

LA TEORÍA POLÍTICA DE SHELDON WOLIN (1)

Por JAVIER ROIZ

SUMARIO

EL LIBERALISMO.—LA RAZÓN PÚBLICA.—UNA SOCIEDAD BIEN ORDENADA.—LA DEMOCRACIA NORTEAMERICANA: *Deficiencias democráticas del liberalismo. Democracia sectaria.*—EL CIUDADANO COMO ACTOR EN LA SOCIEDAD PLURALISTA.—DIFERENCIA Y DIVERSIDAD.—IDENTIDAD DEMOCRÁTICA.—HOMOGENEIDAD Y PODER.—LA IGUALDAD EN LA TRADICIÓN GRIEGA.—INCORPORACIÓN A LA DEMOCRACIA.—COMUNALIDAD.—DEMOCRACIA SIN CIUDADANÍA.

El siglo XX se ha mostrado pobre en filosofía política y ha vivido sobre planteamientos del siglo XVIII o del romanticismo alemán. No es de extrañar que algunos pensadores hayan tenido que recurrir a la historia de la teoría política para poder sacar adelante una visión propia del poder y la convivencia.

Sheldon S. Wolin (2), al igual que antes hicieron Leo Strauss, Erik Voegelin o Hanna Arendt, ha centrado sus esfuerzos en escribir sobre momentos del pasado de Occidente. Situaciones en las que se crearon visiones de la política originales e inspiradoras, *nociones de lo político* que, en su opinión, merece la pena recordar. Wolin alcanzó la cima académica en 1960 con un libro, *Politics and Vision* (3), que precisamente revisaba la historia de la teoría política buscando tanto la continuidad como la innovación y que hoy es un clásico (4).

(1) El presente artículo está extraído del seminario impartido por el autor, y bajo el mismo título, en el *Institut de Ciències Polítiques i Socials* de Barcelona los días 1 y 2 de diciembre de 1997. Quiero agradecer a este Instituto el permiso para la publicación de este artículo. También deseo agradecer las facilidades concedidas por el CEACS del Instituto Juan March para la utilización de su biblioteca en la preparación de este trabajo.

(2) Nacido el 4 de agosto de 1922, estudió en Oberlin College y se doctoró en Harvard University en 1950. Ha sido profesor en Oberlin College, la Universidad de Berkeley, la Universidad de Santa Cruz y Princeton University.

(3) SHELDON S. WOLIN: *Politics and Vision*, Little, Brown, Boston, 1960.

(4) «El libro de WOLIN es germen y precursor de la teoría académica de hoy... fue quizá la contribución más importante al esfuerzo por establecer y defender una identidad propia para la teoría política».

La obra de Wolin no es abundante. Por mucho tiempo, y aparte de su gran libro, solamente incluyó artículos dispersos sobre temas regulares del debate politológico. En el ámbito norteamericano se le ha reconocido, con razón, su capacidad para inspirar en los años sesenta y setenta a los mejores alumnos de Berkeley o Princeton, y suele especificarse al hablar de él que su arte didáctico se desplegaba al cien por cien entre los estudiantes de doctorado; pero hay que esperar a 1981, en que dirige la revista *democracy*, y posteriormete a 1989 (5), en que publica *The Presence of the Past*, para encontrar textos en las que Wolin exponga directamente su propia visión de los temas.

Wolin se siente cómodo dedicándose al estudio del pasado como medio de expresar su visión de lo político, si bien marca distancias con la historia, hacia cuya ciencia no obstante se muestra muy respetuoso. Aprecia su trabajo, pero siempre aclara que lo hace *desde fuera*. Colega y confidente de grandes historiadores —basta pensar en su íntimo amigo Arno J. Mayer— Wolin nunca duda de que lo que él hace sea diferente del oficio de aquéllos. La historia, nos dirá, es un método o una herramienta para poder encontrar el conocimiento vivo de hoy; ahora bien, «no es la fuente del saber político» (6).

El diálogo con otros pensadores es el modelo de expresión que más parece servirle. En *Politics and Vision* se dedica a Lutero, Calvino, Machiavelo o Hobbes; en *The Presence of the Past*, a Montesquieu, Tocqueville, los autores de *El Federalista* o Max Weber; y en los últimos artículos de los años noventa se enfrenta con Robert Dahl o John Rawls. En el camino queda su proyecto de libro que pretendía titular *Power Dialogues* (Diálogos de Poder) (7) y que nunca vio la luz (8).

Hay que apresurarse a aclarar que Wolin no es exactamente un polemista. Si desde muy temprano se opuso a Harold Lasswell, Benjamin Barber o David Easton entre otros, lo hizo porque no podía aceptar que todos ellos, como «exponentes de la ciencia», triunfasen «en restringir el debate a asuntos de procedimiento». No quería quedarse callado ante el intento, entonces predominante, «de transformar el estudio de la política en una “ciencia de la política” modelada sobre los presupuestos metodológicos de las ciencias naturales... (y de) querernos convencer de que el

JEFFREY C. ISAAC: «The Strange Silence of Political Theory», *Political Theory*, vol. 23, núm. 4, noviembre 1995, pág. 637. *Politics and Vision* recibió en 1987 el Lippincott Award como libro que sigue siendo muy influyente una vez transcurridos 15 años de su publicación.

(5) SHELDON S. WOLIN: *The Presence of the Past*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1989.

(6) WOLIN: *Politics and Vision*, pág. v.

(7) Éste era su proyecto prioritario en verano de 1981, según comunicación personal al autor del presente trabajo.

(8) WOLIN escribió asimismo una serie de artículos sobre el presidente Jimmy Carter que publicó en *The New York Review of Books* entre los años 1975-78. También dedicó su atención en los años setenta a la obra de autores europeos como Edmund Husserl, Alfred Schutz, Hans Gadamer y en especial a Michel Foucault. Ver SHELDON S. WOLIN: «On the Theory and Practice of Power», en JONATHAN ARAC, ed.: *After Foucault Humanistic Knowledge. Postmodern Challenges*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1988, págs. 179-201.

conocimiento político fiable sólo se adquiere emulando los procesos de observación, recogida de datos, clasificación y verificación» (9). Sus críticas a autores emblemáticos de la ciencia empírica, como el antes mencionado Dahl o Harry Eckstein (10) —a quienes tildó de *methodists* u obsesionados por la metodología y los bancos de datos—, no se debían a deseos de desmitificación de sus personas, sino a intentos de aclarar el campo tan confuso en el que se desarrollaba la ciencia política del momento. En este sentido, cuando en 1996 se enfrenta con la obra de Rawls, lo primero que hace es calificar al personaje de «*virtuous philosopher*» (11), es decir, de ser un intelectual moral y profesionalmente ejemplar.

Una constante de la obra de Wolin es su esfuerzo por recuperar «una tradición de discurso», dándole a esta palabra un significado enigmático y conceptual que nos sugiere un material denso, activado y directamente relacionado con la pugna por el poder en la democracia contemporánea. Ahora bien, Wolin se niega a mantener un hilo descriptivo que garantice ese *transcurso* tan necesario para el trabajo de los historiadores. Para él, lo único que tiene importancia es el bienestar de las «colectividades» en las que germina la política, y entiende el presente de éstas como «la organización política de su existencia» (12). De manera elocuente ya desterró la palabra *historia* del título de su libro primordial —y del subtítulo—, en el que no se dejaba opción al lector para que pensase que se trataba de algún tipo de historia, y apoyó su presentación en dos palabras teóricas y actuales: política y visión. A diferencia de George H. Sabine (13), la gran referencia de su generación en este campo, Wolin elimina la idea de trenzado historiográfico y rehúye presentar el pasado en el *fluir* del tiempo. El tiempo no es el *container* natural. Los materiales del pasado que Wolin presenta en *Politics and Vision* son *flashes* agraciados por penetrantes y lúcidos, por hallarse cargados de significación relevante, pero no se enhebran unos con otros. Su contenedor lógico no es el tiempo. Se trata de visiones que no rellenan ningún cauce temporal.

Creo que Wolin da un paso decisivo al apoyar su reflexión en el concepto de *visión*. En una academia como la norteamericana, fuertemente iconoclasta, Wolin recurre a una matriz visual que anuncia en el mismo título de su libro. Ello abre el camino a potencias del entendimiento en las que el pensamiento pilotado del mundo moderno no basta y en el que el segmento de fantasía se alza como creador. La visión

(9) SHELDON S. WOLIN: «Paradigms and Political Theory», en PRESTON KING y B. C. PARELEH (eds.): *Politics and Experience: Essays Presented to Prof. Michael Oakeshott on the Occasion of His Retirement*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1968, pág. 125.

(10) SHELDON S. WOLIN: «Political Theory as a Vocation», *American Political Science Review*, 63: 1062-82; y SHELDON S. WOLIN, «The Politics of the Study of Revolution», *Comparative Politics*, vol. 5, núm. 2 (enero 1973): 343-358.

(11) SHELDON S. WOLIN: «The Liberal/Democratic Divide», *Political Theory*, vol. 24, núm. 1, February 1996, pág. 97.

(12) WOLIN: *The Presence of the Past*, pág. 1.

(13) GEORGE HOLLAND SABINE, 1880-1961, autor de *A History of Political Theory*, Rinehart & Winslow, New York, 1937.

que valora Wolin es la del *insight* o comprensión desde dentro de los asuntos de la política, y eso reivindica necesariamente la imaginación, un fragmento de la inteligencia que escapa del control del yo protagonista y que da acceso a un universo sobre el que Wolin habla a través de la opinión de los demás.

No es la primera vez que un autor utiliza a otros escritores como altavoces de su propio pensamiento, aunque en el caso de Wolin deberíamos apresurarnos a señalar que no trata con ello de urdir un laberinto de significaciones en el que esconder la maldición del conocimiento —caso de Leo Strauss—, sino más bien de apoyarse en hermanos sabios a los que escucha y reivindica como parte de un trabajo concitado a través del tiempo y del espacio, «de una tarea primariamente cívica y secundariamente académica» (14). Con una pequeña gota de mesianismo, Wolin cree que recuperar esta tradición de discurso contribuye a la *Operación Democracia* (15), una tarea urgente con objeto de proteger «la supervivencia del hombre en una era cargada de presagios de destrucción ilimitada» (16). Sea lo que fuere, meditar sobre el pasado no se reduce a «ofrecer una historia comprensiva y detallada del pensamiento político» (17).

