

TOCQUEVILLE (1805-1859), DOS SIGLOS DESPUES

Demetrio Velasco

Sumario: 1. La recuperación intelectual de un clásico cuya vigencia es sorprendente. 2. La hermenéutica tocquevilliana de un contexto cargado de lecciones. El liberalismo de Tocqueville en el contexto ideológico de su época. Una biografía original. La defensa tocquevilliana de la democracia y sus reservas ante la misma. La hermenéutica «trascendente» del sociólogo político: la compleja mirada de su eclecticismo metodológico y la construcción social de la realidad. Lo natural, lo histórico y lo religioso, como elementos constitutivos de su concepción dialéctica de la historia humana. La definición tocquevilliana de «lo social» frente a la concepción de la economía política clásica, al catolicismo social y al liberalismo doctrinario. «Memoria sobre el pauperismo». 3. La prioridad del sociólogo político. La concepción tocquevilliana de la democracia. La asunción crítica de un proceso social e histórico, irreversible e irresistible. La construcción del imaginario democrático o la igualdad como el *sensorium commune* de la vida social democrática. Reformulación crítica de cosmovisiones jusnaturalistas y revolucionarias: individualismo, libertad e igualdad, soberanía popular, cohesión social. Proclividad al despotismo y a la servidumbre voluntaria del hombre democrático. La moderación de la democracia y las garantías de la libertad. 4. El asociacionismo en libertad y las nuevas aristocracias democráticas. 5. Religión, libertad y democracia en Tocqueville. 6. La cuestión etnorracial en la democracia norteamericana: *conquiro ergo sum*. 7. A modo de conclusión.

1. La recuperación intelectual de un clásico cuya vigencia es sorprendente

Creo que han sido pocos los autores clásicos que han llegado a su segundo centenario con el éxito que lo hace Tocqueville, sobre todo, cuando, hasta no hace mucho tiempo, su memoria había sido si no silenciada, sí minusvalorada, en casi todos los lugares del mundo, comenzando por su propio país de nacimiento, con la excepción de Estados Unidos de América. Yo siempre me he sorprendido de que haya sido uno de esos autores imprescindibles, pero para los que no hay un lugar en los libros de texto de teoría sociológica y especialmente en los

de teoría política.¹ Al buscar una explicación convincente a estos hechos, me han venido a la cabeza muchas razones diferentes, aunque ninguna de ellas suficiente por sí misma para responder a la sorpresa mencionada. He pensado en la propia biografía personal e intelectual de Tocqueville, cuya originalidad e independencia convertían su figura en incómoda y difícil de enmarcar en el convencional discurso de las ideologías. He tenido presente el contexto histórico, ideológico y político, en el que Tocqueville se vio inmerso y del que, en algunos momentos, fue un actor relevante. Su papel de intelectual y de analista social metido a político, con análisis mucho más complejos de los que la política convencional está dispuesta a digerir, le hacía incómodo para casi todos y quizá, por eso, no acabó de «hacer escuela».²

¹ Es conocida la posición de R. ARON, para quien, siendo Tocqueville una de las figuras más relevantes en los orígenes del pensamiento sociológico, no suele ser reconocido como tal. «Tocqueville ne figure pas d'ordinaire parmi les inspireurs de la pensée sociologique. Cette méconnaissance d'une œuvre importante me paraît injuste». R. ARON. *Les étapes de la pensée sociologique*. (1967). Gallimard, p. 223; El mismo Aron reconocerá que al «no leerse a Tocqueville ni en la École Normale, ni en la sección filosófica de la Sorbona, comenzó a estudiar a Tocqueville en 1950, ocupando ya la cátedra de Sociología». (R. ARON. «Tocqueville retrouvé», en *The Tocqueville revue/La Revue Tocqueville*, vol. 1, n. 1-automne 1979, pp. 8-23; citado según la reproducción del artículo en el número monográfico de la misma revista que recoge los mejores artículos de los 25 últimos años). NT: los autores que hayan escrito en esta revista, serán citados según las páginas de dicho número especial: *Tocqueville et l'esprit de la démocratie. The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*. Sciences PO (2005). Les Presses. Paris). Caso sorprendente es el de G. SABINE, quien en su texto *Teoría política* no hace alusión a la figura de Tocqueville, ni siquiera una sola vez. En la actualidad, me parece significativo el caso de Sheldon WOLIN, que apenas cita a Tocqueville en su obra (véase *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* (1973). AMORRORTU. Buenos Aires) y que, en una reciente y voluminosa obra dedicada a Tocqueville, parece querer resarcirse de su error, aunque, como comenta M. RICHTER, WOLIN sólo busca criticar a Tocqueville por conservador e incoherente. Véase «The deposition of Alexis de Tocqueville?», en *The Tocqueville Review*, vol. XXIII, n. 2 (2002) pp. 173-199, en donde RICHTER comenta la obra de WOLIN *Tocqueville Between Two Worlds. The Making of Political and Theoretical Life*. (2001), Princeton Univ. Press.

² F. MÉLONIO, en su obra *Tocqueville et les Français* (1993). Aubier Paris, en el apartado dedicado al «retorno de Tocqueville» (pp. 271-293), da una explicación plausible del «enigma» de su reciente reconocimiento y, refiriéndose al caso de Francia, dice que dicho reconocimiento data de la posguerra y es posterior al redescubrimiento de su obra en los países aplastados por el totalitarismo (obras de CROCE, MAYER, etc.). El autor distingue tres etapas en la relectura de Tocqueville, que se encadenan y nacen del encuentro con la cultura americana y su culto a la libertad, y que coinciden con las décadas de los 50, los 60 y los 70. Los años cincuenta, los del fin de las ideologías, hacen posible la lectura de Tocqueville, al darse, en pleno clima de guerra fría, una creciente desafección respecto a la ideología mesiánica del comunismo. Figuras como las de HAYEK y ARON promueven la figura de Tocqueville, sobre todo el de la Primera parte de la DA, para resaltar el modelo USA de democracia frente al despotismo soviético; en la década de los sesenta, son mu-

El porqué de su recuperación intelectual, sobre todo en Francia, y de su creciente presencia en las ideologías hegemónicas de las últimas décadas, tanto de las que se siguen proclamando cabalmente liberales, como de aquéllas que han surgido más recientemente denunciando las insuficiencias del liberalismo, como los neoconservadurismos, neocomunitarismos y republicanismos, para quienes Tocqueville parece ser una figura imprescindible, creo que tiene que ver con algo que hace de un autor un clásico: Tocqueville supo pensar lo sociopolítico en un momento de incertidumbre, cargado de amenazas y de riesgos, consciente de que hay caminos recorridos y fracasados por los que ya no hay que volver a transitar, pero receloso de una razón humana que no acaba de aportar la luz suficiente para tiempos de crisis. PH. Riviale, en un interesante y poco convencional estudio de Tocqueville y de su obra dice que navega cautelosamente entre el optimismo ilustrado del XVIII y el irracionalismo del XIX.³ Tocqueville es notario de una época que ha visto fracasar de forma dramática los proyectos utópicos revolucionarios y que, por ello, debería estar vacunada tanto contra el terror jacobino como contra el despotismo napoleónico. Pero tampoco la revolución «democrática» del 48, que acaba en un baño de sangre, despeja ningún horizonte. Tocqueville cree que es el fin de una época que ha creído en un «arreglo imaginario» gestado en la clave capitalista del progreso, del bienestar, del orden impuesto. Cree que este imaginario infundadamente optimista, tal como lo legitimaban sus coetáneos doctrinarios, es un error, ya que se basa en un proceso de apropiación de la riqueza y de reapropiación de la aristocracia por parte de la clase media que solamente puede llevarse a cabo si se arroja de la conciencia a la masa de los pobres y desposeídos. «Tocqueville no pertenece a la tradición liberal. Su filiación es la de los espíritus rebeldes que no han podido encontrar en la situación de las sociedades modernas (derechos del individuo y orden del mercado) la evidencia de un orden natural, el

chos y diferentes los autores que releen a Tocqueville (L. DUMONT, C. LEFORT, M. CROZIER, F. BOURRICAUD, etc.), ya que el interés por la cultura democrática se ha generalizado. Los temas que Tocqueville aborda, sobre todo, en el segundo tomo de la DA cobran una gran actualidad, como son: grandezas y errores de la democracia, derechos humanos, derecho a la igualdad y reivindicación de la diferencia, preocupación ante la deriva individualista y el ambiguo papel del Estado de Bienestar como domesticador de la libertad, etc.; en los años setenta, frente a la lectura convencional de Tocqueville que hacen los sociólogos, filósofos y politólogos, figuras como FURET descubren al Tocqueville intérprete de la historia (Antiguo Régimen y la Revolución) y como ayuda para un revisionismo de la historia revolucionaria, que como subraya Furet, ha privado a los franceses de la experiencia política democrática.

³ PH Riviale. *Tocqueville ou l'intranquillité* (1977) L'Harmattan. Paris.

deseable legítimo, el cumplimiento misterioso de un destino querido por Dios o por la Naturaleza. ¿Qué tenemos que aprender de él?». ⁴

La democracia que ha estudiado en América y que abre un camino irreversible para las sociedades contemporáneas es un «enigma social» que hay que saber desentrañar y, sobre todo, controlar, porque si no acabará arruinando nuestro destino. La lucidez y rigor con que Tocqueville desentraña los retos y peligros que se incuban en los procesos democráticos, la libertad con que denuncia las posiciones de prácticamente todos sus conciudadanos, la llamada a la reflexión serena y a la prudencia política, entendida esta vez en clave de ética-política, y la importantísima aportación que hace sobre las mediaciones sociopolíticas necesarias para hacer viable la democracia, ponen en evidencia la parcialidad y, con frecuencia, la desvergüenza con la que no pocos de quienes se dicen sus seguidores cercenan y expurgan su obra.

Al leer la obra de Tocqueville, uno no puede menos que pensar en algunos de los grandes problemas que aquejan a nuestra época y que hacen de Tocqueville una figura especialmente significativa. Los analistas sociales han subrayado hasta la saciedad que la incertidumbre y el riesgo son características de nuestras sociedades democráticas. A menudo, tenemos la sensación de que nuestras sociedades toman una deriva que es la de los caminos que nunca deberíamos volver a recorrer. Sabemos que no hay que volver hacia las trágicas experiencias de los totalitarismos de diverso signo, que han marcado nuestro imaginario durante décadas, aunque a veces da miedo ver cómo dichas experiencias se diluyen en la penumbra de la historia como si ya no fueran nuestras. Hoy se acentúa, en no pocos casos, el talante «iliberal» de nuestras democracias, con la adopción de formas populistas y neobonapartistas, que manipulan la opinión pública; se extiende como una pandemia un proceso de masificación intrínsecamente vinculado con el hegemónico individualismo posesivo; se reafirma un proceso de globalización economicista que se legitima con un discurso propietario y excluyente que ha hecho hegemónico el neoliberalismo. Se propone como solución a las inseguridades y riesgos de nuestras sociedades complejas el peligroso camino de las políticas identitarias que, de la mano de los nacionalismos étnicos, siembran a la vez gregarismo y exclusión social.

Creo que, después de leer a Tocqueville, se puede responder de forma inequívoca a la pregunta de Riviale: «¿qué tenemos que aprender de él?», diciendo que «mucho».

⁴ *Ibid.* p. 7.

