

OBAMA Y EL ISLAM: EL REALISMO CRISTIANO EN LA RETÓRICA DEL DISCURSO Y LA PRAXIS POLÍTICA DEL PRESIDENTE BARACK H. OBAMA ANTE EL ISLAM¹

OBAMA AND ISLAM: CHRISTIAN REALISM IN THE RHETORICAL DISCOURSE AND POLITICAL PRAXIS OF PRESIDENT BARACK H. OBAMA BEFORE ISLAM

José Cepedello Boiso

Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
jcepboi@upo.es

Recibido: septiembre de 2014

Aceptado: noviembre de 2014

Palabras clave: Realismo cristiano, Islam político, Barack H. Obama, Reinhold Niebuhr, H. Richard Niebuhr, discurso político.

Keywords: Christian Realism, Political Islam, Barack H. Obama, Reinhold Niebuhr, H. Richard Niebuhr, Political Discourse.

Resumen: En el presente artículo se aborda el tema de las relaciones entre la retórica discursiva y la acción política del presidente de los EE.UU. de Barack H. Obama, en relación con uno de los elementos más determinantes de la política internacional en el mundo contemporáneo: el Islam político. Con tal fin, dado que el Islam político se constituye como la interpretación política establecida sobre la base de un credo religioso, para afrontar la cuestión, se analiza el sustrato religioso y filosófico sobre el que el propio Barack H. Obama declara que se constituye su estrategia política: el realismo cristiano del filósofo norteamericano, Reinhold Niebuhr. En último lugar, se analizan las relaciones existentes entre el discurso político de Barack H. Obama en referencia al Islam, sustentado en el citado realismo cristiano, y la acción política efectiva desarrollada en el mundo islámico durante sus mandatos presidenciales.

Abstract: In this paper, we discuss the relationships between the discursive rhetoric and the political action of US President, Barack H. Obama, with respect to one of the more decisive element of international politics in the contemporary world: political Islam. With this aim, since political Islam is set as the political interpretation established on the basis of religious creed, to address this issue we analyze the religious and philosophical substrate of

1. El presente estudio ha sido fruto del trabajo realizado durante una estancia de investigación en el Instituto Universitario Europeo de Florencia a cargo del Proyecto de I+D del Ministerio: "Fuentes Intelectuales y filosofía política del presidente Barack H. Obama".

Barack H. Obama's political strategy, as it has been disclosed by himself: the Christian Realism of the American philosopher Reinhold Niebuhr. Finally, we study the linkages between the political discourse of Barack H. Obama referring to Islam, sustained in the aforementioned Christian Realism, and the effective political action developed over the Islamic world during his presidential terms.

Introducción

El análisis de las relaciones entre Barack Obama y el Islam es uno de los elementos más determinantes de la política internacional contemporánea. Por un lado, tanto en la elaboración de los discursos como en la puesta en práctica de las acciones más significativas de la práctica política del presidente de los EE.UU., el mundo islámico representa uno de los ejes de referencia que, de forma ineludible, debe ser tenido en cuenta en la consideración y posterior toma de decisiones de los asuntos más relevantes de la política exterior (e interior) norteamericana. De otro, es indudable que, en la extensa geografía del orbe musulmán, el referente del país norteamericano y, por ende, de su presidente, se constituye como un epicentro esencial alrededor del cual gira gran parte de la variada retórica discursiva y diversa praxis política islámicas.

A la hora de indagar sobre las relaciones entre Obama y el Islam hay que tener en cuenta una serie de consideraciones conceptuales previas. En primer lugar, es preciso determinar, de la manera más adecuada posible, los dos términos puestos en conexión. Es evidente que no se trata

de dos entidades de la misma naturaleza, dado que mientras que Barack Obama, en tanto que presidente de los EE.UU., puede ser considerado como un *actor político*, esto es, como un sujeto institucional con capacidad de elaboración y puesta en práctica de decisiones políticas, el Islam, por su parte, es un *credo religioso* o conjunto elaborado de creencias compartidas por una comunidad. Es necesario, pues, en una primera instancia, delimitar el campo de conexión entre dos entidades que, en principio, se configuran de forma tan dispar.

Desde el punto de vista del Islam, uno de los hechos más significativos acaecidos en su seno a lo largo de todo el siglo XX fue el desarrollo de un progresivo y, aparentemente, implacable proceso de politización que, en las últimas décadas de esta misma centuria y en las dos primeras del siglo XXI, no ha hecho sino intensificarse. Como afirma María do Ceu Pinto:

“El Islam político ha sido el centro de la política del Oriente Medio desde 1960 cuando un número significativo de acontecimientos provocó un movimiento que, a pesar de la diversidad de los puntos de vista y las estrategias adoptadas, entendió el Islam como el corazón de la vida social y política de los musulmanes. Desde entonces, este movimiento ha cambiado la cara tanto de las sociedades musulmanas como del juego político. Los islamistas, impulsando la reislamización de la sociedad, han desempeñado un papel esencial en el desarrollo de la vida individual y colectiva. Entrando en el ámbito político, muchos de ellos se han convertido en poderosas fuerzas de oposición y, en algunos casos, han estado capacitados para tomar el poder” (Pinto, 1999,1).

Los diversos y, en ocasiones, significativos contactos entre la política exterior norteamericana y las manifestaciones

más relevantes del Islam político fueron moldeando las maneras de concebir este fenómeno. En los diversos círculos académicos y políticos estadounidenses, la visión del Islam se fue paulatinamente dividiendo entre aquellos que tenían en cuenta su carácter multidimensional y establecían la necesidad de abarcarlo en toda su amplitud y variedad y aquellos otros que lo consideraban esencialmente como la principal fuerza antioccidental y antidemocrática tras la caída del bloque comunista.

La configuración de estas dos grandes formas de concebir el Islam político se consolidó en las últimas décadas del siglo XX, ya que, en un primer momento, el desarrollo del Islam político, en tanto que doctrina y discurso elaborados sobre la base de un credo religioso, fue, en gran medida, desatendido por Occidente y, en su seno, de forma significativa por los EE.UU., hasta que se produjo la primera cristalización del mismo en un acontecimiento que afectaba, de forma muy directa, a los intereses norteamericanos en una determinada zona geográfica de intenso influjo islámico, esto es, la revolución iraní. El radicalismo chií subyacente a este suceso decisivo en la configuración histórica contemporánea contribuyó, en gran medida, a crear una imagen estereotipada del Islam político como fuerza que va a ser caracterizada, de forma profusa en todo Occidente, por su esencial naturaleza antidemocrática y antioccidental. Hasta tal punto que, con la caída del Bloque del Este y el fin de la Guerra Fría, en determinados círculos occidentales, concentrados esencialmente en los EE.UU., el Islam político se convertirá en el heredero de los rasgos más negativos que previamente se habían asignado al comunismo, esto es, como un movimiento an-

tidemocrático y autoritario, cuyo principal objetivo político no era otro sino destruir la supremacía global de la civilización occidental.

Siguiendo un proceso de reducción interesada, el Islam político va ser identificado, de manera continua, por esta tendencia ideológica con indudable presencia en los EE.UU., a todos los niveles, con una determinada vía de interpretación filosófico-política del credo musulmán. En esa línea, en la última década del siglo XX, autores como J. Miller y B. Lewis señalaban que el Islam político había surgido de un profundo resentimiento hacia Occidente y que, en consecuencia, tanto su retórica discursiva como su práctica política se orientaban, de forma inevitable, hacia la justificación del uso ilimitado de los medios más radicales en la considerada como irrenunciable guerra del Islam contra los países del ámbito occidental (Miller, 1993, 201-15; Lewis, 1990, 47-60).

En consecuencia, la percepción estadounidense del Islam predominante a finales del siglo XX estaba marcada por una imagen radical, integrista y fundamentalista de su configuración política. Además, esta concepción cambiará la política de los EE.UU. en relación con los países del ámbito musulmán en los que sus intereses son múltiples y diversos. Hasta el punto que, tras los acontecimientos del 11 de septiembre, se convierte en el eje central tanto de los discursos como de la acción política. En definitiva, en los albores del siglo XXI, la praxis política internacional norteamericana se ve claramente determinada por la necesidad de tener en cuenta la capacidad conseguida por el Islam político para, a partir de su interpretación del credo musulmán, alcanzar significativas cotas de efectividad política. De esta manera, el Islam se constituye

como un auténtico *actor político* decisivo en la configuración de los principales ejes vertebradores en el establecimiento de las líneas maestras más relevantes en la toma de decisiones en el ámbito de las relaciones internacionales norteamericanas contemporáneas.

