólo encarna la narración de un argumento, sino que se recupera mediante el recuento argumentativo de esa narración que a su vez estará en conflicto con otros relatos argumentativos" (Macintyre 1977: 461). Esto se aplica a la narración de concepciones contrapuestas del bien y del mal. En consecuencia, traicionamos lo que es mejor en una tradición religiosa viva cuando identificamos la religión con el dogmatismo acrítico o el fanatismo. Cuando alguien afirma que sabe lo que es el mal porque es un creyente religioso, y que no se necesita más explicación o justificación, es culpable del pecado del orgullo.

Lo que me parece tan objetable de la charla posterior al 11-S sobre el bien y el mal es esta arrogancia. Hablar del mal como si su significado estuviera

perfectamente claro, como si no necesitara más comentarios o discusión, es peligroso. El "mal" tiende a ser usado de una manera excesivamente vaga y permisiva con el fin de condenar lo que uno encuentra aborrecible. Uno no tiene que *pensar*, porque presumiblemente el significado del mal es evidente. Además, el término "mal" se utiliza de una manera muy selectiva e interesada. Entre los éticos religiosos y no religiosos, la tortura ha sido considerada como *intrínsecamente* mala. Ha habido un número cada vez mayor de informes fidedignos sobre el uso generalizado de la tortura y la humillación deliberada no sólo en Abu Ghraib, sino en todo Irak.<sup>1</sup> Y la Cruz Roja ha informado de que en la prisión de la Bahía de Guantánamo se han llevado a cabo prácticas "equivalentes a la tortura". Pero de alguna manera estos no cuentan como malvados. No conozco una sola declaración de un miembro de la actual administración de los Estados Unidos que haya condenado estas prácticas como *malas*.

Andrew Sullivan, un destacado periodista, que ha sido un firme y elocuente defensor de la intervención militar estadounidense en Irak, ha expresado elocuentemente su indignación por las atrocidades cometidas por los estadounidenses "a la vista de todos".

Pero en una democracia, la responsabilidad [por la tortura y humillación de los prisioneros] también es más amplia. ¿Acaso aquellos de nosotros que luchamos tan apasionadamente por una guerra despiadada contra los terroristas dimos luz verde involuntaria a estos abusos? ¿Fuimos ingenuos al creer que caracterizar los conflictos complejos desde Afganistán hasta Irak como una sola guerra simple contra el "mal" no podría filtrarse y conducir a decisiones que podrían deshumanizar al enemigo y conducir al abuso? ¿Acaso nuestra convicción de nuestra propia rectitud en esta lucha nos dificultaba reconocer cuándo esa buena causa había llegado a estar en peligro? Me temo que la respuesta a cada una de estas preguntas es sí... Los partidarios de la guerra, especialmente los aliados con la administración, se mantuvieron relativamente callados, o intentaron menospreciar lo que había sucedido, o presentaron argumentos simplistas de que tales cosas siempre ocurren en tiempos de guerra. Pero me parece que aquellos de nosotros que estamos más comprometidos con la intervención en Irak deberíamos ser los más vociferantes a la hora de poner de relieve estas excrecencias. Deshacerse de este cáncer dentro del sistema es esencial para ganar esta guerra. (Sullivan 2005: 11)

Es una lástima que la administración no comparta el sentimiento de indignación de Sullivan. A pesar de que se habla de "asumir la responsabilidad" por lo ocurrido en Abu Ghraib, parecen ser palabras vacías y sin sentido, porque ningún oficial civil o militar importante ha sido despedido o destituido de su cargo. Por el contrario, se ha recompensado a quienes ayudaron a allanar el camino para tales abusos. "Al hombre que allanó el camino para la tortura de prisioneros se le va a confiar la salvaguarda de los derechos civiles de los estadounidenses. Es asombroso que haya sido nominado, y aún más asombroso que casi con certeza será confirmado" (Sullivan 2005: 11). [número arábigo](#)

¿Por qué ha ocurrido esto? ¿Por qué Bush y sus secuaces han sido tan reacios a enfrentarse a este mal flagrante? Por supuesto, hay razones políticas para restarle importancia, para verlo como las acciones de unas pocas "manzanas podridas". La publicidad internacional dada a los abusos en Abu Ghraib es una fuente de vergüenza para la administración estadounidense. Pero otro factor importante es que reconocer que los estadounidenses cometen atrocidades no encaja con el universo "moral" *construido* por esta administración. Después de todo, somos los buenos que nos dedicamos a difundir la democracia y la libertad, y estamos luchando contra los malos, los malvados. En un mundo donde hay una marcada oposición en blanco y negro entre el bien y el mal, los buenos no cometen atrocidades malvadas. Y para aquellos que apelan al Nuevo Testamento en busca de guía moral, tal vez recuerden la admonición de Pablo: "No paguen a nadie mal por mal. . . . No te dejes vencer por el mal, sino vence el mal con el bien".

Con el fin de explicar por qué creo que la forma descuidada en que se está usando el "mal" hoy en día tiene un efecto corruptor en la religión, quiero explorar una serie de temas relacionados. Para comenzar, quiero considerar la distinción entre lo "religioso" y lo "secular". Los usos de "religioso" y "secular" se han vuelto tan familiares que rara vez nos detenemos a pensar en el significado de estos términos. Etimológicamente, "secular" es una palabra que se deriva del latín medieval *saeculum*, que significa principalmente "mundo". Como nos dice José Casanova, en el Derecho Canónico medieval, "la secularización se refiere al proceso legal (canónico) por el cual una persona 'religiosa' abandona el claustro para volver al 'mundo' y a sus tentaciones, convirtiéndose en una persona 'secular'. Canónicamente, los sacerdotes podían ser tanto "religiosos" como

"seculares". Aquellos sacerdotes que decidieron retirarse del mundo (*saeculum*) para dedicarse a una vida de perfección formaron el clero religioso. Las personas que vivieron en el mundo formaron el clero secular" (Casanova 1994: 13). Lo que es digno de mención acerca de este significado temprano de "secular" es que, aunque hay una distinción entre las personas religiosas que viven dentro de los muros de un claustro y las que viven fuera en el mundo (*saeculum*), sin embargo, una persona religiosa puede ser *tanto* religiosa como secular. Un sacerdote cristiano que vivía en el mundo (*saeculum*) era (y es) un sacerdote secular. Como señala Casanova, "la división estructurada de 'este mundo' en dos esferas separadas, 'religiosa' y 'secular', debe distinguirse y mantenerse separada de otra división: la que existe entre 'este mundo' y 'el otro mundo'" (Casanova 1994: 14). Sin embargo, en la cristiandad occidental premoderna no hay dos mundos, sino tres. Está el otro mundo (cielo) y este mundo (tierra). Pero este mundo está dividido en el mundo religioso (la Iglesia) y el mundo secular propiamente dicho (el *saeculum*). La Iglesia está situada en medio de este doble sistema dualista de clasificación como mediadora entre este mundo (tierra) y el otro mundo (cielo), así como entre las esferas religiosa y secular en este mundo. Esta imagen "espacializada" es una idealización, porque siempre hubo tensiones y disputas sobre los límites precisos entre lo religioso y lo secular.

Es en este contexto que podemos entender lo que significa la secularización como proceso histórico.

La secularización como concepto se refiere al proceso histórico real por el cual este sistema dualista dentro de "este mundo" y las estructuras sacramentales de mediación entre este mundo y el otro mundo se desmoronan progresivamente hasta desaparecer todo el sistema medieval de clasificación, para ser reemplazado por nuevos sistemas de estructuración espacial de las esferas. La imagen expresiva de Max Weber de la ruptura de los muros del monasterio sigue siendo quizás la mejor descripción gráfica de esta radical reestructuración espacial. El muro que separa los reinos religiosos y seculares dentro de "este mundo" se derrumba. La separación entre "este mundo" y "el otro mundo", al menos por el momento, se mantiene. Pero a partir de ahora, sólo habrá un "este mundo", el secular, dentro del cual la religión tendrá que encontrar su propio lugar. Si antes era el ámbito religioso el que parecía ser la realidad que todo lo abarcaba, dentro de la cual el ámbito secular encontraba su lugar apropiado, ahora la esfera secular será la realidad que lo abarca



todo, a la que la esfera religiosa tendrá que adaptarse. (Casanova 1994: 15)

Esta caracterización de la secularización nos permite comprender lo que los teóricos sociales y los sociólogos de la religión llaman "la teoría de la secularización". En realidad, no se trata de una sola teoría, sino de una colección de teorías diversas, y hay una serie de aspectos que deben distinguirse cuidadosamente. El núcleo de estas teorías se refiere a la diferenciación funcional de las diferentes esferas seculares que emergen de los procesos de modernización, como la diferenciación del Estado, la economía y la ciencia. La idea básica es que en el curso de los desarrollos modernos cada una de estas esferas se vuelve diferenciada y relativamente autónoma, sujeta a sus propios procedimientos, normas y regularidades. Un segundo aspecto de las teorías de la secularización es la tesis del declive de la religión. Se trata de la afirmación de que, a medida que se desarrolla el proceso histórico de secularización, se produce un declive de la religión. Algunos defensores de estas teorías afirman que la religión eventualmente desaparecerá a medida que el mundo se secularice completamente. Un tercer aspecto es que el papel público de la religión declina: la religión se privatiza. Se convierte en una cuestión de fe personal y se retira de la esfera pública.

Hasta hace poco, las teorías de la secularización (en sus tres aspectos) eran aceptadas prácticamente sin cuestionamientos. Pero en las últimas décadas, las teorías de la secularización han sido severamente criticadas, especialmente la tesis del declive de la religión y la tesis de la privatización. Algunos sociólogos de la religión abogan ahora por el abandono completo de la teoría de la secularización. Ciertamente, la religión no está desapareciendo del mundo moderno. De hecho, la evidencia empírica indica un tremendo crecimiento de una variedad de religiones diferentes en muchas regiones del mundo (aunque no en todas). Además, en lugar de aumentar la privatización, encontramos un movimiento casi agresivo hacia un papel público de la religión en los movimientos sociales y políticos. Es lo que Casanova llama "desprivatización".

Hay otra ambigüedad que ha plagado las teorías de la secularización. Presumiblemente, tales teorías han sido presentadas como descriptivas y explicativas. Y como teorías de las ciencias sociales, están sujetas a confirmación o refutación por evidencia empírica. Pero en muchas

formulaciones hay un claro sesgo normativo. Implícita o explícitamente, se afirma que el declive y la privatización de la religión es un *objetivo deseable*. Muchos teóricos políticos liberales se basan en las teorías de la secularización para defender que la religión debe ser privatizada y no debe desempeñar un papel en la esfera política pública.

Hasta ahora he estado discutiendo la forma en que los eruditos y teóricos sociales discuten lo "secular" y la "secularización". Pero hay un uso popular de "secular" que es parásito de la teoría de la secularización. Desde la perspectiva de muchos creyentes religiosos, la secularización no es un proceso social neutral. En la medida en que la secularización se convierte en una realidad omnicomprendensiva, amenaza la existencia misma de un modo de vida religioso. Es por eso que hay que oponerse enérgicamente. Desde una perspectiva fundamentalista cristiana, la secularización no es el resultado de fuerzas sociales impersonales; Es el objetivo conspirativo de individuos y grupos. ¿Quiénes son estos nefastos agentes? Son principalmente los "humanistas seculares" -los impíos y malvados- que abogan por la permisividad sexual, la homosexualidad, el aborto, el feminismo, el relativismo y el ateísmo. Son antipatriotas y debilitan la fibra moral del país. Como nos dice Steve Bruce:

El problema, tanto para los potenciales partidarios como para los promotores de la nueva derecha cristiana, era construir una causa de las muchas cosas que les preocupaban de su entorno. La solución fue el "humanismo secular", que

Niega la deidad de Dios, la inspiración de la Biblia y la divinidad de Jesucristo.

Niega la existencia del alma, la vida después de la muerte, la salvación y el cielo, la condenación y el infierno.

Niega el relato bíblico de la Creación.

Cree que no hay absolutos, ni bien, ni mal, que los valores morales son autodeterminados y situacionales.

Haz lo tuyo, "siempre y cuando no perjudique a nadie más".

