

El espíritu de la ciudadanía americana

Javier Alcoriza

Entre las medidas destinadas a llevar a cabo la «americanización» de los inmigrantes llegados a los Estados Unidos, es sabido que figuraba el aprendizaje de la lengua inglesa, de la propia historia americana y de los principios básicos del gobierno republicano. El sentido de esta asimilación no podía ser otro que el de ampliar y afianzar los límites de la ciudadanía americana. Con el tiempo, los grandes conflictos bélicos del siglo XX provocaron un cambio en este proceso de naturalización y, por otra parte, llegó a considerarse que la homogeneidad que implicaba, o el celo en el impulso dado, como diría Tocqueville, a la «igualdad de condiciones», ponía en entredicho la pluralidad de las culturas de origen a las que los inmigrantes o sus descendientes podían mantenerse fieles. Un filósofo alemán en el exilio advirtió que la sociedad americana revivía el antiguo dilema entre el politeísmo por la conservación de los diversos valores culturales y el monoteísmo implícito en la aspiración al respeto universal de los derechos humanos. Este no es sino uno de los dilemas que podemos encontrar al revisar un episodio de la historia de la ciudadanía americana¹. En contraste con los acontecimientos y la doctrina política en Europa, el mundo americano parece ofrecer la oportunidad de comenzar una nueva «educación»². El estudioso de la historia política de los Estados Unidos, aunque pretenda sólo señalar un camino en la investigación del modelo de la ciudadanía americana, empieza y acaba con el deseo de suscri-

1 Este dilema ha sido tratado, a nuestro juicio de manera satisfactoria, por Richard Rorty, en *Una visión pragmatista de la racionalidad y la diferencia cultural*, en *Pragmatismo y política*, tr. de R. del Águila, Paidós, Barcelona 1998. El filósofo alemán es Karl Löwith. Véase *El sentido de la historia*, tr. de J. Fernández Buján, Aguilar, Madrid 1958, p. 35.

2 Ha de tenerse en cuenta que rechazar o renovar una educación por la necesidad de acomodar los nuevos conocimientos a los viejos y, en consecuencia, de variar el sentido de la propia conducta, es un criterio seguido por el historiador americano de *La educación de Henry Adams*. La educación se corresponde con la elección de un sendero para vivir y estar a la altura de las circunstancias. La educación de Henry Adams sería la versión secularizada del progreso del peregrino americano del siglo XIX —o del XVIII— al siglo XX.

bir las palabras del observador francés: «Confieso que en América he visto más que América».

Cuanto más rasgos podamos citar del modelo de ciudadanía americano, más nos persuadiremos de que tal modelo está animado por un espíritu que hallamos en otros ámbitos de la cultura americana. Desde la tajante distinción de Julien Benda entre dos tipos de civilización, uno artístico y moral, cuya cumbre sería Roma, y otro civil y moral, que sería el del mundo anglosajón, hasta las reflexiones de Huizinga sobre el «espíritu norteamericano», es posible participar en la convicción de que América representa un mundo nuevo que no podemos despachar con lugares comunes o frente al que no podemos permanecer indiferentes. A esta indiferencia se refería Huizinga cuando calificaba de «sentimiento farisaico» el de los europeos que afectan admirar, pero no envidiar, la fuerza de los americanos. La prudencia por la misma novedad del tema invitaba al historiador a no ser demasiado categórico respecto al espíritu norteamericano, por lo que le parecía más tempestiva la identificación de algunos de sus rasgos. Así, por ejemplo, Huizinga llama la atención sobre el hecho de que el «behaviorismo» no sea tanto una moda intelectual como el efecto de que el ambiente intelectual esté dominado en América por el concepto de la conducta. Sólo por la conducta se explican los fenómenos sociales, e incluso la idea de la ciudad, por cuanto nos interesa, responde a esta relación, según las palabras del sociólogo R. E. Park: «La ciudad es un estado mental, un cuerpo de costumbres y tradiciones, y de los sentimientos y actitudes organizadas que se insertan en estas costumbres y se transmiten con esta tradición»³. Huizinga no podía sino lamentar cierto desdén de los americanos por las grandes «formas de cultura» europea, pero era también lo bastante imparcial para reconocer que esta actitud «antihistórica» era coherente con la actitud «antimetáfrica» de los americanos, y para recordarnos que, por el mismo motivo, en América se condenaba como debilidad y pecado todo romanticismo, o que Henry James había escrito que toda evasión era *uncreative*, puesto que no creaba los medios para dominar el mundo. Huizinga protestaba que en América sólo se prestaba atención a la historia si esta prestaba a su vez un servicio a la sociología; y resulta evidente que si al sociólogo le interesaban los «sentimientos y actitudes» por los que la ciudad representa un centro de civilización, no debía remontarse a la historia universal para el estudio de su fuente, sino a la historia específica americana.