Ahora bien, el reconocimiento, por parte de los EE.UU., del Islam en tanto que sujeto o actor político conlleva, de igual forma, una profundización en los procesos de construcción ideológica y discursiva del mismo. Se multiplican, en este sentido, los intentos de configurar, de la manera lo más ajustada posible a la posterior acción política vinculada a intereses de todo tipo, la naturaleza y rasgos definitivos más relevantes de este nuevo sujeto político determinante. Es en esta tesitura conceptual en la que la relación entre Barack H. Obama y el Islam se convierte en especialmente significativa para la política internacional contemporánea.

A pesar de que, en el marco de las relaciones internacionales, las consideraciones teóricas previas, en ocasiones, no coincidan con las prácticas efectivas, la realidad es que el Islam político representa el mayor cambio en la política exterior norteamericana tanto en los mandatos presidenciales anteriores como en los del propio Barack H. Obama. En todos ellos, en todo momento, las divergencias entre planteamientos teóricos y acciones concretas no dejan de ser significativas. Basta con citar ejemplos tan relevantes como la política de choque frontal ante la revolución iraní, con acontecimientos cruciales como la crisis de los rehenes, frente al apoyo, en un ámbito geográfico cercano, de los *muyahidines* fundamentalistas de Afganistán en su lucha contra las tropas soviéticas. O, por otra parte, la política de oposición y persecución de los diversos

grupos de orientación islamista a lo largo de todo el ámbito islámico frente a la consideración como aliados incondicionales de países como Arabia Saudí, principal bastión del movimiento integrista *wahhabí*. La diversidad y aparente divergencia en la acción política viene determinada por la necesidad de llevar a cabo un sopesado proceso de adaptación entre las concepciones teóricas acerca del Islam político y las exigencias derivadas del establecimiento de los medios políticos más adecuados para la defensa de los intereses norteamericanos en las, tanto desde el punto de vista geoestratégico como económico, muy relevantes zonas de raíz islámica del planeta.

En la cúspide de esa estructura de construcción ideológica y decisión política se sitúa el presidente de los EE.UU., quien desempeña un papel esencial tanto a la hora de determinar la concepción teórica institucional estadounidense acerca del Islam político, como en la posterior toma de decisiones sobre actuaciones políticas internacionales relevantes para los intereses norteamericanos en sus relaciones con los países islámicos. En estas coordenadas, si, en el caso del Islam, hemos señalado su capacidad para convertirse en un *actor político*, debido al progresivo fortalecimiento de unas determinadas interpretaciones políticas elaboradas sobre la base de un credo religioso, de igual forma, podemos recorrer el camino inverso y rastrear los posibles condicionantes religiosos que determinan la retórica discursiva y la actuación política del actual presidente de los EE.UU., Barack H. Obama.

Teniendo en cuenta que el Islam político surgió, a lo largo del siglo XX, como una construcción teórica sustentada en determinadas interpretaciones filosóficas del

credo islámico, resulta sumamente interesante enfocar el tema de las relaciones entre Barack H. Obama y el Islam desde la perspectiva de las interpretaciones filosóficas de las convicciones religiosas sobre las que, como el mismo presidente reconoce, de forma explícita, en repetidas ocasiones, se erige tanto su concepción de la política, como sus ideas sobre la naturaleza de los EE.UU. y su papel en el marco de las relaciones internacionales en el actual mundo globalizado. Se trataría, por tanto, de indagar en el sustrato religioso sobre el que se fundamentan tanto los discursos como la práctica política del presidente Barack Obama en relación con el Islam, con la finalidad de responder a la siguiente pregunta: ¿qué papel desempeña una concepción filosófico-política con hondas raíces religiosas, como es, sin duda, el realismo ético cristiano, en la posición del presidente Barack H. Obama ante un fenómeno tan determinante para la política exterior norteamericana como es el Islam?

2. La doble herencia de Obama

Para intentar delimitar con precisión la figura de Barack H. Obama, en tanto que actor político en su relación compleja con el Islam, comenzaremos por analizar los elementos que condicionan su posición política en el momento en que se constituye como un sujeto institucional con gran capacidad tanto discursiva como de acción política, esto es, indagaremos en las coordenadas vitales y gubernamentales que delimitan su situación personal y política al ser elegido como presidente de los EE.UU. En este contexto, podemos distinguir dos ámbitos: el biográfico-vital y el institucional-gubernamental.

2.1. Barack H. Obama y el Islam (ámbito biográfico-vital)

Si algo caracteriza la figura de Barack H. Obama son los profundos lazos biográficos con el Islam. Su experiencia vital, desde su nacimiento, viene marcada por diversos y continuos contactos con el credo islámico a un nivel sin parangón en relación con todos los presidentes norteamericanos precedentes. Resulta, en este sentido, significativo que, justo en el momento en el que el Islam adquiere un papel tan preponderante en la política estadounidense, se produzca el acceso a la presidencia de una persona familiarizada en tal grado de profundidad con el Islam. Sus dos nombres son de indudables raíces árabes: por un lado, Hussein, y, por otro, Barack, término swahili, de raíces árabicas, que significa “bendecido”. Sus dos abuelos paternos y su padre eran musulmanes, como también lo era su posterior padre adoptivo. Pasó, además, parte de su infancia en Indonesia, en donde recibió instrucción en la fe islámica.

Las raíces biográficas islámicas de Barack H. Obama provocaron que, según una encuesta a nivel nacional realizada cinco meses antes de su elección en 2008, el 10% de la población norteamericana considerara que era musulmán y el 53% desconociera su verdadera religión. En la misma línea, la web oficial de Obama durante la campaña presidencial recibió tantas preguntas al respecto que se creó un sitio específico para responder y zanjar esta cuestión (Holmes, 2012, 270). Las dudas sobre sus creencias religiosas iban de la mano de la puesta en cuestión de su verdadero lugar de origen. Desde diversos ámbitos se cuestionó la validez de su partida de nacimiento y se multiplicaron

las voces que definían a Obama como un auténtico musulmán nacido en Kenia.

Ambos aspectos, su religión y su lugar de nacimiento, se convirtieron en los ejes de las teorías conspirativas tan comunes en la cultura americana en relación con los verdaderos propósitos y principios de acción de los presidentes (Barkun, 2003; Olmsted, 2009). Para algunos ideólogos de las teorías conspirativas, los elementos islámicos y africanos presentes en la biografía de Obama intentaban crear una apariencia de diversidad que no era sino un engaño para las grandes masas que esperaban algo radicalmente diferente al modelo ofrecido por los mandatos de George W. Bush. Pero, para otros, englobados en lo que M. Butter denomina “teorías conspirativas del nacimiento”, era justamente lo que le hacía diferente de los presidentes previos lo que le incapacitaba para ser considerado elegible, al no ser un auténtico ciudadano, según lo dictado en la Constitución norteamericana. Estas teorías iban más allá y llegaban a afirmar que había sido el primer presidente en ser completamente impuesto por las fuerzas conspiradoras ocultas (Butter, 2012, 235).

Las dudas sembradas por estas teorías llegaron a concretarse judicialmente en procesos como el caso Kerchner versus Obama (2009), en el que un miembro del Partido Republicano pedía al Tribunal que se cuestionara la legitimidad de la presidencia de Obama arguyendo tres razones esenciales: a) que, en las fechas del nacimiento de Obama, no se podía garantizar que Hawaii no ofreciera tales documentos a los padres cuyos hijos habían nacido fuera de los EE.UU.; b) que su abuela materna había declarado en varias ocasiones que estuvo presente en el nacimiento de Barack H. Obama en Mosombosa, Kenia y c) que su madre se

casó en Indonesia, en segundas nupcias, y su nuevo marido lo adoptó por lo que dejó de ser ciudadano norteamericano. El nivel de las acusaciones alcanzó tal cota que el propio Barack H. Obama decidió dar una conferencia de prensa en la Casa Blanca, en abril de 2011, titulada justamente “Certificate of Life Birth”, en donde mostró un certificado completo y afirmó, airado: “We do not have time for this kind of silliness” (Obama, 2011a).

