

SI ES CIERTO QUE TOCQUEVILLE APRECIÓ GRANDES virtudes en el sistema democrático, tampoco dejó de señalar sus peligros. Con arreglo al diagnóstico de Tocqueville, sobre sus contemporáneos –y por ende sobre todos nosotros– actuarían incesantemente dos pasiones opuestas: la necesidad de ser conducidos y el deseo de ser libres. No sabiendo acabar con ninguna de tales inclinaciones contradictorias, nos esforzaríamos por satisfacer ambas a la vez., concibiendo un poder único, tutelar, todopoderoso, pero elegido por los ciudadanos. La dialéctica entre igualdad y libertad representó el núcleo de sus inquietudes. Los trabajos reunidos aquí fueron debatidos en el Ateneo madrileño al cumplirse 150 años del fallecimiento de Tocqueville. Todos ellos nos invitan a visitar las múltiples facetas de un autor imprescindible, si queremos revisar los avatares de la democracia y proceder a repensar cómo deberíamos actualizar sus reglas de juego. (Este volumen se inscribe dentro del Programa sobre "Cultura de la Legalidad" TRUST-CM liderado por José María Sauca).

### *Diálogos con clásicos europeos*

La Colección **Clásicos europeos** (que dirige Roberto R. Aramayo) pretende rescatar del olvido algunos textos fundamentales para comprender mejor nuestro presente, al poner en valor la impronta que han legado a Europa y al mundo determinados pensadores europeos. Como complemento a esa colección de textos, este volumen sobre Tocqueville prosigue la serie de *Diálogos con clásicos europeos*, que quisiera cumplir en castellano un papel similar al jugado por los *Companions* filosóficos de Cambridge. Conviene seguir dialogando con ciertos autores que forman parte del entramado de nuestro acervo cultural, pues no en vano el diálogo es condición *sine qua non* del filosofar.

ISBN 978-84-15271-19-2



9 788415 271192

Roberto R. Aramayo (ed.)

Tocqueville y las revoluciones democráticas

P Y V

# Tocqueville

y las revoluciones democráticas

Roberto R. Aramayo (ed.)



PLAZA Y VALDES  
P Y V  
EDITORES

*Diálogos con clásicos europeos*

Primera edición: 2011

© Roberto R. Aramayo, 2011

© Plaza y Valdés Editores

Colección *Clásicos europeos y Diálogos con Clásicos europeos*. Dirigida por Roberto R. Aramayo.

Derechos exclusivos de edición reservados para Plaza y Valdés Editores. Queda prohibida cualquier forma de reproducción o transformación de esta obra sin previa autorización escrita de los editores, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Estos trabajos aparecieron en el número 750 de la revista *Arbor* y ahora son publicados aquí en el marco del Programa interdisciplinar sobre «La cultura de la legalidad: Transparencia, confianza, responsabilidad» (TRUST-CM: S2007/HUM-0461)

Plaza y Valdés S. L.  
Calle Murcia, n.º 2. Colonia de los Ángeles.  
28223, Pozuelo de Alarcón.  
Madrid (España).  
☎: (34) 918625289  
E-mail: [madrid@plazayvaldes.com](mailto:madrid@plazayvaldes.com)  
[www.plazayvaldes.es](http://www.plazayvaldes.es)

Plaza y Valdés, S. A. de C. V.  
Manuel María Contreras, 73. Colonia San Rafael.  
06470, México, D. F. (México).  
☎: (52) 5550972070  
E-mail: [editorial@plazayvaldes.com](mailto:editorial@plazayvaldes.com)  
[www.plazayvaldes.com.mx](http://www.plazayvaldes.com.mx)

ISBN: 978-84-15271-19-2  
D. L.: M-36764-2011

Impresión: La Biblioteca del Laberinto, S. L. ([bibliotecalaberinto@yahoo.es](mailto:bibliotecalaberinto@yahoo.es))



ALFONS DE TOCQUEVILLE Y SU DAGUERROTIPO  
DEL HOMO DEMOCRATICUS

Roberto R. Aramayo  
Instituto de Estudios Políticos

## SUMARIO

Alexis de Tocqueville y su daguerrotipo del <i>Homo democraticus</i> , por Roberto R. Aramayo .....	7
Los mecanismos de la democracia en el pensamiento político de Alexis de Tocqueville, por Tomás Gil .....	19
El descubrimiento de la democracia: la modernización y el agotamiento de la imaginación, por Julián Sauquillo.....	31
Individuo y ciudadano: la cuestión del sujeto en <i>La democracia en América</i> , de A. de Tocqueville, por Juan Manuel Ros Cherta...	65
Religión y capital social en <i>La democracia en América</i> , por Jaime de Salas.....	99
Tocqueville y el laicismo en América, por Antonio Hermosa Andújar.....	119
Sobre la tarea política de construcción de la igualdad social: un abordaje a las ideas de Tocqueville, por Helena Esser dos Reis.....	141
El individuo moderno: entre el animal industrial y la libertad política, por María Luciana Cadahía.....	159
Hacia la definición de un nuevo liberalismo, por José Luis Villacañas .....	177
Perfiles de los autores.....	211

ALEXIS DE TÔCQUEVILLE Y SU DAGUERROTIPO  
DEL *HOMO DEMOCRATICUS* <sup>1</sup>

Roberto R. Aramayo  
Instituto de Filosofía del CSIC

*Una gran revolución democrática se está operando entre nosotros. Todos la ven, mas no todos la juzgan de la misma manera. Unos la consideran como una cosa nueva y, tomándola por un accidente, esperan poder detenerla; mientras que otros la juzgan irresistible, por parecerles el hecho más constante, más antiguo y más permanente que se conoce en la historia... Querer contener a la democracia sería como luchar contra el mismo Dios.*

(Alexis de Tocqueville, *La democracia en América I*, Introducción.)

«Lo llaman democracia, y no lo es», «Si no nos dejáis soñar, no os dejaremos dormir», «No somos marionetas de los banque-

<sup>1</sup> Este trabajo se inscribe dentro del proyecto «Filosofía de la Historia y Valores en la Europa del siglo XXI» (FFI2008-04287: [http://www.ifs.csic.es/es/proyectos\\_ifs](http://www.ifs.csic.es/es/proyectos_ifs)), cuya investigadora principal es Concha Roldán y en cuyo equipo se integra el Grupo de Investigación *Theoria cum Praxi* (TcP), que yo mismo coordino y que ha generado una serie de actividades académico-editoriales homónimas, además de cultivar la línea de investigación sobre *Conceptos y Valores* del Instituto de Filosofía (IFS) del CSIC (<http://www.ifs.csic.es/es/content/conceptos-y-valores>) e integrarse dentro del Programa Trust-CM sobre «Cultura de la Legalidad (Transparencia, confianza, responsabilidad)» (TRUST-CM: S2007/HUM-0461: <http://www.trustcm.net>) y el Programa europeo ENGLOBE. *Ilustración e historia global* (Marie Curie Inicial Training Network: FP7-PEOPLE-2007-1-1-ITN (<http://www.englobeitn.net/>)).



ros», «Una vez tomada la Puerta del Sol, hay que pedir la luna». Estas consignas fueron coreadas en el kilómetro cero de Madrid, conforme a lo que se ha dado en llamar «el espíritu del 15 de mayo», que entroncaría de alguna manera con el mayo francés del 68. Buena parte de nuestra ciudadanía experimenta la perentoria necesidad de cambiar unas reglas de juego basadas en una obsoleta partitocracia y una clase política que gestiona los intereses de sus conciudadanos al dictado de los intereses del sistema financiero.

En una coyuntura social como la presente resulta muy aconsejable revisar las reflexiones hechas por Alexis de Tocqueville, el aristócrata que se propuso estudiar la democracia, explorando «sus inclinaciones, su carácter, sus prejuicios y sus pasiones, para conocerla y saber al menos lo que podemos esperar o temer de ella». <sup>2</sup> ¿Acaso no suscribirían los partidarios del 15M estas líneas de *La democracia en América* (1835): «Educar la democracia, purificar sus costumbres, reglamentar sus movimientos, adaptar su gobierno a la época y al lugar y modificarlo de acuerdo con las circunstancias y los hombres: tal es el primer deber que se impone hoy día a aquellos que dirigen la sociedad». <sup>3</sup>

Aunque ya le faltó tiempo para ello y el proyecto nunca vio la luz, hacia el final de su vida Tocqueville se propuso escribir la biografía de un antepasado del cual se enorgullecía, hasta el punto de afirmar que sus escritos se debían a esa progenie. «Si escribí esas cosas es porque soy nieto de Malesherbes», leemos en la biografía de André Jardin, <sup>4</sup> aun cuando en realidad Ma-

<sup>2</sup> Cf. Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, I. Madrid: Alianza, 2006, p. 43.

<sup>3</sup> Cf. Tocqueville, *op. cit.*, p. 34.

<sup>4</sup> Cit. por André Jardin, *Alexis de Tocqueville (1805-1859)*. París: Hachette, 1984, p. 39.

lesherbes era el abuelo de su madre. <sup>5</sup> Comoquiera que sea, Tocqueville siempre se confesó muy influenciado por la impronta de su bisabuelo materno: Malesherbes, el corresponsal de Rousseau y el protector de Diderot, aquel curioso personaje que no dudó en facilitar la publicación del *Emilio* y llegó a ocultar en su propia casa las planchas de la *Enciclopedia* que debía haber perseguido desde su cargo institucional. Defensor del pueblo ante la monarquía e instigador de múltiples reformas, Malesherbes acabaría en la guillotina por defender al ciudadano Luis Capeto, es decir, a Luis XVI. «Nadie ignora —gusta de recordar Tocqueville— que Malesherbes, después de haber defendido al pueblo ante el rey, defendió al rey ante el pueblo. Es un doble ejemplo que no he olvidado y que no olvidaré jamás» <sup>6</sup>.

Ese paradójico destino de su bifronte ancestro, liberal y reformista, defensor de las libertades y del pueblo, así como abogado del rey frente al tribunal revolucionario, caracterizó también de algún modo a Tocqueville, el aristócrata que sin renegar de sus orígenes nunca rehuyó ensalzar las cualidades de la democracia para implicar en ella a sus pares aristocráticos, animándolos a participar en las igualitarias reglas del juego democrático aportando sus valores políticos y su querencia por la libertad. A Tocqueville, su periplo norteamericano le hizo reparar en un hecho capital, a saber, que «la igualdad de condiciones extiende su influencia mucho más allá de las costumbres políticas y de las leyes, y que su predominio sobre la sociedad civil no es menor que el que ejerce sobre el gobierno, pues crea opiniones, engendra sentimientos, sugiere usos y modifica todo aque-

<sup>5</sup> Cf. Jean-Louis Benoît, *Comprendre Tocqueville*. París: Armand Collin, 2004, pp. 5-10.

<sup>6</sup> Cit. por Lucien Jaume, *Tocqueville, les sources aristocratiques de la liberté*. París: Fayard, 2008, p. 399.



llo que no produce». <sup>7</sup> Ese proceso sería lento pero imparable. Tocqueville sintetiza como nadie ese itinerario: «Poco a poco, la ilustración se difunde. El talento llega a ser una condición del éxito. La ciencia es un medio de gobierno, la inteligencia una fuerza social y los letrados tienen acceso a los negocios públicos». <sup>8</sup>

La revolución democrática se revela como un dato inexorable. «Por todas partes —señala Tocqueville— se ha visto que los incidentes de la vida de los pueblos se inclinan a favor de la democracia. Todos los hombres la han ayudado con sus esfuerzos; los que lucharon por ella y los que declararon ser sus enemigos. El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones constituye un hecho providencial, con sus principales características: es universal, es duradero, escapa siempre a la potestad humana y todos los acontecimientos, así como todos los hombres, sirven a su desarrollo». <sup>9</sup> Ese nuevo horizonte requiere a su modo de ver una ciencia política nueva, cuya metodología le impuso revisar a Montesquieu, y analizar críticamente los textos de Rousseau, sin abandonar el talante propio de moralistas como Pascal, Montaigne, La Rochefoucauld, La Fontaine o La Bruyère, cuyo estilo literario impregna su pluma y sus reflexiones, pues, como sostiene por ejemplo Jean-Louis Benoît, «en el proyecto tocquevilleano la ética es totalmente inseparable de la política». <sup>10</sup> Y esto sería fruto de su constante interlocución con tres pensadores: «Hay tres hombres —le dice a su amigo Kergorlay— con los que vivo un poco todos los días: se trata de Pascal, Montesquieu y Rousseau». <sup>11</sup>

<sup>7</sup> Cf. Tocqueville, *La democracia en América*, ed. cit., p. 29.

<sup>8</sup> Cf. Tocqueville, *op. cit.*, p. 31.

<sup>9</sup> Cf. Tocqueville, *op. cit.*, p. 33.

<sup>10</sup> Cf. Jean-Louis Benoît, *Tocqueville moraliste*. París: Champion, 2004, p. 69; cf. sobre todo el cap. III.

<sup>11</sup> Cf. la carta del 10 de noviembre de 1836 en *la Correspondence Tocqueville-Kergorlay*, 1, p. 148.

John Stuart Mill, que hizo una elogiosa reseña del primer libro de *La democracia en América* y dedicó luego un amplio estudio al conjunto de la obra, pensaba que la segunda parte (publicada en 1840, cinco años después de la primera) era superior. En ella Tocqueville confiesa que, tras estudiar la fisonomía del mundo político en la primera, se centra con la segunda en el estudio de la sociedad civil. «Quizá produzca extrañeza —leemos en la advertencia al segundo volumen— el que, opinando yo firmemente que la revolución democrática de que somos testigos constituye un hecho irresistible, contra el cual no sería ni deseable ni prudente luchar, llegue a veces a dedicar tan severas palabras a las sociedades democráticas nacidas de esta revolución. He pensado que serán muchos los que anuncien con gusto los nuevos bienes que la igualdad guarda para los hombres, pero pocos los que quieran avistar los peligros con que les amenaza. Ha sido, pues, principalmente hacia esos peligros que he dirigido mis miradas, y habiendo creído descubrirlos claramente no he sido tan cobarde como para silenciarlos». <sup>12</sup>

Si es cierto que Tocqueville aprecia grandes virtudes en el sistema democrático, no dejará de señalar sus peligros. Entre las ventajas tendríamos «una sociedad en la que todos, mirando a la ley como obra suya, la amen y se sometan a ella sin esfuerzo. Concedor de sus verdaderos intereses, el pueblo comprendería que para aprovechar los bienes de la sociedad hay que someterse a sus cargas. Siendo cada hombre igual de débil, sentirá igual necesidad de sus semejantes, y sabiendo que solo puede lograr el apoyo de estos a condición de prestar el suyo propio, no tardará en descubrir que su interés particular se confunde con el interés general». <sup>13</sup> Estamos ante la teoría tocquevilleana de lo que dio

<sup>12</sup> Cf. Tocqueville, *La democracia en América*, 2. Madrid: Alianza, 2006, p. 8.

<sup>13</sup> Cf. Tocqueville, *La democracia en América*, 1, ed. cit., pp. 37-38.

en denominar «interés bien entendido». Sin embargo, su perspicacia se agudiza todavía más al señalar los posibles peligros que podrían acechar a la democracia, cual sería el caso de un miope individualismo presto a dejarse tutelar sin reservas. «Si imagino con qué nuevos rasgos podría el despotismo implantarse en el mundo —escribe—, veo una multitud de hombres parecidos y sin privilegios girando en busca de pequeños y vulgares placeres, con los que contentan su alma».<sup>14</sup>

Cada cual, apartado de los demás, vive ajeno al destino de los otros, de suerte que sus hijos y sus amigos forman para él toda la especie humana; no existe sino en sí mismo y para sí mismo. «Por encima se alza un inmenso poder tutelar que se encarga exclusivamente de que sean felices y de velar por su suerte. Se asemeja a la autoridad paterna si, como ella, tuviera por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, por el contrario, no persigue más objeto que fijarlos irrevocablemente en la infancia; este poder quiere que los ciudadanos gocen, con tal de que no piensen sino en gozar; provee medios a su seguridad, atiende y resuelve sus necesidades, pone al alcance sus placeres, conduce sus asuntos principales, dirige su industria, ¿no podría librarles por entero de la molestia del pensar y del trabajo de vivir?»,<sup>15</sup> concluye.

Resulta preocupante reparar por un momento en cuán familiar puede resultarnos este retablo de tintes cuasi orwellianos. «De este modo cada día se hace más raro y menos útil el uso del libre albedrío; el poder circunscribe así la acción de la voluntad a un espacio cada vez menor; y arrebatada poco a poco a cada ciudadano su propio uso. Después de tomar de este modo uno tras otro a cada ciudadano en sus poderosas manos y mol-

<sup>14</sup> Cf. Tocqueville, *La democracia en América*, 2, ed. cit., p. 404.

<sup>15</sup> Cf. Tocqueville, *op. cit.*, p. 405.

dearlo a su gusto, [ese poder tutelar] cubre la sociedad entera con una malla de pequeñas reglas complicadas, minuciosas y uniformes, entre las que ni los espíritus más originales ni las almas más vigorosas son capaces de abrirse paso para emerger de la masa».<sup>16</sup>

Tocqueville reconoce que con su segundo volumen ha intentando abarcar un contenido inmenso, al querer «comprender la mayoría de los sentimientos de las ideas originados por el nuevo estado del mundo»,<sup>17</sup> pero eso mismo hace que resulte más fascinante hoy en día su intento de elaborar un «tipo ideal» en términos weberianos (un modelo abstracto explicativo y no tanto descriptivo) de la sociedad democrática tal como se organiza en torno al principio igualitario, partiendo del ejemplo americano, toda vez que nos confronta —según observa Laurence Guellec— con un Tocqueville «menos politólogo y más filósofo, que precisa los envites de la igualdad democrática y penetra en el alma del *Homo democraticus*»,<sup>18</sup> brindándonos con ello un daguerrotipo del mismo en sus albores, cuando todavía no era posible fotografiarlo con técnicas de índole sociológica. Su temprano retrato aparece como una radiografía intelectual y moral del *Homo democraticus* en su integridad, en sus pasiones, en sus razonamientos y en sus reacciones del molde de la igualdad. «En las inclinaciones y los gustos que reseña *La democracia en América* se reconocerá sin dificultad una descripción de los comportamientos, de las conductas y de los mecanismos psicológicos del individuo moderno, en suma, una antropología democrática».<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Cf. *ibíd.*

<sup>17</sup> Cf. Tocqueville, *op. cit.*, p. 9.

<sup>18</sup> Cf. Laurence Guellec, *Tocqueville. L'Apprentissage de la liberté*. París: Michalon, 1996, p. 20.

<sup>19</sup> Cf. Guellec, *op. cit.*, p. 54.

Según el diagnóstico de Tocqueville, sobre sus contemporáneos —y por ende sobre todos nosotros— actuarían incesantemente dos pasiones opuestas: la necesidad de ser conducidos y el deseo de ser libres. No sabiendo acabar con ninguna de tales inclinaciones contradictorias, nos esforzaríamos por satisfacer ambas a la vez, concibiendo un poder único, tutelar, todopoderoso, pero elegido por los ciudadanos. «Se consuelan de su tutelaje pensando que son ellos mismos quienes eligen sus tutores. Con este sistema, los ciudadanos salen un momento de la dependencia para elegir a su amo y vuelven luego a ella».<sup>20</sup> O sea, que la democracia no debería reducirse a un mero proceso electoral.<sup>21</sup> «Otra inclinación muy natural de los pueblos democráticos —advierte—, y muy peligrosa, es la que les induce a despreciar los derechos individuales y a no tenerlos casi en cuenta»,<sup>22</sup> en aras, por ejemplo, de unos derechos colectivos<sup>23</sup> —cabría glosar.

<sup>20</sup> Cf. Tocqueville, *La democracia en América*, 2, ed. cit., p. 406.

<sup>21</sup> Como señala Osvaldo Guariglia: «Hoy somos conscientes de que un régimen no se define como democrático por la mera repetición de comicios más o menos manipulados a intervalos más o menos regulares que permiten un cambio más o menos pacífico de autoridades» (cf. «La democracia en América Latina: la alternativa entre populismo y democracia deliberativa», en *Isegoría*, 44, junio 2011, pp. 65-66; el número está dedicado a «Ciudadanía y democracia»).

<sup>22</sup> Cf. Tocqueville, *op. cit.*, p. 414.

<sup>23</sup> «Como Rousseau mismo lo admite, en las naciones modernas ese poder del pueblo soberano frente a sus sujetos, los ciudadanos, se enfrenta a límites estrictos que son los que opone al primero en beneficio de estos últimos el *derecho natural* (*Contr.* II, cap. 4). Se trata aquí de la gran innovación, introducida por el jurista holandés Hugo Grocio, que consistió en revertir la perspectiva en la consideración de los derechos. En efecto, mientras que Aristóteles y sus seguidores romanos y renacentistas partían de la concepción del todo, es decir, de la *politeía* de cada estado, para definir luego los derechos de los ciudadanos (*Pol.* VIII 1, 1337a 26-32), Grocio, en cambio, invirtió la relación y partió de los derechos propios del individuo que como persona cada uno *posee* desde siempre. Estos derechos son considerados inalienables y se convierten en una «cualidad moral de las personas, facultándolas para tener o hacer algo legalmente» (*De iure* I, 1, 4, p. 97)». Cf. O. Guariglia, *op. cit.*, pp. 59-60.

Lejos de ceñirse a los estereotipos, Tocqueville siempre intenta ver las cosas con su propia mirada, como cuando analiza con toda minuciosidad las circunstancias que propiciaron la Revolución francesa. Su pormenorizado estudio le permitió descubrir que «una multitud de sentimientos que creía hijos de la Revolución, infinidad de ideas que hasta entonces consideraba originados por ella, mil hábitos a ella atribuidos» estaban ya larvados con anterioridad<sup>24</sup> y que, aun cuando la Revolución francesa «cogió al mundo de improviso, no fue más que el complemento de una larga labor, la terminación rápida y violenta de una obra en la que diez generaciones habían tomado parte».<sup>25</sup> Al final del proceso, las ideas de algunos pensadores llegaron a calar en la masa y adquirir en ella el calor de una pasión política. De ahí el enorme influjo que tuvo en Francia la revolución americana. Esta solo hizo más palpable lo que ya se creía conocer; parecía como si los americanos no hicieran sino poner en práctica ciertas teorías francesas, haciendo realidad lo que habían soñado.<sup>26</sup>

Como cualquier autor clásico que merezca ese nombre, las páginas de Tocqueville nos hacen pensar en los problemas del presente. Su estudio sobre *El Antiguo Régimen y la Revolución* tampoco tiene desperdicio. Allí detecta una curiosa paradoja, cual es la de que «a los franceses les pareció más insoportable su posición cuanto mejor era».<sup>27</sup> En efecto, las reivindicaciones no

<sup>24</sup> Cf. Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Madrid: Alianza, 2004, p. 26.

<sup>25</sup> Cf. Tocqueville, *op. cit.*, p. 52.

<sup>26</sup> Cf. Tocqueville, *op. cit.*, p. 180. Desde otro punto de vista, esa mutua influencia entre la Revolución americana y la francesa fue subrayada luego por Cassirer, que también advirtió el viaje de ida y vuelta entre acción e ideas, entre teoría y praxis, dado en ambas revoluciones. Cf. Ernst Cassirer, «La idea de la constitución republicana», en Roberto R. Aramayo, *Cassirer y su Neo-Ilustración*. Madrid: Plaza y Valdés, 2009, pp. 45 y ss.

<sup>27</sup> Cf. Tocqueville, *op. cit.*, p. 210.



suelen partir desde lo pésimo y uno sólo echa de menos aquello que puede vislumbrar cuando mejora su estado.<sup>28</sup> A medida que se van suprimiendo abusos, nos dice Tocqueville, es como si se fueran dejando al descubierto los que quedan, haciéndolos más inaguantables. He aquí todo un aviso para navegantes: «No siempre yendo de mal en peor se llega a la revolución. Suele ocurrir que un pueblo que había soportado, sin quejarse y como si no las sintiera, las leyes más opresoras, las rechace con violencia cuando se aligera su peso. El régimen destruido por una revolución es casi siempre mejor que el que le había precedido inmediatamente, y la experiencia enseña que el momento más peligroso para un mal gobierno suele ser aquel en que empieza a reformarse».<sup>29</sup>

Valgan estas notas como presentación a la figura de Tocqueville y a los trabajos reunidos aquí en torno a su pensamiento, propiciados por un encuentro que se celebró en El Ateneo de Madrid organizado por Julián Sauquillo y quien suscribe. De quienes participaron entonces hay que lamentar las ausencias de Pilar González Altable, Eduardo Nolla y José María Sauca. Dicho encuentro tuvo como marco el Seminario permanente que responde al acrónimo de C.L.A.S.I.C.O.S. (Colectivo de Lectura, Análisis y Sistematización de Clásicos con Orientación Social), integrado en el Programa Trust-CM sobre «Cultura de la Legalidad» (<http://www.trust-cm.net>). Las contribuciones de Tomás Gil, Julián Sauquillo, Juan Manuel Ros Cherta, Jaime de Salas, Antonio Hermosa Andújar, Helena Esser dos Reis, María Luciana Cadahia y José Luis Villacañas nos invitan a revisar el pensamiento de Tocqueville desde sus múltiples facetas, configurando una suerte de *Companion* español para Tocquevi-

<sup>28</sup> Cf. Tomás Gil, *Acciones, normatividad, historia*. Barcelona: Herder, 2010, pp. 88-89.

<sup>29</sup> Cf. Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, ed. cit., p. 210.

lle, un autor imprescindible si queremos revisar los avatares de la democracia y proceder a repensar cómo deberíamos actualizar sus reglas de juego.

LOS MECANISMOS DE LA DEMOCRACIA  
EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Tomás Gil

TU Berlín

Mi interés por el pensamiento político de Alexis de Tocqueville es ante todo un interés metodológico. Pienso que de Tocqueville podemos aprender en qué consiste la labor del científico social: lo que puede llegar a conseguir y cómo lo consigue. No ignoro en absoluto las contradicciones que podemos encontrar en sus obras. Sin embargo, aprecio cómo desarrolla ciertas explicaciones de fenómenos sociales, evitando la utilización de conceptos abstractos y recurriendo a mecanismos concretos que los causaron.

Karl Popper afirmó en su libro *The Poverty of Historicism* que en el terreno de la historia no hay leyes que nos permitan predecir con seguridad lo que va a suceder, como (de acuerdo con Popper) pretendieron tanto Hegel como Marx. Popper lleva razón al afirmar que el proceso histórico no está determinado de antemano. Pero eso no quiere decir en absoluto, como Popper proclama, que no haya regularidades o leyes en el mismo. Es verdad, como afirma Popper, que no podemos anticipar lo que en el futuro pasará. Mas esto no quiere decir que no seamos capaces de explicar lo que ha pasado, recurriendo a cadenas causales que lo han hecho posible. Lo que pasará, los acontecimientos futuros, los *futura* no existen ya y ahora, separados de

nuestro saber, en algún lugar imaginario que se va haciendo poco a poco realidad. Una tal visión es errónea. Pero, cuando los acontecimientos futuros hayan sucedido, sí podemos explicarlos en argumentaciones que indican sus causas reales. Por eso no nos tenemos que contentar en el terreno de lo social, lo político y lo económico con simples narraciones de lo sucedido, sino que podemos dar explicaciones *ex post* fuertes de lo acontecido. Para esas explicaciones no nos valen las leyes o las regularidades generales, debido a su intrínseca ambigüedad. Las así denominadas leyes, que por supuesto existen, son demasiado vagas, generales o abstractas. No sirven para explicar nada específico. Para ello necesitamos algo más concreto: mecanismos causales. Existe, por poner un ejemplo, la «ley de la demanda», de acuerdo con la cual la subida de los precios lleva a un descenso del consumo. Sirviéndonos de esta ley o regularidad práctica no podremos nunca explicar ningún comportamiento concreto. Necesitamos más informaciones, más datos que nos permitan elaborar una explicación satisfactoria. Pues puede siempre darse el caso de una subida de precios acompañada de un cierto aumento del consumo, como bien lo prevé el efecto *Veblen* de un *conspicuous consumption*. Formulado de otra manera, la subida de los precios puede generar un mayor o menor consumo, por lo que la utilización de una ley tan abstracta no sirve para mucho a la hora de explicar comportamientos concretos.

Solo conseguiremos explicaciones satisfactorias sirviéndonos de mecanismos o de cadenas causales pertinentes que generen realmente los fenómenos que intentamos explicar. Cómo se lleva a cabo esta labor de explicación *ex post* nos lo muestra Tocqueville en su obras sobre la democracia en América y sobre la Revolución francesa. Es por eso por lo que un estudio de su pensamiento se convierte en algo inevitable para todo interesado en la metodología de las ciencias sociales. Su tratamiento de la

democracia moderna me parece además muy digno de consideración, pues, a diferencia de otros filósofos sociales y políticos como Jürgen Habermas, Tocqueville no está interesado en una justificación moral de la democracia, sino en un estudio de sus distintas funcionalidades. A su procedimiento funcionalista, fenomenológico y comparativo dedico a continuación mi atención en un primer apartado, antes de considerar en una segunda parte distintos mecanismos de la democracia moderna, que tan magistralmente Tocqueville supo analizar.

## 1. Análisis comparativo

Alexis de Tocqueville es, tal y como admiten entre otros muchos autores André Jardin, Raymond Boudon y Laurence Guellec, un excelente escritor con un estilo brillante. Mas tras ese brillante estilista hay un científico social que es el que aquí interesa.

Tocqueville describe cómo en la sociedad moderna «democrática» se va degradando la cultura tradicional, se aumentan los derechos individuales, se suavizan las costumbres y las formas de represión y se llega a una religiosidad más pragmática que dogmática. Sus descripciones son siempre comparativas. Mira desde fuera para comprender lo que pasa dentro de una cierta colectividad, consiguiendo un conocimiento comparado que contrasta siempre dos cosas distintas, es decir, que utiliza dos fenómenos o entidades diferentes como la sociedad aristocrática y la sociedad democrática, América y Francia, el sur y el norte de los Estados Unidos. A este pensamiento comparativo le ha dado James T. Schleifer el nombre de «*thinking in pairs*» (Welch, 2006: p. 123). A través de los detalles, que son descritos magistralmente, llega Tocqueville a las totalidades que le interesan. Ofrece pruebas y demostraciones «e negativo» (*reverse proofs*).



Sus exposiciones asumen el carácter de demostraciones silogísticas encuadradas en esquemas de argumentación del tipo «dado que..., entonces o por consiguiente...». Sin embargo, esto no es todo lo que encontramos en sus textos. En ellos hay también «explicaciones» de los fenómenos tratados, de los distintos hechos sociales, políticos y culturales que se presentan.

Tales explicaciones presuponen que lo que se trata de explicar, el *explanandum*, se vea individualizado. Hay, de hecho, cosas inexplicables en un sentido estricto, y esto debido a su complejidad. Por ejemplo, sería absurdo pretender explicar en su totalidad la Revolución francesa o la biografía de una cierta persona. Por el contrario, sí que se pueden explicar ciertos hechos individuales, no dando razones especulativas, abstractas o metafísicas, que recurrirían a ideas o entidades como el «genio de los pueblos» (por dar el ejemplo de la entidad utilizada por Guizot, a quien el mismo Tocqueville critica debido a sus especulaciones metafísicas), sino formulando hipótesis falsables. Esto es precisamente lo que Tocqueville hace o pretende hacer.

Tocqueville quiere explicar ciertos aspectos de la experiencia religiosa en tanto que fenómeno social y cultural. Quiere además explicar la preponderancia de la orientación racional en ciertas sociedades y analiza las consecuencias de un Estado fuerte y centralizado. Para ello se sirve de construcciones condicionales que integran modelos teóricos y que presentan la forma «si A, entonces B». Tales construcciones condicionales son el esqueleto, la estructura formal de distintos mecanismos existentes que, en tanto que cadenas causales, generan efectos reales. Un tal mecanismo sería la conocida «frustración relativa», mecanismo del que se sirvió James Davies para elaborar su «curva de la revolución» y que se podría formular de la siguiente manera: «Cuanto más mejoran las condiciones objetivas, más aumenta la insatisfacción y la disposición a protestar o incluso a llevar a ca-

bo una revolución» (Zapf, 1979: pp. 399 y ss.; Boudon, 2005: pp. 129 y ss.). A tales mecanismos recurre Tocqueville en sus explicaciones causales. En *L'ancien régime et la Révolution* analiza Tocqueville magistralmente el mecanismo de la «frustración relativa» en el capítulo cuarto del tercer libro, que lleva por título «Que le règne de Louis XVI a été l'époque la plus prospère de l'ancienne monarchie, et comment cette prospérité même hâta la Révolution». En la página 276 escribe: «*A mesure que se développe en France la prospérité que je viens de décrire, les esprits paraissent cependant plus mal assis et plus inquiets; le mécontentement public s'aigrit; la haine contre toutes les institutions anciennes va croissant. La nation marche visiblement vers une révolution*». Es por eso por lo que puede resumir Tocqueville: «*de telle sorte qu'on dirait que les Français ont trouvé leur position d'autant plus insupportable qu'elle devenait meilleure*» (Tocqueville, 1967: p. 277). Aquí tenemos el mecanismo de la frustración relativa: cuanto más ligera la carga, menos tolerable se hace; cuanto más llevadero el yugo, más insoportable es su misma existencia (Tocqueville, 1967: pp. 85, 87, 94 y 97).

## 2. Los mecanismos de la democracia

En los escritos de Tocqueville encontramos muchas contradicciones. Jon Elster ha hecho una lista de esas contradicciones clasificándolas tipológicamente (Elster, 1993: pp. 112 y ss.). Hay, en efecto: 1) contradicciones entre el primer y el segundo volumen de *La democracia en América*; 2) contradicciones que se deben a la confusión entre aquello que es democrático y aquello que es típicamente americano; 3) contradicciones del tipo: «A es la causa de B y C» y «B y C no son compatibles»; 4) contradicciones del tipo: «A es la causa de C», «B es la causa de C» y «A y

B son el efecto de D»; 5) contradicciones del tipo «A es la causa de B» y «B es la causa de A»; 6) contradicciones manifiestas o burdas.

A continuación me intereso, a diferencia de Elster, por las explicaciones logradas, y no tanto por las contradicciones existentes. De estas explicaciones más o menos logradas trata lo que a continuación sigue. Son explicaciones que conciernen a cuatro temas muy importantes del pensamiento político de Tocqueville. Me refiero a los temas de la «dinámica de la igualdad», la «libertad política», la «sociedad civil» y la «experiencia religiosa».

### 2.1. *La dinámica y los efectos de la igualdad*

Alexis de Tocqueville no es un amante de la igualdad, mas se da cuenta de que la igualdad, en tanto que proceso que lleva a que los hombres sean cada vez más iguales, es algo inevitable en la modernidad. Por eso estudia su dinámica y sus mecanismos, en concreto: los factores que la generan, sus clases y tipos, las consecuencias de la igualdad, los posibles peligros que trae consigo y posibles antídotos.

Entre los factores que la generan, Tocqueville dedica especial atención a las condiciones de vida cada vez más iguales para todos en el mundo moderno; al cristianismo en su versión protestante; a las armas de fuego; la imprenta, y la igualdad de los inmigrantes colonos en Norteamérica.

Concerniendo a los tipos y clases de igualdad, Tocqueville distingue entre la igualdad política, la social y la cultural.

Respecto al tema de las consecuencias de la igualdad, defiende las siguientes tesis, que ilustra con una cantidad considerable de ejemplos: la igualdad promueve el espíritu crítico y la

incredulidad; promueve el individualismo (poniendo en peligro, entre otras cosas, a la institución de la familia debido a la movilidad geográfica y social que siempre lo acompañan); favorece la producción de obras culturales sencillas y prácticas; favorece la creación y expansión de modas y tendencias pasajeras; trae consigo un cierto tipo de historiografía (en la que los grandes hombres y los héroes pierden su antigua importancia y colectividades y grupos se convierten en protagonistas); lleva a la pérdida de importancia de un cierto tipo de honor (el honor aristocrático), y favorece la abolición de la esclavitud.

No todas las consecuencias de la igualdad son neutras o positivas. Hay algunas claramente negativas que Tocqueville considera como peligros y a las que dedica especial atención: la victoria de la mediocridad y del promedio; la tiranía de la mayoría, y la amenaza a la libertad que la igualdad representa.

Tocqueville piensa, por otra parte, que hay una serie de antídotos contra estos males y peligros de la igualdad, que son, ellos mismos, recursos propios de la igualdad democrática. Se interesa especialmente por dos. El primero es el federalismo y sus instituciones comunales. El segundo es la constitución y la estructura del poder legal, lo que Tocqueville denomina el «espíritu legalista», es decir, la manera de funcionar del sistema legal con sus diferentes instrumentos (por ejemplo, los jurados). Como experto en leyes, Tocqueville caracteriza magistralmente el sistema legal americano, que funciona siempre como árbitro y trata sobre casos concretos (y no sobre principios), a la vez que es un sistema que debe activarse o al que hay que recurrir para que entre en acción (Tocqueville, 1961, I: pp. 164 y ss. y pp. 390 y ss.).

## 2.2. La libertad política

Para Tocqueville, la libertad política es una serie o conjunto de derechos dentro de un sistema legal (el derecho de libre prensa, de asociación y de religión) y la práctica o la cultura concreta de esos derechos, es decir, un conjunto de actividades.

Al tratar el tema de la libertad, Tocqueville habla de las consecuencias de un gobierno libre, de la libertad democrática comparada con la libertad aristocrática y de la libertad como un bien intrínseco. Pero, más que nada, lo que realmente le interesa a Tocqueville son los peligros que surgen en una sociedad democrática igualitaria para la libertad. Hablando de peligros, distingue: los peligros pequeños o amenazas y los peligros reales o grandes de la libertad (a los que se refiere con los conceptos de «despotismo» o «tiranía», conceptos que utiliza como sinónimos). Existen cinco clases de verdaderos peligros para la libertad, de acuerdo con Tocqueville, en las sociedades democráticas modernas: 1) el «despotismo legislativo», es decir, el despotismo del poder legislativo, del parlamento o asamblea elegida por los ciudadanos, que elabora cada vez más leyes; 2) la «tiranía de la mayoría» y de la «opinión pública», que se impone subrepticamente y sin violencia; 3) el gobierno despótico o la tiranía de posibles Césares; 4) el «despotismo administrativo», que se aprovecha de la apatía política, del individualismo y del materialismo existentes en las sociedades democráticas; 5) el «despotismo imperial» y «militar». En un pasaje bien significativo, y que por eso cito en su totalidad, formula Tocqueville: *«je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres [...]. Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se*

*charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux»* (Tocqueville, 1961, II, p. 434). Así describe Tocqueville la estructura de posibles despotismos que surgen dentro de sociedades igualitarias, en las que los individuos viven aislados los unos de los otros, desinteresados de los asuntos comunes, entregados a la satisfacción de sus deseos particulares, y un poder político *«absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux»* se hace omnipresente.

## 2.3. La sociedad civil

No hay nada tan fundamental para las democracias modernas como la sociedad civil. Este es su rasgo más característico.

La sociedad civil es algo intermedio entre los individuos y el Estado, es lo «intermediario» por excelencia, en donde florece el sentido de la ciudadanía y de la vida pública a través de distintas prácticas de asociacionismo. No es un reino aislado, una esfera separada de otras esferas, sino una serie de organizaciones mediadoras, de costumbres y de hábitos. La sociedad civil tiene «componentes» y «recursos».

Los «componentes» que la integran son: la separación de Iglesia y Estado; una prensa libre; la estructura federal de gobierno; una serie de asociaciones políticas permanentes; las asociaciones civiles (no políticas), y diversas reuniones municipales o de las distintas ciudades (los así llamados *town meetings*).

El «espíritu de asociacionismo» y sus distintas maneras de funcionar en concreto son los mejores «recursos» que tiene la sociedad civil: la actividad desarrollada por las asociaciones políticas, caritativas, educacionales, religiosas, de vecindad y profesionales que la integran. En todas estas actividades de las asociaciones que constituyen la sociedad civil se forman, crean y



cultivan «hábitos y costumbres» democráticos que contribuyen a una vida social y profesional fuerte y viva. Es precisamente esa fuerza y vivacidad de las profesiones y de la vida social en general la que configura, según Tocqueville, el estado moral e intelectual de un pueblo, el recurso principal de la sociedad civil que puede servir de antídoto a posibles males democráticos.

Tocqueville resalta en especial el federalismo de las instituciones comunales y el espíritu legalista (junto con la institución jurídica de los jurados) como tendencias democráticas intermedias entre el individuo aislado y el Estado o la nación.

La concepción de la sociedad civil de Tocqueville es una concepción política de la sociedad civil y de la libertad. En su centro se haya la libertad política que se vería amenazada por un Estado democrático totalitario. Como formula Dana Villa en su artículo «Tocqueville and Civil Society», el concepto de Tocqueville de la sociedad civil es «*political at its very core*» (Welch, 2006: pp. 235 y ss.). La sociedad civil es para Tocqueville aquello que hace posible una vida pública y política. Esta sería su fruto y, al mismo tiempo, su condición de posibilidad.

#### 2.4. La experiencia religiosa

El fenómeno religioso se configura de una manera específica en los Estados Unidos. Encontramos aquí una religiosidad que es capaz de autolimitarse y que no está dominada por dogmas (creencias doctrinarias) o autoridades religiosas. La experiencia personal cuenta más que la así denominada *fides quae* (el contenido dogmático de la fe). La experiencia personal es compatible además con los intereses privados de los individuos y con la dinámica de una economía en desarrollo, de tal forma que se da una compatibilidad de principio entre un utilitarismo, tanto privado

como colectivo, y la religiosidad vivencial, no-dogmática. Finalmente, se da en los Estados Unidos una difícil dialéctica entre inmanentismo y su compensación espiritualista, a veces fundamentalista exaltada, que, ante la complejidad de muchas cosas en el mundo moderno, opta por respuestas simples y sencillas. Tocqueville se interesa por estos rasgos característicos de la religiosidad en América que compara con el catolicismo típico de sociedades aristocráticas, como la sociedad francesa prerrevolucionaria. En términos generales, analiza los efectos de la religión y constata toda una serie de funciones, en especial, de la religiosidad en América. Entre sus efectos más destacados, resalta Tocqueville: su funcionalidad y utilidad general; la manera como compromete, ata y subyuga a la inteligencia; cómo se concentra en algunas creencias fundamentales, dejando gran libertad en cuanto a las formas externas del culto; cómo apoya las opiniones generalizadas; cómo no desprecia los bienes materiales y la importancia del presente y de la mentalidad laboral; cómo moraliza la democracia, y, lo más importante de todo, cómo generaliza la idea de la inmortalidad del alma, una idea que en palabras de Tocqueville contribuye sustancialmente a la grandeza del hombre (Tocqueville, 1961, II: pp. 38, 40, 45 y ss. y 200 y ss.).

#### Bibliografía

- BOUDON, Raymond (2005): *Tocqueville aujourd'hui*. París: Odile Jacob.
- ELSTER, Jon (1993): *Political Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HERETH, Michael (1991): *Tocqueville zur Einführung*. Hamburgo: Junius.
- JARDIN, André (1984): *Alexis de Tocqueville 1805-1859*. París:

Hachette.

MANENT, Pierre (1982): *Tocqueville et la nature de la démocratie*.

París: Julliard.

POPPER, Karl R. (1976): *The Poverty of Historicism*. Londres: Routledge.

TOCQUEVILLE, Alexis de (1961): *De la démocratie en Amérique I y II*. París: Gallimard.

— (1967): *L'ancien régime et la Révolution*. París: Gallimard.

WELCH, Cheryl B. (ed.) (2006): *The Cambridge Companion to Tocqueville*. Cambridge: Cambridge University Press.

ZAPF, Wolfgang (ed.) (1979): *Theorien des sozialen Wandels*. Königstein/Ts.: Athenäum.