Se ha hablado de la revolución americana como «origen de una historia específica»⁴. Entre los antecedentes de la revolución, los historiadores han in-

3 Citado por J. HUIZINGA, *El concepto de la historia*, tr. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México 1977, p. 410.

4 La expresión es de Hannah Arendt. Véase su estudio *Sobre la Revolución*, tr. de P. Bravo, Alianza, Madrid 1988, pp. 49, 120.

dicado que el carácter de las colonias de Nueva Inglaterra fue, en gran medida, un producto del puritanismo: «El puritanismo no era un movimiento de clase o económico envuelto en ropajes religiosos, sino una secta religiosa dinámica, con un ardiente deseo de conocer y realizar la voluntad de Dios»⁵. Con todo, desde el principio es evidente también el origen comercial de las colonias y su eficiente base democrática, hasta el punto de que los accionistas de las compañías, los electores, se llamaran «hombres libres». El celo religioso y la necesidad impulsaron a la par el crecimiento de las colonias, de modo que, por ejemplo, el choque de los emigrantes con las generaciones de puritanos provocó la fundación de nuevas ciudades hacia el oeste. Como consecuencia de la Revolución de 1688, se produjo la reorganización del poder colonial, y la figura del gobernador real se vio atrapada entre el Secretario de Estado inglés y las asambleas locales, que gozaron cada vez de mayor autonomía. Ya es casi tópico recordar que la revolución americana «no se inició para obtener la libertad, sino para conservar la libertad de que ya disfrutaban las colonias»; en este sentido, conviene también recordar que, a raíz de la disputa con la Corona británica por los aranceles impuestos, «La Asociación», creada para velar por el acuerdo alcanzado y plasmado en la Declaración de Derechos y Agravios, sirvió para «supervisar la vida cotidiana de los Estados Unidos». Las nuevas instituciones americanas surgieron de la necesidad de ampliar las funciones asignadas de manera provisional a las primeras instituciones. Este fue el momento en que se trató de dar forma jurídica a los ideales políticos o, como dijo Adams, de «poner en práctica la teoría de los hombres más sabios». El proceso de redacción de las constituciones de los Estados, que despertaba la admiración de Madison, condujo a la aprobación de los Artículos de la Confederación y la Unión Perpetua y, después, por causa de las disputas comerciales, a la Convención de Annapolis, que fue el germen de la Convención de Filadelfia.

De la revisión de los Artículos de la Confederación arranca la consideración de asuntos que debían marcar el curso político de los Estados Unidos, como la discusión sobre la fuerza de ley de las leyes del Congreso en los Estados, el voto proporcional en el Senado, el enfrentamiento de los intereses económicos seccionales o la función de los tribunales federales y del Tribunal Supremo. Al seguir el hilo de la historia americana, es justo reconocer en este punto el valor correspondiente a la discusión de los federalistas y antifederalistas, en el umbral de la ratificación de la Constitución. El capítulo de *El Federalista* representa el cruce de acción y teoría política que reconocemos como característico del espíritu y orgullo de la ciudadanía americana. Los ar-

5 Véase S. E. MORISON, H. S. COMMAGER, W. L. LEUCHTENBURG, *Breve historia de los Estados Unidos*, tr. de O. Durán, F. Ballvé y J. J. Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México 1993, p. 39.

