

DANIEL BELL

EL "SECRETO HEGELIANO" LA SOCIEDAD CIVIL Y EL EXCEPCIONALISMO NORTEAMERICANO

PRIMERA PARTE

Traducción de JORGE HERNÁNDEZ CAMPOS

Las especulaciones sobre el fin del papel protagonista de los Estados Unidos en la historia de este siglo implican tres cuestiones históricas distintas: el enigma del ascenso y la caída de los imperios; la unicidad de naciones y culturas; y la idea de un "excepcionalismo" nacional, tema preciso de estas páginas de Daniel Bell que, tal como se ha utilizado al describir la historia y las instituciones norteamericanas,

no sólo supone que los Estados Unidos han sido distintos de las demás naciones, sino que son excepcionales en el sentido de ejemplares, que son inmunes a los males sociales y a la decadencia que han debido sufrir otras repúblicas del pasado, y que están exentos de seguir el curso histórico de las "leyes sociales" del desarrollo a que las demás naciones tarde o temprano deben someterse.

I

EL ASCENSO Y la caída de naciones e imperios es un enigma que de tiempo en tiempo ha atraído, si no es que seducido, a filósofos e historiadores, poniéndoles la tentación de grandiosas visiones acerca de un demiurgo fantasmal que maneja la conciencia pensante, como en Hegel, o de algún drama wagneriano de reto y respuesta, purificación y heroísmo, como sucede con el manto en que se envuelve Arnold Toynbee.

Hay un misterio. Eso que explicaría la súbita energía con que un pueblo se lanza en una marejada de poderío que barre continentes para luego apagarse, ya se trate de los imperios de los asirios y egipcios en el Cercano Oriente que jamás volvieron a levantarse, o de los mongoles y las hordas asiáticas que en el siglo XIII se habían apoderado de toda la China y hacia mediados del XIV se extendieron a través de Rusia hasta llegar a Budapest, para desaparecer luego. En la larga sucesión de la historia de Occidente a menudo empezamos con el ascenso y la decadencia de Roma y, después de un largo hiato, seguimos con el desplazamiento del poder hacia las costas del Atlántico, con la repentina elevación y la prevista desintegración de los imperios español y portugués, y, en nuestro tiempo, con la expansión primero y la contracción después del imperio británico.

El filósofo berberisco del siglo XIV, Ibn Jaldún, nos brindó una interpretación arábiga en su delicioso libro *The Muqaddimab* (del cual Arnold Toynbee dijo que

era "sin duda la más grande obra de su tipo que haya sido creada por cualquier espíritu en cualquier lugar o tiempo") donde externaliza el ciclo de la "ciudad febril" de Platón, corroída por el afán de lujo, para forjar con él una filosofía de la historia: los rudos bárbaros, crueles y amorales, toman por asalto los viejos núcleos civilizados; sus hijos consolidan las conquistas y erigen grandes ciudades y palacios; los descendientes de éstos, reblandecidos sibaritas, entregados a las perfumadas artes y a los placeres del sexo (¿la sociedad permisiva?) pierden la capacidad de resistir a los nuevos bárbaros que se presentan ante sus puertas.¹

Cualquier simplificación como ésta es por sí misma sospechosa. Su linealidad narrativa la hace más apta para inspirar una superproducción a lo Cecil B. DeMille (aunque también es cierto que Hollywood ha decaído) que para los prosaicos análisis sociológicos habituales hoy día (aunque la idea de Ibn Jaldún de *asabiyyah*, o sentimiento primordial de grupo, en cuanto base de la unidad emocional de un régimen, es una intuición sin duda alguna pertinente).

Más como el misterio persiste, los historiadores y sociólogos procuran respuestas buscando imágenes más mundanas e incluso grandiosas, aunque ya no tan dramáticas. En 1900, Brooks Adams, hermano de Henry Adams e historiador de grandes ambiciones, se regocijaba de que la Gran Bretaña estuviera saliendo del escenario de la historia para ser sustituida por los Estados Unidos. Sin embargo, la razón ya no era, como en el pasado, la potencia militar, sino el carácter de la pro-

ducción industrial —en este caso, la producción de acero— según los indicadores de la cual los Estados Unidos avanzaban para convertirse en la máxima potencia industrial del planeta. Brooks Adams pensaba que esto se debía no a alguna inescrutable astucia de la razón, sino a que, desde su punto de vista, la base del poder consistía en el acceso a, y el control de, recursos estratégicos (metales y minerales), combinado con energía y el ejercicio de la voluntad nacional. En *The New Empire* (1902) trazaba diestramente unas curvas del agotamiento de los recursos haciéndolas aparecer como las líneas de falla de la historia económica, algo así como los sismos de la geología y la geopolítica (además, en un curioso aparte, Adams hablaba de la sombra del Japón agazapada entre telones, en espera de que su sol despuntase).