EL DESCUBRIMIENTO DE LA DEMOCRACIA:  
LA MODERNIZACIÓN Y EL AGOTAMIENTO DE LA IMAGINACIÓN

Julián Sauquillo

Universidad Autónoma de Madrid

1. La centralización administrativa: la conversión  
de la política en rutina

La obra maestra de Tocqueville es un balance completo de las posibilidades y las aporías de la democracia moderna, que estaba surgiendo de manera inédita en Estados Unidos. Se convirtió en una obra de referencia para el diagnóstico de dichas aporías. El trágico diagnóstico de la burocratización del mundo moderno realizado por Weber es una prolongación brillante de la admonición tocquevilleana ante la posible conversión de la política en administración. *La democracia en América* (1835, 1840) y *El Antiguo Régimen y la Revolución* (1854)<sup>1</sup> cierran un ciclo teórico

<sup>1</sup> Contamos con la traducción y excelente edición crítica de la obra capital de Tocqueville realizada por Eduardo Nolla: *La democracia en América*, Madrid: Trotta, 2010, 1.358 pp. La edición original canónica es *De la Démocratie en Amérique, I* («Introducción» de Harold J. Laski, «Nota preliminar» de J.-P. Mayer), París, Gallimard, 1961, XL+466 pp. (traducción de Dolores Sánchez de Aleu, *La democracia en América, I*, Madrid, Alianza, 1980, 446 pp.); *De la Démocratie en Amérique, II* («Introducción» de Georges Lefebvre y «Nota preliminar» de J.-P. Mayer), París, Gallimard, 1961, 428 pp. (traducción de Dolores Sánchez de Aleu, *La democracia en América, II*, Madrid, Alianza, 1980, 290 pp.). Alexis de Tocqueville, *L'ancien Régime et la Révolution, I* («Introducción» de Georges Lefebvre y «Nota preliminar» de J.-P. Mayer), París, Gallimard, 1953 (renovada en 1980), 448 pp. (traducción de Dolores

de contraste entre los efectos sociales y políticos de la Revolución norteamericana y la Revolución francesa. Tocqueville obtiene una conclusión muy negativa de la confrontación entre la descentralización norteamericana y la centralización francesa. La centralización administrativa, iniciada por Luis XIV y heredada por los revolucionarios franceses, va a generar una suprema pasividad política entre los ciudadanos. Mientras la descentralización administrativa norteamericana —con centralización en las tareas de gobierno— impulsó una dinámica participación cívica en la «vida local», la centralización administrativa francesa se basó en la disolución de los comités locales, una vez se produjo la elección en los niveles provinciales y regionales. La Revolución norteamericana, hasta cierto punto, es un contraejemplo para los revolucionarios franceses. Sieyès, por ejemplo, valoró como un infortunio para Francia que la nación se hubiera fragmentado, tras la revolución, en una serie de estados agrupados en torno a la Unión;<sup>2</sup> mientras que, para Tocqueville, por el contrario, la auténtica revolución es la norteamericana. La Revolución francesa, en el análisis de éste, abolió las costumbres feudales y los cuerpos intermedios entre el individuo y el Estado, pero confirmó un modelo administrativo validado por Luis XVI. La «Revolución» es, dentro del diagnóstico de Tocqueville, la espuma sobrepuesta a una corriente acuífera subterránea que brota en el XVII Brumario de Napoleón Bonaparte y la Restau-

Sánchez de Aleu, *El Antiguo Régimen y la Revolución, I*, Madrid, Alianza, 1982, 268 pp.); *L'Ancien Régime et la Révolution (fragments et notes inédites sur la révolution), II* (texto establecido y anotado por André Jardin), París, Gallimard, 1953 (renovada en 1980), 448 pp. (traducción de Dolores Sánchez de Aleu, *El Antiguo Régimen y la Revolución, II*, Madrid, Alianza, 1982, 294 pp.). Alexis de Tocqueville, *Oeuvres I* (edición dirigida por André Jardin, colaboración de Françoise Mélonio y Lise Queffélec), París, Bibliothèque de la Pléiade, 1991, 1.675 pp.

<sup>2</sup> Emmanuel Joseph Sieyès, *Escritos y discursos de la Revolución* (edición de Ramón Máiz), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1990, 362 pp.

ración francesa en 1800. Llama la atención la coincidencia de la filosofía de la historia de Tocqueville y Weber en la visión de las administraciones europeas como maquinarias estancas, tras las supuestas revoluciones burguesas. Para Weber, ni la administración francesa ni la administración zarista sufrieron cambios profundos tras sus respectivas revoluciones. En cambio, la Revolución norteamericana, sin instituciones del Antiguo Régimen que la precedan, plasma una democracia inédita que será el ejemplo y el futuro del viejo continente. Tocqueville refleja una disposición modernista mezcla de fascinación y terror ante los nuevos tiempos. Regresa de su viaje a Estados Unidos en 1831 con la novedad que atañe a Europa fundamentalmente: una política contemporánea realizada por hombres que no son santos, ni tampoco héroes, regirá la actividad del sistema democrático.<sup>3</sup> La política democrática con su igualitarismo democrático entierra la ya caduca excelencia de unos pocos regidos por las virtudes antiguas.

Mill, Tocqueville y Weber realizan la cartografía de las instituciones representativas en un periodo paradigmático de convulsiones sociales: los sucesos franceses de 1848-1851 y las agitaciones sociales de la República de Weimar, desarrollada entre 1919 y 1933, enfrentan a demócratas, nacionalsocialistas, liberales y socialistas. Aquellos tres son los artífices de una política reformista sustentada en la burguesía y en cuyas antípodas los dos primeros tienen como coetáneos a Marx y a Engels, y el último, a Rosa Luxemburgo.<sup>4</sup> Marx, por su parte, escribe desde el

<sup>3</sup> Alexis de Tocqueville y Gustave de Beaumont, *Système pénitentiaire aux Etats-Unis et de son application en France, suivi d'un appendice sur les colonies pénales et de notes statistiques, I y II*, París, Librairie de Charles Gosselin, (2.ª ed., 1836), 394 y 374 pp. (Estudio preliminar, traducción y notas de Juan Manuel Ros y Julián Sauquillo, *Del sistema penitenciario en Estados Unidos y su aplicación en Francia*, Madrid, Tecnos, 2005, LXV+363 pp.).

<sup>4</sup> Rosa Luxemburgo, *Huelga de masas, partido y sindicatos* (trad. de José Aricó y Nora Rosenfeld), Buenos Aires, Siglo XXI, 1970, 111 pp.



exilio londinense de pensador nómada sus textos historiográficos, desbrozando un amanecer revolucionario que premie el insomnio padecido por el cuarto estado. En *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* (1895), Marx fija el momento de la revolución en la contradicción entre las modernas fuerzas productivas y las formas burguesas de producción. Marx sitúa todos los episodios de 1848 y 1849 bajo la divisa de la derrota de la revolución.<sup>5</sup> Largo calvario le haría falta al partido de la subversión para sobreponerse a una contrarrevolución cerrada y potente. De forma más concluyente, Engels, en el prólogo a esta obra —frente a la posterior opinión del espartaquismo alemán— señala el adelanto de las revueltas respecto al necesario acaecimiento de una crisis económica mundial y una mayor experiencia del ejército en la lucha callejera para aplacar las algaradas del pueblo como causas del fracaso de la insurrección del 48. Engels acaba prefiriendo la utilización estratégica de los instrumentos electorales legales a las movilizaciones sociales. Con escala de valores opuesta, Tocqueville observa armado, frente a «la pura canalla de la insurrección», la «confusión fraterna sin desorden» de las fiestas revolucionarias en los Campos de Marte, y describe la revolución en sus *Recuerdos* sin populismo alguno.<sup>6</sup> La degradación de las costumbres públicas y la indignidad de los políticos para mantener el poder —según él— caldean el viento de revolución dado el empobrecimiento de la «vida pública».

<sup>5</sup> Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas I y II*, Madrid, Akal, 1975, 748 y 571 pp.

<sup>6</sup> Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique, Souvenirs, L'Ancien Régimen et la Révolution* («Introducción» de Jean-Claude Lambert), París, Robert Laffont, 1986, 1.178 pp., pp. 701-892, pp. 758, 769, 770 (trad. de Marcial Suárez; prólogo de Ramón Ramos, *Recuerdos de la Revolución de 1848*, Madrid, Trotta, 1994, 293 pp.); John Stuart Mill, *La Revolución francesa de 1848 et ses détracteurs*, Colección de Folletos del Ateneo de Madrid (traducción y prefacio de Sadi Carnot), París, Librairie Germer Baillière, 1875, XXX+129 págs.

Mill coincidió con Tocqueville en ver en el empobrecimiento de la vida pública la causa ecuaníme de la caída de Luis-Felipe. Marx busca la explicación económica de la política; Tocqueville y Mill otorgan, en cambio, a la política su sustantividad propia. Mientras Mill y Tocqueville priorizan las libertades formales para el futuro de la política, Marx no aprecia cambio político que no deba concluir en una liberación real.<sup>7</sup> Ambas posiciones reflejan la tensión entre una política revolucionaria y otra reformista —a veces crítica— que, hoy, heredamos decidida.

John Stuart Mill es clave para la reconstrucción del debate histórico entre liberalismo, democracia y socialismo en la política moderna del siglo XIX. Mill, Tocqueville y Weber están unidos por la fascinación por la cultura política anglosajona —siempre diferenciada de la del viejo continente—, que surge con una novedad inaudita en Estados Unidos. En este vector teórico, Mill es un auténtico gozne en la reconstrucción de la teoría del liderazgo político de Alexis de Tocqueville y Max Weber. El «aire de familia» filosófico-político que les asemeja se evidencia en ciertos rasgos compartidos por estas dos generaciones. En primer lugar, Mill escribió dos espléndidos comentarios a *La democracia en América* (1835, 1840) en la *London and Westminster Review*, coincidiendo con su sucesiva aparición.<sup>8</sup> Allí subrayó la importancia fundamental atribuida por Tocqueville a la actividad política realizada en el ámbito de la vida local. Pero, tanto en este comentario como en la correspondencia entre ambos, quedó patente el papel fundamental de las élites democráticas en el poder representativo del gobierno democrático americano. Además, Weber leyó a Mill

<sup>7</sup> Raymond Aron, *Ensayo sobre las libertades* (trad. de Ricardo Ciudad Andreu), Madrid, Alianza, 1966, 235 pp.

<sup>8</sup> John Stuart Mill, *Sobre la libertad y comentarios a Tocqueville* (ed. de Dalmacio Negro Pavón y trad. de Cristina García Gay), Madrid, Espasa Calpe, 1991, 388 pp.

y citó al escritor inglés en *La ciencia como vocación* (1919), con rasgos sumamente problemáticos de distanciamiento y de coincidencia fundamental: un precedente al que está lejos de alabar y otorgar razón, pero al que reconoce haber subrayado el valor ontológico del politeísmo en cuanto se sale de la pura empírea. En segundo lugar, por su vinculación con el modelo desarrollista de democracia, Mill y Tocqueville conciben la política como instrumento de desarrollo espiritual e intelectual de los individuos. Sin embargo, ambos tendrán que reflexionar frente a una antropología liberal precedente —el individuo maximizador de utilidades— que niega su modelo normativo de autorrespeto y perfección espiritual. El utilitarismo de Jeremy Bentham y James Mill se adapta mejor a la descripción del comportamiento individual moderno como un cálculo egoísta para incrementar ventajas y beneficios. Consecutivamente, Weber representa una propuesta política *in extremis* de aceptación de la perversidad del mundo e intento de moralización de la vida política a través de la hercúlea tarea de un individuo carismático de cualidades heroicas. Mill conectó también con esta ética de la excelencia moral, a través de Carlyle y Tocqueville, por vía de Plutarco. En tercer lugar, los tres comparten la preocupación crítica frente a la conversión degradante de la política en una actividad rutinaria. Los tres observan críticamente la grave homogeneización propiciada por el mundo moderno y propugnan una dirección *política* del aparato burocrático. Ninguno de ellos acude a una fundamentación del poder en universales morales. A Weber nada le parecía más execrable que utilizar la ética para llevar razón. Tocqueville obvia las discusiones acerca de los principios generales en el día a día de la política y a Mill le preocupaba poco si la propiedad era un derecho natural o no a la hora de reconocer límites variables a este derecho. El politeísmo moral de Weber ya está presente en Mill, quien comparte con Tocqueville una teoría moral basada en la li-

bertad. La explicación de todos ellos del poder es estratégica y no reducible al lenguaje de los derechos universales.

Desde tradiciones culturales muy distintas, los tres subrayan los males endémicos del proceso de racionalización del mundo moderno bajo las formas de centralización, organización racionalizadora, reducción de la vida a mera supervivencia o elusión del deseo al cálculo administrado. Tanto Tocqueville como Mill y Weber sitúan la acción social moderna bajo el *dictum*, posterior en el tiempo, de Adorno y Horkheimer de crítica del contenido represivo de la igualdad: «el precio de la igualdad de todo con todo consiste en que nada puede ser idéntico a sí mismo. La ilustración disuelve el error de la vieja desigualdad pero [...] destruye lo inconmensurable». La constricción moderna de la libertad en el interior de la weberiana «jaula de hierro» es debelada de la misma crítica forma en el frankfurtiano viaje de Odiseo. La mayor científicidad y eficiencia de la máquina administrativa genera menos libertad. Nadie escapa a este poder acrecido del Gobierno moderno que, cuanto más se expande, más puede prescindir de las demandas sociales. Si el postulado reformador de Bentham era todavía organizar y moralizar a la administración racionalmente, la preocupación de Mill y Tocqueville es evitar su sobredimensionamiento. Ambos comparten la misma concepción de la libertad. Tocqueville le escribe a Mill en una de las últimas cartas: «Mi querido Mill, recibí ayer su libro *Sobre la libertad*. Me lo he encontrado en Cannes, donde mi salud me forzó a venir para pasar el invierno [...]. Siento indudablemente a cada instante que sobre este terreno de la libertad no sabríamos marchar sin darnos la mano» (9 de febrero de 1859).<sup>9</sup> Mill, influido por Tocqueville, temió los efectos homogeneiza-

<sup>9</sup> Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill, *Correspondence anglaise*, t. VI, vol. I, París, Gallimard, 1991 (existe traducción).

dores de aquel criterio en que Bentham fijó máximas esperanzas: el control político y moral de la «opinión pública». La tiranía de la opinión mayoritaria supondría necesariamente una opresiva limitación del alma individual.<sup>10</sup> De ahí que los rasgos más sobresalientes de la filosofía moral de *Sobre la libertad* (1859) reparen en la protección de la disidencia, el ideal del desarrollo de la individualidad no sometido al yugo social, la libertad de creación y expresión de una opinión incluso herética, y, en definitiva, la inexistencia de otro criterio de intervención estatal en la esfera de libertad civil y política que evitar un daño a terceros.

Del temor a la reducción absoluta de la política a administración surge el compromiso teórico y práctico de Tocqueville, Mill y Weber por una organización dinámica del monstruo burocrático. Para Aron, el problema central de Tocqueville es el desarrollo de uno de los problemas que plantea Montesquieu: el despotismo o poder arbitrario de uno sólo es contrario a la libertad, mientras que una república o una monarquía moderada pueden proteger la libertad. Para Montesquieu, la desigualdad es garantía de libertad en la monarquía francesa. Pero, al estudiar la monarquía inglesa, se encuentra con una monarquía liberal, basada en la representación y la primacía de la actividad mercantil. Tocqueville desarrolla los análisis de Montesquieu sobre la monarquía inglesa, consciente de que aquí la libertad —a diferencia de lo que ocurría con la monarquía francesa— no requiere de desigualdad de condiciones.<sup>11</sup> Pero Tocqueville siente en carne propia cómo la aristocracia es un gobierno indefectiblemente superado. Tal como señala Schmitt, Tocqueville es el pintor y moralista de una época que vive existencialmente como

<sup>10</sup> John Stuart Mill, *Sobre la libertad* («Prólogo» de Isaiah Berlin, trad. de Pablo de Azcárate), Madrid, Alianza, 1970, 207 pp.

<sup>11</sup> Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, París, Editions Gallimard, 1967, 663 pp. (existe traducción).

vencido. Su coraje intelectual y cortesía se sobrepone sobre una ruidosa desesperación.<sup>12</sup> Se desinteresa por viajar a Inglaterra porque los gobiernos mixtos le parecen sociológica e históricamente superados. Y, respecto de Francia, la experiencia americana reúne la ventaja de surgir sin revolución. América aporta una democracia en estado puro, incluso, en comparación con Inglaterra, a la que secunda. Los ingleses son aristócratas en Inglaterra y demócratas en Estados Unidos.<sup>13</sup> Tocqueville abre así una firme inquietud por la vida norteamericana proseguida por Mill y Weber.

## 2. La amistad frente a la «tiranía de la mayoría»: la correspondencia íntima como programa político

El viaje de Alexis de Tocqueville y Gustave de Beaumont a Estados Unidos, entre abril de 1831 y enero de 1832, requirió de cuarenta días de travesía. El viaje suponía una aventura alentada por el deseo de experimentar la emergencia de la democracia en el lugar mismo de aparición. Desconfiaban de principios teóricos absolutos para analizar la democracia y querían ver la democracia en su estado palpitante. Tocqueville no se encontraba seguro como juez en Versalles al poco de ser nombrado. Le desespera ser como un colegial que sale a la ciencia con una formación informe en la cabeza. A pesar de haber trabajado tanto como sus colegas juristas, es incapaz de ser el primero y satisfacer su orgullo. Además le cuesta hablar en público y no puede ni adornar, como otros, sus malos razonamientos jurídi-

<sup>12</sup> Carl Schmitt, *Ex captivitate salus* (trad. de Ánima Schmitt de Otero), Santiago de Compostela, Porto y Cia. editores, 1960, 100 pp.

<sup>13</sup> François Furet, «Naissance d'un paradigme: Tocqueville et le voyage en Amérique (1825-1831)», *Annales*, n.º 2, marzo-abril de 1984, pp. 225-425.



cos. Aunque el trabajo práctico de juez le satisface y se va concentrando, teme convertirse en una máquina silogística. Antes quema sus libros —confiesa— que convertirse en esa máquina (carta a L. de Kergorlay, Versailles, 23 de julio de 1827).<sup>14</sup> Quedaba así el camino expedito hacia América. El viaje de estos dos magistrados de Versailles se inscribe entre otros dos de La Rochefaucault-Liancourt y Chateaubriand anteriores, y otros posteriores de Bryce, Ostrogorski y Weber. Todos querían extraer experiencias e innovaciones norteamericanas que fueran provechosas para Europa. Estaba en juego la revisión de los presupuestos ilustrados y de la teoría de los derechos humanos como concepciones demasiado abstractas para organizar las instituciones públicas consecuentemente. Ciertamente, la amistad entre Beaumont y Tocqueville permaneció intacta hasta el final, pero hubo un distanciamiento evidente entre ambos en torno al análisis del proceso moderno de democratización de la política. Era tan ambivalente e ineluctable para ambos el proceso democrático, tan diverso les resultaba, que se separaron en un proyecto inicialmente compartido de escribir juntos *La democracia en América*.

Ante los cambios sociales en la sociedad democrática, los hombres más distinguidos —dotados de virtudes excelentes, antiguas— vieron el poder social de la mayoría como el poder tiránico nuevo. Tocqueville y algunos de sus amigos sintieron el poder democrático como una nueva tiranía del Uno, en los términos de Étienne de La Boétie. Como ocurría ante la tiranía del monarca o de la aristocracia, la nueva tiranía democrática, surgida en Estados Unidos, se asienta en la «servidumbre voluntaria» del mayor número en vez de en la fortaleza del tirano, re-

<sup>14</sup> Alexis de Tocqueville, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Louis de Kergorlay, I* (texto establecido por André Jardin, introducción y notas de Jean-Alain Lesourd), *Oeuvres Complètes, XIII*, París, Gallimard, 1977, 495 pp., pp. 106-108.

presentado por la sociedad de masas y el Estado burocrático. Un periodo mínimo de desobediencia voluntaria podría deponer al tirano (democrático). Pero la nueva cadena de dominación, en diferentes niveles jerárquicos, y la red clientelar de favorecidos por el régimen, recién emergidas, lo hacen invulnerable para los dominados.<sup>15</sup> El punto de fuga para estos nuevos ilustrados respecto de este nuevo dominio es la amistad (la misma tenida entre Montaigne y La Boétie con pleno uso de las prácticas clásicas).<sup>16</sup> Una relación entre amigos que Tocqueville expresó nostálgico, sobre todo, en la dilatada correspondencia con Louis de Kergorlay. La correspondencia íntima entre ambos amigos repasa los incidentes de la vida de dos jóvenes —la relación con la familia, los titubeos en la elección de profesión, las ambivalencias de una relación amorosa estable con una mujer cuando se está en plena maduración espiritual...— y prepara un tipo de carácter opuesto a la sociedad de masas entonces emergente. A la muerte de Tocqueville, su más constante y, quizás, mejor amigo no duda que el espíritu público de sus ideas no debe dejar pasar la consideración de un estilo literario que ha apreciado como amigo. Cada palabra dentro de su «gran estilo» se incorpora a un lenguaje digno y cuidado. Le interesa tanto la forma como a los artistas, aunque haya usado la pluma dentro de un compromiso público. Tocqueville, como los antiguos, está dando a su amigo lo mejor porque solo su excelente corresponsal es

<sup>15</sup> Étienne de La Boétie, *De la servitude volontaire ou Contr'Un suivi de sa réfutation par Henri de Mesmes* (edición y presentación de Nadia Gontarert, seguido de *Memoire touchant l'édit de janvier 1562* (presentación por Annie Prassoloff), París, Gallimard, 1993, 303 pp.

<sup>16</sup> Anne Dalsuet, «Le texte en perspective», en Étienne de La Boétie, *De la servitude volontaire ou Contr'Un suivi de sa réfutation par Henri de Mesmes* (traducción francesa del latín de Myriam Marrache-Gouraud, notas de Myriam Marrache-Gouraud y Anne Dalsuet, dossier de Anne Dalsuet, lectura de imagen de Seloua Luste Boulbina), París, Folio Plus. Philosophie, 2008, 177 pp.

capaz de apreciar un estilo inimitable e irreductible al modelo de Montesquieu.<sup>17</sup> A sus veintitrés años, Tocqueville considera la amistad como bien de máxima significación en este mundo. Muestra todo su estupor a Louis de Kergorlay por que haya quien puede vivir sin un solo amigo. Si otros pueden vivir sin amistad —le dice—, no deben valer gran cosa moralmente (carta a L. de Kergorlay, Versalles, 7 de septiembre de 1828).<sup>18</sup> De ahí que la correspondencia de Tocqueville sea sumamente importante para observar la urdimbre de sus observaciones. En realidad, por momentos, Kergorlay parece aportarle un método de trabajo a Tocqueville que haga acopio de las costumbres de un pueblo a través de la observación directa. Indudablemente, es el amigo severo de Tocqueville que acude a los clásicos —de Sócrates a los estoicos o a Luciano de Samósata— para resistir como un loco incomprendido, frente a un espíritu moderno que se ha vulgarizado y al que ninguno de los dos desea parecerse. La propia vida afectiva ha de limitarse. Elegir una mujer adecuada es básico para no verse coartado en la auténtica vida del espíritu.<sup>19</sup>

Los primeros análisis muy titubeantes sobre América —sus incipientes comentarios nada más arribar— pueden ser comentados a un amigo al que se conoce tanto que no se temen sus interpretaciones. Tocqueville escribe a Kergorlay, forzado a desbrozar su reflexión por obligación, sus primeras impresiones el 29 de junio de 1831 desde Yonkers. Cautó con la pregunta de su amigo acerca de si había allí unas creencias, Tocqueville se siente interpelado y resalta cómo la inmensa mayoría de los espíritus se reúnen en torno a unas «opiniones comunes». El futu-

<sup>17</sup> Louis de Kergorlay, «Étude sur Alexis de Tocqueville», en *Le Correspondant*, París, abril de 1861, pp. 750-766.

<sup>18</sup> Alexis de Tocqueville, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Louis de Kergorlay*, I, op. cit., pp. 143-144.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 348.

ro autor de *La democracia en América* resalta tres de estas opiniones compartidas: la república es una idea indiscutida; la sabiduría y perfectibilidad humana son dignas de fe; la bondad de la instrucción general es de una confianza indiscutible en América y resulta más cuestionada en Francia. «He aquí, mi querido amigo —dice—, lo que yo llamaría las creencias de este país. Crean de buena fe en la excelencia del gobierno que les rige, creen en la sabiduría de las masas con tal de que estén esclarecidas; y no parecen dudar de que haya una cierta instrucción que no puede ser compartida con las masas jamás y que, sin embargo, puede ser necesaria para gobernar un Estado. En cuanto a lo que nosotros entendemos generalmente como creencias, antiguas costumbres, antiguas tradiciones, potencia de las costumbres, nunca he visto hasta el presente rasgo alguno».<sup>20</sup> La pretendida tolerancia norteamericana no es, en su opinión, más que indiferencia. En América, los predicadores solo tratan lugares comunes de la moralidad —observa Tocqueville— y no cabe que unos y otros se ofendan entre sí. Mientras que Francia posee unos predicadores, que ponen en juego tiempo, esfuerzos y fortuna en la pasión religiosa, o cuenta con unos brutos, que no quieren ni oír hablar siquiera de la religión y no disciernen entre el bien y el mal, América —le explica Tocqueville a Kergorlay— carece de estos tipos sociales extremos entre la masa protestante. En América, observa Tocqueville, los instintos religiosos y anti-religiosos se manifiestan con plena libertad. A este estado, Tocqueville le concede categoría de «curioso espectáculo». Hay, por otro lado, dos principios que dividen el mundo político. El primer principio lo forman los protestantes de todas las comuniones, practicantes e indiferentes que viven al día, habituados a un medio poco satisfactorio, si bien tranquilo, donde se cum-

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 226.

plen todas las convenciones. No se preocupan del fondo de las cosas en toda su vida. Por encima, como segundo principio, están los católicos. Usan la tolerancia de sus adversarios, pero se mantienen intolerantes como siempre en el sentido de que creen dogmáticamente. Solo creen en una verdad, y fuera de ella está la condena eterna. Viven en medio de la sociedad civil, pero se prohíben cualquier relación con las sociedades religiosas que les rodean. Guardan, posiblemente —observa Tocqueville—, el mismo dogma sobre la libertad de conciencia que en Europa y perseguirían a sus adversarios si fueran más fuertes. Los católicos son pobres, llenos de celo, y sus sacerdotes creen en el culto del sacrificio que abrazaron. A diferencia de los sacerdotes protestantes, los sacerdotes católicos no favorecen ideas industriosas a través de la religión. Tocqueville constata el aumento prodigioso de los católicos en Estados Unidos. El autor de *La democracia en América* no sólo constata la vivencia difusa y leve de la religión protestante, sino también un parecido fenómeno entre la clase dirigente. Los unitaristas, que niegan el misterio de la santísima trinidad y llegan a valorar la figura de Cristo como la de un filósofo semejante a Sócrates —asegura Tocqueville—, no tienen de protestantes más que el nombre. Conservan unos ritos ligeros —a los que el gran viajero ha acudido— y mencionan la Biblia para no chocar con el protestantismo. Su aumento de seguidores —observa— es comparable al del catolicismo, pero sus seguidores se prodigan entre las clases altas de la sociedad («rangos altos de la sociedad»). Tanto el catolicismo como el unitarismo se benefician de las pérdidas del protestantismo. La observación tocquevilleana acerca del unitarismo es importante: el protestantismo frío y lógico de las clases discutidoras adquiere en esta manifestación unitarista forma de secta filosófica para los intelectuales, que pasan a hacer profusión pública de su deísmo. Tocqueville no quiere que sus observaciones provisionales recién

llegado al nuevo mundo sean tomadas como absolutas. Le confiesa a Kergorlay que estas observaciones marcan la «tendencia evidente de los espíritus», pero no el estado actual completo en los Estados Unidos. Acaba de llegar a una nación que guarda el más amplio fondo de religión cristiana del mundo. Esta disposición protestante dota de un sesgo moral y dirige las ideas —según su opinión— con indudable influencia sobre el régimen político. El protestantismo se le muestra a Tocqueville más flexible que el catolicismo. El protestantismo es innovador sin la pasión que vence todos los obstáculos propia del catolicismo.<sup>21</sup>

Las propias leyes son vistas por este fascinado viajero como causa de la igualdad. Al comienzo de la Revolución —observa Tocqueville— existía igualdad política, pero no económica, entre los colonos. Las leyes inglesas de primogenitura estaban vigentes, constata Tocqueville. Como consecuencia, en su análisis, no había una clase de nobles, pero sí de grandes propietarios que hacían una vida simple y muy intelectual, con un tono de distinción y maneras elevadas propio de familias con un punto de honor. Al establecerse un reparto igual de las herencias, en vez del destino de tres cuartas partes de la fortuna al primogénito, la ley —en el argumento tentativo de Tocqueville— causó un cambio mágico: la tendencia aristocrática de los primeros años de la república fue sustituida por un espíritu democrático imparcial. No hay tendencia aristocrática en Estados Unidos, la democracia —según Tocqueville— se extiende a todos los estados en las costumbres, las leyes y la opinión mayoritaria. Tocqueville constata una extensión de los derechos electorales a todos, solo negada a algunos vagabundos. El diagnóstico no deja de ser exultante porque atiende a una idea común, uni-

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 227-231.



forme, en los hombres y en las leyes. Pero, ¿qué ocurre con las mujeres o con los negros esclavizados? Lo ignora. La democracia es ilimitada y, buena o mala, es, para Tocqueville, irresistible. Para este extraordinario observador, el movimiento democrático es concluyente, también, para Francia: los Borbones, en lugar de reforzar el principio aristocrático, debieran dar orden y estabilidad a la democracia. Tocqueville tiene reservas hacia el gobierno de la multitud, tiene discrepancias con un gobierno que pretende satisfacer todos los intereses en vez de los intereses más racionales dirigidos por «las clases más esclarecidas y más morales de la sociedad», pero está pensando en la ley como «único contrapeso posible» a la imparables democracia. La satisfacción de los norteamericanos es universal e inimaginable por su amigo —según le manifiesta a Kergorlay en su correspondencia—, que no ve esta emergencia de la democracia con sus propios ojos. Para Tocqueville, la posición moral del pueblo es más elevada en Estados Unidos que en Francia, como más fácil es el sentimiento de cada individuo de su posición y de la importancia de respetar a los otros. La admiración del viajero comprende dos logros extraordinarios. En primer lugar, el respeto por la ley, ya que la hacen ellos mismos y la pueden cambiar. Es más obedecida porque su origen es popular. La segunda cuestión envidiable en este pueblo es la implicación del pueblo en el gobierno. Todos y cada uno están preocupados por la seguridad pública y el ejercicio de las leyes. La fuerza pública reside en todos —observa fascinado— y no está localizada en la policía. Le sorprende a Tocqueville cómo el orden se mantiene porque el pueblo sabe que es su propia salvaguardia. Pero acaba de pisar territorio norteamericano. Se pide, por ello, ante su amigo, un repliegue sobre sí mismo para no dejarse llevar por una fascinación por Estados Unidos que cala en los espíritus lógicos y superficiales. La democracia que está descubriendo solo puede ser aconsejable

para una gran nación a condición de que guarde «un gobierno interior fuerte y una política exterior fija».<sup>22</sup>

Frecuentemente, en la teoría social de Tocqueville, se han resaltado aspectos de valor de una sociedad autorregulada por un supuesto predominio absoluto de la vida política local. Ambos suponen que surge un Estado centralizador y un individualismo egoísta, apropiado a la desaparición de los cuerpos intermedios, solo cuando la sociedad padece de desintegración. No se obvia la ineludible existencia de un poder externo, pero el acento final se pone en la capacidad de los hombres para autogobernarse. Tocqueville resultaría ser así un anti-Hegel.<sup>23</sup> Pero el autor de *La democracia en América* confía, muy al contrario, en que la corrección de la inconveniente centralización administrativa venga de un «arte» político centralizado que tuerza esta pésima tendencia de la sociedad moderna. Aunque el énfasis en la participación política descentralizada es cierto, Tocqueville otorga, siguiendo la tradición política clásica, un papel decisivo a la centralización gubernamental —de la que sí es partidario— y al consiguiente liderazgo elitista, en la materialización de esta particular intervención política en la sociedad. Tan importante es la libertad de asociación, para Tocqueville, como la selección de élites y técnicos en el gobierno representativo. En una sociedad atomizada, las asociaciones contrapesan la débil presencia de las demandas individuales. Una presencia casi inexistente en comparación con el paternalista peso del Estado. Pero existe una distancia manifiesta entre el origen de la soberanía democrática y su ejercicio efectivo en la democracia representativa. La vida pública está abierta a todos, según diversos niveles adecuados a las diferentes aptitudes y capacidades. Si bien, más allá del go-

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 231-235.

<sup>23</sup> Pierre Birnbaum, *Sociologie de Tocqueville*, París, Presses Universitaires de France, 159 pp.

bierno local, la soberanía popular solo interviene en la elección y control de los representantes.<sup>24</sup> La interpretación de Mill de *La democracia en América* se basa en que existe aquí una «distinción capital entre delegación y representación». Además, ambos comparten idéntico pesimismo sobre los procesos de racionalización: el liderazgo político está bloqueado por la homogeneización moderna de los individuos, y no es evidente que la democracia impulse la libertad de expresión. Pero Mill es dos puntos más optimista sobre las posibilidades de la democracia: no ve mal endógeno en la falta de cultura dirigente en Estados Unidos, cabe educarla y seleccionarla entre la «clase ociosa»; y atribuye el embelesamiento cultural por la prosperidad económica a la civilización y no a la democratización. En todo caso, ambos denunciaron la asimilación cortesana de los intelectuales al orden imperante y el rentable adocenamiento de la mayoría a la cultura de masas como males endémicos de la democracia emergente. «El hombre de genio se hace cada vez más raro —señala Tocqueville—, y la cultura, más común». Y, a la vez, celebraron la profundización del gobierno popular, mayor garantía frente a los «intereses oscuros» adolecidos en la actividad política.

Tocqueville sí es un anti-MacIntyre, pues piensa que la fragmentación que observa de la sociedad moderna es propia de la sacudida de un paradigma histórico —el premoderno— irremisiblemente superado. Más allá de cualquier «ironismo escolástico», muestra un esfuerzo sincero —inútil es añorar la caduca comunidad bien ordenada— por remontar los males que ya le parecen inevitables de la democracia: la homogeneización normalizadora por el disfrute o aspiración al bienestar, la pérdida de cualquier estima hacia el noble esfuerzo espiritual y, sobre

<sup>24</sup> Jean-Claude Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, Presses Universitaires de France, 325 pp.

todo, el riesgo de «inmovilismo chino» entre los ciudadanos y de ejercicio de un «despotismo asiático» venido de las alturas. Destino común a Rusia y a Estados Unidos —para asombro de Schmitt—, ya aisladas como las dos superpotencias futuras por Tocqueville. En un país como Estados Unidos, donde el acceso a las fortunas intermedias y su expansión está generalizado, el poder de las mayorías no se ejercerá sobre las riquezas de unos pocos, sino sobre las opiniones disidentes y las minorías de raza y religión. Para Tocqueville, la terapia democrática consiste —y aquí coincide con Mill y Weber— en la profundización de la *educación política* a través de la revitalización del asociacionismo y el quebrantamiento de la opinión pública por las élites democráticas.

### 3. El bienestar moderno acaba con la libertad antigua

Tocqueville se atribuye la aceptación de la igualdad de condiciones —las naciones mantendrán indefectiblemente este estado— y se arroga la crítica de la servidumbre acarreada por la pérdida moderna de la virtuosa libertad aristocrática. Vislumbra que las condiciones sociales americanas —igualitarias por económicamente abundantes— son el futuro del viejo continente. Pero no hay que olvidar que es representante genuino del liberalismo —antisocialista y refractario al obrerismo, en Francia, a diferencia de Mill en su segunda etapa, en Inglaterra—, y reflexiona en el centro de convulsiones populares destructoras de los deficientes límites burgueses del contrato liberal. Su conservadurismo le impide reconocer este déficit de legitimación en la sociedad que irrumpe. Y, no obstante, su virtualidad crítica diagnóstica que la desaparición de la sociedad aristocrática supuso la ausencia de sus fuertes virtudes, sin que el Estado social democrático

haya procurado aquello que pudiera aportar la igualdad social. La fuerza de la minoría fue sustituida por la debilidad de todos. Pero no cabe vuelta atrás en este movimiento moderno traído por la Providencia. El mayor obstáculo a la dinamización de la democracia es la hipostatización de un humanismo burgués que no reconoce otro movimiento que aspirar a los pequeños negocios económicos.

François Furet ha fijado, precisamente, la actualidad de Tocqueville en la manifiesta incompatibilidad entre bienestar y libertad que viene caracterizando a nuestro sistema democrático como deficitariamente legítimo. Ni la disidencia ni la participación vienen a coincidir con un pacto mayoritario en torno al bienestar igualitario.<sup>25</sup> Sobre el terreno, en Estados Unidos, Tocqueville le escribe a Chabrol: para la sociedad americana, «el *interés* es el único secreto. [...] Estamos aquí muy lejos de las repúblicas antiguas, ¿no es verdad? [...] Lo que conduce a los hombres a enturbiar al Estado es, por un lado, las ganas de conseguir el poder; de otro, la dificultad de formarse una existencia feliz por medios ordinarios. Aquí, en absoluto hay poder público y, hablando en serio, no hay necesidad de él» (10 de junio de 1831). Y su amigo Gustave de Beaumont —con quien viaja a América y completa la descripción del costumbrismo americano— cuenta a su madre: «Vivimos en un país que no conoce en absoluto, desde hace mucho tiempo, las disensiones civiles y políticas. En verdad, no hay más que un partido en América; las disputas que se avivan en los periódicos o en la sociedad son más bien relativas a las personas que a las cosas. Hay que subrayar que los empleos públicos más elevados son poco buscados; aquí solo hay una cosa que excita vivamente las ambiciones, es la riqueza. Solamente la fortuna

<sup>25</sup> François Furet, «L'importance de Tocqueville aujourd'hui», en *L'actualité de Tocqueville, Cahiers de Philosophie politique et juridique*, n.º 19, Caen, 180 pp.

da crédito, consideración, poder; los empleos públicos, que son poco retribuidos, no dan ni consideración, ni poder, ni crédito; por lo que no son solicitados más que por los que no tienen nada mejor que hacer [...]» (Nueva York, 7 de junio de 1831).<sup>26</sup> Pese a estas malas condiciones sociales —el interés particular aparece como el único móvil para la escasa pasión política—, Tocqueville quiere para su historiografía una función normativa. Frente al determinismo histórico de los historiadores en democracia —partidarios de la obediencia ciega e inflexible a los acontecimientos—, Tocqueville desea, a la manera antigua, enseñar a mandar. Considera que, en todo periodo político, las grandes personalidades políticas desarrollan la historia en un sentido o en otro. Gobernarse a sí mismo y gobernar a los otros rompe la inexorabilidad de las leyes generales de la historia. El mayor obstáculo democrático a este liderazgo político es el establecimiento de la «humanidad» en la mediocridad y el bienestar. El apagamiento de la juventud y la imaginación, la pérdida de cualquier extremo, el aislamiento de los disidentes y el debilitamiento cortesano de los mayores talentos son efectos de este nivelamiento social democrático. Tocqueville puede ser interpretado como antihumanista y antiburgués.

La vida asociativa y una «doctrina del interés bien entendido» habrían de contribuir a la selección democrática de élites. Pero, aunque este sea el móvil último de su teoría política, Tocqueville observa en Estados Unidos un predominio vacío de la partidocracia en el poder solo contrarrestable a través de otras asociaciones. Una gran desconfianza popular hacia los grandes talentos y el servilismo de los elegibles respecto de los electores procuran un fracaso absoluto en la selección popular de élites:

<sup>26</sup> Gustave de Beaumont, *Lettres d'Amérique, 1831-1832* (textos presentados por A. Jardin y G. W. Pierson), París, Presses Universitaires de France, 1973, 221 pp.



sólo el Senado, mediante un segundo grado de elección, propicia la honorabilidad de los debates parlamentarios americanos. Tocqueville atisba una crisis en el sistema americano de partidos —análisis proseguido por Bryce, Ostrogorski y Weber—, provocada por la proliferación de «pequeños partidos» que nunca representan el interés público y ahogan la actividad franca y audaz de los «grandes partidos».

Tocqueville alentó en la primera parte de *La democracia en América* un buen augurio sobre la descentralización administrativa americana y su impulso local. Cinco años más tarde, el acento último recae en el predominio de la weberiana dominación legal-racional, sin que haya determinado un resorte claro de selección de las élites culturales democráticas, fundamentalmente valoradas en su teoría política. El sentimiento igualitario tiene su correlato en la dominación democrática de un poder único y central y una legislación uniforme. El temor al desorden y el amor al bienestar favorecen el predominio absoluto del poder central en manifestaciones cada vez más amplias de la acción social. La destrucción final de todos los poderes secundarios consagra así el despotismo administrador y el predominio de un individualismo atomizado y políticamente estéril. Tocqueville concluye diciendo: «la igualdad sugería la noción de un gobierno único, uniforme y fuerte. Acabo de mostrar cómo también les habitúa a él; así que es hacia un Gobierno de ese tipo al que tienden las naciones en nuestros días. La inclinación natural de su espíritu y de su corazón a él les conducía y, para alcanzarlo, les basta con no ponerse límites. Creo que en la era democrática que se inicia, la independencia individual y las libertades locales serán siempre un producto del arte político. La centralización será la forma de gobierno natural».<sup>27</sup> La segunda

<sup>27</sup> Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique, II* («Introducción» de Georges Lefebvre y «Nota preliminar» de J.-P. Mayer), París, Gallimard, 1961, 428 pp.

parte de *La democracia en América* señala un giro hacia el reconocimiento del auge centralizador. En el año 1835, le había preocupado la concentración popular y legislativa del poder; ahora, la creciente acumulación del poder del Estado y su burocracia.<sup>28</sup> Tocqueville ha oscilado entre el postulado de las grandes virtudes aristocráticas de Plutarco, la reivindicación del honor antiguo en las naciones modernas, y un pesimismo pascaliano sobre el futuro de la libertad en las sociedades democráticas.<sup>29</sup> La absolutización del *consensus* democrático es el único devenir real y horizonte individual en la historia. El «hombre democrático» desconoce que es más objeto que sujeto del proceso de igualación. Ante la absolutización de las virtudes morales universales, la libertad aparece como un don extraño al «hombre democrático».<sup>30</sup>

El postulado filosófico-político de Mill y Weber puede ser hoy interpretado como una terapia de urgencia a las aporías de la política moderna, no exenta de titubeos en su afirmación democrática. Weber sobrevaloró la democracia plebiscitaria sobre la democracia parlamentaria.<sup>31</sup> De Mill no hay que olvidar que su compromiso socialista, querido como profundizador de la democracia,<sup>32</sup> y su obrerismo estuvieron teñidos por su teoría del voto

<sup>28</sup> James T. Schleifer, *Cómo nació La democracia en América, de Tocqueville* (trad. de Rodrigo Ruza), México, Fondo de Cultura Económica, 1984, 426 pp.

<sup>29</sup> Luis Díez del Corral, *El pensamiento de Tocqueville*, Madrid, Alianza Universidad, 402 pp.

<sup>30</sup> Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, París, Julliard, 1982; Fayard, 1993, 181 pp.

<sup>31</sup> Joaquín Abellán, «El pensamiento político de Max Weber», en *Historia de la teoría política, 4* (ed. de Fernando Vallespín), Madrid, Alianza, 2002, 532 pp., pp. 440-468. Wolfgang J. Mommsen (1959), *Max Weber and German politics 1890-1920* (trad. de Michael S. Steinberg), Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1984, 498 pp.

<sup>32</sup> Joaquín Abellán, John Stuart, *Autobiografía* (trad. de Carlos Mellizo), Madrid, Alianza, 1986, 290 pp.

plural, matiz de su sufragismo. Mill había percibido ya el posible éxito de la estrategia electoral del movimiento obrero propugnada por Marx y Engels: el auge de los trabajadores manuales, en cuanto población, concluiría en una legislación favorable a la clase obrera. De aquí que propugnara el favorecimiento numérico de los más preparados culturalmente, bajo la intención declarada de favorecer la imparcialidad de las instituciones democráticas. No cabe reconstruir —tal como hace Berlin— la filosofía política de Mill sobre las élites a través de *Sobre la libertad* (1859) sin aludir a *Del gobierno representativo* (1861). Es cierto que —tal como señala Berlin— Mill fue un crítico corrosivo de la «religión sin teología» de Comte. No compartía ni su afán reglamentista, ni su deseo de imponer un altruismo perfecto sobre cualquier tendencia personal. La solidaridad querida por Mill no debería surgir de la paralización de las pasiones e inclinaciones egoístas por la fortificación habitual de las afecciones sociales. La descripción que Mill hace, en 1865, de la transición del anarquismo al positivismo puritano, prevista por Comte, es burlesca.<sup>33</sup> Pero del santsimonismo le hace un encarecido elogio a Gustavo d'Eichtal cuando aprueba la regeneración y desarrollo de la sociedad que está emprendiendo este movimiento «á la tête de la civilisation» (30 de noviembre de 1831). De forma mucho más precisa que Berlin, Macpherson resalta el temor de Mill a un gobierno de trabajadores. Finalmente, la predicción de Bentham y James Mill de que el sufragio universal no favorecería tal gobierno, y la clase trabajadora seguiría el ejemplo de la clase media, acabó confirmándose cuando, muerto Mill, se introdujo el sufragio universal de los varones.<sup>34</sup> Más cercano al fourierismo que al comunismo, Mill ob-

<sup>33</sup> John Stuart Mill, *Augusto Comte y el positivismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1972.

<sup>34</sup> C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época* (trad. de Fernando Santos Fontela), Madrid, Alianza, 1981, 150 pp. Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, op. cit.

jetaba al socialismo revolucionario su tendencia a estrangular la opinión minoritaria en aras de la decisión colectiva y a precipitar los necesariamente paulatinos cambios históricos.<sup>35</sup> *Del gobierno representativo* prioriza, claramente, el liderazgo de los más capaces e inteligentes y se opone a una posible legislación de clase (trabajadora). Pero su terapia al sedentarismo de las instituciones políticas modernas determina un paradigma reformador del que no hemos salido.