Cree en la eliminación de los roles distintivos de lo masculino y lo femenino. Cree en la libertad sexual entre individuos que consienten, independientemente de su edad, incluyendo el sexo prematrimonial, la homosexualidad, el lesbianismo y el incesto. Cree en el derecho al aborto, la eutanasia y el suicidio.

Cree en la distribución equitativa de la riqueza de Estados Unidos para reducir la pobreza y lograr la igualdad.

Cree en el control del medio ambiente, el control de la energía y su limitación.

Cree en la eliminación del patriotismo estadounidense y el sistema de libre empresa, el desarme y la creación de un gobierno socialista mundial.

(Foro Pro-Familia, s.f.) (Bruce 1988: 77)

Cualquiera que tenga *alguna* de las creencias enumeradas aquí es etiquetado como un "humanista secular". Estos malvados humanistas seculares están socavando activamente el cristianismo conservador. Es difícil ver alguna coherencia en esta lista dispar de "ofensas" al fundamentalismo cristiano. Cualquiera que sea el propósito que esta lista pueda tener en la construcción ideológica del enemigo malvado, en realidad no señala a ningún grupo bien definido. Hay muchas personas religiosas y no religiosas que sostienen algunas de estas creencias y hacen algunas de estas negaciones. También está la consecuencia absurda de que cualquier persona religiosa que "no crea en la divinidad de Jesucristo" es clasificada como un "humanista secular".

Los fundamentalistas cristianos son ejemplos extremos de la mentalidad que he estado criticando. Negar absolutos, cuestionar certezas morales, apartarse de lo que entienden como "verdades" cristianas, es ser un "humanista secular". Y para estos fundamentalistas, el falibilismo pragmático no es más que otra versión del "humanismo secular". Pero incluso los creyentes religiosos menos extremos tienden a pensar que el falibilismo pragmático es una forma de secularismo ateo. Quiero impugnar esta afirmación. Ya he indicado que es un grave error (aunque demasiado común) pensar que el falibilismo pragmático es antirreligioso y ateo. De hecho, mi tesis más general es que las mentalidades que he descrito pueden tomar (y han tomado) formas tanto religiosas como no religiosas. Hay personas religiosas y seculares que afirman una certeza moral absoluta y dividen el mundo en rígidas dicotomías. Y hay personas religiosas y no religiosas comprometidas con un falibilismo genuino. Esta es la razón por la que he hablado de un choque de mentalidades que atraviesa la división entre lo religioso y lo secular.

De hecho, los pragmáticos clásicos *defendían la* fe religiosa. Su formación cristiana dio forma a muchas de sus ideas principales. Argumentaron que la fe religiosa no solo es compatible con el falibilismo pragmático, sino que en realidad se *ve fortalecida* por él. Cuando William James introdujo su concepción popular del pragmatismo en 1898, declaró: "No hay diferencia que no haga una diferencia, no hay diferencia en la verdad abstracta que no se exprese en una diferencia de hecho concreto, y de conducta consecuente al hecho, impuesta a alguien, de alguna manera, en algún lugar y en algún momento" (1977: 349). El primer ejemplo que da para ilustrar el enfoque pragmático es el debate sobre Dios y el materialismo. Él hace la pregunta: "¿Es la materia la productora de todas las cosas, o también hay un Dios allí?" Escuche lo que dice:

Muchos de nosotros, la mayoría de nosotros, creo, ahora sentimos como si una terrible frialdad y muerte se apoderaran del mundo si nos viéramos obligados a creer que ningún espíritu o propósito informador tiene que ver con ello, sino que simplemente había llegado accidentalmente. Los detalles de los hechos realmente experimentados podrían ser los mismos en cualquiera de las dos hipótesis, algunos alegres; algunos racionales, otros extraños y grotescos; pero sin Dios detrás de ellos, creemos que tendrían algo espantoso, no contarían ninguna historia genuina, no habría especulación en esos ojos con los que sí brillan. Con Dios, por otro lado, se volverían sólidos, cálidos y completamente llenos de significado real. (Santiago 1977: 350)

Las cuestiones religiosas siempre estuvieron en primer plano en el pensamiento de James. James, que sufrió ataques de melancolía durante toda su vida, nos dice: "Siempre he pensado que esta experiencia mía de melancolía tenía un trasfondo religioso. Quiero decir que el miedo era tan invasivo y poderoso que si no me hubiera aferrado a textos de las Escrituras como 'El Dios eterno es mi refugio', etc., 'Venid a mí todos los que estáis trabajados y cargados', etc., 'Yo soy la resurrección y la vida', etc., creo que me habría vuelto realmente loco" (James 1977: 7). Santiago defiende audazmente "el derecho a creer". Declara: "De este modo, la fe sigue siendo uno de los derechos inalienables de nacimiento de nuestra mente. Por supuesto, debe seguir siendo una actitud práctica, no dogmática. Debe ir de la mano con la tolerancia de otras religiones, con la búsqueda de la más

probable y con la plena conciencia de las responsabilidades y los riesgos" (James 1977: 737). Este es ciertamente un tipo de fe diferente a la que profesan los fundamentalistas. Huye del dogmatismo y de la certeza absoluta. Es una fe impregnada de espíritu pragmático.

Incluso Peirce, quien es considerado como el más "duro" y científico de los pragmáticos, propuso "un argumento descuidado para la realidad de Dios". En una frase impactante, declara: "En cuanto a Dios, abran sus ojos y su corazón, que es un órgano perceptivo, y lo vean". Peirce integró esta perspectiva religiosa con sus especulaciones cosmológicas. Elaboró una doctrina del "amor evolutivo", que basó en una lectura de los Evangelios.

He aquí, pues, la cuestión. El Evangelio de Cristo dice que el progreso proviene de cada individuo, fusionando su individualidad en simpatía con su prójimo. Por otro lado, la convicción del siglo XIX es que el progreso tiene lugar en virtud de que cada individuo se esfuerza por sí mismo con todas sus fuerzas y pisotea a su vecino cada vez que tiene la oportunidad de hacerlo. A esto se le puede llamar con precisión el Evangelio de la Avaricia. Mucho hay que decir en ambos lados. No he ocultado, no he podido ocultar, mi propia predilección apasionada. Semejante confesión probablemente escandalizará a mis hermanos científicos. (Peirce 1931-5: vi. 493)

John Dewey, que profesaba su fe en la democracia, es frecuentemente considerado como el pragmático más indiferente a las preocupaciones religiosas. Pero Bruce Kuklick (1985) ha demostrado que su formación cristiana dio forma a las ideas más fundamentales de Dewey. Stephen Rockefeller (1991), en su estudio exhaustivo del pensamiento de Dewey, argumenta la necesidad de "abordar el pensamiento de Dewey desde la perspectiva de su significado y valor religioso" (p. x). En *Una fe común*, Dewey critica tanto el "ateísmo militante" como el "sobrenaturalismo". Consideremos la justificación de Dewey para hablar de Dios y defender la dimensión religiosa de la experiencia.

Una razón por la que personalmente creo que es apropiado usar la palabra "Dios" para denotar la unión de lo ideal y lo real de lo que se ha hablado, radica en el hecho de que el ateísmo agresivo me parece tener algo en común con el sobrenaturalismo tradicional. Lo que tengo en mente especialmente es la preocupación exclusiva tanto del ateísmo

militante como del sobrenaturalismo por el hombre en aislamiento. Porque, a pesar de la referencia del sobrenaturalismo a algo más allá de la naturaleza, concibe esta tierra como el centro moral del universo y al hombre como el vértice de todo el esquema de las cosas. Considera el drama del pecado y la redención representado dentro del alma aislada y solitaria del hombre como la única cosa de máxima importancia. Aparte del hombre, la naturaleza es considerada maldita o insignificante. El ateísmo militante también se ve afectado por la falta de piedad natural. La actitud adoptada es a menudo la del hombre que vive en un mundo indiferente y hostil y emite ráfagas de desafío. Una actitud religiosa, sin embargo, necesita el sentido de conexión del hombre, en forma de dependencia y apoyo, con el mundo envolvente que la imaginación siente que es un universo. El uso de las palabras "Dios" o "divino" para expresar la unión de lo real con lo ideal puede proteger al hombre de una sensación de aislamiento y de la consiguiente desesperación o desafío. (Dewey 1986: 36)

Estas breves referencias a las reflexiones de los pragmáticos clásicos sobre la fe y la experiencia religiosa tienen la intención de hacer estallar la caricatura del pragmatismo como un humanismo hostil, ateo y secular.<sup>3</sup> Por el contrario, estos pensadores trataron de articular lo que consideraban vital en la fe y la experiencia religiosas. El falibilismo pragmático no representa una amenaza para la religión, aunque rechaza todas las formas de dogmatismo acrítico. Mi objetivo principal, sin embargo, no es defender ninguna concepción pragmática específica de la fe y la experiencia religiosas. (Hay diferencias y conflictos notables entre los pensadores pragmáticos clásicos). Lo que quiero enfatizar es que *la fe religiosa se profundiza cuando un espíritu falibilístico la informa*.

Nunca debemos subestimar las malas acciones que los seres humanos son capaces de cometer. Y no podemos anticipar completamente las nuevas formas de malas acciones que surgirán. Pero nuestra tarea es especificar concretamente lo que queremos decir cuando designamos algo como malo, y clarificar las respuestas inteligentes a estos males. Debemos acoger con beneplácito y alentar el debate serio sobre estas cuestiones de vital importancia. Debemos evitar demonizar a las personas o pensar en el mal como una fuerza impersonal que opera en el mundo.

Los fundamentalistas religiosos son hostiles y desdeñan las interpretaciones pragmáticamente informadas de la religión. Pero una actitud cuestionadora y falible tiene un reclamo mucho mayor de ser auténtica para las tradiciones religiosas que cualquier forma de fundamentalismo. A veces olvidamos cuán recientemente el fundamentalismo ha surgido como un movimiento religioso. Hay una tendencia a fusionar una serie de movimientos religiosos muy diferentes, pero hay que distinguirlos cuidadosamente. Los medios de comunicación de hoy hablarán de la Nueva Derecha Cristiana, de los evangélicos y de los fundamentalistas, como si formaran un solo grupo monolítico.

"Evangelicalismo" describe una red de movimientos religiosos protestantes que surgieron en el siglo XVIII. En un volumen reciente dedicado al estudio del evangelicalismo, los autores señalan el siguiente patrón de convicciones para identificar el evangelicalismo.

El biblicismo (una confianza en la Biblia como máxima autoridad religiosa), el conversionismo (un énfasis en el Nuevo Nacimiento), el activismo (un enfoque enérgico e individualista de los deberes religiosos y la participación social, y el crucicentrismo (un enfoque en la obra redentora de Cristo como el corazón del cristianismo esencial). (Noll et al. 1994:6)

Esta definición esquemática presenta las convicciones clave de muchos evangélicos, aunque hay interpretaciones muy variadas de ellas. No todos los evangélicos están comprometidos con una *lectura literal* de la Biblia o con la *inerrancia* de la Biblia. Además, no todos los evangélicos están comprometidos con una agenda política conservadora. Ha habido evangélicos que han evitado cualquier forma de participación política, y ha habido evangélicos que han inspirado y desempeñado papeles importantes en algunos de los movimientos más progresistas de la historia de los Estados Unidos. En el siglo XIX, los evangélicos eran líderes de los movimientos antiesclavistas, al igual que había quienes, especialmente en el sur, defendían la esclavitud sobre la base de principios cristianos. A principios del siglo XX hubo un movimiento del Evangelio Social que unió fuerzas con los progresistas seculares en la lucha por la injusticia social y económica. Y los evangélicos, especialmente las iglesias evangélicas negras, jugaron un papel vital en el movimiento por los derechos civiles de la década de 1960.

Cometemos una gran injusticia con la diversidad del movimiento evangélico si lo identificamos con la derecha cristiana. Esto no es para negar que hay muchos evangélicos hoy en día que apoyan vigorosamente a la derecha cristiana conservadora.