La manera de trabajar de Wolin siempre está referida al presente y consiste en releer los textos, las palabras consagradas en otros tiempos y circunstancias, para demostrar que la preocupación generosa del talento de los hombres es un hecho constante —esto sí es continuado—; algo que conecta con nuestra herencia de hoy, valorada como un patrimonio que debe ser cultivado. Para nuestro autor «el presente es a la vez destino y elección, historia y política» (18). Los historiadores son capaces de dar cuenta de los hechos ocurridos mediante evidencias, pero no pueden desentrañar el significado de los mitos porque éstos «tienen genealogías más complejas» (19). Se trata de historias que los pueblos se han contado a sí mismos y que tan importantes son para entender su vida: «la colectividad es un entramado de elementos míticos e históricos que... podríamos llamar mitohistórico» (20).

Wolin estudia a los maestros del pasado buscando una tradición de discurso que fortalezca a los ciudadanos del presente, el único momento real en el que confluyen la historia y la política. Su esfuerzo sólo tiene un fin, capacitar a los individuos para defender su tesoro democrático frente a las desviaciones del *megaestado* (21) en que se han convertido países como los Estados Unidos de América, una nación que se aleja cada vez más de su origen. El estudio y la reflexión son fuerzas democráticas y nuestro autor así las usa al intentar explicarse los cambios en la mayor potencia

(14) *Ibidem*.

(15) *Ibid.*, pág. 207.

(16) WOLIN: *Politics and Vision*, pág. 434.

(17) *Ibid.* pág. v.

(18) WOLIN: *The Presence of the Past*, pág. 2.

(19) *Ibidem*.

(20) *Ibidem*.

(21) *Ibid.*, pág. 207.

actual, la que supone los mayores riesgos para la humanidad por su alejamiento del modelo democrático que pretende incorporar. Wolin siempre ha dedicado una atención especial a la política norteamericana, siguiendo su idea de que «la democracia se asegura para el mundo en la medida que se transforma en casa» (22). Por eso sus análisis de las desviaciones de la ciencia política dieron paso a los de la perversión de la democracia norteamericana. Para hacerlo siempre ha usado la técnica de dialogar con las figuras más significativas de la política o la academia, autores que representan la autocomplacencia democrática con el modelo norteamericano de Estado del que Wolin tanto recela.

Veamos el resultado de esta conversación.

EL LIBERALISMO

Con motivo de la aparición de la obra de John Rawls *Political Liberalism* (23), Sheldon S. Wolin ha publicado recientemente una crítica muy articulada de la democracia norteamericana (24). Frente a la aparición voluminosa de este libro, que recoge una colección de trabajos de autor, Wolin presenta sus ideas en un formato tan humilde como una especie de «noticia de libros» en la revista *Political Theory*. En realidad se trata de unas páginas de gran valor, ya que, sirviéndose de un diálogo extraordinario con el texto que critica, Wolin expresa de paso su pensamiento sobre la democracia liberal en su versión norteamericana.

Como hemos visto, admira a Rawls «por su honestidad, su lucidez... y su notable receptividad a la crítica y a la sugerencia» (25), pero le llama la atención que éste no haga cuestión del estatus de la democracia, de sus cualidades. Igualmente considera que si *A Theory of Justice* (26) dejaba las cosas muy sueltas en 1971, este segundo libro de 1993 aporta una exposición más consolidada del pensamiento del autor y eso hace posible evaluar su alcance con más certeza.

A Wolin le preocupa entender qué noción de la política promueve la obra de Rawls y a qué tipo de acción incita. Sin duda *Political Liberalism* es un trabajo de filosofía política de forma más explícita que lo era *A Theory of Justice* y Wolin se siente con algo que decir acerca de «su concepto de lo político y de su vocación y relación con la política democrática» (27).

(22) *Ibidem*.

(23) JOHN RAWLS: *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

(24) SHELDON WOLIN: «The Liberal/Democratic Divide», *Political Theory*, vol. 24, núm. 1, February 1996: 97-142. Un precedente claro de este artículo se halla en SHELDON WOLIN: «The Idea of the State in America», *Humanities and Society*, vol. 3, núm. 2, spring 1980: 151-168. Versión castellana en SHELDON S. WOLIN: «La Idea de Estado en América», en PAUL E. SIGMUND y JAVIER ROIZ (comps.): *Poder, Sociedad y estado en USA*, Teide, Barcelona, 1985.

(25) *Ibid.*, pág. 97.

(26) JOHN RAWLS: *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971.

(27) WOLIN: «The Liberal/Democratic Divide», pág. 97.

En el inicio de su análisis Wolin menciona que los liberales americanos siempre se han considerado intelectualmente superiores a sus críticos. Algo molesto con esta premisa, y para evitar malentendidos, expone de partida y con notable sinceridad su propia visión de la democracia:

La idea de democracia que yo empleo transcurre *grosso modo* así. La democracia no debería depender de élites que hacen en un momento dado un regalo al demos de un marco predesignado de derechos. Esto no significa que los derechos no sean importantes, sino que los derechos en una democracia dependen de que el demos sepa ganarlos, extenderlos sustantivamente y, durante el proceso, adquirir experiencia de lo político, esto es, de participar en el poder, reflexionar sobre las consecuencias de su ejercicio y luchar por conformar el bienestar común en medio de las diferencias culturales y las disparidades socioeconómicas.

La presencia de la democracia no queda asegurada porque se rinda deferencia a un principio formal de soberanía popular, sino porque se asegure la educación política continuada. Ni la democracia se alimenta de estipular qué principios razonables de justicia han de quedar establecidos desde el comienzo. La democracia requiere que las experiencias de la justicia y la injusticia sirvan al demos como momentos para pensar, reflexionar y, si puede ser, construirse a sí mismo como actor. La democracia consiste en la automodelación continua del demos (28).

Wolin advierte que por mucho que Rawls se refiera a la democracia *liberal* y a la democracia *constitutional*, la democracia no tiene una presencia propia en su texto. De este modo piensa que *Political Liberalism* hace mucho más por el liberalismo que por la democracia, ya que su valor más alto no es el poder disperso, sino la libertad individual. Y su institución clave no es una que haya sido elegida democráticamente o popularmente, sino el tribunal supremo. La verdadera expresión de la identidad política recae no en la vitalidad de las instituciones locales, sino en la constitución.

Por otra parte, continúa Wolin, siempre que se invoca en este libro de Rawls el término democracia se hace de manera subalterna. Ahora bien, ¿eso qué implica? ¿Qué clase de memorias históricas, realidades y posibilidades quedan denegadas? Su respuesta es que *Political Liberalism* postula de hecho una reducción de la democracia. Y no lo hace mediante un ataque directo, sino a través de una comprensión de la política que Rawls comparte con los teóricos del contrato que constantemente cita.

Para Rawls, el significado y el panorama de la política se han de establecer de antemano, como en un ensayo de ópera, antes de que surja el conflicto o la controversia entre los grupos sociales o se reconozca un posicionamiento de las clases políticas.

Ante esto, Wolin recuerda que los teóricos del contrato, salvando a Rousseau, establecen mecanismos de gobierno representativo, elecciones periódicas, una carta de derechos y control judicial. Lo hacen porque están preocupados por la estabilidad, la unidad social y la cooperación entre los ciudadanos, condiciones que consideran

(28) *Ibid.*, pág. 98.

centrales. Por eso resaltan tanto la *estructura de gobierno*. Tienen miedo de que la controversia haga subir las apuestas de la política. De que pueda conducir a la desconfianza y a la revuelta, y se mine así el gobierno constitucional (29).

La firma del contrato originario que aduce Rawls se hace sin poner atención a las diferencias sociales. Los actores quedan igualados en su racionalidad. Se produce *an abeyant moment* (un momento de expectación) en el que se suspenden todas las desigualdades de poder y cada acto de consentimiento de un individuo es exactamente igual al de los demás. No hay política de entendimiento, ni de negociación, ni se ve el consentimiento a través de los ojos de las diferentes clases, grupos y sectas; en Rawls sólo se contempla una política en la que la razón argumenta consigo misma para legitimar el contrato. El tema central del asunto es la racionalidad más que las disparidades (30).

Wolin no duda en afirmar que el procedimiento de Rawls puede llamarse *constructivista*, ya que establece un mecanismo previo bien pensado, una estructura moral que ha de inducir a los «representantes de los ciudadanos» a que produzcan el deseado efecto de «los principios públicos de justicia» que han de «regular la estructura básica de la sociedad» (31). En Rawls estos mecanismos previos generan acuerdo antes de que venga el consenso. Más que crear consenso, el acuerdo lo apoya y mantiene. En el esquema de Rawls se construirá a los ciudadanos de forma que apoyen y jueguen un cierto papel en las instituciones.

Para Wolin, Rawls adopta el peor modelo de la teoría del contrato a la vez que pierde todo el radicalismo democrático de esta orientación. Mistifica el papel del consentimiento. Tal y como Rawls se expresa, parece que la sociedad se crea sobre el acuerdo de cada miembro y así el resultado parece ser una fundación política que va a materializar la igualdad de todos. En posteriores elecciones se aludirá al mismo momento con idénticos procedimientos de transustanciación política.

Sin embargo, el elemento radical en las teorías del contrato era su vinculación con la revolución. La gente era consciente de las grietas de la sociedad y había que acordar unos principios fundamentales para aliviar los agravios. La teoría del contrato partía de un diagnóstico de los males políticos, de las frustraciones hirvientes en la sociedad.

En Rawls, no es ése el caso. Procede por abstracción de una situación normal no revolucionaria y con mucho rodaje previo. Lo que lleva a cabo es una idealización del *statu quo* (32).

En *Political Liberalism* los individuos han de aceptar, en la *posicion original*, unos principios justos que el teórico supone deben escoger. En vez de descubrir los valores de la igualdad por sí mismos, han de adoptar los que han quedado predesignados.

(29) RAWLS: *Political Liberalism*, pág. 228.

(30) WOLIN: «The Liberal/Democratic Divide», pág. 99.

(31) RAWLS: *Political Liberalism*, pág. 90.

(32) WOLIN: «The Liberal/Democratic Divide», pág. 100.

Wolin ve con malos ojos cómo una democracia guardiana y sospechosa del *demos* privilegia una estructura constitucional y eleva el tribunal supremo por encima de la democracia, que queda así supeditada. Es una tradición platónica de amor a los consejos nocturnos y a las constituciones como correlato de la teoría política. La creación de un intérprete institucional deja al gobierno blindado contra la política.