Al igual que Obama tuvo que oponerse públicamente a las acusaciones en relación con su verdadera nacionalidad, las suspicacias provocadas por las sospechas creadas en relación con sus auténticas convicciones religiosas dieron lugar a una estrategia de defensa semejante. En pluralidad de medios y foros, Barack Obama manifiesta, de forma pública y con inusitada insistencia, su adhesión a la fe cristiana (Ward Holder & Johnson, 2012, 5-7). Son continuas y repetidas, en este sentido, las referencias a su fe y a su militancia cristiana activa en su libro de memorias, *Dreams from my father*, en el que Obama relata, de forma minuciosa, su asistencia cotidiana a la *Trinity United Church of Christ* de Chicago y su profunda admiración por el Reverendo Jeremiah Wright, quien fuera pastor de dicho centro. En el mismo sentido, D. Mendell relata, en su libro, *Obama: From Promise to Power*, como Obama, en su campaña por el Senado de 2004, viajaba con su Biblia en su coche (Mendell, 2007). En enero de 2008, en una entrevista realizada por Sarah Pulliam y Ted Olsen para la publicación, *Christianity Today*, Obama declara abiertamente: “I am devout Christian”, “I believe in the redemptive death and resurrection of Jesus Christ”, “Jesus Christ died for my sins and I am redeemed through him” (Obama, 2008b). Ya en el

poder, en febrero de 2011, Obama realizaría una completa declaración pública de su profunda religiosidad cristiana en su discurso en el “National Prayer Breakfast”, en el que defendió los vínculos entre los propósitos divinos y las acciones humanas: “It’s a reminder that our time on Earth is not just about us; that when we open ourselves to the possibility that God might have a larger purpose for our lives, there’s a chance that somehow, in ways that we may never fully know, God will use us well” (Obama, 2011b).

En esta línea, en su campaña presidencial, Obama se presentó como un protestante convencido que había sido criado en un hogar agnóstico y que creció en contacto con diversas tradiciones religiosas: su ausente padre y el segundo esposo de su madre eran musulmanes, asistió a una escuela católica y a otra islámica durante un tiempo y, finalmente, se integró en una comunidad protestante organizada en Chicago. En este sentido, James Guth señala que, partiendo de este recorrido vital, Obama demostró tener, en todo momento, un oído agudo para el lenguaje religioso y una gran capacidad para valorar su papel en la vida política (Guth, 2009, 126). Stephen Mansfield, en un estudio sobre la fe de Barack. H. Obama, llega a afirmar que tales vínculos religiosos se convirtieron en “the font of his political vision” (Mansfield, 2008, 63). Completando esta idea, R. Ward Holder y P. B. Johnson defienden que su formación en la acción cristiana permitió a Obama calibrar la posibilidad de aplicar la moralidad de dicho credo religioso a la política nacional e internacional de los EE.UU. e, igualmente, le permitió establecer relaciones específicas entre las religiones particulares y la religión civil norteamericana (Ward Holder & Johnson, 2012, 6).

Sobre la base de su reconocida adhesión a la fe cristiana, Obama encontrará en el realismo cristiano del filósofo Reinhold Niebuhr, el sustrato teórico necesario para enlazar sus convicciones religiosas con su discurso político, tal y como declaró el propio Obama, en abril de 2007, en una entrevista con David Brooks en el New York Times, en donde afirmó, de forma tajante: “I love him. He’s one of my favourite philosophers”. Posteriormente, al ser interrogado sobre lo que le había aportado la lectura de la obra de Niebuhr, Obama indicó “the compelling idea that there’s serious evil in the world, and hardship and pain. And we should be humble and modest in our belief we can eliminate these things. But we shouldn’t use that as an excuse for cynicism and inaction. It take away...the sense we have to make these efforts knowing they are hard, and not swinging from naïve idealism to bitter realism” (Obama, 2007).

2.2. El presidente Obama y el Islam (ámbito institucional-gubernamental)

En esta muestra de admiración por Niebuhr, Obama señala un cometido filosófico esencial de su concepción de la política: intentar luchar contra la cruda realidad que nos muestra continuamente la, en su opinión, indudable presencia del mal en el mundo, mediante un duro esfuerzo, pero “sin balancearse entre el idealismo ingenuo y el más amargo realismo”. Esta declaración de principios de la actuación política nos permite enlazar la situación biográfico-vital de Obama, en el momento de acceder a la presidencia de los EE.UU., con su estatus institucional-gubernamental derivado de la asunción

del cargo. En este caso, el referente o punto de partida relevante viene representado por el doble mandato de su inmediato predecesor, esto es, el presidente George W. Bush. No resulta muy arriesgado afirmar que el presidente Barack H. Obama, al realizar tal declaración de fidelidad a Niebuhr, estuviera pensando en la necesidad de modificar la orientación filosófica de la política de George W. Bush, que sería caracterizada, por tanto, como un baile continuo entre el *idealismo ingenuo* y el *amargo realismo* y a la que sería necesario oponer los postulados del equilibrado realismo cristiano del filósofo norteamericano.

Frente a la apuesta por el realismo cristiano de inspiración *niebuhriana*, la Administración Bush, en sus dos mandatos, estaría caracterizada por un *idealismo cristiano* ingenuo que, en su denodada lucha contra el mal, hacía uso, de forma efectiva, de las más amargas formas del realismo. Desde el punto de vista religioso, de manera explícita o implícita, los idealistas cristianos fusionan la virtud norteamericana con la voluntad divina. Los fines de las acciones de los EE.UU. coincidirían con los deseos de la divinidad, esto es, no serían sino los medios divinos para hacer efectivas sus intenciones en el mundo. En consecuencia, el mundo queda dividido en un simple esquema dual dirigido por la afinidad singular existente entre las acciones políticas de los EE.UU. y la voluntad divina que, por un lado, son identificadas con el *Bien*, frente a todas las fuerzas que se opongan a la realización de tales acciones que, al contrariar, al mismo tiempo, la voluntad divina, son inmediatamente localizadas en la esfera ideal del *Mal*. Heredando su original influjo platónico, el idealismo cristiano se sustenta en la dualidad de extremos irreconciliables. Así, por

ejemplo, en el discurso de toma de posesión de Bush en su segundo mandato hay continuas referencias a este idealismo y, aunque llega a afirmar, de forma expresa, con la finalidad de evitar identificaciones extremas, que no es oportuno igualar a los EE.UU. con los designios divinos, ya que “Dios actúa y decide según su voluntad”, en todo el discurso late la idea de la misión redentora norteamericana como baluarte mundial de la libertad frente a las fuerzas del mal, de la tiranía y de la opresión (Bush, 2005).

En este esquema dual, en relación con el Islam, según el tenor del discurso citado, la política de la Administración Bush se había caracterizado por la toma de crudas y amargas decisiones impulsadas por la finalidad superior de cumplir los designios supremos establecidos por los ideales redentores que, de forma irremisible, debían ser puestos en práctica por los EE.UU., en tanto que fuerza impulsora del bien y de la libertad. En esta estructura conceptual, el Islam político va a ser asimilado, de forma continua, a las fuerzas del mal que se oponen al cumplimiento del ideal de democracia y libertad. Para ello, el Islam político va a ser identificado con las interpretaciones más radicales e integristas, obviando el elevado número de escuelas y autores que, en el seno del Islam, a lo largo de todo el siglo XX y principios del XXI, habían apostado por concepciones políticas reformistas de la doctrina islámica que incluían la defensa de la libertad, la democracia y los derechos humanos (Cepedello, 2012).

