

M A R K

L I L L A

Más allá de la política de la identidad

E L

R E G R E S O

L I B E R A L

DEBATE

M A R K

L I L L A

Más allá de la política de la identidad

E L

R E G R E S O

L I B E R A L

DEBATE

El regreso liberal

Más allá de la política de la identidad

MARK LILLA

Traducción de Daniel Gascón

DEBATE

SÍGUENOS EN
megustaleer



[@megustaleerebooks](https://www.facebook.com/megustaleerebooks)



[@megustaleer](https://twitter.com/megustaleer)



[@megustaleer](https://www.instagram.com/megustaleer)

| Penguin
Random House
Grupo Editorial |

«Un breve y excelente libro sobre el declive del liberalismo estadounidense que explica cómo pasó de los éxitos de Roosevelt a los abismos de la política de la identidad actual.»

FAREED ZAKARIA, CNN

«En su nuevo libro Lilla lanza un aviso importante, apasionado y muy crítico a los liberales que, en su opinión, están atrapados en el fango. El mensaje de Lilla es oportuno y necesario.»

ARLIE RUSSELL HOCHSCHILD, *The Washington Post*

«Lilla plantea una conversación magistral en este breve ensayo.»

Los Angeles Review of Books

«*El regreso liberal* es un diagnóstico perfecto.»

The Guardian

«El libro de Lilla es un importante contrapeso a la opinión general.»

The Financial Times

«Tras el desastre de noviembre de 2016, se necesita urgentemente un análisis de la catástrofe. Mark Lilla ha escrito un ensayo profundo y provocador sobre lo que ocurrió, y lo que liberales, moderados y progresistas deberían hacer al respecto.»

STEVEN PINKER

Debemos entender que existe una diferencia entre ser un partido que se preocupa por el trabajo y ser un partido del trabajo. Hay una diferencia entre ser un partido que se preocupa por las mujeres y ser el partido de las mujeres. Y podemos y debemos ser un partido que se preocupa por las minorías sin convertirnos en un partido de las minorías. Ante todo somos ciudadanos.

EDWARD M. KENNEDY, senador, 1985

INTRODUCCIÓN

La renuncia

Donald J. Trump es presidente de Estados Unidos. Y su sorprendente victoria ha dado por fin energía a los liberales y progresistas estadounidenses. Están organizando lo que llaman «resistencia» a todo lo que representa. Crean redes, van a manifestaciones, asisten a los plenos del ayuntamiento e inundan las líneas telefónicas de sus representantes en el Congreso. Ya se habla con entusiasmo de recuperar escaños en la Cámara de Representantes y en el Senado en las elecciones de mitad de la legislatura, y la presidencia en tres años. La búsqueda de candidatos ha comenzado y, sin duda, hay asesores que sueñan con los despachos que ocuparán en el Ala Oeste de la Casa Blanca.

Ojalá la política estadounidense fuera tan sencilla. Pierdes la bandera y la recuperas. Nosotros, los liberales, hemos jugado a este juego antes y, a veces, hemos ganado. Hemos tenido presidentes demócratas en cuatro de las diez legislaturas que siguieron a la victoria de Ronald Reagan en 1980 y hubo importantes logros en cuestiones de medidas políticas durante los gobiernos de Bill Clinton y Barack Obama. Pero si rascas la superficie de las elecciones presidenciales, que parecen seguir su propio ritmo histórico, las cosas se vuelven muy oscuras, muy deprisa.

Clinton y Obama fueron elegidos y reelegidos con mensajes que hablaban de esperanza y de cambio. Pero se vieron bloqueados en casi cada momento por republicanos llenos de confianza en el Congreso, un Tribunal Supremo

escorado a la derecha y una mayoría creciente de gobiernos estatales en manos de los republicanos. Los triunfos electorales de esos presidentes no hicieron nada para detener o ralentizar siquiera la deriva derechista de la opinión pública estadounidense. De hecho, en buena medida gracias al complejo mediático sin escrúpulos y enormemente influyente de la derecha, cuanto más tiempo se mantenía en el cargo, más despreciaba el público el liberalismo como doctrina política. Y ahora nos enfrentamos a páginas web de la extrema derecha populista que mezclan medias verdades, mentiras, teorías de la conspiración e invenciones para crear un mejunje tóxico que se tragan fácilmente los crédulos, los indignados y los amenazadores. Los liberales se han convertido en el tercer partido ideológico de Estados Unidos, por detrás de los autodenominados «independientes y conservadores», incluso entre los jóvenes y algunas minorías. Nos han repudiado en términos nada ambiguos. Donald Trump no es, para ser sinceros, la mayor de nuestras preocupaciones. Y, si no miramos más allá de él, hay muy poca esperanza para nosotros.

El liberalismo estadounidense en el siglo XXI está en crisis: una crisis de imaginación y de ambición por nuestra parte, una crisis de vínculo y de confianza por parte del público. La mayoría de los estadounidenses han dejado muy claro que ya no responden a cualquier mensaje general que estuviéramos transmitiendo las décadas pasadas. Incluso cuando votan a nuestros candidatos, son cada vez más hostiles hacia nuestra manera de hablar y de escribir (especialmente sobre ellos), hacia nuestra manera de argumentar, hacia nuestra manera de hacer campaña, hacia nuestra manera de gobernar. La famosa observación de Abraham Lincoln resulta de nuevo oportuna:

El sentir del público lo es todo. Con él, nada puede fracasar; en su contra, nada puede prosperar. Quien moldea el sentir del público va más allá que quien promulga leyes o pronuncia decisiones judiciales.

La derecha estadounidense entiende perfectamente esta ley básica de la política democrática y por eso ha controlado la agenda política del país durante dos generaciones. Los liberales han rechazado aceptarla el mismo tiempo. Como Bartleby el escribiente, «prefieren no hacerlo». La pregunta es: ¿por qué? ¿Por qué aquellos que dicen hablar por el gran *demos* estadounidense se muestran tan indiferentes ante la tarea de agitar sus emociones y de ganar su confianza? Esta es la cuestión que me gustaría explorar.

Escribo como un liberal estadounidense frustrado. Mi frustración no se dirige hacia los votantes de Trump o hacia aquellos que han apoyado de manera explícita el ascenso de este demagogo populista, ni hacia aquellos que han engrasado las ruedas de su campaña, ni hacia aquellos cobardes de Washington que se han doblegado ante él. Otros irán a por ellos. Mi frustración tiene su fuente en una ideología que durante décadas ha impedido que los liberales desarrollen una visión ambiciosa de Estados Unidos y de sus ciudadanos capaz de inspirar a toda clase de estos y en todas las regiones del país. Una visión que orientara al Partido Demócrata y le ayudase a ganar elecciones y a ocupar nuestras instituciones políticas a largo plazo, para que pudiéramos realizar los cambios que nosotros queremos y Estados Unidos necesita. Los liberales aportan mucho a la competición electoral: valores, compromisos, propuestas de políticas. Lo que no llevan es una imagen de cómo podría ser nuestra forma de vida compartida. Desde la elección de

Ronald Reagan, la derecha estadounidense ha ofrecido una. Y es esa imagen —no el dinero, no la falsa publicidad, no el discurso del miedo, no el racismo — la que ha sido la fuente última de su fuerza. En la competición por la imaginación estadounidense, los liberales han abdicado.

El regreso liberal es la historia de esa renuncia. Su argumento se puede resumir brevemente. Sugiero que la historia política estadounidense del siglo pasado se puede dividir de forma útil en dos «dispensaciones», para invocar el término de la teología cristiana. La primera, la Dispensación Roosevelt, se extendió desde la época del New Deal hasta la era del movimiento de los derechos civiles y la Gran Sociedad de los años sesenta y se agotó en la década de 1970. La segunda, la Dispensación Reagan, empezó en 1980 y ahora la cierra un populismo oportunista y carente de principios. Cada dispensación trajo consigo una imagen inspiradora del destino de Estados Unidos y un claro catecismo de doctrinas que establecían los términos del debate político. La Dispensación Roosevelt presentaba un Estados Unidos en donde los ciudadanos estaban implicados en una empresa colectiva para protegerse unos a otros frente al riesgo, la miseria y la negación de los derechos fundamentales. Sus consignas eran «solidaridad», «oportunidad», «deber público». La Dispensación Reagan presentaba un Estados Unidos más individualista en donde las familias, las pequeñas comunidades y las empresas florecerían una vez quedaran libres de los grilletes del Estado. La primera dispensación era política; la segunda, antipolítica.

La gran renuncia liberal empezó durante los años de Reagan. Con el final de la Dispensación Roosevelt y el ascenso de una derecha unida y ambiciosa, los

liberales estadounidenses afrontaban un grave desafío: desarrollar una nueva visión política del destino compartido del país, adaptada a las nuevas realidades de la sociedad estadounidense y escarmentada por los fracasos de antiguos enfoques. Los liberales no lograron hacerlo. En vez de eso, se lanzaron hacia las políticas del movimiento de la identidad y perdieron la noción de lo que compartimos como individuos y de lo que nos une como nación. Una imagen del liberalismo de Roosevelt y los sindicatos que lo apoyaban era la de dos manos que se estrechaban. Una imagen recurrente del liberalismo de la identidad es la de un prisma que refracta un solo haz de luz hacia los colores que lo conforman, lo que produce un arcoíris. Eso lo dice todo.

La política de la identidad no es nada nuevo, sin duda, en la derecha estadounidense. Lo asombroso durante la Dispensación Reagan fue el desarrollo de una versión de izquierdas que se convirtió en el credo de facto de dos generaciones de políticos, profesores, maestros, periodistas, activistas y funcionarios liberales del Partido Demócrata. No constituía un accidente histórico; porque la fascinación, y luego obsesión, hacia la identidad no desafiaba el principio fundamental del reaganismo. Reforzaba ese principio: el individualismo. La política de la identidad de la izquierda se ocupaba al principio de amplios sectores de personas —afroamericanos, mujeres— que buscaban reparar grandes errores históricos, primero desde la movilización y, después, por medio de las instituciones para asegurar sus derechos. Pero en los años ochenta, esto había dado paso a una pseudopolítica de la mirada hacia uno mismo y hacia una autodefinición cada vez más estrecha y excluyente, que ahora se cultiva en nuestras universidades. La principal consecuencia ha sido girar a los jóvenes hacia sí mismos, en vez de volverlos hacia fuera, hacia el mundo más amplio. Los ha dejado sin preparación para pensar sobre el bien común y lo que se debe hacer, en términos prácticos,

para garantizarlo, sobre todo la dura y poco glamurosa tarea de convencer a gente muy distinta a nosotros para que se una en un esfuerzo común. Cada avance de la conciencia *identitaria* liberal ha marcado un retroceso de la conciencia política liberal. Sin ella no se puede imaginar la visión de un futuro para los estadounidenses.

Así que no debería sorprendernos que el término «liberalismo» provoque indiferencia, si no hostilidad, entre tantos estadounidenses en este momento. Se considera, con cierta justicia, un credo que profesan sobre todo élites urbanas educadas de forma separada del resto del país, que ven los asuntos del día principalmente a través de la lente de la identidad y cuyos esfuerzos se centran en el cuidado y nutrición de movimientos muy sensibilizados que disipan, en vez de centrar, las energías de lo que queda de la izquierda. Al contrario de lo que los forenses centristas de la elección de 2016 dirán, la razón por la que los demócratas pierden terreno no es que se hayan alejado demasiado de la izquierda. Tampoco lo es que, como ya insisten los progresistas, se hayan ido demasiado a la derecha, en especial en asuntos económicos. Pierden porque han retrocedido a cuevas que han cavado en la falda de lo que una vez fue una gran montaña.

No existe una prueba más clara de esta retirada que la página web del Partido Demócrata. En el momento en que escribo, la página web republicana presenta de forma destacada un documento titulado «Principios para una Renovación de Estados Unidos», que es una declaración de posiciones sobre once cuestiones políticas amplias. La lista empieza con la Constitución («Nuestra Constitución debería preservarse, valorarse y honrarse») y termina con la inmigración («Necesitamos un sistema de inmigración que dé seguridad a nuestras fronteras, haga cumplir la ley e impulse nuestra

economía»). No hay un documento así en la página web de los demócratas. En cambio, cuando bajas al final de la página, encuentras una lista de enlaces titulada «Gente». Y cada enlace te lleva a una página diseñada para atraer a una identidad y grupo determinados: mujeres, hispanos, «estadounidenses étnicos», el colectivo LGBT, nativos americanos, afroamericanos, asiáticos americanos, gente de las islas del Pacífico... Hay diecisiete grupos así, y diecisiete mensajes distintos. Uno podría pensar que, por error, ha dado con la web del Gobierno libanés, no con la de un partido que tenga una visión del futuro de Estados Unidos.

Pero quizá la acusación más dañina que se le puede hacer al liberalismo de la identidad es que deja a los grupos que pretende cuidar en una situación más vulnerable de lo que de otro modo estarían. Hay una buena razón por la que los liberales prestan una atención extra a las minorías, puesto que son las que tienen más posibilidades de ver violados sus derechos. Pero en una democracia, la única forma de defenderlos de manera significativa —y no limitarnos a hacer gestos vacíos de reconocimiento y «celebración»— es ganar elecciones y ejercer el poder a largo plazo en todos los niveles del Gobierno. Y la única manera de lograr eso es tener un mensaje que atraiga a tanta gente como sea posible y la una. El liberalismo de la identidad hace justo lo contrario.

Esta orientación equivocada tiene consecuencias en el mundo real. Una cosa es preservar el derecho constitucional al aborto a escala nacional y otra muy distinta garantizar que no se erijan barreras espurias a la hora de practicar uno a nivel estatal y local. Lo mismo ocurre con los derechos de voto y con otros asuntos. Si, por ejemplo, queremos proteger a los conductores negros del abuso policial o a las parejas de gays y de lesbianas

del acoso en las calles, necesitamos fiscales del Estado dispuestos a perseguir esos casos y jueces estatales que apliquen la ley. Y la única forma de asegurarnos de que los tenemos es elegir gobernadores y legisladores estatales demócratas liberales que hagan esos nombramientos.

Sin embargo, no estamos ni en la competición. Los republicanos han convencido a gran parte del público de que ellos son el partido de Joe Tableta de Chocolate y los demócratas, el partido de Jessica la del Yoga. El resultado es que, en la actualidad, ciertas partes del país están tan dominadas por la derecha republicana radical que algunas leyes federales son, en términos prácticos, letra muerta. Si los liberales de la identidad estuvieran pensando políticamente, en vez de pseudopolíticamente, se concentrarían en darle la vuelta a eso a escala local, no en organizar otra manifestación en Washington o en preparar otro informe judicial federal. La paradoja del liberalismo de la identidad es que paraliza la capacidad de pensar y de actuar de una manera que lograría en verdad lo que dice desear. Le fascinan los símbolos: alcanzar una diversidad superficial en las organizaciones, volver a contar la historia para centrarse en grupos marginales y, a menudo, minúsculos, fabricar eufemismos inofensivos para describir la realidad social, proteger los oídos y los ojos de los jóvenes ya acostumbrados a películas violentas de cualquier encuentro con puntos de vista alternativos. El liberalismo de la identidad ha dejado de ser un proyecto político y se ha transformado en uno evangélico. La diferencia sería la siguiente: el evangelismo dice la verdad al poder. La política toma el poder para defender la verdad.

No puede haber una política liberal sin una noción del *nosotros*, de lo que

somos como ciudadanos y de lo que nos debemos unos a otros. Si los liberales esperan recuperar la imaginación estadounidense y convertirse en una fuerza dominante en el país, no será suficiente con vencer a los republicanos aplastando la vanidad del mítico Joe Tableta de Chocolate. Han de ofrecer una visión de nuestro destino común a partir de algo que todos los estadounidenses, de todo origen, comparten de verdad: la ciudadanía. Debemos aprender de nuevo a hablar a los ciudadanos como tales y a enmarcar nuestros llamamientos —incluso los que benefician a grupos particulares— en términos de principios que todo el mundo pueda compartir. El nuestro ha de ser un liberalismo cívico.[\[1\]](#)

Esto no significa que haya que volver al New Deal. Los futuros liberales no pueden ser como los liberales de antaño; han cambiado demasiadas cosas. Pero se necesitará que el encantamiento de la política identitaria que ha cautivado a dos generaciones se rompa para que podamos centrarnos en lo que compartimos como ciudadanos. Espero convencer a mis compañeros liberales de que su forma de mirar el país, de hablarle, de enseñar a los jóvenes e implicarse en la práctica política ha sido errónea y contraproducente. Su renuncia debe terminar y se ha de adoptar un nuevo enfoque.

Es una verdad agri dulce que nunca ha habido una mejor oportunidad en medio siglo para que los liberales empiecen a recuperar el país. Desde la elección de Trump, los republicanos están desorganizados y en bancarrota intelectual. La mayoría de los estadounidenses reconoce ahora que la «ciudad brillante en la colina» de Reagan se ha convertido en localidades del cinturón minero con tiendas cerradas desde hace mucho, fábricas abandonadas e invadidas por los matorrales, ciudades donde el agua es imbebible y en donde

las familias subsisten con trabajos a tiempo parcial, por los que les pagan el salario mínimo, y sin seguro médico. Un Estados Unidos en donde los demócratas, los independientes y muchos republicanos se sienten abandonados por su país. Quieren que Estados Unidos sea de nuevo Estados Unidos.

Pero no hay «de nuevo» en política, solo el futuro. Y no existe ninguna razón para pensar que el futuro de Estados Unidos no vaya a ser liberal. Nuestro mensaje puede y debe ser simple: somos una república, no un campamento. Los ciudadanos no son animales que atropellas en la carretera. No son daños colaterales. No son el furgón de cola en el reparto. Un ciudadano, solo por el hecho de serlo, es uno de nosotros. Hemos estado codo con codo para defender el país contra enemigos extranjeros en el pasado. Ahora tenemos que permanecer juntos codo con codo para asegurarnos de que ninguno de nosotros corra el riesgo de quedarse atrás. Somos todos estadounidenses y nos lo debemos todo unos a otros. Ese es el significado del liberalismo.

Los estadounidenses liberales tienen la reputación de, como dice el proverbio, no perder nunca la oportunidad de perder una oportunidad. Ojalá que la profecía no se cumpla esta vez. La elección de Donald Trump ha liberado energía almacenada entre liberales y progresistas que incluso ellos mismos parecen sorprendidos de haber descubierto. Una ola popular de izquierdas se ha levantado para resistir una ola populista de derechas y resulta alentador observarla. Pero la «resistencia» no será suficiente. Nuestra estrategia a corto plazo debe ser dirigir cada gota de esa energía hacia la política electoral, para traer de verdad el cambio que buscamos. Y nuestra ambición a largo plazo ha de ser desarrollar una visión de Estados Unidos

que nazca de forma auténtica de valores liberales y, al mismo tiempo, hable a cada ciudadano como tal. Esto requerirá una reorientación de nuestro pensamiento y de nuestro compromiso, pero, sobre todo, significará poner la era de la identidad detrás de nosotros. Es hora —se hace tarde— de entrar en contacto con la realidad.

1

Antipolítica

Veo una masa inmensa de hombres similares e iguales que giran sin cesar sobre sí mismos, buscando placeres vulgares y pequeños para llenar sus almas. Viviendo separados, cada uno es un extraño para el destino de los otros. Sus hijos y amigos son para él toda la raza humana. En cuanto a sus conciudadanos, apenas los ve, los toca, pero no los siente. Solo existe en y para sí mismo, solo. Y, aunque quizá tenga todavía una familia, ya no tiene un país.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Mi ciudadano ideal es un autónomo, que se ha educado en casa, con un plan de pensiones y permiso para llevar armas. Porque esa persona no necesita al maldito Gobierno para nada.