En cuanto a la *posición original* en la que fundamenta su edificio Rawls, Wolin piensa que con este concepto se eliminan demasiado abruptamente las interferencias de «las contingencias del mundo social» (33). Con ello se admite que pueda haber ventajas en la negociación debido a que se produce en medio de prácticas heredadas y viciadas con el tiempo. Rawls sabe de estos vicios pero asume que en la *posición original* eso queda suspendido. Y los fidatarios actúan como lo que no son (34). Por supuesto que Rawls admite que las libertades crearán en el porvenir desigualdades muy profundas, pero no que los desfavorecidos puedan ponerse en marcha para casar las diferencias. Acepta que los desajustes deban ser reajustados constantemente, pero ¿quién llevará esto a cabo si los poderosos se mueven en un mundo que no promueve esa igualdad ni esas virtudes políticas necesarias? En una cultura ferozmente competitiva, ¿cómo hemos de esperar que se produzca ese reajuste? Rawls no da tratamiento a esas desigualdades acumuladas históricamente, sino que se limita a recomendar mecanismos de control sobre la financiación de los partidos, como si eso fuera más una causa que un efecto (35). ¿Confía quizá en la razón pública?

LA RAZÓN PÚBLICA

En sintonía con la tradición norteamericana, John Rawls presenta a unos representantes de los ciudadanos que se reúnen y acuerdan actitudes sobre cuestiones fundamentales como el voto, la tolerancia religiosa, la igualdad de oportunidades y la propiedad. El autor espera que lo hagan de manera abierta y adecuada.

Propone también una manera hegemónica de discurso, la *razón pública*, que es la que han de adoptar los ciudadanos en sus discusiones básicas. Ha de consistir en una «defensa pública en el foro público» (36). Eso evitará que los ciudadanos sean hipócritas. Tal razón responde a la necesidad de transparencia que busca el bien público en público (37). A este respecto Wolin nos avisa de que «la razón pública (en Rawls) es la voluntad general en la era del liberalismo académico» (38). Claro que el problema que cuelga aquí como un espectro es el de las diferencias. Rawls no se quita de encima a algunos grupos —cerca le anda—, como hace Rousseau,

(33) RAWLS: *Political Liberalism*, pág. 23.

(34) *Ibid.*, págs. 23, 104 y 106.

(35) *Ibid.*, págs. 325-329, 358 y 361.

(36) *Ibid.*, pág. 215.

(37) *Ibid.*, pág. 213.

(38) WOLIN: «The Liberal/Democratic Divide», pág. 103.

sino que busca su incorporación. Tampoco adquiere gravedad el asunto, pues considera esas diferencias como una trivialidad.

Un punto central para la sociedad norteamericana es el respeto al pluralismo. En la elucidación de este concepto en Rawls, Wolin comienza a presentar sus cartas.

Rawls acepta un *pluralismo razonable* que no debe obstruir al Estado ni mediatizarlo. Se trata de un pluralismo que no da a los intereses la importancia violenta que éstos tienen en James Madison (39). Las diferencias aquí no son un problema sino un aliado. Quedan evisceradas, absorbidas en un consenso que requiere mellar previamente las puntas irracionales que puedan darse. ¿Dónde ve Rawls exactamente las diferencias?

Siguiendo siempre a Wolin, Rawls pasa de un tratamiento moral en *A Theory of Justice* a uno político más estrecho en *Political Liberalism*. En realidad Rawls sólo menciona el tratamiento moral del utilitarismo de Emanuel Kant y no le interesan otros más radicales. Parece estar preocupado por encontrar una base social común en una sociedad *profundamente dividida*. Naturalmente Wolin y los lectores que le siguen en su crítica se preguntan: ¿cómo se puede lograr que un pluralismo de doctrinas omnicomprensivas y excluyentes pueda dar paso a un consenso que asegure una sociedad cooperadora y pacífica?

Pues precisamente porque Rawls asume en todas estas doctrinas un elemento de razonabilidad que permitirá encontrar poco a poco un consenso en las coincidencias. No obstante, los ciudadanos deben esperar que a veces les toque doblegar sus convicciones para acomodarlas a lo razonable en el ámbito público. Y aunque en el diseño se les incita a que muestren «sinceridad de opinión» (40), se les presiona fuertemente hacia la *conformidad*. Claro que, como señala bien Wolin, debe ser difícil mirar para adentro, generar un modelo y luego no querer encontrarlo en el exterior.

Rawls parece más preocupado por los problemas internos de su modelo que por los problemas externos. ¿Qué pasa con esas desigualdades en aumento que se ven fuera y que inevitablemente se traducen en desigualdades de derechos? Rawls defiende que su modelo es abstracto, igual que lo es un modelo de mercado. Wolin cree que la cuestión es si las omisiones son posibles o dañan íntimamente la teoría. Y concluye que estas omisiones no lo son tanto por razones teóricas como por escamotear los conflictos, «los conflictos implícitos en el hecho del pluralismo razonable» (41).

«No sé en realidad por qué tomé este camino» reconoce Rawls (42). Rawls deja claro que no sabe por qué ha dejado fuera de su modelo problemas esenciales como las estructuras de clase, la burocracia, el poder militar en un orden liberal y de entraña

(39) JAMES MADISON, 1751-1836; cuarto presidente de los Estados Unidos de América durante el período 1804-1817. Coautor, con ALEXANDER HAMILTON y JOHN JAY, de *The Federalist*. Véase nota 44.

(40) RAWLS: *Political Liberalism*, págs. 241-242.

(41) WOLIN: «The Liberal/Democratic Divide», pág. 105.

(42) «I don't think I really know why I took the course I did.» *Ibidem*.

capitalista o el control sobre el discurso público ejercido por los cuerpos de gobierno o las grandes empresas. A partir de aquí la brecha de Wolin con Rawls y la democracia norteamericana, de la que este último es claro portavoz, se hace cada vez más grande.

Wolin argumenta que los mecanismos con los que Rawls garantiza el control popular son meros procedimientos vacíos al lado de todo lo que la política implica. Se trata de un planteamiento, el de Rawls, que parece buscar una justificación discursiva para que cada uno pueda explicarse a sí mismo y a los demás por qué actúa así. Wolin es muy severo en su juicio: «imponer el ideal blando de lo razonable y plantear una posición original ahistórica desde la que estipular los principios básicos es lobotomizar los agravios históricos de los desesperados» (43). Además, tal visión refinada de la democracia pasa por evitar a cualquier precio el protagonismo de los sentimientos; por eso recuerda Wolin cómo Rawls rechaza que «los deseos y las necesidades, por muy intensos que sean, no son en sí mismos asuntos de esencia constitucional ni de justicia básica» (44).

Rawls no se para a pensar que esos sentimientos agrios puedan estar justificados por la existencia de prácticas ominosas. En su opinión, si se suministran los bienes primarios y se satisfacen las necesidades económicas mínimas de los ciudadanos, esas actitudes distorsionadoras de lo razonable quedarían descalificadas. Rawls habla del *peso del juicio*. Para él, la retórica de los desesperados es simple y reduccionista, mientras que la de los que están seguros es más compleja. Una posición que provoca cierta acidez en Wolin: «desde Burke siempre una retórica de la complejidad ha encontrado eco favorable en aquellos cuyas expectativas están seguras» (45).

UNA SOCIEDAD BIEN ORDENADA

En su evaluación global del pensamiento de Rawls hay una idea en la que Wolin se detiene y lo hace porque la considera esencial. En ella se sentará asimismo su penetrante crítica de la democracia norteamericana. Veamos cómo lo plantea.

En principio, nos dirá, las utopías siempre tienden a borrar los conflictos que plantean una amenaza al orden o a la estabilidad. Pues bien, la *sociedad bien ordenada* de Rawls estipula que los temas que más puedan dividir la cooperación social deben quedar fuera de la agenda pública (46). El resultado es la construcción de dos ámbitos políticos: uno ideal, en el que están asegurados el orden y la estabilidad como consecuencia de la razonabilidad de las doctrinas, y otro la práctica histórica en la que un siglo de leyes y retórica igualitaria ha dejado a la mayoría de los desfavorecidos justo donde se encontraban. La realidad que observa Wolin en

(43) WOLIN: «The Liberal/Democratic Divide», pág. 106.

(44) *Ibid.*, pág. 190.

(45) *Ibid.*, pág. 107.

(46) RAWLS: *Political Liberalism*, pág. 157.

estos planteamientos es que el primer libro de Rawls es un producto de la Norteamérica de los años sesenta publicado en 1971, una época de crecimiento económico constante, de derrota del racismo y propagación del Estado del Bienestar. En *A Theory of Justice* Rawls llega incluso a aceptar la desobediencia civil, algo que en *Political Liberalism* pasa a mejor vida. Pero luego vino el cierre de los sesenta con la apabullante victoria de Richard Nixon y dos décadas de conservadurismo se dedicaron a borrar y desmontar lo anterior. En cualquier caso la democracia de Rawls y sus seguidores es *democracia constitucional*. La constitución fija de una vez por todas los elementos del sistema, incluyendo al *pueblo* como poder constituyente para aprobar la constitución. Esto quiere decir que la justeza del mecanismo viene dada de antemano y no por la práctica política.

El marco de todo este sistema es una perspectiva original, «un punto de vista compartido» (47). En él se nos escenifica a un grupo de homúnculos en un recinto hermético y desprovistos de las convicciones más arraigadas en su idiosincrasia. Tales personajes se ponen a diseñar un sistema sobre estructuras básicas que responden a sus ideas independientes de lo bueno y desde un sentido de la justicia basado en los poderes de la razón. Ellos no conocen sus situaciones contingentes y por tanto sólo se pone en juego su racionalidad universal compartida.

Se omite, aduce Wolin taxativo, que una sociedad acarrea un peso histórico como parte de su identidad y que ha cometido muchas injusticias que pesan sobre sus miembros. Rawls parece dar noticia de una comunidad que ha expiado sus culpas y ahora parte de cero, como en las enmiendas contra la esclavitud.

Es cierto que Rawls menciona una ciudadanía de individuos libres que comparten el poder y las decisiones, pero eso contrasta con la realidad de una sociedad de empresarios y libre competencia en la que el poder está revestido de conflicto. Rawls elude el conflicto, limitándose a buscar el consenso de las doctrinas omnicomprendivas y razonables (los fundamentalismos irredentos quedan proscritos) y rehúye caer en la discusión del conflicto, que se puede decir de antemano cae fuera de la agenda pública.

En resumen, que de una manera coherente con la tradición puritana y su *principium segregationis* (el término no es de Wolin), cuando *Political Liberalism* pretende hacer un análisis de la condición actual de la política, no hace sino esconder la política misma. Así Rawls evita tratar los grandes problemas de hoy en Estados Unidos como el género, la familia o las clases extremadamente desfavorecidas. Invoca eventualmente que, al igual que se produjo en su día una enmienda antirracista, se podría poner en marcha ese mecanismo con respecto a otras cuestiones semejantes. No se plantea en ningún caso por qué esas enmiendas han estado sin aplicarse tanto tiempo ni cómo lo ha permitido la sociedad.

(47) *Ibid.*, pág. 41.