En este artículo voy a ir subrayando algunas de las aportaciones de Tocqueville que considero más importantes para nosotros hoy. Personalmente estoy persuadido de que la ideología hegemónica en nuestros días es un análogo funcional de lo que fue en tiempos de Tocqueville el liberalismo doctrinario. Nuestra democracia lleva dentro una lógica que parece irrefrenable y que, paradójicamente, ésta vez, sí que tiene patente americana, pero de cariz muy diferente a la que se resalta en la DA. La llamada «americanización del mundo», que es otro de los nombres del actual proceso de globalización, tiene mucho que ver con la deriva de la democracia a la que nos acabamos de referir. La exportación de un modelo de democracia norteamericana, que, hoy, se pretende imponer mundialmente como canónico, nos obliga a repensar en las graves patologías que amenazan a la democracia cuando ésta carece de los controles y mediaciones que la legitiman y, sobre todo, no hace el uso pertinente de aquellas mediaciones simbólicas e institucionales que, en otro momento, le han sido tan útiles.⁵

2. La hermenéutica tocquevilliana de un contexto cargado de lecciones

Alguien ha llamado a la época de Tocqueville «edad de oro del pensamiento político», refiriéndose a una larga nómina de autores, que compartieron la convicción de vivir un momento de grandes y acelerados cambios, que experimentaron una sensación de inseguridad generalizada y que tuvieron el excepcional ímpetu para atreverse a hacerse cargo de su mundo. «En el plazo de su breve vida, pensadores del siglo XIX, como Saint-Simon, Comte, Marx, Tocqueville, Guizot, fueron testigos de cambios sociales y políticos de una magnitud antes nunca vista».⁶

Tocqueville compartió con otros liberales ilustrados la convicción de que el proyecto revolucionario fracasó debido a que las dos experiencias más relevantes que determinaron su destino, como fueron el jacobinismo y su terror, de un lado, y Napoleón y su despotismo, del otro, pervirtieron el espíritu liberal.⁷ Tocqueville se dedicó a criticar

⁵ Ver D. VELASCO. «Las legitimaciones ideológicas del Nuevo Orden Mundial», en *Iglesia Viva* (2004), n. 219, pp. 3-33; E. GARZÓN VALDÉS. «Instituciones suicidas», en *Isegoría* (1994), n. 9.

⁶ Ver A. CRAIUTU. «The method of the French Doctrinaires». *History of European Ideas*. (2004), vol. 30, n. pp. 39-59; H. ROSENBLATT «French Liberalism and the Question of Society», *ibid.* pp. 1-3.

⁷ Recojo un breve mapa de las principales corrientes del liberalismo francés de la época, con sus rasgos comunes, tal como lo define F. PRIETO: El liberalismo francés, a pesar

de su polivalencia y polisemia, tiene unos rasgos comunes, como: — la oposición al absolutismo y a la sociedad estamental; — la asunción de los principios iniciales de la revolución y el rechazo de sus perversiones, sobre las que reflexiona; — la conciencia de haber entrado en un mundo nuevo que exige instituciones políticas nuevas. Las principales corrientes liberales son:

- la parte de la burguesía que, durante el imperio, pacta con el poder y renuncia a la política, con tal de que se le garantice el usufructo de la privilegiada situación socio-económica. Ocuparán el poder político con el orleanismo.
- la parte minoritaria que, no implicada en los grandes negocios, se mantiene fiel a la Ilustración y defiende el liberalismo político y cultural. Se sitúa en la oposición a Napoleón (aunque en un primer momento le apoyaron y fueron admirados por él) y son los ideólogos (Destutt de Tracy, el conde de Volney, J.B. Say y los que podríamos llamar «los de Coppet», liderados por Constant (Constant que se autoexilia con Mme. de Staël en su castillo de Coppet, cerca de Lausanne). Seguirán en la oposición con el orleanismo.
- los liberales que llegan a una transacción con la Restauración: los doctrinarios, que son liberales conservadores (P.P. ROYER-COLLARD, F. GUIZOT, VICTOR COUSIN, V. DE BROGLIE, Ch. DE RÉMUSAT...).
- En los últimos años de los Borbones, a la corriente liberal más auténtica (Lafayette, Tracy) se incorpora una nueva generación de jóvenes liberales, románticos, y enfrentados tanto al régimen borbónico como al orleanista. Su manifiesto es el famoso prólogo de Víctor Hugo a su *Cromwell* (1827). Hasta entonces, el gran mentor del romanticismo había sido Chateaubriand (romanticismo aristocrático). Con VICTOR HUGO el romanticismo se hace popular y se agrupa bajo el recuerdo bonapartista, buscando disminuir la desigualdad y el posible ascenso en el servicio al Estado. La explicación de este «liberalismo bonapartista» estaría en que se fijan el Napoleón convertido al liberalismo en los Cien Días. A diferencia de los doctrinarios en los que su liberalismo busca hacerse compatible con tesis románticas y prima la construcción intelectual sobre lo emocional, en los bonapartistas el romanticismo busca la complicidad con tesis liberales, predominando lo emocional sobre la construcción intelectual.
- En los mismos años finales de los borbones, aparece otra corriente que reivindica la herencia de la revolución, de toda la revolución, sobre todo de la jacobina. Es la plenamente democrática sobre las que se van a inyectar las nuevas ideas del naciente socialismo.

Hay figuras como A. de Tocqueville o Lamennais, que no son fáciles de clasificar. Lamennais porque a lo largo de su vida va pasando por etapas muy diferentes: teocracia, liberalismo y democracia. Tocqueville, porque es la figura más compleja y polivalente del liberalismo francés. F. PRIETO «El Liberalismo francés», en *Historia de las Ideas y Formas Políticas. IV. Edad Contemporánea (1. Romanticismo)*. (2001). Unión Editorial.

Recojo asimismo un texto con el que F. MÉLONIO concluye su estudio sobre el liberal Tocqueville: «Libéral, le mot n'a d'ailleurs que la séduction du flou. On n'est pas libéral tout court et sans déterminants. On est libéral autoritaire, libéral conservateur, libéral monarchiste, libéral républicain, libéral démocrate, sagement libéral, "libéral d'une espèce nouvelle" tel Tocqueville, voire sous la Troisième République, "libérâtre" ou "libéroufle"... Il y a des pratiques libérales, des sensibilités libérales, des générations libérales qui furent de "gauche" ou de "droite", et parfois, l'âge aidant, les deux successivement mais pas un libéralisme français. L'œuvre de Tocqueville nous importe donc moins par la lignée dans laquelle on l'insère que par son exotisme. Aristocrate d'instinct et démocrate

dichas perversiones revolucionarias y a defender algunos principios básicos del liberalismo como la convicción de que el Antiguo Régimen y la sociedad estamental fueron un «lugar de servidumbre» al que en ningún caso se debería volver. Pero, a la vez, mantenía la tesis de que la sociedad «democrática» posrevolucionaria estaba lejos de resolver adecuadamente los problemas de la libertad. Tenía conciencia de que estaba viviendo una etapa histórica en la que la novedad de la sociedad posrevolucionaria no venía acompañada de las necesarias mediaciones políticas y culturales para afrontar las amenazas y retos.

Pero, quizá lo más importante de Tocqueville sea la forma en que se distancia de los demás liberales. Ph. Riviale toma como hilo conductor de su comprensión de la naturaleza de la democracia en Tocqueville varios ejes que son los frentes contra los que reacciona Tocqueville: contra los contrarrevolucionarios y reaccionarios; contra Rousseau (la democracia política posible va intrínsecamente vinculada a una concepción de la soberanía como un poder desparramado y mediatizado); contra B. Constant (su concepción de la libertad política, que vincula a las asociaciones, al consenso, al bien común, se aleja del individualismo de Constant);⁸ contra los hombres de los tiempos democráticos prendados de la igualdad (se refiere a los seguidores de la raza revolucionaria representada por Blanqui, que, según él, defienden una concepción de la igualdad que es incompatible de la libertad); contra el determinismo y quienes creen en él (para él, la sociedad puede convertirse alternativamente en espacio de libertad o de tiranía y se trata de impulsar una era democrática abierta).⁹

Una biografía original

Es recurrente el argumento de que su biografía es una de las razones de su original forma de situarse en el mapa ideológico descrito. Su origen nobiliario y las adversidades y contradicciones que atraviesan la vida de su familia, marcaron sin duda la vida de Tocqueville. Su abuelo Malessherbes, escribe Mélonio, «después de haber defendido al pueblo ante el rey Luis XVI, defendió también a Luis XVI ante el pueblo».

de raison, au carrefour des deux cultures française et américaine, Tocqueville a été le re-foulé de notre tradition démocratique». F. Melonio. *Tocqueville et les Français*. (1993). Aubier. Paris, pág. 304).

⁸ Para ver cómo se confrontan Tocqueville y Constant, véase Châtelet/Duhamel/Pisier-Kouchner. *Historia del pensamiento político* (1987), Tecnos, Madrid, pp. 96-103.

⁹ Ph. RIVIALE, *op. cit.*, pp. 25 y ss.

Fue guillotinado. De su familia recibió Tocqueville una doble herencia: el culto a las Luces y la angustia ante la Modernidad.¹⁰ El se distanciará de su familia y escogerá la revolución, pero no se identificará nunca con la forma francesa hegemónica de entender el proceso revolucionario y la soberanía popular, expresión de una obsesión patológica por la igualdad y contra todo lo que pueda originar privilegios.¹¹

Durante los años 1828-1829, recibe el encargo de inventariar la cantidad de bienes expropiados durante la revolución, con el objetivo de indemnizar a los exiliados. Así pudo Tocqueville tomar conciencia del enorme transfert de propiedades¹² y de la profundidad de los odios entre los emigrados y el pueblo, lo que le llevará a dudar de la posibilidad de cerrar la revolución, algo que él consideraba imprescindible.

¹⁰ Dice J. P. MAYER que los padres de Tocqueville, Henri Clérel y Louise M. le Peletier, se casaron dos meses después de la ejecución del rey. «Más tarde, durante el mismo año, los jóvenes esposos fueron conducidos a París y encarcelados. El 9 Thermidor les salvó del cadalso, pero a los veintidós años Henri de Tocqueville tenía el cabello blanco.» (J. P. Mayer. *Alexis de Tocqueville*. (1948). Gallimard, París, pp. 13-14. El mismo Tocqueville narra así, al final de su vida, un episodio familiar muy elocuente al respecto. «Me acuerdo, hoy, como si todavía estuviera allí, de cierta tarde en un castillo donde entonces vivía mi padre, que una fiesta de familia había reunido con nosotros a muchos de nuestros parientes próximos. No estaba la servidumbre y la familia entera se había reunido en torno al hogar. Mi madre, que tenía una voz dulce y penetrante, se puso a cantar una melodía famosa durante las luchas civiles, cuya letra se refería a las desgracias del rey Luis XVI y su muerte. Cuando terminó, todo el mundo estaba llorando, no sólo por tantas penas personales como habían sufrido ni por tantos parientes que habían muerto en la guerra y en el cadalso, sino sobre todo por el destino de ese hombre muerto quince años antes y que la mayor parte de los que le lloraban no le habían visto jamás. Pero ese hombre era el Rey.» (Carta de Tocqueville a Lady Teresa Lewis. 6/V/1857).