El fundamentalismo en Estados Unidos es un movimiento religioso reactivo que tiene sus orígenes en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX.<sup>4</sup> Comenzó como una reacción contra los protestantes liberales que trataban de adaptar las creencias cristianas al mundo moderno y a la ciencia moderna. El fundamentalismo opuso la amenaza del darwinismo a la historia bíblica de la creación. Rechazó la crítica bíblica superior que afirmaba que varios editores diferentes eran los autores de la Biblia. En términos más generales, el fundamentalismo fue una reacción contra la marea secular moderna que parecía amenazar la fe cristiana y el modo de vida cristiano.

La palabra "fundamentalismo" ha tenido una interesante carrera semántica. Hoy en día ha adquirido una connotación principalmente negativa, pero no comenzó como un término abusivo. No tuvo sus orígenes en el Viejo Sur, sino más bien en el sur de California. De hecho, podemos fechar el origen de la expresión "fundamentalismo" en el contexto estadounidense.

En 1910, Milton y Lyman Stewart, dos hermanos cristianos devotos que habían hecho su fortuna en el negocio del petróleo de California, se embarcaron en un programa de cinco años de patrocinio para una serie de folletos que se enviaron gratuitamente a "pastores protestantes, evangelistas, misioneros, profesores de teología, estudiantes de teología, secretarios de la YMCA y editores de publicaciones religiosas de todo el mundo". Titulados *The Fundamentals: A Testimony of Truth* (*Los fundamentos: Un testimonio de la verdad*), los tratados, escritos por varios de los principales teólogos conservadores estadounidenses y británicos, tenían como objetivo detener la erosión de lo que los hermanos y sus editores consideraban las creencias "fundamentales" del protestantismo: la inerrancia de la Biblia, la creación directa del mundo y la humanidad, *ex nihilo* por Dios (en contraste con la evolución darwiniana); la autenticidad de los milagros, el nacimiento virginal de Jesús, su crucifixión y resurrección corporal; la expiación sustitutiva (la doctrina de que Cristo murió para redimir los pecados de la humanidad);



y (para algunos, pero no para todos los creyentes) su inminente regreso para juzgar y gobernar el mundo. (Ruthven 2004: 10-11)

Los hermanos Stewart eran dispensacionalistas premilenialistas. Creían que las profecías bíblicas sobre el "Fin de los Tiempos", especialmente las del Apocalipsis de San Juan, eran literalmente ciertas, y que la gran tribulación era inminente. En el Día del Juicio, los salvos serían divididos de los condenados, los piadosos de los impíos, antes del prometido reinado de mil años de justicia. (Otros cristianos evangélicos creen que el Día de la El juicio seguirá al milenio, y por eso se les llama postmilenialistas.<sup>5</sup>) Si la gran tribulación es inminente, entonces el deber de los buenos cristianos es salvar a tantos pecadores como sea posible, quienes luego serán "arrebataados" a la presencia de Cristo en el Día del Juicio.

Se distribuyeron tres millones de copias de *Los Fundamentos*, y en 1920 Curtis Lee Laws, un editor bautista conservador, añadió la terminación "ista", y declaró que "los fundamentalistas eran aquellos dispuestos a luchar por *Los Fundamentos*" (Ruthven 2004: 12). Al principio, los fundamentalistas gastaron más energía en atacar a los protestantes liberales que en condenar a otros pecadores. Los fundamentalistas sentían que las principales iglesias protestantes urbanas los desheredaban. El fundamentalismo pronto echó raíces en las comunidades rurales, especialmente en el sur y el suroeste. Después del famoso juicio de Scopes (1925) en Tennessee, que recibió una amplia atención nacional, los fundamentalistas sufrieron una severa derrota en la opinión pública. Clarence Darrow, el brillante e ingenioso abogado de la ACLU, humilló al populista (y tres veces candidato presidencial) William Jennings Bryan al exponer las contradicciones y los absurdos de las lecturas fundamentalistas de la Biblia. A pesar de que el jurado encontró a Scopes culpable de violar la ley estatal que prohibía cualquier enseñanza que contradijera la visión bíblica de la creación, el intento de llevar a la evolución y la ciencia moderna a juicio fracasó. "En el juicio de la opinión pública y la prensa, quedó claro que el siglo XX, las ciudades y las universidades habían obtenido una victoria rotunda, y que el país, el Sur y los fundamentalistas eran culpables de los cargos" (Marsden 1980: 186). H. L. Mencken, el periodista más famoso de la época, ridiculizó y despreció a los fundamentalistas. Los fundamentalistas se "retiraron" a sus propios enclaves. Comenzaron sus propias casas editoriales, estaciones de radio, escuelas bíblicas y seminarios. Y su predicación se centró en salvar almas en

casa y establecer misioneros en el extranjero mientras esperaban la segunda venida de Cristo. Hubo un largo período de latencia en el que el fundamentalismo, aunque creció en número y fuerza, desempeñó poco papel en la vida política pública.<sup>6</sup>

El fundamentalismo volvió a cobrar protagonismo a finales de la década de 1970 con un vigor renovado y poderoso. La década de 1960 horrorizó a los fundamentalistas. El radicalismo estudiantil, las protestas contra la guerra de Vietnam, la revolución sexual y los inicios de un movimiento feminista plantearon nuevas amenazas a una forma de vida cristiana. Los "valores familiares" estaban siendo puestos en cuestión. Y desde una perspectiva fundamentalista, los tribunales, especialmente la Corte Suprema, se habían convertido en agentes agresivos para difundir e imponer el secularismo en todo el país. Esta fue también una época en la que los fundamentalistas se estaban volviendo cada vez más ricos y encontraron muchos simpatizantes adinerados dispuestos a apoyar sus causas. El fundamentalismo ahora atraía a una audiencia más amplia de cristianos que estaban perturbados por los desafíos seculares a una forma de vida cristiana.<sup>7</sup>

El evento más significativo en el ascenso de la Nueva Derecha Cristiana ocurrió en 1979 cuando Jerry Falwell, un popular predicador bautista fundamentalista, fue persuadido para dirigir una nueva organización llamada la "Mayoría Moral". Antes de esto, había habido una profunda ambivalencia sobre la política entre los fundamentalistas (y todavía la hay entre los fundamentalistas apocalípticos más extremos). Si el "Fin de los Tiempos" es realmente inminente, entonces no tiene mucho sentido lidiar con el sucio mundo de la política. Pero los organizadores políticamente conservadores vieron una tremenda oportunidad para organizar a los fundamentalistas y a los evangélicos conservadores con fines políticos nacionales. Steve Bruce describe cómo lo hicieron.

Las preocupaciones se convierten en movimientos sociales sólo cuando se movilizan, y si estamos buscando fundadores de la "nueva" derecha cristiana, los mejores candidatos serían, sorprendentemente, dos católicos y un judío. Richard Viguerie, Paul Weyrich y Howard Phillips fueron tres activistas conservadores que fueron responsables de la planificación y recaudación de fondos detrás de una serie de nuevos grupos conservadores a finales de la década de 1960 y principios de la de

1970. Creían que, más allá del acervo común de la economía y la política exterior, había muchas cuestiones sociomorales que podían servir de base para un movimiento conservador organizado. También fueron innovadores en la búsqueda de construir un movimiento que fuera independiente de los principales partidos y más amplio que las campañas anteriores de un solo tema, como las cruzadas por la templanza o la Liga Anticomunista de América. Aunque rápidamente se convirtieron en una facción dentro del Partido Republicano, la Nueva Derecha Cristiana comenzó con la ambición de influir en los dos partidos principales. (Bruce 2000: 71)

No hay duda de que organizar a los fundamentalistas y a los evangélicos conservadores fue una brillante jugada política de los conservadores políticos. En el primer mes de su fundación, la Mayoría Moral recaudó un millón de dólares. Seis meses después de su fundación, las encuestas indicaban que el 40 por ciento de los estadounidenses había oído hablar de la Mayoría Moral, y el 80 por ciento en el sur y el suroeste. En el primer año de su organización, la Mayoría Moral afirmaba tener 300.000 miembros, incluidos 70.000 ministros de culto.

En 1980, Jerry Falwell publicó *Listen America!*, un manifiesto de la Mayoría Moral que era un llamado a las armas a los posibles partidarios y una advertencia pública sobre sus adversarios y enemigos malvados. La Mayoría Moral pretendía ser una coalición judeo-cristiana que incluiría -en palabras de Falwell- a "católicos, judíos, protestantes, mormones, fundamentalistas" (pero, por supuesto, no musulmanes). Aquí hay algunas citas escogidas que dan el sabor de este manifiesto.

Los expertos estiman que entre 5 y 6 millones de bebés han sido asesinados desde el 22 de enero de 1973, cuando la Corte Suprema de Estados Unidos, en una decisión conocida como *Roe v. Wade*, otorgó a las mujeres un derecho absoluto al aborto a solicitud durante los dos primeros trimestres del embarazo. La mayoría de los estadounidenses siguen profundamente comprometidos con la idea de la familia como una institución sagrada. Una minoría de personas en este país está tratando de destruir lo que es más importante para la mayoría. (pág. 122)

Los homosexuales militantes marchan bajo la bandera de los "derechos civiles" o los "derechos humanos". exigiendo ser aceptados como una

minoría legítima. (pág. 183) Es nuestro gobierno el que ha atacado el papel de la familia como principal educadora de los niños. (pág. 131) Nos estamos moviendo muy rápidamente hacia una sociedad amoral donde nada es absolutamente correcto o absolutamente incorrecto. Nuestros absolutos están desapareciendo. (pág. 117) Se les dice a los estudiantes que no hay absolutos y que deben desarrollar sus propios sistemas de valores. Los humanistas creen que . . . Los valores morales son relativos, que la ética es situacional. (pág. 206) El objetivo de la Mayoría Moral es proporcionar liderazgo en el establecimiento de una coalición efectiva que sea (a) provida, (b) profamilia, (c) promoral y (d) pro-estadounidense. (pág. 259) La vida correcta debe ser restablecida como un estilo de vida estadounidense. . . La autoridad de la moralidad bíblica debe ser reconocida una vez más como el principio rector legítimo de nuestra nación. (pág. 265)<sup>8</sup>

Debería quedar claro a partir de estas citas (así como de la declaración anterior del Foro Pro-Familia) que los fundamentalistas se han preocupado principalmente por cuestiones domésticas como el aborto, la homosexualidad, el matrimonio homosexual, los valores familiares y la negación de la oración en las escuelas. Esto es lo que el término en clave "valores morales" ha llegado a significar. El patriotismo y la defensa del "estilo de vida (cristiano) americano" también han sido centrales. Los fundamentalistas siempre han sido anticomunistas; acogieron con beneplácito la caracterización de Reagan de la Unión Soviética como el "Imperio del Mal". Pero no había habido mucho interés en los asuntos exteriores y la política exterior, al menos hasta el 11 de septiembre.

Tal vez el primer gran éxito político nacional de los fundamentalistas fue el papel que jugaron en la elección de Ronald Reagan, aunque, irónicamente, fue Jimmy Carter quien fue el cristiano nacido de nuevo, y Reagan no hizo mucho para promover la agenda interna tan querida por los fundamentalistas. Los politólogos y sociólogos todavía están debatiendo si la Nueva Derecha Cristiana fue una fuerza impulsora en la revolución de Reagan o simplemente se subió a sus colas. En 1988, Steve Bruce publicó un libro con el título "The Rise and Fall of the New Christian Right" (El ascenso y la caída de la nueva derecha cristiana). Quizás fue un poco precipitado en su juicio. Pero en 1987 Falwell disolvió la Mayoría Moral. La candidatura de

Pat Robertson (el popular teleevangelista) a la nominación republicana en 1988 terminó en un miserable fracaso. Aunque gastó más dinero que cualquier otro candidato republicano, no logró ganar ni una sola primaria. Las encuestas mostraron que a muchos fundamentalistas y protestantes evangélicos conservadores no les gustaba la mezcla abierta de política y religión. Preferían a un político secular que ocupaba algunas de las posiciones correctas en lugar de un teleevangelista. Bruce argumenta que el poder y la influencia de la Nueva Derecha Cristiana han sido muy exagerados tanto por sus enemigos como por sus amigos. "La RNC no ha logrado ningún éxito legislativo significativo, ha fracasado en su objetivo principal de cristianizar a Estados Unidos, y hay pocas razones para suponer que tendrá éxito en algún momento futuro. . . lo que dio origen a la RNC es tan amorfo que apenas es identificable y, al mismo tiempo, es irreversible: lo que preocupa a los partidarios de la RNC es la modernidad y no desaparecerá" (Bruce 1988: 182). Casanova se hace eco de la advertencia de Bruce cuando escribe: "Una minoría bien organizada y vociferante, cuya inesperada movilización tomó a todos por sorpresa, pero cuyo electorado potencial muy vagamente definido nunca alcanzó el 20 por ciento de la población, se había convertido milagrosamente, en la mente de muchos, en una mayoría amenazante" (Casanova 1994: 161).