Es evidente que la obra de John Rawls, tan representativa de un tipo de liberalismo a la norteamericana, viene a significar para Wolin todo un *proyecto ideológico*. Su reinado en la filosofía política de la posguerra mundial se debe a la certeza con que sabe dar formulación a una visión progresista de la democracia liberal. Por eso Wolin —y como en tantas otras ocasiones ha hecho con otros autores— dialoga con Rawls con el interés de exponer sus propias ideas sobre la democracia. En ningún momento predomina el menor interés didáctico. Ni siquiera parece interesarse en poner en su sitio a un autor sobrevalorado. Wolin se manifiesta más allá de todo esto. Su objetivo es expresar su propio pensamiento sobre la libertad y el bienestar público, posicionarse en defensa de una verdadera democracia y contribuir a la preservación de la vida política no lesiva.

Si en sus comentarios a Hobbes había expresado ya sus ideas acerca del contenido épico de la política y sobre la necesidad de educación de los ciudadanos en la libertad de criterios (48), Wolin va aquí un poco más lejos y aporta novedades que parece haber descubierto recientemente.

Deficiencias democráticas del liberalismo

Una novedad reciente en el pensamiento de Wolin es su caracterización del liberalismo como una ideología negativa para grandes sectores de la población. La postulación liberal de la libertad en detrimento de la igualdad sitúa la política por encima de los derechos económicos por entenderlos *menos significativos*. Es más, se da a entender que la propia fuerza de competencia que ahonda las desigualdades inducirá a que *los que tienen* se hagan cargo de *los que no tienen*, cuando lo más probable es que aquéllos inviertan su superávit en investigación o en aumentar la competitividad. Otro señuelo es su creencia en que los partidos políticos se mantendrán independientes de cualquier intento de corrupción o desviación. Pensar como piensan muchos liberales, entre ellos Rawls, que bastará con una regulación adecuada de la financiación de los partidos para que ésta se mantenga limpia, es algo más que ingenuo. Sobre todo en una sociedad de grandes gigantes mercantiles —la *corporate society* que gusta de mencionar Wolin— en la que estas compañías afectan a la educación, controlan las instituciones docentes, delinear el discurso público y marcan la cultura popular.

Wolin aprovecha para posicionarse contra la insólita ceguera que exige el mundo liberal, cuando se nos quiere hacer creer que los más favorecidos por la competitividad tendrán una educación moral que les hará responsabilizarse de los desfavore-

(48) SHELDON S. WOLIN: *Hobbes and the Epic Tradition in Political Theory*, University of California, Los Angeles, 1970, págs. 23-35.

cidos, cuidando, eso sí, de no desactivar el poder generador de la riqueza relativa. Y se siente incómodo con el velo de la justicia que en el esquema de Rawls engrosa sin parar a efectos de difuminar desigualdades cada vez más llamativas: «el liberalismo corre un velo más grueso de ignorancia» (49). El separar a nuestros líderes y representantes de la sociedad para que puedan desprenderse de la circunstancia histórica, natural y social es condenarles a la ignorancia.

Wolin aprovecha su crítica a Rawls para reclamar un mayor realismo en el tratamiento de los problemas políticos. El liberalismo prima la abstracción y el pensamiento especulativo, es decir, a los ejecutivos de seguros, a los contables, a los economistas, a los planificadores y a los filósofos. Y deja fuera, si puede, a todos aquellos cuyos esfuerzos han estado encaminados a ganarse la subsistencia, a luchar por sus derechos y a soportar las consecuencias de las transformaciones tecnológicas.

Democracia sectaria

Lo trascendente de todo esto es que Wolin encuentra en ello una conexión con los puntos básicos de *El Federalista* (50). Sobre todo con el pensamiento de Alexander Hamilton. La democracia no puede emanar de la voluntad de la mayoría en un momento dado, ya que eso la abocaría a una estabilidad autodestructiva. Tal y como se planteaba Hamilton, no se puede dar poder a la naturaleza humana. Por el contrario se trata de dar apoyo sólo a la corte de la *razón sin poder*. Para los liberales la estabilidad es esencial, de ahí que siempre haya que ajustar la democracia a un marco poco democrático. El miedo al desorden se traduce en miedo al radicalismo de las doctrinas modernas omnicomprendivas y eso hace que uno de los fundamentos de la política norteamericana deba ser el mantener un consenso básico fundamentado por debajo de las ideologías. Wolin rastrea este planteamiento hasta la idea de Calvino de «*une église bien ordonnée et réglée*». En su opinión esa idea básica de las sectas puritanas que inspiraron el sistema político de la Unión es lo mismo que busca Rawls para fundamentar su sistema político. No es casualidad que Rawls no vea el potencial de discordia en las rencillas entre pobres y ricos, sino en un «pluralismo de doctrinas razonables si bien incompatibles» (51).

La fórmula americana, la que postula al fin Rawls y detesta Wolin, es la de restringir el conflicto de doctrinas, sustituyendo a los actores y las clases por las ideas en pugna. Es decir, obligar a que se rijan por estándares de razonabilidad y crear una

(49) WOLIN: «The Liberal/Democratic Divide», pág. 112.

(50) Esta obra incluye una colección de ochenta y cinco artículos aparecidos a intervalos regulares en la prensa de Nueva York a partir del 27 de octubre de 1787 cuya finalidad era «deliberar sobre una nueva constitución para los Estados Unidos» (*The Federalist*, núm. 1) y urgir a los estados a su adopción. Iban firmados con el seudónimo *Publius* y aparecieron por primera vez como colección en dos volúmenes en marzo-mayo de 1788.

(51) RAWLS: *Political Liberalism*. pág. xvi.

sociedad cooperadora sobre la base de un consenso de coincidencias que sea aceptable para todos.

Wolin piensa que este sistema es apto para un seminario de filosofía política y no para la vida real. Sublimar lo económico y evitar tratar los conflictos asienta el consenso en unas ausencias que disimulan la coerción existente. Cuanto más se extiende en sus consideraciones, más deja Wolin entrever su desconfianza de una política norteamericana que se inclina hacia el ocultamiento de los conflictos. De hecho una *sociedad democrática bien ordenada* es una contradicción en sus términos, solamente posible en un sistema mental cerrado a la vida y extraído de una cultura puritana de sectas. Viene a ser toda una visión sectaria de la participación y de la identidad.

En el punto culminante de su crítica, Wolin recurre a Ralph W. Emerson (52) y su idea de darnos a nosotros mismos una *estimación de dónde estamos* y no tanto de un modelo utópico dentro del cual nos queremos encajar. En momentos cruciales de su afirmación teórica, Wolin recurre a este autor para marcar distancias con la democracia de su país, que él considera actualmente desvirtuada. Ello le deja criticar duramente a Estados Unidos sin tener que salirse de su propia tradición, lo que le permite mantenerse como un disidente leal, un patriota a fin de cuentas (53). Wolin nunca ha aplicado su acerada crítica, la misma que emplea con sus colegas Dahl o Rawls, a las inconsecuencias de Emerson, mucho más llamativas si cabe que las de los antes mencionados; al menos las del Emerson de *Inglaterra y el carácter inglés* (54), un libro importante para todos los europeos que se acerquen de buena fe al pensamiento norteamericano.

De todas formas, en su encuentro con Rawls hay algo decisivo que asoma en el pensamiento político de Sheldon S. Wolin. Se trata de la sustancia religiosa que se halla en la base de la política norteamericana, en la solidez que da una moral interna de inspiración piadosa, gracias a la cual los norteamericanos se permiten luego disentir e incluso atizar el pluralismo político y social. Una entraña religiosa no consciente pero operativa, un basamento firme en el que edificar el territorio común. El sentimiento de lo religioso de las sectas fundadoras de Norteamérica que Wolin resalta no quedó fuera de lo público, sino enterrado en una zona preconsciente y compartida culturalmente, un sustrato emocional anterior a los encuentros contractuales y a la convivencia problemática.

La religión es un ingrediente de *Political Liberalism* que no aparecía en *A Theory of Justice*. Wolin se da cuenta de que Rawls ha evolucionado y de que en su segunda

(52) Ralph Waldo Emerson, 1803-1882, fue ensayista, filósofo y poeta.

(53) Con todo, hay que admitir que Wolin llega en ocasiones al límite: «la expansión agresiva del poder militar y político americano para proteger "nuestra" economía en cada rincón del globo suscita cuestiones muy complejas, no sólo de política sino de lealtad». SHELDON S. WOLIN: «Editorial», *Democracy* (july 1982), pág. 4.

(54) R. W. EMERSON: *Inglaterra y el carácter inglés* (1856), traducción de RAFAEL CANSINOS-ASSENS, La España Moderna, Madrid, 1922.

obra el consenso no se asienta en conmociones morales o políticas (patriotismo o democracia), sino en convicciones compartidas que son extrapolíticas y resultan aun más profundas que el consenso o la constitución (55).

Se trata de algo importante porque esas convicciones permitirán que doctrinas incompatibles, mantenidas por los distintos sectores de la sociedad, tiendan con el tiempo a flexibilizarse y a dar paso a una convergencia cada vez mayor. La política pluralista ha de tener un efecto de sobriedad sobre los radicalismos de las doctrinas omnicomprendivas (56).

Los doctrinarios se moverán, así pues, cada vez más fuera de sus círculos cerrados y entrarán en contacto con otras ideas y prácticas que les irán modulando. La tolerancia liberal es tan valiosa como un disolvente y viene a ser una garantía. Los doctrinarios serán una minoría y acabarán por desplazarse desde sus valores fervientes hasta valores políticos. El aumento de congruencia hará que los conflictos se hagan cada vez menos intensos. Evidentemente, y como detecta en seguida Wolin, el destino de «ciertas clases de fundamentalismo (religioso)» queda un tanto oscuro.

Paso a paso, Wolin se encamina a una crítica radical de la inquietante y trasmutada democracia norteamericana.

EL CIUDADANO COMO ACTOR EN LA SOCIEDAD PLURALISTA

Wolin revisa las disputas más graves que se han producido en la sociedad norteamericana y que han tenido un tratamiento político. Se trata de los agravios coloniales, la dignidad de los colonos ignorantes, las campañas abolicionistas, la agitación en favor de los derechos de las mujeres, la discriminación étnica, las preferencias sexuales, el bilingüismo en la escuela pública y el control del militarismo americano en el exterior. En su apreciación las variables disputadas han sido la raza, el género, la cultura y la guerra.