Lo sorprendente es que cada nación, cuando empieza a hacer acopio de sus energías —militares, políticas o económicas— para efectuar una entrada decisiva en el "escenario de la historia", suele definirse con respecto a su singularidad y excepcionalismo. En el Japón de hoy está empezando el debate sobre la singularidad del desarrollo social japonés. ¿De qué otra manera podría explicarse que Japón parezca refutar la generalización de Weber de que el capitalismo sólo podía empezar en Occidente y no en el Oriente, o que haya dado ese "salto" en menos tiempo de lo que tardó el desarrollo social de Occidente?

Pero cuando se empieza a experimentar el sentimiento de mortalidad es cuando suele emerger el problema de la excepción. ¿Está uno fatalmente condenado a decaer de la grandeza? Muchas de tales especulaciones —y esperanzas— tienen por tema alguna forma de "excepcionalismo". Desde el comienzo de la república en los Estados Unidos siempre hemos creído intensamente en un "excepcionalismo norteamericano". Desde el principio hemos tenido conciencia de encarnar un destino que hacía de este país algo distinto de los demás; que la grandeza era como un campo magnético dentro del cual se modelarían los contornos de la nación del uno al otro océano, y que al final, cuando se confrontara el resto del mundo desde este núcleo magnético sobreviviría "el siglo norteamericano". La expansión a través del vasto continente a lo largo del siglo XIX parecía confirmar ese destino manifiesto. Y la evidencia de la fuerza estadounidense después de la segunda guerra mundial, cuando los Estados Unidos emergieron como la mayor potencia (o, para utilizar la jerga de moda, como la nación hegemónica) parecieron confirmar esa certidumbre. Y sin embargo hoy, cuarenta años más tarde, están surgiendo hesitaciones acerca de si Norteamérica podrá mantener su grandeza, así como temores de que el telón esté bajando sobre la escena estadounidense.

II

En estas especulaciones y debates se entrelazan tres cuestiones históricas distintas. Yo quisiera separarlas a fin de distinguirlas entre sí, pero sobre todo para con-

centrarme en la de mayor interés (en el sentido de que es la más fructífera) para un sociólogo.

La primera y más espectacular es la que me sirvió como inicio, o sea el enigma del ascenso y la caída de los imperios, y su aplicación posible a los Estados Unidos de la actualidad. Hace una década y media, el historiador de la economía Charles P. Kindleberger pronosticaba para la vuelta de pocos años "un climaterio norteamericano" (climaterio es el equivalente de la menopausia en los varones) a partir de la hipótesis de que los Estados Unidos estaban perdiendo la exuberante energía que les había ganado la delantera económica y tecnológica en todos los campos⁴. Por otra parte, en los últimos dos años ha aparecido cierto número de libros donde se insiste en el tema de la decadencia: de Walter Russell Mead, *Mortal Splendor*, de David P. Colleo, *Beyond American Hegemony*, y con la advertencia de que un gasto militar excesivo y una baja inversión productiva pueden reproducir en los Estados Unidos las mismas condiciones que echaron abajo a Francia, España y el Reino Unido, la obra de Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*.

Estas obras son sugerentes por muchas razones que son de tener en cuenta. Aunque también habría razones para sentir escepticismo. Como ha dicho Samuel P. Huntington con ironía: "En 1988 los Estados Unidos alcanzaron el cenit de su quinta onda de decadentismo desde los cincuenta". Y luego, con mayor combatividad, añadía Huntington: "Con pocas excepciones, las tesis decadentistas nunca elaboran propuestas susceptibles de ser sometidas a pruebas que involucren variables dependientes e independientes"⁵. Con ser esto verdad, habría que preguntar cuáles hipótesis sobre fenómenos macrohistóricos o sociología política satisfacen la exigencia de Huntington, como no se trate de algunas propuestas micro - mini - circunscritas (la dificultad inherente a las ciencias sociales consiste en que, como observó una vez S. M. Lipset, las variables son muchas y los casos muy pocos).