Así pues, la situación del presidente Obama ante el Islam, en el momento de la toma de posesión de su primer mandato, aparece enmarcada por dos rasgos: desde el punto de vista personal, por el afianzamiento de las declaraciones pú-

blicas de su fe cristiana ante las acusaciones de ser un musulmán encubierto y, desde el punto de vista institucional, por la retórica discursiva y la acción política del periodo de gobierno de la Administración de George W. Bush, en el que el Islam político había sido identificado con las denominadas, de forma insistente por el propio presidente Bush, como “fuerzas del mal” y “enemigas de la libertad y la democracia”. Es en el seno de este contexto doble, en el que Barack H. Obama encuentra, desde el punto de vista de la filosofía política de raíz religiosa, la figura de Reinhold Niebuhr y su realismo cristiano como herramienta ideológica para afrontar los retos más relevantes de su política presidencial y, entre ellos, de forma destacada, la manera de afrontar las relaciones con el Islam y el mundo islámico, en todos sus niveles.

3. El realismo cristiano posibilista de Niebuhr/Obama

Como señala Richard Harries, “Barack Obama is simply the latest in a long line of senior politicians and distinguished political theorist who have been influenced by Niebuhr” (Harries & Platten, 2010, 1). En el ámbito más específico de los presidentes estadounidenses, Jimmy Carter presumía de tener, en su mesita de noche, una colección de los escritos de Niebuhr a la que llamaba su “political bible”. En esta línea, Arthur Schlesinger, en un artículo publicado en septiembre de 2005, en el *New York Times*, titulado “Forgetting Reinhold Niebuhr: Why has the supreme American theologian of the 20th century dropped out of our religious discourse?”, se lamentaba de que, a pesar del papel capital ocupado por la filosofía de raíz cristiana en la

Administración Bush, se ignorara casi por completo la figura de Niebuhr.

Tras el olvido de George W. Bush, R. Ward Holder y P.B. Johnson afirman, de forma tajante: “in short, Obama’s political work is guided especially by his Reading of Reinhold Niebuhr and Niebuhr’s Christian realism” (Ward Holder & Johnson, 2012, 7). Niebuhr ofrecerá a Barack H. Obama las herramientas ideológicas necesarias para modificar los principios sobre los que se había consolidado la política de su antecesor, a partir de un cambio significativo en la manera de concebir los profundos lazos entre la religión y la política, que habían caracterizado, con singular intensidad, los dos mandatos de George W. Bush. Obama entronca, de esta forma, con una larga tradición norteamericana que reconoce y valora la importancia de las interpretaciones políticas basadas en el cristianismo para desarrollar nuevos modelos de discurso público. Y, dentro de esa corriente de pensamiento, Barack H. Obama coincide con un gran número de teóricos y profesionales de la política estadounidense en señalar a Niebuhr como aquel autor que ha conseguido realizar una de las más atinadas síntesis de una concepción de la política sustentada en las aportaciones de la teología y la ética. En este sentido, como indica P. Merkley, existen dos tradiciones diversas entre los seguidores de Niebuhr: la de aquellos que admiran las ideas políticas del mismo, pero desvinculándolas de su sustrato teológico y aquellos, entre los que se contaría el propio Barack H. Obama, que entienden que la aceptación de la relevancia de los planteamientos políticos del autor supone una demostración de la validez de la herencia religiosa, como parte esencial de la tradición política norteamericana (Merkley, 1975, xiii-ix).

Sobre todo con la finalidad de mantener, al menos desde el punto de vista de la retórica del discurso, la estructura argumentativa crítica que, en su campaña, le había permitido salir victorioso, primero ante su rival de partido, Hillary Clinton y, posteriormente, ante su oponente republicano, John McCain, Obama es consciente de que gran parte de su éxito en su carrera presidencial derivó de su capacidad para crear un discurso político alternativo a la desgastada, denostada y exhausta, en los últimos años de su segundo mandato, visión política de Bush. Y, si existía un punto crucial en el que era totalmente necesario modificar la retórica discursiva anterior, este era, sin ningún género de dudas, uno de los elementos más determinantes para configurar la política exterior (e interior) norteamericana: la manera de afrontar las relaciones entre los EE.UU. y el Islam. Si el idealismo cristiano de Bush había conducido a la creación de un clima de enfrentamiento como mejor solución para eliminar, de la manera más radical y rápida posible, los problemas derivados del paulatino, pero firme, asentamiento del Islam como actor político relevante, Obama encuentra en Niebuhr y su realismo ético cristiano un sustento teórico para criticar a aquellos que, en palabras del propio Niebuhr, tienen una fácil solución para los problemas de anarquía y caos tanto a nivel nacional como internacional, ya que demuestran una simple y superficial concepción del ser humano.

En su libro de 2006, *Ethical Realism*, Anatol Lieven and John Hulsman ofrecen las líneas maestras del realismo ético que se convertirán en la base de la concepción política que Obama intentará ofrecer como alternativa al modelo de George W. Bush. En su opinión, tras el 11S, la Admi-

nistración Bush intensificó, en su política internacional, la dualidad entre idealismo ingenuo y amargo realismo. Una supuesta misión mesiánica en defensa de la libertad y la democracia se convirtió en el elemento clave de la estrategia política norteamericana en su estrategia internacional. Pero, para llevar a la práctica la retórica discursiva basada en el idealismo y el mesianismo, se adoptaron medidas de acción política que incluían métodos *ultrarrealistas* como torturas, asesinatos, guerras agresivas, indiferencia ante los daños colaterales sufridos por los civiles y desprecio casi absoluto por las opiniones expresadas por parte de la opinión pública internacional. Esta actitud irresponsable no tan sólo no consiguió resolver los complejos problemas planteados, sino que dañó, de manera grave, la reputación de los EE.UU. y creó un alto clima de incredulidad internacional tanto ante su discurso como ante sus actuaciones políticas efectivas.

En este contexto, para el realismo ético, tal y como Obama había respondido a la pregunta sobre Niebuhr, no es posible justificar la creación de situaciones que conduzcan a las más amargas realidades sobre la base de que el punto de partida de la intención política era el más sublime ideal. El modelo realista descrito por Lieven y Hulsman resume, de manera sucinta, los que serán los puntos de partida del renovador discurso político de Obama: “El realismo ético defiende una estrategia internacional basada en la prudencia, una concentración en los posibles resultados más que en las buenas intenciones, un detenido estudio de la naturaleza, perspectivas e intereses de los demás estados, una inclinación para acomodarse a éstas tanto como sea posible y una mezcla de profundo patriotismo americano con una igualmente profunda conciencia

de los límites tanto del poder americano como de su bondad” (Lieven & Hulsman, 2006, xvii).

4. Obama, el realismo ético cristiano y el Islam: el discurso de El Cairo

Tal y como resumen, de una manera acertada, Lieven y Hulsman, el influjo filosófico del realismo ético en Barack H. Obama va estar marcada por los siguientes rasgos: prudencia, patriotismo, atención debida a los resultados, conocimiento y respeto frente al resto de los estados, adecuación de intereses y conciencia de los propios límites. Estas mismas líneas son, en síntesis, las que marcan el tono de la retórica discursiva de Obama, tanto en el periodo previo como en la primera fase de su primer mandato, en relación con el Islam. En este sentido, hay un texto clave que marca la decisiva impronta del sustrato realista en la manera inicial asumida por el presidente norteamericano para afrontar el tema del Islam: el discurso pronunciado, el 4 de junio de 2009, en el Cairo (Obama, 2009). En este discurso podemos observar de qué manera Barack H. Obama utiliza las herramientas argumentativas facilitadas por el realismo ético cristiano para intentar desmarcar su discurso del modelo retórico característico de su antecesor en el cargo.

En primer lugar, Obama intenta señalar las diferencias con la política de la Administración anterior remarcando un concepto constante en sus primeros discursos: el del *new beginning*: “I have come here to seek a new beginning between the United States and Muslims around the

world”. El concepto del *new beginning* es uno de los más debatidos en relación con la política del presidente Barack H. Obama. En este sentido, Greta Olson (Olson, 2012, 11) analiza de qué manera la toma de posesión de Obama fue considerada por muchos como la posibilidad de llevar a cabo un auténtico *paradigm shift* en la política estadounidense. En especial, para todos aquellos que consideraban que la actuación de la Administración Bush no había representado sino la herencia y continuidad de la política de la Guerra Fría. Así, autores como John K. White llegan a hablar de un cambio sísmico en la política norteamericana (White, 2009) y otros, como Horace Campbell, del comienzo de una nueva era (Campbell, 2010). En principio, por tanto, y, al menos desde el punto de vista discursivo, Obama sitúa el marco de las relaciones entre su mandato presidencial y el Islam desde un renovado punto de partida derivado del autoimpuesto imperativo de iniciar un *nuevo comienzo*, para el que, de forma evidente, será necesario elaborar una retórica discursiva al efecto sobre la base de un nuevo sustrato filosófico-político.