gumentos de *El Federalista* pretendían influir en la opinión pública y confirmar, al mismo tiempo, las bases y ventajas de la democracia representativa como forma del republicanismo americano. Sólo el tono moderado de la exposición, según se ha dicho, garantizó la congruencia de *El Federalista*, a cuya doctrina contribuyeron autores de temperamento tan dispar como Madison y Hamilton⁶. La flexibilidad de la práctica de gobierno era tal, sin embargo, que durante la administración de Washington encontramos juntos en escena a Jefferson y Hamilton, a pesar de que el futuro presidente no ignoraba el proyecto político de Hamilton, cuyo programa financiero provocó la primera escisión entre los partidos «federalista» y republicano. A propósito de esta oposición de ideas y caracteres, podemos tener en cuenta una observación de Montesquieu: «En las sociedades nacientes, los jefes de las repúblicas son los que hacen la institución; y después la institución es la que forma los jefes de las repúblicas». La institución quedó establecida según el modelo de la democracia jeffersoniana, cuya palabra de conciliación anuncia el valor que tendrá la generosidad mostrada por un jefe de la república como Lincoln⁷.

Una conclusión provisional es que cuanto más se sabe de la historia de los Estados Unidos, más lejos parece que se está de obtener de ella un criterio que no sea sino demasiado vago o amplio para determinar su modelo de ciudadanía. En efecto, el criterio de educación política que podríamos deducir de la historia desde los tiempos de la colonización y la independencia, habría de ser puesto en duda, por ejemplo, con el advenimiento de la guerra civil. Sin embargo, también aquí, como en el nacimiento de la república, se trataba de la aparición de nuevos problemas, como el de la extensión al Oeste, que implicaba la extensión de la esclavitud a los nuevos Estados. El modo de abordar tales problemas acaba por ser más instructivo, desde luego, que la crisis que desencadenaron, por trágica que esta fuera. Un rasgo persistente en el pensamiento americano ha consistido en impedir que la mala conciencia por hechos especialmente graves haya cegado las fuentes de los ideales que promueven su orgullo nacional. Así, las célebres palabras de Lincoln en Gettysburg, so-

6 Véase el capítulo de Martin Diamond sobre *El Federalista* en L. STRAUSS, J. CROSEY (comp.), *Historia de la filosofía política*, tr. de L. García, D. Luz y J. J. Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México 1993, pp. 619-631.

7 Jefferson decía que Hamilton no sólo era monárquico, sino también «partidario de una monarquía fundamentada en la corrupción». Véase T. JEFFERSON, *Autobiografía y otros escritos*, tr. de A. Escobedo y M. Sáenz, Tecnos, Madrid 1987, p. 131. La cita de Montesquieu se encuentra en *Grandeza y decadencia de los romanos*, tr. de M. H., Espasa Calpe, Buenos Aires 1942, p. 12. La palabra de conciliación de Jefferson se ilustra con pasajes como este: «Todos somos republicanos; todos somos federalistas. Si hay entre nosotros alguien que desee deshacer la Unión o cambiar su forma republicana, que no se le moleste; dejadlo estar como un monumento a la seguridad con que podemos tolerar el error de opinión en un país en que la razón permanece libre para combatirlo». Véase *Breve historia de los Estados Unidos*, op. cit., p. 198.

bre el «trabajo que aún está por terminar», ofrecen una clave de lectura de la conservación y renovación de las formas republicanas, animadas por un espíritu emprendedor. En el terreno de la tradición filosófica, tal espíritu emprendedor, el de la «empresa agresiva», ha sido contrapuesto por Santayana a la «tradición gentil» de la filosofía americana, a la cual trataría de superar. El ensayo de Santayana, a pesar del interés que tiene como crítica de los filósofos e intelectuales americanos, sin embargo, acaba por hacernos pensar si no es el propio autor de *El último puritano* quien pretendía escapar de la tradición gentil a la que se refería. En todo caso, hemos de compartir con Santayana su consideración de Emerson y del trascendentalismo como «cosas genuinamente americanas»⁸. Quien mejor comprendió la lección de Emerson, sin duda, fue Thoreau, y es en sus escritos donde podemos hallar, y, en concreto, en el concepto de desobediencia civil, por paradójico que resulte, un caso genuino de ciudadanía americana.