¹¹ «Los desgarros más penosos son los que fuerzan a un hombre a distanciarse, aunque sea con toda razón, de la forma de ver el mundo que tienen sus seres queridos» (Carta a su padre de 14/III/1839), citado por Laurence GUELLEC: «Tocqueville à travers sa correspondance familiale», en *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, vol. XIX, 2, 1998, pp. 181-199. El autor describe en este artículo los penosos desencuentros de Tocqueville con buena parte de su familia, como su tío Rosando o sus hermanos Hippolyte y Édouard, en diferentes momentos de su vida. Tocqueville quiso mantener siempre normalizados los lazos afectivos con su familia a pesar de las diferencias de criterio en casi todo lo relevante de la vida: religión, política y libertad. En momentos críticos, Tocqueville denunciará el chantaje afectivo con que vive la distancia de su tío o, en el caso de sus hermanos, a «aque-llos católicos que muestran esta atracción por la servidumbre, este gusto por la fuerza, por el gendarme, por el censor, por el verdugo». (*Ibid.* Pp. 389-390). En una carta que escribe a su sobrino Hubert, su interlocutor liberal en la familia, dice Tocqueville en un texto revelador: «cómo vive la distancia con la aristocracia de su época». El artículo de GUELLEC aborda también cuestiones debatidas de la biografía de Tocqueville, como su carácter melancólico y depresivo, su actitud dubitativa ante la vida, su forma de entender el matrimonio y el rol de la mujer, que quedarían mejor explicados desde su correspondencia íntima.

¹² Es conocida la tesis de FURET al respecto.

Obviamente, no se trataba de cerrarla en falso, como cree que lo quieren hacer muchos de sus contemporáneos. En los años 1829-1830 sigue las lecciones de Guizot sobre «La historia de la Civilización en Europa».

Tocqueville percibe la precariedad de una monarquía constitucional que vive a caballo del Antiguo Régimen y del proceso democratizador y llega a dudar de que Francia sea apta para conciliar el liberalismo y la democracia. Al tener que prestar juramento a la nueva monarquía orleanista, le escribe a su hermano Hipólito que no ha tenido más remedio que hacerlo, pero que se siente humillado. Su amigo Beaumont, comentaba al respecto: «No podía negar su adhesión; la dio con tristeza y seis meses más tarde partió hacia Estados Unidos».¹³

Será su viaje a América el que le devolverá la confianza en que la democracia es viable, también en Francia, siempre que se den las condiciones sociopolíticas y culturales que la hagan plausible. Esta será, como veremos, una de las convicciones que más le distanciarán de otros liberales, como Constant o Guizot. A su regreso de América, redactaron el informe dirigido al Ministro del Interior sobre «El sistema penitenciario en EEUU y su aplicación en Francia».¹⁴

Por solidaridad con su amigo Beaumont, cesado de sus funciones en el tribunal de París, Tocqueville dimitió y, de 1832 a 1834, se dedicó a redactar, en un encierro en el que, según él mismo dice, «sólo lleva una existencia mental», la Primera parte de la Democracia en América. En 1835, tras la publicación de la obra y tras el gran éxito obtenido, viaja a Inglaterra invitado a hablar por la Cámara de los Comunes. Ante el uso partidista que se hace de sus opiniones, Tocqueville afirma algo que va a reiterar más de una vez, a lo largo de su vida. «Quieren a toda

¹³ Cita tomada de P. GIBERT (edr). Alexis Tocqueville. *Igualdad social y libertad política...* (1978). Ed. Magisterio Español S.A Madrid, p. 36.

¹⁴ Pág. 7, final del segundo párrafo, n.p.p.: La preocupación de Tocqueville por la compatibilidad entre democracia y libertad es, como dice FURET, bastante anterior a su viaje a América, remontándose a los veinte años de edad. En una carta que escribe a su amigo Kergorlay, en 1835, poco después de publicar el primer tomo de la DA, lo aclara el mismo Tocqueville: «Yet even knowing all this, I must tell you that some of the ideas that I shall soo be setting forth for you I have held for nearly ten years now. I went to America solely to clarify my thinking on this subject. The penitentiary system was a pretext: I used it as a passport that could gain me acces everywhere in the United states. In that country, where many things proved beyond my expexctations, I discovered any number that bore on the questions I hat often asked myself». (Citado por FURET, F. «The intellectual origins of Tocqueville's Thought», en *The Tocqueville Revue/La Revue de Tocqueville*, vol VII, 1985-1986, pp. 117-129, en n. especial de 2005, pp. 123-124. Tocqueville sería, como dice Furet a continuación, un caso único que desde muy joven tiene un pensamiento único, en el que va integrando todo lo que conoce y desde el que va construyendo toda su obra. Así, sus viajes, incluido el de América, son experimentos al servicio de un sistema deductivo de pensamiento.

costa hacer de mí un hombre de partido, cosa que no soy en absoluto... Me atribuyen alternativamente prejuicios democráticos o aristocráticos (...) Estoy en tan perfecto equilibrio entre el pasado y el futuro que no me siento natural e instintivamente atraído hacia un lado u otro, y no he necesitado hacer grandes esfuerzos para lanzar miradas tranquilas a ambos lados.»¹⁵ Este mismo año se casa con Mary Mottley. Al año siguiente muere su madre y hereda el castillo de Tocqueville, lugar al que se retirará al final de su vida. La *London and Westminster Review*, dirigida por J. Stuart Mill, a quien conoció en este viaje a Inglaterra, publica *El estado social y político de Francia, antes y después de 1789*, uno de sus textos más importantes y al que nos referiremos más adelante. De este momento es también su *Memoria sobre el pauperismo*, que más adelante comentaremos. Ambas obras y *Dos cartas sobre Argelia* preceden a su vida política activa, que inicia como diputado independiente por Valognes (La Manche).

En 1839, Tocqueville es elegido diputado lo que se reflejará en un nuevo enfoque sobre las consecuencias políticas que tiene defender la democracia de una forma u otra. Desde 1840 alteró no sólo sus análisis de los grandes peligros para la libertad en las sociedades caracterizadas por un estado social democrático, sino también su concepto de democracia, que acabará redefiniendo en términos inequívocamente políticos. Su concepción de la política le opondrá a quienes, como los orleanistas, pretendan reducir el ejercicio de la libertad, aunque sigan haciendo uso de su bandera. Hasta 1851, la actividad de Tocqueville será predominantemente política, siendo un actor relevante de la vida política y jurídica francesas.

En 1840 escribe la segunda parte de la DA, cuya recepción es mucho menos entusiasta que la primera, seguramente por su carácter más teórico, propio del gran analista social que es Tocqueville. Sus estudiosos señalan una evolución en su pensamiento, que tendría diferentes etapas, aunque no estén de acuerdo ni en las fechas ni en el alcance de los cambios.¹⁶ Parece razonable aceptar la tesis de Richter que señala tres etapas en la evolución del pensamiento de Tocqueville a lo largo de sus tres décadas de teórico. En un primer momento, al comenzar a es-

¹⁵ Carta de Tocqueville a Mme. de Grancey, 11/II/1836. Citado por P. GIBERT, *op. cit.*, p. 51.

¹⁶ Autores como FURET o MÉLONIO mantienen que Tocqueville vivió un gran cambio después de 1840 y, sobre todo, en 1851, en donde pasará a priorizar la importancia de la política sobre el estado social. La misma tesis comparte M. RICHTER. «Tocqueville and Guizot on democracy: from a type of society to a political regime», en *History o European Ideas*, *op. cit.*, pp. 61-82. Sin embargo, otros autores no están de acuerdo. Ver Ch. B. WELCH. «Tocqueville's resistance to the social», *ibid.*, pp. 83-107.

cribir la DA, estaría identificado con las tesis de Guizot, defendiendo que la democracia es un estado social, definida por oposición a la aristocracia¹⁷; en un segundo momento, a medida que va escribiendo la DA de 1835 y sin rechazar lo anterior, Tocqueville se miraría en Montesquieu y en su teoría de la compleja interacción entre lo social y lo político. Se va distanciando progresivamente de Guizot. Finalmente, tras el violento golpe de estado que acabó con la III.^a República y la llegada del despotismo bonapartista, revestido de seudodemocracia, Tocqueville se hace cada vez más ecléctico e independiente y entiende que una adecuada definición de la democracia debe incluir no sólo la igualdad social, sino también y sobre todo la libertad política y la participación de los ciudadanos en los procesos de decisión política. Tocqueville acaba invirtiendo la concepción doctrinaria de la relación entre sociedad y política. La razón de su cambio está en que desde 1815 a 1852 ha habido tres regímenes diferentes en un mismo estado social y la variable que más ha cambiado ha sido la de la libertad política y la forma en que los ciudadanos participan en política. Frente a Guizot, que cree que la democracia es incompatible con las libertades y derechos individuales y genera despotismo, Tocqueville entiende que la dimensión política de la democracia, la que garantiza el ejercicio de las libertades y de los derechos, a través de las leyes, es imprescindible para la libertad.¹⁸ Para Tocqueville era imposible desvincular la libertad de los antiguos y la de los modernos, que Guizot oponía frontalmente, y era la fórmula para superar tanto el estatismo como el individualismo.

En la Primera parte de la DA subyace el miedo a la tiranía de la mayoría y a la anarquía. Recordemos que, en el tradicional y antiguo debate sobre la corrupción de los regímenes políticos, la anarquía era el destino de la democracia, conducida a excesos fatales por el demiurgo del igualitarismo. A la anarquía seguía la dictadura. Pero, en Tocqueville, la forma de entender el proceso es diferente. En la segunda parte de la DA, subyace el miedo a la apatía general y al debilitamiento de los sentimientos liberales y de la vida pública, el miedo a la inercia (desaparece el espíritu revolucionario en las democracias y nacen la degradación, la servidumbre y la corrupción). En esta segunda parte, Tocqueville describe el proceso de disolución de los lazos jerárquicos por obra del igualitarismo y de la nivelación de las condiciones, pero el riesgo principal no está ya en el abuso de poder, sino en la desaparición

¹⁷ A. de Tocqueville, en *La Democracia en América*. Fondo de Cultura Económica, México/Buenos Aires. 1963, pp. DA, P.I.^a, cap. III «Estado social de los angloamericanos», pp. 67 ss.

¹⁸ DA. T. I, cap. IX, pp. 310-311.

del civismo bajo las pasiones del materialismo y del individualismo degradado, que facilitarán la llegada de un nuevo Leviatán, que impondrá su yugo suave, sin recurrir a formas violentas, e incluso siendo respetuoso de ciertas formas exteriores de libertad, pero con el resultado final de una situación de servidumbre.¹⁹ Al cambiar los peligros, cambian los remedios.

Receloso de las demandas excesivas de la revolución de 1848, Tocqueville se colocó entre los moderados que intentaban encauzar el imaginario jacobino hegemónico, especialmente en su trabajo para redactar la nueva constitución, aunque tuvo poco éxito. Su relación con Luis Napoleón y los avatares que le llevaron, en breve plazo, de ejercer como ministro de Exteriores a ser arrestado durante unos días, le determinaron a retirarse de la vida política activa y a reflexionar con toda su lucidez y experiencia acumulada sobre la historia de Francia y sobre su futuro. El *Antiguo Régimen y la Revolución* (1856) es la parte de la obra que le dio tiempo a concluir antes de su muerte y que nos confirma, una vez más, la breve pero rica biografía intelectual de Tocqueville. El 16 de abril de 1859 muere en Cannes, a donde sus médicos le habían recomendado retirarse, al agravarse su enfermedad, un año antes. Poco después será trasladado a su parroquia de Tocqueville.

La hermenéutica «trascendente» del sociólogo político

Dice Mélonio que, en tiempo de Tocqueville, estaban de moda las encuestas sociales, inauguradas en el siglo XVIII, que tenían como objetivo privilegiado diagnosticar y curar el «mal social», nombre con el que se designaba al pauperismo, la criminalidad y la prostitución, es decir los males más llamativos del organismo de la sociedad y que necesitaban una terapia. Su viaje a América se inscribirá en esta preocupación de conocer el sistema penitenciario americano como un terapia al mal social.