Le resulta significativo que en la que se autorreconoce como «la democracia más vieja del mundo» (57) y como «la nación con la constitución escrita más antigua» (58), siempre se haya mantenido una tensión entre la explosión del individualismo propio de una sociedad moderna y sus fuertes tendencias comunitarias. No se trata de un pluralismo hospitalario y acogedor (*e uno pluribus*) sino de un comunitarismo basado en la provocación y en las diferencias agresivas. Unas diferencias bien pertrechadas para afianzarse en la lucha y la mitificación de un pasado muy distante, lleno de injusticias superadas que velan las del presente.

(55) RAWLS: *Political Liberalism*, págs. 149-150.

(56) WOLIN: «The Liberal/Democratic Divide», pág. 108.

(57) SHELDON S. WOLIN: «Democracy, Difference, and Re-cognition», *Political Theory*, vol. 21, núm. 31, agosto 1993, pág. 465.

(58) *Ibidem*.

Wolin percibe dos clases de diversidad en los Estados Unidos. Por un lado encuentra una tradición que comparte valores fundacionales como el patriotismo, la religión, la familia, la propiedad privada y los Padres Fundadores (*the Founding Fathers*); por otro, una constante apelación a la agresividad desatada como incentivo a la capacidad de acción (*agency*) del individuo, una condición moral que le incita a romper con todo lo anterior y a través de la cual se alcanzan las máximas prestaciones del sistema democrático pluralista. En la base de estas dos interpretaciones de la democracia americana, él cree que se encuentra una diferencia sencilla, la que representan las palabras *diversidad* y *diferencia*.

En teoría, la visión pluralista de la sociedad promociona al ciudadano como la pieza clave del sistema. El ciudadano debe ser el principal actor en una sociedad democrática. Este ciudadano se ve envuelto en un entramado de creencias, aspiraciones, preocupaciones e intereses que quedan representados socialmente por agrupaciones de individuos en torno a estas inquietudes. Algunos de estos grupos entrarán en conflicto y el ciudadano tendrá que orientarse y tratar con ellos, cuando sea necesario, para decidir entre demandas en lucha. Aparentemente uno de los beneficios obvios de esta visión del ciudadano es que garantiza la descentralización del poder, una aportación democrática que siempre se ha visto como específicamente norteamericana.

Lo curioso, para Wolin, de toda esta visión pluralista es que se basa en el ciudadano, pero sin tener un concepto claro del ciudadano-como-actor. La Constitución norteamericana del siglo XVIII carece de un concepto sólido de este tipo. No hay en ella la visión de *ciudadano nacional*, entre otras cosas porque Estados Unidos no nace con una identidad nacional definida. El *ciudadano-como-actor* surge únicamente en segmentos locales de la sociedad (59).

Así, en el *Federalist 10* aparece un gobierno nacional sin una idea correspondiente de ciudadano nacional. Por otra parte el concepto de pluralismo que James Madison impone en el sistema era muy crítico de la democracia participativa, que casi todos los líderes norteamericanos en aquel entonces identificaban con el caos urbano y más tarde con la anarquía de un París revolucionario.

Con el tiempo los teóricos del pluralismo serán más oblicuos, pero igualmente partidarios del descentramiento. Arthur Bentley, en 1908, en *The Process of Government* (60) —considerado oficialmente como el *Ur-text* o texto primordial de la teoría de los grupos de interés o política de grupos de presión— apenas si menciona la democracia y no intenta siquiera plantearse las implicaciones de su análisis sobre la idea de ciudadanía. Lo mismo se puede decir de David Truman, reformulador de estas ideas en 1951, en *The Governmental Process* (61).

(59) SHELDON S. WOLIN: «The Idea of the State in America», *Humanities and Society*, núm. 2 (1980): 151-168.

(60) ARTHUR BENTLEY: *The Process of Government* (1908), Principia Press, Evanston, Illinois, 1949, págs. 454-455.

(61) DAVID TRUMAN: *The Governmental Process*, Knopf, New York, 1951.

El problema del pluralismo radica, pues, en la contradicción de los términos que pone en la base de sus convicciones, tales como los antes mencionados de *diversidad y diferencia* o en los de *inclusión e igualdad*. Cuantos más individuos sean aceptados en una sociedad, normalmente más aumentará la complejidad social. Por mucho que los pluralistas estén a favor de la entrada de emigrantes legales o ilegales a través de fronteras porosas, no podrán obviar que el concepto de igualdad siempre acabe presuponiendo ciertas similitudes al menos culturales que soporten la idea de igualdad justificada por una *identidad de vida compartida*.

A partir de aquí Wolin se adentra de una manera muy sutil en el significado del pluralismo en la teoría democrática de hoy. Para hacerlo vuelve a enfrentarse en un diálogo interesante con otro de los grandes nombres de la politología norteamericana, Robert Dahl.

DIFERENCIA Y DIVERSIDAD

Estos dos términos aluden a algo así como disimilitud o incompatibilidad, y aunque en principio parecen intercambiables, no lo son. Hay algunas diferencias entre ellos. Desde luego no son sinónimos y ello se evidencia cuando la «*democracia pluralista*» que postula Dahl (62) se siente más cómoda con la idea de diversidad que con la de diferencia.

La diversidad tiene escaso potencial democrático. Reconoce disimilitudes y contrastes, pero con su reunión de biografías no afronta un potencial de transformación profundo.

El mentor principal de este concepto es John Locke en su *Letter on Toleration* (63). Su intención era dar solución al problema de las sectas encarnadas en grupos religiosos que surgían por toda Inglaterra. Tenían que poder convivir sin perjudicar el proyecto político. Locke adoptó la táctica de reducir el poder de la espiritualidad organizada y para ello le dio a la religión un tratamiento de materia principalmente referida a creencias individuales más que a representaciones colectivas. En su opinión los individuos deberían ser capaces de perseguir su propio camino personal a la salvación, lo que implícitamente debilitaba el poder de las iglesias sobre sus súbditos e incrementaba el poder del Estado. Casi una privatización de la religión.

Posiblemente una prueba de que Wolin no puede salirse de la tradición anglo-americana es su incapacidad para mirar a todo este proceso desde el sur de Europa, prácticamente inexistente para él como lo sigue siendo para toda la tradición de inspiración calvinista. La explicación, desde la Europa católica, es que Locke se encontraba con la dispersión de numerosos grupos unidos por su mismo origen, la

(62) ROBERT DAHL: *Democracy in the United States*, 4th ed., Houghton Mifflin, Nueva York, 1981, y ROBERT DAHL: *Dilemmas of Pluralist Democracy*, Yale University Press, New Haven, CT, 1982.

(63) JOHN LOCKE: «A Letter Concerning Toleration», versión incluida como apéndice en JOHN LOCKE: *Second Treatise of Government*, edición de J. W. GOUGH, Blackwell, Oxford, 1948.

explosión en pedazos de la centralidad romana, y con el surgimiento de montones de propuestas religiosas. Estos grupos son los que Locke ampara y empuja en su visión. Desde luego Locke no duda por un momento en dejar fuera a los ateos y a los católicos, a los que ni siquiera tolera, porque sencillamente les considera detentadores de «*opiniones contrarias a la sociedad humana o a aquellas reglas morales que son necesarias para la preservación de la sociedad civil*» (64). Locke se resistió también a reconocer los derechos de aquellos otros grupos cuya inclusión pudiera poner en peligro el bienestar de la *commonwealth*.

En resumen, Locke aceptaba las diversidades que se daban entre los grupos protestantes que compartían un mismo éxito en su lucha contra la tiranía romana, pero no admitía las diferencias que sí veía encarnadas en los católicos o los ateos.

Resulta admirable que, a pesar de carecer de una perspectiva externa de este asunto, Wolin alcance a ver a su modo lo que estaba en juego cuando afirma que «*el propósito de la tolerancia de Locke era servir a la religión, no a las religiones*» (65).

Wolin sospecha que estas «*equivocaciones*» de Locke testimonian un giro en el significado de diferencia como consecuencia de las guerras de religión en Europa. Quizá se podría añadir de nuestra parte que marcan también una vuelta de tuerca en el proceso de destrucción de la Sede de Roma y en el nacimiento del Estado omnipotente como producto de esa diferenciación o dispersión.

A partir de este momento *diferencia* adquiere virulencia militar. Implica «una diversidad de opinión, sentimiento o propósito; por tanto una disputa, una pelea». Ésta es la definición del OED (*Oxford English Dictionary*), que recoge Wolin (66). Ello significa que, tras la diferencia, se oculta una coherencia propia que indica «un núcleo duro de innegociabilidad, algún elemento que está íntimamente conectado con la identidad para permitir un compromiso fácil» (67). Este reducto de coherencia mental anuncia la imposibilidad de llegar a acuerdos a través de la conversación o de la negociación y recuerda en parte la idea de Richard Rorty sobre *cortar la conversación* (68). En definitivas cuentas Wolin se teme que, tras esta visión de la diferencia, se halle la guerra o la segregación. Lógicamente una política que se base en las prácticas de la negociación o el diálogo intelectual tiene que alarmarse ante este concepto.

El pluralismo de Locke da por sentada una diversidad de grupos que incluyen a gentes voluntariamente asociadas. Igualmente asume, sin decirlo, una compatibilidad religiosa en lo más hondo que hace innecesario debatir sobre fundamentos de la sociedad. Aunque Wolin no llega tan lejos, deja el sendero abierto para pensar que esa *compatibilidad sectaria* se basa en la existencia de un enemigo común muy

(64) *Ibid.*, págs. 154-155.

(65) WOLIN: «Democracy, Difference, and Re-cognition», pág. 467.

(66) *Ibidem*.

(67) *Ibidem*.

(68) RICHARD RORTY: *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pág. 67.

importante y amenazador. Lo que une a esos *grupos diversos* es el odio mortal a la centralidad romana y a la dependencia de la que han logrado liberarse a través de una guerra teológica, ya vencida, y otra militar, que está prácticamente resuelta. La centralidad romana tiene su expresión militar en los reinos católicos y sobre todo en el imperio hispánico. En un comienzo, la democracia pluralista no está hecha para los ateos ni los católicos.

El nuevo pluralismo de hoy sí incluye identidades no voluntariamente asumidas, es decir, de adscripción no sectaria. Se trata de identidades vividas muy profundamente y debidas a factores como el color, el género, la preferencia sexual, el origen nacional u otras. Se puede decir que el pluralismo, en su formulación contemporánea, hace gala de la diversidad de su ciudadanía. ¿Qué expresan estos cambios de la democracia norteamericana?

IDENTIDAD DEMOCRÁTICA

El concepto de identidad en la democracia tiene un doble sentido: (i) indica similitud absoluta y por eso convergencia en una acción final conjunta; (ii) da simultáneamente idea de una población de mónadas únicas y de una condición de extrema diversidad, es decir, una sociedad de entidades simples, irreducibles, cada una definida por un punto de vista.