Mill fija en la selección de las élites la salida a los dos males de la política moderna: inexistencia de educación política y burocratización de las decisiones colectivas. La complejidad de la acción social determina en Mill —como en Weber— la disposición de las decisiones públicas por el aparato institucional. La determinación de las funciones del político y del funcionario delimita, tanto en uno como en otro, el ámbito de la imaginación de fines colectivos y de la ejecución de órdenes, respectivamente. Además, ambos conciben el Parlamento como el órgano deliberativo capaz de seleccionar a las élites. Así, Mill señala, en expresión clave que Weber suscribiría: «La enfermedad que afecta a los gobiernos burocráticos, y de la que ordinariamente perecen, es la rutina. [...] se necesita un régimen popular para que las concepciones de los genios originales tengan probabilidades de prevalecer sobre el espíritu inerte y hostil de las medianías que no ignoran la tradición, pero carecen de ciencia [...]».<sup>36</sup> Esta «glorificación del genio», como individuo activo y original, realizada por Mill, es un precedente de la noción moderna de carisma radicalizada por Nietzsche. Para Mill, el genio posee una capacidad estimuladora de la inteligencia media de los indi-

<sup>35</sup> John Stuart Mill, *Capítulos sobre el socialismo y otros ensayos* («Introducción», trad. y notas de Dalmacio Negro Pavón), Madrid, Aguilar, 1979, 174 pp.

<sup>36</sup> John Stuart Mill, *Del gobierno representativo* («Presentación» de Dalmacio Negro Pavón, trad. de Marta C. de Iturbe), Madrid, Tecnos, 1985, 215 pp.

viduos.<sup>37</sup> En cambio, en la formulación del genio realizada por Nietzsche, en *Sobre el porvenir de nuestras escuelas* (1872), el hombre superior surge en el sacrificio plurisecular de las capacidades de la mediana de la sociedad.

Pese a que la teoría de la personalidad y el politeísmo valorativo nietzscheano sean trasfondo de la teoría del liderazgo político weberiano,<sup>38</sup> Weber no comparte esta concepción del sacrificio colectivo a la voluntad del líder. El líder carismático ha de impulsar el bien común o la economía política de la nación alemana. Pero su concepción del carisma ha perdido la confianza de Mill en la capacidad desarrolladora del espíritu, procurada por el gobierno representativo. Weber hizo extensivo el sufragio al conjunto de la nación alemana, a través de su contribución personal en el artículo 41 de la Constitución de Weimar. Pero el liderazgo político weberiano supone una alternativa agónica al pesimismo de Tocqueville acerca de las posibilidades de superación de la centralización del poder y la universalización del cálculo individualista. Tocqueville y Weber compartieron la confianza en la iniciativa económica privada para sustituir las estructuras económicas tradicionales. Pero su reverso despoticador del espacio público de la política no es lamentado por Weber, pues habrá de colmarse con la especificidad de la labor del político, definitivamente operada por la división social del trabajo. *La democracia en América* plantea la tensión weberiana entre la dominación legal-racional y la dominación carismática. Superada irreversiblemente la dominación tradicional, los últimos restos de elementos carismáticos se encuentran en las virtudes nobles del ocaso social aristocrático. Para Tocqueville preva-

<sup>37</sup> Charles Lindholm, *Carisma* (trad. de Carlos Gardini), Barcelona, Gedisa, 1992, 303 pp.

<sup>38</sup> Wolfgang Mommsen, *Max Weber. Sociedad, política e historia* (trad. de Ernesto Garzón Valdés), Barcelona, Laia, 1981, 333 pp.

lecerá, en el futuro, un horizonte cerrado para la política activa, cuya posible superación no vendrá determinada por la dinámica universal de la historia. Weber es heredero de esta aportación práctica de Tocqueville y Mill, sobre la que construye una teoría política definida por la teoría de la dominación, de la burocracia y del liderazgo. La definición weberiana del Estado y de la actividad política, ofrecida en «La política como vocación» (1919), no deja ningún margen a un modelo desarrollista de democracia: «Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el «territorio» es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*». Weber se revela, en «Parlamento y Gobierno en una Alemania reorganizada. Una crítica política de la burocracia y de los partidos» (1918), como un representante de primer orden del modelo democrático competitivo de partidos: la esencia de toda política es *luchar, ganarse aliados y seguidores voluntarios* [...], a lo que añade: «[...] para el liderazgo político, en todo caso, solo están preparadas aquellas personas que han sido seleccionadas en la *lucha* política, porque la política es, en esencia, *lucha*». Aron, en un importante artículo —«Max Weber et la politique de puissance» (1964)—, analiza esta *Machtpolitik* que Weber reduce al ámbito del Parlamento y, consecutivamente, a la liza internacional, atribuyéndola no supeditarse ni al derecho ni a una ética universal. Efectivamente, Weber, como descendiente de Maquiavelo y Nietzsche, no se pregunta qué régimen es justo: sitúa la lucha en el centro del papel que cada nación ha de ocupar en el ámbito internacional. Para Aron, el combate estipulado por Weber para la política entre naciones, clases o individuos se encarna tanto en el parlamentarismo como en el nacionalismo imperialista alemán. Aron subraya este último como el auténtico demonio del sociólogo alemán que, unido a su confianza en el líder carismático, plebiscitariamente elegido,



acabaría situándose en la pendiente del nazismo que hubiera deplorado. Para demostrar su tesis se limita a analizarla en el ámbito de las relaciones internacionales. Atribuye a Weber lo que corre, por su crítica del parlamentarismo, más rigurosamente por cuenta de Carl Schmitt. Weber sería así el artífice de una teoría sociológica singular y de una teoría política marcadamente atroz y caduca.

Pero, muy al contrario, su interpretación parlamentaria nos sitúa ante uno de los horizontes más dinamizantes de la política contemporánea. Una moralización de la vida política de alcance social caracterizada por transformaciones profundas, la organización y la participación de base auspiciada por el espartaquismo eran, para Weber, una provocación a su persona y un desconocimiento vehemente de la responsabilidad del político. El ámbito más restringido de moralización weberiana de la política es el de los políticos profesionales. El gran obstáculo histórico de la política weberiana es la falta de liderazgo político en una nación vaciada de educación política por Bismarck, artífice de una política unipersonal movilizadora por una corte de políticos que preservan el «monopolio de prebendas» y el «patronazgo de cargos».<sup>39</sup> Weber confía en que la reforma del artículo nueve de la Constitución alemana posibilite la selección del Gobierno en el Parlamento: «El objetivo de una parlamentarización es convertir al Parlamento en un lugar para seleccionar dirigentes. Y un dirigente político no aspira al cargo ni a un sueldo que le permita después una pensión, ni tampoco al ejercicio de unas competencias lo más libremente posible, sin controles, sino que aspira a un ejercicio político, y esto quiere decir, a un poder responsable políticamente apoyado en la confianza y en la clientela

<sup>39</sup> Max Weber, *El político y el científico* («Introducción» de Raymond Aron, trad. de Francisco Rubio Llorente), Madrid, Alianza, 1967, 231 pp.

de un *partido*, en cuya cúspide o en su centro debe desear permanecer, como ministro, para influir en él».<sup>40</sup> Sin esta dirección política, parlamentariamente seleccionada, no cabe gobierno de aquello que, para Tocqueville, por futuro político inevitable, requeriría del dominio de un auténtico arte político. Ambos ven un porvenir caracterizado por un *dominio burocrático* común a todo signo político. Tocqueville reparte su escasa confianza terapéutica en la influencia ejercida entre organizaciones horizontales y verticales; Mill y, sobre todo, Weber confían en una dirección vertical. En todo caso, no les caracterizó la confianza sino, más bien, la animadversión hacia las soluciones que les pudieran llegar de sus conciudadanos medios, bajo la fórmula, acuñada por Tocqueville, de «tiranía de las mayorías».

#### 4. Una tragedia política

Tocqueville y Mill, a mediados del siglo XIX, representan un *pathos* todavía ambivalente entre el mundo premoderno y el mundo moderno. Son figuras cuyo pensamiento recorre tanto la asunción de la democracia como la nostalgia de un mundo premoderno. Con la cabeza, son demócratas, y, con el corazón, liberales, añorantes de una sociedad de caballeros antiguos. Más de medio siglo después, en la República de Weimar, Weber —como Meinecke o Mann— se sitúa entre aquellos que vinieron en llamarse «republicanos de cabeza». Intelectuales que asumen la república fríamente, fruto de un compromiso cerebral reflejo, todavía, de una tensión social entre aristocratismo irracional y la convicción democrática racional. «El Estado nacional y la políti-

<sup>40</sup> Max Weber, *Escritos Políticos* (ed. de Joaquín Abellán), Madrid, Alianza, 1991, 370 pp.

ca económica» (1895), de Weber, plantea una severa identificación de la clase social más apropiada al liderazgo económico y político de la nación alemana, decidida, con dificultades, por la burguesía. En opinión de Weber, la clase dirigente habría de ser portadora de la conciencia económica de la nación. La tradicional aristocracia rural prusiana languidece y es pusilánime para representar a la economía política de la nación alemana. El proletariado carece de instinto nacional de poder y energía catilina de la acción. Weber sitúa las escasas esperanzas futuras de liderazgo de clase en la burguesía a la que pertenece: «Yo soy un miembro de las clases burguesas, me siento como tal y he sido educado en sus principios e ideales. Pero el contenido de nuestra ciencia es, justamente, decir lo que no gusta oír hacia arriba, hacia abajo y también a la propia clase. Y cuando me pregunto si la burguesía de Alemania está hoy madura para convertirse en la clase política dirigente de la nación, no me es posible contestar, hoy por hoy, que sí». La reflexión política de Weber se dirigió, tras esta programática declaración, a la formación de una teoría política burguesa. El interés weberiano por preservar un ámbito de libertad de la depredación esclavizadora de la burocracia está inserto dentro de la preocupación burguesa por la libertad en el desarrollo capitalista de esa época.<sup>41</sup> Weber guarda distancias con el carisma aristocrático que, vinculado con la democracia corporativa, abriría paso al nacionalsocialismo.<sup>42</sup> Aunque sea cierto que la última fase del pensamiento político de Weber es plebiscitaria y no parlamentaria, su formulación de las cualidades del líder es, todavía hoy, la más ácida crítica de la supedita-

<sup>41</sup> David Beetham, *Max Weber y la teoría política moderna* (trad. de Fernando Pérez Cebrián), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, 459 pp.

<sup>42</sup> Arthur Mitzman, *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber* (trad. de Ángel Sánchez Pascual y María Dolores Castro Lobera), Madrid, Alianza, 1976, 288 pp.

ción de la política a meros fines técnicos.<sup>43</sup> La decisión personal creadora, encarnada en el líder, es decisión libre y racional entre fines metafísicos, no supeditados a las condiciones del medio, representadas por el técnico y el hombre de orden. A una vida social dominada por la racionalización y los sistemas burocráticos,<sup>44</sup> Weber opone la fuerza heroica del carisma, basada en una intransigencia de origen puritano.<sup>45</sup>

Sin embargo, la terapia democrática weberiana no remontó el estancamiento de las instituciones de su época. La profesionalización no vocacional de la política, la confusión de funciones y responsabilidades políticas y funcionariales, la reducción de las asociaciones políticas a empresas que aprovechan los puestos de la Administración para premiar a sus partidarios, el predominio de la política de poder sin fin alguno, la disecación del Parlamento por la disciplina dictada por maquinarias burocráticas de los partidos supeditadas al líder caudillista o la trivialización sentimental del discurso y del debate político aparecieron como síntomas habituales de la fisiología democrática. La política de Weber acaba asemejándose a una política sustentada en el singular crédito moral del personaje que la postula<sup>46</sup> —como las de Tocqueville y Mill—, mientras todo se derrumba a su alrededor. Ni la entrega apasionada a una causa, ni su orientación responsable, ni la mesura recogida y tranquila ante la decisión brillaron en la política reformista postulada por We-

<sup>43</sup> Antonio Valdecantos, «Argumentos weberianos», *Claves de Razón Práctica*, n.º 27, noviembre de 1992, 80 pp.

<sup>44</sup> José María González García, *La máquina burocrática. (Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka)*, Madrid, Visor, 1989, 222 pp. Karl Jaspers, *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía* (trad. de Rufino Jimeno Peña), Madrid, Gredos, 1972, 459 pp.

<sup>45</sup> Wolfgang Mommsen, «La sociología política de Max Weber y su filosofía de la historia», en Talcot Parsons *et al.*, *Presencia de Max Weber*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, 265 pp.

<sup>46</sup> Karl Jaspers, *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, *op. cit.*

ber. Y, sin embargo, se ocupa de regenerar la única política posible en nuestro horizonte futuro. Su antípoda política fue el idealismo espartaquista de Rosa Luxemburgo, reflejado en *Huelga de masas, partido y sindicatos* (1906). Una emocionada apuesta por la prioridad de la valerosa acción obrera de base sobre la organización, en la huelga de masas, que quería convertir a la revolución rusa en parte de la historia social y política de los obreros alemanes. Pero, según Weber, las organizaciones sindicales, de las que era partidario, se perpetuarían en un modelo capitalista. Además, la revolución socialista no traería una destrucción del aparato burocrático, sino su reforzamiento. En tanta emoción obrerista, Weber sólo veía una intoxicante ilusión de transformación radical de la sociedad: «Liebknecht —dijo— debía estar en un manicomio y Rosa Luxemburgo en un zoológico».<sup>47</sup>

*El socialismo* (1918), de Weber, revoca, ya entonces, tres de los presupuestos fundamentales que habían diferenciado a la política marxista. En primer lugar, la democracia solo significará, en el futuro, según el canon liberal, inexistencia de desigualdades formales en los derechos políticos de la población. En segundo lugar, las leyes de la historia no caminan indefectiblemente, como señalaba la profecía materialista histórica, al advenimiento de la sociedad sin clases. En tercer lugar, la separación del trabajador de los medios de producción es efecto de la complejidad de la vida productiva y no medio de explotación. Aun no satisfaciendo todas las preferencias políticas, el horizonte de la política contemporánea, el nuestro, es weberiano. Pero es difícil opinar que aquellos problemas que, *in nuce*, diagnosticaron Mill, Tocqueville y Weber hayan sido superados. Es razonable pensar, más bien, que muchos de ellos, los fundamentales, si-

<sup>47</sup> Anthony Giddens, *Política y Sociología en Max Weber* (trad. de Andrés Linares), Madrid, Alianza, 1976, 98 pp.

guen pendientes. Ninguno de ellos pensó en criterios regulativos que orientaran la vida social, sino en impregnar a todas las instituciones sociales y a los individuos de una dinamización política que no predominaba entonces ni predomina ahora. Hoy el pesimismo que les caracterizó adquiere rango de patetismo. El mayor cambio habido en la política representativa contemporánea sobre la debilidad originaria de la imperiosa educación política y la selección de las élites, características de aquel paradigma moderno, es del orden del salto de la cantidad a la cualidad: aquel predominio de la cultura de masas se expandió en la hegemonía absoluta de la «sociedad del espectáculo» y de la adoración al Becerro de Oro. Del compromiso intelectual y moral de aquellos gigantes ya desaparecidos no me cabe duda. De la urgencia de la reflexión acerca de los dilemas que abrieron, ni resquicio.



INDIVIDUO Y CIUDADANO: LA CUESTIÓN DEL SUJETO  
EN *LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA*, DE A. DE TOCQUEVILLE

Juan Manuel Ros Cherta  
Universidad Jaume I de Valencia

### 1. Introducción

Toda la filosofía política de Tocqueville gira en torno al tema de la democracia. Su primer gran escrito, *La democracia en América*, muestra ya claramente las principales cuestiones que dominan el curso de su reflexión. El ejemplo de la sociedad norteamericana y la comparación de ésta con Europa —Francia e Inglaterra, fundamentalmente— le sirven para analizar, en la primera parte de la obra (1835), las instituciones políticas de la democracia moderna. La segunda parte (1840), más abstracta y propiamente filosófica que la anterior, está dedicada al estudio de los efectos de la democracia sobre las ideas, los sentimientos, las costumbres y, en definitiva, sobre las relaciones entre la sociedad civil y la sociedad política.

Como es sabido, la primera parte de la citada obra —más descriptiva y sociológicamente centrada en Norteamérica que la segunda— obtuvo un éxito tal que llevó a los más prestigiosos medios intelectuales de la época a calificar a nuestro autor como un *nuevo Montesquieu*. En contrapartida, la segunda parte fue recibida, salvo notables excepciones,<sup>1</sup> con mucho menos entu-

<sup>1</sup> Es el caso, por ejemplo, de J. Stuart Mill, que saludó la obra como el primer gran tratado filosófico sobre la democracia moderna.

siasmo y con una tónica general de crítica ante lo que se consideraba como su defecto principal: a saber, *excesiva teorización y falta de base empírica* (Jardin, 1988: p. 202). Al parecer, Tocqueville se encontró con un público poco preparado para apreciar, en su justa medida, la originalidad metodológica (Sauca, 1995) y la clarividente meditación filosófica sobre la democracia moderna que contiene.<sup>2</sup> A este respecto, cabe señalar que el movimiento de *recuperación* de nuestro autor, al que asistimos desde la segunda mitad del pasado siglo, se debe, a mi juicio, al reconocimiento del valor profundamente instructivo de esta parte de la obra para la teoría de la democracia. En esta dirección, el presente artículo trata de profundizar en uno de los principales aspectos *normativos* de índole *ético-filosófica* que se encuentran en la mencionada obra, como lo es, en efecto, *la cuestión del sujeto democrático*.

Las interpretaciones al uso tienden a considerar que el problema fundamental tratado por Tocqueville en *La democracia en América* es el de la tensión entre la igualdad y la libertad.<sup>3</sup> Dicho problema suele formularse en términos más o menos parecidos a estos: ¿cómo puede salvaguardarse la libertad en una sociedad, como la democrático-moderna, progresivamente dominada por el ideal igualitario? Se trata, ciertamente, de un problema básico en el pensamiento de nuestro autor. No obstante, hay otro lógicamente anterior y sobre el que, a mi juicio, no se ha llamado suficientemente la atención. Nos referimos al de *la relación entre la individualidad y la sociabilidad*, esto es, lo

<sup>2</sup> Este artículo se propone precisamente ahondar en esa dimensión filosófica del pensamiento político de Tocqueville, aunque para ello, claro está, haya de tener en cuenta sus aspectos metodológicos. Para un análisis detallado sobre dicha dimensión, véase (Ros, 2001).

<sup>3</sup> Esta es la línea interpretativa que, desde que R. Aron la iniciara (Aron, 1970), domina la mayor parte de los trabajos sobre Tocqueville, hasta el punto de haberse convertido ya en un lugar común.

que podríamos denominar, en clave de filosofía práctica, el problema del sujeto democrático. En este sentido, podemos interpretar que el principal problema que se plantea Tocqueville a lo largo de *La democracia en América* —y especialmente en su segunda parte— es el de la conformación del hombre por la democracia, y de ahí su interés en analizar minuciosamente la naturaleza, las consecuencias, los inconvenientes y los posibles remedios a dicha transformación. No se trata, como se ha dicho muchas veces, de una mera descripción sociológica, sino de una respuesta crítica a la forma en que la democracia afecta a la relación entre el individuo y el ciudadano (Hennis, 1991). De manera que lo que preocupa esencialmente a nuestro autor son las tendencias individualistas que observa en la sociedad democrática moderna y los peligros que de ello se derivan, a saber, la degradación del ser humano en el aislamiento egoísta y las nuevas formas de servidumbre que le acompañan. Desde esta óptica, pues, la cuestión central que motiva la reflexión de Tocqueville sobre la democracia podría formularse así: ¿cómo preservar la integridad individual del ser humano y recuperar, al mismo tiempo, al ciudadano comprometido con la vida pública en una democracia moderna? Para responder a dicho interrogante, nuestro autor nos ofrece una auténtica radiografía del *Homo democraticus* que, en la forma de una *crítica al individualismo*, contiene, como veremos a continuación, los trazos principales de una *antroponomía democrática*.

## 2. Las ilusiones del individualismo y sus posibles remedios

Tocqueville es, ciertamente, uno de los primeros en emplear el término «individualismo» en la literatura política de la época

(Lamberti, 1970: p. 13; Renaut, 1993: p. 81), y lo hace de una forma ciertamente original, puesto que su interpretación se distancia tanto de quienes lo refieren como una causa de los males de la era moderna, como de aquellos que lo ensalzan invocando la imagen de la libertad, sobre todo económica. En efecto, frente a la idea del origen revolucionario del individualismo y sus efectos negativos sobre el orden social —ya sea tradicional (restauracionistas) o futuro (saintsimonianos)—, el aristócrata normando concibe a aquel como un producto democrático y no-revolucionario e insiste, a partir de ahí, en que no debe confundirse el valor de la autonomía individual con el individualismo. Por otra parte, frente a la afirmación de los derechos individuales y de las virtudes de la cultura capitalista que defienden los liberales políticos o económicos, respectivamente, nuestro autor subraya la perniciosa tendencia hacia el egoísmo y el peligro de degradación del espíritu público que el individualismo puede traer consigo. De manera que, según el diagnóstico tocquevilleano, estamos ante una tendencia característica de la sociedad democrático-moderna que presenta, de entrada, un carácter ambivalente: puede propiciar el egoísmo y la indiferencia hacia la vida pública o puede alentar la defensa del valor del individuo frente al totalitarismo social y/o político, sea éste tradicionalista o colectivista. Se tratará, por tanto —piensa nuestro autor—, de analizarlo con sumo cuidado y sin dejarse llevar ni por la adhesión acrítica que muestran algunas corrientes liberales ni por el rechazo simplista que se observa en los autores anti-individualistas. La posición de Tocqueville es, en este sentido, teóricamente complicada, porque ¿cómo conciliar la denuncia de los males individualistas con la defensa de la libertad individual? y, a renglón seguido, ¿cómo armonizar el desarrollo del espíritu de individualidad con el compromiso ciudadano por lo público en una sociedad democrática? En el fondo de la cuestión parecen

resonar las influencias intelectuales de las que se nutre su pensamiento: ¿se puede ser, al mismo tiempo, un liberal *a lo Montesquieu* y un demócrata *de corte rousseauiano* que reclama el sentido cívico de los clásicos para corregir el egoísmo individualista?, ¿se trata de un conflicto, vivido por nuestro autor, «al modo pascaliano» (Díez del Corral, 1989), entre las *razones del espíritu* y las *razones del corazón*? La respuesta de Tocqueville a este dilema puede ser reconstruida, a mi juicio, estudiando detenidamente lo que nos dice acerca de la naturaleza del individualismo.

En un célebre capítulo de la 2.<sup>a</sup> parte de *La democracia en América* que lleva por título «El individualismo en los países democráticos», Tocqueville nos ofrece una definición del individualismo recurriendo para ello a un análisis comparativo con el egoísmo. En este sentido, nos dice lo siguiente:

El egoísmo es un amor apasionado y exagerado hacia uno mismo que lleva al hombre a referir todo a sí solo y a preferirse a todo. El individualismo es un sentimiento reflexivo y pacífico que predispone a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a retirarse a un lugar alejado con su familia y amigos, de tal manera que, tras haberse creado así una pequeña sociedad a su modo, abandona gustosamente la grande a sí misma (A. de Tocqueville, 1989, II: p. 137).

A pesar de guardar un cierto parecido entre sí —ambos suponen repliegue de los individuos sobre sí mismos y desinterés por lo público—, se trata, puntualiza Tocqueville, de fenómenos que no deben ser confundidos, ya que ambos difieren en cuanto a su procedencia, naturaleza y consecuencias. En efecto, mientras el origen del egoísmo se pierde, por así decirlo, en la noche de los tiempos y se observa, en mayor o menor medida, en todas



las sociedades («es un vicio tan antiguo como el mundo y no pertenece más a una sociedad que a otra»), el individualismo surge de la sociedad democrática y su incremento está relacionado con el avance de la igualdad («es de origen democrático y amenaza con desarrollarse a medida que se igualan las condiciones»). El egoísmo —prosigue nuestro autor— es de naturaleza claramente irracional («nace de un instinto ciego»), mientras que el individualismo pertenece, en el fondo, a la esfera de lo racional («procede de un juicio erróneo más que de un sentimiento depravado»). El egoísmo, finalmente, impide el crecimiento de cualquier virtud («re seca el germen de todas las virtudes»), mientras que el individualismo ataca principalmente el desarrollo de las virtudes públicas, pero puede, a la larga, acabar con todas las demás para ir a desembocar en el egoísmo («no ciega en principio más que la fuente de las virtudes públicas, pero a la larga ataca y destruye todas las otras y va finalmente a absorberse en el egoísmo»). A mi entender, la principal conclusión que se desprende de esta comparación es que el individualismo, a diferencia del egoísmo, no designa un defecto inscrito en la naturaleza humana, sino una nueva moral surgida de la sociedad democrático-moderna que, aislando a los individuos y sumergiéndolos en su vida privada, acaba por degradar su condición misma de ciudadanos. De esta reflexión deriva el que será para Tocqueville, como antes para Rousseau, el principal problema que se le plantea a la filosofía política moderna, a saber, ¿cómo convertir al individuo en ciudadano? (Lamberti, 1983: p. 221). El obstáculo más importante, según nuestro autor, es el individualismo, porque «seca las virtudes públicas» y concentra a los individuos en su vida privada. Urge, por tanto —razona el aristócrata normando—, analizar en profundidad tanto la estructura ilusoria como las principales consecuencias de este déficit cívico para saber cómo puede ser corregido. Todo ello indica, a mi jui-

cio, que el problema clave de nuestras modernas democracias consiste en *moralizar al individuo* para convertirlo en un verdadero ciudadano. Y esta tarea supone, fundamentalmente, la corrección de la tendencia que lo inclina hacia el individualismo con los recursos de los que dispone la propia democracia.

La crítica del aristócrata normando al individualismo comprende, a mi modo de ver, dos aspectos fundamentales e íntimamente correlacionados: en primer lugar, una denuncia de los peligros despóticos que amenazan a las sociedades democráticas cuando sus miembros, dominados por la tendencia individualista, se repliegan en la esfera privada y se desentienden de las responsabilidades que les corresponden en tanto que ciudadanos; y, en segundo lugar, una propuesta de superación, en clave humanista, de la perspectiva que concibe al individualismo como *figura antropológica* propia de la democracia liberal.

En cuanto al primer aspecto, Tocqueville muestra, de manera fehaciente, cómo la carencia de civismo que trae consigo el individualismo procede, en el fondo, de un «juicio erróneo» cuya fórmula general encontramos resumida en la siguiente cita: los individuos tienden a «considerarse aisladamente y se complacen en creer que su destino entero está en sus manos» (A. de Tocqueville, 1989, II: p. 138). Así pues, el error en el que incurre el individualista consiste, fundamentalmente, en creerse un *individuo autosuficiente*. Se trata, en realidad, de una ilusión, ya que su vida como individuo, lejos de estar enteramente en sus manos, depende de su relación con los demás y de su participación como ciudadano en el gobierno de los asuntos comunes. A este respecto, cabe señalar que uno de los principales objetivos de la «nueva ciencia política» que avanza Tocqueville consiste precisamente en *desmitificar* la ilusión individualista y proponer, en consecuencia, los *antídotos* adecuados para combatirla. Y es que, si no corregimos, piensa nuestro autor, la ilusión de auto-

suficiencia individual que preside la conducta individualista en todas sus manifestaciones, el individuo acabará convirtiéndose en un ser aislado y egoísta, en un *mero consumidor de bienestar material*, y no en un verdadero ciudadano. Caldo de cultivo, pues, para la gestación de *nuevos despotismos* bajo el manto protector de una aparente democracia y con la justificación demagógica de favorecer así la prosperidad general.

Sin la pretensión de ser exhaustivos, podemos decir que la susodicha *ilusión individualista* adopta al menos cuatro formas principales en la sociedad democrática.

La primera de ellas consiste en creer que los intereses de cada uno —los intereses privados— pueden definirse y maximizarse con independencia de los intereses generales. La cuestión no estriba aquí en que el interés individual, y ya no la virtud entendida al modo clásico, se haya convertido en el principal resorte de la acción humana en la sociedad democrático-moderna, sino en la forma mediante la que se entiende dicho interés individual. El ejemplo de la sociedad norteamericana, sostiene Tocqueville, nos enseña a distinguir entre esta visión errónea, groseramente utilitarista e individualista del propio interés, y una visión ilustrada y «bien entendida» del mismo. Según él, la primera reduce el interés individual a lo meramente económico, lo concibe ingenuamente como si se tratase de algo natural y previamente constituido a la relación social, tiende a confundirlo con el egoísmo y, finalmente, cree ilusoriamente que el interés general no es más que la suma de los intereses particulares. La segunda, por el contrario, define el interés particular como una construcción social e insiste, a partir de ahí, en la necesidad de hacer comprender a los individuos que no son autosuficientes y que su propio interés se halla estrechamente vinculado a la construcción justa del interés general. Puede que esta doctrina del «interés bien entendido» —viene a decirnos Tocqueville—

no baste para hacer a los hombres virtuosos, pero limita su inclinación hacia el egoísmo; puede que no sea una barrera suficiente para evitar las tentaciones despóticas de mayorías o minorías, pero las cuestiona al mostrar que lo público es, justamente considerado, cosa de todos y no de los más o de unos cuantos; puede que no impida que los individuos piensen ante todo en sí mismos, pero les hace ver que serán mejores individuos si son también ciudadanos; puede que no libere a los hombres de la pasión por el bienestar material, pero les hace comprender que su satisfacción por parte de todos depende de una distribución equitativa de los bienes producidos; puede, finalmente, que no aparte a los sujetos de la propensión a obrar por interés, pero les enseña que el *interés por lo humano* es, entre todos, el único realmente valioso e interesante. Por todo ello concluye nuestro autor:

No temo decir que la doctrina del interés bien entendido me parece la más apropiada, de todas las doctrinas filosóficas, para las necesidades de los hombres de nuestro tiempo y que veo en ella la más poderosa garantía contra ellos mismos que les queda. [...] Instruidlos, pues, en ella a toda costa, porque el siglo de los sacrificios ciegos y de las virtudes instintivas huye ya lejos de nosotros y veo aproximarse el tiempo en que la libertad, la paz pública y el orden social mismo no podrán prescindir de la cultura (A. de Tocqueville, 1989, II: pp. 162 y ss.).

Partiendo de esta idea, Tocqueville trata de demostrar que el remedio democrático más eficaz y legítimo que tenemos a nuestro alcance para corregir esta forma de ilusión individualista, y conseguir un acuerdo justo entre los intereses particulares y el interés general, pasa, fundamentalmente, por el ejercicio de la libertad política, esto es, por la participación activa de los hom-

bres, en tanto que ciudadanos, en la dirección de los asuntos públicos.

Para que la democracia impere —subraya nuestro autor en esta dirección—, se precisan ciudadanos que se interesen en los negocios públicos, que tengan la capacidad de comprometerse y que deseen hacerlo. Punto capital al que hay que volver siempre (citado por Schleifer, 1984: p. 267).

En estrecha relación con la anterior, la segunda de las ilusiones del individualismo consiste en creer que los individuos pueden ocuparse, sin peligro alguno para su libertad, de sus intereses económicos con independencia de sus responsabilidades ciudadanas. Dicha ilusión imprime al individualismo un sesgo *economicista* que se manifiesta, dice nuestro autor, en el gusto desmedido que los individuos de la sociedad democrática sienten por el bienestar material.

Tocqueville reconoce, de entrada, el estrecho lazo existente entre la prosperidad económica y la libertad a lo largo de la historia. Ahora bien, a diferencia de los partidarios entusiastas del liberalismo económico, señala el riesgo de despotismo que entraña el descuido de los deberes cívico-políticos por parte de unos individuos estrechamente concentrados en su bienestar material e ilusoriamente confiados en las bondades del libre mercado. En efecto, cuando se vuelve excesivo, el gusto por el confort económico detrae a los individuos de la vida política, lo cual puede ser aprovechado por un déspota cualquiera —un hombre ambicioso, un partido político, una facción, etc.— para minar sutilmente la democracia en nombre del orden público necesario para la prosperidad material. Así pues:

[...] sucede a menudo en los pueblos democráticos que el gusto por el bienestar material hace abandonar la libertad [...]. Si en

este crítico momento, un hábil ambicioso llegase a apoderarse del poder, encontraría abierta la vía a todas las usurpaciones. Si durante algún tiempo tiene cuidado de que todos los intereses materiales prosperen, se tenderá a disculpar fácilmente todo lo demás. Sobre todo, que garantice el buen orden. [...] Una nación que solo pide a su gobierno el mantenimiento del orden es ya esclava en el fondo de su corazón: es esclava de su bienestar, y el hombre que debe encadenarla puede aparecer muy pronto. El despotismo de las facciones no es menos de temer que el de un hombre (A. de Tocqueville, 1989, II: pp. 180 y 182).

No debemos, pues, confundir sin más el progreso democrático con el progreso económico, ni tampoco creer que el primero se deriva automáticamente del segundo. *El error del individualismo* consiste aquí en creer que la libertad económica y el bienestar material que ella procura no guardan más que una relación indirecta y no-fundamental con la libertad política, cuando lo cierto es que, sin esta última, la propia libertad económica se encuentra amenazada y la prosperidad material resulta injustamente distribuida.

La tercera ilusión individualista consiste en creer que los individuos pueden realizarse libremente en la esfera privada sin asumir su responsabilidad de ciudadanos, o más exactamente, reduciendo a su mínima expresión —el sufragio periódico— el ejercicio de su libertad política. Dicha ilusión se basa, según Tocqueville, en una idea errónea —por reduccionista y limitada— de la libertad, esto es, el concebirla solamente como un derecho dirigido a proteger la independencia privada y no como un deber de participación activa en la dirección de lo público. Y es que *la libertad del burgués* separada de *la libertad del ciudadano*, viene a decir nuestro autor, no es más que un espejismo. En efecto, el déficit de participación política, motivado por el retiro de los individuos a su vida privada, supone dejar en manos de



los gobernantes la gestión exclusiva de lo público, y ello propicia que estos puedan administrar despóticamente hasta la privacidad misma de aquellos. En este sentido, el sufragio periódico no es suficiente para frenar esta peligrosa tendencia, ya que, según nuestro autor:

[...] resulta difícil concebir cómo unos hombres que han renunciado enteramente al hábito de dirigirse a sí mismos podrían elegir bien a los que deben dirigirlos, y no cabe creer que de los sufragios de un pueblo de criados pueda alguna vez salir un gobierno liberal, enérgico y sabio (A. de Tocqueville, 1989, II: p. 376).

El repliegue de los individuos sobre sí mismos, la falta de solidaridad social, la despolitización y la carencia de un espíritu público democrático son los principales efectos negativos asociados a la mencionada ilusión. De persistir esta, advierte, el ciudadano puede convertirse en un *siervo democrático*, y con ello la aparición del despotismo está verdaderamente servida. El inconveniente de esa *libertad-independencia* radica, pues, en el fomento de un aislamiento individual que, lejos de suponer, como aparenta, un incremento de la libertad de los sujetos, los sumerge en realidad en el egoísmo y los sitúa totalmente a merced de una administración estatal cada vez más paternalista, burocratizada y todopoderosa. Para corregir esta ilusión de la *autosuficiencia privada* generada por el individualismo y el peligro de despotismo que trae consigo, Tocqueville insiste en el papel fundamental que desempeñan las asociaciones ciudadanas, ya que ellas constituyen, según señala, esos *cuerpos intermedios* capaces de frenar la dependencia del individuo respecto al Estado y de generar el encuentro entre las dimensiones civil y política de la libertad en una sociedad democrática. En este sentido, «la

ciencia de la asociación» es considerada por él como «la ciencia madre de los países democráticos» (A. de Tocqueville, 1989, II: p. 150) e interpretada como un medio fundamental para la educación democrática de la ciudadanía.

La cuarta y última forma de ilusión individualista hace referencia a esa especie paradójica de autosuficiencia que muestra comúnmente el hombre democrático en materia intelectual. Dicha autosuficiencia le lleva, por un lado, a cuestionar las fuentes de la autoridad tradicional en nombre del juicio individual, pero, al mismo tiempo, tiende a creer que la verdad se encuentra en la opinión de la mayoría. La explicación de semejante paradoja hay que buscarla, según nuestro autor, en el individualismo intelectual que genera el igualitarismo democrático. En efecto, el individualismo impulsa a cada individuo a buscar la verdad en sí mismo y, simultáneamente, hace que cada cual vea en el otro, semejante a él, una verdad equivalente a la suya. Ahora bien, por grande que sea la independencia individual en el dominio del pensamiento, ésta tiene sus límites y, por tanto, hace falta —dice Tocqueville— que la autoridad intelectual se encuentre en alguna parte. Sí, pero ¿dónde? La misma semejanza de los individuos les inclina a pensar que se halla en el juicio del mayor número, en la mayoría, y con ello creen haber resuelto la cuestión. Se trata, afirma nuestro autor, de una solución reconfortante, pero ilusoria, ya que trueca la independencia intelectual del individuo en dependencia de la opinión común, y de ahí a la «tiranía de la mayoría» no hay más que un paso muy pequeño. Así pues, el individualista cree, ilusoriamente, seguir su propio punto de vista cuando, en realidad, no hace sino conformar sus ideas a la opinión mayoritaria. En este sentido, dice R. Bellah acertadamente que:

[...] la confianza del individualista en sus propias opiniones y la conformidad ansiosa con las ideas de sus semejantes resultan ser las dos caras de una misma moneda (Bellah, 1989: p. 196).

El lazo que une al individualismo intelectual con «la tiranía de la mayoría» constituye, pues, una de las fuentes del despotismo democrático más peligrosas por lo sutil y difícil de combatir que resulta. Y ello porque *el imperio de la mayoría* se confunde en la opinión común con la definición misma de la democracia. Convertida así en *dogma* que se asume de modo inconsciente y se acepta sin discutir, la opinión mayoritaria está llamada a ser *la nueva religión* de los tiempos democráticos, y su omnipotencia, *la marca de fábrica* del nuevo despotismo que les amenaza. En efecto:

La fe en la opinión común es la fe de las naciones democráticas. La mayoría es el profeta. En las naciones democráticas, el imperio moral de la mayoría está llamado quizá a reemplazar hasta cierto punto a las religiones, o a perpetuar a algunas si las protege. Pero entonces la religión se vivirá como opinión común más que como religión. [...]. Hay en ello, y nunca podría repetirlo demasiado, motivo para hacer reflexionar a los que ven en la libertad de la inteligencia una cosa santa y odian no solamente al déspota, sino también al despotismo (A. de Tocqueville, 1989, II: pp. 31 y 34).

Más que cualquier opresión legal, política o administrativa, lo que le preocupaba verdaderamente al aristócrata normando era la tiranía sutil y profunda sobre las ideas, sentimientos y valores del individuo que una mayoría podía establecer y justificar amparándose en el igualitarismo democrático. Por este motivo busca, valiéndose del ejemplo americano, los remedios que puedan frenar esta tendencia y la manera de corregir la ilusión

individualista en la que se funda. El error de la autosuficiencia intelectual, propio del individualismo democrático, puede ser corregido —arguye nuestro autor— mediante la participación de los sujetos en los asuntos públicos —ya sea en las instituciones, ya sea en las asociaciones voluntarias—, ya que dicha acción les enseña a no confundir la autonomía intelectual con la autosuficiencia individualista y, al mismo tiempo, les hace salir de sí mismos para actuar en común como ciudadanos.

### 3. El humanismo cívico de A. de Tocqueville

De todo el análisis precedente podemos inferir que la crítica tocquevilleana al individualismo no se limita a señalar a éste como uno de los factores que propician la aparición del despotismo democrático, sino que también propone, a mi juicio, algo de mayor trascendencia: a saber, un *humanismo cívico* que trata de superar la concepción individualista del hombre que ofrece el liberalismo clásico como fundamento antropológico de la democracia moderna.

Es cierto que nuestro autor no nos ofrece en *La democracia en América* —ni en ninguna otra parte de su obra— un tratamiento completo y sistemáticamente elaborado de sus ideas antropológicas. Ello no significa, sin embargo, que tales ideas no aparezcan reflejadas, una y otra vez, al hilo de su reflexión sobre la democracia norteamericana, y muy especialmente en la segunda de sus partes. A este respecto, cabe subrayar que Tocqueville no solamente retrata, con una penetración filosófica extraordinaria, al *Homo democraticus tal y como es*, sino que además nos dice *cómo debería ser* para evitar su degradación en el egoísmo individualista. En el fondo de su teoría se encuentra, pues, una *antroponomía democrática* que trata de preservar la

dignidad del hombre e impedir su degeneración espiritual. A mi modo de ver, dicha antropomía tiene un carácter humanista y no individualista, porque lo que defiende Tocqueville es la autonomía, y no la autosuficiencia, de los individuos; es la participación en lo público, y no la independencia privada; es el asociacionismo, y no la atomización social; es el compromiso cívico, y no el consumo de bienestar material; es la responsabilidad moral, y no la maximización egoísta del beneficio; son los «hábitos del corazón», y no la protección legalista de los derechos; y, en definitiva, es el ciudadano, y no el *derechohabiente*. No se trata, sin embargo, de sacrificar al individuo para recuperar al ciudadano, como pensaba Rousseau, pero tampoco de que la ciudadanía sea nada más que un instrumento defensivo al servicio de la privacidad individual, como sostenía Constant. El humanismo cívico de Tocqueville trata, a mi juicio, de superar ambos extremos —el republicano y el liberal—, y, en este sentido, lo que pretende es restituir al ciudadano sin anular por ello al individuo. Pero, ¿cuáles son los principales rasgos de este humanismo cívico que, según nuestra interpretación, propone Tocqueville como *ethos democrático*? A mi modo de ver, serían los siguientes.

### 3.1. Autonomía individual

Para nuestro autor, no hay civismo verdaderamente democrático sin la consideración nuclear del hombre —de todo hombre— como sujeto capaz de pensar, de sentir y de actuar por sí mismo; en una palabra, capaz de autogobernarse. En este sentido, el ejercicio de la libertad —un ejercicio ilustrado y responsable, sí, pero sobre todo *apasionado*— constituye, según señala, lo propio del ser humano y lo que le confiere valor moral, dignidad

por encima de cualquier otra prerrogativa, ya sea de tipo *holista* («todas las doctrinas que permiten al cuerpo social pisotear a los hombres y que hacen todo de la nación y nada de los ciudadanos» [A. de Tocqueville, 1954, VI, 1: p. 53]), ya sea de tipo *individualista* («ese vicio propio del corazón humano que no ciega en principio más que la fuente de las virtudes públicas, pero que a la larga ataca y destruye todas las otras y va finalmente a absorber al hombre en el egoísmo» [A. de Tocqueville, 1989, II: p. 136]).

La libertad es, ciertamente, la gran pasión de Tocqueville, el auténtico *leitmotiv* de toda su reflexión, y de ahí su esfuerzo por mostrar que ella es el fundamento de la grandeza moral del hombre y la raíz de una individualidad plenamente autónoma. A este respecto, se ha señalado (Schleifer, 1984: pp. 256 y 281) —a mi juicio acertadamente— que el individuo autónomo y moralmente responsable es, en el fondo, la figura protagonista de *La democracia en América*, y que la defensa de la dignidad de cada ser humano constituye, en todo caso, «el meollo de la obra». <sup>4</sup> Tocqueville no aboga, pues, por una *libertad-privilegio* reservada a una minoría aristocrática. Nadie como él advirtió que, tras la Revolución francesa, la libertad ya no podía ser legítimamente fundada sobre la desigualdad y la jerarquía. En la sociedad democrática, una noción justa acerca de la libertad ha de ser la de un *derecho igual* para todos a la autonomía individual. Ahora bien, nadie mejor que él avistó el peligro que corría la autonomía del individuo ante el desarrollo de una sociedad democrática proclive a convertir la igualdad en *igualitarismo*, la

<sup>4</sup> Más profundamente todavía podríamos considerar que lo que formula Tocqueville es un «humanismo eleuteronómico» (Conill, 1991), ya que su defensa de la libertad como raíz de la humanidad misma del hombre hace que su posición vaya mucho más allá de un *simple humanitarismo* y/o de un *civismo meramente exterior y superficial*.



individualidad en *individualismo*, el universalismo moral en *homogeneización axiológica* y la búsqueda de la felicidad en *hedonismo materialista*. De predominar esta tendencia —viene a decirnos Tocqueville—, la autonomía individual se verá limitada, en el mejor de los casos, al derecho a una vida privada independiente que resulta, a la postre, *ilusoria* sin la consideración de las obligaciones cívico-políticas que la propia autonomía comporta, esto es, la participación activa y responsable de los individuos en la dirección de los asuntos públicos. En este sentido, *la libertad-participación* no es solamente una estrategia defensiva de la *libertad-independencia*, sino que constituye, podríamos decir, su *fundamento racional práctico*.

Nada más opuesto, por otra parte, al humanismo tocquevilleano que una visión *beatífica*, exenta de tensiones e ingenuamente optimista de la autonomía. A nuestro autor no se le oculta la enorme complejidad del ser humano, esa criatura que media —como le enseñara su maestro Pascal— entre «el ángel y la bestia», entre «San Jerónimo y Heliogábalo» (Mayer, 1965: pp. 127 y ss.);<sup>5</sup> y que es, ineluctablemente, un compendio sin solución definitiva de fuerzas buenas y malas. La grandeza moral del hombre consiste, pues, no en negar la bestia, sino en querer que el ángel predomine.<sup>6</sup> Así pues, dadas las tendencias —inter-

<sup>5</sup> J. P. Mayer insiste en la importancia que tiene la reflexión antropológica éticamente orientada en la filosofía política de Tocqueville y añade, además, el siguiente comentario crítico sobre la filosofía política que se practica hoy en día: «El enigma de la naturaleza humana es el punto de partida de toda filosofía política; y esto es precisamente lo que nuestro moderno pensamiento político, miope y superficial, tan a menudo ciego para cuanto trascienda de los fines inmediatos, parece haber olvidado». A este respecto, no estaría de más recordar, siguiendo a la profesora A. Cortina, que la «marca de fábrica» de la filosofía política, desde sus orígenes griegos, no es otra que la de «hacer a los hombres mejores» (Cortina, 1995: p. 433).