GROVER NORQUIST

UNAS PALABRAS DE KARL MARX

En enero de 1981 juró el cargo un nuevo presidente que dirigía un partido rejuvenecido. Parecía, sin embargo, que acababa de ocurrir algo más significativo que una simple elección. *Pasó lo viejo, todo es nuevo*. Resulta difícil transmitir a alguien que no estuviera vivo y políticamente alerta durante la época lo tedioso que era Estados Unidos a finales de los años setenta, esa impresión de falta de dirección y de confianza que daba. Todos los eslóganes heredados del New Deal y de la Gran Sociedad, todas las viejas convicciones, todos los antiguos enfoques, mostraban una palidez mortal. Ni convencían, ni motivaban a nadie. Una nueva generación de intelectuales conservadores bien educados tenía ideas serias y frescas sobre la reforma (no abolición) del Gobierno en las que creían de verdad y que les hacían parecer los más listos de la clase. Pero no era el cuidadoso estudio de sus argumentos lo que convenció a millones de estadounidenses de votar a Ronald Reagan, sino la imaginativa conexión que establecía con el público lo que transformaba esas ideas en una epifanía, en una visión de una nueva forma de vida nacional, que tomaba la apariencia de otra antigua. Y eso le permitía presentarse como un Juan Bautista avergonzado y casero. En el año anterior a la elección, siete de cada ocho estadounidenses decían estar insatisfechos con la forma en que todo iba en el país. En 1986 solo una cuarta parte pensaba de ese modo. Aleluya.

Los demócratas liberales resoplaban: fue su primer error. No podían entender que con Reagan no estaban ante versiones trilladas de la ortodoxia de la Guerra Fría y del Rotary Club, recitados por una marioneta de las clases altas. Estaban frente a una nueva dispensación política. Resulta difícil definir una dispensación política, incluso percibirla, hasta que acaba y el espacio entre la retórica y la realidad se vuelve de pronto evidente. Una dispensación no se basa en un conjunto de principios o de argumentos, se basa en sentimientos y en percepciones que dotan a los principios y a los argumentos de una fuerza psicológica. Cuando estalló la Gran Depresión, las palabras sensatas sobre la responsabilidad fiscal y los presupuestos equilibrados se fueron apagando y las discusiones sobre el destino del «hombre olvidado» se hicieron más intensas. El presupuesto seguía ahí, igual que el hombre olvidado había permanecido allí durante la edad dorada; pero de algún modo todo parecía y se percibía de otra manera. Con la elección de Franklin Delano Roosevelt, se encendió un interruptor, se alcanzó un momento decisivo, cambió un resorte: elige la metáfora. Y, cuando eso ocurre, no hay manera de volver atrás. Si no estás contento con los términos del debate durante una dispensación, no te queda más opción que preparar otra. La nostalgia es suicida.

También lo es la idea vaga de que solo tienes que esperar hasta que la gente se alce contra los usurpadores. Los republicanos cometieron ese error con Roosevelt y los demócratas lo han hecho con Reagan. No debemos olvidar nunca que conmover corazones y mentes durante un lapso de tiempo superior a una legislatura no resulta fácil y, si una ideología sobrevive, significa que captura algo importante de la realidad social. Marx tenía razón sobre esto: las

condiciones materiales ayudan a determinar qué ideas políticas resuenan en un momento histórico. Había razones materiales concretas por las que la Dispensación Roosevelt duró cuatro decenios y nuevas razones materiales concretas por las que la Dispensación Reagan duró el mismo tiempo. Lo que significa que, si los liberales se plantean con seriedad suplantar el reaganismo en la imaginación pública, primero deben entender por qué surgió y retuvo su poder para convencer durante tanto tiempo. ¿Qué cambios en la vida económica y social de Estados Unidos hicieron que esta ideología fuera posible de entrada?

Responder esta pregunta es un ejercicio importante. Cualquier visión de Estados Unidos que sus futuros liberales ofrezcan debe basarse en una visión fríamente realista de cómo vivimos en la actualidad. Entramos en política con el país que tenemos, no con el país que deseáramos. El reaganismo duró porque no declaró la guerra a la manera en que la mayoría de los estadounidenses vivían y pensaban sobre sí mismos. Encajaba perfectamente. Y ha perdido fuerza porque la contradicción entre dogmas y realidad social se está volviendo demasiado clara. Lo mismo ocurre con el liberalismo de la identidad. Cobró fuerza porque se hallaba en armonía con algunos de los profundos cambios sociales a los que también respondía el reaganismo. Y ahora, teniendo en cuenta el lugar en que se encuentra el país, necesitamos otra cosa. Pero antes tenemos que entender cómo hemos llegado hasta aquí.

PARTÍCULAS ELEMENTALES

Una revolución puede tapar otra. El año 1989 destaca en nuestra memoria como el momento en que se desplomó el Imperio soviético y, con él, todas las esperanzas invertidas en el comunismo y en la política revolucionaria por

todo el mundo. A algunos funcionarios y comentaristas estadounidenses les parecía incluso que la democracia liberal había sido coronada como la última ideología política que quedaba en pie y, quizá, como el fin inconsciente de todos los esfuerzos humanos. Fue un periodo triunfalista y, por tanto, fecundo en paradojas.

La primera era que, mientras la idea de la política democrática avanzaba por todo el mundo en la última década de la Guerra Fría, los estadounidenses se implicaban cada vez menos en su práctica. Después de que los muros cayeran en Europa del Este, comenzó el arduo asunto de la redacción constitucional y hubo serios debates que abarcaban desde los poderes limitados de las ramas ejecutiva, legislativa y judicial hasta los derechos básicos y las garantías sociales que la ley debía consagrar. Se formaron nuevos partidos, luego facciones dentro de ellos, que, a continuación, se dividieron y se transformaron en partidos aún más nuevos. Todo esto fue una experiencia extraordinaria para pueblos que no habían podido determinar sus destinos colectivos durante generaciones. Por fin eran ciudadanos.

En Estados Unidos la imagen era diferente. Aunque Ronald Reagan apoyaba en público a grupos favorables a la democracia, como Solidaridad en Polonia, y pidió dramáticamente al líder soviético Mijaíl Gorbachov que derribara el muro de Berlín, en su país había sido elegido por gente que ya no veía qué sentido tendría discutir sobre el bien común e implicarse políticamente para conseguirlo. Una nueva actitud ante la vida había ganado terreno en Estados Unidos; en ella, las necesidades y los deseos de los individuos tenían una prioridad casi absoluta sobre los de la sociedad. Esta revolución inconsciente ha hecho más para dar forma a la política estadounidense del siglo pasado que cualquier acontecimiento histórico concreto.

Todas las revoluciones, al igual que esta, tienen condiciones materiales previas. Los treinta años de ininterrumpido crecimiento económico y progreso tecnológico que siguieron a la Segunda Guerra Mundial carecían de cualquier precedente histórico. El aumento de los salarios y las políticas públicas que alentaban el acceso a la propiedad de hogares y de coches desataron el enorme desarrollo de los barrios residenciales en torno a las grandes ciudades de Estados Unidos y, después, un lento traslado de la población hacia el sur y el oeste. A medida que abandonaban los viejos barrios conocidos de familia y amigos —y el contacto con los problemas sociales que asolaban a cualquier gran ciudad—, se encontraban en lo que parecía un territorio virgen, rodeados de otros con los que no tenían ninguna relación y que solo parecían estar de paso, como ellos mismos. Era una frontera de juguete con colonos cómodos que vivían en caravanas de dos pisos y con aire acondicionado. Casi todos los aspectos de la vida de clase media se transformaron ahí fuera.

Tomemos la familia. Gracias a los nuevos electrodomésticos y al automóvil, quienes se encargaban del hogar eran más independientes y se liberaron de algunas tareas pesadas, pero también se aislaban y se hallaban lejos de las oportunidades laborales. En los años sesenta el ama de casa frustrada pasó a ser un personaje habitual en nuestra literatura y en nuestras películas y pronto se convirtió en *la pasionaria*^[2] de una nueva ola de feminismo. La píldora del control de la natalidad, el divorcio no contencioso y el aborto legal dieron a los maridos y a las mujeres independencia erótica entre sí. De manera nada sorprendente, las tasas de divorcio se dispararon y los hombres y las mujeres se empezaron a casar más tarde, o nunca. Un creciente número de madres, también de forma poco sorprendente, se encontraba de pronto luchando con la crianza de los hijos en solitario. A lo

largo de las décadas siguientes la vida también cambió para los hijos. Tenían menos hermanos, así que se acostumbraron a pasar mucho tiempo solos o a que los llevaran en todoterrenos equipados para resistir la operación Tormenta del Desierto. Vivían en comunidades realmente o de facto cerradas, en donde nunca aprendían a dar un paseo ni conocían a nadie y en donde la visión de un niño solo producía llamadas de preocupación a la policía, que amonestaría a los padres por correr un riesgo tan grande. Al final, los niños iban a la universidad, que a menudo estaba muy lejos, y después de licenciarse se sumaban a la nueva clase urbana de los veinteañeros y treintañeros independientes sin otra responsabilidad que ellos mismos. Visitaban a sus padres y a sus hermanos en apresuradas estancias veraniegas; si no, mantenían el contacto online. Hasta que finalmente se casaban, se mudaban a un barrio residencial y el ciclo empezaba de nuevo.

Tenemos una sociedad burguesa hiperindividualista, tanto materialmente como en nuestros dogmas culturales. Casi todas las ideas o creencias que en una ocasión silenciaban la perenne demanda estadounidense de autonomía individual se han evaporado. La elección *personal*. Los derechos *individuales*. La *autodefinición*. Pronunciamos esas palabras como si fueran un voto matrimonial. Las oímos en la escuela, las oímos en la televisión, las oímos en pretenciosas salas de juntas de Wall Street, las oímos en iluminados parques de Silicon Valley, las oímos en la iglesia —incluso las oímos en la cama—. Las oímos con tanta frecuencia que nos resulta difícil pensar o hablar de cualquier tema, si no es en esos términos vinculados con el amor propio. Y, por tanto, debía esperarse que, al final, nuestra política se pusiera a la altura y se infectara del mismo amor propio, así como que nuestro vocabulario político se revisara para encajar en la nueva realidad. En 1974 el

filósofo de Harvard Robert Nozick publicó un best seller titulado *Anarquía, Estado y utopía*. Escandalizó a mucha gente, argumentando que, si nos tomamos en serio el principio de los derechos individuales, solo podremos justificar un Estado muy limitado. Lo que no les incomodaba era la asunción no cuestionada del razonamiento, que compartían:

No hay una *entidad social* con bienes que soporte algún sacrificio por su propio bien. Solo hay personas individuales, diferentes personas individuales con sus vidas individuales. Al usar una de esas gentes en beneficio de otras, la usas a ella y beneficias a los otros. Nada más [...]. Hablar de un bien social general encubre todo esto.

El mero concepto de un *nosotros* parecía sospechoso. Parece difícil imaginar que Ronald Reagan hubiera leído a Robert Nozick, pero no necesitaba hacerlo. Respiraban el mismo aire cultural, por decirlo así. Pero era el actor y no el filósofo quien dio el salto de la potencia al acto y transformó un austero credo libertario en una visión imaginativa de la buena vida que se podía tener si resultaba elegido. Y lo fue.

Cada dispensa política llega con un catecismo y el de Reagan no era difícil de memorizar. Tenía cuatro sencillos artículos de fe:

- Que la buena vida es la de los individuos independientes —individuos quizá pertenecientes a familias, Iglesias y pequeñas comunidades, pero no ciudadanos de una república con objetivos y deberes comunes.
- Que se debe dar prioridad a la construcción y no a la redistribución de la riqueza, lo que permite a los individuos y a las familias mantener su independencia y florecer.

- Que, cuanto más libres son los mercados, más crecen y enriquecen a todo el mundo.
- Que el Gobierno, por citar a Reagan, «es el problema». No el Gobierno tiránico, o ineficiente, o injusto. El Gobierno en sí.

Este catecismo no es conservador en ningún sentido tradicional. Trata como axiomática la primacía de la autodeterminación sobre los lazos tradicionales de dependencia y obligación. Apenas tiene nada que decir sobre las necesidades naturales de las colectividades —desde las familias hasta los países— o sobre nuestra obligación de satisfacerlas. Posee un vocabulario para discutir lo tuyo y lo mío, pero no para invocar el bien común o para afrontar la clase u otras realidades sociales. Su imagen de nuestra existencia es la de unas partículas elementales extendidas por el espacio, cada una de ellas rotando a su propia velocidad y siguiendo su propia trayectoria.[\[3\]](#)

AMANECER

Todo esto representaba una profunda ruptura con el catecismo de la Dispensación Roosevelt. Muchos liberales piensan en el cambio como una especie de caída moral en el egoísmo e imaginan que, si los estadounidenses se volvieran «mejores personas», regresarían a la familia demócrata. Lo que esta fantasía ignora es que las dos dispensaciones surgieron de realidades sociales y de experiencias históricas muy diferentes. La Dispensación Roosevelt fue abrazada por primera vez en los años treinta porque respondía al evidente fracaso de los conservadores a la hora de emplear el Gobierno para afrontar los dos grandes desafíos del momento: al colapso económico y el ascenso del fascismo. Bajo el liderazgo de Franklin Delano Roosevelt, la

experiencia del peligro afrontado y superado unió al país de una manera inédita. Fue este nuevo hecho social, no la conversión moral, lo que permitió que los liberales desarrollaran un catecismo inspirador que profesó, o simplemente asumió, la mayoría de los estadounidenses durante casi medio siglo.^[4]

Tras ese catecismo había una visión política de lo que era el país y de aquello en lo que podría convertirse. Se basaba en la clase, aunque incluía, en la clase merecedora, a personas de todo tipo —granjeros, trabajadores fabriles, viudas y sus hijos, protestantes y católicos, nortños y sureños— que sufrían los males del momento. En resumen, casi todo el mundo (aunque los afroamericanos carecían de derechos en muchos programas a causa de la resistencia de los segregacionistas). La Dispensación Roosevelt también coincidía con la expansión de los medios de comunicación de masas —las revistas ilustradas, los noticiarios, las películas, luego la televisión— que durante cincuenta años proyectaron ampliamente las imágenes que correspondían a la visión de Roosevelt. Imágenes impactantes de la injusticia quedaron inscritas en la mente estadounidense: caravanas de granjeros del *dust bowl* que se dirigían al oeste, cabañas destartadas en los Apalaches, trabajadores en huelga que avanzaban frente a cargas policiales, afroamericanos mordidos por perros y derribados a manguerazos por atreverse a pedir comida en la barra de un restaurante. Pero también había imágenes de estadounidenses que trabajaban juntos para mejorar el país y hasta el mundo: soldados que izaban una bandera después de derrotar a un país fascista, las esposas de estos vestidas con monos y manejando tornos en el país, trabajadores sin camisa que construían la presa Hoover, cables de electricidad y de teléfonos que atravesaban las montañas, veteranos que regresaban a las universidades, ciudadanos que entrelazaban los brazos para exigir el derecho a voto y jóvenes voluntarios estadounidenses del Peace

Corps en misión de buena voluntad en el exterior. En la visión de Roosevelt, cuatro libertades universales eran declaradas y aceptadas como obvias por la mayoría: la libertad de expresión, la libertad de culto, la libertad con respecto a la escasez y la libertad con respecto al miedo. Esta visión llenó a tres generaciones de liberales de confianza, de esperanza, de orgullo y de un espíritu de autosacrificio. Y de patriotismo. No tenían problemas para levantarse cuando sonaba el himno nacional.

Pero con el tiempo todo catecismo tiende a volverse rígido y predecible, hasta que al final, se separa de la realidad social. Esto es exactamente lo que ocurrió con el liberalismo estadounidense en los años setenta. Añadía al principio que la acción colectiva para servir al bien común era legítima la profesión de fe de que los impuestos, los gastos, las regulaciones y las decisiones judiciales eran siempre la mejor manera para lograrlo. En los años ochenta había innumerables razones para desconfiar ante la asunción de que el Gobierno sabía lo que estaba haciendo y que se podía confiar en que lo haría: Vietnam, el Watergate, la impotencia ante la estanflación y más asuntos. Demasiados programas se introducían en la Gran Sociedad, demasiado deprisa y con una retórica tan elevada que creaba expectativas exageradas que producían inevitables decepciones. De manera frustrante, ninguno de estos programas parecía capaz de invertir el declive de las grandes ciudades y el aumento de quienes dependían de las prestaciones sociales. Y, claramente, algunos programas solo empeoraban las cosas. Se sumaba al problema el que los liberales, temerosos de «culpar a la víctima», se negaban a hablar de la nueva cultura de la dependencia o del tremendo ascenso del crimen violento en los años sesenta, la mayor parte del cual no tenía nada que ver con los delitos de drogas. En vez de ver lo que veían, se

lanzaban contra aquellos que supuestamente «culpaban a la víctima», título de un libro muy influyente de los años setenta, y, por tanto, perdían credibilidad entre los votantes de clase media baja considerados culpables de ese metadelito.

Las regulaciones bienintencionadas impuestas sin coordinación por docenas de agencias asfixiaban a las pequeñas empresas y comenzaban a frenar el crecimiento económico. Los liberales apoyaban sin fisuras a los sindicatos, aunque estos se resistieran a aceptar adaptaciones razonables a la nueva tecnología o solo defendieran privilegios con los que los trabajadores que no pertenecían al sindicato solo podían soñar. De forma más estúpida, los liberales empezaron a depender cada vez más de los tribunales para sortear el proceso legislativo cuando este no lograba producir lo que ellos (y yo) querían. Las decisiones recayeron sobre todo: desde proteger a peces en peligro de extinción hasta asuntos más explosivos, como el aborto y los autobuses escolares. Los liberales perdieron la costumbre de tomar la temperatura a la opinión pública, de lograr consensos y de dar pequeños pasos. Esto hizo que el público se volviera cada vez más susceptible ante la afirmación de la derecha de que la judicatura era el señorío de las élites educadas. La acusación triunfó y la aprobación de los candidatos al poder judicial ha sido desde entonces un proceso muy partidista, que ahora domina la derecha. Todos estos factores se combinaron para convencer a un número creciente de estadounidenses de que, aunque quisieran trabajar juntos, la acción del Gobierno sería ineficaz, demasiado costosa, contraproducente y descontrolada.

Entra Ronald Reagan. La visión política de Roosevelt ya no resultaba atractiva para los miembros de una sociedad relativamente próspera,

hiperindividualizada y suburbanizada en que se había convertido Estados Unidos. Los estadounidenses ya no sentían que se necesitaran tanto entre sí o que unos a otros se debieran tanto. Y así Reagan les ofrecía una concepción nueva, antipolítica, de la buena vida que reforzaba lo que experimentaban en la nueva frontera. Recurría a viejos tropos que ya estaban en la imaginación del país desde antes de la época de Roosevelt: imágenes del colono autosuficiente y propietario de la granja, de familias que bendecían la mesa antes de comer, de una virtud sencilla amenazada por la vida urbana, de una élite profesional interesada que explotaba a los que tenían menos formación, de un ejército fuerte que resistía un peligro claro e inminente. Pero también adaptó de forma sutil estas imágenes para una clase nueva y muy distinta de estadounidenses mayoritariamente blancos. No eran familias rurales que sacaran agua de las bombas del jardín mientras las vacas mugían, sino residentes de parcelas en donde el único ruido que se oía por las tardes era el zumbido de los aspersores. Gente que había ido a la universidad, aunque fuera durante poco tiempo, y que trabajaba en oficinas o en hospitales y no al aire libre. La distancia entre las imágenes y la realidad parecía grande, pero de un modo que funcionaba en favor de Reagan. Su visión era nostálgica y futurista al mismo tiempo: convencía a los estadounidenses de que la felicidad de la era dorada era todavía alcanzable, detrás de la siguiente cresta, si se desataban la bondad y las energías creativas del país.