Wolin cree que la ambigüedad de la identidad también reaparece entre los posmodernos. Por un lado la identidad vale para formar una comunidad, pero a la vez lo que identifica dicha identidad es un *recognizer*, un *identificador* para distinguir a los miembros de la comunidad de los que no lo son. Este *identificador* es una especie de criterio o emblema de identidad colectiva y ha de ser aceptado por todos. En realidad viene a ser la clave de la existencia de grupos que se sienten disminuidos, amenazados, oprimidos o menospreciados.

La democracia afirma la igualdad como principio constitutivo y condena la superioridad entre el que otorga y el receptor. Como dirían los *levellers* del siglo xvii «el más pobre tiene una vida al igual que el más grande» (69). La teoría de la democracia se posiciona a favor de la *inclusión* de todas las personas *qua person* y consecuentemente rechaza el *identificador*. Pero en la práctica sucede otra cosa, ya que esa misma teoría no potencia a los *no reconocidos*. En el pluralismo la democracia vive entre grupos no reconocidos. Cada grupo ejerce su influencia *de incógnito*, «dejando su firma más que su nombre» (70).

La inclusividad es una garantía formal, casi una precondition de la democracia. La Constitución americana dejó pasar la oportunidad del reconocimiento porque, si es cierto que el lenguaje del Preámbulo es incluyente, deja después a mucha gente

(69) WOLIN: «Democracy, Difference, and Re-cognition», pág. 468.

(70) *Ibid.*, pág. 469.

fuera; bien por silencio, como en el caso de las mujeres, bien reconociendo con precisión a los únicos que pueden ser considerados candidatos a un cargo público. Cuando llega el turno de reconocer la esclavitud, el lenguaje se torna penosamente exacto y distingue entre «personas libres, indios y todas las demás personas» (71).

Tenemos por tanto que en las sociedades pluralistas —y ése es el caso de Estados Unidos— siempre hay una parte de la sociedad que concede el reconocimiento y otra que busca conseguirlo y lo solicita constantemente. Unos interpretan si se dan los signos adecuados para adquirir la identidad y otros son interpretados. A partir de aquí Wolin hace una reflexión sobre el ciudadano producto de esta situación pluralista que pasa por ser tan avanzadamente democrática. *Cuando se ve a los demás como poderes a usar, lo que interesa es lo que nos diferencia, lo que a mí me falta y otro tiene*. No lo que tenemos todos.

Buscando en los maestros de ese gran liberalismo que está aún vivo en las instituciones norteamericanas, Wolin encuentra que Thomas Hobbes y John Locke recurren a un *covenant* o compromiso primario para suspender todas y cada una de las genealogías de las diferencias: la clase, la religión, la raza y la pericia. Todo el mundo entra en la sociedad en los mismos términos, con un simple acto de consentimiento. El acuerdo se sella y después las diferencias se restauran, se reconocen. No se *re-conocen*. Ya veremos en seguida la importancia que Wolin atribuye a este concepto que él escribe con guión.

Al igual que las sociedades medievales y los primeros modernos, el liberalismo reconoce y defiende las diferencias en capacidad, herencia cultural, oportunidades de la vida, estatus y recompensas sociales. Las defiende como un asunto de derecho y de justicia. Para ello las diferencias son tratadas como diversidades: Fulanita ha dado la casualidad de que ha nacido negro como podría haber nacido blanco. Lo mismo se habla de las fuerzas impersonales del mercado: son una mera contingencia.

Ciertamente para el liberalismo la tolerancia de las diversidades es esencial. Igual que lo es su máximo principio del mérito y de las recompensas desiguales según aquél. Pero cuidado, porque si los premodernos aceptaban ciertas diferencias como insalvables, los liberales las niegan de raíz como oposición a los antiguos. Se puede decir que públicamente no las ven.

Los escritores liberales y la práctica liberal confirman que las diferencias son diversidades manifiestamente mejorables. Creen que hay que quitar todos los *impedimentos al desarrollo de los individuos*. El ideal es una sociedad que ya no tome en cuenta las diferencias: que sea *ciega al color de la piel y al sexo*.

Con todo, Wolin considera revelador que todos los traumas de la sociedad pluralista por excelencia, es decir, la sociedad norteamericana, vayan íntimamente conectados a la diferencia y a la igualdad. La Guerra Civil, el movimiento por los derechos civiles y la lucha contra la guerra de Vietnam lo estuvieron a las diferencias de raza y dejaron cicatrices muy visibles. En este sentido recuerda que no ha sido

(71) *Ibidem*.

fácil para los pluralistas acomodar diferencia e igualdad con meritocracia, a pesar de los esfuerzos que se han hecho en la segunda mitad del siglo xx en contra del trato discriminatorio hacia las mujeres, las minorías raciales y los grupos étnicos. Es cierto que se han generado políticas para remediar estas situaciones y que han contado con el apoyo de muchos ciudadanos que, en unos casos, las habían sufrido y, en otros, se habían beneficiado de ellas; sin embargo, en los años ochenta estas políticas han sido «interrumpidas, duramente limitadas o saboteadas burocráticamente» (72).

Wolin alude a la *similitud* que hace falta para emprender acciones políticas. La *similitud* es contingente, lo que es inherente es la diferencia. Se necesita la *similitud* como condición necesaria, pero no suficiente. Se precisa *para poseer una cultura común y generar poder*. Las diferencias se ponen entre paréntesis.

HOMOGENEIDAD Y PODER

El tratamiento que el pluralismo da al concepto de diversidad, entronizándolo como si fuera uno de sus tesoros fundamentales, atrae la atención de Wolin, que dedica a este punto muy cuidadas consideraciones.

Dada su visión de Norteamérica como una sociedad surgida de las sectas puritanas radicales, Wolin analiza los contenidos bíblicos que tanto les guiaron. A fin de cuentas él considera que la Biblia es fuente de inspiración de los teóricos de la democracia y un texto al que constantemente recurrían los padres fundadores para argumentar en sus debates.

Pues bien, Wolin encuentra en el Génesis que la situación se invierte y es la similitud lo que resulta inherente. Allí «todo el mundo era de un mismo lenguaje e idénticas palabras» (73). Es una *similitud absoluta* en donde no se han puesto en suspenso las diferencias. Wolin concluye que el lenguaje de poder precisamente se caracteriza por esta capacidad de abstracción tan fuerte. En realidad «la abstracción es la negación de la diferencia, su aniquilación simbólica» (74).

De acuerdo con la historia bíblica, en aquella era de una sola lengua y una cultura los humanos no vivían en ningún sitio en particular. Era una época en la que «la existencia aparecía indiferenciada: no había dentro ni fuera» (75).

La homogeneidad cultural y la abstracción parecen estar relacionadas aquí de forma peculiar. Sin razón aparente, una parte de la población se estableció en la *llanura del Shinar*. Se dijeron unos a otros: vamos a levantar una ciudad y una torre con su techo en el cielo «y hagámonos famosos, por si nos desperdigamos por toda la haz de la tierra» (76).

(72) WOLIN: «Democracy, Difference, and Re-cognition», pág. 472.

(73) «Génesis» 11: 1, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975.

(74) WOLIN: «Democracy, Difference, and Re-cognition», pág. 473.

(75) *Ibidem*.

(76) «Génesis» 11: 4.

La existencia anterior a *Shinar* era apolítica. Los hombres no tenían un vocabulario político. Es notorio que su vida cambia con la aparición de la ciudad. No sabemos cómo adquirieron el vocabulario político, pero lo importante es su cualidad. Un nombre identifica a los reunidos bajo él y anuncia una unidad que ha sido lograda/impuesta mediante la separación de un ser indiscriminado y matriz. La *ciudad* marca las fronteras de la inclusión política. La *torre* es un símbolo del poder de la ciudad con su capacidad para observar/vigilar, para proteger su vida colectiva y defender su *identidad*. Con ella se manifiesta *una determinación de vigilancia*. Por último, el *nosotros* que ha sido adscrito a una torre y colectivizado se refiere a los «*hombres del Shinar*» (77):

Los excluidos están, así pues, tanto dentro de la ciudad como fuera de la ciudad y la torre de vigilancia puede supervisar fácilmente lo mismo el interior de la ciudad como el exterior. Dado que la similaridad facilita una comunicación no distorsionada y una organización eficiente, dicha cualidad ha expandido el número de «las mismas palabras» a disposición de sus usuarios mediante la adición de un vocabulario de poder (78).

Según la Torah el Señor confundió el lenguaje de todo el mundo y «los desperdigó (a la humanidad)... por toda la haz de la tierra» (79).

Confundir el lenguaje hace referencia a la introducción de varias lenguas/culturas. Esta diversidad cultural mina la comunicación que se fundaba en la homogeneidad. El poder es *re-conocido* y restaurado en pequeña escala. El resultado de todo esto se relata lacónicamente en el texto bíblico al decirnos que los hombres de Shinar «dejaron de edificar la ciudad» (80).

Wolin hace que nos fijemos en el hecho de que la diversidad cultural no se crea por una revuelta de disimilares, sino por la intervención de un poder externo, un Dios que se mueve entre una diversidad de culturas.

En la biblia se nos habla también de un Dios que impone su poder venciendo a otros dioses sin la ayuda de ningún pueblo. Después será cuando nombre a un pueblo «su pueblo elegido» y sólo suyo. La Torah nos describe a partir de aquí un nuevo tipo de poder: el poder monoteísta. Requiere *obediencia absoluta y uniformidad de creencia*. Esto imita a los hombres de Shinar en lo de basar el poder en una única cultura, la del pueblo elegido, y unas mismas palabras, las de los Diez Mandamientos.

El Dios promete una victoria unificatoria final, pero mientras tanto hay que convivir con otras lenguas y pueblos esparcidos por la tierra como resultado de la Torre de Babel. *Hay que tomar nota de las diferencias*. Reconocer también las diferencias dentro de cada cultura: clase, estatus, género y raza. Y su traslación a diferencias en el conocimiento y en otros recursos de poder.

(77) WOLIN: «Democracy, Difference, and Re-cognition», pág. 473.

(78) *Ibid.*, págs. 473-474.

(79) «Génesis» 11: 8.

(80) *Ibidem.*

Wolin resume su recorrido por los recovecos de la tradición hebrea, que él considera tan influyente en la teoría liberal, en el pensamiento de las sectas pioneras americanas y en los padres fundadores, resaltando la importancia en tales planteamientos del poder monoteísta.

No le cabe la menor duda de que el poder monoteísta, con su lenguaje de similitud y sus pocas palabras acerca de las diferencias, sirvió como modelo para el desarrollo del poder del Estado. Primero en la forma de la monarquía absoluta y después en la forma del Estado administrativo centralizado.