<sup>6</sup> M. Bressolette habla, en este sentido, de un «humanismo de la tensión» en Tocqueville (Bressolette, 1974: p. 10). En una dirección similar, véase también (Díez del Corral, 1989: pp. 250 y ss.; Lawler, 1992: pp. 1-20).

nas y externas— que tratan de contrariarla, la autonomía del individuo es un valor que debe ser conquistado *día a día*; y para ello se requiere, como decía Kant, *voluntad racional*, sí, pero también y sobre todo, dirá Tocqueville, *pasión por la libertad*. En este sentido, la autonomía no encuentra su justificación más profunda en una razón *formalmente pura* como en Kant, sino más bien en las *razones del corazón* de las que hablara Pascal y que nuestro autor interpreta, quizás por influencia de Rousseau, en clave *romántico-vitalista*. Y ello porque, según nos dice, la libertad *se ama por sí misma* y no tanto por deber o por los beneficios que procura. A este respecto, escribe lo siguiente:

Me he preguntado a menudo dónde está el origen de esa pasión por la libertad que en todos los tiempos ha inducido a los hombres a realizar las cosas más grandes llevadas a cabo por la humanidad, en qué sentimientos se enraíza y se nutre. [...] Lo que ha ganado en todas las épocas el corazón de los hombres son sus mismos atractivos, su propio encanto, con independencia de sus beneficios [...]. El que busca en la libertad otra cosa que no sea ella misma está hecho para servir (A. de Tocqueville, 1982, I: pp. 177 y ss.).

Así pues, para Tocqueville la libertad tiene su razón de ser en la propia vivencia de la misma y en la comprensión apasionada de su intrínseco valor humano. Y, si bien es cierto que en la libertad se manifiesta la dignidad del hombre, no lo es menos —podríamos concluir siguiendo a nuestro autor— que es la *experiencia radicalmente vivida de la libertad* la que hace a los hombres verdaderamente libres.

### 3.2. *Espíritu de asociación*

Como hemos apuntado, el humanismo tocquevilleano ve en la libertad entendida como autonomía, y no en la independencia individualista, el *fundamento práctico-normativo* de una personalidad genuinamente democrática.<sup>7</sup> Ahora bien, para que haya verdadera autonomía, y con más razón todavía para que prospere, hace falta —arguye nuestro autor— que los individuos salgan del estrecho círculo de su vida privada, que deliberen entre ellos *qua ciudadanos* acerca de los asuntos públicos y que se vinculen solidariamente en torno a valores compartidos e intereses comunes. En este sentido, puede decirse que no hay un *yo propiamente autónomo* sin la mediación intersubjetiva de un *nosotros social* que, lejos de anularlo, lo propicie y perfeccione. Quizás la cita que mejor condensa este pensamiento de Tocqueville sea la siguiente:

[...] los sentimientos y las ideas no cambian, el corazón no se engrandece y el espíritu humano no se desarrolla más que por la acción recíproca de unos hombres sobre otros (A. de Tocqueville, 1989, II: p. 149).

El individualista liberal yerra, pues, al desconsiderar el decisivo papel que desempeña la interacción social en la constitución y desarrollo de una individualidad plenamente autónoma. La sociabilidad se revela, en este sentido, indispensable para concebir un humanismo que sea capaz, al mismo tiempo, de potenciar la autonomía individual y de superar el egoísmo individualista. La pretensión de conjugar autonomía individual y

<sup>7</sup> Sobre el valor de la autonomía en Tocqueville, y en contra de las lecturas «neotocquevilleanas» que pretenden asimilarla a la independencia individualista, véase Renault, 1998: pp. 108-130.

solidaridad social le llevará frecuentemente a caminar *a contracorriente* de las teorías liberales de la época.<sup>8</sup>

Es cierto que el autor de *La democracia en América* piensa sobre este punto como un liberal preocupado por idear mecanismos —en este caso, las asociaciones— capaces de contrarrestar y poner límites al crecimiento desmesurado del Estado, pero no es menos cierto que también razona como un demócrata al considerar el asociacionismo ciudadano como un factor decisivo en la vertebración de una sociedad civil «autoorganizada, pluralista e independiente del Estado», sin la que no puede haber una verdadera democracia.<sup>9</sup> En este sentido, la teoría de la asociación tendría, a mi modo de ver, el mérito de vincular estrechamente liberalismo y democracia salvando, a la vez, los prejuicios antidemocráticos presentes en la tradición liberal y el peligro despótico que conlleva la realización, desde el Estado, del ideal democrático de los Antiguos. Desde esta óptica, podríamos concluir que el asociacionismo representa para nuestro autor un paso adelante en la configuración ilustrada de una cultura cívico-democrática y, en consecuencia, una vía para hacer de la democracia liberal algo mucho más profundo y radical que un mero sistema de gobierno representativo.<sup>10</sup> Por esta ra-

<sup>8</sup> La preocupación tocquevilleana por encontrar un principio moderno de integración social que combine libertad individual e interés común le aleja, según señala A. Touraine, tanto del liberalismo económico del *laissez-faire* como del liberalismo político de Constant (Touraine, 1994: pp. 185 y ss.). En un sentido parecido se pronuncia R. Boesche, quien ve en la obra de Tocqueville un intento de síntesis entre el liberalismo constantiano y el democratismo radical roussouniano (Boesche, 1987: pp. 265 y ss.).

<sup>9</sup> Sobre esta conexión entre asociacionismo, sociedad civil y democracia liberal en Tocqueville, véase Keane, 1992: pp. 75 y ss.

<sup>10</sup> No es de extrañar, en este sentido, que algunos teóricos actuales de la democracia —D. Held, por ejemplo— sitúen a Tocqueville junto a J. Stuart Mill entre los principales representantes del modelo «desarrollista-liberal» de la democracia decimonónica, y que lo consideren, además, como una fuente importante de inspiración para la teoría contemporánea de la democracia (Held, 1992: p. 116).

zón —habría que añadir—, resulta particularmente decisiva la educación moral y política de la ciudadanía en los valores que sustentan y contribuyen a perfeccionar críticamente a la propia democracia. En este sentido, puede verse en *La democracia en América*, ya desde su misma introducción, una clara vinculación entre sus objetivos político y pedagógico:

Instruir la democracia, reanimar, si es posible, sus creencias, purificar sus costumbres, regular sus movimientos, sustituir poco a poco su inexperiencia por la ciencia de los asuntos públicos y sus instintos ciegos por el conocimiento de sus verdaderos intereses [...]. Hace falta una ciencia política nueva para un mundo enteramente nuevo (A. de Tocqueville, 1989, I: pp. 10 y ss.).

No es de extrañar, por tanto, que la obra esté repleta de referencias educativas: el municipio, el jurado y, sobre todo, las asociaciones políticas y civiles son vistos de este modo como *grandes escuelas abiertas* a todos que educan al ciudadano en el espíritu público democrático. Quizás puede resumirse su idea diciendo aquello —tantas veces proclamado como escasamente tomado en serio— de que no puede haber verdadera democracia sin una educación para la democracia.

### 3.3. Sentido de la justicia

Como hemos visto, Tocqueville considera el asociacionismo ciudadano como una condición indispensable para el desarrollo de la autonomía individual y para la creación de un espíritu público democrático en la sociedad moderna. Ahora bien, a nuestro autor no se le oculta que el individualismo puede reproducirse de nuevo, e incluso verse acrecentado, en el comportamiento de

las asociaciones. Esto ocurre, básicamente, cuando las asociaciones obvian toda referencia al interés común y se dedican exclusivamente a perseguir intereses particularistas, o *corporativistas*, como diríamos hoy. En este caso —advierte—, ciertas asociaciones pueden convertirse en fuerzas oligárquicas y amenazar el proceso democrático con un nuevo género de despotismo, a saber, el ejercido por estas minorías sobre la mayoría. Lo que el aristócrata normando teme, en este sentido, es que los peores vicios de los cuerpos aristocráticos del pasado se repitan bajo una nueva apariencia en la conducta de las asociaciones, ya sea en las de corte específicamente político —léase partidos políticos—, ya sea en las asociaciones de carácter civil.

Por lo que se refiere a las primeras, señala con toda claridad el peligro de que los partidos políticos se conviertan, en lugar de ser representantes, en *mandatarios* de la voluntad popular. A este respecto, puede servir como botón de muestra la siguiente observación:

El despotismo de las facciones no es menos de temer que el de un solo hombre. Cuando la masa de ciudadanos únicamente quiere ocuparse de sus asuntos privados, los partidos [...] no deben desesperar de convertirse en dueños de los asuntos públicos. No es raro ver entonces en el vasto escenario del mundo, así como en nuestros teatros, a una multitud representada por ellos [...]. Disponen según sus caprichos de todas las cosas, cambian las leyes y tiranizan a su voluntad las costumbres, y se sorprende uno al ver el pequeño número de débiles e indignas manos en las que puede caer un gran pueblo (A. de Tocqueville, 1989, II: p. 182).

El *déficit democrático* en el funcionamiento interno de tales asociaciones es, asimismo, blanco de las críticas de nuestro autor. Así, por ejemplo, escribe:



[...] esas asociaciones se inclinan a darse una organización que no tiene nada de civil y a introducir en su interior hábitos y máximas militares. Así, se las ve centralizar todo lo que pueden la dirección de sus fuerzas y entregar el poder de todos en manos de un número muy pequeño. Los miembros de esas asociaciones responden a un santo y seña, como los soldados en campaña, y profesan el dogma de la obediencia pasiva o, más bien, al unirse hacen de una vez el sacrificio de su juicio y su libre arbitrio. De este modo, reina con frecuencia en el interior de esas asociaciones una tiranía más insostenible que la que pueden ejercer en la sociedad en nombre del gobierno (A. de Tocqueville, 1989, I: p. 189).

En lo que se refiere a las asociaciones civiles, valga como ejemplo significativo la preocupación de nuestro autor por la emergencia de una «nueva aristocracia de señores» en el campo de la industria,<sup>11</sup> lo que puede constituir un caso de acción opresiva de una minoría sobre la mayoría que habría que añadir a la consabida prevención de Tocqueville con respecto a la tiranía de las mayorías. Así pues, las asociaciones pueden reproducir en su forma de comportarse los mismos males que con ellas se pretende superar. El ejemplo de la sociedad norteamericana nos muestra —dice Tocqueville— que la solución a este problema pasa por la doctrina del «interés bien entendido», esto es, por hacer comprender a individuos y asociaciones que no es inteligente ni justo en democracia perseguir egoístamente el propio interés particular con independencia del interés general.<sup>12</sup> De lo

<sup>11</sup> A analizar este peligro dedica Tocqueville el capítulo XX de *La democracia en América, II*, cuyo título reza significativamente «Cómo la aristocracia podría surgir de la industria» (A. de Tocqueville, 1989, II: pp. 201-207).

<sup>12</sup> Esta es la tesis que nuestro autor defiende en el capítulo de *La democracia en América, II*, titulado «Cómo los americanos combaten el individualismo con la doctrina del interés bien entendido». No deja de ser interesante para nuestra interpretación señalar que Tocqueville pensó darle a dicho capítulo el significativo título

que se trata, en el fondo, es de responder a la necesidad de armonizar justamente el interés privado y el interés público en una sociedad democrática (Manent, 1991: p. 70). Queda, sin embargo, la cuestión de aclarar mejor, aunque sea someramente, lo que entiende nuestro autor por «interés bien entendido».

Contra lo que pueda parecer, no estamos ante un mero principio *empírico-utilitario* elevado a la categoría de teoría social por parte de los norteamericanos y mal comprendido en la Francia de su tiempo. Más profundamente considerado, el «interés bien entendido» puede ser interpretado, a mi juicio, como un criterio democrático de justicia que pone en tela de juicio las visiones de ese mismo criterio que contaban con mayor predicamento en el ambiente intelectual de la época (y que son todavía, en buena medida, los de la nuestra), a saber, la regla de mayorías, la mano invisible del mercado y la voluntad general rousseauniana.

A mi modo de ver, Tocqueville se inspira aquí en el pensamiento de su venerado maestro intelectual P. P. Royer-Collard,<sup>13</sup> aunque sea, como veremos inmediatamente, para ir más allá de él. Dos son, principalmente, las ideas que nuestro autor toma del ilustre doctrinario. En primer lugar, la idea, tan apreciada por Royer-Collard, «*d'appliquer la morale aux grandes choses*»,<sup>14</sup> de donde deriva Tocqueville el carácter ético-normati-

de «El interés bien entendido como doctrina filosófica». Véase al respecto la nota del editor E. Nolla (Nolla, 1989: p. 160).

<sup>13</sup> La influencia ejercida, en general, por Royer-Collard sobre Tocqueville, y especialmente el intercambio de correspondencia —y de ideas— entre ambos durante la elaboración de la segunda parte de *La democracia en América*, ha sido objeto de varios estudios (Díez del Corral, 1989: pp. 353-393; Lamberti, 1983: pp. 158-173). Ya Ortega y Gasset, con la perspicacia que le era propia, indicó en su día que en la correspondencia entre ambos autores se hallan quizás algunas de las páginas más profundas del pensamiento político de Tocqueville (Ortega y Gasset, 1971, t. 9: p. 327).

<sup>14</sup> Tocqueville sigue a Royer-Collard en la perspectiva de «legitimar la política recurriendo a la moral», lo que supone, en buena lógica, la voluntad de «moralizar

vo del principio del interés bien entendido y, en este sentido, su papel de instancia legitimadora de la praxis democrática. En segundo lugar, la definición doctrinaria de la justicia como «soberanía de la razón»,<sup>15</sup> lo que significa para Tocqueville una visión de índole formal y universalista de la misma cuyo referente ideal son los Derechos del Hombre. Desde esta perspectiva, el principio del interés bien entendido no puede ser identificado sin más —arguye nuestro autor— con la regla de mayorías porque:

[...] la mayoría, en sí, no es todopoderosa; por encima de ella, en el reino moral, están la humanidad, la justicia y la razón [...]. La mayoría, en su omnipotencia, debe reconocer estas dos barreras y, si alguna vez las ha echado abajo, es porque, como los hombres que la componen, se ha rendido a las pasiones y se ha visto arrastrada por ellas más allá de sus derechos (A. de Tocqueville, 1989, I: p. 374).

En otro pasaje de *La democracia en América I* insiste nuestro autor en esta misma idea al sostener que la más alta limitación del gobierno de la mayoría es sobre todo de carácter moral y no jurídica, es la *justicia* y no tanto la legalidad. En este sentido, escribe:

La justicia forma, pues, el límite del derecho (a mandar) de cada pueblo. Una nación es como un jurado encargado de representar la sociedad universal y de aplicar la justicia que es su ley. El jurado, que representa a la sociedad, ¿debe tener más poder

la política». La diferencia entre ambos estriba, sin embargo, en que Royer-Collard no supo concebir la posibilidad de una democracia liberal y Tocqueville sí.

<sup>15</sup> Al respecto, Lamberti indica que Royer-Collard y Tocqueville parecen seguir en este punto a Montesquieu, quien había afirmado en *El espíritu de las leyes* que «La ley, en general, es la razón humana, en tanto que ella es la que gobierna todos los pueblos de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser otra cosa que los casos particulares donde se aplica esta razón humana».

que la sociedad misma cuyas leyes aplica? Así pues, cuando me niego a obedecer una ley injusta, no niego a la mayoría el derecho a mandar, apelo solamente a la soberanía del género humano contra la soberanía del pueblo (A. de Tocqueville, 1989, I: p. 246).

Tampoco puede ser el interés bien entendido confiado a *la mano invisible del mercado*, porque ello supondría —viene a decir nuestro autor— minusvalorar el papel de *la libertad-participación* de los ciudadanos y su responsabilidad en la construcción de un *interés común*. A este respecto, indica Lamberti que la primera condición de un verdadero acuerdo entre los intereses particulares y el interés general es, para Tocqueville, «la libertad política y no la libertad económica» (Lamberti, 1983: p. 233). Finalmente, la *voluntad general rousseauniana* presenta el inconveniente de confundir lo que es un principio de legitimación moral con la aplicación político-social de dicho principio, lo cual trae consigo que la voluntad general sea suplantada demagógicamente por la voluntad particular de una mayoría, de una minoría o de un solo individuo, con el consiguiente riesgo de despotismo. Como es sabido, esta es, en esencia, la crítica liberal de Constant a Rousseau. Nuestro autor sigue aquí esta dirección y, aunque no cite a Constant ni se refiera explícitamente a Rousseau, repite *mutatis mutandi* esta misma objeción en contra del carácter ilimitado de la soberanía popular cuando afirma:

La omnipotencia me parece en sí misma una cosa mala y peligrosa [...]. No hay sobre la tierra autoridad tan respetable en sí misma o revestida de un derecho tan separado que yo quiera dejarla actuar sin control y dominar sin obstáculos. Así pues, cuando veo conceder el derecho y la facultad de hacerlo todo a un poder cualquiera, llámese pueblo o rey, democracia o aristo-

cracia, ejérzase en una monarquía o en una república, digo: ahí está el germen de la tiranía, y trato de ir a vivir bajo otras leyes (A. de Tocqueville, 1989, I: p. 246).

Así pues, lo que Tocqueville llama «interés bien entendido» es, en definitiva, un *criterio normativo de justicia* que sirve tanto para orientar la praxis de individuos y asociaciones, en el sentido del interés universalizable, como para cuestionar sus eventuales desviaciones despóticas y antidemocráticas.

### 3.4. *Voluntad de excelencia*

La comparación entre los tipos ideales de aristocracia y democracia constituye, como es sabido, uno de los resortes fundamentales del pensamiento político de Tocqueville. Además de las vertientes sociológica e histórica, dicha comparación contiene, a mi juicio, una dimensión ético-antropológica de la mayor importancia para entender el sentido de la crítica tocquevilleana al individualismo democrático y su reivindicación de un *Homo democraticus* con voluntad de excelencia o, si se prefiere decirlo así, que no se contente con esa especie de personalidad *mediocre, conformista y uniforme* que tiende a engendrar la democracia de masas. A este respecto, podríamos decir que su argumentación comprende dos aspectos claramente interrelacionados. En primer lugar, un agudo cuestionamiento de los valores individualistas que genera la cultura democrática, como son, principalmente, la pasión igualitarista, el culto obsesivo al bienestar material, la búsqueda de la realización en la esfera privada y la conformidad con la mayoría. En segundo lugar, una referencia normativa a ciertos valores ligados a la concepción *aristocrático-liberal* de la libertad, cuyas raíces espirituales provienen tanto

del republicanismo clásico como de la tradición nobiliaria medieval con la que nuestro autor se halla emparentado. Se trata, básicamente, del espíritu de individualidad, el sentimiento de grandeza espiritual y la dedicación apasionada a los asuntos públicos.

Si bien es cierto que su apreciación de tales valores aristocráticos resulta, en ocasiones, «ingenuamente romántica y peca de excesiva idealización» (Furet, 1980: pp. 195 y ss.), esto no debe hacernos perder de vista su principal intención al recurrir a ellos: abrir el espíritu y el corazón del hombre democrático a proyectos de vida más elevados y a otras formas de ejercer la libertad que conecten de nuevo la realización personal con la participación en la cosa pública. Tocqueville no preconiza ningún retorno al universo aristocrático —cosa en extremo difícil e injustificable para un moderno como él—, sino que pretende introducir el espíritu de la libertad aristocrática en el seno mismo de la cultura democrática con el muy noble objetivo de combatir sus perniciosas tendencias hacia la masificación social, la indiferencia política, el consumismo materialista o la mediocridad espiritual. Lo que teme, fundamentalmente, nuestro autor es que al inmovilismo del pasado, basado en la tradición y el privilegio de unos cuantos, le suceda ahora *un nuevo inmovilismo democrático* que descansa en una opinión pública mayoritaria tendente a confundir el individualismo con la individualidad, el igualitarismo con la igualdad, la homogeneización espiritual con la extensión de la ilustración o la maximización utilitaria con la excelencia humana. En este sentido, escribe Lamberti:

Toda su obra es un inmenso esfuerzo para trasponer a la democracia, y en beneficio suyo, los valores aristocráticos y, en primer lugar, el gusto por la excelencia humana, el respeto mutuo y la orgullosa afirmación de la independencia personal, los



cuales constituyen, tanto para él como para Chateaubriand, la esencia de la libertad aristocrática (Lamberti, 1983: p. 77).

Tocqueville es consciente de que la proyección del espíritu *aristocrático-liberal* en la sociedad democrática no puede traspasar ciertos límites sin atentar contra la sustancia misma de la democracia, pero también sabe que forma parte esencial de la propia idea democrática la necesidad constante de perfeccionarse a sí misma como única salida para evitar su anquilosamiento espiritual y, lo que es aún peor, su degeneración despótica. Ello le lleva a confesarle a J. Stuart Mill que:

[...] la peor enfermedad que amenaza a los pueblos democráticos es el debilitamiento gradual de las costumbres, el rebajamiento de los espíritus, la mediocridad de los gustos; es de este lado donde se encuentran los grandes peligros de su porvenir (A. de Tocqueville, 1954, VI, I: p. 335).

Para nuestro autor, se trata, por tanto, de introducir en el terreno del saber, en las costumbres y en la vida socio-política democrática la aspiración a la excelencia con el fin de aumentar la calidad propiamente humana de los individuos y contener, en la medida de lo posible, el debilitamiento moral generalizado que tiende a inducir el igualitarismo democrático. Así pues, conviene fomentar, en el campo de las ciencias, el puro deseo de conocer y el amor a la verdad; y en el de las artes, la aspiración a la belleza y el ansia de perfección en las obras, con el propósito de contrarrestar el sesgo *práctico-utilitario* y el consiguiente empobrecimiento espiritual que imprime en dichas materias el estado social democrático.<sup>16</sup> Algo análogo cabe hacer en el ámbito

<sup>16</sup> Esta es, en síntesis, la tesis que defiende nuestro autor en los capítulos X y XI de la primera parte de *La democracia en América, II*, titulados, respectivamente, «Por qué los americanos se aplican más a la práctica de las ciencias que a la teoría»

de las costumbres, pues se trata de evitar que esa especie de ambición desproporcionada, mediocre y presentista por el bienestar material, tan propia de los tiempos democráticos que corren, acabe por borrar enteramente del espíritu del hombre los sentimientos nobles y las pasiones elevadas. En el terreno político, finalmente, hay que conseguir que las asociaciones ciudadanas se erijan en «personas aristocráticas» ilustradas e influyentes a las que no se las pueda pisotear fácilmente y que, sin reproducir los errores e injusticias de la antigua aristocracia, sirvan para frenar la omnipotencia de la mayoría y las tendencias opresivas derivadas del incremento del poder estatal y/o mercantil.

En definitiva, la cultura democrática no tiene por qué estar necesariamente reñida con la aspiración a la excelencia humana y esta, a su vez, no tiene por qué ser concebida como algo reservado a unos pocos y sí como un haz de posibilidades abierto a la mejora espiritual de cada uno y al mutuo perfeccionamiento de todos. En este sentido, podríamos concluir con nuestro autor que:

[...] es necesario que todos los que se interesen por el futuro de las sociedades democráticas se unan, y que todos, de común acuerdo, realicen continuos esfuerzos para propagar en esas sociedades la afición al infinito, el sentimiento de lo grande y el amor a los goces inmateriales (A. de Tocqueville, 1989, II: p. 186).

## Bibliografía

ARON, Raymond (1970): *Las etapas del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Siglo XX.

(pp. 68-77) y «Con qué espíritu cultivan las artes los americanos» (pp. 77-82).

- BELLAH, Robert *et al.* (1989): *Hábitos del corazón*. Madrid: Alianza.
- BOESCHE, Roger (1987): *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*. Nueva York: Cornell University Press.
- BRESSOLETTE, Michel (1974): «L'Humanisme d'Alexis de Tocqueville», *Bulletin de la Société d'Etudes Classiques*, n.º 169.
- CONILL, Jesús (1991): *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.
- CORTINA, Adela (1995): «¿Qué puede aportar la filosofía política a la presunta política europea?», en VV. AA.: *La filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa*. Madrid: Diálogo Filosófico.
- DÍEZ DEL CORRAL, Luis (1989): *El pensamiento político de Tocqueville*. Madrid: Alianza.
- FURET, François (1980): *Pensar la revolución francesa*. Badalona: Petrel.
- HELD, David (1992): *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza.
- HENNIS, Wilhelm (1991): «In Search of the "New Science of Politics"», en K. Masugi (ed.): *Interpreting Tocqueville's Democracy in America*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- JARDIN, André (1988): *Alexis de Tocqueville 1805-1859*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KEANE, John (1992): *Democracia y sociedad civil*. Madrid: Alianza.
- LAMBERTI, Jean Claude (1970): *La notion d'individualisme chez Tocqueville*. París: PUF.
- (1983): *Tocqueville et les deux démocraties*. París: PUF.
- LAWLER, Peter (1992): «The Human Condition: Tocqueville's Debt to Rousseau and Pascal», en E. Nolla (ed.): *Liberty, Equality, Democracy*. Nueva York: New York University Press.

- MANENT, Pierre (1991): «Intérêt privé, intérêt public», en VV. AA.: *L'Actualité de Tocqueville*. Caen: Centre de Publications de L'université de Caen.
- MAYER, John (1965): *Alexis de Tocqueville, estudio biográfico de ciencia política*. Madrid: Tecnos.
- NOLLA, Eduardo (1989): *Estudio introductorio, traducción y notas de la edición crítica de La democracia en América de Tocqueville*. Madrid: Aguilar.
- ORTEGA Y GASSET, José (1971): «Tocqueville y su tiempo», en *Obras Completas*, t. 9. Madrid: Revista de Occidente.
- RENAUT, Alain (1993): *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*. Barcelona: Destino.
- (1999): *El futuro de la ética*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- ROS, Juan Manuel (2001): *Los dilemas de la democracia liberal: sociedad civil y democracia en Tocqueville*. Barcelona: Crítica.
- SAUCA, José María (1995): *La ciencia de la asociación en Tocqueville: presupuestos metodológicos para una teoría liberal de la vertebración social*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- SCHLEIFER, James (1984): *Cómo nació La democracia en América de Tocqueville*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1989): *La democracia en América*, tomos 1 y 2. Madrid: Aguilar.
- (1954): *Oeuvres Complètes*, VI, 1. París: Gallimard.
- (1981): *El Antiguo Régimen y la Revolución*, I. Madrid: Alianza.
- TOURAINE, Alain (1994): *¿Qué es la democracia?* Madrid: Temas de Hoy.

RELIGIÓN Y CAPITAL SOCIAL EN  
*LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA*<sup>1</sup>

Jaime de Salas

Catedrático de la Universidad Complutense de Madrid

1. Quienes nos dedicamos a la filosofía y en general a la historia de las ideas somos al menos inicialmente historiadores. Procuramos que nuestro trabajo empiece donde otros historiadores han terminado, y esto nos lleva inevitablemente a presentar nuevas contribuciones a esa historia. Y, por lo general, esa historia se convierte en una especie de diálogo donde tratamos de hacernos cargo de las posiciones de unos y otros: Una gran conversación de la humanidad si uno quiere resucitar la expresión de Rorty. En cambio, lo que distingue a *La democracia en América* dentro de la historia de las ideas es ser el resultado de una mirada directa a la realidad social de Estados Unidos. Su autor logra aunar el libro de viajes con la interpretación de su momento histórico. La mirada de Tocqueville suponía por supuesto la historia reciente de Francia, así como las posiciones de sus precursores, sobre todo las de Montesquieu, Rousseau y Pascal, pero más que una respuesta dialéctica de estas, apoyada en la razón, lo que nos presenta el autor francés es otra sociedad que se

<sup>1</sup> Este trabajo se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación FFI2008-04287: «Filosofía de la historia y valores en la Europa del siglo XX», realizado en el Instituto de Filosofía del Consejo de Investigaciones Científicas



hace manifiesta, en primer lugar, a través de sus propias impresiones de viajero y las conversaciones con sus informantes. Se responde así desde una experiencia de una realidad completamente inédita y, a la vez, con unas posibilidades y una ejemplaridad para el resto de las naciones.

No es que este texto nos separe de la historia de las ideas, sino que trata de aplicar esta en lo que se puede llamar su lugar natural, es decir, a la vida social donde las ideas tienen su asiento natural. Con respecto a las ideas de Tocqueville, hemos de preguntarnos entonces no tanto por el fundamento metafísico, la coherencia lógica o la inserción dentro de una historia intelectual previa, sino más bien por el función de ciertas ideas en el equilibrio de una sociedad concreta, es decir, por el uso que en un momento dado los hombres hacen de ellas en el curso de su vida. Lo que ahora importa no es solo reconocerlas, sino ser capaz de aprehender y describir la faz concreta que en un momento determinado adquieren. El contexto ya no es la historia de las ideas, sino un momento de la experiencia histórica que es fundamentalmente una experiencia social, es decir, un momento en el que los hombres conviven juntos.

No tiene Tocqueville la envergadura discursiva de Kant, de Hegel o incluso de Rousseau, pero, por oposición a estos, añade a la discusión de su tiempo sobre la posibilidad de un régimen liberal no solo una visión nueva, sino la conciencia de que el lugar de la meditación no se encuentra propiamente en la historia de la filosofía o de las ideas, sino en las posibilidades reales que el hombre tiene de lograr la convivencia. Hay un proceso de recepción de formas de pensamiento de los tres grandes, Montesquieu, Pascal y Rousseau, pero este vale en la medida en que se hace a la luz de la reinterpretación de formas sociales concretas empleadas en contextos precisos. Por ejemplo, no nos dirá cómo la razón nos permite entender la liber-

tad, sino qué es ser libre para un sujeto, es decir, qué actos comprende la experiencia de la libertad en un contexto determinado.

Sobre todo, hay que atender a lo que yo creo que es más expresivo de *La democracia en América*: la visión de una cultura que se justifica a sí misma y se muestra autoperformativa en el mismo comportamiento cotidiano de los hombres en circunstancias históricas concretas. La libertad es descrita como una dimensión de la relación con los otros. En conjunto, las convenciones y las creencias tienen una dimensión transaccional. Más que objetos de conocimiento, su estatuto sería el de signos con los que el individuo se hace reconocer por los otros, adquiriendo una identidad en un contexto social determinado y caracterizando a este último.

La investigación de Tocqueville apunta a la libertad política. El resultado de *La democracia en América* es que esta es posible, gradual, contingente y relacionada con la cultura vigente de la sociedad. Por ello, su investigación se apoya no tanto en los conceptos escasísimamente perfilados que de hecho usa, sino en observaciones cuya relevancia para los grandes interrogantes acierta a mostrar. En todo momento Tocqueville nos recuerda que el punto de partida es la conciencia de la falibilidad del espectador. La realidad política y social que se presenta como difícilmente descriptible en toda su facticidad. Da la impresión de que se parte de un estado de ignorancia que ningún desarrollo discursivo podría obviar por completo. En ese sentido, su punto de partida es hasta cierto punto pascaliano. Al mismo tiempo, esta impronta pascaliana no le impide constatar que la libertad política se da en la historia contingente, de forma que el mundo tiene una envergadura mayor que en *Los pensamientos...* Es cognoscible al encontrar su realización. Pensando en una problemática que podríamos entender como derivada de una hipotética

confrontación entre Rousseau y Pascal, dos de los autores que mejor conoció, su solución no se encuentra ni en la utopía vinculada de un conocimiento completo ni en la fe derivada de la conciencia de la ignorancia, sino más bien en la observación de hechos reales. Nos puede parecer que la imagen de Estados Unidos se apoya en un conocimiento insuficiente, por más que a nivel personal represente un esfuerzo considerable, pero el resultado es que se presenta un marco de observaciones significativas y relevantes que apuntan a la cultura real y vivida por una sociedad en la medida en que desde ella se puede comprender la libertad.

Al mismo tiempo podemos apreciar en esas descripciones, como por ejemplo en el capítulo dedicado a la vida comunal, una especie de reconocimiento de una sociedad vibrante donde los hombres se realizan en el trabajo común y donde se recuperan motivos que el siglo de la ilustración había tendido a dejar en segundo plano. Sería una trasposición de la inocencia del estado de naturaleza: nos encontramos con el hombre que cree y a la vez ejerce su libertad.

2. Debemos empezar destacando la posición de Tocqueville en lo que respecta a la religión. Por un lado, y frente a De Maistre y Bonald, Tocqueville mantiene que el advenimiento de la igualdad es imparable e incluso providencial. En esa afirmación se aprecia sobre todo la valoración de que el hombre se realiza en la interacción social. Por ello, la religión del antiguo régimen, en tanto que aliada en Francia con la corona, ya no se puede mantener. Pero, al mismo tiempo, se opone a Rousseau en la idea de una religión de Estado. Una cosa es que la práctica de la religión implique una revitalización del cuerpo social con las consecuencias políticas correspondientes, y otra es que se pueda subordinar la religión a los intereses políticos del momento. Su visión es política antes que

propiamente religiosa, pero su conclusión es que tanto la religión como la política deben contribuir al intercambio, a la discusión y al reconocimiento entre los hombres antes que a llevar a cabo designios de una autoridad civil superior. Con todo, la relación con Rousseau es mucho más compleja en la medida en que hace suyos ideales que se encuentran en los escritos del ginebrino. Se pueden leer los primeros capítulos de *La democracia en América* como una elegía dedicada a la primitiva América y, sin duda, es el punto de partida para cuestionamientos de la sociedad actual estadounidense como *Hábitos del Corazón*, de Bellah.<sup>2</sup>

Tocqueville no era creyente en el sentido confesional del término.<sup>3</sup> Pero hay un aprecio por la religión que rebasa el reconocimiento de su importancia en un estadio ya superado de la historia y apunta a una interpretación de la naturaleza del hombre como referido a experiencias religiosas. Estas le permiten ejercer sus facultades hasta el máximo. Hay que situar, de acuerdo con la visión de Agnès Antoine, la figura de Tocqueville como la de quien cree en la ilustración y el progreso, pero de una forma que no se reduzca a la perfección técnica y el bienestar material, sino que apunte a una perfección moral y a una sociedad pluralista donde tenga lugar un verdadero debate de ideas.<sup>4</sup> Es en este plano donde la religión debe seguir desempeñando un papel fundamental.

Para centrar mi intervención, partiría de que la religión es fundamental para el surgimiento y el mantenimiento de una sociedad democrática. Pero esta afirmación hay que matizarla en tres formas:

<sup>2</sup> Bellah et al., *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1985. Cf. también la importancia de Rousseau para Tocqueville en Allan Bloom, «Rousseau: The turning point», en Allan Bloom (ed.), *Confronting the Constitution*, Washington, AEI Press, 1990, p. 233.

<sup>3</sup> André Jardin, *Tocqueville. A biography*, Farrar, Strauss, Giroux, inc., Nueva York, 1989, p. 385.

<sup>4</sup> Agnès Antoine, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, París, Fayard, 2003, pp. 111 y ss.

En primer lugar, hay decir que se trata de una concausa en la vigencia de una sociedad democrática como la de Estados Unidos. El papel de la religión es importante, incluso decisivo, pero no solo no es la única causa, sino que en algún sentido veremos que no lo puede ser.

En segundo lugar, no es cualquier religión, sino una que resulte funcional dentro del contexto social correspondiente. Se puede apreciar que hay una oscilación entre un concepto genérico de religión, las religiones cristianas y, finalmente, la religión católica. En esta oscilación, Tocqueville se pronuncia por razones sociológicas y antropológicas fundamentalmente a favor de un cristianismo liberal.

Pero, sobre todo, hay que distinguir dos planteamientos por parte del propio Tocqueville: el que predomina en la primera parte del primer libro, por la que Estados Unidos debe entenderse como una sociedad que debe su democracia a la religión, y la que predomina en el conjunto de la obra, por la que la religión aporta una determinada estabilidad a un régimen político democrático y es por ello una forma de concausa de la vigencia en ella de la libertad.

Veamos estos dos puntos más detenidamente.

3. Como he puesto de manifiesto, la religión ocupa un lugar importante en la Introducción y en los capítulos 2 y 5 de la primera parte del primer tomo. Se trata de dos de las principales tesis de la obra: la democracia es posible. En el caso de Estados Unidos,<sup>5</sup> lo ha sido en la medida en que la religión ha permitido

<sup>5</sup> Tocqueville, A. de. *De la démocratie en Amérique. Oeuvres Complètes de Tocqueville. I et 2.* Paris, Gallimard, 1951. Citaremos por esta edición a continuación con la sigla D. D introducción. 1-14: «Il est un pays dans le monde où la grande révolution socialke dont je parle semble à peu près atteint ses limites naturelles». Entre los

la libertad política. En realidad, entiende Tocqueville que el cristianismo es inherentemente democrático en la medida en que implica la igualdad de los hombres ante la revelación. En cambio, el fortalecimiento de una institución que logra el reconocimiento del poder político como verdad oficial sería más bien una vicisitud histórica que, de hecho, queda atrás en Estados Unidos por la misma naturaleza de la religión de los colonizadores de Nueva Inglaterra, que les ha llevado a huir de la metrópoli antes que seguir a una autoridad superior.<sup>6</sup> La separación de Iglesia y Estado que Jefferson y Madison introdujeron en el estado de Virginia y la primera enmienda de la Constitución son posibles a partir de este punto de partida.

Tocqueville entiende que, en el momento de la constitución de Estados Unidos, su carácter definitorio proviene de los asentamientos de puritanos en Nueva Inglaterra. La decisión de los emigrantes fue la de hacer una vida en común donde imperó la igualdad.<sup>7</sup> Esta decisión marca el carácter del desarrollo subsiguiente de la sociedad,<sup>8</sup> que adquiere desde el principio conciencia de la igualdad y la participación en la vida comunal por influencia de la tradición que inaguraron los *pilgrim fathers* con el acuerdo de vivir en una comunidad cristiana.<sup>9</sup> En el capítulo 5, y en lo que respecta al régimen político, la valoración de la

males que reseña Tocqueville que se superarán en este estado estaría el ocasionado por el enfrentamiento entre los partidarios de la libertad y los defensores de la religión: «Les hommes religieux combattent la liberté, et les amis de la liberté attaquent la religion». D Introducción 1-13. Más explícito aún es D 1-2-9, 1-228, 1-229, donde transmite la importancia que la práctica de la religión tiene en su composición de lugar a partir de la llegada a Estados Unidos. Asimismo, D 1-2-9, 1-233.

<sup>6</sup> D 1-2-9, 1-223 y ss.

<sup>7</sup> D 1-1-2. 1-30.

<sup>8</sup> D 1-1-2, 1-25. «L'Amérique est le seul pays où l'on pu assister aux développements naturels et tranquilles d'une société, et où il ait été possible de préciser l'influence exercée par le point de départ sur l'avenir des Etats».

<sup>9</sup> D 1-1-2. 1-33. Esta idea se matiza posteriormente: D 1-2-9, 1-225 y ss. D 2-1-5, 2-37. 2-2-4, 2-101.



vida en común a nivel local es tan alta que la equipara a la escuela con respecto a la ciencia.<sup>10</sup> La verdadera libertad comienza en la vida local. Además, la experiencia de la Iglesia apoya las prácticas democráticas que se renuevan en cada generación en la medida, entre otras razones, en que implica el pluralismo subyacente a la vida religiosa de la sociedad estadounidense.<sup>11</sup>

Esta tesis se encuentra reforzada por el planteamiento de la Introducción de la obra. Tocqueville propone la extensión inevitable de la libertad a lo largo de la historia y, al mismo tiempo, pone de manifiesto que esa extensión da lugar a una situación paradójica en el momento de la revolución francesa y sus efectos. En una cultura cristiana donde se mantiene el principio de la igualdad de los hombres ante Dios, se dio una incapacidad por parte de la Iglesia como institución de aceptar el advenimiento de la democracia. La religión católica se identifica con el antiguo régimen. El estado de perplejidad intelectual, pero sobre todo de malestar histórico, tiene pues su origen en la falta de vigencia de la religión. Por ello, aparece como necesaria.

Si bien Tocqueville entiende que el cristianismo, y por tanto el catolicismo, entraña una básica igualdad de los hombres, también mantiene que una de las características más importantes de Estados Unidos es justamente haber separado el mundo de la religión del mundo de la política.<sup>12</sup> De este modo, lo que por un lado resulta una parcial coincidencia en lo que respecta a los principios —el respeto por la igualdad— al mismo

<sup>10</sup> D 1-1-5, 1-50.

<sup>11</sup> D 1-2-9, 1-226. De hecho, Tocqueville era consciente de que la igualdad y la participación que caracterizaban los primeros asentamientos de Nueva Inglaterra podrían entrañar también falta de pluralismo en la medida en que se diera dentro de estas un gran índice de uniformidad. Pero en el momento de la redacción de *La democracia en América*, ya se había consagrado legalmente una pluralidad de experiencias religiosas.

<sup>12</sup> D 1-2-9, 1-225 y ss. D 2-1-5, 2-37.

tiempo permite que cada ámbito se desarrolle autónomamente. Por autonomía entiendo que se puede dar en estas instituciones la dinámica de una sociedad moderna que tiene que dar paso a la voluntad de los electores, por un lado, y de los fieles, por otra. La política es mejor política en la medida en que no se da de antemano una religión establecida, y la religión es mejor religión cuando ninguna goza de un especial estatuto político como religión oficial. La modernidad procede de una forma que implica que las instituciones hacen cada vez mayores y más precisas contribuciones, pero esta complicación, más que apuntar a una lógica con síntesis final, como sería la solución hegeliana, implica la creación de ámbitos de sentido distintos, dentro de los cuales el individuo ha de actuar y la cultura social evoluciona. La cuestión es que cada uno de estos ámbitos preserve una consistencia que permita que el individuo se reencontre a sí mismo en él. Al acabar la modernidad con la unidad de una cultura primitiva donde la religión se identifique con la totalidad de la cultura, apuntan las explicaciones de Tocqueville a una situación donde el individuo logra definirse en cada ámbito.

4. Por otra parte, Tocqueville pasó de cuestionarse cómo se había llegado a lograr una democracia en Estados Unidos en un momento determinado, a preguntarse por consideraciones genéricas válidas para cualquier situación histórica, es decir, aquello que Ortega, en sus notas de trabajo sobre Tocqueville, denominó «las condiciones de la democracia». En ese sentido, adquieren una dimensión normativa los resultados de su estudio sobre Estados Unidos. Ello refleja, en parte, su idea de que la democracia en una sociedad determinada no constituye un estadio al que la humanidad llega de una forma definitiva. Al contrario, Estados Unidos es un experimento abierto a ciertas contingencias.

cias frente a los contraejemplos que se encontraban en la Europa de su momento, como por ejemplo el de Napoleón. Desde este punto de vista, parece una contradicción el tono profético sobre el advenimiento de la libertad política que caracteriza la Introducción y la percepción clara de que la misma democracia estadounidense es frágil y abierta a la involución histórica. Para Tocqueville no lo es tanto en la medida en que el autor francés entiende que Estados Unidos ha llegado a un nivel de patriotismo que la misma democracia favorece.<sup>13</sup>

Así, el equilibrio entre igualdad e independencia<sup>14</sup> puede perderse a favor de figuras que Tocqueville introduce en la sociología política, aunque ya presentes de hecho en la práctica del constitucionalismo estadounidense, como la de la tiranía de la mayoría. A ello se añade el peso del egoísmo que llega a debilitar y a aislar a los individuos.<sup>15</sup> Y, en esta cuestión, las intuiciones de Tocqueville sobre la importancia de una cultura y de unas costumbres, antes que unas leyes, adquieren especial relieve.

Para valorar esta dimensión normativa creo que hay que hacer alusión a dos cuestiones diferentes relativas a la función genérica que la religión desempeña en la vida humana. No piensa desde dentro de una confesión determinada, sino atendiendo a lo que es la función de la religión en la sociedad y, por tanto, sin separarse de una visión genérica del hombre y de sus necesidades.<sup>16</sup> Presenta una visión fundamentalmente política y sociológica, por oposición al testimonio del creyente. Por un lado, se trata de que el individuo al mismo tiempo desprecia la vida y

<sup>13</sup> D 1-2-6, 1-180 y ss.

<sup>14</sup> D 1-2-9, 1-224. En las explicaciones de Tocqueville pesa la noción de equilibrio. De hecho, este se da en Estados Unidos en general, pero siempre el peligro se encuentra en la medida en que una de las tendencias prevalezca de manera exagerada.

<sup>15</sup> D 2-2-4, 2-100.

<sup>16</sup> D 1-2-9, 1-226. De todas formas, puntualiza Tocqueville que este pluralismo se encuentra reforzado por un fondo moral común propio del cristianismo.

teme la muerte: «*il méprise la vie et crainte le néant*»,<sup>17</sup> y por ello busca apoyo en la religión.