Tras señalar la necesidad de poner en práctica un *nuevo comienzo*, Barack H. Obama va a utilizar los pilares del realismo ético como base de su renovada orientación política hacia el Islam. Comienza por hacer referencia a dos de los aspectos señalados por Lieven y Hulsman: el *respeto* y la *adecuación de intereses*. En palabras de Obama, en su discurso citado del Cairo, las relaciones entre los EE.UU. y el Islam deben renovarse a partir de dos principios: “one based upon mutual interest and mutual respect; and one based upon the truth that America and Islam are not exclusive, and need not be in competitions (...) There must be a sustained

effort to listen to each other; to learn from each other, to respect one another, and to seek common ground”. Con la finalidad de cumplir estos dos objetivos, Obama utiliza también el recurso del debido *conocimiento del otro*. Como muestra de ello, realiza diversas apelaciones al Corán para afianzar sus afirmaciones y llega, incluso, a apelar a su experiencia personal en relación con el Islam:

“Part of this conviction is rooted in my own experience. I am a Christian, but my father came from a Kenian family that includes generations of Muslims. As a boy, I spent several years in Indonesia and heard the call of the azaan at the break of dawn and the fall of dusk. As a young man, I worked in Chicago communities where many found dignity and peace in their Muslim faith. As a student of history, I also know civilization’s debt to Islam”.

La apelación al conocimiento mutuo permite a Obama, en el mismo discurso, hacer referencia al *patriotismo*, al señalar que un debido conocimiento de los EE.UU., por parte de los musulmanes, debería llevarlos a concluir que no es cierta la imagen estereotipada que lo muestra como un estado imperial y egoísta, sino que, muy al contrario,

“The United States has been one of the greatest sources of progress that the world has ever known. We were born out the revolution against an empire. We were founded upon the ideal that all are created equal, and we have shed blood and struggled for centuries to give meaning to those words – within our borders, and around the world”.

El conocimiento y respeto del otro determinan otro elemento esencial del discurso de Obama en el Cairo: el tema de la promoción de la democracia en el mundo. El tratamiento que hace Obama del concepto de democracia viene marcado

por la necesidad inicial de distanciarse de la retórica discursiva de la Administración Bush (Carothers, 2013, 196). El presidente George W. Bush había utilizado, de forma insistente, el recurso argumentativo de justificar acciones de todo tipo con la supuesta legitimación de que constituían, en último término, actuaciones necesarias para la promoción de la democracia en el mundo. Obama considera que esta retórica justificativa había dañado seriamente la credibilidad democrática estadounidense por lo que entiende que es necesario recalibrar el discurso político en este aspecto. Ya en el discurso inaugural de su primer mandato no hizo ninguna mención directa a la promoción de la democracia, frente al uso continuo que, de este recurso, había hecho George W. Bush, en sus dos discursos de toma de posesión. En esta línea, en su intervención en el Cairo, Obama afirma: “I know there has been controversy about the promotion of democracy in recent years, and much of this controversy is connected to the war in Iraq. So let me be clear: no system of government can or should be imposed upon one nation by any other”.

A lo largo del discurso, Obama también hace referencia a los dos aspectos del realismo ético restantes de los reseñados al inicio del presente epígrafe: *prestar la atención debida a los resultados y tomar conciencia de los límites de la acción norteamericana*. Así lo hace, por ejemplo, cuando, al analizar las situaciones de Afganistán e Irán, afirma:

“It is agonizing for America to lose our young men and women. It is costly and politically difficult to continue this conflict (...) We also know that military power alone is not going to solve the problems in Afghanistan and

Pakistan (...) the need to use diplomacy and build international consensus to resolve our problems whenever possible”.

Ahora bien, el uso de renovadas estructuras argumentativas y discursivas, por parte de Obama, no impide encontrar, en el mismo discurso del Cairo, elementos que manifiestan un hilo de continuidad con las estrategias de su antecesor George W. Bush. En esta línea, Obama analiza la situación de conflicto entre Occidente y el Islam utilizando el recurso dialéctico de apelar al proceso necesario de comprensión y aceptación mutua propugnado por el realismo ético. En virtud de este principio, reconoce que la acción de Occidente, mediante el colonialismo y la Guerra Fría, produjo tales efectos negativos en el mundo islámico que, de alguna manera, hacen comprensible que “many Muslims to view the West as hostile to the tradition of Islam”. Pero, mientras que la apelación al colonialismo y la Guerra Fría son enmarcadas en el pasado y no reciben ningún tipo de calificativo negativo, al analizar las razones por las que Occidente recela del Islam, Obama afirma, de forma tajante: “Violent extremist have exploited these tensions”. De forma consecuente con este planteamiento inicial, cuando Obama enumera los factores fundamentales que deben ser tenidos en cuenta, a la hora de enmarcar las relaciones entre Occidente y el Islam, establece como el primero y más importante de ellos el siguiente: “The first issue that we have to confront is violent extremism in all of its forms”.

Aunque Obama habla de la “violencia extrema en todas sus formas”, en ningún momento hace referencia a la violencia generada por Occidente. De manera semejante a la descripciones llevadas a cabo en el pasado por George W. Bush, las acciones realizadas por los EE.UU.

son calificadas como “We will, however, relentlessly confront violent extremist who pose a grave threat to our security”. Por el contrario, Obama utiliza, de forma insistente el verbo “to kill” para describir la violencia generada por los extremistas islámicos, en oraciones del tipo, “al Qaeda killed” o “extremists have killed”. En el mismo sentido, cuando analiza el segundo de los factores que considera fundamentales en las relaciones con el Islam, esto es, “the situation between Israelis, Palestinians and the Arab world”, se describe la situación de persecución y sufrimiento de los palestinos pero, de forma paradójica, sin mencionar al sujeto causante de dicha situación mediante la utilización de un impersonal “have suffered”. Posteriormente, si bien Obama reconoce que, para solucionar el conflicto, es necesario que todas las partes asuman sus propias responsabilidades, de nuevo, el uso de métodos violentos queda reservado para calificar la acción de los palestinos. Mientras que, del lado palestino, “Palestinians must abandon violence”, la adecuada actuación israelí es considerada como una simple asunción de obligaciones: “Israel must also live up to its obligations to ensure the Palestinians can live”. La visión positiva de los israelíes es tal que no son considerados los causantes de la situación de los palestinos, pero sí los posibles responsables de la salida necesaria a tal estado: “Progress in the daily lives of the Palestinians people must be part of a road to peace, and Israel must take concrete steps to enable such progress”. En último término, la argumentación de Obama sobre este tema finaliza con la siguiente conclusión: los palestinos deben abandonar la violencia y reconocer el estado de Israel, mientras que a los israelíes les basta con asumir sus obligaciones en relación con la necesidad de poner en mar-

cha todas las medidas adecuadas para el desarrollo de la zona.

5. Conclusiones. Obama, el realismo ético cristiano y el Islam: ¿Un nuevo discurso para una nueva política?

Hemos analizado en el presente artículo cómo las coordenadas tanto vitales como institucionales colocaban a Obama en un lugar casi inmejorable para, como actor político determinante en la política internacional contemporánea, modificar el desgastado marco de relaciones con otro actor fundamental de nuestro tiempo, el Islam, tras los dos mandatos del presidente Georges W. Bush. De igual forma, hemos comprobado cómo, en un principio, desde el punto de vista teórico y discursivo, Obama supo apropiarse de los principios de una interpretación filosófica de la política como es el realismo ético para intentar afrontar tal propósito sobre unas sólidas bases que le permitieran desmarcarse de la retórica mesiánica de la Administración Bush.