Reagan abandonó el estilo severo, gruñón y apocalíptico del conservadurismo de los años cincuenta e irradiaba esperanza. Después del torpe llamamiento de George McGovern —«¡Ven a casa, América!»—, después de los prácticos zapatos, el práctico jersey y el práctico consejo de bajar el termostato de Jimmy Carter, Reagan resplandecía. «¿El ocaso? No en Estados Unidos.

Aquí amanece cada día.» Lo que resultaba más importante: exudaba admiración por los estadounidenses y no quería que cambiaran nada. Después de que Jimmy Carter comunicara su diagnóstico sobre el malestar estadounidense, Reagan respondió: «Yo no encuentro un malestar nacional. No encuentro nada malo en el pueblo estadounidense». Hasta tenía la osadía de decir a los votantes que debían reelegir a Carter «si infunde en vosotros orgullo por vuestro país y una idea optimista sobre nuestro futuro»; un brillante amago que recordaba a la gente hasta qué punto quería volver a sentirse patriota.

Pero el nuevo patriotismo no era político y, sin duda, no estaba conectado en modo alguno con el Gobierno. Incluso el servicio militar se «vendió» de otra manera en la Dispensa Reagan. El eslogan de reclutamiento del ejército que se introdujo en 1980 decía: «¡Sé todo lo que puedas ser!», que se podría haber sacado de un libro de Dale Carnegie. Los anuncios televisivos del reclutamiento se centraban en la formación de destrezas y en las oportunidades laborales que podrían surgir en el mundo de los negocios después del servicio activo, no en experiencias de camaradería y autosacrificio que se producirían mientras los reclutas llevaban el uniforme. Durante la administración de George W. Bush el eslogan volvió a cambiar a: «¡Un ejército de uno solo!», que era más belicoso, pero no menos individualista.

La palabra «Gobierno» adquirió un extraño eco durante la Dispensación Reagan, como ha hecho de forma periódica en la historia de Estados Unidos. Cuando los republicanos la pronunciaron, los oyentes conjuraban en su cabeza la imagen de una nave espacial extraterrestre que

ía sobre los felices residentes del barrio residencial medio de Estados Unidos, para chupar todos los recursos, corromper a los niños y esclavizar a la población. Nunca les oírías decir que vivimos en un sistema democrático donde podemos elegir a nuestros representantes, echarlos si no estamos contentos con ellos, hablar en los plenos del ayuntamiento y apelar hasta el Tribunal Supremo si nos parece que se han vulnerado nuestros derechos. Nunca pensarías que la expresión que nos gusta repetir, «Nosotros, el pueblo», aparece al comienzo de un documento que establece un nuevo, sí, Gobierno. Nunca pensarías que, sin el Gobierno, sus vidas y las de sus votantes se detendrían. ¿Después de todo, quién manda esos cheques de la Seguridad Social y Medicare a los republicanos de edad avanzada?[5]

Reagan ignoró todo eso. La buena vida, prometió a Estados Unidos, surgiría de forma espontánea mientras los individuos y las familias atendían a sus asuntos privados, en especial a sus negocios. Había nacido un nuevo héroe estadounidense: el emprendedor. El culto que surgió para adorarlo en la década de 1980 ofrecía sueños de un camino fácil hacia la nobleza, abiertos a cualquiera que tuviera una idea, un garaje y unas herramientas eléctricas. Fácil también en otro sentido: no contenía exigencias morales. Los estadounidenses siempre han sido emprendedores y siempre han creído que enriquecerse está relacionado con la gloria. Pero el calvinismo que abandonamos hace mucho trataba la riqueza como una señal de valor moral, el fruto de la disciplina y de la abnegación, no el de la búsqueda del número uno. Las historias de Horatio Alger no eran las de Gordon Gekko, las de Ivan Boesky o las de Bernie Madoff. Los personajes llevaban tirantes, pero no eran amos de ningún universo, no fumaban grandes puros, no bebían botellas de vino de mil dólares ni llevaban a los clientes a locales de striptease. Pese a

su conservadurismo social, la visión que Ronald Reagan tenía de la buena vida era bastante amoral. No predicaba o alentaba de forma explícita el hedonismo; no ensalzaba la cultura de impunidad que se desarrolló durante su presidencia. Pero tampoco la criticaba. Entendía demasiado bien nuestra sociedad libertaria como para cometer ese error.

ATARDECER

Al desarrollar una imagen de una vida mejor, moralmente poco exigente, en un Estados Unidos menos político, Reagan consiguió unir al Partido Republicano que, después del Watergate, se había convertido en un cuerpo incontrolable e indisciplinado, parecido al Partido Demócrata actual. Agrupaba a patricios liberales del este, resentidos trabajadores manuales étnicos originarios del sur y el medio oeste que habían abandonado el Partido Demócrata, obcecados defensores del libre mercado, cruzados anticomunistas, desquiciados teóricos de la conspiración, líderes religiosos que sentían repugnancia hacia los cambios culturales de los años sesenta y mujeres conservadoras —un grupo no insignificante— que consideraban que el feminismo era un ataque hacia ellas como madres y como amas de casa. Era una coalición ideológica y temperamentalmente diversa. Pero carecía de una visión común de aquello en que se podía transformar Estados Unidos. Cuando Reagan aportó una, el partido dejó de ser una coalición y se convirtió en una fuerza ideológicamente unificada y con una gran potencia electoral que pensaba y actuaba como una «máquina bien engrasada», por usar una expresión característica de nuestro presidente actual. Y hasta hace poco así ha sido.

En cuanto eligieron a Reagan, la estrategia republicana presentaba dos elementos. El primero era construir desde abajo, hacer que el partido tuviera raíces para que pudiera ganar elecciones estatales y locales, luego elecciones al Congreso y, después, la presidencia. En lo que respecta a esta última, los demócratas liberales tienen problemas con el padre, aunque su candidato sea una mujer. En vez de concentrarse en la tarea diaria de ganarse a la gente a escala local, se han concentrado en los medios nacionales y han invertido sus energías en intentar ganar la presidencia cada cuatro años. Y, en cuanto lo hacen, esperan que papá resuelva todos los problemas del país, indiferentes ante el hecho de que, sin el apoyo del Congreso y de los estados, un presidente puede obtener muy poco en nuestro sistema. Y así están de modo permanente insatisfechos con sus presidentes y les disparan desde la izquierda, que es lo último que necesita un presidente en el ambiente actual. Desde el principio, la forma de pensar de los republicanos ha sido muy distinta, como admite de forma abierta y desenfadada Grover Norquist, el influyente presidente de Estadounidenses por la Reforma Fiscal.

No hacemos un casting para encontrar un líder sin miedo. No necesitamos un presidente que nos diga en qué dirección hay que ir. Sabemos en qué dirección ir [...]. Solo necesitamos un presidente que firme. No necesitamos a alguien que lo piense o lo diseñe. Los líderes para los próximos veinte años del movimiento conservador moderno vendrán de la Cámara de Representantes y del Senado. [...]. Elige a un republicano que tenga los suficientes dedos hábiles para utilizar un bolígrafo para que se convierta en presidente de Estados Unidos.

Misión cumplida.

El otro elemento era formar cuadros por medio de la educación política. Los republicanos buscaban a donantes ricos para que establecieran fundaciones y *think tanks* como espacios seguros ajenos a la universidad

donde elaborar el catecismo de Reagan, un documento que pasó de ser una servilleta de campus a una vasta biblioteca de libros populares y de estudios académicos sobre políticas públicas. Montaron campamentos de verano donde los alumnos podían leer a Aristóteles, a Alexander Hamilton y a Friedrich Hayek y aprender a relacionarlos. Organizaban grupos de lectura para profesores que cobraban por asistir. Financiaban a licenciados y los formaban con profesores aprobados por el movimiento. También financiaban periódicos universitarios y organizaciones como la Sociedad Federalista, que transmiten a los alumnos la interpretación «originalista» del derecho constitucional y actúan como una agencia de empleo para jóvenes abogados que buscan empleos y puestos de profesor. Esta organización ha revolucionado la forma en que se enseña e interpreta la ley en este país y, por tanto, cómo se nos gobierna. Constituye el fruto de la estrategia pedagógica de los conservadores. Los padres y abuelos del movimiento, algunos de los cuales habían sido trotskistas, entendían de forma intuitiva que, para hacer cambios duraderos, el movimiento debía formar y sostener cuadros y enviarlos con las mochilas llenas a hacer la larga marcha a través de las instituciones. Avanzando con el ánimo de dismantelar el Gobierno, primero tomando el control, después alcanzando fines antipolíticos por medios políticos.

En los años ochenta, la derecha de Reagan recogió lo que sembró cuidadosamente. Pero, como les ocurrió a los liberales en los años setenta, los prosélitos pronto empezaron a radicalizar el catecismo y a abarcar demasiado, hasta que los dogmas comenzaron a aparecer desvinculados de la realidad. La radicalización del reaganismo ocurrió muy deprisa, y de forma muy extraña, en cuanto el cordial Reagan se marchó. En el momento en que Bill Clinton

fue elegido presidente, el movimiento conservador cayó en un arrebatado de histeria que recordaba a los años cincuenta y que todavía tiene que pasar. No importaba que Clinton hubiera luchado por llevar el Partido Demócrata hacia el centro, que en cuestiones de economía y política exterior fuera un realista, que declarase que «la era del gran Gobierno ha terminado» y que pidiera «terminar con las prestaciones tal como las conocemos». Los republicanos del Congreso querían bloquearlo costara lo que costase. Cerraron el Gobierno porque querían e iniciaron un proceso de *impeachment* contra Clinton por un pecado venial. A diferencia de Ronald Reagan, adoptaron posiciones absolutistas con respecto a la reducción de impuestos, el control de armas y el aborto y eliminaron de sus filas a cualquiera que se atreviera a disentir. Y empezaron a participar en los rituales báquicos diarios de la radio sensacionalista y en Fox News, azotándose entre sí y a su base en un frenesí de maldición apocalíptica sobre el estado del país. ¿Mañana en Estados Unidos? No, ¡medianoche! «¡Medianoche! ¡Medianoche!»

La latente crisis conservadora parecía obvia para las cabezas más frías del movimiento y, durante los años de Clinton, se publicaron libros excelentes sobre lo que iba mal y cómo recuperar el rumbo. Y, cuando George W. Bush se presentó en una tribuna que defendía un «conservadurismo compasivo», muchos dieron la bienvenida a lo que consideraban una visión más cívica. Pero en un año, se había abandonado esa retórica y no solo por los ataques terroristas del 11-S. Los jacobinos del movimiento conservador, financiados por una nueva clase de fanáticos multimillonarios sin experiencia en Washington, se encontraban al mando y depuraban las filas. Estudiosos de los dos lados —«por un lado, por otro lado»— fueron purgados de los *think tanks*, que abandonaban toda pretensión de independencia y simplemente

declaraban su lealtad al ala derecha del Partido Republicano. El nivel de la radio y de la televisión de la derecha, tal como era, se hundió todavía más y los gruñidos de sabelotodos agresivos ahogaron la verdadera conversación. Los intentos de *gerrymandering* del Partido Republicano también tuvieron consecuencias inesperadas. Durante años el partido había invertido recursos en asambleas estatales para redibujar los distritos congresionales y para asegurar el control republicano. Pero esta estrategia también dejó a titulares susceptibles de tener competidores de su propio partido que eran más radicales que ellos y que podían escoger a multimillonarios que financiaran sus campañas.

Y, aun así, la máquina siguió funcionando. El *establishment* republicano permaneció en calma porque parecía convencido de que tenía una estrategia imbatible. Si las políticas que promovía e instituía tenían éxito, todo iría bien. Si fracasaban, los republicanos siempre podían aducir que el profundo Estado de Washington y los medios de comunicación seguían en manos de sus enemigos y que se necesitaban medidas más extremas. Esta es una estratagema clásica habitual entre los líderes revolucionarios a lo largo de la historia: el fracaso de la revolución prueba la necesidad de radicalizarla. Así es como, desde hace décadas, los estadounidenses han sido espectadores de la siniestra comedia de los republicanos que se presentan a elecciones contra «el Gobierno» y que, una vez en el poder, piden su reelección con la promesa de derribar «el Gobierno» que ellos mismos controlan.

Después, a medida que los años de Bush se acercaban al final, el *establishment* republicano reaganista se enfrentó a dos importantes desafíos. El primero era Barack Obama, que acababa de destruir a John McCain. Obama era un rostro nuevo en muchos sentidos, además de los obvios. No se

le percibía como un triangulador a la manera de Clinton (en la extrema izquierda y en la extrema derecha). Elogiaba la fuerza de la retórica esperanzada de Reagan e intentaba crear la suya, aunque con un éxito moderado. Ciertamente, era un poco hueco. («Esperanza...», ¿en qué? «Sí, podemos...», ¿hacer qué?) Y no consiguió conjurar imágenes memorables del pasado y del futuro de Estados Unidos, a diferencia de Roosevelt y de Reagan. Pero para millones de estadounidenses, en especial para los jóvenes que crecieron en los años inarticulados y desgarrados por la guerra del gobierno Bush, sonaba a poesía. Las tiradas agramaticales de Sarah Palin y los groseros vítores de Joe el Fontanero, no.

El otro desafío llegó con el brote de ira populista que siguió a la recesión de 2008. Parte de esa ira se canalizó hacia el Tea Party, que se vio rápidamente absorbido en el ejército republicano, donde aportó tropas de choque en contraofensivas contra cada una de las iniciativas y cada uno de los nombramientos de Obama. Aun así, fue el entonces popular demagogo de derechas Glenn Beck quien dio a los republicanos un anticipo de lo que llegaría cuando la recesión se agravara. Beck era un teórico de la conspiración apocalíptica, pero extrañamente entusiasta, que, en sus emisiones diarias en Fox News, llenaba, pizarra tras pizarra, de delirantes diagramas de Venn para exponer los vínculos ocultos entre los radicales de los años sesenta y Barack Obama. Pero también se alejó de muchos dogmas republicanos, en particular sobre economía y sobre política exterior, al escribir en uno de sus libros: «Bajo el presidente Bush, la política y las corporaciones globales dictaron buena parte de nuestras medidas económicas y de nuestra política exterior. La construcción nacional y el internacionalismo también desempeñaron un papel muy importante en nuestro esfuerzo por alejarnos de los principios fundacionales». El nacionalismo económico y el aislacionismo de Beck tocaron un nervio en la calle y muchas personas

fueron a sus mítines abarrotados para oírle denunciar a izquierdistas fantasmas, pero también a Wall Street y a los grandes bancos. Incluso escribió un *thriller* que fue un éxito de ventas, en donde todas esas fuerzas del mal se unían para aplastar la libertad estadounidense. Pese a toda su grandilocuencia, Beck fue uno de los primeros derechistas en comunicar la verdad de que la clase media estadounidense se estaba vaciando y sus hijos se enfrentaban a expectativas drásticamente reducidas; que una pequeña clase de gente muy bien formada se beneficiaba de la nueva economía global y se volvía increíblemente rica; y que grandes zonas del país se habían quedado desiertas, desoladas... y enfadadas. La mayoría de los republicanos *mainstream* nunca entendió el mensaje. Donald Trump, sí.

Las primarias republicanas de 2016 serán, sin duda, tan históricamente significativas como la elección que las siguió. No debemos olvidar que Trump derrotó a los dos grandes partidos estadounidenses, empezando por aquel al que de forma nominal pertenecía. Fue un espectáculo extraordinario. El Rompedor de Ídolos no llegó de la derecha o de la izquierda, sino desde abajo. No lo contenían ni la devoción por el Gipper,[\[6\]](#) ni la fidelidad a la causa, ni el estudio profundo de la curva de Laffer, ni la adhesión al principio de no contradicción. Decía la verdad más veces de las que reconocían sus críticos, pero lo hacía como un niño, sin querer, y después avergonzaba a los adultos que estaban en la habitación. De pie, ante fábricas cerradas y masas de trabajadores desempleados, declaraba que los mercados laborales libres y los acuerdos comerciales destruían más riqueza de la que creaban para ellos. Hablaba sin dudarle sobre cómo formarlos y darles algunas garantías de salario mínimo. (Intuyendo el ánimo de la gente, no mencionaba qué se debían unos a otros.) Los otros candidatos se limitaban a mirarse los zapatos.

En un solo aspecto Donald Trump estaba en deuda con el movimiento conservador que había fundado Reagan: le había dado una base enfadada y temerosa, en cuya manipulación era todavía más ducho que los líderes del movimiento. Destruyó a sus adversarios republicanos siendo más apocalíptico que ellos.

¿Es este el principio del fin de la Dispensación Reagan? Hay razones para pensar que sí. De hecho, hay razones para pensar que ya estamos en un interregno. Los politólogos hablan a veces de presidencias «disyuntivas», que son las que marcan el final de una era sin inaugurar otra nueva. Ahora la presidencia de Jimmy Carter, retrospectivamente, nos parece «disyuntiva», al llevar a su fin la Dispensación Roosevelt y preparar el terreno para la de Reagan. Aunque la elección de Reagan fue una tremenda derrota para los demócratas y amenazaba todo aquello por lo que los liberales habían trabajado siempre, también exponía la vacuidad del conservadurismo antipolítico. Es difícil imaginar su regreso en cualquier cosa parecida a su forma reaganista original. Pero eso no es ninguna razón para la complacencia. Es fácil pensar que, hasta que los liberales logren recuperar la imaginación del país, una nueva clase de demagogos populistas que recurran selectivamente al catecismo de Reagan e incluso radicalicen algunos de sus dogmas sería capaz de remover y de explotar la rabia pública. Ya lo hacen.

Cuando las tribus germanas ocuparon finalmente la antigua Roma en el siglo V después de Cristo, empezaron a practicar lo que los historiadores denominan «expolio». Ignorantes de los principios de la arquitectura y del arte de la escultura, los nuevos romanos empezaron a arrancar columnas y pilastras y arquivadas de los viejos templos y edificios públicos y después los ensamblaron de manera un tanto arbitraria en edificios bastos que ellos

habían hecho, para proporcionar a las estructuras lo que entendían que era un aire imperial. Los resultados podían ser bastante cómicos. Pero algunos siguen en pie.

Pseudopolítica

Esta concentración en nuestra propia opresión se encarna en el concepto de política de la identidad. Creemos que la política más profunda y potencialmente más radical sale de nuestra propia identidad, frente a la idea de trabajar para terminar la opresión de otra persona.

Declaración del Combahee River Collective, 1977

FORMAS DE IDENTIDAD

Hasta aquí hemos hecho una breve historia de la Dispensación Reagan; o media. La otra media trata de cómo los liberales estadounidenses respondieron a la nueva era en la que se encontraban. No es una historia feliz.

Se podría pensar que, ante una nueva imagen antipolítica del país, los liberales habrían respondido con una visión imaginativa y esperanzada de lo que compartimos como estadounidenses y de lo que juntos podríamos conseguir. En cambio, se han perdido en la maraña de la política de la identidad y han desarrollado una retórica resentida y fragmentadora de la diferencia para acompañarla. Se podría pensar que, ante la firme adquisición de poder institucional de los republicanos, habrían dedicado sus energías a ayudar a que el Partido Demócrata ganara elecciones en cada nivel del Gobierno y en cada región del país, buscando especialmente el respaldo de los estudiantes de clase obrera que solían votarlos. En cambio, cayeron cautivados ante movimientos sociales que operaban en el exterior de esas instituciones y desarrollaron un desdén hacia el *demos* que vivía entre las costas. Uno podría pensar que, frente al dogma del individualismo económico radical que normalizaba el reaganismo, los liberales habrían utilizado sus posiciones en nuestras instituciones educativas para enseñar a los jóvenes que comparten un destino con todos sus conciudadanos y tienen deberes hacia ellos. En vez de eso, enseñaron a los alumnos a ser espeleólogos de sus

identidades personales y los dejaron sin curiosidad sobre el mundo que estaba fuera de su cabeza. Podrías haber pensado muchas cosas razonables. Y te habrías equivocado.