Por otro lado, la religión representa un antídoto del funcionamiento de una democracia, que desarrolla unos elementos de la naturaleza humana en detrimento de otros. El individualismo degenera en egoísmo. En última instancia, la posición de Tocqueville será la de mantener una armonía entre motivos religiosos y políticos siempre y cuando se mantenga la religión dentro unos parámetros.<sup>18</sup>

Con todo, la religión, aun siendo importante, en realidad aparece como una concausa, un elemento más de los varios que permiten que una democracia funcione. Por ello, puede resultar secundario de qué religión se trate. Es más, también puede convertirse en puro tóxico y no religión viva como aparece en otros pasajes.<sup>19</sup>

5. Esta posición de Tocqueville es muy influyente, incluso más que la primera, en la medida en que apunta a una práctica, la religión, que con otras logra superar las insuficiencias culturales del orden democrático. A partir de ella, Putnam ha defendido la idea del capital social, entendido como el conjunto de relaciones con las que cuenta el individuo a la hora de desarrollar su personalidad en una sociedad.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> D 1-2-9, 1-231. La religión resulta tan natural al corazón humano como la misma esperanza, y esto se puede aplicar a cualquier religión y no solo a la católica. Lo importante es que se restrinja a esa función y no busque alianzas políticas.

<sup>18</sup> D 2-1-5, 2-36, donde se recomienda que en siglos democráticos la religión atienda más a un solo Dios, y se ajuste al materialismo del momento dando poca importancia al ritual.

<sup>19</sup> D 2-1-2, 2-23.

<sup>20</sup> Robert D. Putnam, *Making Democracy work. Civic traditions in Modern Italy*, Princeton U. P., 1993, pp. 86 y ss. y 169 y ss. Posteriormente, este concepto se aplica a los Estados Unidos actuales en *Bowling alone. The Collapse and revival of American Community*, Nueva York, Simon and Schuster, 2000.

En una sociedad tradicional, este concepto se puede dar por hecho. Conocemos a las personas que necesitamos conocer y tenemos cada cual un marco en principio suficiente a través del cual desarrollamos nuestra vida. En la medida en que una sociedad se convierte en moderna, el individuo tiene que constituir su propia vida. Ello implica movilidad geográfica y versatilidad del sujeto para adaptarse a nuevas situaciones. El capital social en una sociedad tradicional no solo es amplio, sino que se renueva poco, mientras que en una sociedad moderna la cuestión para el individuo es crear para sí un ambiente donde pueda hacer frente a sus necesidades que no sean estrictamente profesionales. Es un concepto que expresa una necesidad, semejante a la expresión «*socialising*», «socializar», en el inglés estadounidense, para denominar la entrada en contacto con otros y, a la vez, resultar integrados en un contexto social de manera efectiva. En nuestro idioma aparece este sentido cuando en ocasiones se ha-

Se puede atribuir el capital a una sociedad o, por el contrario, se puede hablar de que cada individuo disfruta de una cantidad del mismo. Lo interesante y, a la vez, lo problemático es que se introduce un término que potencialmente implica medida. La razón es clara. El individuo se inserta en la sociedad y llega a la madurez acumulando no solo conocimientos, sino una posición que le permite hacer determinadas cosas con otros hombres. Son «determinadas» por oposición a la indeterminación del capital financiero. El capital social varía según la sociedad y según la persona, pero al mismo tiempo son «posibilidades» que se utilizan de acuerdo con la necesidad del momento. Previa a la acción personal, ya es una posibilidad del individuo. También, la idea de capital no pasa de ser una metáfora. Cuando la necesidad se da y el individuo lo desea, es un acto que no implica el agotamiento, sino más bien la realización y el mantenimiento de una red de expectativas y prestaciones que se han establecido previamente. La atención que presta Putnam a este concepto se explica teniendo en cuenta que el individuo, a título individual, construye para sí un capital social independientemente de lo que puede conseguir en el mercado de trabajo, en el curso de su trayectoria como miembro de una sociedad.

En una sociedad tradicional, el capital social está distribuido de antemano. En una sociedad moderna, requiere una adquisición. Esta adquisición implica que el individuo se incorpora literalmente a un contexto social donde cuenta como partícipe del mismo.

bla de «alternar», pero sin reflejar el hecho de que la propia imagen de sí está condicionada por estos intercambios.

6. En lo que respecta a las costumbres en general, y a la religión en concreto, el trabajo de Tocqueville corre paralelo a la distinción que hace Ortega entre ideas y creencias. Un lector de Ortega, en principio, se encuentra con la afirmación de la prioridad no de la creencia sobre las ideas, como el autor de *En torno a Galileo*, pero sí de las costumbres frente a las leyes, y de la cultura frente a la geografía. Quien entiende la realidad social como vertebrada por creencias, caso de Ortega, puede encontrar en el escritor francés un análisis de la sociedad americana que abunda en la importancia de los presupuestos culturales, primero para la vida diaria y las iniciativas prácticas, y después para el modo de pensar. Oportunamente, en sus notas de trabajo Ortega habla de que «El tema de Tocqueville es descubrir las «condiciones de la posibilidad de la *libertad política*» pero no le sigue en lo que respecta a esta cuestión importante. Tampoco hay evidencia de que, cuando Ortega redactó *Ideas y Creencias* y otros trabajos de los años treinta, tuviera en cuenta los análisis de Tocqueville. Es cierto que hay en el «Prólogo para franceses» referencias elogiosas a los doctrinarios franceses que Ortega conoció bien, pero las lecturas y el consiguiente estudio de Tocqueville parece que son de la última parte de los años cuarenta, estudio que se contaría entre los últimos trabajos que Ortega realizó.

Con todo, la obra tardía de Ortega está recorrida por la distinción entre usos y creencias,<sup>21</sup> mientras que Tocqueville, en lo que respecta a la religión, ofrece una aproximación sincrónica

<sup>21</sup> Las exposiciones más importantes son: *Ideas y creencias* en *Obras Completas*, Taurus, Madrid, 2006, t. 5, p. 659, y *En torno a Galileo*, en *Obras Completas*, Taurus, Madrid, 2006, t. 6, p. 371.



que destaca por su capacidad de asumir la creencia religiosa en toda su complejidad. Ambos, desde puntos de vista distintos y con metodologías diferentes, desembocan en una cuestión central para la comprensión del hombre dentro de la sociedad.

De hecho, las creencias plantean muchos problemas. En parte, su misma descripción resulta compleja. Pensemos en algunos ejemplos: hay creencias que se revelan como el explícito presupuesto de alguno de mis actos (voy a buscar un libro en el sitio donde normalmente lo guardo). En otras ocasiones reconocemos que determinadas decisiones se toman de acuerdo con principios. Una de ellas es la vocación que el propio Ortega describe en *Pidiendo un Goethe desde dentro*,<sup>22</sup> que se muestra esquiva a una explicitación exacta. Finalmente, hay creencias que afectan a la disposición de la persona en su totalidad y que no tienen tanto un efecto sobre el contenido concreto de la acción como sobre la actitud en la que se insertan las actividades concretas. El mundo de la representación se presenta, desde este punto de vista, como dotado de una enorme complejidad.

A esto hay que añadir la distinción entre creencias y usos.<sup>23</sup> Las primeras tienen una valoración positiva por parte de Ortega, mientras que los últimos son más bien imposiciones que la cultura predominante impone al sujeto. Parece que las creencias tienen una dimensión personal, mientras que los usos reproducen automáticamente unos patrones que son aceptados sin más. A mi juicio, la posición de Ortega al introducir esta oposición no es completamente satisfactoria, sobre todo en la

<sup>22</sup> *Obras Completas*, Taurus, Madrid, 2006, t. 5, pp. 124 y ss. En lo que respecta a Tocqueville, es incluso más importante lo expuesto a continuación en *Goethe el libertador*, p. 143.

<sup>23</sup> Para la teoría orteguiana de los usos hay que remitirse a *El hombre y la gente*, que aparecerá en el último tomo de dichas obras completas. Actualmente se cita por la edición de obras de José Ortega y Gasset editada por Paulino Garagorri, Revista de Occidente, en Alianza editorial a partir de 1980.

medida en que, a partir del segundo Wittgenstein, reconocemos la continuidad entre el pensamiento y la acción en el lenguaje. La posición de Wittgenstein sugiere que existe un fondo común, una forma de vida donde la acción y el pensamiento se encuentran. Desde luego, es susceptible de lograr un mayor grado de personalización de acuerdo con el mismo nivel de convivencia. Por ello, más que contraposición entre vida interindividual y vida social, entre la persona y la gran desalmada que es la sociedad, se daría en mi opinión una lenta emergencia de la personalización a la que apuntan otros textos de Ortega. De todas formas, es cierto que Ortega creyó asistir a una forma de rebarbarización de la vida social —como por otro lado permite atisbar la visión de Tocqueville sobre la posible decadencia de la democracia estadounidense.<sup>24</sup>

Creo que, a partir de Tocqueville y de su visión de la importancia de la creencia religiosa, se encuentra una forma de superar este hiato. No es tan importante la distinción entre creencia y uso, sino más bien la aportación que la creencia realiza a las ideas. Debe entenderse no tanto como fundamento, como en el caso de la multitud de actos que realizamos bajo supuestos negativos o positivos de un orden de cosas, o instancia, como en el caso de las creencias que nos mueven a producirnos de cierta manera. Lo importante es que las creencias e incluso los usos constituyen el contexto vivo dentro del cual la dimensión consciente de los actos se apoya. Al estar su mirada más cerca del funcionamiento de las perspectivas individuales, recoge con mayor detalle la peculiaridad de las creencias.

Me resulta más explícito Tocqueville al poner de manifiesto cómo una creencia implica la totalidad de la perspectiva

<sup>24</sup> Esta aparecería en *La democracia en América* más como una decadencia antes que una imposición de usos por parte de la sociedad.

individual. No es que Ortega sea ajeno a esta intuición, por ejemplo en lo que respecta a la vocación, pero las observaciones de Tocqueville deparan una visión del sujeto en toda su complejidad. La religión, por ejemplo, permite una incorporación sentimental del individuo a la totalidad de su vida. Incluso el papel de esta puede consistir en legitimar la realidad en conjunto. También puede estructurar una personalidad y establecer un mundo dual, el del hogar burgués, frente al mundo de los negocios, donde la relación de cada parte da lugar a una forma de dialéctica en la que el sujeto puede innovar en el uno porque se encuentra seguro y sabe a qué atenerse en el otro.<sup>25</sup>

Hay que reseñar diferencias importantes entre los dos autores que, afectando sobre todo a su punto de vista, también alcanzan la forma en que costumbres o creencias se articulan en cada uno de estos autores. El mundo orteguiano está centrado en la práctica del oficio del intelectual y en la aclaración del propio mundo que esto exige. Aunque Tocqueville de hecho hace una aportación enorme al mundo de la historia de las ideas, su punto de partida es distinto y apunta a un ideal más amplio que la elucidación del propio mundo que puede deparar la actividad intelectual. Se trata de comprender la vida en una socie-

<sup>25</sup> Así, en Tocqueville la religión tiene una acción importante en la medida en que moldea la estructura de la subjetividad. Por ejemplo, los primeros pobladores encuentran una experiencia vital donde se conjugan dos tendencias distintas, pero en cierta forma complementarias. «*Ainsi, dans le monde moral, tout est classé, coordonné, prévu, décidé à l'avance. Dans le monde politique, tout est agité, contesté, incertain; dans l'un, obéissance passive, bien que volontaire; dans l'autre, indépendance, mépris de l'expérience et jalousie de toute autorité.*» D 1-1-2, 1-35. La idea de equilibrio es una forma que aparece con frecuencia en las descripciones de Tocqueville. Dicho equilibrio permite entender la realidad como compleja. Las partes no se caracterizan solo por sí mismas, sino por influir en la acción del todo.

Otro ejemplo de este equilibrio es el que encuentra el estadounidense por oposición al europeo entre el orden del mundo doméstico frente al mundo tumultuoso y más creativo de los negocios. D 1-2-9, 1-226.

dad en un momento histórico dado. Tal sería el objeto de la cultura en general. Su punto de partida es el de un pensador que acude a la cultura para entender la viabilidad de la política y de su comprensión.

Frente a Ortega, el individuo que estudia Tocqueville no es propiamente el filósofo que busca la última claridad de las cosas, sino más bien todo aquel que tiene que producirse dentro de un ámbito social. Esto se confirmaría en el hecho de que, en Ortega, se puede percibir la voluntad de llegar a principios como el de la razón vital, desde la cual se puede entender la evolución de la cultura occidental, mientras que en Tocqueville se trata de un estudio más sincrónico, donde una figura, la sociedad estadounidense, se presenta en toda su articulación cultural interna. Por otro lado, en Tocqueville es mucho más claro que las creencias dan lugar a leyes e incluso a ideas, pero primordialmente se ejercen en gran medida en el contexto de la realidad social. La cuestión es comprender cómo se puede llegar a la libertad desde las costumbres, y no tanto imperarla desde las ideas. El pensador francés no pretende entrar en la historia de la filosofía, es decir, en una discusión teórica, sino más bien observar el tejido que de hecho se da en una sociedad en un momento determinado. La validez no es propiamente intelectual, sino transaccional, aunque se empleen criterios intelectuales para aprobar los resultados. Por el contrario, la posición de Ortega se apoya mucho en las crisis, que no son un mero proceso de decadencia, sino que dan paso a nuevas ideas que buscan ocupar el lugar de las antiguas creencias.

Por otra parte, Tocqueville apunta a un hecho en el que también repara Ortega. Se trata de la desmoralización.<sup>26</sup> Efecti-

<sup>26</sup> Probablemente trabaja con un concepto de moral derivado de Rousseau, según el cual se contraponen al hombre natural el hombre moral subsiguiente al contrato social. Cf. el término en *A Rousseau Dictionary*, de N. J. H. Dent, Blackwells,

vamente, en 2-1-5 de *De la Democracia en América* es muy importante por la descripción de la pérdida que supone el ateísmo: deja a los ciudadanos inermes y rendidos a la duda. «*Pour moi, je doute que l'homme puisse jamais supporter à la fois une complète indépendance religieuse et une entière liberté politique; et je suis porté à penser que, s'il n'a pas de foi, il faut qu'il serve, et, s'il est libre, qu'il croie*». <sup>27</sup> Por ello, la implicación de los análisis de Tocqueville es que, aun cuando se trata de un equilibrio personal, este no se encuentra en la conciencia sin más, sino más bien en la interacción social. Ciertamente que también el intelectual, al comunicar, interactúa, y desde luego Ortega es un buen ejemplo de comunicador, pero visto el tema desde los análisis de *La democracia en América*, la comunicación adquiere un registro mucho más amplio. Una sociedad funcional es aquella en la que los hombres trabajan, aman y, por tanto, interactúan para llegar a mantenerse dentro de su realidad. La noción de un ámbito de autenticidad donde el sujeto se expresa implica, por el contrario, reducir esta posibilidad a unos pocos y, dentro de ellos, a una parte de sus propias existencias. Estar en la verdad es incorporarse a la comunicación, como de hecho hizo Ortega, más que llegar a una revelación intelectual.

Para los dos, la desmoralización es un peligro real de la sociedad. Tocqueville entiende que la religión constituye un factor imprescindible, mientras que Ortega apela a la vigencia de las creencias sin discriminar entre ellas. Desde luego, no parece que para él tuviera mucha importancia la religión desde este punto de vista. En cambio, apunta sobre todo a la creencia en la razón. <sup>28</sup> En el caso de Tocqueville, son importantes sus estudios de

Oxford, 1992, p. 162.

<sup>27</sup> D 2-1-5, 2-34 y ss.

<sup>28</sup> *Historia como sistema. Obras Completas*, Taurus, Madrid, 2006, t. 6, pp. 76 y ss.

las costumbres, que son en realidad estudios de la creencia, en la medida en que permiten atisbar lo que supone la vigencia de las creencias. Efectivamente, una creencia puede estar en una sociedad de distintas maneras, en la medida en que pasa de plena vigencia a ser cuestionada; puede tener un carácter residual o subsidiario o, por el contrario, encontrarse en pleno ascenso. <sup>29</sup> Pues bien, la noción de religiosidad en Tocqueville figura como un punto de referencia ejemplar. El sentimiento de libertad no consiste tanto en la amplitud física del libre albedrío sino en la identificación del individuo con las formas culturales que utiliza. Tal es la fuerza implícita en la reivindicación de la religión que realiza Tocqueville. Puede decir «*Les Américains confondent si complètement dans leur esprit le christianisme et la liberté, qu'il est presque impossible de leur faire concevoir l'un sans l'autre*». <sup>30</sup>

En lo referente a la religión, la desmoralización desembocaría en la indiferencia. El peligro mayor para la vigencia de la religión no son las herejías, sino la constatación de su falta de vigencia, que puede ser compatible con una especie de nostalgia de la fe. <sup>31</sup> Una cosa es que el planteamiento de Tocqueville sea fundamentalmente político y antropológico, y otra es que acceda a una conciencia romántica de búsqueda de certezas que ya no están al alcance del individuo.

En este apartado es importante tener en cuenta el esfuerzo que realiza Tocqueville por establecer un paso entre las costumbres y las creencias y el mundo de la teoría. Algunas de las asociaciones que establece pueden resultar poco convincentes y,

<sup>29</sup> Julián Marías, *La Estructura Social*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1964, pp. 153 y ss.

<sup>30</sup> D 1-2-9, 1-228. Al mismo tiempo, no se trata de una característica de los estadounidenses sin más, sino que Tocqueville encuentra un punto de comparación con Europa en el momento en que la opresión acompaña a la incredulidad. *Ibid.*, 1-229.

<sup>31</sup> D 1-2-9, 1-232.



desde luego, imposibles de demostrar, pero en conjunto es un extraordinario acierto entender que la teoría más sofisticada es una elaboración de prácticas y representaciones propias del mundo corriente, de la cultura en su expresión más popular, y que esta elaboración no es tanto la de un sistema filosófico como la del radio de acción de un sujeto que opera en su mundo.

## TOCQUEVILLE Y EL LAICISMO EN AMÉRICA

Antonio Hermosa Andújar

Universidad de Sevilla

### 1. Introducción

A la hora de desentrañar la *actualidad* de Tocqueville quizá se debería comenzar por los grandes *tópoi* que han hecho del eximio pensador francés uno de los más representativos iconos del pensamiento político de todos los tiempos. O quizá cabría adoptar una perspectiva más historicista y dejarnos guiar en nuestro elenco por los diversos usos que los sucesivos periodos históricos han ido haciendo de sus ideas. Este punto de vista es sin duda más reductivo que el primero, pero antes o después nos las habríamos visto con el rechazo del totalitarismo y el sacrificio de la libertad individual que ejecuta, o con la denuncia de los peligros de la sociedad de consumo, que oficia idéntico sacrificio mediante otro ritual, arrancando a sus víctimas el corazón de la libertad en el altar del bienestar.

Habrían sido esas, ocasiones para ensalzar su alegato contra la tiranía de la mayoría, ese burdo ser moral igualitario que ya Madison denunciara en *El Federalista* con argumentos símiles<sup>1</sup> a

<sup>1</sup> *The Federalist*, Nueva York, Random House, 2001, n.º 48, p. 316. La tentación tiránica de las asambleas representativas democráticas también fue denunciada por Hamilton (n.º 71, p. 459), quien ya lo había ilustrado en una entrega ante-

los de su heredero, susceptible de ser agitado como un espantajo autoritario contra minorías y élites, que muestra, además, una apetencia inaudita y constante por establecer un control popular extremo de las instituciones, pero dejando descontrolado al controlador; o bien su alegato contra el «burocratismo estéril», como le llama con cierta pueril ingenuidad André Jardin, cuyos argumentos hemos resumido parcialmente y ampliado aquí,<sup>2</sup> que se establece donde la pasión por los oropeles de la vida privada transfiere el debate racional de las decisiones a la nuda voluntad del nuevo *señor* de la arena política. Como habrían sido ocasión para enfatizar ese *más libertad* como paliativo a los males producidos por la misma libertad, enarbolado por uno de sus amantes más acérrimos y que, entre todas las opciones del hombre, fue la que más amó;<sup>3</sup> una idea que debiera convertirse en lema de estos oscuros tiempos de confusión y cobardía, de miedo e indiferencia; tiempos también, por si fuera poco, de concesiones permanentes que, en aras de supuestas alianzas civilizatorias y de la fingida paz que reportan, acorralan cada vez más la capacidad de acción del hombre y entregan la defensa de la libertad a algunos de sus enemigos naturales. Se diría, una vez más, que el profeta atinó en su afirmación de que las democracias prefieren la igualdad a la libertad, al punto de convertirla en profecía.

rior acerca de los límites de las democracias helenas (n.º 9, p. 47). Son parte de esas *auxiliary precautions* («garantías auxiliares») con las que la república, custodiando al custodio, se preserva a sí misma de su principal garantía: el pueblo (n.º 51, p. 332). Sobre esto último, véase igualmente el opúsculo de Madison, *¿Quiénes son los mejores guardianes de las libertades del pueblo?*, de 22 de diciembre de 1792, en el que se contesta de inmediato que «el propio pueblo» (en Madison, *República y libertad*, Madrid, CEPC, 2005, p. 117).

<sup>2</sup> Cf. su *Préface a De la Démocratie en l'Amérique* (en adelante, DA), París, Gallimard, 1986, pp. 7-29.

<sup>3</sup> *Mi instinto, mis opiniones* (en Alexis de Tocqueville, *Discursos y Escritos políticos*, Madrid, CEPC, 2005, p. 3).

Con todo, la visión tocquevilleana del laicismo no deja de ser de interés. Si en su análisis descubrimos que aún nos es útil, eso que hemos ganado intelectualmente; si, por el contrario, el mismo nos revela, de una doctrina que recoge como pocas hasta entonces los datos del problema, su inutilidad, aún nos valdría en otro orden de cosas, pues comprobaríamos que la «nueva ciencia política»<sup>4</sup> reclamada por el pensador francés al objeto de hacer más inteligibles los fenómenos sociopolíticos del nuevo mundo y de la época en general, ha sido ya superada por los nuestros, que requieren de otra más matizada, profunda y radical si hemos de entender lo que hacemos, como pedía Hannah Arendt.<sup>5</sup>

## 2. La doctrina de Tocqueville

El laicismo, como se sabe, constituye una de las manifestaciones visibles del proceso moderno de secularización, si bien sus raíces se hunden hasta el siglo VI de nuestra era. Se trata de un fenómeno a la vez cultural y político, en virtud del cual, por un lado, las ciencias y el pensamiento en general se emancipan de toda tutela religiosa para buscar una explicación inmanente de las cosas; Weber lo llamó «desencantamiento del mundo»,<sup>6</sup> y constituye su dimensión cultural. De otro, comporta la separación entre Iglesia y Estado, declarando autónomas ambas esferas, que afirman por separado su jurisdicción. Es el laicismo político el

<sup>4</sup> DA, *Introduction*, p. 43. Véanse también el texto final de la edición citada de sus *Escritos y Discursos Políticos* («Discurso de apertura en la Academia de Ciencias Morales y Políticas», pp. 161-172) y mi propia introducción, secc. 1.ª, p. 21.

<sup>5</sup> H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, «Prologue».

<sup>6</sup> Una enjundiosa síntesis de los logros del movimiento secularizador puede verse en R. Porter, *The Creation of the Modern World*, Nueva York/Londres, Norton, 2001, pp. 205-229.

único que en adelante tendremos en cuenta y que centra por completo la atención de Tocqueville.

Al abordar el hecho religioso, el autor de *La democracia en América* no se interesa en su dimensión teológica, sino en la puramente social. La religión es aquí un factor estabilizador, tanto en la vida del individuo como en la de la comunidad. De hecho, su irrupción en la vida pública tiene lugar cuando se analizan las «causas principales», entre las que se enumera, que preservan la república democrática. Su crucial importancia, ya insinuada en el rápido elenco de sujetos sobre los que actúa, se realza cuando se constata que su influencia abarca tanto el ámbito del pensamiento como el de la acción. Es lo que analizaremos a continuación, entre otras razones porque el laicismo se hace presente en medio de ese tráfico de influencias.

Sobre la política, en efecto, ejerce lo que Tocqueville llama una «influencia directa». En Estados Unidos, la religión es una «institución política» que favorece el régimen republicano desde sus orígenes y lo sigue consolidando aún; a lo primero contribuyeron los protestantes, a lo último se han sumado los católicos. Aquellos, sus primeros habitantes europeos, se habían emancipado de la autoridad del papa ya antes de llegar allí y no la sustituyeron por ninguna otra, sino que prefirieron su propio autogobierno; de ahí, como señala Tocqueville, que su aporte al nuevo mundo consista en un cristianismo perfectamente definible como «democrático y republicano» —vale decir, la *autonomía* republicana era fecundada por la religiosa.

Los católicos, por su parte, no defendían la democracia con las mismas armas, dado que viven en una especie de «monarquía absoluta»<sup>7</sup> y mantienen el orden piramidal con el ardor de su culto y el celo de sus prácticas. No es pues la autonomía personal lo que

<sup>7</sup> DA, I, p. 428.

potencia, sino la más estricta obediencia; pero no es ahí donde el catolicismo juega sus bazas en la democracia, sino en otros ámbitos, como el de su organización y sus dogmas de un lado, y, más coyunturalmente, el de la posición social de los católicos.

Desde un punto de vista organizativo, nos dice Tocqueville, el catolicismo reúne a un sacerdote y a su pueblo, aquel en un plano y este en otro, cierto: mas en el interior del pueblo de fieles no caben diferencias, por extrema que sea la diversidad personal de sus miembros respecto de su posición social, inteligencia, educación, poder, riqueza, etc. Y otro tanto ocurre desde el punto de vista dogmático, pues todo el mar de distinciones que separa a los creyentes como individuos queda anegado ante los pocos y simples dogmas que les aúnan como fieles: hombre o mujer, ignorante o sabio, noble o plebeyo, todos deben creer lo mismo. Rubrica Tocqueville: el cristianismo, «al aplicar a cada ser humano la misma medida, ama confundir todas las clases de la sociedad al pie del mismo altar, del mismo modo que están confundidas ante los ojos de Dios».<sup>8</sup> El resultado, pues, es el mismo: la democracia sale doblemente fortalecida en Estados Unidos por cuanto ambas propiedades del cristianismo potencian la igualdad de condiciones que la caracteriza (o con la que a veces sin más se la identifica).

Por último, y desde un punto de vista sociológico, los católicos son hoy menos y más pobres que los protestantes. Su deseo de gobernar sólo puede satisfacerlo el régimen que respete a las minorías y que en los individuos cuente su condición de individuos, no su número, su riqueza... o su religión. Solo cuando todos gobiernan, ellos gobiernan. Solo entonces sus necesidades e intereses entran en la agenda pública y sus opiniones contribuyen a determinarla. La participación en el gobierno es la mejor credencial de la legitimidad del régimen, y la pasión de los

<sup>8</sup> *Ibid.*



católicos por la democracia el juicio más firme posible sobre ella. Se explica así la paradoja de que el apestado de la política europea sea al otro lado del Atlántico su más celoso defensor, de que el perseguido en Europa por la libertad haya devenido en América su más abnegado caballero.

Elucidar la paradoja tiene otro significado de suma relevancia. Tocqueville quiere con ello poner de relieve que el catolicismo no es un cuerpo políticamente extraño o, peor aún, naturalmente antidemocrático. Sus *instintos*, como hubiera podido decir, le son más bien connaturales, según acabamos de comprobar. La *norma* de su persecución en la Europa moderna es solo norma europea, y su contravención normal en América demuestra que también en la propia Europa podrá convertirse en excepción o, simplemente, desaparecer. Un cambio de contexto ha revelado un nuevo principio de socialidad en materia de religión vinculado al catolicismo; ha bastado un mero cambio de geografía para invalidar toda una historia. O mejor: la doble historia de un mismo sujeto. Porque no solo ha hecho ver el error óptico surgido al mirar el catolicismo como antidemocrático, sino que, de paso, ha anulado la lección medieval, que tanto daño le ha hecho y que está incluso en el origen de sus persecuciones modernas, de que el catolicismo es una religión vinculada al Estado, una religión de Estado consagrada a crear entre los débiles esperanzas de justicia celeste en compensación de su apuesta por justificar las injusticias de sus poderosos aliados terrestres.

La influencia de la religión en la sociedad (americana),<sup>9</sup> pese a ser «indirecta»,<sup>10</sup> es aún más poderosa que la inmediata-

<sup>9</sup> Si bien Tocqueville gusta de afirmaciones de carácter general, ontológicamente válidas para toda sociedad, todas sus referencias resultan aplicables íntegramente tan solo a la americana. Por eso, salvo especificación ulterior, también nosotros usaremos la misma licencia.

<sup>10</sup> DA, I, p. 430.

mente ejercida sobre la política. Dicha sociedad es inimaginable sin religión, y en todo caso sus miembros no se imaginan sin ella. Tal es, piensa Tocqueville, su ventaja, como el hecho de constituir la sociedad «más ilustrada y más libre» del mundo moderno, gracias precisamente al imperio ejercido por aquella sobre sus corazones, es su consecuencia. Añadamos que para una sociedad cualquiera lo importante no es profesar *la* religión verdadera, algo vital en cambio para cada individuo particular, sino poseer *una* religión cualquiera: la salvación, en efecto, es asunto personal. Añadamos además, pero cerniéndonos ya a la sociedad americana, que el creyente posee un amplio abanico de sectas donde elegir, lo que le simplifica la tarea. Y añadamos, por último, que si bien las sectas son muchas, la *religión* es una, pues todos se dicen cristianos y la moral cristiana es una y la misma en todas ellas: lo que le facilita la tarea aún más, y con ello la posibilidad de entenderse con sus semejantes.<sup>11</sup>

Ese imperio, dijimos, no se refleja directamente en las leyes del Estado o «en el detalle» de las opiniones de los ciudadanos, pero llega hasta ahí a través de las costumbres; no a través del poder político de los pastores, sino más bien desde el poder sentimental de la mujer: es el hogar, nos dice Tocqueville, el núcleo originario de esa gran severidad de costumbres difundida a lo largo y ancho de la sociedad americana, y en él la mujer reina. Frente al varón, incapaz de ceder al imperativo religioso el control de sus pasiones, la mujer llena con él su alma, «y es la mujer quien hace las costumbres». De ahí, de ella, parte la austeridad moral americana a la conquista de la sociedad y la política, y el buen analista es quien descubre tras los elementos de regulari-

<sup>11</sup> Hoy, como se sabe, el abanico sectario se ha ampliado, pero la existencia de «un dios que trata a todas las personas como si fueran sus hijos y que se preocupa de todas ellas por igual» continúa prevaleciendo como antaño (cf. R. Dworkin, *La democracia posible*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 31).

dad y orden en esferas tan activas, y de suyo tan proclives a lo contrario, la santidad del matrimonio.

En ese viaje las costumbres no están solas. La religión ha hecho asimismo pie en la «inteligencia». La fe religiosa y la fe en la hipocresía, es decir, la fe en la apariencia religiosa, se concitan para crear un mundo sólido y regular en el que creer, y con el que salen ya pertrechados a la escena política. En esta parece dominar el aire del momento y los fines de los individuos semejan veletas movidas por él. Pero antes de cambiar por cambiar, las certezas de las creencias le hacen oír su voz oracular repitiéndole en una nueva Delfos el *recuerda que eres mortal* con el que deben calibrar lo nuevo, medir su valor por el respeto guardado «a la moral y la equidad cristianas». De otro modo: la religión instala en la conciencia del individuo la noción de límite, tanto más valiosa cuanto en el sujeto individual la pasión por el bienestar es infinita y ni cesa siquiera cuando ya se goza; y al sujeto colectivo la ley no se los pone: será, pues, la religión la que vigile su imaginación y su voluntad, y la que le impida, pudiendo legalmente todo, concebir intelectualmente todo e intentar moralmente todo.

La noción de límite define en general la distancia entre el hombre y el monstruo y, en América, preserva la libertad en el hombre. Cuando un fin posible no es pensable o deseable el problema de la licitud del conjunto de medios que contribuyen a su obtención se desvanece por sí mismo, y con él el cortejo de irracionalidad que siempre le acompaña. En la práctica, los efectos son aún más positivos, pues al quedar sin prender la mecha del odio, el incendio de violencia subsiguiente, que recurre a la libertad para extenderse y requiere de tiranía para apagarse, tampoco tiene lugar. Nadie en América, pues, sigue al revolucionario europeo cuyo programa se resume en la fórmula «todo está permitido en interés de la sociedad». Tocqueville había co-

mentado al respecto que se trata de una «máxima impía que parece haber sido inventada en un siglo de libertad para legitimar a todos los tiranos por venir».<sup>12</sup>

Justo por todo ello, compendia, la religión es reconocida por los americanos como «la primera de las instituciones políticas» de su sociedad, y agrega que si bien no da a ninguno de sus miembros algo en realidad innato, el gusto por la libertad, sí «le facilita su uso de manera singular».

También para el individuo la religión era un auxilio vital. La vida, en efecto, es inimaginable sin creencias (religiosas, básicamente) y, para un sujeto libre, añade el genio francés, imposible sin ellas. Primero, porque en el origen de la mayoría de nuestras acciones hay una semilla en forma de creencia sobre Dios y la naturaleza humana; luego, porque cuando a un pueblo falta el universo religioso contenido en dicha semilla, los individuos se agitan en la zozobra provocada por la duda y el azar, y la impotencia es el lugar donde confluyen sus esfuerzos. Hasta tal punto esto es así, hasta tal punto la visión de la anarquía religiosa es tan intolerable para el hombre como la anarquía política, que Tocqueville sentencia: «si no tiene fe, es menester que sirva, y si es libre, que crea».<sup>13</sup>

Se requieren por tanto creencias firmes acerca de Dios tanto como de los deberes de los hombres para con él y de estos entre sí. Solo que la condición, trágica siempre y circunstancialmente paradójica, del hombre dificulta la satisfacción del fin apenas señalado. Por una parte, solo unos pocos privilegiados disponen del tiempo o la inteligencia suficiente para hacerse ideas cabales sobre tales objetos, dada su complejidad intrínseca; por la otra, la necesidad del *Homo democraticus* de semejantes

<sup>12</sup> DA, I, p. 433.

<sup>13</sup> DA, II, p. 39.

ideas para sus prácticas resulta obstaculizada por esas mismas prácticas, un torbellino en el que resulta tan fácil entrar como difícil salir. Y la religión, naturalmente, será el remedio a esa conjunción de adversidades. Si bien para ello deberá *democratizarse*, esto es, adaptarse en parte al nuevo sujeto.

¿Qué significa eso? En el universo democrático, la igualdad que lo define produce efectos contradictorios, intangibles en parte para la propia religión, que esta debe procurar conciliar si no quiere que el individuo se le escape de su reino. En un lado están los que, por así decir, deifican a la masa, el sujeto político que juntos conforman, al punto de hacer de la mayoría una fuente de creencias terrenales que deben ser respetadas cuando no son impías. Tocqueville lo expresa así: «En los siglos de igualdad [...] es siempre la mayoría la que hace creer; así pues, se la ha de complacer en todo cuanto no sea contrario a la fe».<sup>14</sup> En el otro lado están tanto el sentimiento de independencia que la confianza en uno mismo propicia en su relación con los demás, como la ya mentada pasión por la igualdad, que transforma de manera paulatina a la sociedad en un agregado de mónadas, una yuxtaposición de fortalezas individuales en las que cada sujeto ahoga en la vorágine de sus deseos las exigencias de sus deberes y blinda sus posiciones frente a los demás.

En la lucha por hacer realidad sus objetivos la religión urde diversos tipos de planes. En primer lugar, cuando se presenta solitaria en la arena frente a la masa, el gladiador no cede un ápice en su dogma, que quiere preservar inmaculado, como corresponde a toda religión digna de tal nombre. Pero sí se aviene a simplificar el ropaje con el que adorar al único y verdadero Dios. Con ritos mucho menos sofisticados, con cultos más sencillos, intenta penetrar en la masa y hablarle de sus problemas,

<sup>14</sup> DA, II, p. 45.

de sus intereses, corrigiéndola desde dentro, purificándola, reivindicando el valor del mundo en el que vive, aunque sea un lugar secundario respecto del más allá que espera a sus miembros. Pero no intenta guiarles al detalle, dirigir todos y cada uno de sus movimientos, juntar política y religión, y esa es, piensa Tocqueville, la ventaja esencial del cristianismo frente al islamismo y la razón insuperable de por qué el islam carece de futuro democrático (II, p. 40).

Una segunda estrategia adoptada por la religión es la de unirse al sistema moral practicado por la sociedad norteamericana al objeto de combatir el feroz «individualismo» que la aqueja, esto es, «la doctrina del interés bien entendido». En cuanto *doctrina* ética, no es precisamente un dechado de virtudes en sí misma, pues no es mediante la voluntad como se accede al reino de la virtud; pero en cuanto doctrina ética democrática constituye una auténtica filigrana moral, pues cumple dicho objetivo a través del rodeo de las costumbres. Tocqueville llega a considerarla «la más poderosa garantía que les queda frente a sí mismos» a los demócratas estadounidenses (II, p. 176). No, desde luego, transformándolos en místicos o anacoretas, no exigiéndoles gravosos sacrificios con los que violentar sus instintos; ninguna Ifigenia tendrá que reprochar a la diosa que la haya sacado contra su voluntad de los suyos y la fuerce permanentemente a mirar hacia la otra orilla, «*das Land der Griechen mit der Seele suchend*»,<sup>15</sup> para ser feliz. Pero sí habrá sacrificios, aunque sean pequeños, y en ellos la voluntad oficiará de sumo sacerdote cuando, en nombre del interés general, renuncie a parte del interés privado, es decir, cuando, al obrar de ese modo —signo de un sujeto dueño de sí mismo—, el interés particular garantice la

<sup>15</sup> «Buscando con el alma la tierra griega» (Goethe, *Iphigenie auf Tauris*, *Goethes Werke*, Leipzig, 1926, B. 7, Acto I, Esc. 1.<sup>a</sup>).



moral colectiva al frenar el deseo particular de acumular más, una pasión inextinguible que, de esa forma, se revela al menos domesticable.

La religión, en tal caso, reforzará semejante doctrina prometiendo al sujeto recompensar en el mundo por venir buena parte de los sacrificios dejados sin premio en el presente, por lo que le hace más llevadera la tarea de obtener una felicidad perdurable al coste de renunciar de continuo a ciertos goces pasajeros. El cristianismo también aquí mostrará su plasticidad para amoldarse a las situaciones, pues su mandamiento de preferir al otro sobre uno mismo lo funda en «el amor de Dios»,<sup>16</sup> nos dice Tocqueville, lo que permite al cristianismo adivinar en el orden la finalidad de Dios, y asociarse libremente a la misma depurando de las pasiones el plus que lo transgrede; para los americanos, que por si fuera poco no solo consideran legítimo su bienestar material, sino contar aún más que la felicidad ultraterrena, un ideario así no solo colma sus aspiraciones éticas, sino que es la ocasión de mostrar la unicidad de su conducta, ya que el goce material se halla vinculado a las asociaciones, que lo producen, y a la libertad, que lo facilita.<sup>17</sup> Gracias a la religión, en suma, el individuo preserva el mismo tenso equilibrio, propio de la libertad, en el ámbito de la moral entre interés privado e interés general, entre deseo y deber, que ya pusiera en práctica como miembro del soberano en la política, respetando aquí como allí la noción de límite.

La religión, por último, consolida su obra ejerciendo sobre el sujeto un poder que ya poseía, un poder que deroga cada domingo el imperio que la pasión por el bienestar ejerce sobre su voluntad los demás días. Un día a la semana el mundo ame-

<sup>16</sup> DA, II, p. 179.

<sup>17</sup> Véase DA, II-2, p. 14.

ricano deja de rodar para recobrar el sentido y la armonía invisibles en los demás. Tocqueville lo considera connatural a los americanos e invoca esa necesidad de «moralizar su democracia por la religión»<sup>18</sup> como postrer testigo de su irremplazable utilidad en el nuevo mundo, tanto a nivel individual como colectivo. Se diría que, merced a esta *gesta* dominical de pura espiritualidad, la religión compensa a los individuos del peligro que corren de degradarse moralmente a sí mismos al tiempo que mejoran técnicamente las cosas alrededor suyo en aras de su bienestar material.

Si, constatada la influencia ejercida por la religión sobre la sociedad americana, trazada la aureola de beneficios reportados a los americanos tanto a título personal como en su vida social y política; si, comprobado que muchos de esos beneficios la religión los saca de sí misma y otros más del sistema político americano, nos preguntáramos por si es posible una política sin religión, la respuesta caería por sí sola: la pregunta es, siempre, un mero ejercicio retórico y, en América, un ejercicio retórico in-moral. El solo planteamiento de la supresión de la causa que da continuidad al americano desde su vida en el hogar hasta su participación política, pasando por la variedad y riqueza de manifestaciones sociales, constituiría un impío ejercicio de vanidad intelectual en el que la libertad ha sido cruelmente separada por el *retórico* de la responsabilidad. Cancelar de su vida el arte que limita, a solas o junto a otros, sus acciones reales cuando es infinito el horizonte de las ideales; que intercepta mediante principios la espiral incontenible de sus deseos; que regulariza el desorden connatural a la actividad pública, y da estabilidad y sentido al mundo volátil y confuso de las pasiones; cancelar eso, decimos, solo es interpretable como veleidad de enemigo: solo el

<sup>18</sup> DA, II, p. 200.

amante de la tiranía puede pensarlo y, en alarde de perversidad, desearlo. «La fe es el estado permanente del hombre», aduce Tocqueville, en tanto «la incredulidad es un accidente».<sup>19</sup> En América, la historia se ha vuelto contra sí misma, contra su versión europea, y recuperado al fin la naturalidad, vale decir: «el espíritu de religión» y «el espíritu de libertad» caminan juntos nuevamente, pero no «en sentido contrario», como en Europa, sino en la misma dirección.<sup>20</sup> Novalis, que en 1799 escribió que «*nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker sichern*»,<sup>21</sup> habría contemplado con satisfacción ese espectáculo de *resurrección* europea en América.

Lo más notable, con todo, a la hora de evaluar la influencia de la religión en la sociedad americana y buscar su causa nos conduce, según el politólogo francés, muy lejos de donde pretendía el poeta alemán, a saber: al núcleo del laicismo, «a la completa separación de Iglesia y Estado»,<sup>22</sup> a erigir, como clamará en su día Jefferson, «un muro de separación entre la Iglesia y el Estado».<sup>23</sup> Ninguna confesión religiosa es reconocida por la Constitución ni elevada a los altares de la vida pública, ninguna Iglesia ha logrado acceso al rango de institución política; sus funcionarios no militan a favor de ningún partido, no ostentan ningún cargo público, sino que se atrincheran en sus púlpitos, tras las paredes de sus lugares de culto. Luchan por mantener suya el alma de los americanos, pero ni siquiera pretenden, ni les sería posible lograrlo si lo intentaran al tener a la opinión en

<sup>19</sup> DA, I, p. 439.

<sup>20</sup> DA, I, p. 437.

<sup>21</sup> «Solo la religión puede despertar a Europa y dar seguridad a los pueblos» (Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, en *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, Munich/Viena, 1978, pp. 731-750).

<sup>22</sup> DA, I, *ibíd.*

<sup>23</sup> Jefferson, *Carta a la asociación bautista de Danbury (Connecticut)*, 1 de enero de 1802. En *Autobiografía y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1987.

contra, inmiscuirse en los movimientos de sus cuerpos. Cada una, religión y política, a lo suyo, y el americano a las dos. Laicismo en lugar de Estado confesional es el secreto del poder de la religión en América: la causa que, pese a no ser tan directa como en algunos países europeos, la hace mucho más poderosa y efectiva que en ellos.

### 3. Crítica a Tocqueville

La religión es la otra cara de la medalla de la libertad, hemos oído decir a Tocqueville, una institución funcional a la República. Con todo, vale la pena echar una nueva ojeada de conjunto a los supuestos, a ciertas prácticas y a las posibles consecuencias de semejante doctrina al objeto de cerciorarnos de que puede pasar por ciencia en lugar de esfumarse como una voluta más de creencias.

Comencemos por la base, por donde todo empieza: por el hogar. Allí la religión apuntalaba el matrimonio haciéndose fuerte en la mujer: era a través de ella como forjaba las costumbres de una sociedad que hubiera fenecido de vértigo sin ella. Y el fruto era tan sólido, tan infranqueable, que el movimiento sin tregua de la sociedad cesaba ante el umbral de la casa, donde todo era recogimiento, respeto, amor y paz.

¿Era realmente pensable que el hogar constituyera por siempre una barrera ante la cual la pasión detuviera su orgía de deseos y sus vehementes consecuencias; una prohibición para el movimiento que todo lo trastoca en las demás esferas de la sociedad, cambiando las riquezas de dueño, a ricos y pobres de sitio, o el poder de manos, etc.? Mejor aún, ¿era concebible pensar que cesara la igualdad —y, en este caso, también la libertad— ante un límite, habiéndolos rebasado todos desde su

nacimiento? Porque, no se olvide, el supuesto de semejante doctrina, que hace del hogar el más allá del más acá, es que la mujer permanecerá por siempre relegada en su interior, que ese es su lugar social natural del que no debe moverse, que no es apta para otras tareas sociales; el que, en compensación, contrapesará su minusvalía social y jurídica con un asiento fijo a la diestra del dios de la moral. Lo que vino después habla por sí solo.