Estas cuestiones resultan inmanejables por otras razones. Metodológicamente, muy a menudo no hay marcos temporales claros a que referirse: cuándo empezar la cuenta, cuándo marcar el punto de inflexión, es decir, cuándo se alcanza el punto intermedio donde se inicia el cambio, y cuándo se jalona la inflexión descendente que conducirá a una conclusión. El problema se asemeja al de los variados esfuerzos intentados para crear una "física social", desde Henry Adams hasta Derek de Solla Price, en el empeño de trazar una curva logística, una curva S, basada en tasas de cambio exponenciales iniciales —las tasas de duplicación y velocidad, así como el número de las publicaciones científicas, o de los incrementos demográficos— de manera de identificar la fase descendente como una tasa inversa al período inicial de ascenso. Desde el punto de vista sociológico hay una dificultad, a saber, que la nación puede ser cada vez menos la unidad pertinente de análisis, en la medida en que surgen otras estructuras nuevas en la sociedad mundial, por ejemplo, un conjunto

internacional de mercados de capital, integrados en el tiempo real; una escala continental de comercio, como es el caso de la comunidad europea o el continente norteamericano; o economías regionales en los nuevos sistemas de producción. Por lo que toca a la cultura, estamos presenciando un sincretismo en que las series televisivas *Dallas* y *Dinastía*, o los juegos electrónicos de *Nintendo* o el *Masterpiece Theatre* permean a nivel global la cultura popular, la cultura infantil y la cultura de las clases intermedias. En consecuencia, si la nación está perdiendo sus fronteras ¿qué estamos diciendo con eso de "ascenso y caída" de las naciones e imperios?

La segunda cuestión, muy distinta, se refiere a la *unicidad* de cada nación o cultura. Henry A. Murray, el muy sabio psicólogo de Harvard, una vez dijo que cada uno de nosotros en un cierto modo se parece a los demás, en otro modo a alguien más, y en otra manera a nadie más. Lo que es verdad para los individuos se puede aplicar, al menos metafóricamente, a los países y naciones. Todas las sociedades enfrentan los problemas de ejercer la autoridad y el poder, de organizar y distribuir los recursos. Muchas sociedades se asemejan en que son, digamos, sociedades democráticas o de mercado. Y cada sociedad posee una historia idiosincrásica plasmada por la topografía y la situación física, las tradiciones y la cultura, así como ese elemento menos definible llamado *sprit* o *moeurs* que imprime un sello característico a la cultura y al pueblo. Ese perfil idiosincrásico —llámese carácter nacional o, dado que carácter es un término ambiguo, estilo nacional— es a menudo el rasgo que predominante que hemos tenido que identificar para entender la historia, la política o el carácter de un país. Una obra como *The Liberal Tradition*, de Louis Hartz, con su énfasis en la ausencia de un pasado feudal, identifica una unicidad histórica que es la base de las costumbres y las instituciones políticas de los Estados Unidos, de la misma manera como B. H. Sumner, en *Survey of Russian History* destaca el papel de las estepas y el clima en la conformación del péndulo emocional de los rusos, o la forma como los estudios, desde Glanville hasta Maitland, sobre la evolución de la jurisprudencia inglesa, o de Harrington sobre el régimen de propiedad, nos permiten comprender la centralidad de la libertad en el desenvolvimiento de las instituciones políticas inglesas. Si, como ha observado Herder, una cultura y un pueblo se distinguen de otros por el lenguaje y la historia, también lo han hecho las instituciones políticas, cuando menos hasta la aparición de las convergencias y el sincretismo de la segunda mitad del siglo XX.

Sin embargo, unicidad no es "excepcionalismo". Todas las naciones son hasta cierto punto, únicas. Pero la idea del excepcionalismo tal como se la ha utilizado para describir la historia y las instituciones estadounidenses, no sólo supone que los Estados Unidos han sido distintos de las demás naciones, sino que son excepcionales en el sentido de que son ejemplares ("una ciudad sobre una alcor"), o un faro universal; o bien que son inmunes a los males sociales y a la deca-

dencia que han acosado a otras repúblicas del pasado; o que están exentos de seguir el curso histórico de las "leyes sociales" del desarrollo a que las demás naciones tarde o temprano deben someterse. Por consiguiente, lo que deseo explorar es la idea del *excepcionalismo* en cuanto tema histórico preciso, no la idea de "unicidad" ni de "ascenso y decadencia".