Stevenson ha observado que los desafíos de Thoreau, a pesar de que puedan corresponder, por su excentricidad, a lo innato de su carácter, siempre acababan por librarse en el terreno de la cordura y la conducta pública y, podríamos añadir, del sentido común⁹. (Recordemos que en la *Apología del capitán John Brown*, a quien compara con Cromwell, Thoreau llama a Brown «hombre de gran sentido común».) De las máximas que podrían extraerse de *Una vida sin principios*, se desprende que el autor ha partido de una «verdad tan simple» como la libertad o el valor absoluto de la propia vida¹⁰. El «selvático» Thoreau proclama que, tras las instituciones que aseguran la libertad de la vida pública, la *res-publica* debe dar lugar a la *res-privata*. Aunque tomemos por una preferencia esta consigna de Thoreau, no podemos dejar de valorar su aportación al espíritu de la ciudadanía americana, por más que sorprenda el hecho de que el autor conmine a sus lectores a comportarse primero como hombres, después como ciudadanos: «La única obligación que tengo derecho a asumir es la de hacer en cada momento lo que crea justo». La ciudadanía, según Thoreau, será sólo un elemento adicional al cumplimiento de los deberes puros de la humanidad. Thoreau entendía que si el gobierno interfería en tal cumplimiento, si impedía toda posibilidad de reforma, la única opción legítima era la resistencia, o, en otras palabras, la desobediencia civil.

8 En G. SANTAYANA, *La tradición gentil en la filosofía americana*, tr. de P. García, Taller de Estudios Norteamericanos, León 1993, pp. 109-115.

9 Véase el hermoso retrato de Robert Louis Stevenson, *Henry David Thoreau: su carácter y opiniones*, tr. de A. Lastra, en *Res publica*, nº 2, 1998.

10 Véase H. D. Thoreau, *Desobediencia civil y otros escritos*, tr. de M. E. Díaz, Tecnos, Madrid, 1994, p. 57: «La democracia no es el último logro, sino los derechos del hombre». Se puede comparar con la afirmación de Emerson en *Fortuna de la República*: «El fin de toda lucha política es establecer la moralidad como base de la legislación».

Importa destacar que en el fondo de este compromiso de Thoreau con la justicia no es tan relevante la tradición de la libertad política americana como la de la libertad moral¹¹. La desobediencia civil comporta, además, una posición activa del individuo frente a la sociedad, con el propósito de que la sociedad asuma una posición activa frente al gobierno¹². Thoreau deploró que alguien pagara la multa por la que estaba en prisión, porque creía que, en términos de conducta pública, el valor de la buena intención es inferior al del conocimiento. Con ello podríamos situar a Thoreau en la línea de lo que Antonio Lastra ha llamado la «persuasión americana».

De la *Declaración de Independencia* a los escritos de Emerson y Thoreau, «la naturaleza y el dios de la naturaleza» son una guía inequívoca para la conducta de la vida, con la perspectiva de que los hechos participan de una «orientación ideal». En Thoreau, la metáfora de la naturaleza contrarresta la inercia del desistimiento ante la corrupción y contingencia de los asuntos humanos: «Si la naturaleza aún puede crear esa fragancia cada año, yo creo que aún es joven y está llena de vigor, que su integridad y fuerza creadora no tienen par y que hay virtud incluso en el hombre, porque es capaz de perseguirla y amarla»¹³. La vuelta a la naturaleza podría ser el primer y último requisito de Thoreau para el espíritu de la ciudadanía. Porque la fuerza de la naturaleza es análoga a la de la civilización, de la que surgen las forma de gobierno, y una sociedad constituida sólidamente, desde el punto de vista de Thoreau, es el marco en el que el hombre puede aspirar a la «búsqueda de la felicidad», propósito que no debe ser perturbado por el gobierno. En realidad, su apelación a que seamos hombres antes que ciudadanos, como veíamos, es decir, a no asumir otra obligación que la de hacer en todo momento lo que se cree justo, sirve para distinguir netamente el lugar que corresponde a las «leyes eternas» frente a las leyes particulares. Pero esto no es algo diferente de la afirmación de Emerson de que la ciudadanía en América sólo se podía satisfacer por la justicia. Por ello, el autor de *Walden*, en la cárcel, podía sentirse como «el único ciudadano que había pagado mis impuestos». El destino final de la resistencia, cuando no hay vías para la reforma, consiste en renovar «la oportuna experiencia del pueblo».