El supuesto se desmoronó con el tiempo y, si la lógica de Tocqueville hubiera sido buena, caída la base se habría derrumbado el resto del edificio. Todas sus reconocidas cualidades proféticas quedaron, cierto, pétreamente encantadas ante tal supuesto; empero, el sortilegio habría seguido surtiendo efectos si, pudiendo *ver* el futuro, hubiera gozado de la ocasión de constatar que el trastocamiento de la familia, si bien está en las raíces de una mayor laicización de la sociedad, de una mayor apertura en las costumbres, no puso fin a la religión; y, sobre todo, aumentó el grado y prodigó a nuevos sujetos el bien de la libertad al extender también el de la igualdad real a la otra mitad de la población. Habría comprobado hasta qué punto en ciertos individuos los intereses alían la religión con sus supuestos enemigos en un *totum revolutum* tan productivo como *impío* en sus objetivos; cómo su antídoto contra la pasión del bienestar produce menos efectos de los deseados, y cómo, en definitiva, la correlación establecida entre religión y libertad, lejos de ser un axioma, adquiriría la vitola de la mera creencia.

La fe es el estado permanente del hombre y sería siempre un hecho del alma del americano medio, nos decía también. No tenemos por qué saltar hacia el futuro, como en el caso anterior, para mencionar algunas de las consecuencias en el presente, que el propio Tocqueville menciona. La fe es algo tan extendido, tan, insistamos, natural y común, tan *americano*, casi cabría de-

cir, que, justo por eso, el ateo es convertido en el *negro* de la moral,<sup>24</sup> es decir, ese personaje eternamente enclaustrado en el gueto del desprecio y de la marginación: en realidad, situado más allá del nivel de lo humano —como el negro más allá de la política—, pues su palabra no es creída por el juez, su doctrina declarada enemiga jurada de la sociedad por el, en general, genial observador de la misma, y su vida arrojada a orillas de la igualdad del rebaño por la piadosa oveja estándar, tan celosa ella de su religión.<sup>25</sup> La consecuencia es que, si bien Tocqueville consideraba funcional la religión para la libertad<sup>26</sup> —una verdad a medias en el mejor de los casos, según aludimos más arriba—, también lo es, y con total certeza, su contrario: la religión es funcional a la discriminación y persecución de quienes no profesan su fe.<sup>27</sup>

La religión como contrapunto de la pasión por la igualdad no solo formaba parte de su bondad, sino que constituía otro dato descontado más. Entre ella y la doctrina del interés bien entendido recomponían los destrozos introducidos por esa pasión inmortal, la *passion mère* la llama Tocqueville, en el seno de

<sup>24</sup> Ateo y materialista, además. Pero, quizá, el fervoroso antimaterialista Tocqueville se habría retractado un poco si usando aquí la cabeza en lugar de la fe hubiera calibrado mejor el materialismo, porque en lugar de despacharlo sin más habría podido reconocer en algunas afirmaciones de La Mettrie una parte de su herencia (cf. una muestra en su *Le Système d'Épicure*, secc. XCIII, pp. 256-257; en La Mettrie, *Oeuvres Philosophiques*, Vendôme, Coda, 2004).

<sup>25</sup> DA, II, pp. 201-202. No está de más en este punto traer a colación las recientes palabras de R. Dworkin: «Los norteamericanos que creen que pueden reclamar una sociedad religiosa tolerante suponen que una mayoría de ciudadanos, cuya actuación respete el procedimiento político habitual, *tiene derecho a usar la ley para configurar el carácter religioso de la cultura que compartimos*» (*op. cit.*, p. 100; la cursiva es nuestra). Parece, pues, que sin ese celo religioso le iría mejor, o por lo menos *padercerían* más tolerancia, tanto los ateos como los religiosos que entienden la fe menos por las bravas.

<sup>26</sup> Cf. I, p. 436.

<sup>27</sup> S. Rodotà, *Perché laico*, Roma/Bari, Laterza, 2009, p. 21 (cf. también p. 14).



la sociedad desde el corazón de sus miembros. Pero la religión, por su parte, aportaba la garantía de éxito en un combate en el que aquella doctrina, por sí sola, malbarataba sus fuerzas. Formaba parte de su primacía en la sociedad.

Naturalmente, la religión saca todo ese poder del lugar de privilegio que ocupa en la modelación de las costumbres. Ahora bien, ¿se trata de un poder real, de un *desiderátum* o de otra cosa? Pregunta semejante, cierto, parece más venganza de algún ateo materialista que duda sería. Miremos, no obstante, con detenimiento a los contendientes. De un lado, un deseo irresistible en acción permanente; de otro, un sacrificio llevadero, pero igualmente constante, recompensado ahora sí y ahora no, cuya misión no es sino la de justificar la acción del deseo; por último, un más allá que suple el mal regusto moral dejado por la falta de recompensa, y que más que por sí mismo, por el destino que promete, interesa en general por su ayuda aquí y ahora, es decir, en el ámbito sin tregua dominado por el deseo. Juntos, remarca el político francés, funcionan como una máquina bien engrasada, pero dada la fuerza ejercida por cada uno sobre la voluntad, ¿cabe pensar que habrá siempre armonía? ¿No es más fácil pensar que la cadena se romperá en todos por el lado más frágil y que este, salvo alguna *innatural* excepción, nunca será el de la pasión del bienestar?

Hasta cabría ser más irreligioso todavía y preguntar: puesto que el ciudadano común sabe que tiene el domingo para espiritualizarse, ¿no servirá eso precisamente de acicate para materializarse el resto de la semana? Si el domingo se me *perdonan* oficialmente todos mis *pecados*, ¿por qué no seguir cultivándolos entre fiestas, cuando tanta abundancia de bienes proporcionan? La rutina de esa abundancia sería una *señal* divina de que lo hago bien a los ojos de Dios, podría pensar más de uno, y, en cualquier caso, la ritualización semanal del perdón me excusa formalmente del arrepentimiento o, mejor, del «vicio del

remordimiento», como le dice Dorotea a Juan Preciado en *Pedro Páramo*, la genial obra de Juan Rulfo.

Tampoco aquí es preciso recurrir a lo que sucedió después para desmentir a Tocqueville. Pero lo cierto es que el sentimiento religioso ha decaído, aun cuando siga siendo fuerte;<sup>28</sup> la pasión por el bienestar, no, y la libertad, aumentada, ha perdurado, pese al paréntesis de la guerra de Irak en lo concerniente a la libertad de prensa y a la deriva iliberal emprendida hace décadas, sobre la que nos ilumina y previene Sheldon Wolin.<sup>29</sup> Quizá la guerra que aquella introducía en la sociedad no era a fin de cuentas tan destructiva, o quizá el sujeto y la sociedad inventan antídotos aun sin saberlo; pero lo cierto es que el sansón religioso es mucho menos fuerte de lo afirmado, porque el reino de sus efectos ha tenido que repartirlo con su principal enemigo *externo*, el ateísmo, además de con otros factores más, y porque posee un peculiar demonio interior que rebaja sus pretensiones de grandeza.

La religión, nos decía Tocqueville, influyendo directamente sobre el individuo y la política, impedía en aquel que la duda y el azar —el debe de todo individuo en un mundo igualitario— corroyeran el firme universo de las creencias y lo diluyeran en un caos de impotencia, y reforzaba en esta la autonomía y la igualdad republicanas. E, influyendo indirectamente en la sociedad, la untaba de orden y regularidad, y por su través de la idea de límite. Kant hubiera podido decir aquí que el *Grenzgott* de la moral no cede ante el poderoso *Júpiter* de la anarquía.

Ahora bien, el perpetuo aluvión de deseos que sacude la estabilidad de la sociedad e inculca desazón y temor en el alma

<sup>28</sup> En especial, por paradójico que pudiera parecer, en esa América *profunda* que vota conservador, ama el rifle más que el cine y celebra con reelecciones presidenciales la invasión de otros países en nombre de la democracia y con un ejército en el que el soldado raso difícilmente pertenece a la raza WASP.

<sup>29</sup> S. Wolin, *Democracia S. A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, Madrid, Katz, 2008.

de los individuos, en la medida en que delatan falta de civismo y hasta corrupción, no son, si se les considera en una óptica religiosa, sino *pecados*, vale decir, las acciones del *yo pecador* u hombre religioso en sociedad. Cuando el ciudadano roba y cuando el político prevarica, si son religiosos, están, *además*, pecando. ¿De qué le ha servido ese mundo de colores pintado por la religión? El pecado, en efecto, es el modo en el que la religión pregona su impotencia frente a la realidad, al punto de desmoronarse por dentro. Sin duda, deja intacto el reconocimiento del poder del Dios de turno, pero sempiternamente tocada su omnipotencia, incapaz, como se advierte, de hacerse dueña del corazón o, al menos, de la voluntad de sus fieles.

En el pecado, cierto, el conflicto se hace personalmente invisible en la caja fuerte de la conciencia moral, y se esfuma por entero tras el muro del arrepentimiento y del perdón protestantes, o de la contrición y la confesión católicas —las diversas figuras de la mala conciencia, que no raramente encuentra un lenitivo para el dolor en el cinismo—, urdido en torno a él. Pero se hace perfectamente patente en la secuela colectiva, vale decir, pública, de la parte de ese inframundo constituida por la falta de civismo y la corrupción: monarcas, por cierto, a los que rinden incesante pleitesía tirios y troyanos, gobernantes y gobernados, creyentes y ateos, hombres y mujeres, americanos y foráneos, demócratas o no.<sup>30</sup> En el pecado (como en el delito), la naturaleza humana desafía el poder de la religión para controlarla; su infinita reiteración es ya un juicio acerca de dicho poder.

<sup>30</sup> En un tema como este aún pueden resultar de interés las reflexiones de R. Aron sobre la corrupción en los «regímenes constitucional-pluralistas», entre otras razones porque la religión católica, con su *Soberano* al frente, no deja de andar por medio, sobre todo en países como los latinos, en los que su hegemonía moral ha sido indiscutible (cf. *Démocratie et totalitarisme*, París, Gallimard, 2007, sobre todo el cap. IX).

En otro orden de cosas, cuando se insta a la religión a *adaptarse* a la democracia para sobrevivir en democracia, no parece que el énfasis recaiga en aquella, sino en esta; y cuando se la vitorea por aliarse a la moral del interés bien entendido, prometiendo al renunciante en el más acá, aparte de su interés, salvación eterna en el más allá, ¿no se está estableciendo un *do ut des* moral en el que la religión compra con la recompensa futura la virtud del sacrificio personal por los otros realizado en el presente? Y si dicho sacrificio se efectúa, pese a la supuesta codicia del *sacrificante*, a lo infinito de su deseo de bienestar, y pese, además, a lo vaporoso de tan lejana compensación espiritual, ¿no cabría pensar que aquel ha podido advertir, *por sí mismo*, una necesidad en su acción, la exigencia de una renuncia a quererlo todo para que la sociedad, y él con ella, sobreviva, y que por lo tanto puede hacer lo mismo haciendo a menos de la *fatal* promesa y de su premio? Por último: ¿no se estaría, en este caso, haciendo *uso* de la propia autonomía moral cuando se obra sin el *chantaje* del premio posterior y renegando de la misma cuando se obra con el objeto de ganarlo? Prosiguiendo por esta vía no se tardaría en concluir que solo el ateo tiene la posibilidad de ser autónomo desde el punto de vista moral, y que solo el perverso y/o el necio necesitan de la trascendencia —solo el perverso y/o el necio pueden creer en Dios, pues— para cumplir con sus obligaciones, sean cívicas o religiosas, pues muchas son las mismas consideradas desde dos puntos de vista diferentes. Pero, prosiguiendo por esa vía, pronto se entraría también en una historia, la del peso de otros factores de la vida democrática en la conservación de la misma, que aquí y ahora no es la que toca contar. De momento nos conformamos con argumentar que, frente al apostolado religioso de Tocqueville, la democracia americana tenía vida y futuro más allá de la fe, y con sugerir que al hombre republicano realmente autónomo le sobra la religión.

## SOBRE LA TAREA POLÍTICA DE CONSTRUCCIÓN DE LA IGUALDAD SOCIAL: UN ABORDAJE A LAS IDEAS DE TOCQUEVILLE<sup>1</sup>

Helena Esser dos Reis  
Universitat Federal de Goiás

### 1. El hecho generador

En la introducción de *La democracia en América*, Tocqueville, desde una perspectiva providencialista, asume la inevitabilidad del advenimiento de la igualdad de condiciones y considera la condición social como el *fait générateur* de todo lo demás, inclusive de las relaciones políticas.<sup>2</sup> Aunque el autor suavice tal perspectiva en obras posteriores, es bastante revelador que siempre opere a partir de, apenas, dos formas de Estado (aristocracia/democracia) y de dos modos del ejercicio de la libertad (privilegio de algunos o derecho de todos) que se distinguen, fundamentalmente, según las condiciones sociales (desigualdad/igualdad de los miembros del Estado). Estas, las condiciones sociales,

<sup>1</sup> Una primera versión de este texto fue presentada en la «Jornada sobre la vigencia del pensamiento de Tocqueville», realizada en el Ateneo de Madrid, bajo la coordinación de Julián Sauquillo y Roberto R. Aramayo entre el 14 y el 17 de diciembre de 2009. Agradezco a mi amiga, la profesora doctora Carlota Ibértis Lassalle Casanave, la traducción del texto al español. Agradezco también a la Fundación Carolina la Beca de Movilidad para Profesores que me permitió participar en dicha Jornada.

<sup>2</sup> Un buen análisis del providencialismo tocquevilleano puede encontrarse en Jasmin, *Aléxis de Tocqueville, a historiografia como ciência da política*, capítulo VIII: Providência e história.



serán siempre tomadas como substrato, o condición de posibilidad, sobre los que se edifica el Estado político. En este sentido, *El Antiguo Régimen y la Revolución* nos enseña que el largo proceso de construcción del Estado democrático se encuentra directamente vinculado al advenimiento de la igualdad de condiciones que, arrasando la desigualdad inherente a las estructuras sociales del Antiguo Régimen, contribuye con el surgimiento de un nuevo orden político en el cual la libertad dejó de ser el privilegio de algunos para tornarse un derecho común a todos. Esta es la razón por la cual democracia implica necesariamente igualdad y libertad: los hombres jamás serán iguales si no son libres, del mismo modo que no serán libres sin ser iguales.<sup>3</sup> Aunque la igualdad de condiciones no sea análoga a la libertad política, se comprende que no puedan separarse; al contrario, en el Estado democrático, libertad e igualdad deben ser entendidas como necesariamente complementarias.

A pesar de la necesaria inseparabilidad entre igualdad y libertad en el Estado democrático, debemos recordar que las condiciones sociales engendran una serie de relaciones (aun las relaciones políticas), determinando, por lo tanto, una cierta primacía de la primera sobre la segunda. Así, tomando como punto de partida el avance de una nueva e irreversible forma de sociedad, Tocqueville afirma que, en cada época, hay un hecho singular y dominante que se extiende no solo sobre todos los acontecimientos particulares, sino también sobre el propio hombre. La igualdad de condiciones, hecho característico de los

<sup>3</sup> En *La democracia en América* (1980), II, parte 2, cap. 1, p. 123, Tocqueville afirma: «Imaginemos un extremo en que la libertad y la igualdad se abracen y confundan. Supongamos que todos los ciudadanos intervengan en el gobierno y que cada uno tenga el mismo derecho a participar. No diferenciándose ninguno de sus semejantes, nadie podrá ejercer un poder tiránico. Los hombres serán perfectamente libres porque serán enteramente iguales, y serán perfectamente iguales porque serán enteramente libres. Este es el ideal que buscan realizar los pueblos democráticos».

tiempos democráticos, invade todos los dominios de la vida humana dando origen a una pasión seguida irreflexivamente por los hombres. Es decir, la igualdad de condiciones aparece como el valor dominante de la sociedad igualitaria y, en cuanto dominante, hace nacer entre los hombres una «pasión principal»<sup>4</sup> por la propia igualdad que puede llenar completamente el corazón humano.<sup>5</sup> En tal sociedad, los hombres no solo se someten a esa condición social, sino que adhieren a ella, están convencidos de las ventajas que el Estado social igualitario puede ofrecerles.<sup>6</sup> Esta pasión por el bienestar material crece todavía más en los momentos de inestabilidad social y, entonces, el temor de no alcanzar el objeto deseado o el de perder el ya alcanzado fragiliza, en el ciudadano, la claridad de su juicio de modo que, según Tocqueville, ofuscado por su condición mezquina, renuncia a la participación política.

<sup>4</sup> Tocqueville, *La democracia en América* (1980), II, parte 2, cap. 1, p. 124.

<sup>5</sup> Tocqueville, cuyos argumentos son bien fundamentados a partir del análisis de las sociedades existentes y de un razonamiento lógicamente encadenado, parece poco convincente cuando intenta explicar el origen de la pasión democrática por la igualdad en detrimento de la libertad. En *La democracia en América* (1980), II, parte 2, cap. 1, p. 125, afirma: «No me preguntéis qué encanto especial hallan los hombres de las épocas democráticas en vivir en la igualdad, ni las razones particulares que pueden tener para apearse tan obstinadamente a ella con preferencia a otros bienes que la sociedad les brinda: la igualdad constituye el carácter distintivo de la época en que viven, y *ello basta* para explicar que la antepongan a todo lo demás» (la cursiva es nuestra).

<sup>6</sup> Es relevante comprender que el advenimiento providencial de la igualdad de condiciones es reforzado, en la argumentación tocquevilleana, por la pasión que los hombres nutren por aquello que singulariza la sociedad en la que viven. «Si se pone atención, observaremos que en cada siglo se da un hecho singular y predominante del que dependen todos los demás; este hecho casi siempre origina un pensamiento, fundamentándose una pasión principal que acaba por atraer y arrastrar en su curso a todos los sentimientos e ideas. Es como el gran río hacia el que parecen correr los arroyos de los alrededores». Tocqueville, *La democracia en América* (1980), II, parte 2, cap. 1, p. 124.

Sin comparar la sociedad democrática con la aristocrática, pues cada una refleja una humanidad distinta con sus propios vicios y virtudes, Tocqueville no oculta la existencia de una importante diferencia entre ambas. En el último capítulo del segundo tomo de *La democracia en América*, a pesar de lamentar los daños que la igualdad de condiciones trajo a la grandeza moral de algunos hombres privilegiados (que otrora existieron en el Estado aristocrático), reconoce que esa misma igualdad proporciona el mayor bienestar para todos. Considerando, entonces, que la igualdad de condiciones se impone por voluntad providencial, Tocqueville juzga que, aun pudiendo implicar cierta degradación moral, la igualdad es más satisfactoria a los ojos del Creador que la prosperidad singular de algunos. Por lo tanto, admite: «Quizá la igualdad sea menos elevada, pero es más justa, y la justicia consituye su grandeza y hermosura».<sup>7</sup>

Tal afirmación nos permite comprender que Tocqueville considera la igualdad entre los hombres más justa que la desigualdad. Sin embargo, esto no nos autoriza a afirmar que la democracia sea más justa que la aristocracia. Es necesario recordar que el autor emplea las palabras «aristocracia» y «democracia» para designar tanto un Estado social cuanto un Estado político. Si la condición social de igualdad es más justa en la medida en que, eliminando las desigualdades sociales, proporciona a todos los hombres un mayor bienestar, tal bienestar no redundaría necesariamente en libertad política. El Estado social marcado por la igualdad de condiciones puede ser compatible tanto con un Estado político de libertad cuanto con un Estado político de servidumbre.

<sup>7</sup> Tocqueville, *La democracia en América* (1980), II, parte 4, cap. 8, p. 422.

## 2. Relaciones tensas

El advenimiento de la igualdad social, aunque posibilite el gozo de la libertad política por todos los ciudadanos, no determina que sea así. La libertad no es algo que pueda ser otorgado por cualquier medio; se trata, más bien, de un gusto que ciertamente puede ser adquirido, desarrollado. Pero, en tiempos de inestabilidad, es preciso cultivarlo, cuidarlo, pues es frágil y rápidamente la pasión desmedida por el bienestar material puede suplantarlo. Este descompás entre los dos principios del Estado —la igualdad y la libertad— genera entre ambos una serie de tensiones casi insolubles. En este sentido, es ilustrativo el análisis que Tocqueville hace de la vida comunal en Nueva Inglaterra y del proceso de industrialización norteamericano todavía en los inicios del siglo XIX.

En los primeros capítulos de *La democracia en América* encontramos la descripción de una vida comunitaria marcada por la igualdad social y la libertad política. Compartiendo las tareas de administración de la comunidad, los ciudadanos de Nueva Inglaterra no solo gerencian su vida diaria de modo que se promueva conjuntamente el bienestar de todos, sino, sobre todo, desarrollan el gusto por la libertad.<sup>8</sup> Habitados a la convivencia y al entendimiento con los demás miembros de la comunidad, a quienes consideran sus iguales, reconocen fácilmente la necesidad de unirse con ellos para defender su libertad, sus valores, sus intereses. Las comunas, comparables con las escuelas primarias, introducen y orientan el gozo por la libertad en los hombres, preparando a los ciudadanos para el ejercicio de la vida colectiva en todos los niveles.

<sup>8</sup> Sobre las ventajas de la vida comunal para el desarrollo equilibrado de la libertad y de la igualdad, véase la descripción que Tocqueville hace del espíritu comunal en Nueva Inglaterra en *La democracia en América*, I, parte 1, cap. 5.

Por otro lado, en el segundo tomo, publicado cinco años más tarde y después de algunos viajes a Inglaterra e Irlanda, Tocqueville observa que, a pesar de ser Estados Unidos un país en cuyo territorio nunca hubo presencia de una aristocracia de sangre —de modo que, desde el inicio de su colonización, siempre estuvieron presentes la igualdad de condiciones y la amplia participación política<sup>9</sup>—, la libertad y la igualdad no están a salvo. Según Tocqueville, la división del trabajo en la industria naciente produce no solo objetos más perfectos y menos caros para saciar la demanda creciente de los pueblos cuyas condiciones sociales se nivelan más, sino también crea dos clases sociales antagónicas: el artesano se torna obrero, especializándose en la ejecución habilidosa de una tarea específica y orientando toda su inteligencia al estudio de un solo detalle; los hombres ricos e ilustrados dirigen las industrias, especulan sobre la materia prima, analizan la calidad de los productos, examinan el mercado y administran a los obreros. En estas circunstancias, afirma Tocqueville,<sup>10</sup> nada impide que surja silenciosamente una aristocracia completamente nueva, ligada a la industria naciente, cuyo sistema de producción tiene como corolario la creación de una sociedad desigual en la cual el industrial se asemeja al adminis-

<sup>9</sup> Es preciso observar que Tocqueville, al tratar de la igualdad y de la libertad en Estados Unidos, se refiere siempre a los «anglo-americanos», o sea, exclusivamente a los descendientes de los ingleses. Eso no significa que desconozca la situación de desigualdad social y la opresión política vivida por los indios y negros en el territorio americano. Por el contrario, a lo largo de *La democracia en América* encontramos diversos pasajes críticos, así como un largo capítulo (t. I, parte 2, cap. X), dedicados al análisis de esta situación tan opuesta a los principios democráticos y a las leyes de Estados Unidos.

<sup>10</sup> «El amo y el obrero no tienen, pues, aquí, nada semejante y de día en día difieren más. Son como los dos eslabones extremos de una larga cadena. Cada uno ocupa un lugar que le es destinado y del que no sale jamás. Un extremo se halla bajo la dependencia continua, estricta y necesaria del otro, y parece nacido para obedecer, del mismo modo que este, para mandar. ¿Y qué otra cosa es esto sino una aristocracia?» Tocqueville, *La democracia en América* (1980), II, parte 2, cap. XX, p. 204.

trador de un vasto imperio y el obrero especializado no pasa de un bruto, puesto que todo su ser se encuentra reducido a su trabajo.

Vemos, entonces, que las condiciones sociales y políticas están directamente relacionadas, pues la diferencia que observamos entre la vida en la comuna y el proceso de industrialización nos enseña que pueden surgir nuevas formas de desigualdad social y política en el seno de lo que puede ser considerado «condiciones sociales democráticas». Si la subordinación política existente en el Antiguo Régimen fue revocada tornando legalmente ciudadanos a todos, las condiciones sociales reales mantuvieron a la jerarquía social y política encargándose, una vez más, de promover la desigualdad entre los hombres.<sup>11</sup>

Las leyes y las costumbres han tratado en vano de abatir todas las barreras en torno suyo, y de abrirle por todos lados mil caminos diferentes hacia la fortuna; una necesidad industrial, más poderosa que las costumbres y las leyes, lo mantiene encadenado a su oficio, y a menudo a un lugar que no puede abandonar. Esa necesidad le ha asignado en la sociedad un puesto del que no puede moverse. Le ha inmovilizado en medio del movimiento universal. A medida que el principio de la división del trabajo recibe una aplicación más completa, más débil, limitado y más dependiente llega a ser el obrero.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Para Tocqueville, las condiciones sociales incluyen las condiciones económicas, puesto que igualdad de condiciones implica —entre otras características— una relativa igualdad económica (lo que excluye las situaciones de extrema pobreza y extrema riqueza) y la movilidad social, permitiendo la alteración de posiciones económicas (ascenso o decadencia) a lo largo de la vida de una persona o en la sucesión de las generaciones de una familia.

<sup>12</sup> Tocqueville, *La democracia en América* (1980), II, parte 2, cap. XX, p. 203.



Una situación semejante a esta vivida por los trabajadores urbanos es también observada por Tocqueville en relación a los campesinos europeos en general. Estos, liberados de sus obligaciones feudales, se encuentran ahora a merced, ya no de los nobles, sino de los grandes propietarios de tierras cuyo espíritu industrial determina su perspectiva y sus decisiones. Las profundas transformaciones, ocurridas en función del desarrollo científico-tecnológico que perfeccionaron técnicas y máquinas para la producción rural, contribuyen a la concentración de tierras y a la producción a gran escala, así como a la mayor vulnerabilidad del campesinado y, consecuentemente, al éxodo rural que encamina a los pobres a las ciudades en busca de nuevas posibilidades.

Ya sea en el viejo o en el nuevo mundo, en el medio rural o en las ciudades industriales, la disparidad de las condiciones de vida aparece no solo en las condiciones de trabajo, sino que se refleja en todos los ámbitos de la vida. El privilegio y la exuberancia del lujo apenas accesible para algunos se confrontan con la condición permanente de exclusión y miseria de gran parte de la población. Si las posiciones sociales ya no dependen de títulos nobiliarios inaccesibles, ahora dependen de riquezas y propiedades inalcanzables. La inmovilidad de las posiciones abre entre unos y otros una fosa insalvable. Si, formalmente, el rico y el pobre son ciudadanos, la degradación económica y social redundante en degradación moral y política, pues donde los ciudadanos no se reconocen<sup>13</sup> como efectivamente iguales, según Toc-

<sup>13</sup> No solo gozar de una relativa igualdad material, sino fundamentalmente reconocer al otro como igual (aunque haya ciertas diferencias económicas, culturales, sociales) es una condición necesaria para que se puedan constituir relaciones democráticas entre los ciudadanos. Esta idea puede ser ilustrada con la crítica de Tocqueville a Mme. de Sevigné (a quien él consideraba sensible, bondadosa e indulgente con sus vasallos y criados) cuando, en una situación de extrema penuria de la población, ella se manifestaba favorable al aumento de la represión y de la violencia para forzar el

queville, el compromiso mutuo y el espíritu cívico no se desarrollan. Hombres indiferentes a todo lo que no sea el gozo presente pierden la capacidad de pensar y decidir por sí mismos, dejan de contribuir con la colectividad, descuidan la educación, desconocen las instituciones y desprecian al Estado. Unos y otros, ricos y pobres, formalmente iguales, no consideran deber nada al otro y no esperan nada del otro, dedicados exclusivamente a sus propios intereses, desconocen el vínculo entre cada uno y la comunidad política.

En junio de 1835, en la entrevista de Tocqueville con el Sr. Carter sobre la ciudad de Birmingham (descrita como un inmenso taller en el que todo «es negro, sucio, oscuro aunque escape de ella en todo instante plata y oro»),<sup>14</sup> podemos comprender por qué entre los hombres que viven allí casi no hay ningún compromiso de unos con otros, así como tampoco con la colectividad, ni con las instituciones del Estado. Según el abogado Carter, todos se aplican en hacer fortuna y, una vez hecha, «se van de allí para disfrutar de ella en otro lugar». <sup>15</sup> Consagrados exclusivamente a lo que consideran ser su interés inmediato, se tornan extraños a sus conciudadanos. En la situación de desigualdad material entre los ciudadanos, en la que la lucha por la supervivencia y/o por el enriquecimiento se impone a cada uno como condición de vida, todo lo que distrae de la búsqueda de bienestar parece un contratiempo desagradable. La preocupa-

pago de nuevos impuestos. La fosa entre nobles y plebeyos era tan grande que ella «no imaginaba claramente lo que era sufrir cuando no se era noble». Tocqueville, *La democracia en América* (1980), II, parte 3, cap. 1, p. 209. Reconocerse como igual implica, por lo tanto, la posibilidad de ponerse en el lugar del otro, de comprender la situación del otro, de solidarizarse con el otro.

<sup>14</sup> Tocqueville, *Voyage en Angleterre et Irlande de 1835*, p. 490, trad. de Carlota Ibertis.

<sup>15</sup> Tocqueville, *Voyage en Angleterre et Irlande de 1835*, p. 491, trad. de Carlota Ibertis.

ción de cualquiera es consigo mismo o, como mucho, con su pequeño núcleo familiar al que debe proveer sustento; ya no se encuentran causas comunes que congreguen a los ciudadanos y los proyecten más allá de sí mismos.

La debilidad de los sentimientos cívicos provoca indiferencia y apatía, de modo que los ciudadanos dejan escapar voluntariamente sus derechos políticos, y propicia la formación de una clase de hombres políticos comprometida, apenas, con la gestión eficiente de intereses individuales. Por un lado, los políticos encargados de la administración del Estado se esmeran en promover el propio interés por medio de leyes o privilegios decurrentes de sus puestos. Al describir la Asamblea Legislativa francesa en febrero de 1848, Tocqueville parece tener una opinión pésima acerca de sus colegas diputados. Él observa que «si muchos conservadores no defendían al gobierno más que para mantener sus emolumentos y cargos [...], muchos miembros de la oposición no lo atacaban más que para conquistarlos».<sup>16</sup> Por otro lado, estos mismos políticos se encargan de tornar la condición de los miserables menos atormentada, concediéndoles algunos beneficios, aunque sin alterar su condición. Atribuir al Estado la tarea de distribuir pequeños auxilios (o caridades) a los miserables, dejando intacta la estructura social y económica, posibilita no solo la satisfacción inmediata de una necesidad urgente, sino que, sobre todo, posibilita el apaciguamiento de las tensiones y la permanencia de la desigualdad y la opresión.

En este sentido, es muy elocuente el modo como Tocqueville describe la caridad del estado inglés en *Memoria sobre el pauperismo*. Observa que un sexto de la población inglesa vivía en condiciones permanentes de indigencia y degradación, privado por completo de los beneficios de la prosperidad común.

<sup>16</sup> Tocqueville, *Recuerdos de la Revolución de 1848*, parte I, cap. III, p. 51.

No se trata de campesinos, ni artesanos, sino de mano de obra excedente que ya no conseguía contribuir con el desarrollo del campo o de la industria; no era propietaria de tierras ni del fruto de su trabajo; no prestaba servicios para atender a las nuevas necesidades de la sociedad próspera. Estos indigentes debían registrarse en sus parroquias para recibir, periódicamente, subvención económica del Estado que les garantizase la supervivencia. Si tal registro facilitaba al Estado la fiscalización de la condición de miseria declarada, también impedía a los miserables dejar la parroquia prendiéndolos irrevocablemente a esa condición. De este modo, la caridad pública pierde fácilmente su carácter de benevolencia o buena voluntad del Estado con quienes están en condición de grave dificultad, tornándose una obligación del Estado y un derecho del miserable.

Lo que Tocqueville critica son las consecuencias sociales y políticas de la caridad del Estado. Socialmente, la caridad del Estado afirma la desigualdad, pues, haciendo inviable la movilidad social e imposibilitando compartir vivencias, ideas, placeres y opiniones, impide que los individuos se comprendan como iguales y ejerzan su libertad. Relegados a la condición de dependientes y sometidos, estos miembros del cuerpo político son excluidos del proceso político de discusión y de implementación de soluciones para los problemas comunes. Políticamente, la caridad del Estado fortalece la centralización administrativa y la apatía de los ciudadanos. El necesario entrelazamiento de igualdad y libertad significa que Tocqueville reconoce un vínculo directo entre las condiciones sociales y políticas del Estado, y que este vínculo implica una determinación mutua.

### 3. Posibilidad de construcción de la democracia

El advenimiento de la igualdad de condiciones tiene en la estructura del discurso tocquevilleano una fuerza argumentativa intensa, no solo porque la transformación de las condiciones sociales se impone a los hombres, sino, sobre todo, porque ellos se adhieren espontáneamente a la igualdad. Sin embargo, aunque la igualdad de condiciones sea el *hecho generador* de todo lo demás, el desarrollo de las condiciones sociales (económicas, culturales, civiles) no dispensa la acción de los hombres, pues los derechos sociales, económicos y políticos no se derivan espontáneamente del mero final del Antiguo Régimen. En el final de *La democracia en América*, Tocqueville advierte que podemos ser, o no, tan ignorantes, miserables y serviles como en aquel sistema. Por esa razón, afirma que es una tarea política (por medio de las instituciones del Estado, del Gobierno y de sus ciudadanos) intervenir para eliminar el pauperismo.<sup>17</sup> Solo la acción política<sup>18</sup> (o sea, la manifestación de cada ciudadano en un espacio plural de confrontación, de diálogo y de búsqueda conjunta de soluciones para los problemas comunes) vincula a los hombres y desarrolla el espíritu cívico necesario para moderar en el individuo la pasión por el bienestar material que lo torna mezquino.

Los hombres son, por lo tanto, directamente responsables de la construcción de las condiciones sociales y políticas, pues, aunque no puedan impedir que las condiciones sociales se asemejen cada vez más, son ellos mismos quienes determinan la

<sup>17</sup> «El deber del gobierno y de todas las gentes de bien es el de trabajar en ello». Tocqueville, *Memoria sobre el pauperismo*, p. 49.

<sup>18</sup> Este tema fue anteriormente abordado por mí en «A importância das associações para a democracia: uma análise segundo a perspectiva Tocquevilleana», *Philosophós*, vol. 5, n.º 2, julio/diciembre, 2000. Remito al mismo para las aclaraciones que fuesen necesarias.

forma política —democrática o despótica— que el Estado asumirá, basado en la igualdad de condiciones. Importa observar que Tocqueville no permanece indiferente frente a estas posibilidades. No es lo mismo ser igualmente ciudadano que igualmente siervo. Si la igualdad es una especie de hecho providencial contra el cual el hombre no puede luchar, la libertad se constituye en vista de la acción de los propios hombres. Es por medio de la acción política o de la participación de los ciudadanos en las tareas con la comunidad que la igualdad y la libertad se equilibran. Dicho equilibrio es apenas una posibilidad presente en el Estado democrático, que depende directamente de un saber y de un querer hacer no espontáneo, sino desarrollado y construido artificialmente por medio de instituciones y acciones que sacan al individuo de la búsqueda exclusiva del bienestar propio vinculándolo al cuerpo colectivo.

Comprendemos, entonces, que si la igualdad satisface al Creador más que la desigualdad, tal como afirma Tocqueville, es porque ella no solo concede a cada hombre el beneficio social del bienestar material, sino, fundamentalmente, porque extiende la libertad a todos los ciudadanos. La actividad política es el medio privilegiado de realización del hombre, o sea, el espíritu humano no se desarrolla sino en el ejercicio de la ciudadanía: «los sentimientos y las ideas no se renuevan, el corazón no se engrandece, ni el espíritu humano se desarrolla, sino por la acción recíproca de unos hombres sobre otros».<sup>19</sup>

Es importante, por lo tanto, multiplicar los espacios de acción conjunta y las formas de asociación, de diálogo, de intervención que los ciudadanos consideren legítimas con el fin de aumentar al máximo las oportunidades para todos los hombres, aun para los grupos minoritarios de la sociedad, de actuar di-

<sup>19</sup> Tocqueville, *La democracia en América* (1980), II, parte 2, cap. 5, p. 142.



rectamente en el espacio colectivo. En este sentido, Tocqueville, observando el nuevo mundo, destaca la comuna, las asociaciones y la descentralización administrativa como instrumentos de participación de los ciudadanos norteamericanos en la determinación de sus necesidades y en la viabilidad de sus decisiones; al regresar al viejo mundo, presenta medidas preventivas que debería tomar el Estado no solo para impedir que los trabajadores pobres del campo o de la industria se tornen cada vez más miserables, sino especialmente para crear, en cada miembro del Estado, un espíritu ciudadano comprometido con el bien público.

No se trata, ciertamente, de exigir al ciudadano la abnegación de sus intereses. Aún en su viaje a Estados Unidos, Tocqueville observa que el sentimiento de los americanos por su patria se origina en la reflexión y el reconocimiento de que el bienestar de cada uno depende del bienestar colectivo, ya que las dificultades o las ventajas de cada uno de los miembros de la comunidad se reflejan sobre ella. Así, aunque la búsqueda del interés propio pueda estar en la raíz de los vicios que asolan el estado democrático, de ninguna manera es necesario eliminar los intereses individuales para conciliar igualdad y libertad; al contrario, Tocqueville tiene consciencia de que estos son el móvil de las acciones humanas en los tiempos democráticos. Por lo tanto, es preciso hacer que los hombres comprendan que su interés privado está directamente vinculado al interés público y, entonces, que actúen unos con otros para construir el interés común como interés propio. Tarea difícil e incierta, pues no hay garantía de certezas o verdades en el Estado democrático. La construcción de la igualdad y de la libertad reposa en la capacidad humana de intervenir sobre sí mismo.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Aunque Tocqueville no haya dedicado un texto específico a la educación del ciudadano, encontramos notas, dispersas en sus obras, en sus discursos y sus cartas, que denotan una preocupación extrema con la necesidad, en los tiempos democráticos, de instruir y formar a los hombres.

#### 4. Consideraciones finales

A pesar de que casi doscientos años nos separan del momento en que Tocqueville examina la situación social y política de los Estados democráticos en vías de constituirse, denunciando que la miseria permanente de una parte de la población corroe los fundamentos de la igualdad social y de la libertad política, observamos el carácter central y vigoroso de su pensamiento aún en nuestros días. En innumerables Estados contemporáneos, el desarrollo de la democracia se mantiene rehén de una nueva y disfrazada aristocracia<sup>21</sup> contrapuesta a la miseria permanente de otra parte de la población. Sin embargo, sabemos que desconsiderar la miseria equivale a admitir la permanencia de desigualdades económicas y sociales de la población, lo que significa negar la igualdad política y moral de los hombres. Eximirse de la responsabilidad de intervenir sobre las condiciones sociales, dado que el advenimiento de la igualdad se impone providencialmente, significa negar la libertad humana. Ambas actitudes inviabilizan el proyecto democrático. Libertad e igualdad son condiciones complementarias y necesarias en los Estados democráticos, pero no están dadas *a priori*, requieren de construcción.

<sup>21</sup> Tocqueville observa una serie de diferencias entre la aristocracia del Antiguo Régimen y esta nueva aristocracia que surge en los tiempos democráticos, y concluye que «la aristocracia territorial de los siglos pasados estaba obligada por ley, o se creía obligada por las costumbres, a acudir en socorro de sus servidores y aliviar sus miserias. Pero la aristocracia fabril de nuestros días, tras haber empobrecido y embrutecido a los hombres que utiliza, en las crisis los deja en manos de la caridad pública para que esta les procure de qué comer. Es una consecuencia natural de lo que precede. Entre el obrero y el empresario las relaciones son frecuentes, pero no hay verdadera asociación» (Tocqueville, *La democracia en América* [1980], II, parte 2, cap. XX, p. 206).

## Bibliografía

- ARENDDT, Hannah (1988): *Da Revolução*. São Paulo: Ática, Brasília: UnB.
- BESNIER, Jean-Michel (1991): «Tocqueville et les associations», *Chaiers de philosophie politique et juridique*, n.º 19.
- BOESCHE, Roger (1987): *The strange liberalism of Alexis de Tocqueville*. Ithaca: Cornell University Press.
- GOLDSTEIN, Doris (1964): «Alexis de Tocqueville's concept of citizenship», *Proceedings of the American Philosophical society*, n.º 108, pp. 39-53.
- JASMIN, Marcelo Gantus (1997): *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*. Río de Janeiro: Access.
- KESLASSY, Eric (2000): *Le libéralisme de Tocqueville à l'épreuve du pauperisme*. París: L'Harmattann.
- MELONIO, Françoise (1993): *Tocqueville et les français*. París: Aubier.
- REIS, Helena Esser dos (2002): *A liberdade do cidadão: uma análise do pensamento ético-político de Aléxis de Tocqueville*. Tesis de doctorado (inérita). São Paulo: USP.
- (2000): «A importância das associações para a democracia: uma análise segundo a perspectiva Tocquevilleana», *Revista Filosófos*, vol. 5, n.º 2, julio/diciembre.
- (2003): «Do hábito ao gosto: uma análise do processo político-pedagógico segundo Tocqueville», *Revista Educativa*, vol. 6.
- (2010): «A democracia como processo: educação e política no pensamento de Tocqueville», *Revista Contexto e Educação*, vol. 80.
- SCHLEIFER, James (1984): *Cómo nació La democracia en América, de Tocqueville*. México: Fondo de cultura Económica.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (2004): *L'Ancien Regime et la Revolution. Oeuvres Complètes*, t. III. Bibliothèque de la Pléiade. París: Gallimard.
- (1992): *De la démocratie en Amérique. Oeuvres Complètes*, t. II. Bibliothèque de la Pléiade. París: Gallimard.
- (1980): *La democracia en América*. Madrid: Alianza.
- (1985): *Écrits et discours politiques. Oeuvres Complètes*, t. III. Bibliothèque de la Pléiade. París: Gallimard.
- (1991): *Écrits politiques et académiques. Oeuvres Complètes*, t. I. Bibliothèque de la Pléiade. París: Gallimard.
- (1991): *Mémoires sur le pauperisme. Oeuvres Complètes*, t. I. Bibliothèque de la Pléiade. París: Gallimard.
- (2003): *Memoria sobre el pauperismo*. Madrid: Tecnos.
- (2004): *Souvenirs. Oeuvres Complètes*, t. III. Bibliothèque de la Pléiade. París: Gallimard.
- (1994): *Recuerdos de la Revolución de 1848*. Madrid: Trotta.
- (2005): *Textes économiques. Anthologie critique par Benoît et Kessler*. París: Pocket.
- (1991): *Voyage en Angleterre et en Irlande da 1835. Oeuvres Complètes*, t. I. Bibliothèque de la Pléiade. París: Gallimard.

EL INDIVIDUO MODERNO: ENTRE EL ANIMAL INDUSTRIOSO  
Y LA LIBERTAD POLÍTICA<sup>1</sup>

María Luciana Cadahia  
Universidad Autónoma de Madrid

I

Desde hace algunas décadas experimentamos una asidua recuperación del pensamiento de Tocqueville<sup>2</sup> en el ámbito de la sociología, la historia y la filosofía. Es a partir de sus reflexiones en torno a la democracia y la revolución que abre una brecha de inteligibilidad para trabajar hoy la democracia como *problema a pensar*. Además del objeto de investigación abordado por Tocqueville, también interesa prestar atención a la manera en que ha trabajado esta cuestión. Es decir, al igual que sus contemporáneos, este autor piensa en los términos de la filosofía de la historia, pero con la particularidad de que en sus reflexiones no hay una clausura de la misma, dado que el acontecimiento de la democracia se torna un horizonte abierto, inescrutable e impredecible. Por citar solo un ejemplo, esta actitud abierta hacia el porvenir la encontramos el segundo tomo de *La democracia en América*, donde nos dice:

<sup>1</sup> Este artículo forma parte de las investigaciones realizadas en el marco del proyecto de investigación «Pensar Europa: Democracia y hegemonía en la era tecnológica».

<sup>2</sup> Cf. Pierre Rosanvallon, «Histoire du mot démocratie à l'époque moderne», en *La Pensée Politique*, 1, París, Gallimard-Le Seuil, 2003, pp. 11-29.



Yo mismo busco en vano una expresión que reproduzca y encierre exactamente la idea que me formo; las antiguas palabras de despotismo y tiranía no son adecuadas. La cosa es nueva; es preciso entonces tratar de definirla, ya que no puedo nombrarla.<sup>3</sup>

Esta manera de abordar la democracia toma distancia de una actitud normativa. Si atendemos a las reflexiones actuales sobre la democracia, encontramos dos actitudes bien distintas. Hay pensadores como Habermas o Rawls que intentan construir un modelo normativo que pueda ser aplicado a la realidad y de ese modo resolver los conflictos sociales. A diferencia de esta actitud formalista que trata de aplicar desde fuera una serie de categorías para ordenar y anular el conflicto, hay otra tendencia que parte de la misma conflictividad social como un aspecto irreductible desde el cual pensar la democracia. Aquí encontramos pensadores como Rancière o Laclau, y la particularidad de estas propuestas es que no asumen la necesidad de elaborar un modelo democrático sino que consideran a la democracia como una forma social, un modo en que se manifiestan y negocian los disensos. A este respecto, la reconsideración de los textos de Tocqueville contribuye a enriquecer esta segunda clave de lectura, puesto que en vez de plantear los avances y retrocesos de la democracia a partir de la visión que se debe tener de ella, se parte de la necesidad de pensar cómo esta ha llegado a identificarse de una determinada manera. Es decir, qué idea de democracia está efectivamente funcionando como horizonte de sentido para pensar nuestra actualidad y cuáles son los problemas que atañen a tal modo de cristalización.