En los Estados Unidos el tema del "excepcionalismo" se ha planteado en distintas formas. A veces se ha concebido a los Estados Unidos como una nación *ejemplar*, guiada por la providencia o por el rumbo prudente que le marcaron los padres fundadores; o como una nación *exenta*, esto es, exenta de las leyes de la decadencia o las leyes de la historia; o como la *primera nación nueva*, *consciente de sí misma*, con capacidad para controlar su destino y su futuro, capacidad que es, supuestamente, lo que caracteriza la modernidad. En buena parte, el debate sobre el "excepcionalismo norteamericano" a mi modo de ver se ha enturbiado porque las facetas distintas y a veces trasplantes que he indicado con cursivas, han sido tomadas en su momento como el significado central de la idea. Y puesto que existen distintos conceptos, me agradecería abordarlos uno por uno y además, en este ensayo, añadir un cuarto. Debo añadir que ninguno es mutuamente excluyente. No existe idea alguna capaz de agotar la interpretación histórica.

III

Para los intelectuales y, en particular, para los radicales que se consideran portaestandartes de la clase intelectual, el tema del excepcionalismo norteamericano se entreteje con la pregunta que Werner Sombart planteó por primera vez en 1906: "¿Por qué no hay socialismo en los Estados Unidos?" La formulación de la pregunta es ambigua, aun cuando sólo sea por la literalidad de su traducción del alemán. En 1896, Sombart, a la sazón profesor de la Universidad de Breslau, publicó un librito, basado en ocho conferencias, con el título de *Socialismo y movimiento social en el siglo XIX*. En este contexto, movimiento social, traducción de la palabra alemana *Sozial*, quería decir simplemente *movimiento socialista*. Si el socialismo era la consecuencia necesaria, evolutiva, del desarrollo capitalista, el movimiento socialista era también, inevitablemente, generado por el capitalismo, como parte de la división de la sociedad en clases.

El libro era una reseña de las ideas de varios pensadores socialistas, en particular Marx, pero también se ocupaba de la historia y difusión de los movimientos de la clase trabajadora en Inglaterra, Francia y Alemania. Como escribió John Bates Clark, profesor de economía política en la Universidad de Columbia (y uno de los fundadores de la teoría de la productividad marginal), en su introducción a la edición norteamericana:

La estructura del mundo industrial está cambiando. Grandes empresas exterminan a las pequeñas, y forman federaciones entre sí. La máquina está produciendo casi todo

tipo de mercancía, y ya no hay sitio para una clase media como la representada por el maestro artesano, con su oficio aprendido en un largo tiempo fatigosamente y su modesto taller. Interpretados de cierta manera, estos hechos constituyen el material del socialismo. Si somos capaces de ver en ellos la aurora de una era de industria estatal que barrerá con la competencia y los competidores, entonces seremos socialistas evolucionistas. Acaso necesitemos una base doctrinal para nuestro concepto de la evolución en marcha; y es posible que la encontremos en la obra de Marx y otros... En la práctica, marxismo significa realismo y una cierta confianza en la evolución, por muy poco que las más desenfrenadas afirmaciones de Marx sugieran ese hecho. También el internacionalismo es un rasgo de este moderno movimiento... Es una afiliación natural de los hombres de todas las naciones con fines comunes por alcanzar.⁷

El libro de Sombart tuvo un éxito inmediato. En cinco años vieron la luz cuatro ediciones y se tradujo a once idiomas. En 1905, apareció en Alemania una quinta edición (que sería traducida a diecisiete idiomas, incluido el japonés) que era dos y media veces más larga que el volumen original e incluía pormenorizados materiales históricos sobre el desarrollo del "movimiento social" en Alemania, Francia e Inglaterra, así como resúmenes sobre otros once países. Los temas generales se resumían en los títulos de los capítulos y las materias: "La tendencia a la uniformidad", "El movimiento social no puede ser frenado", "Su actual forma necesaria". El tema, repetido en la conclusión, es que "el movimiento social es inevitable", y que "el movimiento ha adoptado la única forma posible".⁸

Y sin embargo, había un enigma: los Estados Unidos. En 1905, Sombart (ya para entonces profesor en la escuela comercial de Berlín) escribió varios ensayos largos para el *Archiv für Sozial-wissenschaft und Sozialpolitik* (uno de cuyos directores era Max Weber), dedicados enteramente a los Estados Unidos. Estos materiales aparecieron en forma de libro, en lengua alemana, al año siguiente, y fueron traducidos, como parte de una curiosa historia, al inglés, con el título de *Why is There no Socialism in the United States?*⁹