Una vez aclarados los puntos de partida sobre los que se sustenta el discurso renovador de Barack H. Obama, quedaría por dilucidar la difícil cuestión de determinar hasta qué punto los nuevos condicionamientos biográficos y personales, las nuevas formas de afrontar el mandato institucional (el archirrepetido *new beginning*) y las nuevas herramientas filosóficas y discursivas puestas en juego sobre la base del realismo ético cristiano han conseguido modificar la estructura argumentativa subyacente sobre la que se han ido construyendo las líneas esenciales de la retórica presidencial. En pocas palabras,

si todos los nuevos elementos puestos en juego han supuesto una modificación real del discurso y de la manera de concebir la política o si tan sólo han servido de cobertura formal o técnica retórica *ad hoc* para enmascarar un trasfondo subyacente de continuidad o, incluso, de profundización de la era Bush.

A pesar de la insistente apelación de Obama al *new beginning*, se ha discutido mucho acerca del carácter rupturista o continuista de sus mandatos presidenciales. Jerry Pressman afirma que la distancia entre la retórica discursiva y la práctica política es semejante en ambos casos y que, independientemente de las estructuras retóricas y argumentativas utilizadas en los discursos de Bush y Obama, en último término, en la práctica política efectiva, son los intereses nacionales norteamericanos (geoestratégicos, económicos, políticos y militares) los que priman sobre cualquier recurso discursivo (Pressman, 2013, 221). La prioridad de los intereses en juego explicaría, de igual forma, el cambio en la estrategia discursiva del propio Obama. Analizando la evolución de los mandatos presidenciales de Obama, se podría concluir, siguiendo a Pressman, de qué manera la necesidad de primar los intereses nacionales sobre las estructuras argumentativas y discursivas utilizadas para renovar el mensaje político de su antecesor, fue progresivamente provocando un aumento paulatino, pero implacable, de la distancia entre el discurso y la acción política del presidente Obama.

En nuestra opinión, un análisis detenido de los discursos más significativos de Obama, como su famosa alocución del Cairo, permite afirmar que es muy probable que, en realidad, nunca existiera tal distancia entre la retórica y la práctica política del presidente Obama. Bajo el ropaje dialéc-

tico del realismo ético cristiano, mediante el cual Barack H. Obama intenta desmarcarse de la retórica discursiva de George W. Bush, pervive, de forma más o menos latente, una estructura argumentativa que no sólo continúa, sino que acabará por profundizar en el camino establecido por el anterior presidente. Hay un sustrato común muy determinado, como bien señala Pressman, por la necesidad de no perder nunca de vista la defensa, a toda costa y de la manera más directa posible, de los intereses de los EE.UU. en cualquier parte del planeta y, en especial, para el objeto de estudio del presente texto, en los países del orbe islámico, que, por muy diversas circunstancias, ocupan un lugar esencial en este ámbito, desde múltiples puntos de vista: geoestratégicos, económicos, políticos o militares.

Siguiendo las directrices del realismo ético cristiano, Obama intenta modificar el carácter idealista mesiánico otorgado por George W. Bush, de forma insistente, en sus alocuciones públicas, a sus acciones más significativas en política internacional en relación con el mundo islámico. El realismo ético cristiano le ofrece la posibilidad de sustituir ese mesianismo redentor por la asunción de un imperativo moral bajo la fórmula: aquel que tiene el poder no está determinado para cumplir una misión salvadora, sino que debe plantearse el imperativo moral de intervenir en la búsqueda, no de una solución ideal y definitiva a un conflicto, sino del resultado más real, posible o factible. Ahora bien, en último término, como vimos en el discurso del Cairo, la responsabilidad de los aspectos negativos resultantes de la política seguida recae siempre en los otros actores del conflicto: sean estos al-Qaeda, los palestinos, Sadam Hussein o, de forma más general, los violentos extremis-

tas. Este decaimiento en la asunción de las responsabilidades por las consecuencias de las acciones propias acaba por desactivar las obligaciones derivadas del imperativo moral. Sobre todo, si tenemos en cuenta que uno de los objetivos esenciales de la tradición del realismo cristiano norteamericano había sido, desde sus orígenes, impulsar al gobierno de los EE.UU. a aceptar la asunción de responsabilidades por las consecuencias de los actos políticos concretos realizados, a lo largo del planeta, en el ejercicio de su poder global (Warren, 1997, 129). En último término, la utilización de las herramientas discursivas y políticas del realismo ético cristiano acaba cumpliendo una misión argumentativa demasiado cercana a la apelación al cumplimiento de una misión superior (la promoción de la democracia, la extensión de la libertad...) utilizada por George W. Bush con semejantes fines.

En la estructura argumentativa de Obama juega un papel especial el debate protagonizado, en marzo de 1932, en el seno del pensamiento ético cristiano norteamericano, por los hermanos Niebuhr: H. Richard y Reinhold, ambos profesores de ética cristiana, en la Yale Theological Seminary y en la Union College Theological Seminary, respectivamente (Barbour, 1984; Bass, 2013). El 23 de marzo de 1932, Harald Richard Niebuhr publicó en *The Christian Century*, un artículo titulado "The Grace of Doing Nothing", en relación con la actitud que debía tomar EE.UU. ante la invasión japonesa de Manchuria (H.R. Niebuhr, 1932). En este escrito, H. Richard Niebuhr abogaba por la no intervención, tomando como base la, a su entender, adecuada interpretación de la ética de raíz cristiana. Según sus propias palabras, "la inactividad del cristianismo radical no es la inactividad de los que con-

funden el mal con el bien, sino la inacción de aquellos que no juzgan a sus vecinos porque no pueden engañarse a sí mismos en un sentido superior de justicia“. En este sentido, afirmaba que, antes de decidirse a llevar a cabo acciones fuera de sus fronteras, EE.UU. debería arrepentirse y tomar conciencia de “sus propios errores y pecados”. En su opinión, Japón, al invadir Manchuria, no había hecho sino seguir el ejemplo de los EE.UU. y de los países europeos en sus decididas políticas internacionales centradas en multiplicados y reincidentes intentos de expansión imperialista. Por lo tanto, el razonamiento ético que supondría defender la intervención como una forma de cumplir un determinado mandato o imperativo moral no sería un juicio desinteresado de raíz cristiana, sino un acto hipócrita y cínico, determinado, de forma exclusiva, por la defensa de los intereses propios. En consecuencia, H. Richard Niebuhr concluye que, para sustraerse del influjo de los egoístas intereses nacionales, la ética cristiana debía “separarse del programa del capitalismo y el nacionalismo y unirse en una lealtad superior con la superación de lo nacional y las líneas de división entre clases”.

Siguiendo esta línea argumentativa, H. Richard Niebuhr establece que toda decisión sobre la actuación de un estado en relación con otros debe estar precedida del pertinente análisis moral de la *auto-responsabilidad*, que debería incluir, de forma necesaria, los siguientes pasos: a) análisis crítico de las acciones pasadas; b) interpretación de los sufrimientos ajenos presentes como si fueran o pudieran ser propios; c) arrepentimiento de los propios pecados y d) preparación para una futura reconciliación.

El 30 de marzo de 1932, Reinhold Niebuhr publicó, en el mismo medio, un

artículo en respuesta a este escrito, titulado, “Must We Do Nothing?”. Para contrarrestar los argumentos de su hermano, Reinhold va a utilizar las líneas maestras argumentativas expuestas en una de sus obras más representativas, *Moral Man and Immoral Society*, publicada en el mismo año (R. Niebuhr, 2002). Reinhold comienza afirmando que la postura hacia la no intervención de su hermano se había basado en una ética del “amor puro” que, en su opinión, es irrelevante en la historia de las luchas de poder. En palabras del propio Reinhold, “ninguna nación hará nunca todo lo que debe hacer por salvar a otra, basándose exclusivamente en el poder del amor”. Por lo tanto, el uso de la fuerza, sin necesidad de realizar un auto-análisis exhaustivo de los errores, los pecados o la responsabilidad propios, está justificado, ya que, según Reinhold, “desde el momento en que en el mundo humano es un lugar en el que conviven la naturaleza y Dios, esto es, lo real y lo ideal, el progreso humano dependerá del juicioso uso de la fuerzas de la naturaleza al servicio del ideal”.