Pero a pesar del fracaso del primer George Bush para ganar un segundo mandato y el éxito político de Bill Clinton –que personificaba lo que tantos fundamentalistas odiaban con vehemencia–, la RNC no desapareció. Estaba esperando su momento hasta que surgiera otra oportunidad nacional. Esa oportunidad surgió como resultado del 11 de septiembre. Las elecciones de 2000 mostraron lo estrechamente dividido que estaba el país entre los dos partidos principales. En consecuencia, se hizo cada vez más claro para los estrategas republicanos que la organización de grupos simpatizantes en estados electorales clave sería decisiva en las elecciones de 2004. Incluso antes del 11 de septiembre, Karl Rove, el astuto asesor político de Bush, estaba trabajando en la organización de la Nueva Derecha Cristiana.<sup>9</sup> Los pronunciamientos de George W. Bush sobre el aborto, el matrimonio homosexual y los valores familiares eran justo lo que la Nueva Derecha Cristiana quería escuchar. La Casa Blanca también hizo una serie de nombramientos clave de personas favorecidas por los cristianos conservadores.

No cabe duda de que el 11-S cambió radicalmente el estado de ánimo del país. Y a partir de ese día, Bush comenzó a usar –casi obsesivamente– el lenguaje del mal, que tocó fibras profundas entre la Nueva Derecha Cristiana. Estados Unidos en su "Guerra contra el Terror" estaba luchando contra el gran Satanás, el Anticristo. En su estudio sobre la ética de George W. Bush, Peter Singer señala que el signo más claro de la influencia cristiana evangélica sobre Bush es su repetida invocación de un conflicto entre el bien y el mal.

Hemos visto que Bush a menudo habla de "los malvados" e incluso ocasionalmente de los que son "siervos del mal". Nos insta a "llamar al mal por su nombre", a "luchar contra el mal", y nos dice que del mal saldrá el bien. Este lenguaje viene directamente del cristianismo apocalíptico. Para entender el contexto en el que Bush usa este lenguaje, tenemos que recordar que decenas de millones de estadounidenses tienen una visión apocalíptica del mundo. Según una encuesta realizada por *Time*, el 53 por ciento de los estadounidenses adultos "esperan el regreso inminente de Jesucristo, acompañado del cumplimiento de las profecías bíblicas sobre la destrucción cataclísmica de todo lo que es malvado". Una de las señales del apocalipsis que precederá a la Segunda Venida de Cristo es el surgimiento del Anticristo, el máximo enemigo de Cristo, quien encabeza las fuerzas de Satanás en la batalla que culminará con el triunfo de las fuerzas de Dios y la creación del Reino de Dios en la Tierra. Al proyectar esta profecía en el mundo en el que viven, muchos cristianos estadounidenses ven a su propia nación como llevando a cabo una misión divina. Por lo tanto, los enemigos de la nación son demonizados. Eso es exactamente lo que hace Bush. Cuando en febrero de 2003, durante una discusión sobre la inminente guerra con Irak con el primer ministro australiano John Howard, Bush dijo que la libertad para el pueblo de Irak no sería un regalo que Estados Unidos proporcionaría, sino más bien "el regalo de Dios a cada ser humano en el mundo", parecía estar sugiriendo que había un respaldo divino para una guerra para derrocar a Saddam Hussein. David Frum, el escritor de discursos de Bush en el momento de su discurso sobre el "eje del mal", dice sobre el uso que Bush hizo del término "los malvados" para referirse a las personas detrás del 11 de septiembre: "En un país donde casi dos tercios de la población cree en el

diablo, Bush identificaba a Osama bin Laden y su pandilla como literalmente satánicos".

Frum ha dado cuenta de cómo Bush llegó a usar la frase "eje del mal" para referirse a Irak, Irán y Corea del Norte. En su borrador inicial, comparó a los enemigos de Estados Unidos hoy con los de la Segunda Guerra Mundial, y se refirió a ellos como el "eje del odio", pero Michael Gerson, quien tenía la responsabilidad general de ello y es un cristiano evangélico, cambió "odio" por "mal" porque "quería usar el lenguaje teológico que Bush había hecho suyo desde el 11 de septiembre". (Singer 2004: 207-8)

Desde el 11 de septiembre, cuando los estadounidenses de repente se dieron cuenta dolorosamente de su vulnerabilidad ante el terror de los extremistas islámicos, el "lenguaje teológico" de Bush se ha vuelto extremadamente eficaz para despertar emociones profundas y apoyo político, no sólo entre los fundamentalistas y los cristianos evangélicos conservadores, sino también entre una comunidad cristiana más amplia. Pero, como señala Peter Singer, ver el mundo como una gran batalla entre las fuerzas del mal y las fuerzas del bien no es la ortodoxia cristiana, sino más bien lo que los cristianos alguna vez pensaron como herejía.

Ver el mundo como un conflicto entre las fuerzas del bien y las fuerzas del mal no es, sin embargo, la visión cristiana ortodoxa, sino una asociada con la herejía del maniqueísmo. Los maniqueos fueron ferozmente atacados por Agustín, quien pensaba que ver algún tipo de fuerza maligna como la fuente de todo lo malo es una forma de enmascarar el propio fracaso. Sin embargo, siglos de represión y frecuentes persecuciones no erradicaron la forma maniquea de ver el mundo. Después de la Reforma, el punto de vista maniqueo apareció en algunas sectas protestantes y fue llevado por ellos a América, donde floreció. La disposición de Bush a ver a Estados Unidos como puro y bueno, y a sus enemigos como totalmente malvados, tiene sus raíces en esta tradición estadounidense-maniquea. (Singer 2004: 209)

La única salvedad que añadiría es que esto no es exactamente lo que profesaban los maniqueos. Como he indicado anteriormente, se trata en realidad de *un cuasimaniqueísmo –maniqueísmo con un toque cristiano–*

*porque existe la convicción subyacente de que las fuerzas del bien triunfarán sobre el mal.* Dios está de nuestro lado. Este lenguaje teológico se presenta como si fuera *el punto de* vista religioso o cristiano. Pero no lo es; está más cerca de lo que los cristianos alguna vez pensaron como *herejía*.

A lo largo de la historia hemos sido testigos de la crueldad y la violencia extrema de aquellos que están absolutamente seguros de saber lo que es bueno y lo que es malo. Arthur M. Schlesinger, Jr., ha declarado recientemente que la gran amenaza para la civilización actual proviene de los fanáticos religiosos.

El fanatismo religioso es el caldo de cultivo de la mayor amenaza actual para la civilización, que es el terrorismo. La mayoría de las matanzas en el mundo –ya sea en Irlanda, Kosovo, Israel, Palestina, Cachemira, Sri Lanka, Indonesia, Filipinas o el Tíbet– son consecuencia de desacuerdos religiosos. No hay personas más peligrosas en la tierra que aquellas que creen que están ejecutando la voluntad del Todopoderoso. Es esta convicción la que impulsa a los terroristas a asesinar al infiel. (Schlesinger 2004: 116)

Estoy de acuerdo con Schlesinger en que *"no hay personas más peligrosas en la tierra que aquellas que creen que están ejecutando la voluntad del Todopoderoso"*. Por eso es tan inquietante y aterrador cuando escuchamos algo así de nuestros líderes políticos y conciudadanos, que piensan que están defendiendo la democracia y la libertad. Este es precisamente el tipo de absolutismo acrítico que los pensadores pragmáticos trataron de erradicar y criticar, el tipo de absolutismo que corrompe la política democrática y la religión.

Muchos cristianos y otros creyentes religiosos *no* aceptan una visión del mundo como un gran conflicto entre las fuerzas del mal y las fuerzas del bien. También rechazan la idea de un choque de civilizaciones. Cuestionan la forma en que Bush y sus partidarios usan la palabra "mal" como un término general para justificar políticas dudosas. Desconfían profundamente de aquellos que afirman que ellos, y solo ellos, son los verdaderos creyentes que están ejecutando la voluntad del Todopoderoso. Creen que un espíritu falibilístico puede y debe informar su fe religiosa, ya sean cristianos, judíos, musulmanes o seguidores de alguna otra religión. Cuando cualquier individuo, secta o denominación se presenta a sí mismo



como poseedor de la comprensión exclusiva o definitiva del bien y el mal, cuando el "mal" se usa como un término general de condena para promover una agenda política dudosa, entonces hay una *corrupción* de la religión. Los creyentes religiosos y las personas no religiosas deben oponerse apasionadamente a esta forma odiosa de corrupción.

---

# Epílogo

## ¿Qué hacer?

Quiero comenzar con un descargo de responsabilidad. En el espíritu del falibilismo pragmático que he defendido, sería temerario ofrecer grandes soluciones o planes para corregir el abuso del mal. Las decisiones y acciones responsables siempre exigen especificidad, sensibilidad al contexto, análisis cuidadoso, clarificación de opciones reales, debate y persuasión. Pero de ahí no se sigue que no haya nada que hacer. Eso sería un consejo de desesperación. Es útil recordar lo que Hannah Arendt escribió en el prefacio de *Los orígenes del totalitarismo*: "Este libro ha sido escrito en un contexto de optimismo imprudente y desesperación imprudente. Sostiene que el Progreso y la Perdición son dos caras de la misma medalla: que ambos son artículos de superstición, no de fe. También es útil recordar la tesis de Menand sobre cómo los proyectos de toda la vida de Holmes, James, Peirce y Dewey fueron respuestas creativas a la mentalidad que prevaleció durante la Guerra Civil: cómo buscaron, y en un grado notable lograron fomentar, un modo de pensar y actuar más abierto, flexible, experimental y falible que ayudó a dar forma a la cultura de la vida política y cotidiana en Estados Unidos. Vivimos, por supuesto, en tiempos radicalmente diferentes. Pero, como he argumentado, las mismas mentalidades o mentalidades similares pueden tomar muchas formas históricas diferentes. En tiempos de ansiedad, miedo y crisis percibidas generalizadas, surge un anhelo de absolutos, certezas morales firmes y esquemas simplistas que ayuden a dar sentido a contingencias confusas; Ayudan a proporcionar una sensación de seguridad psicológica. Desde el 11-S hemos estado viviendo una época así. Más allá de los peligros reales a los que nos enfrentamos, ha habido una sensación generalizada de vulnerabilidad por parte de un enemigo que es difícil de entender y localizar. La "Guerra contra el Terror" no se parece a ninguna otra guerra en la historia moderna. No es una guerra contra un estado soberano, una guerra civil, ni siquiera una guerra de guerrillas. Estamos luchando contra un enemigo amorfo y ambiguo. Ni siquiera está claro cómo llevar a cabo una guerra de este tipo o qué contaría como "victoria". Siempre es

inquietante y amenazante cuando nuestras categorías convencionales para dar sentido al mundo se desmoronan, y cuando no sabemos cómo desarrollar herramientas nuevas y más apropiadas para comprender lo que está sucediendo. El hablar descuidadamente del mal y la demonización de nuestros enemigos no ayudan en nada. Por el contrario, como he argumentado, oscurecen cuestiones complejas, bloquean la investigación y sofocan el debate público sobre las respuestas apropiadas a un estado de cosas inquietante y fluido. Entonces, ¿qué hacer? Los ciudadanos de a pie deben enfrentarse y oponerse al abuso político del mal, desafiar el uso indebido de los absolutos, exponer las afirmaciones falsas y engañosas de la certeza moral y argumentar que no podemos abordar la complejidad de los problemas a los que nos enfrentamos apelando a -o imponiendo- dicotomías simplistas. Los intelectuales públicos, los educadores, los periodistas y los artistas tienen el papel de ayudar a guiar el camino, tal como lo hicieron Holmes, James, Peirce y Dewey en un momento diferente bajo circunstancias históricas radicalmente diferentes. Ha habido otros momentos en la historia de Estados Unidos en los que ha prevalecido la mentalidad que demoniza al enemigo y divide el mundo en las fuerzas del bien y las fuerzas del mal. Esto fue característico de los años oscuros del período de McCarthy. Pero el macartismo fue derrotado, en parte porque hubo quienes tuvieron el coraje de levantarse y oponerse a la demagogia de McCarthy.