11 Los argumentos de Thoreau se apoyan en citas del Nuevo Testamento. *Ibid.*, pp. 36, 42, 45, 56.

12 H. Arendt considera que la última manifestación de la desobediencia civil se halla en la asociación voluntaria, como fenómeno típicamente americano. A nuestro juicio, lo más interesante de su análisis es el vínculo entre el concepto de Thoreau, que supone una crisis del *consensus universalis*, y el tipo de pacto que distingue como fundamento de la república americana. Para la autora, la fuerza de este pacto reside en su contenido moral, es decir, en la confianza y obligación de cumplir las promesas mutuas. Cf. *Desobediencia civil*, en *Crisis de la República*, tr. de G. Solana, Taurus, Madrid 1998.

13 En *Desobediencia civil y otros escritos*, op. cit., p. 77.

Al recordar el valor de la naturaleza como fundamento de la sociedad frente al gobierno, nos situamos en la tradición de la defensa de *Los derechos del hombre* de Thomas Paine. El autor se propuso dar una respuesta adecuada a la «injuriosa burla» de Burke, pero consiguió también brindar un punto de partida para la comprensión de la revolución americana frente a la francesa. En esta, la revolución mental había sido previa a la política, explica Paine, mientras que en América la mayoría de los hechos había que considerarlos también como principios. Contra el mito del «Adán político» fabricado por Burke, con el que se alzan barreras entre el hombre y su Hacedor, Paine erige el «Adán de un mundo nuevo» representado por la generación presente¹⁴. Cuando Paine sostiene que los únicos deberes del hombre son sus deberes con Dios y con el prójimo, anticipa el sentido de la protesta de Thoreau y dirige su razonamiento, además, hacia la consecución de la reforma del gobierno inglés. En la segunda parte de su obra, Paine censura lo absurdo de un sistema tributario tan gravoso como el inglés, puesto que en Inglaterra el poder civil se ejerce por «las gentes de cada ciudad y cada condado». Allí se ha comprobado, según el autor, que el progreso de la nación puede ir en una dirección y el del gobierno en otra. Para remediarlo, Paine afirma que la renovación constante de la representación debería subsanar los defectos de funcionamiento de las cámaras. La finalidad del gobierno no ha de ser otra, según Paine, que la prosperidad de la asociación nacional; ahora bien: la extensión de este tipo de gobierno, cuyo objetivo es asegurar el bienestar general, llevaría, más allá de las nacionalidades, a completar el círculo de la civilización.

De modo similar, Emerson planteará que América estará en condiciones de legislar para el mundo cuando se haya asimilado por completo el espíritu de servicio a la humanidad, por el que cada uno tiene una función que cumplir en su «lugar especial». Los deberes del ciudadano no aparecen disociados del valor primordial de la civilización. La civilización tiene que ver, desde luego, con el mantenimiento y vigor de las formas republicanas, que, según Emerson, estaban representadas en las instituciones educativas y en la «revolución» del Congreso. Podemos suponer que tal «revolución», que no es obra del hombre, según Emerson, sino la «efervescencia eterna de la naturaleza», así como la desobediencia de Thoreau o el «Adán de un mundo nuevo» de Paine, tienen su proyección en el deseo de preservar la «identidad moral» de Estados Unidos que llega hasta nuestros días¹⁵.