Era un enigma porque Sombart daba por hecho que *tenía que haber* un movimiento socialista creciente en los Estados Unidos, puesto que "el socialismo moderno sigue como reacción necesaria al capitalismo". Y, por supuesto,

Estados Unidos es el país donde el modelo de la teoría marxista sobre el desarrollo se está cumpliendo de la manera más precisa, dado que la concentración de capital ahí ha alcanzado la fase (tal como se describe en el famoso penúltimo capítulo de *El capital*) en que el cataclismo final del mundo capitalista está ya al alcance de la mano [cursivas mías].

En 1905, nada menos.¹⁰

¿Por qué pues no hubo un movimiento socialista en los Estados Unidos? ¿por qué el socialismo no atraía al obrero norteamericano? Para responder a sus preguntas, Sombart se apoyó mucho en los trabajos previos

de James Bryce (él nunca había estado en los Estados Unidos), así como en estadísticas oficiales, e hizo algunas observaciones agudas sobre la "mentalidad capitalista" del trabajador estadounidense, el carácter populista del electorado, el alto nivel de vida, las expectativas de movilidad social, y, para decirlo en términos llanos, trató de demostrar que los obreros norteamericanos habían sido "comprados" por la clase capitalista. No deja de tener gracia saber que la obra de Sombart empezó a aparecer serializada en la *International Socialist Review*, publicación teórica del Partido Socialista, pero después que apareció la Sección Dos del escrito de Sombart sobre el éxito del capitalismo norteamericano, la traducción se suspendió, y en el número siguiente, en una mordaz reseña del libro, el director dijo: "Cuando llegamos a la necedad referente a las condiciones de vida del trabajador norteamericano, suspendimos la publicación".

Pero la *International Socialist Review* actuó precipitadamente. Hacia el final, Sombart no había podido aceptar sus propias pruebas. Como sucede con los buenos académicos, la teoría triunfó sobre la realidad —es la herencia de Hegel— y Sombart concluía lo siguiente en el penúltimo párrafo de su libro (todo en cursivas, para mayor énfasis):

Sin embargo, en estos momentos opino como sigue: todos los factores que han impedido hasta hoy el desarrollo del socialismo en los Estados Unidos están a punto de desaparecer o de convertirse en su contrario, con el resultado de que en la próxima generación el socialismo en Norteamérica muy probablemente registrará la máxima expansión posible de su atracción.¹¹

La debilidad de semejante expectativa es obvia. De la misma forma que Marx había dicho en la introducción a *El capital* que él había descubierto (en la terminología de Newton) "las leyes del movimiento" del capitalismo, que no sólo podían aplicarse a Inglaterra sino también (*De te fabula narratur!*) a todas las sociedades capitalistas, así también Sombart, de acuerdo con Marx, pensaba que las relaciones económicas condicionan las relaciones políticas y no políticas en las sociedades capitalistas y que las inevitables divisiones de clase desembocarían en una polarización de la sociedad. Luego, echando mano de sus capacidades retóricas, Sombart proclamaba en su obra más general que estamos en mitad de "uno de esos grandes procesos históricos" cuya trayectoria es imposible negar, a semejanza de un "torrente de montaña que precipita desde los más elevados picos hacia el valle que está abajo, de conformidad con las invariables leyes de la naturaleza"¹².

Sin embargo, si uno lee el libro americano de Sombart —dejando de lado la introducción y la conclusión, pero tomando en la debida cuenta las pruebas que él mismo aduce— el título obvio debería ser: *¿Por qué tendría que haber socialismo en los Estados Unidos?*¹³ Quizás no hay excepción porque no hay regla.

Max Weber, cuando trata sobre la relación entre la religión y el desarrollo económico, plantea un punto de

vista histórico distinto respecto del excepcionalismo. En *La ética protestante*, Weber sostuvo, como todos sabemos, que la corriente calvinista del protestantismo fue una condición necesaria para que surgiera el capitalismo moderno, habida cuenta de los principios racionales que les son comunes; su "afinidad electiva" los hacía reforzarse el uno al otro. La religión estimulaba unos hábitos y un trabajo metódicos; legitimaba la utilidad capitalista; confería dignidad, e incluso categoría, a los logros del trabajo más que a las actividades militares.