El problema no es solo estadounidense. El choque de mentalidades es evidente en todo el mundo. Se están extendiendo diversas formas de fundamentalismo y fanatismo; Se están convirtiendo en movimientos de masas amenazantes. Antes argumenté que la mentalidad del falibilismo pragmático no es *exclusivamente* estadounidense. Muchos ciudadanos de todo el mundo lo comparten. Hay un nuevo cosmopolitismo democrático que está empezando a surgir en todo el mundo, aunque todavía está en sus etapas iniciales. Aquellos que comparten una fe democrática que aborrece la apelación a ideologías rígidas deben buscar alianzas con personas de ideas afines en todo el mundo. También hay una lección que aprender de Dewey y Arendt. Ambos nos enseñan lo *frágil* que es realmente la democracia, cómo su destino es siempre incierto. No hay garantías de que persista y florezca. La democracia *no* consiste exclusivamente en elecciones e instituciones políticas formales. Hay un *ethos democrático* que hay que mantener vivo. Y esto requiere atención, trabajo y práctica constantes. La

creación y el sostenimiento de lo que Dewey llamó "democracia creativa" es *siempre* una tarea que tenemos por delante. Un falibilismo robusto requiere el cultivo de virtudes y prácticas democráticas exigentes. Siempre existe el peligro de que socavemos este ethos democrático y vaciemos la democracia de cualquier significado sustantivo.

También necesitamos repensar el papel de la religión en el mundo contemporáneo. Los estudiosos ya han comenzado a desafiar varias teorías de la secularización. Esto exige repensar muchas de nuestras interpretaciones convencionales de la modernidad. También requiere tratar de dar sentido a los nuevos fenómenos, incluidas las razones por las que tantas personas en todo el mundo sienten que la religión proporciona una importante dimensión espiritual a sus vidas, así como las razones del atractivo de las formas militantes de fundamentalismo religioso. Necesitamos entender la "desprivatización" de la religión y las formas en que la religión se ha convertido en una fuerza poderosa en los movimientos sociales. Necesitamos entender por qué y cómo la religión ha servido a fines emancipatorios -como en el caso de la teología de la liberación en América Latina- y también ha servido para fomentar el terrorismo. Son tareas intelectuales, pero también hay trabajo práctico por hacer. No ayuda despreciar, menospreciar o denigrar a aquellos que afirman su fe religiosa o caricaturizar toda religión como si fuera solo una superstición ignorante. La religión no debe identificarse con el fundamentalismo. Pero es de lamentar que, especialmente en los Estados Unidos, haya habido un virtual colapso de los intelectuales públicos cristianos progresistas. Reinhold Niebuhr tuvo sus desacuerdos con John Dewey, pero compartían puntos en común en su visión política social y democrática. Niebuhr fue un pensador cristiano progresista y un reformador social liberal que ejerció una poderosa influencia tanto en las comunidades cristianas como en las seculares. Las voces dominantes del protestantismo estadounidense durante la primera mitad del siglo XX *no fueron* las de los fundamentalistas, sino las de los pensadores y activistas comprometidos con los programas de reforma social y justicia social. Desempeñaron un papel vital en el movimiento por los derechos civiles durante la década de 1960. En los círculos católicos también había pensadores progresistas y activistas preocupados por la difícil situación de los pobres y oprimidos, como Dorothy Day, Michael Harrington y un grupo asociado con el semanario católico *Commonweal*. Leen los Evangelios como un llamado a aliviar el dolor y el sufrimiento de los pobres.

El espíritu del falibilismo pragmático influyó en la fe religiosa de estos pensadores cristianos. Pero hoy en día simplemente no hay un pensador cristiano liberal público en Estados Unidos con la estatura e influencia de un Reinhold Niebuhr o un Michael Harrington. Los fundamentalistas y los teleevangelistas conservadores están ahogando las voces de los cristianos progresistas y de mente abierta. Los pensadores, predicadores y pastores religiosos tienen una responsabilidad especial de hablar en contra del abuso del mal, de mostrar cómo distorsiona y corrompe la fe religiosa. Tienen la responsabilidad de recordar a sus congregaciones y circunscripciones la gran tradición religiosa de la fe que busca la comprensión, y de afirmar que las cuestiones serias relativas al significado del bien y del mal no se prestan a eslóganes ni a frases ingeniosas.

En suma, hay que hacer trabajo intelectual y práctico para contrarrestar el abuso del mal y la mentalidad que refleja. Ha llegado el momento –de hecho, es urgente– de un compromiso revitalizado y apasionado para promover una fe democrática genuina que evite la apelación a absolutos dogmáticos y dicotomías simplistas; una fe democrática que fomenta la libertad pública tangible donde florecen el debate, la persuasión y la argumentación recíproca; una fe democrática que tiene el coraje de vivir con la incertidumbre, la contingencia y la ambigüedad; una fe democrática que está profundamente impregnada de un espíritu falibilístico.

# Notas

## Introducción

- 1 Kant introdujo el concepto de "mal radical" en la filosofía. Para una discusión de lo que Kant entendía por mal radical, véase Bernstein 2002: cap. 1.
- 2 Véase también la perspicaz discusión de Giorgio Agamiden (1999) sobre el *Muselmann*.
- 3 Christopher R. Browning resume el juicio de muchos historiadores cuando escribe: "Considero que el concepto de Arendt de la 'banalidad del mal' es una visión muy importante para comprender a muchos de los perpetradores de la Holocausto, pero no el propio Eichmann. Arendt fue engañada por la estrategia de Eichmann de autorrepresentación en parte porque había muchos perpetradores del tipo que él pretendía ser" (2003: 3-4).

## Capítulo 1 El choque de mentalidades: el anhelo de absolutos frente al falibilismo pragmático

- 1 Véase la crítica de Putnam (2002) a la dicotomía hecho/valor.
- 2 Véase la discusión de Menand sobre los debates sobre el pluralismo cultural (2001: cap. 14). "Pluralismos".
- 3 Discuto el "mito del marco" en mi 1983, y el "pluralismo comprometido" en el apéndice "El pragmatismo y la curación de heridas", en mi 1991.

## Capítulo 2: Las anticipaciones y el legado del falibilismo pragmático

- 1 Véase el intercambio entre Taylor y Habermas en Gutman 1994.

- 2 Véanse las observaciones de Habermas sobre la influencia del pragmatismo en su pensamiento en la posdata de Aboulafia et al. 2002. Alan Ryan, en su esclarecedor estudio sobre John Dewey, discute el renacimiento de un estilo deweyano de filosofía. Afirma que Taylor "es en su mayor parte un Deweyan sin saberlo" (Ryan 1995: 361). Taylor ha escrito perspicazmente sobre William James. Véase su artículo de 2002 y también su ensayo "¿Qué es el pragmatismo?" en Benhabib y Fraser 2004.
- 3 Véase Bernstein 1992 y Dickstein 1998.
- 4 El filósofo contemporáneo más conocido que se identifica con la tradición pragmática es Richard Rorty. Goza de un amplio número de lectores entre los eruditos humanísticos, a pesar de que muchos filósofos analíticos "profesionales" piensan que ha abandonado el pensamiento "serio" y riguroso. Pero, a diferencia de James, Holmes y Dewey, no tiene la influencia de la que gozaron entre un público mucho más amplio.

### **Capítulo 3 Certeza moral y compromiso apasionado**

- 1 Para una descripción de la crítica de Niebuhr a Dewey y la respuesta de Dewey, véase Rice 1993; Westbrook 1991; y Diggins 1995. Véase también la entrevista de Cornel West a Eduardo Mendieta (2004); y Sidney Hook, "La visión moral de Reinhold Niebuhr", en Hook 1974.
- 2 Dos ensayos son especialmente relevantes para comprender el sentido pragmático de la tragedia y el mal: el ensayo que da título al libro, "El pragmatismo y el sentido trágico de la vida" (1960) y "La inteligencia y el mal en la historia humana" (1947).
- 3 En su artículo, "Cómo realmente ganó Bush", Mark Danner analiza los discursos de Bush sobre la "guerra contra el terror" durante la campaña presidencial: "En unas pocas líneas contundentes, Bush ha subsumido todo lo demás bajo la preeminente bandera brillante de la guerra contra el terror, y ha subsumido esa guerra bajo su propia reputación de franqueza, decisión y fuerza. Y ha identificado la incertidumbre, la vacilación, la vacilación –incluso el tipo de quisquillosidad que trataría de separar la guerra en Irak de la guerra contra el terrorismo– como algo no erróneo o insensato, sino peligroso. 'Implacable' . . . 'Firmes' . . . 'Decidido': estas palabras llegaron rápida y fuerte, una y otra vez. Y luego

la línea climática: *'¡Lucharemos contra los terroristas en todo el mundo para no tener que luchar contra ellos aquí en casa!'* (2005: 50).

- 4 William James introdujo la distinción entre "los duros" y "los tiernos" en la discusión filosófica. Afirmó que el pragmatismo "puede satisfacer ambos tipos de demandas". Véase "El dilema actual en filosofía" en James 1977.
- 5 Arthur M. Schlesinger, Jr., subraya la importancia de la distinción entre una "guerra preventiva" y una "guerra preventiva".

Dada la disputa ligada a la idea de una guerra "preventiva", la administración Bush prefiere hablar de guerra "preventiva", y demasiados han seguido su ejemplo. Vale la pena preservar la distinción entre "preventivo" y "preventivo". Es la distinción entre legalidad e ilegalidad. La guerra "preventiva" se refiere a una amenaza directa, inmediata y específica que debe ser aplastada de inmediato; en palabras del manual del Departamento de Defensa, "un ataque iniciado sobre la base de pruebas incontrovertibles de que un ataque enemigo es inminente". La guerra "preventiva" se refiere a amenazas potenciales, futuras, por lo tanto, especulativas. (Schlesinger 2004: 23).

La guerra de Irak fue una guerra preventiva, no una guerra preventiva.

- 6 Richard Rorty cita estas observaciones de Isaiah Berlin en su 1989: 46. A pesar de algunos de mis desacuerdos con la versión del pragmatismo de Rorty, es uno de los defensores más enérgicos y elocuentes del falibilismo pragmático.

## **Capítulo 4 El mal y la corrupción de la política democrática**

- 1 Peter Singer observa que "la tendencia de Bush a ver el mundo en términos de bien y mal es especialmente llamativa. Ha hablado sobre el mal en 319 discursos separados, o alrededor del 30 por ciento de todos los discursos que dio desde el momento en que asumió el cargo hasta el 16 de junio de 2003. En estos discursos, usa la palabra "mal" como sustantivo mucho más de lo que la usa como adjetivo: 914 usos de sustantivos frente a 182 usos de adjetivos. Sólo veinticuatro veces, en todas estas ocasiones en las que Bush habla del mal, lo usa como adjetivo



para describir lo que la gente hace, es decir, juzgar actos y hechos. Esto sugiere que Bush no está pensando en malas acciones, ni siquiera en personas malvadas, con tanta frecuencia como está pensando en el mal como una cosa, o una fuerza, algo que tiene existencia real aparte de los actos crueles, insensibles, brutales y egoístas de los que los seres humanos son capaces" (2004: 2).