¹⁹ Me parece acertado el juicio de A. KALEDIN, al respecto, cuando dice que «Tocqueville suggests, in a surprising reversal, that democracy would perish not by fire but by ice—that is, not by a lapse into anarchy but rather by an excess of order that would finally immobilize the human spirit. In his view it was, ironically, *the fear of anarchy* (among other things) and not anarchy itself that would drive the middle class almost compulsively into a quest for order and «tranquillity» that would prove democracy’s undoing. The democratic «heart» would prove to be rather more prudent, timid, and fearful than radically experimental or revolutionary». (Arthur KALEDIN. «Tocqueville Apocalypse», en *The Tocqueville Revue/La Revue de Tocqueville*, vol. VII, 1985-1986, pp. 3-38; n.º monográfico de 2005, pp. 57-58; para abundar en la cuestión, véase, Seymour Drescher «Tocqueville’s two Democracies», en *Journal of History of Ideas*, abril-juin, 1964.

Pero Tocqueville no es un encuestador al uso, que se limita a describir y narrar lo que ve, sino que es un «sociólogo» que interpreta la realidad americana y que lo hace desde una idea preconcebida, como es interpretar un escenario tan innovador para sacar una lección útil que sirva para Francia. Una de las afirmaciones que mejor refleja esta mirada del analista teórico es ésta en que dice: «No solamente para satisfacer una curiosidad, por otra parte muy legítima, he examinado la América; quise encontrar en ella enseñanzas que pudiésemos aprovechar. Se engañarán quienes piensen que pretendí escribir un panegírico; quien quiera que lea este libro quedará convencido de que no fue ése mi propósito. Mi propósito no ha sido tampoco preconizar tal forma de gobierno en general, porque pertenezco al grupo de los que creen que no hay casi nunca bondad absoluta en las leyes. No pretendí siquiera juzgar si la revolución social, cuya marcha me parece inevitable, era ventajosa o funesta para la humanidad. Admito esta revolución como un hecho realizado o a punto de realizarse y, entre los pueblos que la han visto desenvolverse en su seno, busqué aquél donde alcanzó su desarrollo más completo y pacífico, a fin de obtener las consecuencias naturales y conocer, si se puede, los medios de hacerla aprovechable para todos los hombres. Confieso que en Norteamérica he visto algo más que Norteamérica; busqué en ella una imagen de la democracia misma, de sus tendencias, de su carácter, de sus prejuicios y de sus pasiones; he querido conocerla, aunque no fuera más que para saber al menos lo que debíamos esperar o temer de ella».²⁰

Por su generalidad, el discurso de Tocqueville no es interpretable más que en relación con el discurso más antiguo de los moralistas clásicos,²¹ que teorizan sobre una naturaleza humana que trasciende espa-

²⁰ DA. Introducción, p. 39.

²¹ J. Louis BENOÎT, en una obra titulada *Tocqueville moraliste* (2004. Honoré Champion. Paris), subraya que Tocqueville privilegió siempre una aproximación moral en su concepción histórico-política y filosófica del mundo, por lo que lo considera uno de los grandes moralistas, moralista y político y moralista de lo político. Las preocupaciones que centran el interés de Tocqueville en cuestiones normalmente silenciadas o descuidadas (el derecho al estado civil de los niños abandonados, la reforma penitenciaria, la importancia de la enseñanza, el rol de los cuerpos intermedios, la defensa de las libertades, la lucha contra las derivas despóticas) nacen de un talento moral vinculado, más o menos explícitamente, a una sensibilidad cristiana y humanista que busca soluciones humanizadoras. Me parece asimismo acertada la valoración de A ANTOINE, cuando, refiriéndose a los riesgos de la democracia, dice que «Tocqueville retrouve par cette description la perspective anthropologique de la littérature morale et spirituelle chrétienne, avec sa dialectique de la chair et de l'esprit. Tout se passe comme si la chair en régime d'humanité démocratique avait acquis une pesanteur plus grande, comme si le cœur de l'homme démocratique était encore plus partagé, comme si l'homme nouveau avait en-

cios y tiempos concretos, aunque para dar razón cabal de la misma haya que estudiar éstos con esmero. De Tocqueville se ha dicho que fue el Montesquieu del siglo XIX. En mi opinión, hay algunas referencias de nuestro autor al clásico del XVIII que explicarían el talante de su «Beruf». Como comenta R. Aron, su vocación de sociólogo político se hace patente en la necesidad de dar razón de las variables más significativas de lo sociopolítico, subrayando su naturaleza relacional, siguiendo la estela de Montesquieu. La imaginación democrática de Tocqueville es claramente sociológica y su preocupación constante por la «evolución del individuo democrático no se entendería sin su permanente obsesión por su destino colectivo»²². Según Aron, Tocqueville supo pensar la realidad social con más perspectiva que Marx o Comte.

«El modo sociológico de pensar se afirma en y por la conceptualización de la sociedad: o bien los pequeños grupos o bien la totalidad; en la obra de Comte y de Marx, este modo rompe con la filosofía clásica hasta el punto de reducir el régimen político al efecto o a la superestructura del estado social. Subsiste en la mayoría de los sociólogos, algo de la idea saintsimoniana, según la cual, la administración de las cosas reemplaza al gobierno de las personas. Por eso, los sociólogos que han venido de la política han discernido mejor el reto del siglo: despotismo y libertad».²³

Su método es tan ecléctico como su mirada: providencialismo, historicismo, sociología, ciencia política, son dimensiones de su filosofía de la historia, que aparecen originalmente transformadas en función del marco general en el que se integran. Hay un claro providencialismo, que aparece desde el inicio de la obra, que guía la historia humana y que obliga a la libertad a saber encontrar su «lugar teológico», pero este lugar lejos de negarla la engrandece. Hay un historicismo de impronta cristiana que tiñe gran parte de lo que en su obra aparece como «construcción social de la realidad», pero que lejos de imponer una lógica determinista sirve para enriquecer y dinamizar el papel de la subjetividad humana en dicho proceso histórico.²⁴ Es verdad que este his-

core davantage à combattre le vieil homme que jadis, alors même que l'exigence de liberté qu'a signifiée la révolution démocratique en son jaillissement ne peut que manifester, selon Tocqueville, un mouvement de l'esprit» (Agnes ANTOINE. «Politique et Religion chez Tocqueville», en *The Tocqueville Review/La revue de Tocqueville*, vl. XVIII, 1-1997, pp. 37-46; en el n. de 2005, p. 308).

²² Ver A. KALÉDIN. «Tocqueville's Apocalypse», *op. cit.*, especialmente las pp. 88-89.

²³ R. ARON «Tocqueville retrouvé», *op. cit.*, p. 44.

²⁴ «Después de la libertad de obrar solo, la más natural al hombre es la de combinar sus esfuerzos con los de sus semejantes y obrar en común. El derecho de asociación me parece

toricismo «cristiano» lo comparten otros coetáneos de ideologías muy diferentes: contrarrevolucionarios, doctrinarios, republicanos, socialistas, etc., pero en Tocqueville se integra de una forma original, que todavía hoy sigue inspirando a quienes tienen que explicar la relación religión y sociedad en clave moderna y sin caer en peligrosos reduccionismos ideológicos. Su paradigmático análisis del papel que cumple en la sociedad americana la religión cristiana y, por derivación, la religión en general, sigue siendo hoy un referente obligado a quien pretenda hacer sociología de la religión.

A pesar de que el aristócrata Tocqueville se lamenta con frecuencia de la mediocridad y masificación que caracterizan al hombre democrático,²⁵ su conciencia de que la democratización de las sociedades modernas es un hecho providencial, le lleva a asumir esta interpretación trascendente de la historia y a trabajar por un porvenir más igualitario y, a la vez, más libre, porque esto depende de la voluntad de los hombres. Cito un texto con el que Tocqueville concluye su obra y que expresa con gran claridad lo que decimos. «Es natural creer que lo que más satisface las miradas del creador y conservador de los hombres, no es la propiedad singular de alguno, sino el mayor bienestar de todos; lo que parece una decadencia es a sus ojos un progreso, y le agrada lo que me hiere. La igualdad es, quizá, menos elevada, pero más justa y su justicia hace su grandeza y su belleza. Me esfuerzo por penetrar en este punto de vista de la Divinidad, y desde él trato de considerar y juzgar las cosas humanas... Y cada vez me afirmo más en la creencia de que, para que las naciones democráticas sean honradas y dichosas, basta que quieran serlo. No ignoro que muchos de mis contemporáneos han pensado que los pueblos no son más dueños de sus acciones, y que obedecen necesariamente a no sé qué fuerza insuperable e ininteligible, que nace de los acontecimientos anteriores, de la raza, del suelo o del clima. Estas son falsas y fútiles doctrinas, que no pueden jamás dejar de

casi tan inalienable por su naturaleza como la libertad individual». DA T I, 2.^a parte, pp. 209-210. Jean Claude Lamberti sale al paso de aquellos autores que ven una incoherencia en Tocqueville al querer conjugar éste el advenimiento irresistible de la democracia, lo que supondría una historia totalmente determinada, y su confesión radical sobre el valor de la libertad. Esta contradicción es ilusoria y nace del desconocimiento de los conceptos de democracia en Tocqueville. (Véase J. C. LAMBERTI. «La liberté et les illusions individualistes selon Tocqueville», en *The Tocqueville's review/La Revue de Tocqueville*, vol. VIII, 1986-1987, pp. 153-163; n. de 2005, pp. 154-155).

²⁵ «Cuando dirijo mi vista sobre esta multitud innumerable, compuesta de seres semejantes, en que nada absolutamente cambia de puesto, el espectáculo de esta uniformidad universal me pasma y me entristece, y casi echo de menos la sociedad que ya no existe». (DA, T II p. 644).

producir hombres débiles y naciones pusilánimes. La Providencia no ha creado el género humano ni enteramente independiente, ni completamente esclavo. Ha trazado, es verdad, alrededor de cada hombre, un círculo fatal de donde no puede salir; pero, en sus vastos límites, el hombre es poderoso y libre. Lo mismo ocurre con los pueblos. Las naciones de nuestros días, no podrían hacer que en su seno las condiciones no sean iguales; pero depende de ellas que la igualdad las conduzca a la servidumbre o a la libertad, a las luces o a la barbarie, a la prosperidad o a la miseria».²⁶

La perspectiva que le dan a la obra de Tocqueville este providencialismo e historicismo se refleja en la forma en que se enfrenta al apriorismo de los proyectos revolucionarios que han sido víctimas de la «refracción del canal» y que no han sabido vincular la causa ilustrada de la libertad a la de la «trascendencia». La construcción de lo social no puede ser determinado *a priori* ni por la razón, ni por la alquimia de la voluntad general, como tampoco puede serlo por la pretendida condición sociogenética de los intereses individuales, tal como los entiende y afirma el individualismo posesivo.

Apelar al providencialismo y al historicismo cristianos, como el horizonte hermenéutico que convierte el devenir histórico en la fuente de autocomprensión y de autorrealización del ser humano, puede parecer una arbitrariedad carente de racionalidad alguna y de claro talante determinista, pero, en el caso de Tocqueville, no es así. Al comienzo del Prefacio de *El Antiguo Régimen y la Revolución* escribe: «Este libro no intenta en absoluto ser una historia de la Revolución, historia que ya ha sido escrita con demasiada brillantez para que yo ni siquiera me atreva a rehacerla. Este libro no es más que un estudio sobre esa misma Revolución».²⁷ Su forma de estudiar la historia es encontrar en ella la respuesta a cuestiones que le preocupan y que tienen que ver casi todas ellas con el porvenir de las sociedades modernas. En la definición de estas cuestiones aparece un Tocqueville, analista social, que compara sociedades (francesa, americana, inglesa) y saca conclusiones generales de procesos históricos particulares. Como dice Boudon, «produce soluciones sólidas a problemas opacos».²⁸ Escribe Tocqueville: «Ya hace veinte años que, hablando de otra sociedad, escribía casi textualmente lo que sigue: En medio de las tinieblas que rodean el porve-

²⁶ *Ibid.*, pp. 644-645.