Pero por otra parte Weber dijo también que la ulterior racionalización de la sociedad significaría una *entzauberung der welt*: la difusión de lo secular significaría una desracionalización de las creencias. Es indudable que muchas sociedades europeas, en particular el Reino Unido y Suecia, se han "secularizado" en medida muy grande, tanto que la asistencia a las iglesias es hoy baja y las cuestiones teológicas (aparte de la defensa ideológica del tradicional *Anglican Book of Prayer* a cargo de quienes resultan ser neo-conservadores agnósticos) no ocupan mucho espacio en la vida intelectual o cultural.

Y sin embargo ¿qué se puede decir acerca de los Estados Unidos, el país donde más que en cualquier otro la industrialización se ha extendido sin frenos ni obstáculos, donde el pragmatismo (me refiero, por supuesto, a su vulgarización, no a la ética de Dewey o James) es la norma cotidiana en los negocios y la política? Lo cierto es que ahí, a intervalos pero sin cesar, han surgido movimientos fundamentalistas o evangélicos, muy particularmente en los últimos ocho años en que las oraciones en las escuelas o el juramento de fidelidad a la patria, bajo la protección de Dios, se han convertido en problemas políticos importantes, o donde ciertos temas religiosos se convierten en cuestiones de interés fundamental para los intelectuales, a menudo disfrazadas de comunitarismo y otros valores no utilitarios.

¿Es esto un ejemplo más del excepcionalismo estadounidense, una desviación de la "ley sociológica" de la secularización? No lo creo. Como he sostenido arriba, el término secularización es engañoso en la medida en que combina dos procesos distintos, a saber, los cambios en un nivel *institucional* (y el papel de la autoridad religiosa en asuntos seculares), y la naturaleza más variable y fluctuante de las *creencias*. Pues bien, estos dos procesos no son isomórficos ni están fuertemente vinculados entre sí. Las creencias religiosas no son un reflejo epifenoménico de unas estructuras sociales subyacentes. Como tampoco son credos que son borrados por el desenvolvimiento de una conciencia "racional". No deja de maravillar que todos los pensadores de la Ilustración, desde Voltaire hasta Marx, hayan pensado que la religión desaparecería al llegar el siglo XX. Para ellos, la religión era fetichismo, animismo, superstición y más por el mismo estilo, un aspecto de la "infancia" de la raza humana que sería reemplazada por la razón. También se creía que la ciencia, con su descubrir leyes exactas, o ciertas actividades prácticas, como la economía o la ingeniería, *mostrarían* las

relaciones mundanas que vinculan a las personas o las cosas, en contraste con las "creencias mágicas". Sin embargo, se equivocaron por completo en lo tocante a la naturaleza de las creencias religiosas, puesto que éstas han servido —a Kierkegaard, por ejemplo— para "responder" a las paradojas y absurdos de la vida; o como sucede con escritores contemporáneos, tales Geertz y Bellah, para dotar de sentidos significativos en forma simbólica a situaciones vitales; o para dar, como he sostenido, algunas respuestas coherentes a predicamentos existenciales —tales como la muerte, la tragedia o los deberes— que cada cultura y cada individuo debe inevitablemente enfrentar.¹⁴ Las creencias religiosas caen y se levantan de varios modos en diferentes culturas y en diferentes tiempos.

El problema de la *entzauberung* fue mal planteado. No hubo excepcionalismo, sino la falacia de una abstracción fuera de sitio.

Ahora, un tercer excepcionalismo, persistente y más manifiesto. Se trata de la creencia, entretrejida con las actitudes filosóficas de los padres fundadores de los Estados Unidos, en el sentido de que este país se convertiría en la nación providencial, la nación redentora, aquella cuya devoción por la libertad y el valor del individuo haría de ella el cimiento de una nueva sociedad moral. Y puesto que dicha moralidad resultaba ser constitutiva del orden político, nos libraríamos de la decadencia y degeneración de repúblicas precedentes. Esto fue lo que Madison interpretó en Montesquieu, sobre todo en lo concerniente al destino de Roma. Esto fue lo que pensó John Adams de Davila y las consecuencias de la Revolución.