- 2 Mi discusión sobre la concepción de Arendt de la política se basa en mis discusiones anteriores sobre Arendt en mis sesiones de 1983 y 1996.
- 3 Véase mi discusión sobre el mal radical y la banalidad del mal en mi 1996.
- 4 Arendt utilizó sistemáticamente sustantivos y pronombres masculinos para referirse a los seres humanos. Pero no debemos olvidar que sólo hace relativamente poco que se ha permitido a las mujeres participar en la vida política.
- 5 Véase la discusión de Arendt sobre el poder, la fuerza, la autoridad y la violencia en "Sobre la violencia", en su 1972: 143 y ss. Ella describe el poder de la siguiente manera: "El poder corresponde a la capacidad humana no solo de actuar, sino de actuar en concierto. El poder nunca es propiedad de un individuo; Pertenece a un grupo y permanece en existencia sólo mientras el grupo se mantiene unido. Cuando decimos de alguien que está "en el poder", en realidad nos referimos a que está facultado por un cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que desaparece el grupo, del que se originó el poder en un primer momento (*potestas in populo*, sin pueblo o grupo no hay poder), también se desvanece 'su poder'".
- 6 He venido subrayando la imbricación entre Arendt y la concepción pragmática de la política democrática, especialmente en lo que se refiere a lo que perciben como el peligro de introducir el bien y el mal absolutos en la política. Pero también hay algunas diferencias sorprendentes. Arendt pensaba que el tipo de política que describe se limita a unos pocos, a una élite política, aunque insistía en que *todos* deberían tener la oportunidad de entrar en la esfera política. Por eso prefirió -como hicieron los Padres Fundadores- hablar de la República. Los controles y equilibrios del gobierno republicano estaban destinados a evitar los excesos de una democracia desenfrenada. Dewey tenía una fe mucho mayor en el "hombre común" y en el potencial de *todos los* individuos para participar en la política democrática. Además, Dewey nunca

aceptaría la tajante distinción que Arendt hace entre "lo social" y "lo político". Para una crítica de la distinción de Arendt, véase mi artículo, "Repensar lo social y lo político", en mi 1986.

- 7 En su conferencia de prensa del 16 de septiembre de 2001, el presidente Bush dijo: "Este es un nuevo tipo de maldad. Y el pueblo estadounidense está empezando a entenderlo. Esta cruzada, esta guerra contra el terrorismo va a llevar un tiempo". Los musulmanes de todo el mundo se indignaron con esta referencia a una "cruzada". Bush pronto dejó de hablar de una "cruzada" contra el mal y el terrorismo.
- 8 Cuando Schmitt habla de "liberalismo", no está usando la expresión como se usa comúnmente hoy en los Estados Unidos, como el nombre de una orientación política que se distingue y se opone al "conservadurismo". Más bien, se refiere a la doctrina clásica del liberalismo que enfatiza los derechos individuales y la supuesta neutralidad del Estado en la protección de estos derechos. El liberalismo, en este sentido, tiene sus raíces en la filosofía de John Locke (aunque Schmitt piensa que se remonta a Hobbes). Estados Unidos es el ejemplo preeminente de la sociedad liberal de Schmitt en el siglo XX, y el blanco de sus críticas más duras.
- 9 Schmitt insiste en la enemistad como condición humana (política) básica, pero rara vez busca justificar esta afirmación. Heinrich Meier, uno de los estudiosos alemanes más perspicaces de Schmitt, argumenta persuasivamente que la comprensión de Schmitt de "lo político" está arraigada en su *teología política*. Meier también ofrece un análisis perspicaz de los cambios en las diversas ediciones de *El concepto de lo político*, que interpreta como respuestas en diálogo oculto con Leo Strauss. Véase Meier 1995 y 1998. Para un análisis de Schmitt que desafía algunas de las afirmaciones de Meier, véase Scheuerman. Véase también McCormick 1997.
- 10 Hay schmittianos de derecha e izquierda. Hay quienes apelan (selectivamente) a Schmitt para que explique y "justifique" la "Guerra contra el Terror", y quienes apelan (selectivamente) a Schmitt para que condene la "Guerra contra el Terror" como una desastrosa guerra total "justificada" por hipócritas principios morales universales del bien y del mal. Para diferentes relatos del uso de Schmitt por parte de la derecha y la izquierda, véase Lilla 1997 y Wolfe 2004.

## Capítulo 5 El mal y la corrupción de la religión

- 1 Véase Danner 2004. Véase también Steinfels 2004. Steinfels señala que "cuando el papa Juan Pablo II intervino en la cuestión [del mal intrínseco] en su encíclica de 1993 'El esplendor de la verdad', la lista de . . . Las acciones que describió como malvadas 'en sí mismas, independientemente de las circunstancias' incluían, junto con el genocidio y la esclavitud, 'la tortura física y mental'".
- 2 Andrew Sullivan escribió esto poco antes de que Alberto R. Gonzales fuera confirmado por el Senado como Fiscal General de los Estados Unidos por una votación de 60 (a favor) y 36 (en contra). Recientemente, ha habido nuevas pruebas de que gobiernos extranjeros que trabajan en secreto con los Estados Unidos han estado torturando a los prisioneros capturados por los estadounidenses. Esta "externalización" de la tortura provocó un fuerte editorial de *The New York Times*. "Lo que está sucediendo aquí no es lo que los partidarios de las políticas de la administración describen: una investigación horrible pero necesaria y hábil reservada para los peores terroristas, que guardan secretos que podrían costar vidas inocentes. . . . Se trata de un sistema que fue concebido apresuradamente, formulado ineptamente, administrado incompetentemente y ahora fuera de control. Rebaja la humanidad de las personas que lo practican y de los ciudadanos que lo aprueban ("Self-Inflicted Wounds", *The New York Times* , 15 de febrero de 2005, A15).
- 3 Véanse también los artículos recopilados en Rosenbaum 2003, incluido mi ensayo "La fe común del pragmatismo". Véase Stout 2004 para una defensa esclarecedora y apasionada de una comprensión pragmática de la religión y la democracia.
- 4 Estoy restringiendo mi discusión al fundamentalismo religioso protestante en los Estados Unidos. Aunque el término se originó en los Estados Unidos, hoy en día se utiliza para identificar una variedad de movimientos religiosos, incluido el fundamentalismo islámico. El estudio más completo del fundamentalismo en el mundo de hoy es *The Fundamentalism Project*, una serie de cinco volúmenes editada por Martin E. Marty y R. Scott Appleby y publicada por la University of Chicago Press. Patrocinada por la Academia Americana de Artes y Ciencias, estos cinco volúmenes contienen

artículos de un grupo internacional de destacados eruditos religiosos. Para estudios más breves sobre el fundamentalismo, véase Bruce 2000 y Ruthven 2004.

- 5 Steve Bruce señala que existe un vínculo entre estas dos posiciones polares y el clima social prevaleciente. "En tiempos de crisis social y depresión económica, tiende a dominar la visión premilenialista más pesimista. En períodos de optimismo social, como el que disfrutaron los EE.UU. en las dos primeras décadas del siglo XX, la visión postmilenarista tiende a ser más atractiva" (Bruce 2000: 11).
- 6 José Casanova señala que durante la Gran Depresión, "el protestantismo evangélico había dejado de ser una religión cívica pública [...] Junto con la economía, la religión estaba sufriendo su propia "depresión". Después de la guerra, tanto la religión como la economía experimentaron un renacimiento cíclico típico, y la "cristianización" del pueblo estadounidense continuó a buen ritmo, pero el carácter del cristianismo había cambiado. La religión se había privatizado cada vez más y el protestantismo se había convertido en una denominación más. Las iglesias protestantes y otras denominaciones podían, y a menudo lo hacían, entrar en la esfera pública. Pero ya no estaban establecidos allí. Tenían que competir no sólo entre sí, sino, lo que es más importante, con rivales seculares" (Casanova, 1994: 143).
- 7 Algunos comentaristas, como Martin E. Marty, piensan que el fundamentalismo protestante ha llegado a su punto máximo, y que otros grupos protestantes, como los pentecostales, están creciendo rápidamente en los EE.UU. y en todo el mundo.
- 8 Véase el esclarecedor análisis de José Casanova de *¡Escucha, América!* (Casanova 1994: 150-4).
- 9 La Nueva Derecha Cristiana incluye más que protestantes, conservadores, evangélicos y fundamentalistas. También incluye a un número significativo de conservadores católicos, que comparten muchas de las mismas preocupaciones domésticas que los protestantes conservadores, por ejemplo, sobre el aborto, la homosexualidad, el matrimonio entre un solo sexo. La importancia política de esta coalición cristiana queda ilustrada por lo que sucedió en Ohio en las elecciones presidenciales de 2004. Ohio es un estado que ha sufrido una recesión económica y un desempleo extenso, y muchos expertos pensaron que Kerry tenía una buena oportunidad de

ganar allí. Si John Kerry hubiera recibido 60.000 votos adicionales, habría ganado los veinte votos electorales de Ohio y las elecciones nacionales. Pero la coalición de protestantes y católicos conservadores fue en gran parte responsable de la victoria de Bush en Ohio. Además del voto evangélico conservador, Bush recibió el 55 por ciento del voto católico.

## *Obras citadas*

- Aboulafia, Mitchell, Bookman, Myra y Kemp, Catherine (eds) 2002: *Habermas y el pragmatismo*, Nueva York: Routledge.
- Agamben, Giorgio 1999: *Restos de Auschwitz: El testigo y el archivo*, tr. Daniel Heller-Roazen. Nueva York: Zone Books.
- Arendt, Hannah 1958: *La condición humana*. Chicago: Editorial de la Universidad de Chicago.
- 1963: *Sobre la revolución*. Nueva York: Viking Press.
- 1965: *Eichmann en Jerusalén: Un informe sobre la banalidad del mal*, 2ª ed. Nueva York: Viking Press.
- 1968: *Los orígenes del totalitarismo*, 3ª ed., rev. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.
- 1971: Pensamiento y consideraciones morales: una conferencia. *Investigación Social*, 38/3.
- 1972: *Crisis de la República*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.
- 1977a: *Entre el pasado y el futuro*. Nueva York: Penguin Books.
- 1977b: *La vida de la mente: Pensamiento*, vol.1. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.
- 1994: *Ensayos sobre la comprensión*, ed. Jerome Kohn. Nueva York: Harcourt Brace & Co.
- Arendt, Hannah y Jaspers, Karl 1992: *Correspondencia 1926-1969*, ed. Lotte Kohler y Hans Saner, tr. Robert y Rita Kimber. Nueva York: Harcourt Brace & Co.
- Benhabib, Seyla, y Fraser, Nancy (eds) 2004: *Pragmatismo, Crítica, Juicio: Ensayos para Richard J. Bernstein*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Berlín, Isaías 1969: *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Oxford: Oxford University Press.

- Bernstein, Richard J. 1983: *Más allá del objetivismo y el relativismo: ciencia, hermenéutica y praxis*. Oxford: Basil Blackwell.
- 1986: *Perfiles filosóficos*. Filadelfia: Editorial de la Universidad de Pensilvania.
- 1991: *La nueva constelación: los horizontes ético-políticos de la modernidad/posmodernidad*. Cambridge: Polity.
- 1992: El resurgimiento del pragmatismo, *Investigación Social*, 59 (invierno).
- 1996: *Hannah Arendt y la cuestión judía*. Cambridge: Polity.
- 2002: *Mal radical: Un interrogatorio filosófico*. Cambridge: Polity.
- Browning, Christopher R. 2003: *Memorias recopiladas: historia del Holocausto y testimonio de posguerra*. Madison: Editorial de la Universidad de Wisconsin.
- Bruce, Steve 1988: *El ascenso y la caída de la nueva derecha cristiana*. Oxford: Oxford University Press.
- 2000: *Fundamentalismo*. Cambridge: Polity.
- Casanova, José 1994: *Las religiones públicas en el mundo moderno*. Chicago: Editorial de la Universidad de Chicago.
- Comisión 2004: *El Informe de la Comisión del 11-S*, edición autorizada. Nueva York: W. W. Norton.
- Danner, Mark 2004: *Tortura y verdad*. Nueva York: New York Review of Books.
- 2005: Cómo ganó realmente Bush. *New York Review of Books*, 52/1 (13 de enero).
- Dewey, John 1927: *El público y sus problemas*. Nueva York: Henry Holt.
- 1930: *Individualismo: viejo y nuevo*. Nueva York: Minton, Balch.
- 1981: *La filosofía de John Dewey*, ed. John J. McDermott. Chicago: Editorial de la Universidad de Chicago.
- 1986: *Una fe común* (1934). En *The Later Works of John Dewey 1925-53*, vol. 9, ed. Jo Ann Boydston. Carbondale: Prensa del Sur de Illinois.
- 1988: Democracia creativa: la tarea que tenemos ante nosotros (1939). En *The Later Works*, 1925-53, vol. 14, ed. Jo Ann Boydston. Carbondale: Prensa de la Universidad del Sur de Illinois.