<sup>3</sup> Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, II, Madrid, Alianza, 1980, p. 266.

En línea de continuidad con la actitud de Tocqueville, entonces, no abogamos por la construcción de un modelo que resuelva las fisuras del acontecimiento democrático; por el contrario, nos adentramos en ellas para tratar de pensar a partir de ahí su carácter indeterminado e irresoluble, y aproximarnos a la *cosa misma de lo político*. A este respecto, se parte del supuesto de que la forma de racionalidad que anuda una determinada idea de democracia no se corresponde con la realización de un ideal, sino con el lugar de trabajo de un problema. La principal característica que descubre Tocqueville es la culminación del largo proceso de igualación de condiciones entre los hombres, pero más precisamente la expansión de esta igualdad a todos los ámbitos de la vida humana. La constatación de este fenómeno obliga a pensar qué significa este acontecimiento.

## II

Al concebir la igualdad de condiciones entre los hombres como el gran motor de la revolución de la sociedad moderna, Tocqueville no hace más que establecer un marco de inteligibilidad para pensar el cambio social que ha implicado el advenimiento de la democracia.<sup>4</sup> Oscilante con respecto a este acontecimiento, en los últimos capítulos de *La democracia en América* nos arroja a una paradoja vinculada con la emergencia de la figura del individuo moderno, a saber: a la vez que separa a los hombres entre sí, los vuelve una masa indiferenciada y uniforme. Mientras que en el ámbito de la vida privada emerge la figura del individuo con el despliegue de sus capacidades y libertades propias, esta

<sup>4</sup> Cf. François Furet, «El nacimiento de un paradigma: Tocqueville y el viaje a América (1823-1831)», en *Lecturas de Tocqueville*, Madrid, Siglo XXI, 2007, pp. 43-64.

misma forma de existencia novedosa es la que los aglutina como masa indiferenciada y obediente. El dilema está en que la emergencia y expansión de los distintos ámbitos de la vida privada pareciera ser inversamente proporcional a las posibilidades de intervenir en la constitución de esas formas de vida, quedando sujetos a un dispositivo que:

[...] no destruye voluntades, las ablanda, las doblega y las dirige; rara vez obliga a obrar, se opone a que se obre; no mata, impide nacer; no tiraniza, mortifica, reprime, enerva, apaga, embrutece y reduce al cabo a toda nación a rebaño de animales, tímidos e industriosos, cuyo pastor es el gobierno.<sup>5</sup>

A continuación añade que esta clase de servidumbre descansa en dos pasiones contrapuestas: por un lado, la necesidad de ser conducidos y, por otro, el deseo de permanecer libres. Ante el intento de satisfacer ambas pasiones se produce una extraña tensión que da por resultado una forma de libertad externa, en la que los hombres, al confundir capacidad de elección con la soberanía del pueblo, se creen libres por elegir un representante que los tutele. De este modo, los hombres se limitan a comportarse como «animales industriosos» porque descubren que en el interior de sí mismos lo único que opera es la voluntad de obediencia como ciega necesidad, viéndose incapaces de obrar de otra manera.

Uno de los mayores peligros de la experiencia democrática es la constatación de una libertad externa que en vez de hacer libres a los hombres suscita la paradójica voluntad del rebaño y del aislamiento. A partir de esto uno podría preguntarse si la experiencia democrática está destinada a producir sujetos obe-

<sup>5</sup> Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, II, Madrid, Alianza, 1980, p. 269.

dientes a esta lógica o si, por el contrario, esto no descansa en un determinado modo de articularse la democracia y la economía. Si prestamos atención al modo en que ha tenido lugar la experiencia democrática, descubrimos su indudable conexión con el liberalismo.

Los intentos de establecer un modelo deseable para las democracias liberales se encuentran atravesados por dos lógicas irreconciliables. El principio de soberanía del pueblo considerado como principio de igualdad, por un lado, y el principio de libertad identificado como el principio de libertades individuales, por el otro. Con el objeto de conseguir que ambos principios logren algún tipo de convivencia deseable, los precursores de esta actitud parten de la creencia de que es posible ir resolviendo el conflicto mediante un consenso racional —garante de un principio de libertad— en el cual todos los individuos encuentren representadas sus demandas, garantizando así el ejercicio de la igualdad. Aquí parece mezclarse el discurso democrático con el discurso liberal, puesto que si el pueblo es identificado con la suma de los individuos, la representación debería ser el instrumento que posibilitase a cada uno de ellos el ingreso en el ámbito de la política.

A partir de esta manera de entender las cosas, el problema de las democracias actuales es leído como el resultado de una serie de limitaciones que los mecanismos de representación tienen para reflejar los distintos intereses de la comunidad. Por consecuencia, la resolución del conflicto consistiría en ir elaborando un instrumento que incluya a la totalidad de los individuos. Pero si la conquista del consenso racional consiste en proveer de un instrumento de representación adecuado, el éxito de tal empresa implicaría la destrucción del principio de representación, ya que este dejaría de corresponderse con los intereses particulares para pasar a identificarse con la totalidad.

La meta de articular un instrumento adecuado para la representación, que logre equilibrar los principios de libertad e igualdad, solo puede funcionar como el ideal regulativo que sostiene todo el edificio del modelo. Es a partir de esta creencia que se espera tomar las decisiones, las cuales tendrán consecuencias prácticas en el momento de organizar la convivencia dentro de una comunidad. En este punto es donde la propuesta comienza a oscurecerse. La posibilidad de una armonía entre el principio de libertad y el principio de igualdad no puede ser perfectamente conciliada.

Más aún, en el texto *Debate sobre el liberalismo político*, Habermas y Rawls discuten este problema. El debate versa sobre la relación entre la libertad individual y la igualdad. Y el desacuerdo está o bien en darle prioridad al principio de una política liberal, en los términos de un principio de justicia que todo individuo racional libremente pueda adherir (conciliación de razones privadas), como en el caso de Rawls; o bien en priorizar el principio democrático de una instancia ideal discursiva de consenso, en los términos de una teoría de la acción y la ética comunicativa (conciliación de razones públicas), en el caso de Habermas.<sup>6</sup>

Este desacuerdo surge porque el ideal regulativo de conciliar el principio de igualdad y el principio de libertad se sostiene sobre la base de una paradoja irresoluble: es la imposibilidad de conciliación entre los dos principios la condición de existencia del ideal. El aspecto criticable de esta propuesta descansa en que, si bien el modelo se sostiene a partir de la suposición de

<sup>6</sup> Aquí se recoge una serie de debates entre ambos filósofos donde, si bien se definen ciertos horizontes de problemas comunes, no obstante, cada uno de ellos explicita su inclinación hacia cada una de sus perspectivas (democracia, en el caso de Habermas, y el liberalismo, en el caso de Rawls). Cf. Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 160-161.

que es posible la conciliación o equilibrio entre la libertad individual y la igualdad, no obstante, es esto mismo lo que se torna imposible y lleva, tanto a Rawls como a Habermas, a inclinarse a favor de alguno de estos dos principios en detrimento del otro.<sup>7</sup>

Lo que resulta problemático del modelo en última instancia es la relación que se establece entre esta regulación formal procedimental y las mismas prácticas de los sujetos. Esto es, en el modo en que incide este ideal regulativo (dispositivo democrático) en el momento de sujetar a los individuos y exigirles un determinado tipo de obediencia. Si la regulación de las prácticas se encuentra legitimada por un ideal imposible, pero al cual aspiramos incansablemente, resulta problemático seguir asumiendo la viabilidad de los logros de aquel modelo que garantizaría la reconciliación entre libertad e igualdad. El mayor inconveniente es que esta regulación procedimental establece una determinada homogeneización de las prácticas, bajo el supuesto de que ofrece aquello que no puede realizar. El problema, entonces, es doble, ya que se vuelve difícil determinar cuáles son las razones legítimas que forman parte del *consenso racional* o de la *justicia política*, a la vez que esto queda legitimado por un extraño ideal regulativo cuya condición de posibilidad es al mismo tiempo la condición de imposibilidad de su perfecta implementación. Así, detectamos que ese ideal regulativo, necesario e imposible a la vez, establece una partición normativa en las mismas relaciones entre los hombres. Es decir, instaura una divi-

<sup>7</sup> Para un desarrollo más exhaustivo de la lógica irreconciliable entre ambos principios recomendamos el capítulo II del libro anteriormente citado de Chantal Mouffe (Chantal Mouffe, «Carl Schmitt and Paradox of Liberal Democracy», en *The Democratic Paradox*, op. cit., pp. 36-609) y el discurso inaugural ofrecido por Rosanvallon en el Collège de France (Pierre Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, París, Seuil, 2002).



sión entre las prácticas discursivas que, al identificarse con los principios de diálogo y consenso, quedan legitimadas como aproximaciones a ese ideal, a la vez que censura aquellas prácticas discursivas que justamente emergen para abrir o profundizar una determinada tensión dentro del campo de lo político. Dicho de otra manera, y retomando las advertencias de Tocqueville, propicia una homogeneización de las conductas, puesto que protege un determinado conjunto de prácticas, a la vez que condena y excluye cualquier otro modo de acción que no se ajuste a la lógica del procedimiento pautado (o consenso racional). De esta manera, la naturaleza conflictiva de la política queda supeditada a un principio que no hace más que volverse irrealizable en el momento mismo de su enunciación. Promete lo que no puede llevar a cabo y por eso mismo no agota sus posibilidades. Y a su vez propicia una voluntad de obediencia que veíamos como uno de los principales problemas que explicitamos al inicio del texto.

### III

Frente a este intento de articular teóricamente un vínculo entre democracia y liberalismo, encontramos una serie de liberales conservadores que si bien no renuncian al uso del término democracia, al vaciarlo de todo contenido político hacen de él un mero concepto técnico, al servicio de una idea externa de libertad. El presupuesto que está en la base de este modelo teórico es la figura del individuo como propietario. A partir de esto, el liberalismo conservador pretende romper el vínculo entre liberalismo y democracia, y para ello establece una disociación entre libertad y política. El concepto de libertad se reduce a libertad individual. Se concibe una idea negativa de libertad y ser libre se

reduce a una no intervención en mi campo de conducta. La libertad positiva es concebida como un atentado contra aquella libertad originaria y fundamental. Se hace de la democracia un mero instrumento procedimental, dado que es concebida «esencialmente (como) un medio, un instrumento utilitario para salvaguardar la paz interna y la libertad individual».<sup>8</sup>

Las reflexiones de Tocqueville sobre la figura del individuo son imprescindibles para elaborar una crítica a este segundo modelo teórico. El mayor inconveniente que podemos atribuirle es la expansión de un individualismo ciego en donde «los ciudadanos salen un momento de la dependencia para elegir a su amo, y luego vuelven a ella».<sup>9</sup>

En *La democracia en América* se establece una serie de diferencias y similitudes entre individualismo y egoísmo que pueden ayudar a comprender el problema del surgimiento de la figura del individuo moderno.

El individualismo es una expresión reciente engendrada por una idea nueva [...]. El egoísmo es un amor apasionado y exagerado hacia la propia persona que induce al hombre a no referir nada sino a uno mismo y a preferirse en todo. El individualismo es un sentimiento reflexivo y apacible que induce a cada ciudadano a aislarse [...]. El egoísmo nace de un instinto ciego; el individualismo procede de un juicio erróneo [...]; origina tanto los defectos del espíritu como en los vicios de la afectividad. El egoísmo seca la fuente de las virtudes; el individualismo, al principio, solo ciega las virtudes públicas; pero a la larga ataca y destruye todas las otras, y acaba encerrándose en el egoísmo. El egoísmo es un vicio tan viejo como el mundo, y pertenece a cualquier forma de sociedad, [...] el individualismo

<sup>8</sup> Friedrich Hayek, *The road to serfdom*, op. cit, p. 52.

<sup>9</sup> Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, op. cit, p. 267.

es propio de las democracias, y amenaza con desarrollarse a medida que las condiciones se igualen.<sup>10</sup>

De aquí se desprende que uno de los problemas más acuciantes del surgimiento de la figura del individuo moderno es la paulatina tendencia a sucumbir en un individualismo ciego. Esta inclinación hacia el individualismo da lugar a dos presupuestos que Tocqueville pone en entredicho. Frente a la creencia de que el individuo es anterior a toda sociedad, Tocqueville procura señalar que esta idea es un invento de la modernidad, permitiendo así cuestionar el principal presupuesto del que parten algunas teorías sobre la democracia liberal: la preexistencia de los individuos a cualquier lazo social. Es decir, la figura del individuo no es el punto de partida para pensar la organización y edificación de un orden social, puesto que es determinada forma de organización social la que ha dado lugar a la figura del individuo.

La paradoja de asumir el acontecimiento democrático como el triunfo de la emergencia de la libertad individual es que se pierde de vista la dimensión política e histórica de este logro. Se lo asume como un *a priori* incuestionable, sin prestar atención a la forma que adquiere esta idea de libertad individual. Es decir, se considera que el mero hecho de proteger la figura de la libertad individual basta para que sea deseable en sí misma, cuando de lo que se trata es de pensar en qué medida las formas de organización social orientan y configuran una determinada forma de individuo.

El liberalismo conservador elabora una hegemonía de la diferencia.<sup>11</sup> Al partir del supuesto de la preexistencia del indivi-

<sup>10</sup> Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, op cit., p. 89.

<sup>11</sup> Cf. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 216-221.

duo, emerge una concepción posesiva de la individualidad desde la cual se supone que la libertad de cada uno se reduce a una manifestación y conservación de sí, independientemente del lazo social. Pero paradójicamente se diseña socialmente esta forma de individualidad. El individuo cree que es libre cuando se conserva y protege de la intervención de los demás sobre sí mismo y pierde de vista que esa forma preventiva de actuar es el resultado de una forma social que lo constituye. Cuanto más se aísla el individuo de los demás, mejor se somete al dispositivo de poder de las democracias liberales.

De este modo, los hombres se protegen los unos de los otros y no problematizan el modo en que se configuran socialmente. Este aislamiento generalizado abre las puertas para que los poderes fácticos determinen la manera en que se constituyen las relaciones entre los hombres. Así, la libertad individual se reduce a un tipo de libertad externa cómplice con una servidumbre voluntaria, puesto que esta, la «servidumbre reglamentada, benigna, apacible, cuyo cuadro acabo de ofrecer, podría combinarse mejor de lo que se piensa comúnmente con algunas de las formas exteriores de la libertad [...]».<sup>12</sup>

La libertad externa se vuelve cómplice con una lógica de servidumbre porque:

En efecto, se hace difícil concebir cómo hombres que han renunciado enteramente al hábito de dirigirse a ellos mismos podrían elegir acertadamente a quienes han de conducirles, y no es posible que un gobierno liberal, enérgico y sabio, se establezca con los sufragios de un pueblo de esclavos.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Íd., p. 269.

<sup>13</sup> Íd., p. 268.

## IV

A lo largo de este escrito hemos trabajado algunos de los aspectos dilemáticos que subyacen a las pretensiones de pensar la democracia en los términos de un modelo democrático cubierto de una lógica procedimental. Hemos visto en qué medida esta lógica empobrece el rasgo propiamente político del acontecimiento democrático y lo subsume a una *oikonomia* de las conductas de los hombres.

El principal peligro de la reducción del momento político está íntimamente vinculado con una animalización de las conductas, puesto que la mera observancia y sumisión al procedimiento «democrático» adormece la potencia de actuar y establecer unas relaciones que trasciendan la lógica de la conservación y ejercicio de la libertad individual. Los hombres se limitan a comportarse como «animales industriosos» porque descubren que en el interior de sí mismos lo único que opera es la voluntad de obediencia como ciega necesidad. Si consideramos la política como aquella instancia en donde lo que está en juego es la potencia misma del actuar, la cual abre a los hombres a otras formas de sensibilidad y existencia, la elaboración de un modelo democrático procedimental tiende a reducir al mínimo el campo de acción de los individuos. La desaparición o reducción del momento de negociación política obtura el surgimiento de aquel espacio de imprevisibilidad e indeterminación que según Tocqueville caracterizó el acontecimiento democrático.

Por tanto, reorientar el problema de la democracia en los términos de un acontecimiento abierto e indeterminado contribuye, por un lado, a pensar la democracia como una experiencia en constante tensión, un lugar de constante negociación política. Y, por otro, a recoger el momento democrático como el lugar del trabajo de un problema. De lo que se trata es de pensar

el problema de la libertad en su dimensión política, cuya práctica no limite a una capa externa que protege el reducido ámbito privado de los individuos y sus elecciones singulares para el consumo, sino que, más bien, potencie el ejercicio de resistencia a un tipo de gobierno que hace de los hombres meros útiles administrables en la economía de la vida.

Esta forma particular de tiranía que se llama despotismo democrático, de la que la Edad Media no tenía, les es familiar a los economistas. No más jerarquías en la sociedad, ni separación de clases, ni rangos fijos: sino un pueblo compuesto por individuos casi semejantes y enteramente iguales, esa masa confusa reconocida como el único soberano legítimo, pero cuidadosamente privada de todas las facultades que pudieran permitirle dirigir o incluso vigilar por sí misma su gobierno.<sup>14</sup>

La paradoja a la que nos arroja Tocqueville, entonces, es intrínseca a la emergencia de la figura moderna del individuo, puesto que aquello mismo que separa a los hombres entre sí en la esfera privada los vuelve una masa indiferenciada en el terreno del gobierno. Mientras que en el ámbito de la vida privada emerge la figura del individuo con el despliegue de sus capacidades y libertades propias, esta misma forma de existencia novedosa es la que los aglutina como masa indiferenciada y obediente a un amo. El dilema está en que la emergencia y expansión de los distintos ámbitos de la vida privada pareciera ser inversamente proporcional a las posibilidades de intervenir en el modo en que nos gobernamos a nosotros mismos y a los demás.

<sup>14</sup> Alexis de Tocqueville, *El antiguo régimen y la revolución*, Madrid, Alianza, 1994, p. 171.



En efecto, se hace difícil concebir cómo hombres que han renunciado enteramente al hábito de dirigirse a ellos mismos podrían elegir acertadamente a quienes han de conducirles, y no es posible que un gobierno liberal, enérgico y sabio, se establezca con los sufragios de un pueblo de esclavos.<sup>15</sup>

El surgimiento progresivo del individuo como figura generadora de lo social, por tanto, es el legado que nos ha dejado Tocqueville para pensar nuestro presente. Allí resuena una y otra vez la cuestión misma de lo político, puesto que es desde ahí desde donde se dirimen las cegueras y aperturas a que da lugar el acontecimiento democrático. Hemos visto que las propuestas de modelos procedimentales no nos ayudan a pensar el problema, puesto que, al operar el individuo como su presupuesto básico, este deviene su propio impensado. Por eso aquí hemos intentado hacer resonar una y otra vez a Tocqueville, ir apropiándonos de su voz para que de ese murmullo surgiese otra vía desde la cual pensar el acontecimiento de la democracia y, en última instancia, a nosotros mismos como parte de ese proceso que aún hoy nos resulta un enigma.

De lo que se trata es de asumir un ejercicio de resistencia a estas formas de configuración de la individualidad contemporánea. Y probablemente el primer paso para ello consista en asumir la idea de que la libertad individual no es el punto de partida desde el cual pensar la articulación de lo social, sino al revés. Esto es, precisar que el individualismo surgido de la figura del individuo democrático es el resultado de un largo proceso histórico y contingente. Y que justamente la condición de posibilidad de su transformación radique en detectar aquellas articula-

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 268.

ciones arbitrarias que en nuestra actualidad nos sumen en una práctica de obediencia y sumisión a los dispositivos contemporáneos.

Para ello es imprescindible considerar el problema de la libertad desde su concepción sustantiva, no ya como una no intervención en mi campo de conducta sino como aquellas acciones que contribuyen a la construcción de la subjetividad, ya sea en el plano individual, ya en el colectivo.

De esta manera se vuelve imprescindible estudiar, junto a los clásicos como Tocqueville, de qué manera nuestra historia determina nuestro presente, lo que hoy somos, y cómo es posible deshacernos de aquellas determinaciones históricas que en vez de contribuir al trabajo indefinido de la libertad moldean una voluntad obediente y sumisa a los dictámenes de la economía y el consumo de placeres privados.

## Bibliografía

- RAYMOND, Aron (1997): *Estudios políticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- AGAMBEN, Giorgio (2006): *Che cos'è un dispositivo*. Roma: Notte tempo.
- FOUCAULT, Michel (1997): *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- (2001): *L'herméneutique du sujet*. París: Gallimard.
- (2002): *Historia de la sexualidad, 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2008): *Le gouvernement de soi et des autres*. París: Seuil.
- FURET, Françoise (1988): *Histoire de France, 4. La révolution (1770-1880)*. París: Hachette.
- (1980): *Pensar la Revolución Francesa*. Barcelona: Petrel.

- HABERMAS, Jürgen y RAWLS, John (1998): *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, Jürgen (1996): *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2003): *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Madrid: Paidós.
- HAYEK, Friedrich (1944): *The road to serfdom*. Londres: falta editorial.
- HEGEL, Georg Wilhem Friedrich (1978): *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1980): *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza.
- (1981): *El concepto de religión*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- (2005): *Introducción a la filosofía de la Historia Universal*. Falta plaza: Istmo.
- HYPOLITE, Jean (1983): *Introduction à la Philosophie de Hegel*. París: Seuil.
- KÉRVEGAN, Jean-François (1995): «Les droits de l'homme», en Denis Kambouchner (dir.): *Notions de Philosophie*. París: Gallimard.
- LACLAU, Ernesto (2009): *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (2004): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LEFORT, Claude (2004): *La incertidumbre democrática*. Barcelona: Anthropos.
- MACPHERSON, C. B. (1979): *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona: Fontanella.

- MONTESQUIEU, Charles de Secondat Baron (1973): *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Porrúa.
- MOUFFE, Chantal (2000): *The democratic paradox*. Londres: Verso.
- RAWLS, John (1996): *El liberalismo político*. Madrid: Crítica.
- (2001): *Justice as Fairness a Restatement*. Falta plaza: The Belknap Press of Harvard University Press.
- RÉMUSAT, Charles (1861): «De l'esprit de réaction. Royer-Collard et Tocqueville», *Revue des Deux Mondes*, faltan datos (número o volumen o lo que sea).
- ROLDÁN, Darío (2007): *Lecturas de Tocqueville*. Madrid: Siglo XXI.
- ROSANVALLON, Pierre (1993): «Histoire du mot démocratie à l'époque moderne», en *La Pensée Politique*, 1. París: Gallimard-Le Seuil, pp. 11-29.
- (2002): *Pour une histoire conceptuelle du politique*. París: Seuil.
- (2007): *La Contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1976): *El contrato social o Principios de derecho político*. Madrid: Porrúa.
- ROS, Manuel y SAUQUILLO, Julián (2005): «Estudio preliminar. Un "sistema penitenciario" traído del viaje», en Alexis de Tocqueville y Gustave de Beaumont: *Del sistema penitenciario en Estados Unidos y su aplicación en Francia*. Madrid: Tecnos.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1980): *La democracia en América*, tomos 1 y 2. Madrid: Alianza.
- (1982): *Antiguo Régimen y la Revolución*, tomos 1 y 2. Madrid: Alianza.
- (2005): *Discursos y escritos políticos*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

## HACIA LA DEFINICIÓN DE UN NUEVO LIBERALISMO

José Luis Villacañas

Universidad Complutense de Madrid

### 1. La modulación del pensamiento liberal

La reflexión orteguiana sobre el liberalismo parece constitutiva de su pensamiento. Ortega nació con ella, y de ella brotó su vieja andanada crítica contra el sistema de la Restauración, corrupto e incapaz.<sup>1</sup> A este tiempo se ha llamado su primera etapa liberal, organizada alrededor de «La pedagogía social del liberalismo». Pedro Cerezo, que se ha ocupado de sistematizar la relación de Ortega con el liberalismo, define esta época como aquella en la que se pretende un equilibrio entre el individuo y la sociedad, propio del viejo socialismo liberal de la tradición kantiana de H. Natorp y de Berstein. Liberalismo aquí se definía por la idea moral que sitúa toda la estructura social en función del fin final del ser humano, ese momento que subraya la espe-

<sup>1</sup> Sánchez Cámara, que ha analizado el tema del liberalismo en Ortega, siempre se ve impelido a ofrecer la coletilla de que la crítica de Ortega a la Restauración era «por lo demás exagerada y acaso injusta». Se debe ver el, por lo demás instructivo, trabajo «Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset», en el libro dirigido por Pedro Cerezo, *Ortega en perspectiva*, Madrid, Instituto de España, 2007, pp. 113-145. El párrafo reseñado es la p. 124. Sobre este problema se ha realizado una tesis en Buenos Aires que no ha podido ser consultada. Enrique Aguilar, *Sobre el liberalismo*, Buenos Aires, 1986.



cífica diversidad de las realizaciones personales de la cultura. La sociedad y su organización cultural, por tanto, aparecen como la mediación adecuada al fin moral que hace del ser humano el único portador de la dignidad. Entre la sociedad y el ser humano se tejen así convergencias basadas en una universalidad normativa. De ahí que las mediaciones pasen por la defensa de la democracia. El texto perfecto para esta época dice así: «Socialización de la cultura, comunidad del trabajo, resurrección de la moral: esto significa para mí la democracia».<sup>2</sup> Era el periodo en que la cultura portaba fuerzas emancipadoras.

No creo que la gran etapa de actividad política que se inicia en 1914 sea diferente de la juvenil anterior, por mucho que el acento se ponga en la emoción vital específica que, como condición, permite otorgar al futuro más valor que al pasado.<sup>3</sup> Aquí, en *Vieja y nueva política*, liberalismo es sobre todo espíritu de cambio, incluso de revolución, y por eso implica un tono vital. Es verdad que Ortega comprende la imposibilidad de confiar en el Estado español, y por eso se ve obligado a limitar la dimensión socialista de su visión juvenil anterior, forjada en pensadores que confiaban en un Estado fuerte como por aquel

<sup>2</sup> *Obras Completas* (en adelante, OC), X, p. 126. Por eso Cerezo tiene razón al proponer que lo característico de este periodo se puede describir así: «un Estado fuerte y educador, activo y beligerante, baluarte de las libertades civiles y los nuevos derechos sociales». En su trabajo «Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio», en F. H. Llano y A. Castro, *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Editorial Tébar, 2005, pp. 629 y ss.

<sup>3</sup> Por eso no parece que este sea un liberalismo de la razón vital, sino uno que asume determinadas condiciones de posibilidad en una actitud vital, más allá de una desnuda actitud normativa basada en la idea moral. En este sentido matizaría la afirmación de Sánchez Cámara: «La segunda navegación, orientada hacia un liberalismo de la vitalidad, se sustentaba en su nueva metafísica de la razón vital» (Sánchez Cámara, *op. cit.*, p. 125). En 1914 no se puede hablar todavía de una «metafísica de la razón vital». La tesis de Cerezo es más matizada: «El agente de regeneración no viene ahora tanto de la normatividad ética, sino de la realidad vital». Cf. Cerezo, *op. cit.*, p. 635. Creo que es así.

entonces parecía la Alemania del Segundo Reich. Frente a ello, Ortega confía y decide trabajar desde una comprensión de la nación, como lugar donde anidan las fuerzas vitales emancipatorias. Por eso se puede hablar de un *liberalismo nacional*, y esa visión de las cosas ofrecía el medio para realizar las dimensiones sociales e individuales en equilibrio, siempre bajo la estructura teórica de la teoría de la cultura y la aspiración moral de una vida auténtica.

Estas dimensiones del pensamiento de Ortega presentan poca dificultad.<sup>4</sup> Ofrecen respuesta a realidades agotadas y a menudo en Ortega se presiente el tono desesperado de batallar con el agua hasta la garganta.<sup>5</sup> De una forma u otra, con matices más liberales o más autoritarios, en lucha contra la Restauración y la Dictadura o en la búsqueda de la rectificación de la República, Ortega se mantuvo fiel a todas ellas. Lo problemático comienza con la actitud final de Ortega hacia el liberalismo. Pues solo entonces, y en concreto a partir de *El tema de nuestro tiempo*,<sup>6</sup> el pensamiento de nuestro autor se pone en relación con procesos mundiales y con realidades sin definir, esas en las que el pensamiento tiene que ser al mismo tiempo un poco profético. Y en cierto modo, como en el caso de Max Weber, situado ante procesos modernos cuyo montante trágico se respiraba por doquier, Ortega se sintió excitado hasta el extremo de hablar del filósofo como un aliado del espíritu profético de anticipación. Lo hizo en el escrito que, a mi modo de ver, acabó por determinar su posición ante la Segunda República española, y el que

<sup>4</sup> Las he intentado abordar en mi edición de las *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

<sup>5</sup> Esta sensación ya la manifiesta Ortega en su viaje primero a Argentina, donde encuentra su camino hacia la filosofía sistemática. He analizado este punto de su pensamiento en «Ortega y el monopolio de la modernidad», en *Iberian and Latin American Studies*, vol. 13, n.º 2-3, 2007, pp. 169-185.

<sup>6</sup> Lo he analizado en «Kant desde dentro», *Isegoría*, 30, junio 2004, 67-90.

puso las bases de su visión final sobre el liberalismo. Me refiero a *La Rebelión de las masas* y a los textos complementarios, propios de la época, en los que formulaba su teoría de la razón vital y su paso a la razón histórica. Por eso, creo que nuestra mirada se debe centrar aquí, pues de aquí brota su interpretación de la política española y su decepción respecto a ella, tanto como sus impresiones sobre Benjamin Constant y el nuevo liberalismo.<sup>7</sup>

## 2. Los nuevos trascendentales: Europa y el hombre masa

La época del pensamiento de Ortega que surge a finales de los años veinte, orientada hacia la configuración de la razón vital,<sup>8</sup> está marcada por el concepto trascendental de hombre masa. Este concepto estructura los materiales de Ortega y le ofrecen su orden. Entre ellos, debemos situar el problema del liberalismo. En cierto modo, el asunto del hombre masa, que había alcanzado su formulación filosófica plena en el concepto de *man* de Martin Heidegger, pero que presionaba hacia el aristocratismo compensatorio ya desde Nietzsche, mantenía una compleja relación con el pensamiento de la nación. Desde cierto punto de vista, la nación política producía masa. Ese era el objeto de todo gobierno nacional, la forja de una extrema homogeneidad. Aho-

<sup>7</sup> Por tanto, es en este texto donde se debería cifrar la tercera posición del liberalismo en Ortega, para Cerezo, que ve este liberalismo de Ortega en la democracia liberal, en la sensibilidad radical liberal contraria a la estatolatría. Cf. Cerezo, *op. cit.*, p. 642. En la descripción que hace Sánchez Cámara de las posiciones de Aguilar, ve el tercer liberalismo en *Meditación de Europa y Del Imperio romano*. Pero el mismo Ortega reconoció que el primer escrito debe ponerse en relación con los textos complementarios de *La Rebelión de las masas*.

<sup>8</sup> He analizado este momento en «La cuarta pregunta», en el congreso *Ortega presente y futuro*, Madrid, 2008.

ra Ortega veía clara la consecuencia y le parecía sencillamente pavorosa.<sup>9</sup> España no era diferente en esto. Pensar Europa era sencillamente *tout court* pensar España. El destino ya era compartido. Ahora se podía hablar desde la gran filosofía sobre España sin hacer comentarios al margen. No podemos negar que Nietzsche está presente en *La rebelión de las masas*. Cuando Ortega presentó sus tesis a los franceses, en 1937, lo quiso dejar claro y, con una continua ironía, dijo que su libro, en el caso de que lo fuera, trataba de un asunto «demasiado humano». Luego habló de la aceleración del tiempo, del presente que ya es pasado y dejó caer el tema splengeriano de la decadencia.<sup>10</sup>

En la presentación de su tema a Europa, Ortega confesaba que su obra estaba tejida de una soledad radical, en la que él había peleado una y otra vez con los límites de la comunicación y del lenguaje. Si el lenguaje es diálogo, vino a decir, en España resultaba imposible escapar al continuo malentendido del monólogo. El lenguaje estaba atravesado por el imperativo de lo concreto y esta dimensión ya era definitiva para él. De ella se derivaba su tarea, su función, su especificidad liberal. Por ello pudo hablar de una afinidad electiva entre Europa y el liberalismo.<sup>11</sup> De hecho, en este espacio se abre siempre su horizonte. La sociedad europea, junto con todas las estructuras que se derivan de la realidad social, no había sido jamás homogénea. Un fuerte principio de refracción imponía a cada norma universal su diversificación europea.<sup>12</sup> Iglesia e iglesias, *imperium* y Estados, razón y estilos nacionales, belleza y gustos, cualquier prin-

<sup>9</sup> «La pavorosa homogeneidad de situaciones en que va cayendo todo el Occidente», *La rebelión de las masas*, OC, IV, p. 116 (en adelante, RM, IV, y página).

<sup>10</sup> RM, IV, p. 113.

<sup>11</sup> He desarrollado el pensamiento posterior de Ortega sobre Europa en mi ensayo

<sup>12</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 117.

cipio espiritual siempre se concretaba en sus variaciones nacionales. Esta constitución había garantizado que Europa siguiera siendo un espacio social respirable. Europa tenía de todo, usos, costumbres, opinión pública, derecho y poder, pero siempre alentando formas diversas. Esas formas eran las naciones. No las naciones políticas, esas que imponían un poder directo y homogeneizador, sino las sociedades culturales propias que garantizaban la diversidad hermenéutica de los principios universales.

Europa era a los ojos de Ortega —como lo había sido para Fichte— una sociedad. Por eso era altamente probable un Estado común europeo. Si el concepto de masa es la condición estructural del pensamiento de Ortega de esta época, el de Estado europeo es el horizonte en el que sus análisis confluyen como una meta. Sin este juego de un concepto sociológico —el de masa— dentro de un escenario geoestratégico<sup>13</sup> —el de Estado europeo—, no se entiende el contexto en el que juega el concepto de liberalismo de Ortega. En 1937, y en los meses siguientes, se necesitaba mucha fe para afirmar con fuerza que Europa era una sociedad. Al menos en el «Prólogo para franceses» así se lo parecía a Ortega y por eso citaba con frescura a Montesquieu o Balzac.<sup>14</sup> Todo lo que se debía pensar era la figu-

<sup>13</sup> Geoestrategia que está muy presente en el subsuelo del trabajo de Ortega y que se ve en determinados comentarios que se colocan aquí y allá, de forma medida. Así, en RM, IV, *op. cit.*, p. 119, se dice: «La ocasión que lleve súbitamente a término el proceso [de imponer un Estado general europeo] puede ser cualquiera: por ejemplo, la coleta de un chino que asome por los Urales, o bien una sacudida del gran *magma* islámico». En el fondo, esto le hace decir a veces cosas que parecen cercanas al Carl Schmitt del *Nomos de la Tierra*. Así, en el «Epílogo para ingleses», y sobre todo en este apéndice que es «En cuanto al pacifismo», Ortega dice: «Considerada en lo que al derecho importa, la historia es ante todo, el cambio en el reparto del poder sobre la tierra». Su visión de la Sociedad de Naciones es claramente pro alemana y coincide con la de Schmitt: «el fracaso de la Sociedad de Naciones, gigantesco aparato construido para administrar el statu quo». RM, IV, *op. cit.*, p. 293.

<sup>14</sup> RM, IV, *op. cit.*, pp. 120-121: «L'Europe n'est qu'une nation composée de plusieurs», y «le grande famille continentale».

ra de ese Estado supranacional. Desde luego, sería una integración de la «pluralidad de las formas vitales».<sup>15</sup> Lo que estaba sucediendo en España tenía que ver con eso, y muy pocas veces los estudiosos han percibido que solo desde esta óptica de la guerra civil se divisa lo que Ortega contempla. Ante sus ojos, era una fantasía imaginar a España o Alemania, Francia o Italia como realidades sustantivas e independientes.<sup>16</sup> Ahora bien, la cuestión es que el viejo sistema de equilibrio de poderes europeos —tan alabado por Ranke<sup>17</sup>— no podía operar por más tiempo de forma espontánea. Esto era así porque la *opinión pública* europea se había desarticulado.

Este fenómeno tenía que ver con la noción de masa. Hasta ahora, la homogeneidad europea se había refractado en diversidades, y en el seno de cada nación una élite específica permitía la emergencia de una forma dada de la opinión pública cosmopolita. Sin embargo, cuando la homogeneidad europea era la masa, esta se refractaba en cada país también mediante una masa nacional. Ahora bien, esta figura impedía todo aliento cosmopolita y troceaba la opinión pública europea, de tal manera que nadie podía ejercer su poder unificador. El juego perturbador del hombre masa, desde este punto de vista, le parecía a Ortega muy grave. Por una parte, el hombre masa rompía con lo propio del estilo nacional de vida, eliminaba las aristocracias formadas en él y, así, vivía de espaldas a su pasado, sin historia.<sup>18</sup> Sin embargo, esta *res nullius* de la masa, ajena al viejo espíritu de homogeneidad nacional, ofrecía la ancha puerta por la que entraba el universalismo abstracto, propio del espíritu revolucionario.

<sup>15</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 285.

<sup>16</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 120.

<sup>17</sup> Cf. RM, IV, *op. cit.*, p. 122, nota. Ortega curiosamente hacía un Ranke un aprendiz de Guizot.

<sup>18</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 121.



rio. Ortega interpretaba así la fase comunista de la revolución española. La otra manifestación positiva de este nuevo hombre era la especialización científica, carente por completo de todo elemento cultural, algo que Ortega había analizado de forma pormenorizada en su *Misión de la Universidad*,<sup>19</sup> un escrito de los mismos años que *La rebelión de las masas*. Así que la ruina del estilo nacional de vida implicaba la ruina del cosmopolitismo —la manera en que se hacía valer la opinión pública europea—. Ahora solo quedaba en pie el internacionalismo que homogeneizaba sin diferenciar, y que era la metafísica abstracta del

<sup>19</sup> Allí, Ortega conoce de forma completa la división de las esferas de acción y hace de ella la nueva barbarie, que entrega científicidad, pero ninguna cultura. *Misión de la Universidad*, RM, IV, *op. cit.*, p. 322. Aquí estableció el diagnóstico weberiano, según el cual la especialización había roto al hombre europeo. Entonces lo puso en relación con la destrucción de Europa tal y como había existido. «[...] el desmoronamiento de nuestra Europa, visible hoy, es el resultado de la invisible fragmentación que progresivamente ha padecido el hombre europeo». Entonces citó el capítulo de *La rebelión de las masas* que lleva por título «La barbarie del especialismo», IV, pp. 215 y ss. Este momento todavía hacía referencia a la totalidad carismática de la vida, que Ortega desarrolla por los años treinta. En realidad, se trataba de las ideas que a través de la cultura pueden dotar al europeo de totalidad. Para ello debía anclar en la potencia auténtica de la vida, en «toda la vida nueva». RM, IV, p. 327. Todavía este periodo, ordenado alrededor de la razón vital, no rompe con la filosofía de la cultura, sino que la renueva. «Cultura es el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee: mejor, el sistema de ideas desde las cuales el tiempo vive». RM, IV, p. 341. En esta medida, en tanto que sistema, propone jerarquía de los valores, con la que contrarrestar la igual especialización. Aunque ya se propone una idea biográfica de vida, la cultura es lo dominante y todavía no se ha dado el paso a la idea histórica. Así dice Ortega: «Pero siempre hay un sistema de ideas vivas que representa el nivel superior del tiempo, un sistema que es plenamente actual. Este sistema es la cultura». RM, IV, p. 342. Estas ideas son «camino por la selva de la existencia», y en este sentido ofrecen las interpretaciones básicas con las que encarar el tiempo. Sin embargo, como sucedía con el tono de *La rebelión de las masas*, Ortega muestra sus tonos pesimistas, al hablar de una época de «terrible incultura». Por eso la misión de la Universidad pasa por recuperar «la plena cultura del tiempo». Solo así, con una «nueva integración del saber», puede esperar Europa una salvación. RM, IV, p. 347. Esta oferta carismática implica una idea de totalidad. Esta es la misión de la universidad: especializarse «en la construcción de una totalidad».

*obrero actual*.<sup>20</sup> Esto y ese escuálido principio de la especialización científica.

En este doble de juego de masa y universalismo abstracto, por un lado, y especialización técnica, por otro, el liberalismo era inviable. En realidad, la actualidad se dirigía hacia una situación que parecía la del bajo imperio romano.<sup>21</sup> Pues liberalismo era el principio de refracción, de diferencia, de heterogeneidad respecto del espíritu universal europeo, la piedra en la que se fundaban las diferencias nacionales. Y lo era tanto y en la medida en que, en cada nación, impulsaba también el espíritu de diferencia, de diversidad en los tipos humanos. Esa era la piedra de toque por la que cada nación reconocía su aristocracia. Ahí se resumía la historia de Europa. Citando a Guizot, su *Histoire de la Civilisation en Europa*, que prologaría, afirmó que «libertad y pluralismo son dos cosas recíprocas y ambas constituyen la permanente entraña de Europa». Tras la masa y el universalismo revolucionario, tras el espíritu limitado del científico especialista e inculto, el liberalismo solo podía ser algo nuevo, reconquistado. Entonces fue consciente Ortega de que su vieja doctrina del liberalismo ya no servía. Su pensamiento dio un impulso más allá y, como era de esperar, acompañó sus propias reflexiones filosóficas generales.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 121.

<sup>21</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 128. Lo que da pie a sus reflexiones sobre el imperio romano, con su vulgarización del latín homogéneo, y sus pautas de vida completamente uniformes, que ocuparan sus días de inmediato regreso a España.

<sup>22</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 123.

<sup>23</sup> Sus llamadas contra el viejo liberalismo son muy claras: «No pretendo que el viejo liberalismo sea una idea plenamente razonable. ¡Cómo va a serlo si es viejo y si es *ismo*!». RM, IV, *op. cit.*, p. 122. Desde luego no podía ser individualista, que le parecía propio del siglo XVIII. RM, IV, *op. cit.*, p. 125.

### 3. La muerte del viejo liberalismo

Fue entonces cuando Francia se convirtió en el punto de referencia de los análisis de Ortega. En realidad, nuestro pensador aludía a la sociología francesa, que le parecía «la reciente tradición francesa, superior en este orden de temas a las demás».<sup>24</sup> Para ello, sin embargo, tenía que disciplinar sus adhesiones a lo francés. Pues en Francia estaba lo mejor, esa mirada sociológica que podía fundar el nuevo liberalismo, pero también lo peor, el espíritu revolucionario, la verdadera clave de la política homogeneizadora, abstracta, unilateral y universalista, siempre de valor absoluto. Ese espíritu había surgido hacia 1750, con la extravagante idea de la razón como motor de la igual constitución política de los pueblos.<sup>25</sup> En realidad, estos «intelectuales descarriados ignorantes de sus propios límites»<sup>26</sup> habían matado el viejo liberalismo anclado en el individuo.<sup>27</sup> El verdadero liberalismo venía de Francia, pero también venía de ella justo lo que más lo amenazaba, la homogeneidad colectivizadora, que Ortega veía a la vez en la Revolución francesa y en la contrarrevolución conservadora de Bonald y de De Maistre, que no eran lo contrario de la revolución, sino una revolución contraria. Socialismo es Francia, desde Robespierre y Saint-Simon, pero también desde Bonald y Comte. En suma, el futuro estaba en comprender el combate francés entre el triunfante universalismo de la política absoluta de 1789 y un liberalismo que desde aquella misma fecha pugnaba por dotarse de concepto.

<sup>24</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 118, nota 1.

<sup>25</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 117.

<sup>26</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 116.

<sup>27</sup> «El liberalismo individualista pertenece a la flora del siglo XVIII, inspira en parte la legislación de la Revolución francesa, pero muere con ella». RM, IV, *op. cit.*, p. 125.

El siglo XIX, en un diagnóstico que se remonta a Simmel, había descubierto lo colectivo y había arrinconado el liberalismo individualista. No era de lamentar. Este era unilateral y en esa misma medida falso. Ahora convenía ejercer los derechos de la inteligencia y reconocer que en ese principio del colectivismo anidaba un monstruo: el universalismo internacionalista de las masas que eliminaba de forma revolucionaria la estructura societaria liberal europea. De esa mirada debía surgir un liberalismo «de estilo radicalmente nuevo»,<sup>28</sup> pero capaz de conectar con los viejos resistentes. Ortega aclaraba que tal luz germinaba en la línea del horizonte. Si reclamó capacidades anticipatorias y proféticas,<sup>29</sup> fue sobre todo porque deseaba ver claro en este asunto. Sin embargo, había sido precedido por algunos otros. Sin contar a Montesquieu, al menos había que nombrar a Tocqueville, a Macaulay, a Stuart Mill. De hecho, este no hacía sino comentar un pasaje de Humboldt. Y este, ya lo sabemos, se había formado en contacto con el joven Constant en el París de 1793. Así, de forma un tanto precipitada, intuitiva, Ortega llega a una posición estable: enlazar a los doctrinarios, a los resistentes frente a la Revolución francesa, con la posibilidad de un nuevo liberalismo.