El Estado reconoció la diversidad cultural, pero la restringió a la sociedad donde todos los pueblos esparcidos podían contrarrestarse unos a otros (*divide et impera*). El objetivo era que sus rivalidades y conflictos dieran justificación a la intervención del Estado y, al mismo tiempo, a la represión por parte del Estado de los intentos de la sociedad civil de descubrir las similitudes de un *compromiso común* como base para una acción común (81).

LA IGUALDAD EN LA TRADICIÓN GRIEGA

Tras ahondar en las tradiciones judías en las que se formaron los maestros liberales y los piadosos fundadores norteamericanos, Wolin consulta la tradición griega en busca de sus aportaciones. En este sentido encuentra en Herodoto un gran maestro de la democracia.

Este autor griego del siglo V a.C., llamado el Padre de la Historia, muestra mucho más comprensión con la diversidad cultural y presenta la *primera defensa de la democracia*, aunque, como puntualiza el propio Wolin, no use en realidad la palabra democracia, sino *isonomía*.

Herodoto muestra la tensión entre democracia y diversidad y para ello se fía de diversas fuentes narrativas, es decir, de la visión de otros pueblos. No presenta una narrativa integrada y cerrada en su interpretación. Herodoto pretende dejar noticia para la posteridad de la extraordinaria victoria de los griegos sobre el gigantesco imperio de los persas, pero no cesa de reconocer los logros de otros pueblos a los que los griegos, dice, deben mucho, desde luego a los caldeos y especialmente a los egipcios. A este respecto Wolin nos recuerda oportunamente que la palabra griega *historie* significaba encuesta, indagación o investigación, más que «*narrativa apretadamente integrada*» (82).

Herodoto es consciente de que, gracias a la democracia ateniense, le es posible reconocer las aportaciones de otros pueblos. También de que la democracia es contraria a las diferencias que establecen otros sistemas entre sus miembros. Podemos conocer su pensamiento al respecto porque trata este punto con cierto detalle y

(81) WOLIN: «Democracy, Difference, and Re-cognition», pág. 475.

(82) *Ibid.*, pág. 475.

nos presenta a tres persas defendiendo los tres tipos de constituciones políticas: democracia, aristocracia y monarquía. Del debate concluimos que a la democracia la caracteriza sobre todo la *igualdad*. Se excluye que los más ricos, los más fuertes o los más hábiles puedan hacerse con el poder. La democracia reconoce las diferencias dentro de la polis, pero niega que eso baste para que una parte deba controlar su gobierno.

En Herodoto, como en otros pensadores antiguos y medievales, *el pueblo no habla por sí mismo*, no tiene una voz articulada. Requiere un portavoz que hable en su nombre. Y esto es una manera de ver las cosas que hace que invariablemente —a excepción del caso de Aristóteles— el pueblo griego sea tratado como un nombre colectivo en el que no existen las diferencias de habilidades, artesanías, comercios, genealogías u otras características sociales. Es más primario. Ello quizá revela, seguimos a Wolin, toda una estrategia de aquellos que representan al pueblo.

El *animus* de la democracia proviene del descubrimiento del poder. Surgirá después de este hallazgo y lo hará como un ímpetu que busca poner entre paréntesis todas las diferencias. Los menos capacitados, los menos ricos, los menos respaldados en la comunidad intentan arreglar, enmendar sus desigualdades, y para ello han de poner entre paréntesis las diferencias. Todo el mundo sabe a ciencia cierta que nadie ha sido creado igual y nadie ignora que a los desiguales no se les puede hacer iguales por mandato o ley. Como los hombres de Shinar, la democracia sabe que los débiles pueden ganar poder sólo descubriendo una comunidad o algo común que sea artificial, alcanzar algo que parece estar más cerca de *isonomía* que de *physis*. En la discusión de los persas de Herodoto surge la idea de que la palabra idónea para caracterizar a la democracia es *igualdad* y uno de ellos se pasa un buen rato definiendo cómo se han de igualar las diferencias. ¿De qué clase de igualdad estamos hablando?

Según Wolin esa igualdad no es más que una condición compartida de opresión y de injusticia. Es decir, que la condición democrática no surge de una *politeia* artificial que la origina, sino de una *condición predemocrática*, de una experiencia previa.

Son los gobernantes no democráticos —aquellos que apelan a diferencias como la herencia, la divinidad, el mérito o el conocimiento— los que reducen la población a una condición común. De forma sorprendente Wolin llega así a una visión nueva de la génesis de la democracia. *La miseria crea la base para un concepto opuesto de lo político basado en la comunidad* (83).

(83) *Ibid.*, pág. 476.

INCORPORACIÓN A LA DEMOCRACIA

La búsqueda de la inclusión que se da en la democracia de hoy no se produce porque se piense que sea algo bueno en sí. En realidad este fenómeno político es consecuente a la renuncia a nociones integrales de pertenencia a un cuerpo político: un ente bien definido y dotado de una identidad propia que irradia a sus miembros. Es lo que Wolin llama *incorporación*.

Esta idea tiene una rica historia que se muestra en los términos surgidos para expresarla: cuerpo político, *corpus mysticum*, *koinoia*, congregación y comunidad (84). Cada una de estas metáforas sugiere que incorporarse es llegar a ser una parte integral de algún colectivo o agrupamiento estable e implica llegar a aceptarlo como la identidad principal de los individuos y el objetivo primario de su lealtad.

Pues bien, aclarado este concepto, Wolin es taxativo en su valoración de «los Estados Unidos». Para él, el país puede que en otro tiempo fuera una sociedad liberal atemperada por la nostalgia de los «valores tradicionales», pero ahora no es más que una sociedad «ultramoderna, conservadora sin ser tradicionalista, cada vez más desigual, que se proclama más diferente que similar» (85).

No le resulta por tanto extraño que individuos que han elegido vivir en los Estados Unidos acepten una forma limitada de inclusión. Un emigrado del sureste de Asia deseará tener derecho a los beneficios sociales, pero querrá continuar con su herencia cultural propia y distintiva, y hasta puede que prefiera que sus hijos asistan a una escuela pública en su lengua nativa. De un lado desea la inclusión, aceptando con ello una cierta exclusividad, pero a la vez anuncia que sólo aceptará una inclusión minimalista aun a sabiendas de que esto le impedirá seguramente una incorporación completa. Dicha incorporación no sería otra cosa que llegar a ser un *miembro* de la sociedad norteamericana con toda la complejidad que ello requiere y comporta. Claro que para ello se precisaría un nuevo tipo de *reconocimiento* muy distinto del que hoy por hoy puede ofrecerle una sociedad pluralista. Un *reconocimiento* que probablemente no está al alcance de este tipo de sociedad.

Wolin concluye su crítica de la democracia norteamericana con algunas meditaciones bastante pesimistas. En su opinión, hasta hace poco Estados Unidos era un país bendecido por una disponibilidad ilimitada de espacio y de oportunidades; quiere eso decir que las carencias democráticas del pluralismo no se hacían patentes, ya que el inmigrante era absorbido de forma completa sin que se plantease la necesidad de un mayor compromiso. Se abrían las puertas de par en par y la ciudadanía se incrementaba. Hoy este reconocimiento se debe analizar con más sutileza, ya que lo que se está produciendo es un encuentro mucho más molesto e

(84) WOLIN utiliza los términos: *body politic*, *corpus mysticum*, *koinoia*, *sodality* y *community*. *Ibid.*, pág. 477.

(85) *Ibid.*, pág. 479.

incómodo; se trata de lo que el propio Wolin denomina «un encuentro irritante» o lo que otros han llamado «el shock del reconocimiento» (86).

Claro que para que se produjera un verdadero *re-conocimiento* democrático, habría que romper los sistemas de reconocimiento vigentes. Wolin cree que algo de ello se ha hecho en la segunda mitad del siglo xx con las figuras de «el negro», «el indio», «la mujer» o «el desviado sexual». Estas imágenes se rompieron y fue gracias a la iniciativa de los interesados. Un trabajo arriesgado y de gran dureza que, de no contar con promotores adecuados, nadie llevará a cabo. La sociedad pluralista no tendrá empacho en conservar los clichés, puede que los perpetúe e incluso los llegue a hacer funcionales.

COMUNALIDAD

La importancia tan decisiva que le atribuye Wolin al hecho de lograr este *re-conocimiento* para proteger los valores democráticos le lleva a la conclusión de que las sociedades modernas se hallan en un *impasse*. Su problema radica en que, para acabar con las exclusiones y producir un *re-conocimiento* de los individuos, se requiere un Estado fuerte; y sin embargo los ciudadanos les demandan con frecuencia a sus sociedades que el Estado se limite a tener lazos débiles con ellos y que no les obligue a una inclusión severa y homogeneizadora. Como consecuencia el Estado aparece, en un sentido, errático y violento, metido en aventuras irresponsables —en el caso norteamericano Wolin cita el *Watergate* o la campaña *Desert Storm* en Iraq—; de otro, se dedica a acciones arbitrarias y partidistas en casa.

Se quiere un Estado debilitado y de escasa integración —palabra esta última que evita Sheldon Wolin— y al mismo tiempo se necesita un Estado que pueda remediar las injusticias o que se comprometa en planes coherentes de educación, protección del medio ambiente, relaciones raciales y estrategias económicas. Y éste es el *impasse*.

La política de las diferencias y de las ideologías nos ha vuelto sospechosos de las posibilidades de la colectividad, de la acción común y de los propósitos compartidos. Pero, aun así, la política de la diferencia nos hace acudir tácita o explícitamente a algún tipo de comunalismo. A jueces que hagan aplicar la leyes con equidad; a profesores que estén abiertos a representar con simpatía culturas distintas de las suyas; a trabajadores sociales que continúen asistiendo a los pobres, a la gente de color, a los adictos, a los abusados; y a políticos que todavía trabajen para reformar injusticias estructurales que estén fuertemente arraigadas. Wolin concluye su análisis del pluralismo norteamericano manteniendo que todo lo anterior requiere o presupone «alguna cultura de comunalidad, democrática en su práctica, capaz de respetar

(86) *Ibid.*, pág. 480.

las diferencias y de responder a sus quejas y necesidades, y, sobre todo, una noción de pertenencia como miembro que esté centrada sin monopolizar lealtades» (87).

En una línea muy norteamericana, que se puede considerar casi una constante académica, Wolin recurre a Alexis de Tocqueville para expresar una queja deprimente. Si el aristócrata francés señalaba que los americanos tenían la suerte de nacer iguales, hoy, comenta nuestro autor, cabe decir que nacen desiguales y que eso resulta ignorado en la retórica política. Y, cuando se invoca, se hace para deshacer lo andado en lo concerniente a garantías y protecciones a negros, homosexuales y mujeres. En definitiva, que los americanos tienen actualmente que aprender una igualdad con la que no nacen ni se crían, algo que para algunos comportará rechazar la dependencia y la inferioridad, mientras que para otros significará renunciar a la superioridad.