Existe un misterio en el centro de cada suicidio. Sin embargo, se puede contar una historia previa sobre todas las condiciones, acontecimientos y decisiones que prepararon el escenario para el desenlace definitivo. La historia de cómo una exitosa política liberal de solidaridad se convirtió en una pseudopolítica de la identidad no es sencilla. Entraña profundos cambios en la sociedad estadounidense que ocurrieron después de la Segunda Guerra Mundial, el ascenso del romanticismo político que desató la oposición a la guerra de Vietnam en los años sesenta, la retirada de la nueva izquierda a las universidades estadounidenses y mucho más.

Mi versión de la historia pone un énfasis especial en las universidades por una razón: hasta la década de 1960, quienes estaban activos en la política liberal y progresista venían en buena medida de la clase trabajadora o de comunidades agrícolas y se habían formado en clubes políticos locales o en talleres. Ese mundo ha desaparecido. Los activistas y los líderes actuales se forman casi en exclusiva en nuestras universidades, como los miembros de las profesiones liberales del derecho, el periodismo y la enseñanza. La educación política liberal se produce ahora, si es que lo hace, en campus muy apartados tanto social como geográficamente del resto del país y, en particular, de los tipos de personas que constituían la base del Partido Demócrata. No es probable que esto cambie. Y eso significa que las perspectivas del liberalismo dependerán sobre todo de lo que ocurra en nuestras instituciones de educación superior.

Pero ¿de qué hablamos exactamente cuando hablamos de identidad? Es un

tópico decir que la identidad siempre ha tenido un papel en la política estadounidense. Si cuando la gente habla de esto se refiere al racismo, a la xenofobia, a la misoginia y a la homofobia, tiene razón. Pero, de manera curiosa, el término «identidad» —en el sentido contemporáneo de algo interior, un homúnculo al que debemos atender— no entró en el discurso político estadounidense hasta los años sesenta. Es más exacto decir que el problema fundacional de Estados Unidos es el de la identificación política, ya desde la época colonial.

Los peregrinos y otros disidentes religiosos que huyeron de Inglaterra hacia nuestras orillas no hablaban en términos de identidad personal; en aquellos tiempos tenían almas. Lo que buscaban en Estados Unidos, aun así, era un lugar en donde pudieran identificarse por completo con el país y, al mismo tiempo, pudieran seguir identificados por completo con la Iglesia que eligieran. El consenso en Europa, en especial después de las guerras de religión, era que esa identificación dual constituía una imposibilidad psicológica, por la ambigua relación del cristianismo con la vida política. Pero resultó que no era imposible en Estados Unidos, porque los principios en los que se basaba el país daban a los cristianos razones para identificarse con el Estado *porque* el Estado les garantizaba el derecho de identificarse con sus Iglesias. Eso funcionó. Y así, en cierto sentido, para hacerte estadounidense solo tenías que identificarte con una cosa: el sistema estadounidense de libertad religiosa. El vínculo de la ciudadanía tenía precedencia lógica porque sin él el vínculo cristiano no podía protegerse.

Una dinámica similar de identificación dual ha funcionado en la historia de la inmigración en Estados Unidos. El país se fundó bajo el supuesto implícito de la dominación cultural angloprotestante, amenazada por olas, siempre crecientes, de inmigración que comenzaron en el siglo XIX. Y, del mismo modo que en la Antigüedad había habido disputas acerca de si los cristianos

podían ser buenos romanos, ahora surgían otras sobre la lealtad de los llamados estadounidenses «mestizos» y su compromiso de actuar como ciudadanos leales. Y no, digamos, como agentes del Papa o del káiser alemán. Los xenófobos, en un movimiento clásico de proyección, decían que las lealtades étnicas siempre vencerían a las democráticas, así que la inmigración debía ser limitada, si no eliminada. Otros argumentaban que los recién llegados podían convertirse en ciudadanos, pero solo si sus familias se asimilaban por completo a los modos culturales angloprotestantes. Otros, como Theodore Roosevelt, pensaban que debía forjarse un «nuevo tipo de estadounidense» en el *melting pot*, en donde incluso los angloestadounidenses deberían saltar. A mediados del siglo XIX, se habían producido un poco de asimilación y un poco de *melting pot*. Pero también resultó claro a casi todo el mundo que ninguno de los dos lo lograría por completo y que esto también era algo bueno. Nuevos inmigrantes se identificaban poderosamente *porque* no se exigía una asimilación cultural completa. Un concepto más amplio de «ciudadanía» absorbió el vínculo étnico en vez de excluirlo.

La experiencia de los afroamericanos constituye un caso aparte. La identidad racial del «negro» se había inventado y había sido impuesta a los esclavos por parte de quienes los esclavizaban y después se había utilizado como criterio para excluir a su progenie de la ciudadanía política y de una membresía completa en la sociedad civil. Un niño negro nacía con el inconfundible estigma de Caín. Sin embargo, esta imposición de una «identidad» engañosa sobre los blancos provocó una fuerte identificación dentro de la propia comunidad afroamericana, a partir de una historia compartida de sufrimiento y de humillación —y de resistencia, resiliencia y logros—. Esto posee un

profundo sentido emocional. Hasta el punto de que es difícil imaginar cómo las víctimas del crimen racial podrían identificarse como ciudadanos del país que lo había cometido y justificado durante siglos. Estados Unidos había ofrecido protección a los grupos religiosos y étnicos blancos; había esclavizado a los africanos.

Resulta fácil entender por qué surgen periódicamente pensadores negros que promueven la separación, volver a África, irse a la cosmopolita Europa, unirse a la lucha de los pueblos colonizados por todo el mundo o derrocar el sistema estadounidense. Y por qué también hay una literatura hecha por escritores que experimentan con estas alternativas, solo para descubrir que, después de todo, también eran estadounidenses. Pero ¿cómo identificarte con el país emocionalmente, hasta el punto de sacrificarte por él? ¿Cómo identificarte, si ya has hecho sacrificios, como los veteranos negros que volvían al Estados Unidos de Jim Crow después de la Segunda Guerra Mundial? El movimiento de los derechos civiles ofrecía una manera constructiva de servir tanto a la comunidad afroamericana como a todo el país: trabajando para obligar a los estadounidenses a estar a la altura de sus principios. No solo para asegurar los derechos formales, sino para asegurar también una dignidad igual en la sociedad. Los líderes del movimiento de los derechos civiles decidieron tomarse el concepto de ciudadanía universal e igual más seriamente de lo que nunca había hecho el Estados Unidos blanco. No idealizar o negar la diferencia —que era evidente para el ojo desnudo—, sino hacerla políticamente impotente.

Como se sabe, el movimiento de los derechos civiles proporcionó, a continuación, la plantilla para que movimientos posteriores garantizaran los derechos de las mujeres, de los homosexuales y de otros grupos. Los

paralelismos, como mínimo, no eran muy exactos y todavía queda resentimiento entre los afroamericanos contra los blancos que parecen decididos a atraerlos a unos juegos olímpicos del victimismo. Pero existe una diferencia más profunda entre este viejo movimiento y los nuevos. En cierto sentido, el movimiento de los derechos civiles tenía más en común con las luchas de grupos minoritarios religiosos y étnicos anteriores, que trataban de que se reconocieran su igualdad y su dignidad como víctimas. Esto también podría aplicarse al feminismo de la primera y de la segunda ola y a los inicios del movimiento de los derechos de los gays. El centro de atención no se encontraba en la relación entre nuestra identificación con Estados Unidos como ciudadanos demócratas y nuestra identificación con diferentes grupos sociales dentro de él. La ciudadanía salió de la imagen. Y la gente empezó hablar de sus identidades personales en términos del homúnculo interior, una cosa única y pequeña compuesta de partes teñidas de raza, sexo y género. El desafío de John F. Kennedy, «¿Qué puedo hacer por mi país?», que había inspirado a la generación de los primeros años sesenta, se hizo ininteligible. La única pregunta con sentido era profundamente personal: ¿qué me debe mi país en virtud de mi identidad?

DEL «NOSOTROS» AL «MÍ»

Entre los más memorables eslóganes románticos de la década de 1960 está «Lo personal es político». Expresaba un sentimiento que surge de lo que los románticos siempre han visto como la necesidad urgente de reconciliar el ser y el mundo y de lo que los antirrománticos entienden como una incapacidad adolescente para vivir con la diferencia. Estados Unidos siempre ha sido un terreno fértil para los románticos, aunque, durante los primeros doscientos

años de su existencia, tendió a gravitar hacia la poesía o hacia lo evangélico, fuera del tipo cristiano o emersoniano. El romanticismo político, que había enturbiado la política europea desde la Revolución francesa, era difícil de encontrar. (Sin duda, esa es la razón por la que en Europa tenemos la reputación, totalmente falta de base, de ser un pueblo pragmático.) Su repentino brote a principios de los años sesenta era totalmente inédito.

Y, de manera extraña, este romanticismo tenía sus raíces en el mismo momento y lugar que el reaganismo: los nuevos y acaudalados barrios residenciales de los cincuenta. Vivimos en dos imágenes idealizadas de ese mundo. En una, favorecida por la derecha, los trabajos bien pagados y la tecnología moderna dieron a los estadounidenses una prosperidad y un bienestar nunca vistos; los hombres iban al trabajo, las mujeres mataban el tiempo en casa y los niños con sombreros de vaquero fingían asesinarse unos a otros. Todos lo pasaban bien. La otra imagen, fomentada por la izquierda, la de una pesadilla de aire acondicionado en donde los hombres iban al trabajo (y bebían demasiado), las mujeres mataban el tiempo en casa (y se atiborraban de pastillas) y los niños fingían asesinarse unos a otros (transfiriendo el odio que sentían hacia sus padres a sus compañeros de juegos). Son mitos políticamente útiles, nada más.

Pero la imagen más oscura contiene una verdad importante sobre esa época que la otra ignora, una verdad psicológica. Solo hay que mirar los libros que leían los estadounidenses y las películas que veían en esa época para entender lo ansiosos que se sentían con respecto al tipo de vidas que construían para sí mismos en la frontera suburbana. Se desarrollaba un nuevo vocabulario para expresar esa ansiedad. La gente leía sobre quedar sumergido en la «sociedad de masas», sobre convertirse en un «hombre organización», en un miembro

sin rostro de la «muchedumbre solitaria», condenado a sumarse a la «carrera de ratas». Los psicólogos empezaron a hacer estudios de la «juventud alienada», preocupados por que se estuviera convirtiendo en una masa de desorientados «delincuentes juveniles». Los directores de cine hacían películas que reflejaban y, sin duda, intensificaban las insatisfacciones del «hombre del traje gris», el «prisionero de la Segunda Avenida» y el joven «rebelde sin causa». Las historias de las vidas de las mujeres ahogadas por la «mística femenina» tardaron más en llegar, pero, al final, lo hicieron.

Era la época de la «crisis de identidad», un término que acuñó a comienzos de los años cincuenta el psicólogo alemán Erik Erikson para describir una enfermedad que descubrió, ampliamente extendida, en su próspero país adoptivo. «Mientras que el paciente del primer psicoanálisis sufría, sobre todo, inhibiciones que le impedían ser lo que y quien pensaba que ya era», escribió Erikson, «el paciente de la actualidad sufre, sobre todo, por el problema de aquello en lo que debería creer y en quién debería —o, de hecho, podría— convertirse». No se trataba de una novedad; Tocqueville había realizado el mismo diagnóstico de la mente estadounidense a principios del siglo XIX. Pero la reformulación de Erikson en términos de identidad atrapó la imaginación del público y pareció reflejar la experiencia interior de la gente. Cuanto más se liberaban los colonos de la frontera de la necesidad económica y social, más confusos quedaban en torno a lo que podían hacer con su libertad. ¿Cómo sería una vida con sentido, auténtica?, ¿y era posible acaso? Esta cuestión resultaba más acuciante para los jóvenes que solo habían conocido la paz y la prosperidad. No todos esos estudiantes universitarios con calcetines cortos y con el pelo cortado a cepillo surfeaban durante las vacaciones de primavera. Muchos leían a los recién traducidos

existencialistas franceses, los relatos de Kafka, las meditaciones de Thomas Merton y las obras de Samuel Beckett y de Eugène Ionesco, ahora disponibles en ediciones baratas de bolsillo. También se unían a grupos religiosos poco convencionales como las Cruzadas del Campus por Cristo y, más tarde, la Renovación Carismática Católica. Mientras que sus padres se dedicaban a adquirir riqueza personal, ellos se preguntaban qué significaba ser persona. Esa fue la generación que hizo que sucedieran los sesenta.

El romanticismo político es fácil de ver, pero difícil de definir. Es más un estado de ánimo que un conjunto de ideas, una sensibilidad que colorea la forma en que la gente piensa sobre sí misma y sobre su relación con la sociedad. Los románticos contemplan la sociedad como algo dudoso, como un sacrificio impuesto que aliena al ser individual de sí mismo, trazando líneas arbitrarias, creando cercados y obligándonos a meternos en disfraces que nosotros no hemos hecho. («En todas partes la sociedad está conspirando contra la virilidad de cada uno de sus miembros», escribió el tedioso Emerson.) Hace que olvidemos quiénes somos y nos inhibe a la hora de explorar aquello en lo que nos podríamos convertir. Lo que buscan los románticos es más difícil de definir o de articular. Sus nombres son legión: «autenticidad», «transparencia», «espontaneidad», «plenitud», «liberación». Que el mundo sea uno. Y, cuando el mundo rechaza educadamente esta oferta, el romántico queda desgarrado entre impulsos opuestos. Está el impulso de huir para seguir siendo un ser auténtico y autónomo; y el impulso de transformar la sociedad de manera que parezca una extensión del ser. El romántico quiere crear un mundo en el que poseerá una identidad totalmente integrada y sin conflicto, en donde las respuestas a las preguntas: «¿Quién soy yo?» y «¿Qué somos?» sean la misma.

Cuando esta sensibilidad romántica tomó forma política a principios de los años sesenta, los liberales y los socialistas más viejos no podían entender de ninguna manera de qué hablaban los jóvenes. Los derechos civiles, la guerra de Vietnam, el desarme, la pobreza, el colonialismo: esos eran asuntos políticos por los que, sin duda, merecía la pena protestar. Pero ¿por qué todo tenía que ver con faltar al respeto a los padres, tomar drogas, escuchar música alta, el amor libre, el vegetarianismo y el misticismo oriental? Sí, el capitalismo era el enemigo del pueblo. Pero ¿era el peine el enemigo del alma? Para una generación anterior, la retórica de la época era un guiso espantoso que combinaba lo personal, lo cultural y lo político. Sucesos triviales —la cancelación de un discurso, la construcción de un gimnasio escolar— liberaban surtidores de escándalo moral, que no se dirigían contra, digamos, el Chase Manhattan Bank, sino contra la universidad. La inconexa declaración de Port Huron, publicada por los Estudiantes para una Sociedad Democrática (SDS, por sus siglas en inglés), en 1962, hacía una serie de observaciones coherentes sobre la política exterior e interior. Pero se mezclaban con declaraciones como la siguiente:

El objetivo del hombre y de la sociedad debería ser la independencia humana: una preocupación no por la imagen de la popularidad, sino por encontrar un sentido en la vida que sea auténtico desde el punto de vista personal; una cualidad mental que no impulse de forma compulsiva una sensación de impotencia, ni otra que, sin pensarlo, adopte valores de estatus, ni otra que reprima todas las amenazas a sus hábitos, sino una que tenga un acceso pleno y espontáneo a las experiencias pasadas y presentes, una que fácilmente junte las partes fragmentadas de la historia personal, una que afronte abiertamente problemas perturbadores y no resueltos: una con una conciencia intuitiva de las posibilidades, con un sentido activo de la curiosidad, con una capacidad y una disponibilidad para aprender.

Este tipo de independencia no es un individualismo egoísta: su objetivo no consiste

en salirse con la suya, sino en tener una forma de hacer las cosas que sea la suya.

Un pasaje inspirador sobre una búsqueda interior de significado. Pero ¿qué tenía que ver con el derecho a voto en Misisipi o con las huelgas contra U. S. Steel?

Para los jóvenes seducidos por la nueva izquierda tenía el sentido porque, como saben los románticos, todo está relacionado. Tenía sentido que no hubiera objetivos estrechamente políticos divorciados de las luchas por la libertad, por la justicia y por la autenticidad en todos los aspectos de nuestras vidas: las relaciones sexuales, la familia, las reuniones, las escuelas, la tienda. Y en todo el mundo. La opresión era polimorfa y la resistencia también debía serlo. Por eso ir a una manifestación contra la guerra de Vietnam por la mañana, trabajar en una cooperativa alimentaria al mediodía, asistir a un taller feminista por la tarde y después acampar al aire libre para liberar mi alma era completamente coherente. Se trataba de política del tipo más elevado y urgente. ¿Qué eran, en comparación, las elecciones al Congreso a mitad de mandato?

La nueva izquierda interpretó originalmente el eslogan «Lo personal es político» de una manera algo marxista: todo lo que parece personal es, en realidad, político, no existen esferas de la vida exentas de la lucha por el poder. Eso es lo que forjaba simpatizantes tan radicales y electrizantes y lo que aterrorizaba a todos los demás. Pero también se podía interpretar la frase en sentido opuesto: que lo que consideramos acción política no es sino una actividad personal, una expresión de mí y de cómo me defino. Como diríamos hoy, es un reflejo de mi identidad. Al principio, la tensión entre las

dos interpretaciones del eslogan no era evidente para aquellos impulsados por las pasiones del momento. «El aborto legal, la igualdad salarial y la educación infantil me afectan personalmente como mujer, pero también afectan a todas las demás mujeres. Esto no es narcisismo; es necesidad.» Aun así, con el tiempo la tensión resultó demasiado evidente y arruinó las perspectivas a corto plazo de la nueva izquierda y, al final, también las del liberalismo estadounidense.

La nueva izquierda quedó desgarrada por todas las dinámicas intelectuales y personales que asaltan a las izquierdas más una: la identidad. Las divisiones raciales no tardaron en aparecer. Los negros se quejaban de que la mayoría de los líderes eran blancos, lo que resultaba cierto. Las feministas se quejaban del hecho de que la mayoría eran hombres, lo que también era cierto. Pronto las mujeres negras se quejaban tanto del sexismo de los hombres negros radicales como del racismo implícito de las feministas blancas, que, a su vez, eran criticadas por lesbianas que las acusaban de asumir que «lo natural» era la familia heterosexual. Lo que todos esos grupos buscaban en la política era algo más que la justicia social y el final de la guerra, aunque también querían eso. Además, deseaban que no hubiera espacio entre lo que sentían en su interior y lo que hacían en el mundo. Querían sentirse unidos a los movimientos políticos que reflejaban cómo se entendían y definían a sí mismos como individuos. Y deseaban que se reconociera su autodefinición. El movimiento socialista no había prometido ni entregado ningún reconocimiento: dividía el mundo entre capitalistas explotadores y trabajadores explotados de cualquier origen. Tampoco lo había hecho el liberalismo de la Guerra Fría, que defendía la igualdad de derechos y la igualdad de amparo social para todos. Y, sin duda, no llegaba ningún reconocimiento de identidad personal o de grupo desde el Partido Demócrata, que en esa época dominaban racistas segregacionistas y sindicalistas blancos

de cuestionable rectitud.

A mediados de los años setenta la nueva izquierda había desaparecido de la escena nacional, pero seguía activa en la organización comunitaria en ciudades grandes como Newark, Chicago y Oakland. (Y otras pequeñas como Burlington o Vermont.) De otro modo, lo que quedaban eran movimientos y más movimientos que operaban en buena medida fuera del Partido Demócrata y otras instituciones políticas. Las consecuencias de esta migración fuera del partido fueron grandes. Las fuerzas que funcionan en la política saludable de partidos son centrípetas: animan a las facciones y a los intereses a unirse para plantear objetivos y estrategias comunes. Obligan a todos a pensar o, al menos, a hablar sobre el bien común. En la política de movimientos, las fuerzas son siempre centrífugas, alientan facciones cada vez más pequeñas obsesionadas con un solo asunto y practicantes de rituales de superioridad ideológica. Así que el legado de la nueva izquierda al liberalismo fue doble. Generó movimientos basados en asuntos concretos, que ayudaron a producir un cambio progresista en diferentes áreas, en especial en el medio ambiente y en los derechos humanos en el exterior. Y generó movimientos sociales basados en la identidad —en favor de la discriminación positiva y la diversidad, del feminismo, de la liberación gay— que han hecho de este país un lugar más tolerante, justo y global de lo que era hace cincuenta años.