Desde su punto de vista, la imaginación religiosa establece fines éticos más allá de la historia justamente porque la humanidad no puede alcanzar estas mismas metas a lo largo de la historia. Así pues, “la fe religiosa no puede resolver, en términos puramente éticos, el conflicto entre lo que es y lo que debería ser”. Por ello, el amor cristiano, que trasciende los límites históricos, debe ser conjugado con la doctrina de los intereses propios, a la hora de realizar juicios éticos sobre acciones históricas concretas, ya que “la esperanza de conseguir unos fines éticos para la sociedad basada en principios puramente éticos, esto es, sin coacción, y sin tener en cuenta los intereses de los no privilegiados

frente a los de los privilegiados es una ilusión". Afirmación que, para su hermano H. Richard, no significaba sino una forma de aceptar que los postulados éticos cristianos acababan convertidos en una frágil veleta movida, en último término, por los vientos de los intereses nacionales y de clase. Por el contrario, según Reinhold, el hecho de que las acciones de los estados basadas en sus intereses propios fueran más inteligentes y efectivas, a corto y largo plazo, que las realizadas siguiendo el criterio exclusivo de un sentido de justicia superior que las obligara a realizar antes un examen de sus responsabilidades propias no suponía ir en contra de los postulados de una ética auténticamente cristiana, sino aceptar el carácter trágico de la historia humana, derivado de la imposibilidad de hacer compatible el amor puro cristiano con los intereses de cada comunidad.

Ya, en 2008, en su campaña electoral a la presidencia, Obama había tenido la oportunidad de manifestar su preferencia por Reinhold frente a H. Richard, en su famoso "Discurso sobre la raza" que pronunció en Filadelfia en relación con una serie de declaraciones públicas llevadas a cabo por su admirado mentor de la United Trinity Church de Chicago, el reverendo Jeremiah Wright (Obama, 2008a). En sus sermones, retrasmítidos de forma incesante durante esos días en televisión, el reverendo Wright se había mostrado como abiertamente antiimperialista, utilizando, en gran medida, el armazón intelectual del realismo ético cristiano heredado de H. Richard Niebuhr. Wright denunciaba la hipocresía de los EE.UU. al exigir, de forma continua, que todos los demás sujetos internacionales reconocieran la maldad de sus actos y asumieran, por tanto, las terribles consecuencias de las acciones

militares como forma de redención por los propios pecados, cuando, por el contrario, el imperio norteamericano no era capaz de aceptar responsabilidad alguna por las terribles consecuencias generadas por la violencia propia. En esta línea, el reverendo había llegado a afirmar que el conflicto en Oriente Próximo estaba provocado más por las acciones de EE.UU., y de aliados como Israel, que por las ideologías perversas y odiosas del islam radical.

En la medida en que Barack H. Obama había manifestado, en múltiples ocasiones, los lazos profundos que le unían a Wright, así como el carácter inspirador que su figura y sus ideas habían ejercido en su carrera política, el futuro presidente se vio impelido a justificar su postura en relación con las declaraciones de Wright. En su discurso, Obama declara, de forma abierta, que el hecho de que su admiración por Wright fuera pública y conocida no significaba que él estuviera de acuerdo con todas sus opiniones políticas. Obama justificaba la actitud del reverendo Wright afirmando que sus juicios estaban descontextualizados, esto es, que correspondían a un hombre que había vivido en unas circunstancias diversas a las actuales y que seguía manteniendo una postura ideológica que, en su día, podría haber tenido sentido, pero que era totalmente anacrónica en el momento presente. Posteriormente, Wright respondió reafirmando la actualidad de su descripción de la actitud de los EE.UU., tanto en sus asuntos internos como externos, lo que provocó que Obama rompiera toda relación con el *subversivo* reverendo.

Tanto el análisis de la interesante disputa dialéctica entre los hermanos Niebuhr como la actitud del, aún entonces, candidato Obama, ante los sermones del padre Wright, nos muestran de qué manera la

apuesta del presidente estadounidense por las conclusiones de Reinhold, en relación con las decisiones sobre la necesidad de actuar en otros estados mediante el uso de la fuerza, le va a permitir, por un lado, defender, sobre la base del realismo ético cristiano, un *new beginning*, en relación con la retórica discursiva y la política de su predecesor George Bush y, por otro, mantener su legado en las acciones internacionales políticas concretas emprendidas por éste, en todos aquellos casos en los que el peso de los intereses en juego deba colocarse por encima de cualquier principio ético religioso, dado que, como defendía Reinhold Niebuhr frente a su hermano H. Richard, ninguno de éstos últimos podrá ser considerado, en ningún caso, como basamento único de la actuación de los grandes poderes internacionales.

Ahora bien esto no significa que, en su discurso y en su acción política en relación con el Islam, Obama no tenga en cuenta los argumentos de H. Richard. En la práctica efectiva, el giro retórico que va a ir haciendo avanzar el tono de los discursos y de la práctica política de Barack H. Obama hacia elementos muy afines a los utilizados por George H. Bush viene determinado por el uso de una técnica que podríamos denominar falacia del *espejo invertido* a partir de la doctrina de los hermanos Niebuhr. El centro de toda la artimaña retórica se encuentra en el examen de *auto-responsabilidad* descrito por H. Richard. Mientras que el presidente estadounidense, en sus múltiples discursos y acciones políticas frente al Islam, consigue eludir realizar, de manera exhaustiva, tal examen propio de responsabilidad, apelando, en todo momento, a los recursos dialécticos ofrecidos por Reinhold Niebuhr, por el contrario, al ana-

lizar la retórica y la praxis del Islam político exige, de manera continua e insistente, que éste debe, en todo momento, someterse a un implacable proceso de examen de la responsabilidad por sus pecados y errores. En pocas palabras, Obama consigue unificar las dos vertientes más significativas derivadas de la ética cristiana, en relación con la responsabilidad ante las acciones violentas en el marco de la política internacional, representadas, de manera singular, por los hermanos Niebuhr: para atender a la responsabilidad de las acciones propias, aplica la teoría de Reinhold, mientras que para exigir la responsabilidad por las acciones de otros, en especial, del Islam político, utiliza el tamiz dialéctico de H. Richard. Es el Islam político el que debe someterse, de manera estricta, al exigente proceso ético cristiano de reconocimiento de la propia responsabilidad, mediante la asunción de los errores pasados, la interpretación del sufrimiento ajeno como si fuera propio, el arrepentimiento de los propios pecados y la preparación para una futura reconciliación.

La intensificación, a lo largo de sus dos mandatos, en el uso de esta falacia retórica y argumentativa diluye, de forma progresiva, las intenciones iniciales de un *new beginning*, que acabará convertido en una, cada vez más profunda, vuelta a los orígenes del modelo desarrollado por su antecesor, George W. Buhs. Partiendo de la falacia que hemos denominado del *espejo invertido* y con la intención de hacer recaer la responsabilidad de la violencia en el "Otro", Obama hará uso de las mismas herramientas discursivas latentes que su antecesor. En primer lugar, la reducción ontológica del Islam a un ente abstracto. En discursos como el del Cairo, Obama define los rasgos de ese

ente abstracto, el Islam, y se asigna la capacidad de saber distinguir entre quiénes forman parte del él y quiénes, no y, una vez realizada esa tarea, se otorga el mismo poder que ya reseñara Napoleón en una declaración pronunciada en su viaje al Egipto invadido por sus tropas: sacar de las sombras a los falsos musulmanes para que la luz occidental haga surgir a los verdaderos. Enmarcado en los mismos límites del dualismo y del idealismo platónico de Bush, Obama nos muestra en su discurso del Cairo una renovada interpretación del “mito de la caverna”, en la que Occidente, como guardián de la paz, se encomienda la misión de hacer salir de la cueva a aquellos que, desde siglos, viven, mediante el uso continuo de la violencia, condenados en ella.