Tal creencia en el excepcionalismo no dejaba de tener luces y sombras. Algunos, Jefferson, por ejemplo, que eran deístas, veían en Norteamérica el designio de Dios cumplido en una tierra tan virgen como paradisiaca. En cambio, otros, como Franklin, más mundanos y escépticos, de todas maneras veían una posibilidad de que los estados Unidos resultaran *ejemplares* y, en esa medida, fueran una esperanza para el futuro. Pero ¿se ha venido abajo todo eso, por ventura? En lo que se refiere a la esfera internacional, el idealismo de Wilson resultó fútil enfrentado al realismo del viejo mundo. En la dimensión política, la moralidad ha cedido el lugar al moralismo. En los últimos años, las administraciones de varios de nuestros presidentes han resultado ser tejidos de embustes, telarañas de imposturas, o cascadas de retórica en defensa de la propia virtud.

Y sin embargo otros elementos han persistido: la iniciativa acerca de los derechos humanos abierta durante la administración de Carter; el permanente compromiso con el constitucionalismo y el rechazo de una rigidez que limitaría la capacidad de la Suprema Corte en su calidad de árbitro, si no de legitimadora, del cambio.

Nuestro futuro podrá parecerse más incierto que en cualquier otro momento de los doscientos años pasados, y sin embargo persisten algunos valores duraderos

de carácter, o inclusive de idealismo.¹⁵ Al reflexionar sobre el desarrollo político norteamericano, uno siente que algo hubo de *excepcional* en la historia y el carácter de la nación, excepcional no en el sentido de estar exentos de algunas supuestas leyes de evolución social, sino en el de que, en el sentido de los matices teológicos y políticos del término, se nos ha proveído de un *don salvador* que nos hace ejemplares para otras naciones.

NOTAS

- ¹ Ibn Jaldún, *The Muqaddimab: An Introduction to History*, traducido del árabe por Franz Rosenthal (Bollingen Series XLIII, Pantheon Books, New York, 1958).
- ² Brooks Adams, *The New Empire* (Nueva York, The Macmillan Co., 1902). Acerca de Japón, Adams escribió lo siguiente: "Los japoneses han desarrollado un orden de energía superior al de los rusos. Sin embargo, la única vía por la cual podrá expandirse el Japón es Corea. Si los japoneses ocupan Corea flanquearán las rutas comerciales de los rusos y el imperio ruso se tambaleará" (pág. 59).
- ³ Pienso en el gran esfuerzo desarrollado por Murakami, Kumon y Sato en su colosal obra *Bunmei to shite no ie - sbakai*, donde plantean la existencia de una forma de organización social peculiarmente japonesa, el *ie*, que formaría parte de la categoría de "civilizaciones históricas" y sería comparable con Grecia, Roma, India, y China, y, por supuesto, la actual civilización occidental. Para un resumen de este debate véase Murakami Yasusuke, "The Society as a Pattern of Civilization", *Journal of Japanese Studies*, vol. 10, núm. 2 (verano, 1984), el simposio amplio sobre esta tesis que se contiene en el *Journal of Japanese Studies*, vol. 11, núm. 1 (invierno, 1985), y la réplica por el profesor Murasaki, en la misma revista, vol. 11, núm. 2 (verano, 1985).
- ⁴ Charles P. Kindleberger, "An American Climatic?", *Challenge*, vol. 17, núm. 1, enero/febrero 1974, pp. 35 - 45.
- ⁵ Samuel P. Huntington, "The U.S. — Decline or Renewal? *Foreign Affairs*, invierno, 1988/1989, pp. 76, 77. A propósito de la tesis de Kennedy, sería instructivo examinar otras explicaciones de la "decadencia", en particular por lo que se refiere al Reino Unido. Mancur Olson, en su *The Rise and Decline of Nations* (1982) centra su explicación en las rigideces estructurales. Esas rigideces se crean por las redes de relaciones confabulatorias que podríamos llamar "corporativas". Martin Wiener, en su libro *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit: 1850/1980* (1981), atribuye la decadencia al paradigma del *gentleman* y a la influencia de un sistema de *status* sociales que menospreciaba el éxito económico. De la tesis se ha ocupado recientemente Corelli Barnett en *The Pride and the Fall: The Dream and Illusion of Britain as a Great Nation* (1987); en la obra se deplora la flojedad de la vida británica, y se atribuye al tamaño del Estado benefactor la responsabilidad por la carga económica de la Gran Bretaña después de la segunda guerra mundial. Pero estas son explicaciones sociológicas y estamos muy lejos de la insistencia de Paul Kennedy en la carga representada por el gasto militar y la desproporción entre ésta y la inversión productiva. ¿Y qué podrá decirse, por otra parte, de la señora Thatcher que ha sacudido con tanto vigor la economía británica y, según todas las apariencias, ha desmentido estas explicaciones putativas de la decadencia?
- ⁶ Respecto de la primera cuestión, los marcos cronológicos, véase la sección "The Measurement of Knowledge" en mi libro *The Coming of Post-Industrial Society* (Nueva York: Basic Books, 1973), pp. 177 - 187. Tocante a la segunda cuestión, las diferentes estructuras emergentes, véase mi ensayo "The World and the United States in the year 2013", *Daedalus*, verano, 1987.