Lo que la nueva izquierda no hizo fue contribuir a la unificación del Partido Demócrata y el desarrollo de una visión liberal del futuro compartido de Estados Unidos. Y, a medida que el interés cambiaba lentamente, desde los movimientos basados en determinados temas hasta los cimentados en la identidad, el centro del liberalismo estadounidense pasó de la comunidad a la

diferencia. Y lo que sustituyó una visión política amplia fue una retórica pseudopolítica y específicamente estadounidense del ser que se siente como propio y de su lucha por el reconocimiento. Que resultó no ser en modo alguno tan distinta de la retórica antipolítica de Reagan sobre el ser que produce y su lucha por el beneficio; solo que era menos sentimental y más santurróna.

INTRODUCCIÓN A LA PSEUDOPOLÍTICA

Saltemos hasta 1980. Ronald Reagan ha ganado las elecciones y los activistas republicanos salen a la carretera para predicar el nuevo evangelio individualista de pequeño Gobierno y para hacer campaña en elecciones de condados apartados, los estados y el Congreso. También en la carretera, aunque en una salida distinta de la autopista, ves a viejos activistas de la nueva izquierda en autobuses Volkswagen oxidados y multicolores. Tras fracasar a la hora de derrocar al capitalismo y al complejo militar industrial, se dirigen a ciudades universitarias de todo Estados Unidos, en donde esperan llevar a cabo una forma de hacer política muy distinta en las instituciones educativas. Ambos grupos tuvieron éxito y ambos dejaron su impronta en el país.

La retirada de la izquierda posterior a los sesenta fue estratégica. Ya en 1962 los autores de la declaración de Port Huron defendían que, ante el poder de los segregacionistas en el Partido Demócrata y la inactividad del movimiento sindical, «creemos que las universidades son un centro de influencia inadvertido». Las universidades ya no eran reservas aisladas de erudición. Se

habían convertido en elementos centrales de la vida económica estadounidense y servían como conductos e instituciones que acreditaban para el desempeño de ocupaciones posindustriales y para la vida política, mediante la investigación y la formación de las élites de los partidos, lo que terminó por desplazar a los sindicatos en ambas esferas. Los autores del SDS argumentaban que una nueva izquierda debería, en primer lugar, intentar formarse en la universidad, donde podría debatir consigo misma y construir una estrategia política más ambiciosa, reclutando a seguidores en el camino. El asunto definitivo, sin embargo, era entrar en el mundo más amplio, mirando «hacia fuera en busca de las luchas menos exóticas, pero más duraderas, por la justicia».

Pero a medida que las esperanzas de una transformación radical de la vida estadounidense se desvanecían, las ambiciones se encogieron. Muchos de los que volvieron al campus invirtieron su energía en hacer de sus soñolientas localidades universitarias comunidades moralmente puras, socialmente progresistas y medioambientalmente autónomas. «Si lo conseguimos aquí podemos lograrlo en cualquier sitio.» Se sacaron a los niños de los colegios públicos para convertirlos en sujetos experimentales de esquemas escolares alternativos. Interminables reuniones vecinales acababan con enconos sobre cuál era la posición más radical con respecto al reciclaje. Se buscaban ciudades hermanas en América Latina, África y Oriente Próximo (aunque no en las comunidades rurales conservadoras por las que pasabas cuando te dirigías al aeropuerto). Y, de hecho, esas ciudades universitarias todavía son distintas del resto de Estados Unidos y son lugares muy agradables para vivir, aunque han perdido buena parte de su atractivo utópico. Son lugares donde puedes visitar una librería, ver una película extranjera, comprar vitaminas y velas, disfrutar de una comida decente seguida de un expreso y, quizá, asistir a un seminario y que te limpien la conciencia. Un escenario totalmente

burgués sin un rastro de *demos*, aparte de los hombres y mujeres sin hogar que acuden y cuya función es que los residentes no pierdan todo contacto con la realidad.

Ese es el lado cómico de la historia. El otro —heroico o trágico, según tu posición política— tiene que ver con cómo la nueva izquierda en retroceso convirtió la universidad en un teatro pseudopolítico para montar óperas y melodramas. Esto ha generado una enorme controversia sobre los radicales con plaza en propiedad, sobre las guerras culturales, sobre la corrección política, y por buenas razones. Pero estos procesos camuflan otro más silencioso y mucho más significativo. La gran noticia no es que los profesores consiguieran adoctrinar a millones de alumnos con dogmas izquierdistas y contrarios al *establishment*. Sin duda, muchos lo intentaron, pero no parece que eso haya detenido la cola de licenciados que se abrían camino hacia las escuelas profesionales y después iniciaban carreras convencionales. El verdadero asunto consiste en que la generación de los sesenta transmitió a los estudiantes una concepción particular de lo que es la política, basándose en su propia experiencia histórica idiosincrásica.

La experiencia le había enseñado dos lecciones. La primera era que la actividad política debía tener un significado auténtico, que uno ha de evitar a cualquier precio ser una pieza del engranaje de una máquina más grande. Precisamente de eso es de lo que huía la generación de los sesenta, el mundo de sus padres, «hombres organización». La segunda lección, a partir del sentimiento de frustración con respecto a la inmovilidad de los partidos políticos estadounidenses y de sus instituciones, era que la política de movimientos constituía la única forma de compromiso que, de verdad, cambia las cosas. La lección de esas dos lecciones, por así decirlo, era que, si

quieres ser una persona política no deberías empezar militando en un partido, sino buscando un movimiento con un profundo significado personal para ti. En los años cincuenta y primeros años sesenta, ya existían varios de esos movimientos preocupados por el desarme nuclear, la guerra, la pobreza, el medio ambiente. Comprometerse con esos temas todavía significa, aun así, tener que hacerlo con el mundo y adquirir cierto conocimiento de la economía, la sociología, la psicología, la ciencia y, especialmente, la historia.

Con el ascenso de la conciencia de la identidad, el compromiso con movimientos basados en determinados asuntos empezó a bajar y se afianzó la convicción de que los movimientos más importantes para uno mismo son, de forma poco sorprendente, los que tienen que ver con uno mismo. Como las autoras feministas del Combahee River Collective explicaron con torpeza en su influyente manifiesto de 1977, «la política más profunda y potencialmente más radical viene de nuestra propia identidad, en oposición a trabajar para terminar con la opresión que sufre otra persona». Esta nueva actitud tuvo un profundo impacto en las universidades estadounidenses. El marxismo, con su preocupación por el destino de los trabajadores del mundo, todos ellos, perdió poco a poco su atractivo. El estudio de la política de la identidad parecía la más urgente tarea político-académica y no tardó en haber una extraordinaria proliferación de departamentos, de centros de investigación y de cátedras dedicados a él. En parte, eso ha representado algo muy bueno. Ha animado a las disciplinas académicas a ampliar el alcance de sus investigaciones para incorporar las experiencias de amplios grupos que habían sido algo invisibles, como las mujeres y los afroamericanos. Pero también ha alentado una fascinación obsesiva por los márgenes de la sociedad, hasta el punto de que los estudiantes han regresado con una imagen distorsionada de la historia y

de su país sobre el presente: una importante desventaja cuando los liberales estadounidenses necesitan aprender más, no menos, sobre el vasto centro del país.

Imaginemos a una estudiante joven que entra hoy en un ambiente de ese tipo: no la alumna media que busca desarrollar una carrera, sino alguien que pertenece a esa categoría reconocible del campus que se siente atraída por las cuestiones políticas. Se encuentra en la edad en la que la búsqueda de significado empieza y en un lugar en el que su curiosidad se puede dirigir hacia el mundo más amplio en el que tendrá que encontrar su sitio. En vez de eso, descubre que la animan a sondearse sobre todo a sí misma, lo que parece un ejercicio más fácil. (Está lejos de imaginar que...) Al principio, le enseñarán que entenderse a sí misma depende de la exploración de los diferentes aspectos de su identidad, que ahora descubre que tiene. Una identidad a la que, ahora también aprende, en buena medida siempre han dado forma distintas fuerzas sociales y políticas. Esta es una lección importante, de la que parece probable que extraiga la conclusión de que el objetivo de la educación no consiste en convertirse de forma gradual en un ser mediante el compromiso con el mundo más amplio. Más bien, uno se compromete con el mundo y, particularmente, con la política para alcanzar el objetivo limitado de comprender y afirmar lo que uno ya es.

Y así empieza. Va a clase, donde lee historias de movimientos vinculados con lo que ella decida que es su identidad y lee a autores que comparten dicha identidad. (Puesto que también es una época de exploración sexual, los estudios de género ejercerán una particular atracción.) En esos cursos también descubre un hecho sorprendente y alentador: aunque puede proceder de un entorno acomodado y de clase media, su identidad le confiere el estatus de una de las víctimas de la historia. Este hallazgo puede luego incitarla a unirse a un grupo universitario que realice tareas activistas. La línea entre el

autoanálisis y la acción política se desdibuja por completo. Su interés político será real, pero se hallará circunscrito a los confines de su autodefinición. Asuntos que penetran esos confines ahora cobran una enorme importancia y su posición sobre ellos se vuelve rápidamente innegociable; los temas que no afectan a su identidad ni siquiera se perciben; ni la gente a quien afectan.

Cuanto más entre nuestra alumna en su mentalidad identitaria del campus, más desconfiará de la palabra «nosotros», un término que sus profesores le habrán explicado que es un truco universalista para cubrir las diferencias de grupo y mantener el dominio de los privilegiados. Y, si se mete más en la «teoría de la identidad», incluso empezará a cuestionarse la realidad de los grupos a los que cree que pertenece. Las complejidades de esta pseudodisciplina solo tienen un interés académico. Pero donde han dejado a nuestra alumna presenta un gran interés político.

Una generación anterior de mujeres jóvenes, por ejemplo, podría haber aprendido que las mujeres como grupo tienen una perspectiva particular que merece ser reconocida y cultivada y que muestran necesidades diferenciadas que la sociedad debe atender. Hoy es probable que se enseñe a los teóricamente hábiles que no se puede generalizar sobre las mujeres porque sus experiencias son radicalmente diferentes, según su raza, su preferencia sexual, su clase, sus capacidades físicas, sus experiencias vitales, etcétera. De manera más general, les enseñarán que en la identidad de género no existe nada fijo, que todo es infinitamente maleable. Esto es porque, según el enfoque francés, la identidad no es nada, solo la huella que deja la interacción de fuerzas del «poder» invisibles, insípidas e inodoras que lo determinan todo en el flujo de la vida; o, en la visión estadounidense, la identidad es lo que nos da la puñetera gana a nosotros mismos. (Los pensadores más avanzados

sostienen a la vez ambas opiniones.) Se ha desarrollado todo un vocabulario escolástico para expresar estas ideas: «fluidez», «hibridez», «interseccionalidad», «performatividad», «transgresividad» y otros términos. Cualquiera que esté familiarizado con las disputas escolásticas sobre el misterio de la Santísima Trinidad —el problema identitario original— se sentirá como en casa.

Lo que importa de estas tendencias académicas es que dan una pátina intelectual al individualismo radical que alienta casi todo lo demás de nuestra sociedad. Si nuestra joven estudiante acepta la idea mística de que unas fuerzas anónimas del poder dan forma a todo lo que hay en la vida, se sentirá perfectamente justificada para retirarse de la política democrática y lanzar una mirada irónica sobre esta. Si, como resulta más probable, acepta la idea estadounidense de que su identidad única es algo que consigue construir y cambiar según le parezca, no podemos esperar que tenga un vínculo político duradero con los otros y, sin duda, no se puede esperar que oiga una llamada del deber hacia ellos.

En cambio, se encontrará en manos de lo que podríamos denominar el «modelo de identidad de Facebook»: uno mismo como una página de perfil que construyó como una marca personal, unido a otros a través de asociaciones que me pueden «gustar» y «no gustar» a voluntad. La «ciudadanía», el concepto central de la política democrática, es un vínculo que une a todos los miembros de una sociedad política a lo largo del tiempo, al margen de sus características individuales, lo que les concedía tanto derechos como deberes. Generalmente nacemos con este estatus, pero, mediante la actividad política democrática, podemos cambiar cómo se define y lo que significa. En el modelo de Facebook de la identidad, los vínculos

que me importan a mí y que decido afirmar no son políticos en este sentido democrático, sino meras afinidades electivas. Incluso puedo autoidentificarme con un grupo al que objetivamente no parezco pertenecer. En 2015, a una mujer problemática, que en esa época presidía una rama local de la Asociación Nacional para el Avance de la Gente de Color, y que había dicho ser víctima de varios crímenes de odio contra los negros, sus padres le revelaron que, en realidad, era blanca. Sus críticos se indignaron y los medios de comunicación de derechas utilizaron el episodio como otro ejemplo de la izquierda enloquecida. Sin embargo, si el modelo de identidad de Facebook es correcto, sus defensores, y había algunos, tenían razón al defenderla. Si toda identificación es legítimamente autoidentificación, no existe ninguna razón por la que esa mujer no pudiera afirmar que era lo que imaginara ser; y por la que no pudiera renunciar a esa identificación en el momento en que se volviera demasiado pesada o simplemente un peñazo. Lo que fuera.

El modelo de identidad de Facebook también ha inspirado un modelo de compromiso político de Facebook. Durante la Dispensación Roosevelt la identidad de grupo se reconoció no solo como una forma legítima de movilizar a las personas para que realizaran acciones políticas como ciudadanos, sino también como una forma necesaria para hacer que nuestro sistema político cumpliera su promesa de igualdad. Pero el modelo de Facebook trata sobre todo del ser, de mi mismo ser, no de historias comunes o del bien común o de ideas siquiera. Los actuales jóvenes de izquierdas —a diferencia de los de derechas— tienen menos posibilidades de relacionar sus compromisos con un conjunto de ideas políticas. Resulta mucho más probable que digan que están comprometidos en la política como *X*, preocupados por otros *X* y que esos asuntos tienen que ver con la *Xdad*.

Puede que sientan cierta simpatía hacia y reconozcan la necesidad estratégica de construir alianzas con Ys y Zs. Pero como la identidad de todo el mundo es fluida y tiene múltiples dimensiones, cada una de las cuales merece un reconocimiento, las alianzas nunca serán otra cosa que matrimonios de conveniencia.

Cuanto más se obsesionan con la identidad personal los liberales del campus, menos dispuestos están a participar en un debate político razonado. A lo largo de la década pasada una locución nueva, y muy reveladora, ha pasado de nuestras universidades al *mainstream* mediático: «Como X...». No es una expresión anodina. Le dice al oyente que habla desde una posición privilegiada en este asunto. (Nunca se dice: «Como homosexual asiático, me siento incompetente para juzgar este tema».) Levanta un muro contra el cuestionamiento, que por definición llega desde una perspectiva *no-X*. Y convierte el encuentro en una relación de poder: el ganador del debate será quien haya invocado la identidad moralmente superior y haya expresado la mayor ira por ser cuestionado. Así que las conversaciones en el aula que podían haber empezado: «Creo A y este es mi argumento» ahora asumen la forma de: «Hablando como X, me ofende que tú digas B». Esto tiene sentido si crees que la identidad lo determina todo. Significa que no existe un espacio imparcial para el diálogo. Los hombres blancos poseen una «epistemología», las mujeres negras, otra. Entonces, ¿qué se puede decir?

Lo que sustituye el argumento entonces es el tabú. A veces nuestros campus más privilegiados parecen atrapados en el mundo de la religión arcaica. Solo aquellos que tienen un estatus identitario aprobado pueden, como los chamanes, hablar sobre ciertos asuntos. Grupos particulares —hoy los transgénero— reciben una significación totémica temporal. Chivos

expiatorios —hoy conferenciantes políticamente conservadores— son señalados y expulsados del campus en un ritual purificador. Las proposiciones se vuelven puras o impuras, no verdaderas o falsas. Y no solo las proposiciones, sino las palabras sencillas. Los identitarios de izquierdas que piensan en sí mismos como criaturas radicales, discutiendo esto y transgrediendo aquello, se han convertido en institutrices protestantes con respecto al idioma inglés, diseccionando cada conversación en busca de locuciones indecorosas y después golpeando en los nudillos a los que las utilizan sin darse cuenta.

Un proceso extraño y deprimente para los profesores que fueron a la universidad en los años sesenta, se rebelaron contra quienes golpeaban en los nudillos y revolvieron el pelo de la institutriz. Las cosas parecen haber dado un vuelco completo: ahora los estudiantes son los policías. Esa no era la intención cuando la nueva izquierda recién salida de las batallas políticas de *ahí fuera*, volvió al campus con la esperanza de animar a los jóvenes para que siguieran sus pasos. Imaginaban debates ruidosos y sin restricciones sobre grandes ideas, no un aula llena de estudiantes que se miraban entre sí de forma sospechosa. Imaginaban que eran provocadores y que obligaban a los estudiantes a defender sus posiciones, en vez de recibir *e-mails* de decanos que les sugerían que fueran al despacho para mantener una pequeña conversación. Imaginaban lanzar a sus alumnos políticamente comprometidos e informados al mundo, en vez de verlos retroceder hacia sí mismos. ¿Qué ocurrió?

OTRA PALABRA DE KARL MARX

Un marxista serio —todavía quedan algunos— no se habría sorprendido. El marxismo como ideología tenía muchos defectos, pero poseía al menos una gran virtud: obligaba a aquellos que se adherían a él a levantar la mirada de su situación particular y a enfrentarse intelectualmente con las fuerzas profundas que dan forma a la historia: fuerzas como la clase, la guerra, la religión y la ciencia. (Tenía problemas con la raza, que tendía a tratar como un asunto de clase.) Los marxistas mantenían la mirada fija en el horizonte; a menudo veían las cosas al revés o veían quimeras, pero al menos miraban. Con el ascenso de la conciencia identitaria liberal, todas las miradas se han vuelto hacia el interior. Como han señalado muchos progresistas, y con razón, la retórica de la identidad ha desplazado el análisis de clase y el de cómo esta ha cambiado con la nueva economía. Hace no mucho la política liberal buscaba alentar a los individuos a rehacer de forma activa la sociedad. El foco de hoy se centra en la pasiva construcción social de los individuos.

Un análisis marxista de esta transformación podría ser algo así: la elección de Ronald Reagan señaló una nueva etapa en la historia del capitalismo avanzado. La política del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial fue construida por esfuerzos liberales y progresistas para mitigar los efectos más ofensivos del capitalismo, reforzando las regulaciones, estableciendo seguridad para los trabajadores y luchando por la emancipación de los afroamericanos. Eran esfuerzos valientes, pero no alcanzaban la causa primera del problema, que era el propio capitalismo. Al contrario, esos esfuerzos de reforma quedaron asociados *con* el capitalismo, no con los esfuerzos por destruirlo. Y así, cuando la crisis petrolera de mediados de los años setenta amenazó el crecimiento económico que el Estados Unidos de posguerra se había acostumbrado a esperar, el país no se volvió contra las

corporaciones y contra los bancos, sino contra el liberalismo. Habría que dar las gracias, casi por completo a una perversa ideología de derechas que convenció a la gente de que la cura de los males del capitalismo era... más capitalismo. Menos solidaridad, más individualismo. Menos caridad, más avaricia. Menos política, más familia y uno mismo.