²⁷ A. TOCQUEVILLE. *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Ediciones Guadarrama. Madrid. 1969, p. 13.

²⁸ R. BOUDON avec R. LEROUX. *Y a-t-il encore une sociologie?* (2003). Odile Jacob. Paris, p. 117.

nir, ya pueden descubrirse tres verdades muy claras: la primera que todos los hombres de nuestros días se ven arrastrados por una fuerza desconocida, que es posible aminorar y regular, pero nunca vencer, la cual los impulsa a la destrucción de la aristocracia, unas veces lentamente, otras con precipitación; la segunda, que entre todas las sociedades del mundo, las que encontrarán más difícil evitar de un modo duradero el gobierno absoluto serán precisamente aquéllas en que la aristocracia ya no exista y ya no pueda existir; y la tercera y última, que en ninguna parte producirá el despotismo efectos más perniciosos que en estas últimas sociedades, porque, más que ninguna otra clase de gobierno, el despotismo favorece en ellas el desarrollo de todos los vicios a que estas sociedades están especialmente sujetas, y las impulsa, por tanto, en la misma dirección hacia la que ya se sentían naturalmente inclinadas»²⁹.

Son estas verdades sociológicas las que orientan el original análisis de Tocqueville y las que le llevan a recorrer su particular camino de sociólogo político. En la Introducción de la DA lo expresa así: «Instruir a la democracia, reanimar si se puede sus creencias, purificar sus costumbres, reglamentar sus movimientos, sustituir poco a poco con la ciencia de los negocios públicos su inexperiencia y por el conocimiento de sus verdaderos intereses a los ciegos instintos; adaptar su gobierno a los tiempos y lugares; modificarlo según las circunstancias y los hombres: tal es el primero de los deberes impuestos en nuestros días a aquéllos que dirigen la sociedad. Es necesaria una ciencia política nueva a un mundo enteramente nuevo».³⁰

Su concepción dialéctica de la historia humana, como una cooperación entre Dios y los seres humanos libres, le lleva a afirmar, a la vez, la predilección divina por la igualdad y por las formas de organización sociopolítica que la favorecen, como la democracia, que adquieren así una legitimación religiosa, y la actitud crítica y escéptica respecto a la capacidad y posibilidad de que los seres humanos puedan construir sociedades democráticas igualitarias y viables, si no se ajustan a los criterios morales y religiosos que en el fondo inspiran y alimentan las auténticas realizaciones de lo humano. Esta relación dialéctica entre cosmovisión cristiana y liberalismo le lleva a Tocqueville a desechar las teorías del jusnaturalismo contractualista que se basan en un estado de naturaleza que él considera una mera ficción filosófica. Lo natural, lo religioso y lo histórico deben ser concebidos juntos, porque reflejan un mismo proyecto providencialmente querido y libremente asumido

²⁹ ARR., pp. 19-20.

³⁰ DA, Introducción, p. 34.

por los seres humanos.³¹ Lo que para Rousseau es una teoría jusnaturalista y racionalista de la igualdad humana, para él es un derecho natural que se origina en el hecho histórico y social del cristianismo. «El estado más o menos avanzado de cultura no basta por sí solo para explicar qué es lo que sugiere al espíritu humano el amor a las ideas generales y lo que derive de ellas... Los ingenios más profundos y vastos de Roma y Grecia no pudieron llegar jamás a tal idea, tan general y al mismo tiempo tan sencilla, de la semejanza de los hombres y del derecho igual que al nacer tiene cada uno a la libertad; y aún se esforzaban en probar que la esclavitud estaba en la naturaleza y que existiría siempre... y fue preciso que Jesucristo viniese al mundo para hacer comprender que todos los miembros de la especie humana eran naturalmente iguales y semejantes».³² El relevante y omnipresente papel de la religión en la democracia americana será un ejemplo que Tocqueville utilizará para desautorizar aquellos procesos democráticos que se quieren construir desde imanentismos cerrados a toda trascendencia y a concepciones de la soberanía popular de carácter absoluto.³³

³¹ A. ANTOINE muestra en su excelente artículo, ya citado, esta relación dialéctica entre religión y política, que en Tocqueville se aleja «de las corrientes apocalípticas y gnósticas de su época, que tienden a identificar lo político y lo religioso», y señala la distancia entre el plan de la historia humana y el de la historia de la salvación. Al hecho «sagrado» de la igualdad irresistible de las condiciones lo compara Tocqueville, comenta la autora, con la metáfora del Diluvio Universal. «La metáfora del diluvio no viene por azar a la pluma de Tocqueville para evocar el vuelco democrático. Además de su aspecto dinámico, la imagen bíblica del Diluvio designa también una segunda creación, por la cual se vuelve a ofrecer a un hombre, que, a diferencia de la creación original, se ha hecho pecador, un orden natural en el que puede desplegar su actividad. La nueva creación que representa el mundo democrático define un orden social que Tocqueville, como se ha visto, se afana en describir y analizar lo más precisamente posible. Al aceptar este nuevo orden, no se trata ya de optar por un régimen “mejor”, sino de adherirse a una nueva condición humana. Pero el sentido de esta nueva creación nos permanece oculto. La alteridad del nuevo mundo remite a la alteridad de Dios, a su misterio. Lo más que se puede esperar es que un Dios, justo por esencia, persigue a través de su obra providencial un destino no menos justo. La apuesta a la que se resigna Tocqueville no es sobre la igualdad, que ya está ahí, sino sobre su sentido último». (A. ANTOINE. «Politique et Religion chez Tocqueville», *op. cit.*, p. 311).

³² DA T. II, 1.^a parte, cap. III, pp. 399-400.

³³ «La práctica diaria de la vida necesita indispensablemente de ideas fijas acerca de Dios y de la naturaleza humana y esa misma práctica impide a los hombres el poderlas adquirir... Las ideas generales relativas a Dios y a la naturaleza humana son, pues, entre todas, las que más conviene sustraer a la acción continua del juicio individual, y en las que puede ganarse mucho y perderse poco reconociendo una autoridad.» (DA T II, I.^a parte, cap. V, pp. 404-405). Para abundar en la constitutiva dimensión religiosa de lo socio-político, véase P. THIBAUT: «Rousseau-Tocqueville. Un dialogue sur la Religion», en *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, vol. XVIII, 1-1997, pp. 47-95; n. de 2005, pp. 319-336.

Tocqueville se opone, pues, a una concepción de la naturaleza y de la razón humanas desvinculadas de la autoridad trascendente, y que rompen su cordón umbilical con la tradición y con la comunidad que la transmite. Los filósofos e ideólogos del XVIII son también responsables de este racionalismo que tantos males acarrea. Los comunitaristas y neoconservadores de nuestros días han sabido dar buena cuenta de este Tocqueville «liberal conservador», distante del racionalismo y obsesionado por las lacras del mundo moderno y que nos recuerda a Pascal o a Burke. La radical insuficiencia de la sola razón para orientar y organizar la vida social y política, y la confianza en la fe, en la tradición y en la comunidad, que nutren con savia virtuosa los hábitos del corazón, son argumentos más que suficientes para hablar de la hermenéutica trascendente de Tocqueville.

La concepción tocquevilliana de «lo social»

Ch. Welch,³⁴ para analizar la concepción que Tocqueville tiene de «lo social», la compara con la de tres de los grupos más relevantes de mediados del siglo XIX, que escribieron sobre la cuestión, a los que Tocqueville conocía bien y frente a los que se fue definiendo. Estos grupos fueron, en primer lugar, el del *industrialismo*, compuesto por autores que se mueven en la órbita de la economía política clásica y que subrayan la primacía de las leyes económicas de la sociedad sobre cualquier otra realidad social o política. Frente a un republicanismo político en retirada, se reafirma un republicanismo moderno que no está ligado ya a la crítica clásica de la política, sino a los procesos de interacción económica como expresión de una sociedad bien ordenada. Tras la experiencia jacobina y bonapartista, la economía política parecía ofrecer una mejor fundamentación del republicanismo que la que había ofrecido un jusnaturalismo proclive al despotismo y al terror. Los representantes más relevantes de este grupo son J. B. Say y D. de Tracy, que para obviar las connotaciones negativas de lo político tratan de sustituir el término «economía social» por el de «política económica» y subrayan la autoridad independiente de las leyes sociales. Para Say, las buenas costumbres republicanas irían de la mano del desarrollo económico y del progreso de la civilización, que han protagonizado las clases industriales. La vocación del economista político es educar al público en el espíritu industrial, lo que redundará en bien de todos. Tracy, que populariza los temas de Say, además de abundar en subrayar

³⁴ Charly B. WELCH. «Tocqueville's resistance to the social», en *History of European Ideas*, 30 (2004), pp. 83-107.

la importancia de las leyes de la economía política, tanto para hacer ciencia social como para alcanzar la felicidad, denuncia la ociosidad de los aristócratas como el mayor impedimento de la sociedad ideal. Para conseguir su objetivo llama a la alianza de todos los industriales. Para ambos autores, el republicanismo deseable, productivo y pacífico, en el que coinciden el interés propio bien entendido y el bien público, pasa por una buena comprensión científica de las leyes socioeconómicas. Con este proyecto republicano industrialista comulgaban numerosos pensadores jóvenes de la Restauración, como Saint Simon o Comte, aunque pronto empezarían a perder confianza en dicho proyecto, en su metodología y en su programa político, y lo reconducirían por vías «científicas», pero, a la vez, organicistas y autoritarias.

Un segundo grupo es el que formarán, durante la Restauración y la Monarquía de julio, los escritores fundamentalmente católicos que se preocupan por *la economía social y por las demandas de solidaridad* ante la grave patología social creada por el industrialismo: *el pauperismo*. Para estos reformadores sociales católicos, la pobreza y la criminalidad son el rostro de una subclase social producida por el industrialismo, que si no se atajan a tiempo pondrán en peligro a toda la sociedad. Mientras que para los anteriores, el pauperismo era un fruto del feudalismo y de la aristocracia, como se podía ver en Inglaterra, el lugar de emergencia de esta nueva plaga, para éstos era un producto necesario de las leyes de la economía política y de la desafortunada confluencia de un desarrollo económico ilimitado y de una defectuosa economía política. Las raíces estructurales del pauperismo les impedían compartir con una buena parte de la opinión pública francesa la percepción de que eran los mismos pobres los culpables y responsables de su situación y creían que era una obligación social el atajar el problema tras un adecuado análisis de los expertos. Aunque tampoco esperaban nada de los mismos pobres, ya que, a la vez que les negaban el reconocimiento de sujetos de derechos individuales, pues veían el jusnaturalismo individualista revolucionario como una de las fuentes de la anomía social y del mismo pauperismo, les estigmatizaban como seres humanos inmorales, perezosos, ignorantes y rebeldes. Los pobres debían ser el objeto de una economía social inspirada en la caridad cristiana, que llevaba a la Iglesia a colaborar con el Estado en la intervención social, aplicando las verdaderas leyes sociales, aunque priorizando, en cualquier caso, lo social sobre lo político.