La firmeza de los principios, frente a la movilidad de las acciones emprendidas por la sociedad americana, era algo que llamó la atención de Ale-

14 Cf. T. PAINE, *Los derechos del hombre*, tr. de J. A. Fontanilla, Orbis, Barcelona 1985, pp. 33, 212.

15 La «identidad moral» y el «orgullo» son expresiones de Richard Rorty en *Forjar nuestro país*, tr. de R. J. Del Castillo, Paidós, Barcelona 1999, p. 27.

xis de Tocqueville. Dentro de los límites que hemos de adjudicar a su observación, *La democracia en América* es una obra que conserva el valor del análisis de «un mundo completamente nuevo», a pesar de que hoy podamos prescindir de la impresión de «terror religioso» con que la compuso su autor. Al margen del justificado pesimismo, por lo que se refiere a Europa, con que Tocqueville contemplaba la irrupción de los valores democráticos, su estudio, por lo que se refiere a América, está impregnado de una fuerte simpatía por el principio de la democracia, que ha enraizado en las costumbres y se ha desarrollado en las leyes. El fuerte poder civil que Paine destacaba en la gente de las ciudades y condados ingleses se corresponde con el espíritu de libertad que Tocqueville reconocía en las instituciones municipales americanas. El funcionamiento del propio gobierno federal depende en gran medida, según Tocqueville, de la fuerza e independencia del municipio, que es la condición de la ciudadanía americana. El municipio no recibe poderes del Estado, sino que se desprende de ellos en su favor. En realidad, el buen funcionamiento del gobierno americano supone la articulación de varias esferas de poderes, como son el Estado, el condado y el municipio, y, por fin, la eficacia de la descentralización administrativa, relativa a los intereses de ciertas partes, combinada con la centralización gubernamental, que afecta a los intereses comunes. A la vista de la experiencia, la eficacia o la «prosperidad» americana, como dice Tocqueville, es preferible a la «perfección» de la centralización europea, es decir, al «orden en la miseria».

La descripción de la democracia americana de Tocqueville permite al lector de su obra hacerse una idea de las numerosas conexiones que tiene el espíritu de ciudadanía con la experiencia política americana hasta el primer tercio del siglo XIX¹⁶. Como es sabido, se trata de una descripción que cuenta con el contraste de la irrupción de la democracia en Europa, por lo que es oportuno atender a la lección que el autor trata de extraer. Así, tras haber percibido que en las costumbres o *mores* reside el estado moral de un pueblo, Tocqueville muestra su confianza en las instituciones democráticas, las cuales podrían subsistir «en cualquier lugar igual que América». Por encima del valor de la doctrina política, el filósofo señala el valor del ejemplo america-

16 Véase A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, tr. de M. Arroita, Orbis, Barcelona 1985. Entre estas cuestiones de experiencia política, social y cultural, destacan las del valor de las instituciones provinciales (p. 65) o de la Constitución como fundamento de las sentencias judiciales (p. 68), las atribuciones del Tribunal Supremo (p. 81), la independencia de la prensa (p. 86), la libertad de la asociación política (p. 88), la inestabilidad y dinamismo del poder (p. 107), el arraigo en el pueblo del espíritu legista y del sistema del jurado (pp. 125, 135), la influencia de la religión en el bienestar (pp. 172-175), la compensación del individualismo por la libertad (p. 192) y la importancia del «arte de la asociación» (p. 200). Tocqueville, que señala los rasgos puritanos del concepto americano del honor, no pudo prever el auge extraordinario de la que él ya consideraba como una nueva «aristocracia industrial».

no: «Las costumbres y las leyes de los americanos no son las únicas que pueden convenir a los pueblos democráticos; pero los americanos han enseñado que no hay que desesperar de regular la democracia con la ayuda de las leyes y de las costumbres»¹⁷.

Regular la democracia, desde el punto de vista de quien observa la dirección seguida por el espíritu del republicanismo americano en la obra de Tocqueville, consiste en regular la vida en el municipio o la ciudad. Para los intelectuales americanos, la naturaleza ha marcado una pauta en la conducta de la vida que se ha orientado, como hemos visto, hacia la civilización. F. J. Turner explicaba que América era un terreno propicio para observar las fases de evolución de la historia universal. La tierra sin historia se presentaba como un compendio de la evolución, la cual, según la tesis de Turner, estaba caracterizada en América por el crecimiento de la línea de frontera y por las cuestiones que implicaba tal «crecimiento de la independencia»: «Lo peculiar de las instituciones americanas es el hecho de que se han visto obligadas a adaptarse a los cambios de un pueblo en expansión, a los cambios necesarios para atravesar un continente, conquistar selvas y desarrollar en cada extensión de este progreso, a base de las condiciones económicas y políticas primitivas de la frontera, la complejidad de la vida urbana»¹⁸.