Este dualismo reseñado se hace visible, de igual forma, en el discurso realizado por Obama, el 24 de septiembre de 2014, ante la Asamblea General de las Naciones Unidas y se convierte, de nuevo, en la columna vertebral de su retórica discursiva. En su intervención, el presidente de los EE.UU. divide la política internacional contemporánea a partir de la existencia de dos tipos opuestos de *signos*: *signos de progreso* y *signos de violento extremismo* (Obama, 2014). Al hilo de la reinterpretación del mito de la caverna reseñada con anterioridad y haciendo uso, de manera más directa, aunque sólo de manera nominal, del legado del escritor Joseph Conrad, califica las situaciones creadas por el extremismo violento en Siria e Irak como “the heart of darkness”. A continuación, mediante el recurso al patriotismo, otorga a los EE.UU. de Norteamérica la misión de extender la luz por el mundo para eliminar las sombras: “America is deploying our doctors and scientist”, “America is pursuing a diplo-

matic resolution to the Iranian nuclear issue”, “America is and will continue to be a Pacific power”, “America is committed to a development agenda that eradicates extreme poverty by 2030”, “America is pursuing ambitious reductions in our carbon emissions”. De esta forma, quedan definidos, sin ningún margen de duda en el seno de las coordenadas creadas por el discurso, los dos polos reseñados: los signos de progreso y los signos de violento extremismo.

Al quedar identificada la política de los EE.UU. en el marco de los signos de progreso, se elude cualquier responsabilidad por la violencia que, el mismo discurso, reconoce como la principal causa de “the failure of our international system to keep peace with an interconnected world”. Por último, la delimitación teóricamente tan precisa de las fuentes de violencia y, al mismo tiempo, del origen de la situación conflictiva en el mundo contemporáneo, acaba justificando, según Obama, “There can be no reasoning –no negotiation– with this Brand of evil. The only language understood by killers this is the language of force”. Y, finalmente, en una vuelta casi completa a la retórica de Bush, mediante la apelación a la apuesta ética cristiana de Reinhold Niebuhr frente a la de su hermano H. Richard, Obama acaba afirmando que el uso de la fuerza está legitimado “because we fight for our ideals (...) because we address our differences in the open space of democracy”.

Así pues, a pesar de los ayudas iniciales que Obama había encontrado en el discurso elaborado a partir del realismo ético cristiano, para intentar superar los graves déficits derivados de las interpretaciones del Islam predominantes en la retórica de la era Bush, su decidida apuesta por la interpretación ética de Reinhold Niebuhr y

el peculiar uso que realiza de su propuesta en ese interesado juego dialéctico de espejos con la de su hermano, H. Richard, le permite mantenerse fiel no sólo al fundamento último de la retórica discursiva de Bush, sino al eje central de la política internacional de la mayor parte de la tradición presidencial estadounidense desde las primeras décadas del siglo XX. En esta línea, el peso de los intereses nacionales y el reconocimiento de la violencia ejercida únicamente por uno de los dos lados del espejo acaban por conducir a Obama al uso de los recursos dialécticos más característicos de los discursos de George W. Bush, esto es, a la creación retórica y discursiva de un mundo dual, en el que, al hilo de lo afirmado por Reinhold Niebuhr, aquellos que portan la antorcha de la luz están legitimados para el uso de toda la violencia *natural real* necesaria para permitir cumplir el *ideal divino* de sacar del mundo de las sombras a los que viven inmersos en el corazón de las tinieblas.

Referencias bibliográficas

- Barbour, John D, (1984), "Niebuhr Versus Niebuhr: The Tragic Nature of History", *The Christian Century* November 21, 1984, pp. 1096 - 1099.
- Barkun, M., (2003), *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Vision in Contemporary America*, Berkeley, CA, University of California Press.
- Bass, Diana Butler, (2013), "Which Niebuhr, President Obama?" *The Huffington Post*, 9 de octubre de 2013, (consultar en http://www.huffingtonpost.com/diana-butler-bass/reinhold-niebuhr-obama_b_3895748.html).
- Bush, George.W., <http://georgewbushwhitehouse.archives.gov/news/releases/2005/01/20050120-1.es.html>.
- Butter, Michael, (2012), "The Birthers' New World Order: Conspiracy Theories about Barack Obama", en Christ, Birte & Olson, Greta, *Obama and the paradigm shift: measuring change*, Heidelberg, Universitätsverlag.
- Campbell, Horace G., (2010), *Barack Obama and Twenty-first Century Politics: A Revolutionary Moment in the USA*, London, Pluto Press.
- Carothers, Thomas, (2013), "Barack Obama", en Cox, Michael, Lynch, Timothy J. and Bouchet, Nicolas (eds.) *US Foreign Policy and Democracy Promotion*, New York, Routledge, pp. 196-213.
- Cepedello Boiso, J., *Islam, Laicismo y Democracia*, Sevilla, Aconcagua, 2012.
- Holmes, David L., (2012), *The faiths of the Postwar Presidents. From Truman to Obama*, University of Georgia Press.
- Guth, James L, (2009), "Religion in the 2008 Election" en Box-Steffensmeier, Janet M. & Schier, Steven E., (ed.) *The American Elections of 2008*, Lanham, Rowman & Littlefield, pp. 117-136.
- Harries, Richard and Platten, Stephen, (2010), *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics*, Oxford Scholarship Online.
- Lewis, Bernard, (1990), "The Roots of Muslim rage", *The Atlantic Monthly*.
- Lieven, Anatol and Hulsman, John, (2006), *Ethical Realism. A Vision for America's role in the world*, New York, Pantheon Books.
- Mansfield, Stephen, (2008), *The Faith of Barack Obama*, Nashville, Thomas Nelson.
- Mendell, David, (2007), *Obama: From Promise to Power*, New York, Harper Collins/Amistad.
- Merkley, P., (1975), *Reinhold Niebuhr. A Political Account*, Montreal, MQUP.
- Miller, J., (1993), "The Challenge of Radical Islam", *Foreign Affairs*.

- Miller, Richard B., (1988), "H. Richard Niebuhr's War Articles: A Transvaluation of Value", *The Journal of Religion*, Vol. 68, No. 2, Apr., pp. 242-262.
- Niebuhr, H. Richard, (1932), "The Grace of Doing Nothing", *The Christian Century*, 23 de marzo (<http://homepages.which.net/~radical.faith/misc/niebuhr.htm>).
- Niebuhr, Reinhold, (2002), *Moral Man and Immoral Society: A Study of Ethics and Politics*, Westminster, John Knox Press.
- (1932) "The Grace of Doing Nothing", *The Christian Century*, 30 de marzo (<http://homepages.which.net/~radical.faith/misc/niebuhr.htm>).
- Obama, Barack, H.,
 (2007) entrevista con David Brooks, "Obama, Gospel, and Verse", *New York Times*, 26 de abril de 2007.
 (2008a), <http://www.nytimes.com/2008/03/18/us/politics/18text-obama.html?pagewanted=all&r=0> (14-10-2014).
 (2008b)<http://www.christianitytoday.com/ct/2008/januarywebonly/10432.0.html>
 (2009) <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/remarks-president-cairo-university-6-04-09>.
 (2011a) Whitehouse.gov, "Remarks by the President." <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2011/04/27/remarks-president>, accedido el 10 de agosto de 2014.
 (2011b)<http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2011/02/03/remarks-president-national-prayer-breakfast>.
 (2014)<http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2014/09/24/remarks-president-obama-address-united-nations-general-assembly>.
- Olmsted, Kathryn S., (2009), *Real Enemies: Conspiracy Theories and American Democracy, World War I to 9/11*, Oxford, OUP.
- Olson, Greta, (2012), "Introduction: What Has the Obama Presidency Changed?", en Christ, Birte & Olson, Greta (Ed.), *Obama and the paradigm shift: measuring change*, Heidelberg: Universitätsverlag, pp.11-33.
- Pressman, Jeremy, (2013), "Same Old Story? Obama and the Arab Uprising", en Haas, Mark. L. and Lesch David W., Boulder, *The Arab Spring. Change and Resistance in the Middle East*, Westview Press, Boulder, pp. 219-237.
- Ward Holder, R. and Peter B. Johnson, (2012), *The Irony of Barack Obama. Barack Obama, Reinhold Niebuhr and the Problem of Christian Statecraft*, Ashgate, Farnham, Surrey.
- Warren, Heather A., (1997), *Theologians of a New World Order: Reinhold Niebuhr and the Christian Realists, 1920-1948*, Cary, Oxford University Press.
- White, John K., (2009), *Barack Obama's America*, Ann Arbor, University of Michigan Press