- Dickstein, Morris (ed.) 1998: *El renacimiento del pragmatismo*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.
- Diggins, Jack Patrick 1995: *La promesa del pragmatismo*. Chicago: Editorial de la Universidad de Chicago.
- Gutman, Amy (ed.) 1994: *Multiculturalismo*, edición ampliada en rústica. Princeton: Princeton University Press.
- Hook, Sidney 1974: *El pragmatismo y el sentido trágico de la vida*. Nueva York:
- Libros básicos.
- James, William 1977: *Los escritos de William James*, ed. John McDermott. Chicago: Editorial de la Universidad de Chicago.
- Kant, Immanuel 1960: *La religión dentro de los límites de la razón solamente*, tr. T. M. Greene y H. H. Hudson. Nueva York: Harper Torchbooks.
- Kuklick, Bruce 1985: *Eclesiásticos y filósofos: de Jonathan Edwards a John Dewey*. New Haven: Prensa de la Universidad de Yale
- Levi, Primo 1986: *Supervivencia en Auschwitz y el despertar: dos memorias*, tr. Stuart Woolf. Nueva York: Summit Books.
- Lilla, Mark 1997: El enemigo del liberalismo. *New York Review of Books*, 44/8 (15 de mayo).
- MacIntyre, Alasdair 1977: Crisis epistemológicas, narrativa dramática y filosofía de la ciencia. *Monista*, 60 años.
- McCormick, John P. 1997: *La crítica de Carl Schmitt al liberalismo: contra la política como tecnología*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marsden, George M. 1980: *Fundamentalismo y cultura estadounidense: la conformación del evangélico del siglo XX, 1870-1925*. Nueva York: Oxford University Press.
- Meier, Heinrich 1995: *Carl Schmitt y Leo Strauss: El diálogo oculto*, tr. J. Harvey Lomax. Chicago: Editorial de la Universidad de Chicago.
- 1998: *La lección de Carl Schmitt: Cuatro capítulos sobre la distinción entre teología política y filosofía política*, tr. Marcus Brainard. Chicago: Editorial de la Universidad de Chicago.
- Menand, Louis 2001: *El club metafísico: una historia de ideas en América*. Nueva York: Farrar, Straus y Giroux.

- Neiman, Susan 2004: *El mal en el pensamiento moderno: una historia alternativa de la filosofía*, con un nuevo prefacio para la edición en rústica. Princeton: Princeton University Press.
- Noll, Mark A., Bebbington, David W. y Rawlyk, A. (eds)1994: *Evangelicalismo: Estudios comparativos del protestantismo popular en América del Norte, las Islas Británicas y más allá, 1700-1990*. Nueva York: Oxford University Press.
- Peirce, Charles S. 1931-5: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Hartshorne y Paul Weiss. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press.
- 1992: *The Essential Peirce*, vol. 1, ed. Nathan Houser y Christian Kloesel. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Power, Samantha 2004: La lección de Hannah Arendt. *New York Review of Books*, 51/7 (29 de abril).
- Putnam, Hilary 1994: *Palabras y vida*, ed. James Conant. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- 2002: *El colapso de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rice, Daniel F. 1993: *Reinhold Niebuhr y John Dewey: Una odisea americana*. Albany, NY: SUNY Press.
- Rockefeller, Steven 1991: *John Dewey: Fe religiosa y humanismo democrático*. Nueva York: Columbia University Press.
- Rorty, Richard 1989: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenbaum, Stuart (ed.) 2003: *Pragmatismo y religión*. Urbana: Editorial de la Universidad de Illinois.
- Ruthven, Malise 2004: *Fundamentalismo: la búsqueda de sentido*. Oxford: Oxford University Press.
- Ryan, Alan 1995: *John Dewey y la marea alta del liberalismo estadounidense*. Nueva York: W. W. Norton.
- Scheuerman, William E. 1999: *Carl Schmitt: El fin de la ley*. Nueva York: Rowman & Littlefield.
- 2004: El derecho internacional como mito histórico. *Constelaciones*, 11/4.



- Schlesinger, Arthur M., Jr. 2004: *La guerra y la presidencia estadounidense*. Nueva York: W. W. Norton.
- Schmitt, Carl 1995: *The Concept of the Political*, tr. con introducción de George Schwab, con un nuevo prólogo de Tracy B. Strong. Chicago: Editorial de la Universidad de Chicago.
- Sellars, Wilfrid 1963: *Ciencia, percepción y realidad*. Nueva York: Humanities Press.
- 1997: *El empirismo y la filosofía de la mente*, con un intro.by Richard Rorty y un comentario de Robert Brandom. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Singer, Peter 2004: *El presidente del bien y del mal: la ética de George W. Bush*. Nueva York: Dutton.
- Steinfels, Peter 2004, Las cuestiones éticas relacionadas con la tortura de prisioneros se pierden en el debate sobre la guerra en Irak. *The New York Times*, 4 de diciembre.
- Stout, Jeffrey 2004: *Democracia y tradición*. Princeton: Princeton University Press.
- Sullivan, Andrew 2005: Atrocidades a plena vista. *New York Times Book Review*, 23 de enero.
- Suskind, Ron 2004: Sin lugar a dudas. *New York Times Magazine*, 17 de octubre.
- Taylor, Charles 2002: *Variedades de la religión hoy: William James revisitado*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- West, Cornel 1989: *La evasión americana de la filosofía*. Madison: Editorial de la Universidad de Wisconsin.
- 2004: Imperio, pragmatismo y guerra: una entrevista con Eduardo Mendieta. *Logotipos*, 3/3 (verano).
- Westbrook, Robert B. 1991: *John Dewey y la democracia estadounidense*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Wolfe, Alan 2004: Un filósofo fascista nos ayuda a entender la política contemporánea. *The Chronicle Review*, 2 de abril.

# Índice

absolutos 13, 14, 16, 23, 26, 42, 80, 121  
    Apelación a VIII, 14, 15, 26, 50, 53, 77,  
    88 y la corrupción de la política 83  
    Absolutismo acrítico 118  
universalismo abstracto  
33 Abu Ghraib 97, 98  
agencia 25, 57, 58, 72, 73  
Al-Qaeda 15, 87, 93  
alteridad 33, 34  
Guerra Civil Americana 21, 22–3, 48  
Constitución Americana 77  
Protestantismo Americano 109, 110, 114, 123, 131  
Revolución Americana 76-7  
antiescepticismo 27, 30, 44  
Arendt, Hannah vi, 60, 120, 128-9 y  
    el absoluto 11, 77, 78 y la  
    Revolución Americana 76-7  
    y la banalidad del mal 8, 125  
    y democracia 122 y  
    Eichmann 7-8, 9 huida de  
    Alemania 69-70  
        Teoría Política 68-9, 72, 73, 74, 75-6, 77-81, 88, 129  
    y poder 75, 128  
    y el mal radical 4-5, 6, 7, 12, 71  
    y la dominación total 5-6 y el  
    totalitarismo 70-1  
Asimilación 33–4  
Agustín de Hipona 2, 9-10, 117  
Auschwitz 4, 8, 9 eje del mal 11,  
59, 83, 117 Bartlett, Bruce 83-4  
Benjamín, Walter 70

Berlín, Isaías [66](#)  
Bin Laden, Osama [58](#), [87](#), [117](#)  
Libro de Job [3](#)  
Bourne, Randolph [32](#)  
Browning, Christopher R. [Artículo 125](#)  
Bruce, Steve [102–3](#), [112](#), [114](#), [115](#), [131](#)  
Bryan, William Jennings [110](#)  
Levantamiento de Budapest (1956) [80](#)  
Bush, George H. W. [Artículo 115](#)  
Bush, George W. [64](#), [65](#), [92](#) Discurso del mal [1](#), [51](#),  
[116](#), [117](#), [126–7](#), [128](#), [129](#) Ética evangélica [115](#),  
[116–17](#) Retórica teológica [51](#), [68](#), [83–5](#), [116–17](#),  
[118](#)  
  
Carter, Jimmy [114](#)  
Ansiedad cartesiana [27–8](#), [62](#)  
Casanova, José [99](#), [115](#), [131](#)  
Catolicismo [123](#), [132](#) certeza  
[13](#)  
    Certezas morales [13](#), [16](#), [26](#), [42](#), [66–7](#), [121](#)  
    Objetivo [13](#), [62](#), [63](#) Búsqueda [23](#), [24](#), [50](#),  
    [51](#), [65](#)  
Certeza [13–14](#)  
    Certeza moral [VIII](#) Subjetiva  
    [13–14](#), [62](#), [63](#)  
oportunidad [23](#), [35](#), [36–7](#)  
Rebeldes chechenos [58](#)  
Cheney, Dick [64](#) libertades civiles [61](#)  
movimiento por los derechos civiles  
[80](#), [108](#), [123](#) choque de civilizaciones  
[119](#)  
Choque de mentalidades VIII–IX, [12](#), [17](#), [18–38](#), [42](#), [51](#), [104](#), [122](#)  
Clinton, Bill [115](#) Guerra Fría [47–8](#), [49](#)  
comunismo, caída de [80–1](#) campos de  
concentración y exterminio [4](#), [5–6](#), [71](#)  
contingencia [23](#), [35](#), [37](#), [44](#), [50](#), [70](#)

Mentalidad corporativa 25  
Cosmopolitismo 122 Pluralismo cultural  
32–3, 34, 44–5 Separatismo cultural 45

Danner, Marcos 126–7

Darrow, Clarence 110–11

Darwinismo 109

Día, Dorothy 123

De Unamuno, Miguel 56 debate  
73–4, 78, 79, 86, 90–1, 124

decisión 49, 54, 57, 58 política

democrática 47

Arendt y 68–9, 73, 77, 81, 88, 122

democracia creativa 41, 122 Dewey y  
25–6, 41, 46, 81–2, 122

global 46 concepto jeffersoniano 41  
revitalizante 82–3, 94, 124 amenazas a

25, 45, 83, 94, 122 Descartes, René

Ansiedad cartesiana 27–8, 62

Cartesiano O Lo Uno O Lo Uno 28

Determinismo 24, 35–6

Dewey, John 20–1, 22, 37–8, 46, 47, 57, 61, 129  
y el separatismo cultural 45 y la democracia  
25–6, 41, 46, 81–2, Artículo 122

y Emerson 41

y la mentalidad falibilística 29, 30

Dewey, John (*cont.*) y la filosofía 23,  
49 y el pragmatismo 31, 39, 40

y la búsqueda de la certeza 24 y la

creencia religiosa 106–7 y la

inteligencia social 61 Teoría del  
conocimiento del espectador 24–5  
diferencia 33, 34, 46

Diggins, Jack 54 desencanto de  
la naturaleza 3 impulso de  
desestablecimiento 40–1

omnipotencia divina 2  
Dostoievski, Fiódor 2-3, 10, 78  
Du Bois, W. E. B. 32 Mentalidad  
dualista 14