Finalmente, el grupo de los liberales doctrinarios, con figuras públicas tan relevantes como Guizot, Collard, Remusat, que se distanciaban de los primeros y criticaban una ciencia social inspirada en el egoísmo y en el materialismo, y que eran escépticos ante la postura de los

segundos, aunque seguían manteniendo que había que distinguir entre estado social y priorizar lo social, ya que las instituciones políticas son un producto de la sociedad.

Tocqueville, como sigue comentando Welch, aunque se consideraba un amateur en economía, estaba muy interesado en todas las cuestiones que tienen que ver con el desarrollo económico, y no sólo leyó a los autores contemporáneos, sino que los divulgó en sus colaboraciones en *Le Globe*, y participó activamente en el debate sobre el industrialismo y la economía política.³⁵

Frente a los economistas liberales, va a cuestionar la forma en que éstos vinculan el industrialismo y el republicanismo. Sin cuestionar de raíz ni el industrialismo ni el utilitarismo, ya que, como hemos dicho, se siente más cercano a la filosofía anglosajona del interés bien entendido que al concepto roussonian de bien común, sí que se distancia de un utilitarismo y un economicismo que creen compatibles el individualismo posesivo y el republicanismo. Para Tocqueville, el interés propio ilustrado no surge ni de las leyes económicas de la sociedad, ni de la instrucción pública, sino más bien, como ocurre en América, de un complejo conjunto de prácticas sociales y políticas interrelacionadas entre sí.

Como comenta Mélonio,³⁶ Tocqueville no sacrifica el interés bien entendido ni a los intereses del mercado ni a los dogmas de la «utilidad social» o de la «necesidad política», que los poderosos suelen instrumentalizar en su provecho. Por otro lado, desconfía de planteamientos abstractos, que no tienen suficientemente en cuenta el contexto concreto, por lo que es imposible definir el «bien público» *a priori*, por la razón, o por la alquimia de la voluntad general. Por tanto, no tiene sentido proponer una educación estatal uniformizadora, a la que Tocqueville compara con la bárbara pedagogía de los jícaros. Su propuesta es una «pedagogía del interés», con la que se busca socializar progresivamente al individuo, superando las diferentes etapas por las que éste transita: ignorancia (instintos), semiciencia (egoísmo), luces plenas (sacrificio reflejo), hasta conseguir la adecuada fusión entre lo privado y lo público. Tocqueville es pragmático y está más interesado por los efectos morales que las doctrinas producen que en su ortodoxia y coherencia dogmáticas.

³⁵ Para conocer los orígenes intelectuales de Tocqueville en materia de economía política, véase M. DROLET. «Democracy and political economy. Tocqueville's thoughts on J. B. Say and T. R. Malthus», en *History of European Ideas*, n. 29 (2003), pp. 159-181. Además de subrayar la importancia crucial que la economía política tiene para la «nueva ciencia política» de Tocqueville, analiza cómo éste estudió a Say y a Malthus que tuvieron una importante influencia en su obra.

³⁶ MÉLONIO, F. *op. cit.*, pp. 12 ss.

Instrumentos de esta pedagogía tocquevilliana son, pues, todos aquéllos que permiten educar al individuo en el espíritu de libertad y de reconocimiento mutuo, que le ayudan a trascender el individualismo posesivo y a participar en el proyecto de una vida comunitaria.³⁷ Un instrumento primordial es el asociacionismo, ya que garantiza la interacción entre lo sicosocial y lo socioestructural y permite al individuo recorrer las etapas a las que se refería Mélonio, haciendo propias las metas comunes de las asociaciones e internalizando la mentalidad republicana.³⁸ Tocqueville va a mostrar frente al liberalismo mercantilista su talante republicano que se atreve a hablar de la virtud como un objetivo al que se tiene que supeditar la utilidad, porque el objetivo último de su obra será garantizar la libertad entendida como no dominación. Así, todos los mecanismos que faciliten la participación del individuo en proyectos que trasciendan el interés individual egoístamente entendido y que le induzcan a elegir con un criterio reflexivo, están educando al individuo para buscar el «interés bien entendido». Más adelante, abundaré en esta cuestión.

Frente a los reformadores sociales católicos, con los que Tocqueville comparte sensibilidad hacia el pauperismo y otras lacras de carácter moral, rechaza la forma en que éstos buscan solucionar los problemas por la vía asistencialista e intervencionista, de Iglesia y Estado. Tanto su análisis estructural de los problemas, que le lleva a subrayar la interdependencia entre el desarrollo económico y las causas sociales, políticas, religiosas, etc., como su defensa de la separación de la Iglesia y del Estado y de las instituciones liberales, le alejan de ellos.

Su *Memoria sobre el pauperismo* (1835), que escribe para la real Academia Social de Cherburgo y en la que cuenta sus experiencias en Inglaterra, es una obra inconclusa que, además, como dice J. M. Ros, fue poco conocida por publicarse en una editorial de poco prestigio y

³⁷ En la polémica sobre la utilidad de la instrucción pública Tocqueville es contundente. Hay que potenciarla al máximo, en condiciones de libertad y de concurrencia, bajo el necesario control del Estado, pero sin convertirla en un instrumento de dominación social. Tocqueville es partidario de que la escuela sea una fuente de recursos morales, pero no confunde instrucción y educación, definiendo a esta última como «la instrucción del corazón y de las costumbres». Para lograr la educación es imprescindible el concurso coordinado de diferentes instancias, como la familia (es clave la participación de las mujeres), la religión, la prensa, las asociaciones y partidos, porque la educación no es un asunto privado. Se trata de crear ciudadanos libres y responsables y eso requiere algo más que instrucción. (Véase Sonia CHABOT. «Instruction publique et liberté de l'enseignement dans l'œuvre de Alexis de Tocqueville», en *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*. Vol. XVII, 1-1996, pp. 211-249; n. 2005, pp. 241-293.

³⁸ Ver, más adelante, el apartado dedicado al «asociacionismo en libertad».

en un momento en el que se publicaba mucho sobre la cuestión,³⁹ pero que refleja bien la posición de Tocqueville que hemos descrito. Frente a la visión convencional, mantenida por no pocos autores, de que este texto no va al fondo de los problemas, por quedarse en los aspectos psicológicos del capitalismo, en un estadio premarxista, que no llega a comprender el alcance del desarrollo capitalista, conforme a la imagen preconcebida de un Tocqueville adherido acríticamente al liberalismo económico, dice Ros que los estudios recientes han prestado mayor atención a este texto y afirma: «Lo que de verdad le preocupa a Tocqueville no es el crecimiento económico en sentido estricto, sino el análisis de la economía en clave de razón práctica, es decir, en su relación con los factores políticos, sociales y, en último término, morales».⁴⁰

La reflexión de Tocqueville parte de un hecho paradójico: «Cuando se recorren las diversas regiones de Europa, se queda uno sorprendido ante un espectáculo extraordinario y aparentemente inexplicable. Los países que parecen más miserables son aquéllos que, en realidad, cuentan con menos indigentes; y, entre los pueblos de los que se admira la opulencia, una parte de la población se ve obligada para poder subsistir a recurrir a los donativos de la otra parte».⁴¹

Utilizando la lógica del modelo médico, Tocqueville intenta diagnosticar certeramente las razones de este hecho que considera patológico, con el fin de poder aplicar la terapia necesaria para su curación. Así, el hecho de que el desarrollo industrial no sólo no vaya acompañado de un desarrollo de la justicia social, sino que, además, genere desigualdades y anomías de todo tipo, sin que se pueda culpar de ello a la relajación moral o a las malas costumbres del pobre, se debe a una evolución histórica, que Tocqueville describe refiriéndose a Rousseau, que se caracteriza por la lógica del individualismo propietario y que, en un primer momento, va de la mano de la conquista y del derecho de propiedad sacralizado y, en un contexto más moderno, se expresa en una economía de lujo. En ambos casos con el resultado de la explotación de la clase obrera y del pauperismo. Pero Tocqueville, que comparte una visión histórica de carácter ilustrado y que cree en el progreso y en la perfectibilidad como un movimiento gradual e irresistible, siendo la clase industrial la clase destinada providencialmente a proveer de bienestar a los demás, concluye diciendo: «No nos entregue-

³⁹ J. M. Ros, «Estudio preliminar» al texto de A. de Tocqueville. *Memoria sobre el pauperismo* (2003). Tecnos, pp. IX ss.

⁴⁰ *Ibid.*, p. XV.

⁴¹ Tocqueville. *Memoria... Ibid.*, p. 3.

mos, pues, a peligrosas ilusiones y miremos el porvenir de las sociedades modernas de manera serena y tranquila. No nos dejemos embriagar ante el espectáculo de su grandeza; no nos desanimemos al ver sus miserias... Se podrá ralentizar este doble movimiento; las peculiares circunstancias en las que se sitúen los diferentes pueblos precipitarán o suspenderán su curso; pero nadie podrá detenerlo. Apresurémonos, pues, a buscar los medios para atenuar los males inevitables que son ya fácilmente previsibles». ⁴²

No vale, pues, una terapia que mire hacia el pasado agrícola, como la de los legitimistas, o que confíe en la lógica del mercado, como la de los liberales economicistas; tampoco sirven los remedios tradicionales de la caridad, refiriéndose no sólo a la privada, la católica de siempre, sino también a la caridad pública, protestante, o al asistencialismo, ya que es poco eficaz y tiene efectos contraproducentes en materia de solidaridad, por lo que sospecha de su eficacia y de su justicia. ⁴³ Esta valoración tan negativa que Tocqueville ilustra, sobre todo, desde la experiencia inglesa, le lleva a concluir: «Pero estoy profundamente convencido de que todo sistema regular, permanente, administrativo, cuyo objetivo sea satisfacer las necesidades del pobre, engendrará más miserias de las que pueda curar, depravará la población a la que quiere socorrer y consolar, reducirá con el tiempo a los ricos a no ser más que los arrendatarios de los pobres, agotará las fuentes del ahorro, detendrá la acumulación de capitales, deprimirá el desarrollo del comercio, embotará la actividad y la industria humanas y acabará por traer una revolución violenta en el Estado; cuando el número de quienes reciben la caridad llegue a ser casi tan elevado como el de quienes la dan, el indigente, al no poder sacar ya a los ricos empobrecidos nada que le permita satisfacer sus necesidades, encontrará más fácil despojarles de sus bienes de una sola vez que pedirles socorro». ⁴⁴ Concluye Tocqueville su texto haciendo preguntas orientadas a buscar otra solución mejor, pero lo deja para una «segunda memoria».

En efecto, aunque la memoria prometida no se publicó, existe un borrador de la misma, de 1837, que su biógrafo A. Jardín publicó en 1989. ⁴⁵ El texto muestra a un Tocqueville viajero y lector voraz, que conoce tanto las ideas como los movimientos sociales de la época, tan-

⁴² *Ibid.*, p. 18.