Visto desde Europa, nos llama la atención cómo un pensador tan incisivo y detallista como Wolin, tan celoso de la pureza democrática y la exactitud textual, pasa por alto ese otro Tocqueville que disculpaba las feroces campañas del ejército francés en Argelia y que opinaba con sordidez sobre la dureza con que había que tratar «a los árabes» de las colonias. El Tocqueville que, refiriéndose a las campañas del mariscal Bugeaud en tierras de África, expresaba públicamente opiniones de otra índole:

Desde el momento en que hemos admitido esta gran violencia de la conquista, creo que no debemos dar marcha atrás ante las violencias de detalle que son absolutamente necesarias para consolidarla (...) (88).

Con frecuencia he oído en Francia a hombres a quienes respeto, pero a los que no apruebo, decir que era malo que se quemasen las mieses, que se vaciaran los silos y, en fin, que se detuviera a los hombres desarmados, a las mujeres y a los niños. Según yo, esas son necesidades fastidiosas, pero a las cuales tendrá que someterse todo pueblo que le quiera hacer la guerra a los árabes (...) (89).

Sólo se puede estudiar a los árabes con armas en la mano (90).

DEMOCRACIA SIN CIUDADANÍA

Aunque tratemos aquí escritos de Wolin mayoritariamente centrados en la política norteamericana, su visión teórica global apunta hacia lo más alto, es decir hacia la defensa de los valores democráticos. Lo que ocurre es que, al igual que tantos otros pensadores de nuestro siglo, Wolin parte de una experiencia en la que la palabra

(87) *Ibidem*.

(88) ALEXIS DE TOCQUEVILLE: «Voyage aux États-Unis» (1831); citado por TVETAN TODOROV: *Nosotros y los Otros* (1989), Siglo XXI, México, 1991, pág. 239.

(89) ALEXIS DE TOCQUEVILLE: «Travail sur l'Algérie», citado por TODOROV, *Nosotros y los Otros*, pág. 237.

(90) «Rapport sur l'Algérie» (1847), citado por TODOROV, *Nosotros y los Otros*, pág. 232.

democracia ha recibido valores y significados muy distintos e, incluso, a veces hasta contradictorios. Ha visto cómo demócratas de buena fe tienden a tachar de falsos demócratas o antidemócratas encubiertos a los que mantienen otras nociones de lo democrático distintas de las suyas. En cierto modo la teoría política de nuestro siglo ha estado segregada en sectores aislados entre sí que prácticamente no se han hablado. No es extraño que Wolin se plantee la esencia de lo democrático —sin usar este término, naturalmente— y su evaluación.

Su posición es razonable. Piensa que lo más adecuado ha de ser meditar sobre el contenido democrático y los avatares de la libertad en la sociedad en la que vive, Estados Unidos de Norteamérica, que además ostenta la hegemonía económica, militar y política en todo el globo. Es más, desde 1989 la revalorización de la revolución norteamericana frente a la francesa es un hecho, lo mismo que el auge hasta el estrellato de algunos pensadores norteamericanos que no se limitaron a ser epígonos de las luminarias europeas y ahora son celebrados como genios. El desprestigio de lo europeo ha dado lugar a un prestigio creciente de la creatividad espiritual de la cultura norteamericana.

Wolin parte de una crítica muy seria de la democracia de Estados Unidos y para ello se centra en su pluralismo, algo que parece identificarla frente a sus parientes europeas. Lo hace mediante un diálogo constante con grandes figuras del pensamiento norteamericano de las diversas épocas con las que se enfrenta. En este sentido puede decirse que su análisis de la ciencia política y de las deficiencias democráticas del liberalismo norteamericano es ejemplar. Es más, creo que en la re-evaluación que en los próximos años nos veremos obligados a hacer los europeos de los Estados Unidos, estas pautas de crítica versada y creativa se tomarán indispensables.

Otro punto de extraordinario valor en el pensamiento de Wolin es su conocimiento de la historia de la teoría política que él emancipa de sus servidumbres históricas (91), algo que lleva a cabo activando la dimensión mítica del ciudadano y respetando la complejidad de un individuo mucho más complejo que el sujeto de la modernidad romántica. Se trata de un individuo que ya no es el astro sol de su acción comprometida en el océano de las ideologías, las esperanzas y los quebrantos de la épica política. Hay que decir en su honor que Wolin nunca renuncia al contenido transracional y coral de la vida política (92), ni a la dimensión pública de la acción

(91) WOLIN ha sido también criticado por haber creado una teoría política tan académica y tan casada con su identidad «que valora el ingenio teórico y la declamación filosófica por encima de su penetración empírica o de su relevancia histórica». ISAAC: «The Strange Silence of Political Theory», pág. 637. Este mismo autor atribuye a WOLIN la paternidad de una teoría política «que toca el violín mientras el fuego de la libertad se expande y quizá el mundo se quema». *Ibidem*.

(92) Ésta es una reminiscencia bíblica y antisocrática. Wolin converge aquí curiosamente con Leo Strauss y su comprensión de la Biblia como colección de «memorias de historias (*histories*) antiguas... memorias de memorias», así como con su distinción entre poesía y canto ya que «el concepto de poseía —a diferencia del de canto— es ajeno a la Biblia». LEO STRAUSS: «Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections», en PETER KIMBERLEY y BARRY COOPER (eds.): *Faith and Political Philosophy*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 1993, pág. 114.

humana. Aunque le falten los instrumentos científicos para ello, aunque se vea limitado por su recelo del mundo interno de los sujetos, Wolin nunca esteriliza esa dimensión de lo político que él deja intacta y hacia la que, seguro que sin pretenderlo, nos orienta la mirada. Su interés por la injusticia y la memoria colectiva, su valoración de la necesidad de reconstruir la colectividad y su diagnóstico de ese síndrome contemporáneo que él llama *la democracia sin el ciudadano*, le colocan en un nivel muy alto como pensador de nuestro tiempo. Una voz que incita a la indagación y que no destruye recursos teóricos por el simple hecho de que él no los utilice.

Wolin se mueve en una tradición cristiana y de inspiración puritana, pero su interés por lo religioso no es consecuencia de su inclinación confesional ni de ningún tipo de actitud piadosa. Su atención a los textos bíblicos es el resultado de un viaje laico que, tras profundizar con imaginación en la tradición occidental y en la cultura política del siglo xx, llega al descubrimiento de que el trasfondo religioso de la sociedad moderna es en parte político. Y lo es así porque articula ingredientes de primera magnitud en este sentido. Algo que, a decir verdad, él ya había intuido al incluir en su obra magna sendos capítulos dedicados a Lutero y a Calvino o al empezar un curso pionero en Princeton en 1976 sobre el pensamiento político judío como tronco vertebral de la tradición occidental.

Su obra puede enmarcarse entre los esfuerzos más nobles por repensar la democracia desde nuestro siglo y su valor se ha acentuado a partir de la caída de la bipolaridad internacional y el asentamiento de la hegemonía liberal en versión americana. Una de sus grandes contribuciones es su llamada de alarma sobre la transmutación que está sufriendo su país, una democracia del siglo xviii que ha tomado en la actualidad un rumbo muy distinto del que, al menos nominalmente, se pretendía en sus orígenes.

¿La desviación de los Estados Unidos se debe a su extraordinario desarrollo? ¿Es consecuencia de los cambios que les han hecho pasar de ser una agrupación de trece colonias asediadas por peligros comunes y sin limitación de medios, a llegar a convertirse en un imperio global? ¿O se debe quizá a gérmenes teóricos y morales que ya se encontraban en su fundación y que, en las condiciones presentes, han disparado su virtualidad negativa? Sea como fuere, Wolin representa el mérito de percibir, analizar y llamar la atención sobre una alteración política decisiva para nuestro tiempo. Lo ve tan preocupante, que invita a una *operación democrática* para aclarar lo que está sucediendo y promover las fuerzas que recuperen el sentido perdido de las libertades, el control de los abusos y eleve la calidad moral de la vida pública. Su diagnóstico es pesimista. Cree que la sociedad norteamericana se ha convertido en una sociedad provista de valores muy distintos de los proclamados tradicionalmente y que, de una forma bastante desapercibida, los nuevos credos pseudodemocráticos y las prácticas que los mantienen se hallan cada vez más difundidos en ella y se muestran más irreductibles:

La gente necesita que se le hable una y otra vez de los horrores de la guerra nuclear y del margen cada vez más pequeño de seguridad, pero ellos también necesitan

reflexionar sobre la manera en que este peligro va ligado a la estructura profunda de la sociedad americana (...) Se hace sin duda necesario un debate (...) sobre cómo mejor declarar un rechazo común a contribuir con nuestro trabajo, nuestra mente y nuestro cuerpo a un sistema que subvierte la democracia en el extranjero y la corrompe convirtiéndola en una caricatura en casa (93).

No obstante su visión negativa de la democracia norteamericana —a la que a pesar de todo jamás encuentra alternativa—, Wolin no deja de proponer una actitud de movilización democrática, ya que «la desesperación es un lujo que los demócratas no podemos permitirnos» (94). Puesto a sugerir líneas de acción, son dos las que parecen más viables: «la democratización de las instituciones del mundo laboral norteamericano» (95) para que éste adopte, como fuerza unificadora, el liderazgo del cambio de las reglas de juego y la política de base local, a la que considera «la escuela natural de la experiencia democrática» (96).

Por más que insista en su fe participativa, Wolin nos deja una cierta sensación de impotencia en cuanto al alcance de la acción ciudadana que él tanto propugna. Por otra parte, sus reflexiones sobre la defensa de la democracia vienen envueltas en un tono crepuscular de bonhomía que no sugieren lo mejor. Lo que no deja lugar a dudas es que para él, aunque no vea solución fácil para cancelar sus augurios, el resultado de este planteamiento revitalizador de la democracia norteamericana va íntimamente ligado a la propia supervivencia de la sociedad mundial.

(93) WOLIN: «Editorial», *democracy*, vol. 2, núm. 3 (julio 1982), pág. 4.

(94) SHELDON S. WOLIN: «Editorial», *democracy* vol. 1, núm. 3 (julio 1981), pág. 6.

(95) SHELDON S. WOLIN: «Editorial», *democracy*, vol. 2, núm. 1 (enero 1982), pág. 6.

(96) SHELDON S. WOLIN: «Editorial», *democracy*, vol. 2, núm. 2 (abril 1982), pág. 4.