Es evidente que el «progreso» indicado por Turner, por escaso margen que concedamos a su persuasiva tesis, no había de detenerse con el término de la «conquista del Oeste», o, al menos, que podría adoptar nuevas formas capaces de salvaguardar su espíritu. Hasta cierto punto, y a la vista de sus palabras, no tenemos por qué pensar que en la actualidad se haya descubierto el límite de la «complejidad de la vida urbana». Importa mencionar que el testimonio de los intelectuales americanos sobre la ciudad, como han expuesto Lucia y Morton White, ha sido, sobre todo, un testimonio contra la ciudad. Sin embargo, sería tan impropio negar esta animadversión general como reducir su explicación a una sola causa. En realidad, sería tan controvertido indicar la causa de oposición a la ciudad como afirmar que, a lo largo de la historia, la ciudad americana ha sido siempre la misma. Sólo después de la Guerra de Secesión, «la promesa y posibilidades de civilización» se vinculan claramente a la vida urbana.

El sentimiento contrario a la ciudad no se corresponde tanto con la vuelta a la naturaleza, en los escritores americanos, como con la frustración de las expectativas en que han cifrado un modo de vida civilizado. Por otra parte, su crítica a la ciudad abarca una amplia gama de reacciones, desde la lección de

17 *Ibíd.*, p. 146.

18 Véase *La importancia de la frontera en la historia estadounidense*, de Frederick Jackson Turner, en D. J. BOORSTIN (comp.), *Compendio histórico de los Estados Unidos*, tr. de C. Ávila, Fondo de Cultura Económica, México 1997, p. 424.

sensibilidad manifiesta en el «espíritu de visita» de Henry James, hasta la preocupación de Dewey por la comunicación en la ciudad como corazón de la vida social. No hay que pasar por alto el hecho de que los autores de *El intelectual contra la ciudad* hayan puesto en pie de igualdad la opinión del novelista y la del historiador, la del filósofo y la del reformador social, y considerado igualmente oportunas sus aportaciones con el fin de fomentar los valores de la vida en la ciudad: el desarrollo de la individualidad, la posibilidad de educación y la fácil comunicación entre los hombres¹⁹. Lo cierto es que tales valores, constitutivos de la ciudadanía americana, son más claramente reconocibles en la obra de pragmatistas como William James o Dewey que en la de autores como Poe o Dreiser, y que los pragmatistas recuperan tanto el espíritu confiado de Emerson como la sabiduría empírica de Jefferson.

De los pragmatistas a Rorty, que se sitúa políticamente en esta corriente de pensamiento y acción social, para la definición del propósito de la ciudadanía, la crítica radical no ha sido tan relevante como la crítica reformista. Una vez se ha alcanzado el acuerdo sobre ciertas convicciones comunes, la flexibilidad de esta postura ha permitido, decía Rorty, incluso cambiar la retórica política con el fin de preservar la identidad moral. En consecuencia, el reformista americano, inmunizado contra cualquier proceso de «teleología inmanente» en la historia, trata de conservar y alentar la esperanza de mejora contra toda pretensión de un conocimiento con valor absoluto. En esta opción por una esperanza secular, con el propósito de escribir o lanzar, como decía Whitman, una «historia futura», y en la combinación de una experiencia guiada por la naturaleza y de un compromiso adquirido, en el sentido de «ser leales al país soñado», radica al menos un aspecto característico del espíritu de la ciudadanía en América.

19 Véase el capítulo XVI en M. y L. WHITE, *El intelectual contra la ciudad*. De Thomas Jefferson a Frank Lloyd Wright, tr. de E. L. Revol, Infinito, Buenos Aires 1967.