No es una coincidencia, continuaría ese marxista, que también se desarrollara un culto de la identidad personal en nuestras universidades en la época de Reagan y que se convirtiera en la ideología gobernante de la élite liberal del poder en el Partido Demócrata, los medios de comunicación y las profesiones relacionadas con la educación y el derecho. Mientras que muchos alumnos estudiaban economía y empresariales a fin de ganar dinero para sí mismos, otros preparaban asignaturas donde aprendían qué especiales eran esos «sí mismos». Algunos cursaban ambos tipos de asignaturas, satisfaciendo sus billeteras y sus conciencias. Las fuerzas intelectuales y materiales de la época trabajaban juntas para mantenerlos centrados en sí mismos y para convencerlos de que el narcisismo con personalidad era, al mismo tiempo, un buen negocio y una buena política. La identidad no es el futuro de la izquierda, ni es una fuerza hostil para el neoliberalismo. La identidad es el reaganismo para progres.

3

Política

La política es un lento y constante perforar de duras tablas.

MAX WEBER

El primer esfuerzo, por tanto, debería ser declarar una visión.

Declaración de Port Huron, 1962

REINICIAR

Y así termina nuestra historia de la antipolítica y la pseudopolítica en la larga era de Reagan. ¿Qué pueden aprender ahora de ella los liberales?

La lección más importante es esta: que durante dos generaciones Estados Unidos ha carecido de una visión *política* de su destino. No existe una visión conservadora, ni una liberal, sino solo dos cansadas ideologías individualistas intrínsecamente incapaces de discernir el bien común y unir el país para asegurarlo en las circunstancias presentes. Estamos gobernados por partidos que ya no saben lo que quieren en un sentido amplio, solo lo que no quieren en un sentido menor. Los republicanos no quieren los programas y las reformas que son el legado del New Deal, la Nueva Frontera y la Gran Sociedad. Los demócratas no quieren que los republicanos los corten. Sin embargo, ¿cuáles son los objetivos últimos de los partidos, sean cuales sean el tamaño y la forma del Gobierno? ¿Qué es lo que buscan en términos fundamentales? ¿Qué tipo de imagen del futuro gobierna sus acciones? Ya no parecen saberlo. Así que tampoco podemos esperar que el público lo sepa. Nos encontramos en un Estados Unidos posvisión.

Es difícil hablar de la visión política sin parecer algo ridículos. No es algo que puedas comprar. No puedes plantarla, excavar para sacarla o cazarla. No

hay laboratorios para descubrirla, ni candidatos con currículums alineados para que los entrevisten por el tema. La visión política surge por su propia voluntad del oportuno encuentro de una nueva realidad social, ideas que capturan esta realidad y líderes capaces de unir la idea y la realidad en la mente pública de manera que la gente sienta la conexión. (Entenderla es menos importante.) El advenimiento de líderes bendecidos con ese don, como Roosevelt, John F. Kennedy y Reagan, es tan imposible de predecir como el regreso del Mesías. Lo único que podemos hacer es prepararnos.

La forma en que reaccionemos a la presidencia de Donald Trump será el primer examen de nuestra preparación. Su administración se encuentra en la primera infancia y ya está plagada de escándalos. Pero el verdadero escándalo es que sea presidente. Sí, unos cuantos votos en unos estados claves podrían haber cambiado el resultado en el colegio electoral. Sin embargo, una victoria demócrata no habría enmascarado el hecho de que era una tercera fuerza que surgió desde abajo para llenar un vacío y derrotar a los dos partidos. Se vio que había un anhelo intacto por que alguien afrontara los nuevos desafíos de Estados Unidos con un tono distinto, alguien deseoso de defender el cambio y de decir sin ambigüedad que Estados Unidos puede ser grande. Trump ofrecía un gruñido autoritario y un siempre cambiante hilo de «posiciones» extrañas y espontáneas, no una visión política. Además, sus habilidades demagógicas eran suficientes para hacer que millones de personas aplaudieran sus insultos racistas, su misoginia, sus apenas veladas amenazas de violencia, su desprecio por la prensa y su desdén por la ley.

Ya se notan los efectos: cada día nuestra vida pública se vuelve más fea. Así que resulta alentador ver lo rápido que se han organizado los liberales para resistir a Trump. Pero la resistencia es, por naturaleza, reactiva, no mira hacia delante. Y el antitrumpismo no conforma una política. Lo que me preocupa es que los liberales se queden tan atrapados respondiendo a cada

uno de sus movimientos que no logren aprovechar —o reconocer siquiera— la oportunidad que les ha brindado. Ahora que ha destruido el republicanismo convencional y lo que quedaba del conservadurismo con principios, el campo de juego está vacío. Por primera vez desde que se guarda memoria, los liberales no tenemos un adversario ideológico digno de ese nombre. Así que es crucial que miremos más allá de Trump.

El único adversario que queda somos nosotros mismos. Y hemos llegado a dominar el arte del autosabotaje. En una época en la que los liberales necesitamos hablar de una forma que convenza a personas de todo tipo, en cada parte del país, de que comparten un destino común y deben estar juntas, nuestra retórica alienta un narcisismo biempensante. En un momento que exige desarrollar la conciencia y la estrategia políticas, estamos expandiendo nuestras energías en dramas simbólicos sobre la identidad. En una época en la que resulta clave dirigir nuestros esfuerzos hacia la toma del poder institucional ganando elecciones, nos disipamos en movimientos vehementes insensibles a los efectos que puedan tener en la gente que vota. En una era en la que necesitamos educar a los jóvenes para que piensen en sí mismos como ciudadanos con deberes unos con otros, los animamos a descender hacia la madriguera de la identidad. La frustrante verdad es que no tenemos una visión política que ofrecer a la nación y que estamos pensando y hablando y actuando de formas ya pensadas para evitar que surja alguna.

Tras el colapso de la Unión Soviética, y con él el de toda esperanza todavía depositada en el comunismo, un grupo de izquierdistas italianos partidarios del reformismo fundaron una vivaz revista política llamada *Reset*. (Más tarde

se convirtió en una vivaz página web.) El título estaba bien elegido y reflejaba la convicción de los editores de que una cierta idea de la izquierda, una cierta tradición de pensamiento y acción, había sido derrotada de manera clara. Y, por tanto, era momento de repensar supuestos fundamentales, cuestionar viejos dogmas, romper malos hábitos y perforar tabúes.

Con la elección de Donald Trump, el liberalismo estadounidense ha alcanzado su momento *Reset*. Ha llegado la hora, pues, de volver a ponernos en contacto con las demandas, las posibilidades y las limitaciones de la política democrática en nuestro sistema. Como pequeña contribución a este esfuerzo, concluyo con algunas lecciones que se pueden extraer de la historia y análisis que he ofrecido.

Las tres primeras tienen que ver con prioridades: la prioridad de la política institucional sobre la política del movimiento; la prioridad de la persuasión democrática sobre la autoexpresión sin objeto; y la prioridad de la ciudadanía sobre la identidad personal o de grupo. La cuarta tiene que ver con la urgente necesidad de educación cívica en una nación cada vez más individualista y atomizada. Otros pueden extraer lecciones distintas de mi relato, o sumar las suyas, o cuestionar el propio relato. Estupendo. El asunto es que debemos empezar a centrar la atención en las barreras que hemos erigido entre nosotros y la calle estadounidense y entre nosotros y el futuro. Y debemos comenzar cuestionando los tabúes —en particular, los tabúes en torno a la identidad— que han protegido esas barreras del escrutinio. Nuestro objetivo común debe ser ponernos en una posición que permita desarrollar una visión inspiradora y optimista de lo que es Estados Unidos y de aquello en lo que puede convertirse por medio de la acción política liberal.

EL MANIFESTANTE Y EL ALCALDE

Durante la Dispensación Roosevelt los dos grandes temas del liberalismo estadounidense eran la justicia y la solidaridad. Y los liberales entendían lo que todavía debería ser obvio hoy, que garantizar esas cosas depende en último término de la adquisición y de la conservación del poder en instituciones democráticas establecidas: cargos ejecutivos, asambleas legislativas, tribunales y burocracias. A manera de corolario, como tenemos sistemas federalizados, ganar elecciones en todo el país era la primera orden del negocio político.

Los liberales de la identidad, sin embargo, nunca han absorbido esta lección, sino que permanecen bajo el influjo de la política de la influencia. El papel de los movimientos sociales en la historia estadounidense, aunque importante, se ha visto seriamente inflado por activistas e historiadores de izquierdas, si bien ha ocurrido por una razón comprensible: entre los años cincuenta y los años ochenta el país se vio transformado por esfuerzos organizados para garantizar los derechos de los afroamericanos, de las mujeres y de los homosexuales. Existe, no obstante, una inclinación natural, en cualquiera que viva un cambio de ese tipo, a empezar a leer el pasado bajo su luz y después proyectar una tendencia imaginada hacia fuera en el futuro. El resultado es la historia *whig*.^[7] Muchos, si no la mayoría, de los alumnos y alumnas de primer año que encuentro en mis clases en la universidad han aprendido la historia estadounidense así o la han «pillado» en películas y en documentales que pasan por televisión. La columna vertebral, por así decirlo, del esqueleto de conocimiento de historia estadounidense es un relato que se mueve sin esfuerzo desde la abolición y los movimientos del sufragio femenino en el XIX hacia los movimientos sindicales de principios del siglo XX y termina con los movimientos más recientes que he mencionado. Ha parecido dejarles la fuerte impresión de que se ha desarrollado un proceso histórico y de que este está destinado a continuar hacia el futuro.

El problema de este relato es que ofrece una falsa impresión de lo que ha sido y será siempre el principal punto de atención de la política democrática estadounidense: el Gobierno. Los redactores de nuestra Constitución dispusieron las cosas de modo que la acción política fuera filtrada por instituciones que requieren consulta y acuerdos de forma que dependiera de un sistema de elecciones frecuentes, de pesos y contrapesos, de la autonomía del funcionariado, del control civil del ejército, de la redacción de leyes y regulaciones y de su implementación imparcial. Todo esto se tendría que llevar a cabo en los tres niveles del Gobierno. Esto significaba que tener éxito político requeriría mucho trabajo tedioso y gradual, lo que para los redactores era una recomendación. Quería ahorrar a Estados Unidos el destino de Europa, que veían destruida durante siglos por el Gobierno arbitrario de los tiranos, las intrigas cortesanas, los golpes de Estado, las guerras de religión y el faccionalismo republicano. Materia de la poesía, pero sofocante para el espíritu humano. Sería mucho mejor, pensaban, canalizar la energía política hacia las instituciones, mientras las hacían tan transparentes y participativas como fuera posible.

A los románticos les frustra esta concepción poco dramática de la política. Prefieren pensar en ella como en un enfrentamiento de suma cero: el Pueblo contra el Poder o la Civilización contra la Mafia. Y no resulta difícil entender por qué. ¿Qué podría ser más emocionante que la historia vista como una serie de revoluciones, contrarrevoluciones, restauraciones, manifiestos, manifestaciones masivas, disidentes, represión policial, huelgas generales, arrestos, fugas de prisiones, bombas anarquistas y asesinatos? ¿Y qué sería más aburrido que la historia de los partidos, la administración pública y los tratados? Había una fuerte vena liberal en el pensamiento político europeo

desde la Revolución francesa hasta hace bastante poco, en la izquierda y en la derecha, que se inspiraba tanto en el desdén hacia el aburrimento democrático como hacia la convicción moral.

Cuando el socialismo marxista llegó a Estados Unidos tras las revoluciones de 1848, llevaba consigo la sospecha europea hacia los procedimientos liberales democráticos. Finalmente eso desapareció y las organizaciones socialistas empezaron a participar en la política electoral. Pero siguieron viéndose más como la vanguardia de un movimiento que como voces de un coro democrático. Y su táctica política preferida siguió siendo la manifestación de masas y la huelga, en vez de, digamos, ganar las elecciones del condado. La importancia de estos grupos en la política estadounidense alcanzó su punto álgido durante la Gran Depresión y después se desvaneció. Pero su ideal de movimiento retuvo su control sobre la izquierda y en los años sesenta cautivó también la imaginación de los liberales. Había habido movimientos de emancipación antes (contra la esclavitud, por los derechos de las mujeres, por la protección de los trabajadores) que no cuestionaban la legitimidad del sistema estadounidense, sino que solo querían que estuviera a la altura de sus principios y que respetara sus procedimientos. Estos movimientos operaban con partidos y por medio de instituciones para alcanzar sus objetivos. Pero, a medida que los años setenta fluían hacia los ochenta, muchos liberales empezaron a ver la política de movimientos como una alternativa y no como un añadido de la política institucional y algunos empezaron a pensar que parecía más legítima. Ahí fue cuando nació lo que ahora llamamos el *social justice warrior*, un tipo social con rasgos quijotescos cuya autoimagen depende de no estar manchado por la concesión y de hallarse por encima del tráfico de los meros intereses.

Sin embargo, una férrea ley de las democracias dice que lo que se consigue por medio de la política de movimientos puede deshacerse por medio de la política institucional. No sucede al revés. Los movimientos que dieron una nueva forma a nuestro país durante el siglo pasado hicieron mucho bien, especialmente al cambiar, como decimos, mentes y corazones. Esto quizá sea lo más importante que puede hacer cualquier movimiento, como creían Gandhi y Martin Luther King. Aun así, a largo plazo, son incapaces de alcanzar fines políticos concretos por sí mismos. Necesitan políticos del sistema y funcionarios que sientan simpatía hacia los objetivos del movimiento, pero que, además, estén dispuestos a participar en el trabajo lento y paciente de hacer campaña por un cargo, de redactar leyes, de realizar transacciones para aprobarlas y, después, de vigilar a las burocracias para asegurarse de que se ejecutan. Martin Luther King fue el mejor líder de movimientos de la historia de Estados Unidos. Pero, como señaló con acierto Hillary Clinton, sus esfuerzos habrían sido fútiles sin los de Lyndon Johnson, un experimentado forjador de acuerdos en el Congreso dispuesto a firmar un pacto con el diablo para aprobar la Ley de Derechos Civiles y la Ley del Derecho de Voto.

Y el trabajo no acaba una vez que se ha aprobado la legislación. Hay que seguir ganando elecciones para defender los progresos a los que han contribuido los movimientos sociales. Si el firme avance de un Partido Republicano radicalizado a lo largo de los años y en cada rama del Gobierno debería enseñar algo a los liberales, es la absoluta prioridad de ganar elecciones hoy. Ante la ira destructiva de los republicanos, se trata de la única manera de garantizar que las protecciones recién ganadas para los afroamericanos, para otras minorías, para las mujeres y para los gais

estadounidenses permanecen en su sitio. Los talleres y los seminarios de la universidad no lo harán. La movilización online y los *flashmobs* no lo harán. Protestar, manifestarse y patalear no lo harán. La época de la política de movimientos ha terminado, al menos por ahora. No necesitamos más manifestantes, necesitamos más alcaldes. Y gobernadores, y legisladores estatales, y miembros del Congreso...

DEMOS, COMO EN DEMOCRACIA, COMO EN DEMÓCRATA

He descrito la historia del liberalismo de la identidad como la historia de una renuncia. Y la he retratado como un giro hacia el interior de uno mismo. Pero también fue una forma de alejarse del contacto con buena parte del país y con muchas de las personas cuyas opiniones no son exactamente iguales que las nuestras en todos los asuntos. Con esto no quiero insinuar que existe una oculta y homogénea «mayoría silenciosa» o un «Estados Unidos real» cuyas opiniones son más importantes o virtuosas que las de otros y ante el que hay ponerse de rodillas. Ese era el mito fundacional de la nueva derecha estadounidense, empezando por Barry Goldwater, y las elecciones de 2016 enterraron lo que quedaba de él. Quiero decir que, al centrarse tanto en sí mismos y en los grupos a los que creían pertenecer, los liberales de la identidad adquirirían un desdén adicional hacia la política democrática ordinaria porque esta significaba tratar y convencer a gente distinta a ellos. En vez de eso empezaron a pronunciar sermones para el populacho desde un púlpito elevado.

La desvinculación con respecto al *demos* se llegó a institucionalizar. Tras la

convención de 1968, las reglas del Partido Demócrata se reescribieron de forma importante, en apariencia para abrir el partido a grupos e intereses que habían ignorado a los sindicatos y a los jefes de las ciudades. Como sostienen muchos historiadores, la inesperada consecuencia fue marginalizar a los sindicatos de trabajadores manuales y de funcionarios, que habían sido los pilares de la estructura del partido, y sustituirlos por activistas educados unidos en un solo asunto o en determinadas campañas electorales presidenciales. Esto despojó al partido de gente que podía hablar y escuchar fácilmente a las élites educadas liberales y a la base de votantes demócratas. El tipo de gente capaz de medir la temperatura y la presión barométrica de la opinión pública, manteniendo informadas a las élites sobre el clima político que había en el exterior y sugiriendo cuándo había que llevar paraguas.

La desconfianza en el proceso legislativo y la creciente dependencia de los tribunales para alcanzar los objetivos también apartó a las élites demócratas liberales de una base más amplia. Para aprobar la legislación necesitas persuadir a gente muy distinta de que tu posición tiene sentido, lo que podría requerir concesiones, pero también ayuda a asegurar que la ley no provocará una reacción masiva que te deje en una posición peor de cuando empezaste. La legislación se puede modificar y las negociaciones en torno a ella tratan normalmente de la forma en que se puede equilibrar una cantidad de bienes relativos. En la política democrática ordinaria, los grupos representan intereses que pueden defenderse, pero también equilibrarse entre sí cuando es necesario alcanzar un acuerdo. Para enfrentarte al tribunal, por otro lado, lo único que tienes que hacer es presentar tu caso como un asunto de derecho legal absoluto y solo debes convencer a los jueces asignados a tu caso.

Esa fue una táctica esencial en los primeros años del movimiento de los

derechos civiles, pero ha sido un desastre para la reputación del liberalismo con el público desde entonces. Hizo que los liberales desarrollaran la costumbre de tratar todos los asuntos como cuestiones de derecho inviolable, sin dejar espacio para la negociación, y que invariablemente presentaran a sus oponentes como monstruos inmorales, en vez de como conciudadanos con opiniones distintas. Y también aliviaba a los liberales del paciente trabajo de descubrir cuál es la posición de la gente, de tratar de convencerla y de construir un consenso social, que es la base más segura para cualquier política social. El enfoque legalista liberal creó una gran apertura para que los republicanos afirmaran que eran los verdaderos representantes del *demos*, mientras que los demócratas representaban una casta de altos sacerdotes. Y esa imagen permanece en la mente del público.

Los estadounidenses somos una raza extraña. Nos encanta predicar y detestamos que nos prediquen. En un hemisferio de nuestros cerebros los sermones de Cotton Mather forman un bucle infinito; en el otro, oímos el eco de la risa de Mark Twain. Cuando el lado de Twain se echa una siesta, el de Mather vive un Gran Despertar. Olas de un enfebrecido fanatismo se apoderan de nosotros, se pierde todo sentido de la proporción y todo parece poseer una insoportable urgencia moral. «¡Arrepiéntete, América, arrepiéntete ahora!» El país está viviendo un enorme Despertar en este momento en torno a la raza y el género y por eso la retórica que se genera parece más evangélica que política. Que ahora oigamos la palabra «despertó» por todas partes delata que lo que se exige es la conversión espiritual, no el acuerdo político. Una constante vigilancia del discurso, la protección de los oídos vírgenes, la inflación de los pecados veniales hasta convertirlos en mortales, la prohibición de los predicadores de ideas impuras: todas esas

locuras identitarias del campus hallan sus precedentes en la religión revivalista estadounidense. El señor Twain podría haberlo encontrado muy divertido, pero todas las encuestas demuestran que la amplia mayoría de los estadounidenses, no.