- ⁷ Werner Sombart, *Socialisms and the Social Movement in the 19th Century*, traducción de Anson P. Atterbury, con una introducción por John B. Clark (Nueva York, G.P. Putnam's Sons, 1898), pp. VIII, IX.
- ⁸ Sombart's *Socialisms and the Social Movement*, traducido de la sexta edición, aumentada, por M. Epstein (Nueva York, E.P. Dutton, 1909), pp. XIV - XV y 280 - 281.
- ⁹ Werner Sombart, *Why is There no Socialism in the United States?* traducción de P.M. Hocking y C.T. Husbands (Londres, Macmillan, 1976) p. 6.
- ¹⁰ Sombart, apoyado en John Moody, *The Truth About the Trusts*, citaba datos sobre la concentración de capital en manos de los siete trusts "mayores" y varios trusts "menores", para concluir lo siguiente: "¡Imagínate! Ochenta y cinco mil millones de marcos concentrados en las manos de un puñado de capitalistas" (*Ibid.*, p.6).
- ¹¹ *Ibid.*, p. 119. Lo mismo se repite en la sexta edición de la más amplia y famosa de las obras de Sombart, *Socialism and the Social Movement* (1908), donde concluye así: en los Estados Unidos el movimiento social empieza a exhibir las mismas tendencias que en Europa... el resultado es tan obvio como inevitable". *Op. cit.* pp. 278.
- ¹² *Socialism and the Social Movement*, edición Epstein, pp. 279 - 280.
- ¹³ Hay una cuestión muy distinta de la que rara vez se ocuparon Sombart y la mayoría de los comentaristas en lo que respecta al destino del movimiento socialista, a saber: ¿por qué en casi toda su historia el partido Socialista Americano se mantuvo sectario en su orientación, de manera muy parecida a la Federación Socialdemócrata de H.N. Hyndman en Gran Bretaña, en vez de desplazarse (en la medida de lo posible) hacia la creación de un Partido Laborista, como sucedió en Inglaterra? El Partido Socialista Americano, en general, rechazó esta posibilidad. Pero ¿por qué, de veras, el Partido Socialista no supo ver la situación y adaptarse a las realidades? He tratado de contestar a esta pregunta en mi monografía "Marxian Socialism in American Life", que apareció originalmente en el volumen *Socialism and American Life*, al cuidado de Donald Egbert y Stow Persons (Princeton University Press, 1952) y después se publicó independientemente con una nueva introducción y un ensayo bibliográfico, bajo el título *Marxian Socialism in the United States* (Princeton University Press, 1967). En síntesis, mi respuesta fue que el Partido Socialista quedó atrapado, primero, en la creencia de su inevitable éxito, que no toleraba ninguna componenda ideológica, y luego, bajo el liderazgo de Norman Thomas, en su moralismo, en su inistencia de vivir "en" pero no "de" el mundo, lo cual lo volvió ineficaz. La tesis ha sido objeto de un intenso debate y es discutida por John Lasslett con una réplica mía en el compendio *Failure of a Dream?: Essays in the History of American Socialism*, al cuidado de John H.M. Lasslett y Seymour Lipset (Garden City, 1974).
- ¹⁴ He tratado de desarrollar este tema en mi lección Hobhouse, "The Return of the Sacred?: The Argument on the Future of Religion", impreso en mi colección de ensayos, *The Winding Passage* (Nueva York, Basic Books, 1980), pp. 324 - 354. Mi posición es que las respuestas a estos predicamentos varían, porque es la historia de la raza humana, modelada por diferentes circunstancias y ambientes sociológicos. Pero las preguntas son las mismas y se repiten constantemente.
- ¹⁵ Son éstas cuestiones exploradas por mí hace más de doce años en un ensayo titulado "The End of American Exceptionalism", al que se refieren varios comentarios aportados a este volumen Nuffield. Está reimpresso en *The Winding Passage*, pp. 245 - 271.