"Eclipse del público" 25, 45, 81

Eichmann, Adolfo 7-8, 9, 125

Emerson, Ralph Waldo 40-1

Empirismo 40 Ilustración 74

Enemistad 90, 91, 92, 93

Epistemología 27

Esencialismo 16 Eugenesia 33

Evangelicalismo 108-9, 110

El mal Absolutizar del mal 1, 2, 11, 78

Abuso del mal VIII, 11, 58, 59,

123-4 Banalidad del mal 8, 9, 125

y la creencia en Dios 2-3, 10

Construcción del enemigo 93 Mal

intrínseco 16, 97

Discurso posterior al 11-S VIII, 10, 11, 12, 13, 14, 48-9, 60, 68, 95, 96-7

"El problema del mal" 2-3

Cualidad proteica 9

Mal radical 1, 4-5, 6, 7, 12, 71, 125

Realidad de 2 y sufrimiento 3

Discurso tradicional de VIII, 1-2, 4

Dicotomía Hechos/Valores 30

Falibilismo VIII, 28, 29-32, 44

Falibilismo Crítico 34

Mentalidad falibilística 17, 26-35, 38, 39, 46, 47, 50, 51, 53, 122

escepticismo falibilístico 31-2 véase también falibilismo pragmático

Falwell, Jerry 111-12, 113, 114 miedo, manipulación de 93 virtudes

"feminizadas" 49, 62 Fineman, Howard 65

Flexibilidad 24, 58

Fundacionalismo 27

Libre albedrío, mal uso de la

libertad 2

y la libertad, distinguida 74-5  
libertad pública 74, 75, 124  
Dicotomía amigo/enemigo 90, 91-2  
Frum, David 116-17  
fundamentalismo 107-8, 122, 131  
    Cristianos 11, 15, 102, 103, 109–15, 116, 123  
    Islámico 11, 49  
    Nueva Derecha Cristiana 95, 107-8, 111-12, 114, 115, 116, 132  
    actividad política 112-15

genocidios 9, 87  
Gerson, Michael 117  
globalización 33  
Gnosticismo 12 Gonzales,  
Alberto R. 130 El bien y el mal,  
discurso de la antipolítica 13,  
68  
Antirreligioso 16, 68  
Interpretaciones  
contradictorias 16  
    Discurso posterior al 11-S VIII, 10, 11, 12, 13, 14, 48-9, 60, 68, 95, 96-7  
Gorbachov, Mijaíl 10  
Graham, Franklin 11  
Polis griega 73, 76  
Bahía de Guantánamo 97  
Guerra del Golfo  
    Primera Guerra del  
    Golfo 87 *véase*  
    *también* Irak,  
    guerra en  
    Habermas, Jürgen  
    43-5, 46, 47  
Harrington, Michael 123  
Hegel, Georg 39, 40  
Hobbes, Tomás 93

Holmes, Oliver Wendell, Jr. 21, 22, 47  
y falibilismo 29, 31 y pragmatismo  
20, 40  
Garfio, Sydney 57, 94 y el mal  
58, 59, 60 y el miedo  
inteligente 60  
y el pragmatismo 55, 56 y la  
dureza 61-2  
y el "sentido trágico de la vida"  
56 Howard, John 116  
potencialidad humana 76  
humillación 59  
Hussein, Saddam 58, 63, 64, 65, 75, 85, 86-7

Fanatismo ideológico 52, 96 Indecisión 13,  
17, 54, 58 Individualidad, destrucción de  
6, 71 Pensamiento instrumental y  
tecnológico 45 Intelectualismo 33 Miedo  
inteligente 60  
Irak, guerra en 74-5 abusos de los  
derechos humanos 97-8  
justificación 85, 87, 88, 92, 97-8  
oposición a 86-7, 88 caos de  
posguerra 86-87  
Islam 15 condena del  
fundamentalismo 11 11,  
49, 87  
*Isonomía* 73

James, William 21, 22, 37, 46, 56  
y el empirismo 40  
y falibilismo 29, 31  
y filosofía y temperamento 42-3, 47  
James, William (*cont.*) y el pluralismo  
32 y el pragmatismo 19-20, 39, 40,  
104 y la creencia religiosa 104-5

Jefferson, Thomas [41](#) yihad [11](#), [15](#),  
[51](#) Juan Pablo II, Papa [16](#), [130](#)

Kallen, Horacio [32](#), [45](#)

Kant, Emanuel [3](#), [4](#), [39](#), [79](#), [95](#)

Kerry, Juan [132](#) conocimiento  
    conocimiento legítimo [30-1](#)  
teoría del espectador de 24-5  
Kuklick, Bruce [106](#)

Laplace, Pierre-Simon [35-6](#)

Leyes, Curtis Lee [110](#)

Sociedad de Naciones [92](#)

Lebniz, Gottfried [2](#), [10](#)

Levi, Primo [7](#), [60](#) Levinas,  
Emmanuel [3](#), [33-4](#) liberalismo  
[89-90](#), [91](#), [93](#), [94](#), [129](#) teología  
de la liberación [123](#) libertad, y  
libertad,  
    distinguido [74-5](#), [85](#)

Terremoto de Lisboa (1755) [3](#), [4](#)

Locke, Alain [32](#)

El macartismo [121](#)

Macintyre, Alasdair [96](#)

Maniqueísmo [12](#), [48](#), [117](#), [118](#)

Marty, Martín E. [131](#)

Virtudes "masculinas"

[49](#) Materialismo [104](#)

Meier, Heinrich [129-30](#)

Melville, Herman [78](#)

Menand, Louis [39](#), [120](#) y el determinismo  
    [36](#) y el escepticismo falibilístico [31-2](#) y el  
    pragmatismo [19](#), [21-2](#), [23](#), [40-1](#), 47-8

Mencken, H. L. [111](#)  
mentalidades



Choque de mentalidades VIII-IX, 12, 17, 18-38, 42, 51, 104, 122  
Mentalidad falibilística 17, 26-35, 38, 39, 46, 47, 50, 51, 53, 122  
Manifestaciones históricas 18,  
39 Club metafísico 19, 20 Confort  
metafísico 13, 26 Michnik, Adam  
81 Ateísmo militante 106  
Milton, Juan 2 modernidad 4,  
15, 101  
Moqtada al-Sadr 1, 11  
Certezas morales VIII, 13, 16, 26, 42, 66-7, 88,  
121 Certeza moral VIII  
Dilemas morales 56-7 Mayoría moral 112-13, 114  
Filosofía moral 4 Moralidad justificación de 4 y  
política 90 y creencia religiosa 15, 95-6 Moralismo  
universalista 90  
multiculturalismo 45  
*Muselmann* 7 mito del  
marco 34 mito de lo dado  
14

desastres naturales 3  
males naturales 3 nazis  
4, 5-6, 7, 9, 46, 69  
Neiman, Susan 3-4, 8-9  
neoconservadurismo 13  
Nueva Derecha Cristiana  
95, 107-8, 111-12, 114,  
115, 116, 132  
Niebuhr, Reinhold 54, 61, 123  
Nietzsche, Friedrich 3, 13  
9/11 VII, 10  
*El Informe de la Comisión del 11-S* 14-15  
Discurso del mal después del 11-S 10, 11, 12, 13, 14, 48-9, 60, 68, 95,  
96-7

O'Neill, Paul 84  
imperialismo ontológico

34 opiniones conflicto de  
88 formación de 78  
Alteridad 33, 34, 46

Atentados suicidas palestinos 58

El apóstol Pablo 98–9

Peirce, Charles S. 21, 22-3, 26, 29, 31, 46, 47  
y la certeza 63 y el azar 35, 36-7 y el  
determinismo 36 la doctrina evolutiva del  
amor 105-6 y el pragmatismo 19-20, 28,  
39 y autocorrección 29

Pentecostalismo 132

Phillips, Howard 112

filosofía

Académico 49-50

Concepción Ahistórica 23, 49 y

Argumento 43

Arraigo cultural 23 filosofía  
moral 4 y temperamento 42-3,  
47 Platón 2 pluralismo 32, 35,  
72-3

Pluralismo cultural 32–3

pluralismo comprometido 34,  
35 religión y 96

política

Corrupción de VIII, 68-94, 83 Debate  
73-4, 78, 79, 86, 90-1, 124 y persuasión  
73-4, 79, 124 Juicio político 78–80  
poder político 75 Schmitt en 88-92  
*véase también* política democrática  
Popper, Karl 29, 34 positivismo 44 post-  
milenialistas 110 posmodernismo 44  
poder 75, 128 poder, Samantha 11–12,  
59 Falibilismo pragmático VIII, 18-19,  
39-52

y conflicto de opiniones 88

Situación histórica 41-2

Falibilismo pragmático (*cont.*)

Mentalidad [26–35](#), [38](#), [39](#), [46](#), [47](#), [51](#), [53](#), [122](#) Crianza [30](#)

y Creencia religiosa [VIII](#), [104–7](#), [123](#)

y el laicismo [103–4](#)

Vicisitudes [50–1](#), [62](#)

pragmatismo

y pluralismo cultural [32–3](#)

Desaparición y resurgimiento

[47–9](#), [50](#) Impulso de

desestablecimiento [40–1](#)

Emergencia [19–20](#) Situación

histórica [21–2](#), [23–4](#) Tesis clave

[27](#), [44](#) y dilemas morales [56–7](#)

debilidad [54–5](#) *véase también*

Falibilismo pragmático

*Praxis* [72](#) Guerra

preventiva [127](#)

Guerra preventiva

[127](#) Primacía de la

práctica [44](#) "Problema

del mal" [2–3](#)

"Problema de la

teodicea" [2](#) Libertad

pública [74](#), [75](#), [124](#)

Putnam, Hilary [27](#), [30](#),

[44](#)

Reagan, Ronald [10](#), [114](#) duda

razonada [85](#) inteligencia

reflexiva [58](#), [79](#) relativismo [12–](#)

[13](#), [28](#), [34](#), [35](#), [62](#) creencia

religiosa [viii](#), [51–2](#)

Conflicto de interpretaciones

[16](#) Corrupción de [VIII](#), [95–119](#),

[124](#) Decadencia de la religión

Tesis [101](#) y el discurso del bien  
y del mal [15-16](#), [68](#) y  
Falibilismo [VIII](#), [104-7](#), [123](#)  
y la moralidad [15](#)  
Privatización/Desprivatización [101-2](#), [122-3](#),  
[131](#) y el "problema del mal" 2-3 División  
religioso/secular [16](#) Véase también  
Fundamentalismo; Laicismo  
Fanatismo religioso [118](#)  
Véase también  
fundamentalismo  
pensamiento representativo [78](#)  
acción responsable [57](#), [58](#)  
espíritu revolucionario [80](#)  
Robertson, Pat [114](#)  
Rockefeller, Stephen [106](#)  
Rorty, Richard [126](#)  
Rousseau, Jean-Jacques [3](#)  
Rove, Karl [115](#)  
Rumsfeld, Donald [64](#)

Scheuerman, William E. [94](#)  
Schlesinger, Arthur M., Jr. [118](#) y [127](#)  
Schmitt, Carl [88-94](#), [129-30](#)  
Schumpeter, José [66](#)  
Juicio de Scopes (1925) [110-11](#)  
secularismo [99-102](#), [111](#), [122](#)  
secularismo estético [103](#) y el  
"problema del mal" 3 división  
religioso/secular [16](#), [99](#), [100](#)  
humanismo secular [102-3](#), [107](#)  
Proceso de investigación autocorrectivo [29](#)  
Sellars, Wilfrid [14](#), [28](#)  
Atentado terrorista del 11 de  
[septiembre de 2001](#) ver 9/11  
Shakespeare, Guillermo [2](#), [10](#)

Shoá 4

Dicotomías simplistas VIII, 10, 14, 42, 48, 65, 88, 98, 121

Singer, Pedro 64-5, 116-18, 128

escepticismo 30, 48

Escepticismo epistemológico 31

escepticismo falibilístico

31-2 movimiento del

Evangelio Social 108

inteligencia social 61 justicia

social 123 reforma social 25,

123 decisiones soberanas 90,

91, 92

Unión Soviética 10, 114 Inquisición

española 16 espectador teoría del

conocimiento 24-5 Stewart, Milton

y Lyman 109-10 subjetivismo 43

sufrimiento

el mal y 3 sin sentido 3

Sullivan, Andrew 97-8, 130

sobrenaturalismo 106

Suskind, Ron 83-4

Taylor, Charles 43-6, 47

terrorismo 12, 15, 53, 59

*Véase también* el 11-S

Teodicea 2, 3, 10

Thielmann, Greg 64

pensamiento, asfixia 11

tolerancia, límites a 60-1

tortura 16, 97, 98, 130

dominación total 5, 6-7

guerra total 90, 91, 92

totalitarismo 5, 69, 70-1, 76

dureza 61-2, 94 Ticisma 36

Naciones Unidas [87](#), [92](#) moralismo  
universalista [90](#)

Viguerie, Richard [112](#)

Voltaire [3](#)

voluntarismo [24](#)

Guerra contra el Terror [11](#), [48](#), [51](#), [54](#), [59](#), [87](#), [92](#), [116](#), [121](#)

armas de destrucción masiva [63–4](#), [85](#), [86](#), [87](#)

Weber, Máx . [3](#), [100](#)

Oeste, Cornel [41](#), [54](#)

Weyrich, Paul [112](#)

Woodward, Bob [84](#)

xenofobia [33](#)