Los liberales tienen elecciones en las que competir y votantes centristas de clase obrera que recuperar. Ese es nuestro primer trabajo. Y nada alejará con más seguridad a los votantes que ser hostigados de este modo. Así que un par de recordatorios para los preocupados por la identidad:

Las elecciones no son grupos de oración y nadie está interesado en tu testimonio personal. No hay sesiones de terapia, ni ocasiones para obtener un reconocimiento. No hay seminarios o «momentos aleccionadores». Su objetivo no es denunciar a degenerados y echarlos del pueblo. Si quieres salvar el alma de Estados Unidos, plantéate dedicarte al clero. Si quieres obligar a la gente a confesar sus pecados y convertirse, ponte una túnica blanca y tira hacia el río Jordán. Si estás decidido a traer el Juicio Final a Estados Unidos de América, conviértete en Dios. Pero, si quieres quitarle el país a la derecha y producir un cambio duradero para la gente que te importa, es hora de bajar del púlpito.[\[8\]](#)

Y, en cuanto bajemos, hay que aprender a escuchar y a imaginar. Tienes que visitar, aunque solo sea con el ojo de la mente, lugares en donde no hay wifi, el café es malo y no tendrás ganas de subir una foto de tu cena en Instagram. Y donde comerás con gente que dará las gracias de verdad por esa cena en sus oraciones. No los desprecies. Como buen liberal, has aprendido a no hacer eso con los campesinos de tierras remotas; aplica la misma lección a los

pentecostales del sur y los dueños de armas de los estados del oeste. Del mismo modo que no se te ocurriría desdeñar las creencias de otra cultura como mera ignorancia, no atribuyas automáticamente lo que estás oyendo a la máquina mediática de derechas (por odiosa y corruptora que esta sea). Intenta escuchar lo que hay tras la falsa afirmación y ver que no puedes utilizarla para establecer una conexión.^[9]

La política democrática trata de la persuasión, no de la autoexpresión. «Estoy aquí, soy queer» nunca provocará algo más que una palmada en la espalda o una mirada de desdén. Acepta que nunca estarás de acuerdo con los demás en todo: eso no es algo que podamos esperar en una democracia. Un efecto de entrar en movimientos sociales ligados a la identidad es que estás rodeado de personas de opinión, rostro y educación similares. No todo es cuestión de principios y hasta cuando algo lo es existen normalmente otros igual de importantes que sacrificar para preservar este. Los valores morales no son piezas en un rompecabezas donde todo se ha cortado de antemano para que encaje.

Un ejemplo. Soy un acérrimo defensor del aborto. Constituye el asunto social que más me preocupa y creo que debería ser seguro y legal y casi sin supuestos en cada centímetro cuadrado del suelo estadounidense. Pero no todos mis conciudadanos están de acuerdo conmigo (aunque, en algunos casos, lo hace una enorme mayoría). ¿Cuál debería ser mi estrategia? ¿Sacar a los votantes antiabortistas del jardín y lanzarlos a los brazos abiertos de la derecha radical? ¿O debería encontrar una forma cívica de aceptar nuestros desacuerdos y hacer unas concesiones a fin de mantener a los liberales en mi propio partido y votando en mi lado en otros asuntos?

El Partido Demócrata realizó este experimento consigo mismo durante la

convención nacional de 1992. Ese fue el año en que Robert P. Casey, el gobernador católico de Pensilvania que había trabajado infatigablemente para expandir asuntos sociales en su estado y era muy partidario de los sindicatos, pidió dirigirse a la convención y presentar una opción antiabortista a la plataforma, aunque sabía que sería derrotado. Su petición fue rechazada. Eso envió una fuerte señal a los votantes católicos y evangélicos de clase trabajadora de que, si no estaban de acuerdo en este asunto, ya no serían bienvenidos en el partido. Antes de la Women's March en enero de 2017 les ocurrió lo mismo a los grupos religiosos feministas que querían expresar su rechazo a Donald Trump, pero se oponían al aborto. No estaban invitados. Y así se quemó otro puente.

CIUDADANOS, UNIDOS

El liberalismo de la identidad expulsó la palabra «nosotros» a las tinieblas exteriores del discurso político respetable. Pero no puede darse un futuro a largo plazo para el liberalismo sin ella. Históricamente los liberales han apelado al «nosotros» para garantizar la igualdad de derechos, quieren que tengamos una sensación de solidaridad con los desfavorecidos y los ayudemos. «Nosotros» es donde empieza todo. Barack Obama lo entendía y por eso decía tantas veces «Sí, podemos» y «Nosotros no somos eso». (Aunque, de forma característica, nunca llegó a decir exactamente quiénes somos o en quiénes podríamos habernos convertido.) Pero, al abandonar la palabra, los liberales de la identidad se han situado en una contradicción estratégica. Cuando hablan sobre sí mismos, quieren afirmar su diferencia y reaccionar de forma desafiante ante cualquier indicación de que su experiencia o necesidades particulares se están borrando. Pero, cuando

llaman a la acción política para asistir a su grupo *X*, se lo exigen a gente que han definido como *no-X* y cuyas experiencias no pueden, dicen, compararse con las suyas.

Pero, si ese es el caso, ¿por qué responderían los otros? ¿Por qué deberían los que no son *X* preocuparse por los *X*, a menos que crean compartir algo con ellos? ¿Por qué deberíamos esperar que sientan nada?

La única manera de salir de este embrollo es apelar a algo que, como estadounidenses, todos compartimos, pero que no tiene nada que ver con nuestras identidades, sin negar la existencia e importancia de estas últimas. Y ese algo existe, si los liberales volvieran a hablar de ello: la ciudadanía.[\[10\]](#)

Sin duda, la palabra «ciudadano» tiene algo mohoso y evoca imágenes, para gente de cierta edad, de profesores que golpean en la pizarra con punteros de madera en clase de urbanidad. Pero tiene un gran potencial democrático —y demócrata—, especialmente ahora. Esto se debe a que la ciudadanía confiere «estatus político», nada más y nada menos. Decir que todos somos ciudadanos no es afirmar que todos somos iguales en todos los aspectos. Constituye un hecho social que muchos estadounidenses piensan de sí mismos en términos de grupos de identidad, pero no hay razón por la que no puedan pensar simultáneamente en ellos mismos como ciudadanos políticos como todos los demás. Ambas ideas pueden ser —y, de hecho, son— ciertas. Lo que resulta crucial en este momento de nuestra historia es concentrarnos en este estatus político compartido, no en nuestras otras manifiestas diferencias. La ciudadanía es un arma clave en la batalla contra el dogma reaganista porque nos recuerda que formamos parte de una empresa común legítima que «Nosotros, el pueblo», hemos decidido emprender de forma libre. Que no somos partículas elementales.

Otra razón para pensar y hablar en términos de ciudadanía política responde a que el estatus es extensible y eso quiere decir expandible. La derecha estadounidense utiliza en la actualidad el término «ciudadanía» como una herramienta de exclusión, pero los liberales la han visto tradicionalmente como una generosa herramienta de inclusión. El concepto moderno de «ciudadanía» significaba originalmente que no eras ni un esclavo ni un súbdito bajo la autoridad de un monarca o un Papa. Fue una designación formal y quedó restringida a una pequeña clase de personas. En el siglo XIX, en Europa y en Estados Unidos, la cuestión era quién merecía ser ciudadano y, finalmente, esa condición formal se extendió a quienes carecían de propiedades, a las mujeres, a los antiguos esclavos, etcétera. En el siglo XX la cuestión se centró en torno a lo que era materialmente necesario para disfrutar de los beneficios de la ciudadanía democrática por igual, lo que aportaba una manera de defender el moderno Estado de bienestar. Todos los argumentos para mejorar ese Estado se pueden formular todavía en los términos de derechos de ciudadanía.

Y el concepto de «ciudadanía» tiene una ventaja adicional. Aporta un lenguaje político para hablar de una solidaridad que trasciende los vínculos identitarios. La ciudadanía democrática implica derechos y deberes recíprocos. Tenemos deberes porque gozamos de derechos; disfrutamos de derechos porque cumplimos con nuestro deber. Pero cuanto más individualista se ha hecho nuestra sociedad y más han afirmado los estadounidenses sus derechos, de manera más estrecha han girado tanto la discusión política como el discurso legal en torno a la identidad. Durante la

Segunda Guerra Mundial la relación entre derechos y deberes no necesitaba ser elaborada; la lucha contra el fascismo la hacía obvia. Todavía resultaba evidente para los hombres y mujeres jóvenes que estuvieron en Corea y hasta para quienes fueron como voluntarios a la guerra de Vietnam. Pero la debacle de Vietnam hizo que la idea del deber resultara ridícula para quienes se oponían a ella, y pronto para todo el país.

Los credos políticos de nuestro tiempo hacen que sea casi imposible hablar del deber. «Si no necesitas al maldito Gobierno para nada», ¿por qué deberías hacer algo por tu país? Fue asombroso en los años de Reagan que, pese a todo lo que hablaba de Estados Unidos como la última línea de defensa contra la tiranía, ni una sola vez durante su presidencia pidió a la gente que hiciera un sacrificio para defender la libertad en casa o en el extranjero. Comprendía demasiado bien el estado de ánimo libertario del país. Ahora nos parece mucho más fácil incrementar el déficit y depender de una fuerza de voluntarios y después conceder a los soldados embarque prioritario en los aviones y darles las gracias por sus servicios. Pero ¿por qué hacer siquiera eso? Les pagamos.

Los progresistas entienden la necesidad de la solidaridad de una manera que los liberales de la identidad son incapaces de hacer y esa es una razón, entre muchas otras, por la que quizá dependa de los progresistas salvar el liberalismo contemporáneo de sí mismo.[\[11\]](#) Pero los progresistas tampoco hablan del deber. Siguen prisioneros de su fijación con la clase y de su nostalgia por el pasado sindicalista de Estados Unidos. Los progresistas tienen toda la razón cuando sostienen que la clase importa tanto ahora como en la primera Edad Dorada. Sin embargo, la conciencia de clase tiene mucho menos efecto en la mente humana —y, sin duda, en la estadounidense— de lo

que les gustaría pensar a quienes tienen inclinaciones marxistas. Y si el sentido de solidaridad se basa solo en el resentimiento económico, solamente lo compartirán quienes se sientan desfavorecidos y desaparecerá en cuanto sus fortunas mejoren en una recuperación económica. La retórica política progresista no hace nada para convencer a los ricos de que tienen un deber permanente con los pobres. La Biblia lo hacía, pero ya no. Aunque todavía es una nación que va a la iglesia, la fe que ahora se predica, en especial en los círculos evangélicos, se ha visto infectada por el mismo individualismo, egoísmo y superficialidad que han contaminado otros sectores de la vida estadounidense. Muchos creyentes todavía pagan el diezmo de sus Iglesias, pero rechazan abiertamente la idea de que los impuestos también son una especie de diezmo democrático que va a ayudar a ciudadanos como ellos. La caridad, como las propinas, pertenece a la discreción del cliente.

A falta de una fe caritativa que motive, la única forma en que uno puede esperar inducir a un sentido del deber es estableciendo una especie de identificación entre los privilegiados y los desfavorecidos. La «ciudadanía» no constituye una identidad en el sentido en que actualmente utilizamos el término, pero aporta una posible manera de animar a las personas a identificarse unas con otras; o al menos, proporciona una forma de hablar de lo que ya comparten. Existe una buena razón por la que los progresistas deberían dejar de presentar sus llamamientos a la justicia económica en términos de clase y empezar a apelar a nuestra ciudadanía compartida.[\[12\]](#)

Los liberales de la identidad deberían imitarlo. He sido duro con ellos en estas páginas, y con razón, por separarnos más de lo separados que ya estamos en nuestra era individualista. Pero los asuntos concretos que les preocupan son muy reales. Es inadmisibile que los conductores y peatones

negros sean señalados de manera habitual por agentes de policía que después los tratan violentamente; en algunos lugares, con impunidad. Es insultante que algunos jóvenes, minorías en buena parte, reciban largas condenas por vender drogas que toman los pobres, mientras que los que venden drogas a los ricos tienen condenas cortas. Es antidemocrático que algunas mujeres cobren menos por el mismo trabajo que realizan los hombres. Es un error que en algunos lugares parejas gays que caminan de la mano sean amenazadas por la calle —y los transgénero sufren mucho más— sin que los perpetradores teman el castigo. Es vergonzoso que durante tanto tiempo no gozaran de los derechos y del respeto básicos que tienen las parejas casadas. ¿Por qué? Porque son nuestros conciudadanos y merecen que se reconozcan esos derechos. Eso es todo lo que necesita saber otro estadounidense y todo a lo que tendríamos que apelar.

Protección igual ante la ley no constituye un principio del que cueste convencer a los estadounidenses. La dificultad llega a la hora de persuadirles de que ha sido violado en casos particulares y de la necesidad de corregir el error. El prejuicio y la indiferencia son profundos. Educación, reforma social y acción política pueden convencer a algunos. Pero la mayoría de la gente no siente los sufrimientos de los otros a menos que sientan, incluso de una manera abstracta, «que podría haber sido yo o alguien cercano a mí». Consideremos la asombrosamente rápida transformación de actitudes estadounidenses hacia la homosexualidad e incluso hacia el matrimonio gay en las últimas décadas. El activismo gay llevó esos asuntos a la atención del público, pero las actitudes cambiaron en conversaciones llenas de lágrimas en mesas de todo Estados Unidos cuando los hijos les contaron la verdad a sus padres (y, a veces, los padres a los hijos). En cuanto los padres empezaron a aceptar a los hijos, también lo hicieron las familias extensas y hoy los matrimonios del mismo sexo se celebran por todo el país con la pompa,

alegría y absurdo derroche de los matrimonios estadounidenses tradicionales. La raza constituye un asunto totalmente distinto. Ante la segregación de la sociedad estadounidense, las familias blancas tienen pocas oportunidades de ver y, por tanto, de entender las vidas de los estadounidenses negros. Yo no soy un conductor negro y nunca lo seré. Más razón, pues, para que necesite alguna forma de identificarme con uno si su experiencia ha de afectarme. Y la ciudadanía es lo único que sé que compartimos. Cuanto más se subrayen las diferencias entre nosotros, menos probable será que yo sienta indignación por el maltrato que él sufra.

Black Lives Matter es un perfecto ejemplo de cómo no construir solidaridad. No se puede negar que, al publicitar y protestar por el maltrato policial sufrido por parte de los afroamericanos, el movimiento alentó a sus partidarios y emitió una llamada de atención a todo estadounidense con conciencia. Sin embargo, tampoco se puede negar que la decisión del movimiento de utilizar el maltrato para realizar una acusación general a la sociedad estadounidense, así como a sus instituciones de seguridad, y de recurrir a tácticas de los Mau Mau para acallar la disensión y exigir una confesión de pecados y penitencia pública (de manera más espectacular en una confrontación pública con Hillary Clinton, nada menos) benefició a la derecha republicana.

En cuanto presentas un asunto exclusivamente en términos de identidad, invitas a que tu adversario haga lo mismo. Los que juegan la carta de la raza deberían estar preparados para que les ganen con la misma carta, como vimos sutil y no tan sutilmente en las elecciones presidenciales de 2016. Y solo proporciona al adversario una excusa adicional para ser indiferente hacia ti. Existe una razón por la que los líderes del movimiento de los derechos civiles

no hablaban de identidad como hacen ahora los activistas negros y no era cobardía o un fracaso a la hora de estar despiertos. El movimiento avergonzó a Estados Unidos para que actuara apelando a lo que compartimos, de manera que se volvió más difícil para los blancos estadounidenses mantener dos contabilidades distintas, desde el punto de vista psicológico: una para los «estadounidenses» y otra para los «negros». Que esos líderes no alcanzaran un éxito completo no significa que fracasaran, ni demuestra que un enfoque diferente resulte necesario ahora. No parece probable que ningún otro enfoque tenga éxito. Sin duda, no uno que exija que los blancos estadounidenses estén de acuerdo en todos los casos sobre lo que hoy constituye la discriminación o el racismo. En la política democrática es suicida poner el listón para el acuerdo más alto de lo necesario para ganar partidarios y elecciones.

LA EDUCACIÓN DE LOS LIBERALES

Los ciudadanos se hacen, no nacen. A veces las fuerzas históricas funcionan. En particular, la guerra puede evocar un sentido de pertenencia y de solidaridad cívica que antes no existía. La guerra también puede extinguirlo, como ocurrió en Europa tras la Primera Guerra Mundial y, en Estados Unidos, durante la guerra de Vietnam. Lo mejor que uno puede esperar es que los ciudadanos demócratas se formen mediante una educación en los principios del autogobierno. Pero esto supone solo un comienzo. Para que después esos principios impulsen la acción deben estar enraizados en un sentimiento con el que no nacemos. Y los sentimientos no se enseñan; hay que invocarlos. Es lo más cercano a un milagro que existe en política.

Como resulta tan difícil sustentar el sentimiento cívico, las democracias están sometidas a la entropía. Cuando el vínculo de la ciudadanía está mal construido o se permite que se debilite, existe una inclinación natural a que los apegos subpolíticos se vuelvan lo más importante en la cabeza de la gente. Lo vemos en cada fallido esfuerzo estadounidense por exportar la democracia al extranjero. Y, también, en Europa del Este en la actualidad, un proceso particularmente trágico. En unos años, tras la caída del muro de Berlín, se establecieron instituciones democráticas. Pero no un sentido de la ciudadanía, que es un trabajo de generaciones. Las democracias sin demócratas no duran. Decaen en la oligarquía, en la teocracia y en el nacionalismo étnico, en el tribalismo, en el gobierno autoritario de un solo partido o en alguna combinación de ellos.

Durante la mayor parte de su historia, Estados Unidos ha tenido la suerte de escapar a esas fuerzas clásicas de la entropía, incluso después de una devastadora Guerra Civil y de la inmigración masiva. Lo que resulta extraordinario —y horroroso— de las últimas cuatro décadas de nuestra historia es que nuestra política ha estado dominada por dos ideologías que alientan y hasta celebran deshacer ciudadanos. En la derecha, una ideología que cuestiona la existencia del bien común y niega nuestra obligación de ayudar a los conciudadanos, mediante la actuación del Gobierno si fuera necesario. En la izquierda, una ideología institucionalizada en universidades que fetichiza nuestros vínculos individuales y de grupo, aplaude la absorción en uno mismo y arroja una sombra de sospecha sobre cualquier invocación de un «nosotros» democrático universal. Esto en una época en la que, precisamente porque Estados Unidos se ha vuelto más diverso e individualista en la realidad, hay más y no menos necesidad de cultivar el sentimiento común.

Y no solo por esta razón. Cualquiera que viese un mitin televisado de Donald Trump en la campaña de 2016 era testigo de una masa iracunda, no de una asamblea de ciudadanos. Lo que resultaba más sorprendente de la violencia verbal y física, de las mofas intimidatorias dirigidas a los periodistas, de las amenazas a los rivales («¡Encerradla!») y de la circulación de conspiraciones («¡Está amañado!») era lo poco asombrados que se encontraban los asistentes. Muchos aplaudían y el resto solo se encogía de hombros. «Dice las cosas como son», afirmaban patéticamente a los periodistas cuando se marchaban; o aseguraban que Trump no tenía intención de llevar a cabo lo que decía —como si eso debiera infundir seguridad—. Se diga lo que se diga sobre las preocupaciones legítimas de los partidarios de Trump, no tenían ninguna excusa para votarlo. Ante su manifiesta incapacidad para el cargo, un voto para Trump era una traición a la ciudadanía, no un ejercicio de esta.

Lo que resultaba totalmente claro durante la campaña es que, por lo general, sus votantes no tenían ni idea del funcionamiento de las instituciones democráticas, ni de todas las reglas y normas no oficiales que hacen que funcione bien. Todo lo que parecían poseer era una imagen paranoica y conspiranoica del poder que nuestra cultura popular y nuestros medios de derechas refrescan continuamente. (*Caballero sin espada* es tan responsable como Fox News.) Querer agitar las cosas y dejarlo ahí no es un impulso democrático, sino una tendencia tiránica que los demagogos, desde la antigua Grecia hasta la actualidad, han cultivado y explotado. Y ahora que Trump agita las cosas de verdad —convirtiendo su administración en un extraño híbrido de junta y de empresa familiar, tuiteando afirmaciones desquiciadas, purgando a aquellos que considera insuficientemente serviles—, ¿cómo han respondido nuestros patriotas del Tea Party que antes se envolvían en la

bandera? Defendiéndolo.