<sup>28</sup> La frase es fuerte y deseo repetirla: «Mas cuando se ha visto con claridad lo que en [...] el hecho colectivo [...] hay por un lado de benéfico, pero, por otro, de terrible, de pavoroso, solo puede adherir uno a un liberalismo de estilo radicalmente nuevo, menos ingenuo y de más diestra beligerancia, un liberalismo que está germinando ya, próximo a florecer, en la línea misma del horizonte». RM, IV, *op. cit.*, p. 127.

<sup>29</sup> «Eludo precisar a qué gremio pertenecían los profetas. Baste decir que en la fauna humana representan la especie más opuesta al político. Siempre será el que deba gobernar, y no el profeta. Pero importa mucho a los destinos humanos que el político oiga siempre lo que el profeta grita o insinúa. Todas las grandes épocas de la historia han nacido de la sutil colaboración entre esos dos tipos de hombres». RM, IV, *op. cit.*, p. 291.

En el fondo, poco a poco, Ortega llegó a la comprensión de que la misma batalla que se daba en el presente ya se había dado entre la Revolución francesa y los liberales doctrinarios. En aquella hora había irrumpido la política total, lo que Ortega llama «el politicismo integral», con su pretensión de hacer de la política la esfera de acción social absolutamente valiosa. Este fenómeno, que ocurre por primera vez con la Revolución francesa, «es una y la misma cosa con el fenómeno de la rebelión de las masas».<sup>30</sup> La política elevada a esfera absoluta implicaba la intrusión ingente de la propaganda en la personalidad, la construcción de la subjetividad desde el poder, la ruina del ensimismamiento propio de la tarea formadora de la subjetividad en favor del ruido de los demagogos.<sup>31</sup> Así se comenzó a trazar en Europa el camino real hacia la plena socialización del ser humano y su anulación como persona. El ser humano dejó de ser una «figura individual» que brotase de una «imagen de su fantasía» y se hundió en esa masa parisina informe. Con ello, Europa comenzó a dar pasos hacia su transformación en una termitera.<sup>32</sup> Allí, en 1793 se enfrentaron por primera vez los irresponsables demagogos con los profundos intelectuales del presente, con los ancestros de Ortega, los liberales doctrinarios.

Desde entonces, desde 1750, según asegura Ortega, opera la idea de que la revolución general política absoluta es un método de resolver problemas.<sup>33</sup> Sea cual sea el contenido de la política, proceda de derechas o de izquierdas, esta se ha hecho absoluta y adopta el método revolucionario. Y este método implica una corrupción intelectual del lenguaje, que de ser diálogo pasa a ser imposición universal dogmática; y de ser algo concreto se

<sup>30</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 130.

<sup>31</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 131.

<sup>32</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 132.

<sup>33</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 134.

convirtió en discurso abstracto. Ese método se ha impuesto de modo tan universal como su propio soporte humano, el hombre masa. Con ello se ha desplazado de la dirección intelectual a los hombres responsables de su tarea, y se ha elevado hasta la cima a los elementos degenerados, estranguladores de civilizaciones.<sup>34</sup> Por ello, una nueva definición del poder responsable de las ideas, un nuevo liberalismo, una nueva reivindicación de la diversidad nacional y un nuevo pensamiento sobre Europa —la «reconstitución de Europa»<sup>35</sup>—, todas estas eran cosas que caminaban juntas en el pensamiento de Ortega. Solo este conjunto sistemático de operaciones intelectuales podría detener la metodología revolucionaria, el universalismo internacionalista, el hombre masa y su figura, el demagogo irresponsable. Sin duda, el punto de cruz pasaba por aclararse sobre la verdadera ontología de Europa. Se trataba de saber si era una sociedad, si albergaba un principio universal, y si por tanto podía emerger de ella un derecho y un poder público; o bien si era meramente una pluralidad de naciones y entonces nada podía hacer frente al universalismo descarnado y abstracto del hombre masa y de la revolución.

La posición de Ortega en el «Epílogo para ingleses», escrito en 1938, era mucho más pesimista que en el «Prólogo para franceses», escrito unos meses antes. «Si Europa es solo una pluralidad de naciones, pueden los pacíficos despedirse radicalmente de sus esperanzas», dijo entonces.<sup>36</sup> Puesto que el escrito es claramente belicista, Ortega parece sugerir que Europa ya se ha convertido en un mero conglomerado de naciones, que nada une a los europeos mediante un vínculo universal espiritual, ni mediante minorías responsables, ni a través de convicciones co-

<sup>34</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 133.

<sup>35</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 285.

<sup>36</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 296.



munas. El trascendental «sociedad Europea» que ha dado sentido a la diversidad de las naciones europeas, ese credo intelectual y moral de Europa,<sup>37</sup> le parecía roto y quebrado. La conclusión prevé como seguro el triunfo de las masas. O el de su complemento, el poder espiritual salvaje de las figuras bárbaras de especialistas científicos que se atreven a hablar de todo, como si fueran portadores de cultura, como ese Einstein que se lanza a juzgar del proceso histórico español.<sup>38</sup> Europa, dice Ortega, se ha des-socializado. Por mucho que las masas constituyan una forma universal de existencia, el primer efecto que han producido ha sido eliminar la forma social europea, con sus valores y poderes espirituales responsables, y dejar a la deriva las formas nacionales. Las formas vitales nacionales basadas en el hombre masa ya no son tales, no existen. Implican también violencia interna contra la propia historia, contra los poderes intelectuales representantes del viejo estilo nacional. Por eso, ya no hay nada por encima de los diversos pueblos, y por eso «la pura verdad es que, desde hace años, Europa se halla en estado de guerra, en el estado de guerra más radical de todo su pasado».<sup>39</sup> Ese ha sido el efecto de la propaganda de los nuevos medios de comunicación, que a través de la prensa ha sustituido a la Universidad como exclusivo poder espiritual sobre la gente.<sup>40</sup> Se trata, en suma, de

<sup>37</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 298.

<sup>38</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 307: «Alberto Einstein usufructúa una ignorancia radical sobre lo que ha pasado en España ahora, hace siglos y siempre. El espíritu que le lleva a esta insolente intervención es el mismo que desde hace mucho tiempo viene causando el desprestigio universal del hombre intelectual, el cual, a su vez, hace que vaya el mundo a la deriva, falto de *pouvoir spirituel*».

<sup>39</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 300.

<sup>40</sup> En relación con el argumento que hemos desarrollado en una nota anterior, Ortega expone esta contraposición entre la misión verdadera de la universidad y el poder de la prensa en las páginas finales de *Misión de la Universidad*. «Hoy no existe en la vida pública más poder espiritual que la Prensa». Desde luego, la Iglesia ha abandonado el presente porque ha abandonado la prensa. El comentario es sabro-

un estado de guerra entre sus naciones y de un estado de guerra civil interno a sus naciones. En suma, el escenario de Carl Schmitt: una política dominada por el enemigo interior y exterior. España era el primer episodio de esa guerra civil interna. Pronto vendría el segundo episodio de una lucha de naciones.

Debemos reparar en este doble frente de la guerra. Aquí la matriz de la Revolución francesa se impone de nuevo: guerra civil y guerra continental, lucha contra todo lo que representa diversidad en el seno de una nación y lucha contra lo inaceptable y hostil de otro principio nacional diferente del propio. Europa era un pensamiento que unía las naciones europeas tanto como organizaba sus élites. Ahora el principio de la élite ha estallado generando ese doble frente. «Ahora se ve cómo la cohesión interna de cada nación se nutría en buena parte de las vigencias colectivas europeas», dice Ortega concluyendo su argumento.<sup>41</sup> Esta falta de cohesión comunitaria —«esta debilitación simultánea de la comunidad entre los pueblos de occidente»<sup>42</sup>— ha emergido tan pronto se abrió paso el «uso de convertirse unos pueblos en jueces de los otros, de despreciarse y denostarse porque son diferentes».<sup>43</sup> Esta ha sido la hazaña de la Prensa, que acerca unas naciones a otras, pero solo en lo negativo.<sup>44</sup> La esci-

so. No solo por la capacidad mostrada por la Iglesia a la hora de vincularse a la prensa, sino por la síntesis de universidad y de prensa que al parecer ha sido el resultado del proceso intelectual español. Ahora bien, para Ortega, como para Weber, en la jerarquía de las realidades espirituales, el periodismo ocupa el rango inferior. RM, IV, p. 352. Pues los periodistas no son sino pseudointelectuales chafados llenos de resentimiento y de odio hacia el verdadero espíritu.

<sup>41</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 300.

<sup>42</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 300.

<sup>43</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 284.

<sup>44</sup> El análisis de la función de la prensa por parte de Ortega es elemental pero efectivo: la prensa aumenta el desconocimiento entre los países. Hay una extrema proximidad dinámica y una opinión incongruente: esto significa que el desconocimiento tiene efectos políticos. Esto permitiría a las opiniones públicas de un país actuar en otro, pero desde el desconocimiento, sin «la verdad de lo vivido». RM, IV, *op. cit.*, pp. 303-304.

sión entre lo nuevo revolucionario y lo tradicional recorre las naciones y Europa entera.<sup>45</sup> La diferencia reacción-revolución que había producido 1789 se había generalizado. Solo recomponer Europa, reorganizar la diversidad nacional desde la primacía de un espíritu común, generar nuevos poderes intelectuales responsables, vertebrar élites, solo este proceso podría impedir el desnudo encuentro de naciones contra naciones y de nacionales contra nacionales. Solo el nuevo liberalismo podría lograr todo esto. Mientras no fuera así, el hecho desnudo de la doble guerra se impondría.

#### 4. El futuro y el pasado

Ortega no pensaba que esa nueva generación de Europa pudiera lograrse al margen de una nueva oportunidad para la Universidad. En cierto modo, su dilema decía así: o propaganda abstracta, internacionalista, dominio de la prensa, especialización y barbarie; o liberalismo de nuevo cuño, capaz de ser a la vez nacional y europeo, dotado de una cultura poderosa y de organizarse desde una recomposición de la misión de la Universidad. Y así leemos este pasaje: «Es pues cuestión de vida o muerte para Europa rectificar tan ridícula situación [de dominio de la prensa]. Para ello tiene la Universidad que intervenir en la actualidad como tal Universidad, tratando los grandes temas del día desde su punto de vista propio —cultural, profesional o científico—. De este modo [...], metida en medio de la vida, de sus urgencias, de sus pasiones, ha de imponerse como un “poder espiritual” superior a la Prensa. [...] Entonces volverá a ser la Universidad lo que fue en su hora mejor: un principio promotor de la

<sup>45</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 299.

historia europea».<sup>46</sup> Pero desde cierto punto de vista esta propuesta, que encerraba dimensiones normativas muy rigurosas, quedaba en el aire de las reformas por venir y no se articulaba bien con su propuesta de un nuevo liberalismo.<sup>47</sup>

Cuando, para resolver la doble guerra civil, Ortega reclamaba una «nueva técnica de trato entre los pueblos», cuando exigía una nueva técnica política, cuando avistaba un nuevo liberalismo, en el fondo todo ello se concretaba en una nueva sociedad europea capaz de fundar un poder público europeo. Como sabemos, en la idea de Ortega, Europa sería una ultranación, y esto exigía recomponer el sentido nacional de las partes y su doble juego de universalidad y particularidad. Sin embargo, en esa guerra civil no parecía abrirse otra posibilidad que la de una violencia desnuda entre las partes. Esta era la previsión de Ortega y, en cierto modo, si de algo acusaba a Inglaterra en el «Epílogo» era de su pacifismo, que le impedía prepararse para el futuro. Esa guerra, y no la Universidad, le parecía el fontanal desde donde podía brotar la nueva sociedad, y con ella el nuevo derecho. Los derechos de las naciones, en un momento de odio entre ellas, serían recíprocamente desconocidos por todas y, por lo tanto, solo una nueva sociedad europea podía forjar un nuevo derecho internacional. Ante este futuro, como un obstáculo poderoso, se alzaban Versalles y Ginebra, en la línea de lo que pensaba Carl Schmitt. En la misma línea que habría de desarrollar Kelsen un poco más tarde, Ortega sugería que era preciso forjar un derecho internacional europeo «sin el Estado y su actividad estatutaria».<sup>48</sup> En realidad, la ultra-nación que habría de ser Eu-

<sup>46</sup> *Misión de la Universidad*, OC, IV, p. 352.

<sup>47</sup> En todo caso, el diagnóstico de Ortega ha fracasado. La Universidad ahora está al servicio bochornoso de la prensa, y es esta la que define los prestigios, la excelencia y la funcionalidad de los estudios.

<sup>48</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 295.

ropa no le parecía a Ortega que tuviera que renunciar al principio de soberanía de los Estados como árbitro último del derecho internacional. Sin embargo, tal sentido tendría que ser limitado. Pero una guerra debía mediar, pues una nueva sociedad europea debía surgir de ella, y solo sobre esta novedad podría producirse de forma espontánea el derecho.<sup>49</sup> No cabe duda: para Ortega esa guerra y su mediación implicaba previamente «una etapa de nacionalismos exacerbados». Solo así se podía contrarrestar el «descarrío metódico que representa el internacionalismo».<sup>50</sup> La meta, sin embargo, era la «unidad concreta y llena de Europa». «Las naciones europeas llegan ahora a sus propios topes y el tope será la nueva integración de Europa».

Y aquí es donde Ortega conectaba de forma productiva la situación del presente con la emergencia del nuevo liberalismo. Pues entonces, tras recordar el estado de guerra radical de Europa, dijo: «Es frívolo interpretar los regímenes autoritarios del día como engendrados por el capricho o la intriga».<sup>51</sup> En cierto modo, formaban parte de la estructura de la mediación. Aunque Ortega no da nombres, en diciembre de 1937 esto quería decir mucho. Para Ortega eran «manifestaciones ineludibles del estado de guerra civil en que casi todos los países se hallan hoy». En realidad, para disminuir el estado de guerra, se tenía que recomponer una voluntad de no injerencia en los asuntos de los demás. Tal cosa, con la estructura de la opinión pública mundial y europea, resultaba imposible. Pero como nadie dispone de la «verdad de lo vivido», y las opiniones públicas intervienen desde el veneno de la prensa, era necesario el error, la ofensa, la diferencia que crece y se envenena. Desde luego, Ortega reclamaba con ello comprensión para los regímenes autoritarios. Los que

<sup>49</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 298.

<sup>50</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 309.

<sup>51</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 300.

no tenían acerca de ellos «la verdad de lo vivido», estos debían callar.<sup>52</sup> La frase recomendaba silencio sobre la guerra civil española. De otra manera no se entiende este pasaje: «Sostengo que la injerencia de la opinión pública de unos países en la vida de los otros es hoy un factor impertinente, venenoso y generador de pasiones bélicas, porque esa opinión no está aún regida por una técnica adecuada al cambio de distancia entre los pueblos. Tendrá el inglés o el americano todo el derecho que quiera a opinar sobre lo que ha pasado y debe pasar *en España*, pero ese derecho es una injuria si no acepta una obligación correspondiente: la de estar bien informado sobre la realidad de la guerra civil española, cuyo primero y más sustancial capítulo es su origen, las causas que la han producido».<sup>53</sup> Lo que Ortega quería decir lo dejó claro en este otro pasaje: «Mientras en Madrid los comunistas y sus afines obligaban, bajo las más graves amenazas, a escritores y profesores a firmar manifiestos, a hablar por radio, etcétera, cómodamente sentados en sus despachos o en sus clubs, exentos de toda presión, algunos de los principales escritores ingleses firmaban otro manifiesto donde se garantizaba que esos comunistas y sus afines eran los defensores de la libertad».<sup>54</sup>

Desde luego, Ortega no llegó a decir esto mismo de Hitler, y sabía de lo que hablaba respecto a Madrid porque lo había vivido. En todo caso, y lejos de ir más allá en el análisis del específico lugar de la Segunda República en el mundo,<sup>55</sup> veía claro

<sup>52</sup> El concepto aparece en RM, IV, *op. cit.*, p. 304.

<sup>53</sup> RM, IV, *op. cit.*, pp. 104-305.

<sup>54</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 306.

<sup>55</sup> Desde luego, Ortega llamaba la atención acerca de cómo en Inglaterra se abortaba el frente popular que se defendía en España. «Esa incongruente conducta, esa duplicidad de la opinión laborista, solo irritación puede inspirar fuera de Inglaterra». RM, IV, p. 307. Desde luego, jamás se para a pensar en el problema importante: el enemigo del laborismo inglés era Hitler y el frente popular español podía pararlo. Esto no quiere decir que el laborismo inglés se quisiese arrastrar a una tragedia. En este sentido, la responsabilidad del pueblo español era suya. Nadie se veía obligado a



que nadie podía aludir a la falta de información sobre la situación española. De eso se encargaba la prensa mundial. Ortega, instalado en lo que llamaba una «moderación» lentamente construida,<sup>56</sup> se cansaba de recordar que los corresponsales eran partidistas y maldecía a la «fauna periodística» e insistía acerca de la necesidad de la reforma.<sup>57</sup> Todos ellos no lograban sino propalar información sin conocer «lo más auténticamente real de la realidad». Así que la prensa ofrecía mero desconocimiento, ignorante de su propia ignorancia.<sup>58</sup> En estas condiciones era inútil la relación entre pueblos y cualquier contacto no cesaba de producir malestar y odio. La previsión de Ortega, muy sutilmente expuesta, sugiere no obstante que finalmente «la nación acaba por estabilizarse en su verdad». En ella habrían de converger los partidos tras la guerra civil. Y entonces se unirán en su verdad viviente, en su intimidad, en su sistema de secretos. Los avisos de Ortega acerca de la naturaleza no mística de sus expresiones no son convincentes, desde luego, pero sí lo era su previsión implícita de que a primeros de 1938 veía ya descontada la guerra civil en España. El estado de guerra civil en España ya se había superado. España le parecía casi lista para la nueva empresa europea. En realidad, era el primer país preparado para ella.

Entonces Ortega dejó caer su previsión y mostró dónde quería situarse, desde luego. Pues dijo que en esta situación de guerra civil europea «pronto vendrá una articulación de Europa en dos formas de vida pública: la forma de un nuevo liberalismo y la forma que, con un nombre impropio, se suele llamar tota-

secundar su drama. Pero una vez este desencadenado, era evidente hacia qué posición debía dirigirse la izquierda inglesa. En esto, Inglaterra se comportaba como una potencia bien informada. Ortega no quiere oír hablar de esto.

<sup>56</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 306.

<sup>57</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 305.

<sup>58</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 305.

litaria».<sup>59</sup> La cautela de Ortega causa estupor. Sin embargo, deja el comentario en la más extraña abstracción. No sabemos por qué es impropia la caracterización de totalitarismo. Pero sea como sea, no cabe duda de que Ortega deseaba alinearse con el nuevo liberalismo. El enfrentamiento entre ambas formas de entender las cosas no podría obviarse. Pero tampoco su recíproca necesidad. «Toda forma de vida ha menester de su antagonista», aseguró. La ingenuidad de Ortega resulta perceptible, y su capacidad para analizar la situación mundial parece mejorable. A pesar de todo, no debemos ejercer la superioridad de quien mira setenta años después. Nos interesa más profundizar en su carácter sintomático, pues desvela profundos rasgos de su filosofía.

La tesis de Ortega era sencillamente que «el totalitarismo salvará al liberalismo». Esta posición es inicialmente comprensible: los enemigos se refuerzan entre sí y el peligro que representa el totalitarismo producirá energías para salvar la libertad en Europa. Sin embargo, descubrimos pronto que el análisis de Ortega no consiste en proponer la inevitable creciente liberal para hacer frente al peligro totalitario. No es esto. Lo que Ortega quiere decir es que totalitarismo —de ahí la impropiedad de la expresión— y liberalismo están llamados a entenderse, a cooperar. La frase entera dice así: «El totalitarismo salvará al liberalismo, destiñendo sobre él, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto a un nuevo liberalismo *templar* los regímenes autoritarios». Este es el punto: el totalitarismo tras la victoria será meramente autoritarismo, y este no será incompatible con el liberalismo. Ya lo sabía Hobbes. Ambos principios están condenados a entenderse en un autoritarismo templado y liberal. De hecho, la previsión de España, de esa España que recu-

<sup>59</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 309.

peraba su intimidad y verdad tras la guerra civil, consistía en que estaba en muy buenas condiciones para iniciar ese camino de síntesis. Con la sutileza de quien sabe colocar la frase en el momento oportuno, Ortega nos informa de que «Los pueblos menores adoptarán figuras de transición e intermediarias. Esto salvará a Europa». España, un pueblo menor, pronto entraría en el camino de una figura intermedia entre autoritarismo y liberalismo. Sin duda, se trataría de un «equilibrio mecánico y provisional», pero al menos permitirá una «nueva etapa de mínimo reposo». Por mínimo que fuera, le parecía a Ortega suficiente para que brotara «en el fondo del bosque que tienen las almas, el hontanar de una nueva fe». Para ello se necesitaba el ensimismamiento que incluso los más pesimistas sabían que iba a ser el destino de España. Esa nueva fe común de Europa era exactamente la de los liberales nuevos.

## 5. Doctrinarismo

Para el Ortega posterior a 1936, si el futuro pasaba por un autoritarismo templado por liberalismo, por ese sincretismo en que se salvaba Europa, entonces se entiende bien que el modelo fuera el liberalismo de los doctrinarios franceses. Desde cierto punto de vista, ellos habían sabido detener la guerra civil, configurar un directorio, mantener un sentido para las libertades subjetivas, fundar una libertad de los modernos, frente a la libertad de los antiguos, y abrir el paso a un régimen de autoridad. Pero cuando efectivamente vamos a las obras de Ortega para ver el análisis del liberalismo doctrinario, nos damos cuenta de su escualidez. Aquello sobre lo que había puesto las esperanzas de futuro en el año 1937 y 1938 apenas mereció un análisis pormenorizado. Cuando recorremos el *Índice de autores y con-*

*ceptos de la obra de José Ortega y Gasset*, vemos que Benjamin Constant aparece en toda su obra en tres páginas. Una de ellas es de 1916 y analiza el *Adolfo*, en el que Ortega pondera la relevancia del amor para la filosofía.<sup>60</sup> La otra es de 1917 y desarrolla la anterior.<sup>61</sup> Como autor político y padre de los doctrinarios, solo aparece en el «Prólogo para franceses» para decir de él que es un retrasado del siglo anterior y que por eso no comparte el espíritu colectivista. Las ocurrencias y análisis sobre la obra de Guizot son igual de mínimos y formales.<sup>62</sup> Ortega afirma que «quien quiera de verdad ver claro qué es lo que pasa hoy en el mundo» necesita conocer la historia del siglo XIX y la centralidad de Francia. Pero en este prólogo deja caer lo verdaderamente innovador de los doctrinarios, y sobre todo del agudo Royer-Collard: construir una doctrina política en que «esta mezcla de principios —el derecho histórico de los reyes y el derecho ideal, racional, a priori del pueblo— vienen a cohabitación». Mediante esta síntesis de principios opuestos, ellos forjaron una doctrina y «dominaron intelectualmente los hechos».

Como vemos, Ortega había identificado el paralelismo entre los doctrinarios y el nuevo liberalismo: la *complexio* de dos principios contrarios. En su caso, el principio monárquico y el derecho del pueblo. En el caso de Ortega, el del presente, el autoritarismo y el liberalismo. Lo mismo, aunque bajo la forma de lo diferente.<sup>63</sup> Pero, en realidad, no mucho más. El agudo Royer-Collard comparece poco y nunca de forma pormenorizada.

<sup>60</sup> «Leyendo el *Adolfo*, libro de amor», *El espectador*, OC, II, pp. 25-28.

<sup>61</sup> «Para la cultura del amor», *El espectador*, OC, II, pp. 140-145.

<sup>62</sup> Una en «La interpretación bélica de la historia», OC, II, p. 529. Luego en el prólogo de la *Historia de la civilización europea*, cf. la edición de Alianza Editorial, Madrid, 1966, pp. 7-10.

<sup>63</sup> No es de desdeñar la idea de que Ortega pensara que solo el principio monárquico liberal doctrinario, ejercido por un pretendiente como Don Juan, fuera la solución para España. Tampoco es un azar que marche a Portugal pronto.

da.<sup>64</sup> Sin duda, con estas breves sugerencias, Ortega motivó el estudio de Luis Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, editado en 1945, que en una breve reflexión inicial reconocía la inspiración orteguiana.<sup>65</sup> No veremos nada más explícito que su análisis en el «Prólogo para Franceses». Así que allí debemos marchar para recoger algún tipo de indicación ulterior. Sin embargo, Ortega no va mucho más allá y pronto redescubrimos la vieja idea: «Cuando Guizot, por ejemplo, contraponen la civilización europea a las demás haciendo notar que en ella no ha triunfado nunca en forma absoluta ningún principio, ninguna idea, ningún grupo o clase, y que a este se debe su crecimiento permanente y su carácter progresivo, no podemos menos de poner el oído atento».<sup>66</sup> Ortega asiente: este hombre sabe lo que dice. Aunque su expresión sea negativa, produce en Ortega «visiones inmediatas». Con ellos se identifica, de eso no cabe duda, hasta en el gesto estético de distanciamiento, para «defenderse del abandono orgiástico en que vivía su contorno», algo que significaba mucho acerca de un tiempo que la Zambrano recordaría como delirio. Lo que Guizot afirma viene del conocimiento profundo de la historia de Europa. Todo ello le permite decir a Ortega que el grupo de personas que *de facto* gobernó Francia hasta la revolución de 1848 le parece «lo más valioso que ha habido en la política». Sabía que su espíritu contra corriente y su política de resistencia tenían como aliada a la realidad, por ellos conocida como historia. De ahí su responsabili-

<sup>64</sup> OC, XII, p. 293, para afirmar que en Europa solo queda desnuda la fuerza de la facticidad, no la fuerza de la normatividad. «Hechos que son fuerza» y no «cosas que son derechos». La misma referencia en el fondo es la que deja caer en «Cómo muere una creencia», en el lejano 1954. OC, IX, p. 711. Luego está la aparición de V, pp. 253 y ss., y las propias de *La rebelión de las masas*.

<sup>65</sup> Luis Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, Madrid, CEC, 1984.

<sup>66</sup> RM, IV, *op. cit.*, pp. 122 y ss. Sin duda cita entonces la frase de *Historia de la civilización europea*: «La coexistencia y el combate de principios diversos».

dad intelectual. Como es natural, su mejor sentido de la realidad les permitía disponer de una ética circunstancionalista, tan afín a Ortega. «Los doctrinarios no tenían una doctrina idéntica, sino que variaba de uno en otro».<sup>67</sup>

Lo más característico de este grupo consistía, a los ojos de Ortega, en que ante una situación dada, se movían con la flexibilidad propia de quien busca la meta final de la libertad. Respecto a esto, sabían que «las libertades públicas no eran otra cosa que resistencias». Sin duda, de esta manera interpretaban la división de poderes de Montesquieu, pero siempre desde una valoración superior de lo dinámico sobre lo estático. Por eso, su virtud consistía en la flexibilidad. El estado de libertad no era sino un momento estático de un proceso dinámico de contrarresistencias de poderes y fuerzas, y entre estas las de dos órganos fundamentales, el individuo y el Estado, los representantes del liberalismo y del autoritarismo, que hacía del Estado representante de lo más pavoroso de lo colectivo.<sup>68</sup>

Lo decisivo de este planteamiento, sin embargo, residía en una capacidad de apreciar lo concreto de esas fuerzas mismas. Sin este elemento, todo se hundía. Y aquí hace pie uno de los momentos en que Ortega da un salto adelante en su filosofía y sobre la humilde proximidad de estos doctrinarios avanza en la construcción sistemática de su pensamiento. Pues Ortega reconoce que estos doctrinarios viven en el seno de la «mejor tradición racionalista». Son hijos de Descartes, desde luego, como siempre se vio Ortega.<sup>69</sup> Sin embargo, en su búsqueda de principios absolutos, fundamentales, se han desviado del camino cartesiano del Yo, con su potencialidad de abstracción, y han

<sup>67</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 124, nota 1.

<sup>68</sup> Esto es lo que en el fondo ve de positivo en el libro de Spencer, *El individuo contra el Estado*. RM, IV, *op. cit.*, p. 126.

<sup>69</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 125.



dado con «lo histórico como el verdadero absoluto». Tras ellos se puede decir que «la historia es la realidad del hombre» y por eso, a partir de 1935, Ortega va a transformar su vieja razón vital en razón histórica. Y lo hace al hilo de la necesidad de configurar un nuevo liberalismo y a la hora de leer la situación europea a la luz de los doctrinarios. Amantes de la historia, a los doctrinarios les parece absurdo negar el pasado, porque en el pasado está aquello que se puede llamar «natural del hombre». Que el ser humano no tiene naturaleza sino historia, esto es lo que ha descubierto Ortega en este punto. Por eso, el pasado era una de las fuerzas que había que integrar en una política de síntesis, si la libertad debía abrirse camino. En el pasado estaba la legitimidad y la condición de la libertad.

Como es fácil de comprender, este planteamiento le parecía a Ortega el propio de la vieja resistencia inglesa de Burke frente a la Revolución francesa, y los doctrinarios eran sus discípulos franceses. Puesto que todo problema político es concreto, solo se puede iluminar por la ciencia de lo concreto, la historia.<sup>70</sup> Con ello, toda la gran Europa aparecía dominada por una idea de historia natural de la libertad, por un crecimiento evolutivo de la misma que surgía desde el espíritu de las naciones. A fin de cuentas, el *Volksgeist* alemán no era sino *esprit des nations*.<sup>71</sup> Por eso, el liberalismo era lo único apropiado a la nueva ontología que apuntaba tras la razón histórica: «La libertad ha significado siempre en Europa franquía para ser el que auténticamente somos».<sup>72</sup> Que exista un ser *que se expresa* libremente en la historia, y no que es pura historia, es un detalle menor, aunque importante. Es lo que garantiza el suelo rocoso de la nación. Por eso, el principio del liberalismo era siempre nacional, en él

<sup>70</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 134.

<sup>71</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 126, nota 1.

<sup>72</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 122.

anclaba «el perenne liberalismo europeo».<sup>73</sup> Desde él se podría generar el verdadero futuro europeo, pero este pasaba por afirmar la propia historia en tanto historia nacional, los usos sociales concretos, los vínculos que ataban al hombre con la gente, los sistemas de creencias, aquello que garantizaba la diversidad de situaciones. Todo ello surgía ante la vista del filósofo justo de la mano de la «otra razón más radical que es la razón histórica», y que Ortega ya exponía en 1935 en *Historia como sistema*, aunque todavía de forma inmadura,<sup>74</sup> pero ya claramente anti-hegeliana. Su proximidad a estos textos sobre los doctrinarios y el problema del liberalismo queda clara cuando se cita a Comte y se dice: «Se puede asegurar hoy día que la doctrina que explique suficientemente el conjunto del pasado obtendrá inevitablemente, por esta prueba exclusiva, la presidencia mental del porvenir».<sup>75</sup> Y esto era así porque Ortega reconocía que, en un ser histórico, el derecho fundamental era tener una historia, el «derecho de continuidad».<sup>76</sup>

Vemos así que fue la *ratio política* lo que llevó a Ortega a proponer la razón histórica, ya con valor general para abordar los asuntos humanos.<sup>77</sup> Sin duda, esto le permitía aproximarse de nuevo al viejo Nietzsche, que había definido al ser humano superior como «el de más larga memoria». Como es natural, esto llevó a Ortega a otorgar relevancia a los símbolos de esa memoria y a esa continuidad histórica, y así pudo valorar la centralidad de la monarquía como estructura simbólica de la

<sup>73</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 128.

<sup>74</sup> «El fracaso de la razón física deja vía libre para la razón vital e histórica». OC, VI, *op. cit.*, p. 23.

<sup>75</sup> *Historia como sistema*, OC, VI, p. 50.

<sup>76</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 136.

<sup>77</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 134: «Los problemas humanos [...] son problemas de máxima concreción, porque son históricos. Y el único método de pensamiento que proporciona alguna probabilidad de acierto en su manipulación es la "razón histórica"».

continuidad de una nación. Inglaterra, una vez más, con su continua vinculación al pasado y con su comprensión del derecho como derecho histórico del antecedente, se elevaba a cierta clave modélica para Ortega.<sup>78</sup>

Sin embargo, en este mismo punto, Ortega revela la limitación de su propio planteamiento. Esa dimensión modélica de Inglaterra le impidió reconciliarse con los Estados Unidos. Para el hombre superior de la más larga memoria, Estados Unidos era puro primitivismo, una sociedad neo-colonial. Y esto además en mayor medida al norte que al sur.<sup>79</sup> Este punto, sostenido por los artículos sobre Estados Unidos escritos entre 1928 y 1932,<sup>80</sup> le impidió comprender la dimensión mundial de lo que se jugaba en Europa y las implicaciones de los Estados Unidos en este escenario. En este caso, el olvido fue letal, porque le obligó a considerar la historia de los doctrinarios justo hasta 1848, y no más lejos. Esto, en alguien que cantaba la razón histórica, resulta más bien imperdonable, pues le impedía entender cómo habían evolucionado las fuerzas históricas concretas tras esa fecha y le impedía comprender los elementos en los que se debía fundar el nuevo equilibrio de la libertad y del Estado. Así consideró a los doctrinarios como la última palabra en la evolución histórica europea. En estas condiciones, las posibilidades de su sentido del nuevo liberalismo, directamente apoyado en el arcaico ejemplo de los doctrinarios, eran mínimas. Tocqueville en este contexto quedaba fuera de consideración.

Tal cosa se ve en una ausencia de análisis muy sintomática y significativa. En efecto, en el «Prólogo para franceses», de 1937, Ortega había dicho que en Tocqueville encontramos pre-

<sup>78</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 137.

<sup>79</sup> RM, IV, *op. cit.*, p. 138.

<sup>80</sup> OC, IV, pp. 357-378.

dibujada nuestra hora. En realidad, también se citaba a Comte y a Macaulay. Pero no se puede decir que Comte fuera en el camino del liberalismo. John Stuart Mill lo había dejado muy claro. De Macaulay apenas se sabe nada más en la obra de Ortega.<sup>81</sup> En todo caso, si alguien había mostrado los problemas del doctrinarismo en la crisis de 1848, este había sido Tocqueville, y solo desde esta figura intelectual se podía abrir camino un liberalismo nuevo. Tal cosa la vio el propio Díez del Corral cuando escribió su libro.<sup>82</sup>

Sin embargo, Ortega no se atrevió a dirigirse a Tocqueville de forma clara.<sup>83</sup> De hecho, cuando se propuso escribir un prólogo a su obra mientras estaba en Argentina, solo nos dejó un fragmento. En él, sin embargo, Ortega comenzaba diciendo que Tocqueville tenía páginas proféticas. Reconoció también que sus análisis sobre Inglaterra y Estados Unidos seguían vigentes. Sorprende sin embargo que, cada vez que hablara de Estados Unidos, Ortega no se inspirara en nuestro autor ni lo citase. Ortega era un lector suficientemente preciso como para saber que el problema central de Tocqueville era el de la democracia. En todo lo demás estaba equivocado. Para Ortega no cabía duda de que la democracia, como forma de Estado, implicaba una forma de autoritarismo. Y una forma de las peores, en la medida en que no podía existir sin una «maquinaria» específica caracterizada por la «centralización». En suma, democracia era otra forma de lo que «hoy solemos decir intervencionismo del Estado».<sup>84</sup> Así, Ortega caminaba hacia el mundo al revés, en un

<sup>81</sup> IV, pp. 127 y 133, que se repite en IX, p. 696. Luego está el pasaje de V, p. 221.

<sup>82</sup> *El liberalismo doctrinario*, *op. cit.*, pp. 440 y ss.

<sup>83</sup> IV, p. 127; V, p. 221, p. 248, nota, y IX, p. 250, nota, p. 266, nota. Y pp. 327-331.

<sup>84</sup> *Tocqueville y su tiempo*, IX, p. 328.

momento, no hay que olvidarlo, que se combatía en todos sitios, un tiempo acerca del que, como ya había avisado en Argentina, en caso de guerra, él siempre estaría con Europa. Invirtiéndose así el sentido completo de las cosas, vino a decir que la democracia era eso que se llamaba, con un vocablo bastante estúpido, «totalitarismo». En suma, Ortega ve a Tocqueville como el aristócrata francés indispuerto con la democracia desde el principio, y al que la experiencia americana no le había enseñado nada. Como en el mismo caso de Ortega, su libro tenía que ver con la Revolución francesa. Nada más. Que hubiera publicado su libro tan solo dos años después del regreso de su viaje mostraba, en un escritor tan lento, que las verdaderas ideas venían ya de antes. Por lo demás, Tocqueville, señala Ortega, era un autor tímido, de esos que solo expone sus verdaderas experiencias muy lentamente, que «retiene sus primeros movimientos» y los explicita tras larga reflexión. América sería solo una ocasión que activaría sus verdaderas experiencias europeas, y estas habían sido la ruina del Antiguo Régimen. Frente a ella, Tocqueville habría reaccionado identificando despotismo y democracia. Como vemos, Ortega estaba dispuesto a usar la autoridad de Tocqueville para indisponer a los espíritus contra la Revolución francesa, que «había machacado el antiguo régimen cuando estaba a punto de ser todo lo perfecto que una forma de sociedad y de gobierno puede ser».<sup>85</sup>

Lo sorprendente de este comentario no reside en la alabanza sin par que Ortega dedica al Antiguo régimen. Tampoco que hubiera una especie de transferencia de melancolía del autor a su intérprete, lo que Ortega con razón se apresta a negar respecto a la mentalidad franca de Tocqueville. La experiencia personal del pensador francés, su problema personal, residiría en la

<sup>85</sup> IX, p. 330.

existencia de un régimen nuevo en el que la nobleza familiar había desaparecido, pero su problema era el futuro. Ortega lo sugiere, desde luego, y comprende que una aristocracia no puede ser restaurada una vez que ha perdido su credibilidad. «La historia tiene de ríu no saber andar hacia atrás», recordó Ortega. Lo más sorprendente es que, una y otra vez, Ortega se niegue a apreciar la experiencia americana de Tocqueville. Nada de esa experiencia es relevante. Tocqueville fue un liberal, y su sentido de libertad se desprendía del «subsuelo de su fe cristiana». Su aspiración era crear «un armazón de instituciones políticas y de usos cotidianos que hagan posibles existencias libres». Esa era la meta de las sociedades modernas. Pero este, concluye Ortega, no era «un pensamiento político». Lo político era su realización de una constitución civil liberal. Y esto era justo lo que jamás se forjaría desde la «marea viva de la democracia que nada puede contener». La democracia, según Ortega, le parecía a Tocqueville una realidad que escapaba a todo poder humano. En suma, era un destino respecto al que solo había dos opciones: reconciliarse con ella, o estrellarse ante ella. Cuando Ortega llegó a este punto, interrumpió el estudio, el ensayo, la introducción, el manuscrito.

Solo unas veces más mencionaría en su obra el nombre de Tocqueville. En 1949 siguió con el diagnóstico de Tocqueville: la democracia era el ascenso totalitario de las masas, y el francés había sido el primero en anunciarlo proféticamente, en el sentido de su propio libro *La rebelión de las masas*, en cuya segunda parte, «Quien manda en el mundo», citó. Sin embargo, algo más se movilizó aquí. Los males de Europa venían de que Inglaterra había intentado «con lamentable inoportunidad continentalizar su democracia».<sup>86</sup> Tocqueville habría sido el primero

<sup>86</sup> IX, p. 266.



en advertir este peligro. Era como una promesa. Tocqueville se debía «ir filtrando poco a poco en la mollera de la gente». Y, sobre todo, su conclusión final, desencantada, que mostraba el final de las ilusiones de que la democracia implicara de algún modo la elección de los mejores, el escándalo que le producía el efecto que sobre la historia tenían los pequeños personajes.<sup>87</sup> Esto era una nota en la meditación sobre Europa. Todavía en 1954, víspera de su muerte, Ortega repetía que en Tocqueville encontrábamos dibujada nuestra era. Pero ni una palabra más de en qué sentido. Ortega siempre concluyó que el dilema era todavía o democracia o liberalismo.

Estas notas apresuradas muestran que Ortega solo conocía la parte negativa de Tocqueville, y que jamás entró en su diagnóstico más interesante: que los Estados Unidos habían logrado la síntesis de liberalismo y democracia por su vida comunitaria activa, por su pluralidad de centros de poder, por su federalismo, por su virtud y por su implicación en la vida común, por su clara inclinación a detestar el paternalismo despótico, por su democracia como condición homogénea de sociedad que no iba a tolerar desigualdades aristocráticas. Claro que Tocqueville detectaba la demagogia como una forma de despotismo. Pero esto no se curaba con un aristocratismo intelectual intenso, sino con una mayor y más rigurosa comprensión de la libertad y de sus instituciones políticas liberales. Esto no era de recibo para Ortega. Por eso, en una nota anterior, tuvo que decir que Tocqueville, por defender el gobierno democrático como propio de la libertad política, en el sentido mismo que Montesquieu, «revelaría un radical desconocimiento de lo que es democracia a pesar de haber dedicado a su estudio entera su vida».<sup>88</sup> Para Ortega,

<sup>87</sup> IX, p. 266.

<sup>88</sup> IX, p. 250.

según confesó, la democracia es «per se enemiga de la libertad y por su propio peso [...] lleva al absolutismo mayoritario».<sup>89</sup> En suma, la doctrina aristotélica era certera: democracia era tiranía. Con ello, una obra que había sido traducida desde la mitad del siglo XIX,<sup>90</sup> y que había fundado el prestigio de la constitución americana en el pensamiento político español del federalismo y de la democracia, no podía ser volcada al presente ni recibida desde un punto de vista intelectual. Sin duda, hay que comprenderlo. Con Franco en el gobierno, el escenario de Tocqueville era inimaginable.

Que América ofreciera la posibilidad de curar a Europa de sus males despóticos, puestos de manifiesto en la Revolución francesa, esto no podía aceptarlo Ortega. El mismo tabú demuestra hasta qué punto le resultaba imposible reconciliarse con Tocqueville. Primero, porque su liberalismo habría tenido que hacerse compatible con el sentido inequívoco de la democracia, lo que para Ortega era imposible. Segundo, porque tal cosa solo se podía entender desde la centralidad de los Estados Unidos, el único país donde la democracia liberal de verdad funcionaba con suficiente fuerza como para derrotar a Hitler y su aspiración mundial de poder. Tal cosa le resultaba intragable a Ortega, que no podía entender que una sociedad neo-colonial, anclada en su *primitivismo*, pudiera dar lecciones a Europa. En realidad, Ortega no tuvo de Estados Unidos otra idea que la que aprendió en Hegel, sin sus expectativas de futuro. Al anclar en estos dos insuperables prejuicios, el pensamiento de Ortega, en mi humilde opinión, resulta completamente incapaz de reconciliarse con la

<sup>89</sup> IX, p. 250, nota.

<sup>90</sup> Se tradujo, en *De la democracia en América: con un examen de la democracia en los Estados Unidos y en Suiza*, por Alejandro de Tocqueville, seguido de un estudio sobre el carácter democrático de la sociedad española por E. Chao Publicación: Madrid, [s.n.], 1854 (Imprenta de D. José Trujillo).

historia de Occidente y, en esta medida, es contrario a su razón histórica, y por eso inútil para el presente. En realidad, entre Tocqueville y Burke, Ortega sin duda se quedó con este último. En este horizonte de referencia hay que entender el significado de la razón histórica.

PERFILES DE LOS AUTORES

**Roberto R. ARAMAYO** [<http://www.trust-cm.net/miembros/ficha/id/15.html>], historiador de las ideas morales, es Profesor de Investigación en el Instituto de Filosofía del CSIC, donde codirige la revista *Isegoría* [<http://isegoria.revistas.csic.es>] y la colección *Theoria cum praxi* [<http://www.plazayvaldes.es/theoria/>]. Es autor de *Crítica de la razón ucrónica* (1992) [<http://digital.csic.es/handle/10261/13639>], *La quimera del Rey Filósofo* (1997) [<http://digital.csic.es/handle/10261/13646>], *Para leer a Schopenhauer* (2001), *Immanuel Kant. La utopía como emancipación del azar* (2001) y *Cassirer y su Neo-Ilustración* (2009). Frequentando las Universidades de Marburgo y Berlín ha editado en castellano múltiples textos de Diderot, Voltaire, Federico II de Prusia, Rousseau, Kant, Schopenhauer y Cassirer. También ha impulsado las colecciones *Diálogos con Clásicos europeos* (Plaza y Valdés) y *EidÉtica* (Herder). Es Presidente de la AEEFP, Secretario de la SEKLE y Vocal de la SEL. Asimismo ha coordinado diversos volúmenes colectivos, cual sería el caso, entre otros, de *Kant después de Kant*, *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, *Individuo e historia*, *La herencia de Maquiavelo*, *El reparto de la acción*, *Valores e Historia en la Europa del Siglo XXI*, *Disenso e incertidumbre*, *Los laberintos de la responsabilidad e Interdependencia* [<http://www.cchs.csic.es/es/ficha1?apellido=Aramayo&nombre=Roberto%20R>].