⁴³ *Ibid.*, pp. 24 ss. Tocqueville describe los efectos perversos de esta caridad pública, arbitrariedad de la asistencia, picaresca, vicios como pasividad, pereza, falta de responsabilidad y de libertad en el pobre, aumento de la lucha de clases, etc.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁵ Ver el texto en *ibid.*, pp. 43 y ss.

to de Francia como de Inglaterra, pero que no acaba de ver solución al problema planteado. Es más, parece renunciar a encontrar una solución definitiva al problema, como los revolucionarios o los reaccionarios. Ya desarrolla con gran precisión algo que aparecerá, más tarde, a propósito de la democracia. Ya que el industrialismo es imparable y que lograr el equilibrio estable entre capitalistas y obreros, entre producción y consumo, es imposible, hay que buscar aquellas medidas que sean preventivas de las amenazas a las, como en el texto antes citado, se ha venido refiriendo. Estas medidas preventivas estarán orientadas tanto a proporcionar al obrero industrial un cierto acceso a la propiedad, con todo lo que esto supone (responsabilidad y virtudes correlativas), como a paliar el pauperismo a través del asociacionismo. Dedicó numerosas páginas a describir las diversas clases de asociaciones y a los requisitos exigidos para que lleguen a buen puerto (industriales, financieras, de asistencia social). Pero Tocqueville no quedó satisfecho de sus propuestas y acabó el texto inconcluso, como dice Jardín, con numerosas preguntas que muestran su lúcido pesimismo respecto al futuro. La terapia no está a la altura de las patologías.⁴⁶

Quizá sea este pesimismo lúcido que, como ya hemos visto, se basa en el presentimiento de que la sociedad industrial lleva dentro la larva del posible totalitarismo y que, a su vez, alimenta una profunda intranquilidad, el que hace de Tocqueville un clásico de la libertad para tiempos difíciles. Me parece sugerente la forma en que Ros enjuicia este talante de Tocqueville. «Es posible que ello se deba a la posición privilegiada de su condición aristocrática, a su visión de la democracia, o a la insuficiencia de sus conocimientos de economía política. Pero, en cualquier caso, nos parece que su meditación da muestras de una gran lucidez al plantear a fondo el que quizá fuera el principal problema de su tiempo —el de la pobreza en la sociedad de bienestar— y que, en gran medida, sigue siendo también el nuestro. Y, por si ello fuera poco, también sus soluciones nos sorprenden, ciento cincuenta años después, por su modernidad, pero sobre todo porque nos invitan a seguir buscando más allá de la ciega confianza en las bondades metafísicas del mercado y del Estado para resolver el problema de la pobreza».⁴⁷

⁴⁶ Para valorar adecuadamente el significado y el alcance de la posición de Tocqueville ante el emergente capitalismo de su época, me parecen de especial interés los análisis que hoy se están haciendo del republicanismo de los clásicos y de su relación con el capitalismo. Véase, por ejemplo, F. OVEJERO LUCAS. «Capitalismo y republicanismo: un panorama», en *Revista Internacional de Filosofía Política* n. 23 (2004), pp. 113-137.

⁴⁷ Tocqueville. *Memoria... ibid.*, p. XXXI.

Hay otro texto, que me parece refleja bien el talante de Tocqueville, en lo que se refiere a su concepción de «lo social». Se trata de un discurso pronunciado en la Asamblea Constituyente durante la discusión del proyecto de Constitución (12/IX/1848) y que lleva por título «Sobre la cuestión del derecho al trabajo».⁴⁸ Respondiendo a una enmienda de un diputado de izquierda, afirma Tocqueville que exigir al Estado que se haga cargo de garantizar el «derecho al trabajo» equivale a defender el comunismo y a convertir al Estado en el único empresario y en el único propietario, algo que es aberrante. Centrándose en su crítica al socialismo, del que dice que es «una llamada enérgica, continua e inmoderada a las pasiones materiales del hombre», un «ataque siempre constante a los fundamentos de la propiedad» y «una profunda desconfianza hacia la libertad, hacia la razón humana», niega su continuidad con la Revolución Francesa, que «no sólo consagró la propiedad individual, sino que la extendió... poblando a Francia de diez millones de propietarios». La Revolución rompió las cadenas del Antiguo Régimen que ahora los socialistas quieren restaurar, porque se parecen mucho a él. El socialismo no es el desarrollo de la democracia sino su adversario. En la descripción que hace de la situación social de Francia, hace algunas propuestas muy significativas para comprender su posición. «La Revolución Francesa quiso que no hubiese clases, no tuvo jamás la idea de dividir a los ciudadanos, como ustedes hacen, en propietarios y proletarios. En ninguno de los principales documentos de la Revolución Francesa encontrarán esas palabras cargadas de odios y de guerras. La Revolución quiso que, políticamente, no hubiese clases; la restauración de Julio ha querido lo contrario: Nosotros debemos desear lo que quisieron nuestros padres. La Revolución Francesa quiso que los cargos públicos fuesen iguales, realmente iguales para todos los ciudadanos, pero fracasó; los cargos públicos siguen siendo, en muchos aspectos desiguales; así, pues, debemos conseguir que sean iguales... La Revolución Francesa, ya lo he dicho, no tuvo la pretensión ridícula de crear un poder social que asegurase directamente por sí mismo la fortuna, el bienestar y la felicidad de cada individuo, que sustituye la prudencia práctica e interesada de los ciudadanos por la muy discutible del gobierno; creía que era bastante con dar a cada ciudadano luces y libertad... La Revolución Francesa, finalmente, deseó —y es ese deseo el que la hizo no sólo sagrada, sino santa a los ojos del pueblo— introducir la caridad en la política; reconoció que el Estado tenía deberes para con los pobres, para con los ciudadanos que sufren, idea mucho más gene-

⁴⁸ Véase el texto en P. GIBERT, *op. cit.*, pp. 224-242.

ral, más amplia y más elevada que la que antes se tenía... Eso es lo que la Revolución Francesa quiso hacer; eso es lo que nosotros debemos lograr... Sí, la Revolución de Febrero debe ser cristiana y democrática, pero no debe ser socialista. Estas palabras resumen todo mi pensamiento». ⁴⁹ Tocqueville no cuestiona las estructuras del sistema capitalista y ve compatible a este último con el republicanismo democrático y cristiano, a la vez. Se opone al socialismo de carácter revolucionario y su búsqueda de soluciones se pierde en fórmulas que adolecen de elitismo y paternalismo, sin llegar a sacar las consecuencias que se podrían derivar de sus propios análisis.

3. Las prioridades del sociólogo político

Tocqueville, bien informado de las patologías que aquejan a la sociedad y escéptico ante las virtualidades de las soluciones que se dan en su momento a las mismas, se aleja de las posiciones liberales, legitimistas y doctrinarias y afronta la tarea de pensar en solitario una nueva forma de hacer ciencia política. Su obra más importante, *La Democracia en América*, y su obra más tardía, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, son la prueba de que, para Tocqueville, la política no se reduce a un quehacer instrumental al servicio de la economía o de otras realidades sociales, sino que tiene tal importancia que debe ser priorizada, tanto desde la perspectiva de la comprensión de los problemas, como, sobre todo, desde la búsqueda de los remedios a las patologías de las sociedades modernas. Es esta progresiva priorización de la política, la que distanciará a Tocqueville de una de las figuras clave de su época, la de Guizot, que influyó de forma importante en su vida. Se ha discutido mucho sobre el alcance y sentido de esta influencia. ⁵⁰ En mi opinión, es clara la influencia, tanto en lo que se refiere a su comprensión histórica y sociológica de la realidad, como a la misma definición de lo social. En páginas anteriores, me he referido a la hermenéutica trascendente de Tocqueville. Creo que es Guizot quien construye, como ningún otro doctrinario, una filosofía de la historia y una teoría de lo

⁴⁹ Tocqueville. «Sobre la cuestión del derecho al trabajo», en P. GIBERT, *op. cit.* pp. 240-242.

⁵⁰ Ver G. VAROUXAKIS. «Guizot's Historical Works and J. S. Mill's Reception of Tocqueville», *History of Political Thought* (1999), n. 20, 2, pp. 293-312. Después de recoger las opiniones de Furet y Welch, al respecto, propone la suya y diciendo que es más razonable decir que GUIZOT es asimilado por Tocqueville de forma continua e imperfecta, que está presente en toda su obra, antes y después. En ningún momento adoptó una forma fuerte del determinismo social de Guizot, ni lo rechazó directamente.

social que, lejos de limitarse a describir los acontecimientos históricos, sitúan a éstos inscritos en unos procesos socioeconómicos y religiosos, en los que cobran vida y significado y dejan de ser acontecimientos contingentes y casuales. Una heterodoxa mezcla de hegelianismo y de providencialismo cristiano permite hacer inteligibles los acontecimientos sociales (el destino providencial de la clase media) y políticos (el gobierno de los mejores) de la historia en general y de la historia francesa en particular.⁵¹ Tocqueville hereda dicha forma de pensar la historia, aunque, como hemos visto, la recreará a su manera.

Aunque es evidente el influjo de Guizot en algunos pasajes de la *Democracia en América*, como cuando Tocqueville habla del «Estado social de los angloamericanos»⁵² y se refiere explícitamente a «las consecuencias políticas de su Estado social», éste plantea una forma original y diferente de entender el «estado social democrático» que tiene que ver con la forma en que aborda la cuestión de la igualdad democrática que, como sabemos, le distancia significativamente de Guizot. Si es verdad que Tocqueville no explicita expresamente las relaciones entre lo social y lo político, es obvio que saca de su filosofía de la historia lecciones muy diferentes que las que saca Guizot. Como dice Varouxakis, Tocqueville rechaza tres aspectos de la concepción que tiene Guizot de lo social: la visión de que la historia de Francia demuestra la inevitable emergencia del poder social de la clase media; la perspectiva de que el nuevo estado de la sociedad limitaba los movimientos políticos de las elites de esta clase media, que sólo podía buscar un ajuste o conciliación; la perspectiva de que las elites políticas habían logrado una noción de razón y de verdad que les permitía trasladar las necesidades de la sociedad al Estado nación.⁵³ Según Tocqueville, Guizot estimula los apetitos económicos de los franceses para distraerlos mejor de los asuntos públicos.⁵⁴

Además, como veremos al hablar de la democracia, Tocqueville, al contrario que Guizot, se referirá al mundo feudal francés como fuente

⁵¹ Para una buena introducción al liberalismo doctrinario, en general, y a la obra de GUIZOT, en particular, ver el libro de L. Del Corral. *El liberalismo doctrinario* (1984). C.E.C. Madrid.

⁵² *DA*, I, cap. 3.º, *op. cit.*, pp. 67 ss.

⁵³ Para abundar en la relación entre Tocqueville y Guizot, véase el artículo de RICHTER «The deposition of Alexis de Tocqueville», *op. cit.*, pp. 185 ss.

⁵⁴ Véase LAMBERTI, *op. cit.*, p. 159. F. Bourricaud recuerda que lo que Tocqueville reprocha al régimen de Luis Felipe, del que Guizot fue, a la vez, pensador y artífice, es creer que se puede fundar el orden social sobre sentimientos negativos, sobre meros límites de pretensiones concurrentes». Véase Bourricaud, F., en *op. cit.*, p. 114.

de libertades históricas, que el despotismo posterior solamente supo borrar, en vez de reformularlas y reafirmarlas.⁵⁵ Asimismo, la necesidad de «hombres aristocráticos» en Tocqueville, lejos del elitismo de Guizot, respondía a la necesidad de saber crear libertad en condiciones tan adversas para ésta como las de la democracia. Por eso, el reto y la denuncia de Tocqueville se dirigía por igual a aristócratas (incapaces de asumir su nueva situación) y a clases medias (cegadas y sometidas a su materialismo práctico). La crítica que Tocqueville hace, después de su estancia en Manchester, de la aristocracia manufacturera que está constituyéndose, por su carácter particularista que imposibilita la necesaria cohesión social, será un rasgo significativo de su liberalismo. Mélonio resume así las diferencias entre doctrinarios y liberales, personalizados en Tocqueville y Guizot: «El liberal ve la democracia como un estado social al que hay que acomodarse; el doctrinario la cuestiona como un azote al que se le puede buscar un pequeño lugar junto a la monarquía, la aristocracia y las clases medias. Además, los separa la filosofía: El doctrinario parte del Estado; el liberal del ciudadano; aquél se preocupa del interés social, éste de los derechos del individuo; el primero exige un orden, en primer lugar, y, a continuación añade libertad. El segundo reclama la libertad y ve en el orden su condición y fundamento».⁵⁶ Frente al providencialismo doctrinario que consagraba el destino histórico de la trinidad del tener, del poder y del saber, y que confiaba en la «razón de los mejores», Tocqueville muestra un profundo escepticismo y no cree que dicha razón sea capaz de sustituir en su rol a la fe de las sociedades primitivas. Creo que, en la lógica de Tocqueville, estaría el hacerse eco del mismo lamento de Diógenes que, según dicen, solía repetir Guizot: «No hay hombres, todas las mañanas abro el Almanaque Real en busca de ministros... Es increíble esta penuria de hombres, este vendaval de muerte que ha soplado sobre el país». Sólo que, ahora, para Tocqueville, también debería aplicarse a Guizot y los suyos.⁵⁷

También es pertinente, para comprender la posición de Tocqueville, analizar cómo se posiciona frente a B. Constant. Aunque Tocquevi-

⁵⁵ Ver el artículo que Tocqueville escribió para la *London and Westminster Review*, «Estado social y político de Francia, antes y después de 1789» (1836), en el que abunda en este tema y en el de las clases medias. (véase P. Gibert, *op. cit.*, pp. 100 ss).