¿Hemos dejado de fabricar ciudadanos en grandes partes del país? ¿Nos estamos convirtiendo en otra democracia sin demócratas?

Esta debería ser una de nuestras preocupaciones principales. Hay muchas formas de volvernos estadounidenses. Aprendemos a creer en la unicidad del individuo cuando somos jóvenes; en la escuela y en el trabajo aprendemos a mezclarnos y a no ser «arrogantes» (el pecado cardinal en los ojos estadounidenses); en las iglesias y en las organizaciones de voluntarios aprendemos a cooperar; y en los programas de televisión y en las películas, y hasta en los anuncios, se refuerzan esos valores con una regularidad que entumece la mente. No tenemos problemas para criar «lo estadounidense» como tipo social y los inmigrantes se vuelven estadounidenses en este sentido con asombrosa velocidad y facilidad.

Pero para convertirse en ciudadanos naturalizados, los inmigrantes también deben superar un examen cívico. No resulta fácil. Les preguntan los principios del gobierno democrático y rasgos muy específicos de la Constitución de Estados Unidos y de la declaración de Independencia. Se espera que conozcan la estructura de nuestras instituciones en cada nivel del Gobierno y los poderes relativos de cada rama. Se les pregunta por los derechos de los ciudadanos, pero también por sus deberes. El examen hasta incluye preguntas detalladas sobre la historia de Estados Unidos, empezando con la fundación de la nación y avanzando hacia el presente. Si conoces a alguien que haya hecho el examen, sabes lo importante que fue para él o para ella aprobarlo y lo que le emocionó jurar lealtad a la bandera. La experiencia los hizo sentirse unidos al país que los había aceptado.

Sus hijos, como otros que han nacido aquí, no harán ese examen. En vez de

eso, se encontrarán arrojados a una cultura hiperindividualista en la que la elección personal y la autodefinición se han convertido en ídolos. No habrán entendido casi nada sobre la obligación pública y sobre la necesidad de solidaridad entre los ciudadanos. Y lo que es peor: no les habrán enseñado a sentir solidaridad, salvo con aquellos con los que hayan decidido asociarse. ¿Y por qué deberían hacerlo? La economía de mercado no instila el sentimiento; nuestras escuelas no lo hacen; las Iglesias tampoco; ni nuestra cultura popular. (En vez de eso, instila sentimentalidad, que es autorreferencial.) Es cierto: muchos jóvenes desarrollan, a pesar de todo, el sentimiento. Algunos, desproporcionadamente venidos de familias religiosas del sur, se unen a las fuerzas armadas por razones de principios. Otros, desproporcionadamente venidos de familias de clase media alta, pasan una temporada con Teach For America o grupos similares tras la universidad. De alguna manera, estos jóvenes sienten el vínculo cívico y tienen un sentido del deber. Así que sabemos que puede existir todavía. La cuestión es si los liberales se comprometerán a reforzar ese vínculo subrayando lo que todos compartimos y nos debemos como ciudadanos, no lo que nos diferencia.

De todos los procesos que he descrito en este libro, el más contraproducente desde un punto de vista liberal es la educación basada en la identidad. Los conservadores tienen razón: nuestras instituciones educativas, de abajo arriba, son dirigidas, sobre todo, por liberales y la enseñanza tiene una inclinación liberal. Sin embargo, se equivocan al inferir que, por esa razón, los alumnos están siendo politizados. La pedagogía liberal de nuestro tiempo, centrada como está en la identidad, conforma una fuerza que despolitiza. Ha hecho que nuestros hijos sean más tolerantes con los demás de lo que era mi generación y eso constituye algo muy bueno. Aun así, al socavar el

«nosotros» democrático universal sobre el que se puede construir la solidaridad, al instilar el deber y al inspirar la acción, deshace en vez de hacer ciudadanos. Al final, este enfoque solo potencia las fuerzas disgregadoras que dominan nuestra era.[\[13\]](#)

Parece raro: los académicos liberales idealizan la generación de los sesenta, como saben sus cansados estudiantes. Pero nunca he oído que ninguno de mis colegas plantee una pregunta obvia: ¿cuál era la relación entre el activismo de esa generación y lo que aprendieron sobre nuestro país en el colegio y en la universidad? Después de todo, si los profesores quisieran ver que sus estudiantes siguen los pasos de la mejor generación, pensarías que intentarían reproducir la pedagogía de ese periodo. Pero no lo hacen. Al contrario. La paradoja consiste en que las escuelas y las universidades supuestamente insulsas y convencionales de los años cincuenta y primeros años sesenta incubaron la que quizá fuera la más radical generación de ciudadanos estadounidenses desde que se fundó el país. Los jóvenes que estaban airados por la privación del derecho al voto «ahí fuera», la guerra de Vietnam «ahí fuera», el capitalismo «ahí fuera» y el colonialismo «ahí fuera». En cambio, las universidades de nuestra época cultivan estudiantes tan obsesionados con sus propias identidades y la pseudopolítica del campus que tienen mucho menos interés en, menos relación con y francamente menos conocimiento del gran «ahí fuera». Ni Elizabeth Cady Stanton (que estudió griego), ni Martin Luther King (que estudió teología cristiana), ni Angela Davis (que estudió filosofía occidental) recibieron una educación basada en la identidad. Y es difícil imaginar que se convirtieran en quienes se convirtieron si hubieran tenido la mala suerte de recibirla. El fervor de su rebelión demostraba hasta qué grado su educación había desarrollado en ellos una sensación de solidaridad democrática, algo poco frecuente en el Estados Unidos actual.

Al margen de lo que se quiera decir sobre las derivas políticas de la generación de los sesenta —y yo he dicho mucho—, eran, a su manera, patriotas. Les preocupaba lo que les ocurría a sus conciudadanos cuando pensaban que los principios democráticos estadounidenses habían sido violados. Incluso cuando los márgenes del movimiento estudiantil adoptaban una retórica rígida y marxista, siempre se parecía más a Yankee Doodle Yankee que a Wagner. El hecho de que hubieran seguido cursos de urbanidad con profesores de instituto que señalaban en la pizarra con punteros podría tener algo que ver con ello. El hecho de que hubieran recibido una educación relativamente no partidista en un ambiente que propiciaba los debates sobre ideas y que desarrollaba una solidez emocional y una convicción intelectual seguramente tenía mucho que ver con ello. Todavía se pueden encontrar personas así impartiendo clase en los campus y algunas de ellas son mis amigos. Muchas están muy a mi izquierda, pero disfrutamos con nuestros desacuerdos y respetamos los argumentos basados en pruebas. Yo todavía creo que no son realistas; ellos todavía creen que no veo que soñar es a veces lo más realista que se puede hacer. (Cuanto más viejo me hago, más me parece que tienen algo de razón.) Sin embargo, negamos con la cabeza al unísono cuando hablamos de lo que pasa por ser política y educación cívica en este país.

No sería algo tan horrible educar a otra generación de ciudadanos como ellos. El viejo modelo, con unos ajustes, merece la pena: pasión y compromiso, pero también conocimiento y debate. Curiosidad sobre el mundo que hay fuera de tu propia cabeza y por la gente distinta a ti. Preocupación por tu país y por sus ciudadanos, todos ellos, y una disposición a sacrificarse por ellos. Y la ambición de imaginar un futuro común para todos nosotros. Cualquiera

padre o educador que enseña estas cosas está implicado en el trabajo político: el trabajo de construir ciudadanos. Solo cuando tenemos ciudadanos podemos esperar que se conviertan en liberales. Y solo cuando tengamos ciudadanos liberales podemos esperar poner el país en un camino mejor. Si quieres resistir ante Donald Trump y todo lo que representa, ahí es donde debes empezar.

Agradecimientos

Soy afortunado por tener amigos de familias políticas muy diferentes. Deseo expresar mi gratitud a aquellos, demasiados para enumerarlos, que ofrecieron comentarios, críticas y, sí, solidaridad, cuando escribía este libro. Un agradecimiento especial para la Fundación Russell Sage y su director, Sheldon Danzinger, por acogerme amablemente cuando asumí de forma inesperada este proyecto. Y a Antonia Blue-Hitchens por su crucial ayuda en la investigación.

Este libro está dedicado a mi mujer, Diana Cooper, y a mi hija, Sophie Lilla, la Leal Oposición. Y a mi viejo amigo Gadi Taub, que hace años me instó a escribir un libro parecido a este.

Notas

[1] Es una señal de lo contaminado que está nuestro discurso político el que cualquier mención del término «ciudadano» hace que la gente piense en la demagogia hipócrita y racista que pasa por ser nuestro actual «debate» sobre la inmigración y los refugiados. No voy a hablar de esto aquí y lo que tengo que decir sobre la ciudadanía no está relacionado con quién debería recibir la ciudadanía o cómo habría que tratar a quienes no son ciudadanos.

[2] En castellano en el original. (*N. del T.*)

[3] Un conservador social podría discutir esta aserción argumentando que he dejado fuera la educación moral que aportaban las Iglesias. Lo que sorprende en la religión estadounidense de la Dispensación Reagan, sin embargo, es el grado en el cual la fe se adaptó al libertarianismo ambiente en vez suavizarlo. Antes de la suburbanización, las principales Iglesias cristianas habían florecido en barrios urbanos étnicos y en pequeñas localidades rurales donde todo el mundo se conocía. En los suburbios la gente empezó a separarse o se unió a nuevos grupos evangélicos cuyas doctrinas estaban notablemente libres de dogma, culpa y obligación social. Con el tiempo, comprometerse incluso con una de esas Iglesias resultó ser demasiado restrictivo y los estadounidenses desarrollaron la costumbre de «pastar», asistiendo a distintas Iglesias en diferentes domingos, según el humor que tenían. Cada vez más de ellos se salvaban, pero lo hacían solos.

[4] Sin excluir a muchos republicanos. Conviene recordar que Richard Nixon creó una amplia red de becas federales para programas sociales en gobiernos estatales y federales y estableció una imponente agencia para

regular las emisiones de aire y de agua y otra para regular la salud y la seguridad de los trabajadores. También intentó fijar un ingreso mínimo garantizado para todas las familias de trabajadores y, además, propuso un plan nacional de salud que habría dado un seguro gubernamental a todas las familias con ingresos bajos, habría exigido a los empleadores que cubrieran a todos sus trabajadores y habría establecido criterios para los seguros privados.

[5] Hace unos años, la biblia del sentido común que es *The Onion* publicó un artículo titulado: «Libertario llama a regañadientes al departamento de bomberos»: CHEYENNE, WY: Después de intentar contener el fuego que afectaba a su cuarto de estar, iniciado por un cigarrillo, el militante libertario Trent Jacobs llamó a regañadientes al departamento de bomberos el pasado lunes. «Aunque sería mejor que la comunidad dependiera de un servicio de bomberos eficaz de libre mercado, el hecho es que estos caros e innecesarios departamentos públicos de bomberos existen», dijo Jacobs. «Además, se me estaba quemando la casa.»

[6] George Gipp, *The Gipper*, era un jugador de fútbol americano. Agonizante, pidió a su entrenador, Knute Rockne, que, cuando las cosas fueran mal para el equipo, debían ganar «por el Gipper». Reagan interpretó a Gipp en *Knute Rockne, All American*, heredó el sobrenombre y utilizó la frase en discursos políticos. (*N. del T.*)

[7] Corriente historiográfica que presenta la historia como un progreso inevitable hacia una mayor libertad, encaminada hacia la democracia liberal. (*N. del T.*)

[8] Los niños no responden a las regañinas y los países, tampoco. Solo les molesta. Mejoran únicamente cuando les dicen que ya son buenos y que *por tanto* pueden mejorar. Sería prudente por nuestra parte admitir —y celebrar— que en algunos asuntos que nos importan las cosas han mejorado, gracias a

nuestros esfuerzos: la construcción de una clase media negra educada, mejores oportunidades laborales para las mujeres, aceptación social de la homosexualidad, etcétera. Deberíamos utilizar el progreso ya obtenido como un incentivo para continuar el trabajo, en vez de fingir que las cosas nunca han ido tan mal y que los estadounidenses nunca han sido tan moralmente depravados.

[9] La política electoral se parece a la pesca. Cuando pescas te levantas pronto y vas a donde están los peces, no a donde te gustaría que estuvieran. Luego echas el cebo en el agua (y el cebo se define como algo que quieren comer, no como «elecciones saludables»). En cuanto los peces se dan cuenta de que están atrapados, pueden resistir. Déjalos, suelta hilo. Al final, se calmarán y podrás tirar de ellos lentamente, con cuidado para no provocarlos sin necesidad. El enfoque de la política de la identidad consiste en permanecer en la orilla, gritando a los peces sobre los errores históricos que les ha dado el mar y la necesidad de que la vida acuática renuncie a sus privilegios. Todo con la esperanza de que los peces confiesen colectivamente sus pecados y naden hacia la orilla para introducirlos en redes. Si es así como entiendes la pesca, más vale que te hagas vegano.

[10] Repito: no se debe asumir que nada de lo que digo aquí sobre la ciudadanía tiene algo que ver con cómo ha de ser concedida o con cómo hay que tratar a quienes no son ciudadanos. Solo me interesa aquí qué es la ciudadanía.

[11] Consideremos esta declaración que hizo Bernie Sanders no mucho después de las elecciones de 2016: «Una de las luchas que vas a ver en el Partido Demócrata es si vamos más allá de la política de la identidad. Creo que es un paso adelante en Estados Unidos tener un jefe o director ejecutivo afroamericano en una empresa importante. Pero, ¿sabes?, si ese tipo va a sacar empleos del país y a explotar a los trabajadores, no importa mucho que

sea negro, blanco o latino [...]. Necesitamos candidatos: negros, blancos, latinos, gays y hombres. Necesitamos todo eso. Pero necesitamos todos esos candidatos y funcionarios que se atrevan a plantar cara a la oligarquía. Esa es la pelea de hoy». Una prueba de lo difícil que puede ser esta lucha la aportó involuntariamente unos días más tarde la anterior portavoz de Bernie, Symone Sanders (sin parentesco), que declaró: «En mi opinión, no necesitamos a blancos liderando el Partido Demócrata en este momento. El Partido Demócrata es diverso y debería ser reelegido como tal en su liderazgo y en su equipo, en los niveles más altos».

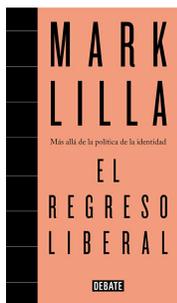
[12] La obstinación de los progresistas estadounidenses en el enfoque económico debe más al marxismo que al movimiento original progresista. Si quieren convertirse en una fuerza importante en la política estadounidense de nuevo, sería prudente por su parte volver la vista a los fundadores del movimiento y a su generosa visión del país y su destino, en vez de a los últimos libros de Verso Books. Teddy Roosevelt debería ser una lectura obligatoria para todos los lectores de Bernie Sanders (aunque tendrán que saltarse los fragmentos más jingoístas).

[13] Una de las pequeñas paradojas de la vida en los años de Reagan fue que los conservadores, al ver que se habían quedado fuera de la universidad, crearon un universo intelectual paralelo, pagado por ricos patronos, lleno de revistas, editoriales, periódicos estudiantiles, organizaciones de campus y escuelas de verano en donde cuadros entusiásticamente comprometidos se educaban e integraban en redes que todavía son una fuerza poderosa en Washington. Entretanto, los liberales, que dominan la universidad, permanecieron centrados en asuntos de la identidad y, por tanto, no lograron aportar una verdadera educación política o formar cuadros devotos capaces de trabajar en nuestras instituciones. Quizá sea, pues, hora de que los patronos del Partido Demócrata comprometidos con un liberalismo de

mentalidad cívica sigan el ejemplo de los conservadores y financien programas e iniciativas independientes para educar a una nueva generación de la izquierda en los principios y realidades de la política democrática y establezcan un sentido de solidaridad y de propósito común entre ellos.

¿Cómo puede la izquierda recuperar sus valores y ofrecer un proyecto de futuro comprometido con la sociedad?

El análisis y las conclusiones de Lilla son de lectura obligatoria a ambos lados del Atlántico para entender qué sucede a los partidos progresistas.



La victoria electoral de Donald Trump en noviembre de 2016 causó un terremoto devastador en la izquierda estadounidense. Uno de los primeros en reaccionar fue Mark Lilla, el respetado autor de ensayos como *Pensadores temerarios* o *La mente naufragada*.

Su polémico diagnóstico consideraba que la bizantina deriva del pensamiento progresista hacia debates y posiciones relacionados con la identidad, la alejaban irremisiblemente de la mayoría de los votantes: la izquierda solo podría volver a gobernar si lograba reconstruir un mensaje que apelara a la sociedad en su conjunto y propusiera una visión de un futuro común.

En *El regreso liberal*, Lilla presenta un argumento apasionado, duro y doloroso acerca del fracaso del liberalismo estadounidense desde los años de Reagan. Aunque Clinton y Obama repitieron mandato, el debate político

central sigue dominado por las ideas republicanas: un papel reducido del Estado, impuestos bajos e individualismo a ultranza. Enfrente, los demócratas no han sido capaces de construir un discurso alternativo, perdidos en la selva de las identidades.

La crítica ha dicho:

«Un breve y excelente libro sobre el declive del liberalismo estadounidense que explica cómo pasó de los éxitos de Roosevelt a los abismos de la política de la identidad actual.»

Fareed Zakaria, *CNN*

«En su nuevo libro Lilla lanza un aviso importante, apasionado y muy crítico a los liberales que, en su opinión, están atrapados en el fango. El mensaje de Lilla es oportuno y necesario.»

Archie Russell Hochschild, *The Washington Post*

«Lilla plantea una conversación magistral en este breve ensayo.»

Los Angeles Review of Books

«El retorno liberal es un diagnóstico perfecto.»

The Guardian

«El libro de Lilla es un importante contrapeso a la opinión general.»

The Financial Times

«Tras el desastre de noviembre de 2016, se necesita urgentemente un análisis de la catástrofe. Mark Lilla ha escrito un ensayo profundo y provocativo sobre lo que ocurrió, y lo que liberales, moderados y progresistas deberían

hacer al respecto.»

Steven Pinker

Sobre el autor

Mark Lilla es catedrático de Humanidades en la Universidad de Columbia y un premiado articulista de *The New York Review of Books* y de muchas otras publicaciones de numerosos países. Es autor, entre otros, de los ensayos *Pensadores temerarios* (Debate, 2006, 2017), *El Dios que no nació* (Debate, 2010) y *La mente naufragada* (Debate, 2017). Vive en Brooklyn, Nueva York.

Título original: *The Once and Future Liberal*

Edición en formato digital: mayo de 2018

© 2017, Mark Lilla

© 2018, Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U.

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

© 2018, Daniel Gascón, por la traducción

Diseño de portada: Penguin Random House Grupo Editorial / Nora Grosse

Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección del *copyright*. El *copyright* estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes del *copyright* al no reproducir ni distribuir ninguna parte de esta obra por ningún medio sin permiso. Al hacerlo está respaldando a los autores y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <http://www.cedro.org>) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-9992-875-3

Composición digital: M.I. Maquetación, S.L.

www.megustaleer.com

Penguin
Random House
Grupo Editorial

Índice

[El regreso liberal](#)

[Introducción. La renuncia](#)

[1. Antipolítica](#)

[2. Pseudopolítica](#)

[3. Política](#)

[Agradecimientos](#)

[Notas](#)

[Sobre este libro](#)

[Sobre el autor](#)

[Créditos](#)