⁵⁶ MÉLONIO, *op. cit.*, p. 174.

⁵⁷ Varouxakis reproduce un texto inédito del prefacio a la *DA* de 1840, citado por Schleifer, en el que Tocqueville dice así: «Not a man in the world has ever found... the central point at which all the rays of general truth (which come together only in God) or even all the rays of particular truth meet. Men grasp fragments of truth, but never truth itself». («Guizot's Historical Works...» *op. cit.*, p. 311).

lle, como dice H. Béjar⁵⁸, no conoció a Constant, fue crítico de las tesis individualistas de éste. Tocqueville muestra que una despolitización de la libertad, entendida exclusivamente como la libertad de los modernos, como independencia, conlleva una absolutización del poder social, por lo que es imprescindible subrayar el concepto republicano de libertad como participación y asociarlo a las instituciones del liberalismo democrático.⁵⁹ Para Tocqueville, dice Lamberti, el peligro principal reside precisamente en lo que Constant alaba como «orgullosa y celosa aislamiento del individuo en la fortaleza de su derecho». Para él, por el contrario, la primera necesidad era despertar el espíritu público, extender los intereses de los hombres más allá de sus asuntos privados y corregir por todos los medios las ilusiones individualistas que genera la sociedad democrática.⁶⁰

La democracia tocquevilliana

Es evidente que la forma de valorar el proceso y quehacer democráticos depende del optimismo o pesimismo con que cada uno de nosotros concebimos la antropopolítica (capacidad epistémica de las mayorías; antropología de las necesidades; significado y alcance del individualismo), la pertinencia y plausibilidad sociopolíticas de combinar el binomio libertad-igualdad (soberanía popular y división de poderes, relaciones sociedad civil-Estado, cambio social) o el papel de las instituciones e instrumentos necesarios para corregir las deficiencias de moralidad existentes (asociacionismo, familia, educación cívica, religión, aristocracia).⁶¹

⁵⁸ H. BÉJAR. «Alexis de Tocqueville», en F. Vallespín (ed.). *Historia de la Teoría política. III*. (1991). Alianza Editorial).

⁵⁹ Véase O. MEUWLY. *Liberté et société: Constant et Tocqueville face aux limites du libéralisme moderne*. (2002), Droz, Genève-Paris.

⁶⁰ LAMBERTI, J.C., *op. cit.*, p. 156, y su trabajo «De Benjamín Constant à Tocqueville», en *France forum*, 203-204, avril-juin 1983, pp. 19-26.

⁶¹ Ver GARZÓN VALDÉS E. «Optimismo y Pesimismo en la democracia», en *Claves de Razón Práctica*. N.º 131. Abril. 2003. Como ejemplos paradigmáticos de optimismo institucional moderado cita a Condorcet y a Tocqueville. Ambos preveían una marcha irreversible hacia la democracia, aunque entre ellos hay diferencias significativas. Para Condorcet la decisión de la mayoría tenía un valor epistémico y bastaba para la justificación de la democracia. Tocqueville era mucho más receloso y desconfiado respecto a la capacidad epistémica de los juicios de las mayorías. De hecho, el dominio de la mayoría era la «enfermedad republicana» por excelencia. Por eso, propone el remedio de las restricciones constitucionales (control constitucional del poder judicial). En última instancia, según Tocqueville, el freno al despotismo de la mayoría era la «ley de la justicia», un «lídero» que le viene impuesto a la democracia desde fuera de ella misma. Hay autores, como es el caso de Kaledin, que sitúan a Tocqueville entre los pesimistas, ya que la querencia del «hombre

Tocqueville se va a caracterizar por ser, a la vez, un optimista bien informado que vive la zozobra de saber que la democracia no está en las mejores manos posibles y que corre el riesgo de pervertirse. Creo que la posición de Tocqueville ante la democracia queda bien definida en la Advertencia que introduce el tomo II de la *DA*, cuando escribe: «Se extrañará (el lector) que, creyendo yo firmemente que la revolución democrática de que somos testigos es un hecho irresistible contra el cual ni sería prudente ni útil luchar, dirija con frecuencia en este libro reconvencciones a las sociedades democráticas que esta revolución ha creado. Responderé sencillamente que esto depende, no de que sea enemigo de la Democracia, sino de que he querido ser sincero respecto a ella. Los hombres no conocen la verdad por boca de sus enemigos, y sus amigos se la ofrecen raras veces. He aquí la razón en que me he fundado para decírsela. Creo que habrá muchos que se encargarán de anunciar los bienes que la igualdad promete a los hombres; pero también, que muy pocos se atreverán a señalar de lejos los peligros con que ella los amenaza. Hacia estos peligros he dirigido principalmente mi atención y, creyendo haberlos descubierto en realidad, no he podido decidirme a callarlos».⁶²

democrático» hacia servidumbre voluntaria es, para Tocqueville, más radical y definitiva que todas las demás pasiones. Si bien es verdad, que al comienzo de la *DA* aparece un Tocqueville más posibilista y confiado en las virtualidades de la libertad, al final de su obra parece tirar la toalla y reconocer que el futuro de la democracia es muy sombrío. Kaledin escoge, para abundar en su argumentación, este texto del capítulo I de la 4.ª parte de II tomo de la *DA* que dice así: «En efecto, la igualdad produce dos tendencias: la primera conduce directamente a los hombres hacia la independencia, y puede de repente impelerlos hasta la anarquía; la otra los lleva por un camino más largo, más secreto, pero más seguro, hacia la esclavitud» (p. 613), y explica lo que para él significa este camino secreto y seguro hacia la esclavitud». A. KALEDIN, «Tocqueville's Apocalypse», *op. cit.* pp. 60-61 y 90-91.

⁶² *DA*, Advertencia, p. 387. Pierre Manent concluye su libro *Tocqueville et la nature de la démocratie*. (1982) Julliard. Paris, trazando este perfil del demócrata Tocqueville: «Il est difficile d'être l'ami de la démocratie; il est nécessaire d'être l'ami de la démocratie, tel est l'enseignement de Tocqueville. Il est difficile d'être l'ami de la démocratie parce que le dogme démocratique est destructeur des contenus moraux qui constituent la spécificité et donc la grandeur humaines. Il est nécessaire d'être l'ami de la démocratie parce que c'est à cette seule condition qu'il est possible de préserver, sous le dogme démocratique, au moins des reflets ou des analogies, et parfois ou souvent selon la vertu des hommes, la réalité de ces contenus moraux. En particulier, ce n'est qu'en acceptant pleinement le principe démocratique qu'il est possible d'entretenir ou de susciter la liberté politique; dans l'exercice de la liberté politique, les hommes ont accès à un humanum commune où ils oublient la convention et surmontent le vertige de l'indépendance absolue de l'individu, fondement du dogme démocratique. Il est vrai que la démocratie est en un sens très réel l'ennemie de la grandeur humaine; mais les ennemis de la démocratie sont des ennemis bien plus dangereux de cette grandeur». (p. 177).

La aceptación de la democracia es para Tocqueville algo más que una opción estratégica entre diferentes regímenes políticos contingentes, por lo que su distancia de quienes la niegan, como los reaccionarios y los doctrinarios, es radical. Para Tocqueville, la democracia, expresión de la irresistible igualación de condiciones es una ley providencial que rige la historia y es inútil e irracional oponerse a ella. «Por doquiera se ha visto que los más diversos incidentes de la vida de los pueblos se inclinan a favor de la democracia. Todos los hombres la han ayudado con su esfuerzo: los que tenían el proyecto de colaborar para su advenimiento y los que no pensaban servirla; los que combatían por ella, y aún aquellos que se declaraban sus enemigos; todos fueron empujados confusamente hacia la misma vía, y todos trabajaron en común, algunos a pesar suyo y otros sin advertirlo, como ciegos instrumentos en las manos de Dios. El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones es, pues, un hecho providencial, y tiene las siguientes características: es universal, durable, escapa a la potestad humana y todos los acontecimientos, como todos los hombres sirven para su desarrollo... El libro que estamos por leer ha sido escrito bajo la impresión de una especie de terror religioso producido en el alma del autor al vislumbrar esta revolución irresistible que camina desde hace tantos siglos, a través de todos los obstáculos, y que se ve aún hoy avanzar en medio de las ruinas que ha causado.»⁶³

Ya me he referido a la aproximación de Riviale hace a la concepción de la democracia de Tocqueville analizando la posición polémica de éste frente a contrarrevolucionarios y reaccionarios, Rousseau, blanquistas y deterministas de diferente signo. Creo que es también ilustrativo analizar la posición de Stuart Mill frente a Tocqueville. Stuart Mill defiende la tesis ya convencional desde el XVIII, que afirma que la igualación de condiciones llega de la mano de una clase media que, a su vez, se origina y crece con el desarrollo del comercio y de la industria y que generaliza el bienestar.⁶⁴ Según él, Tocqueville ejerce de chovinista francés al subvertir el verdadero proceso histórico, que es el seguido por Inglaterra en el que la industrialización precede a la democratización. Sin embargo, Tocqueville, aunque reconoce que la extensión de la riqueza y de la propiedad son condiciones de la democracia, su verdadera explicación está en el principal motor de la historia que es el prin-

⁶³ DA, T. I., Introducción. pp. 33-34. FURET, en su búsqueda de los orígenes intelectuales del pensamiento de Tocqueville, dice que para éste el triunfo de la democracia es «un axioma», un principio *a priori* del que surge toda una serie de argumentos y deducciones». F. FURET. «The intellectual origins...», *op. cit.*, pp. 14 ss.

⁶⁴ Ver MÉLONIO, *op. cit.* pp. 103 ss.

cipio democrático de la igualdad. El dinamismo social está más en el deseo de igualdad que en el cambio de las condiciones materiales.

Hay un texto en la *DA* que me parece especialmente significativo para comprender el alcance epistemológico y antropopolítico del principio democrático en Tocqueville. Es el texto que Tocqueville titula «Cómo la democracia modifica las relaciones que existen entre servidor y amo», que dice entre otras cosas lo siguiente: «Todavía no se han visto sociedades donde las condiciones sean tan iguales, que no se encuentren ricos y pobres; y, por consiguiente, amos y criados. La democracia no impide que estas dos clases de hombres existan; pero sí cambia su condición y modifica sus relaciones. En los pueblos aristocráticos, los sirvientes forman una clase particular tan invariable como la de los amos. Pronto se establece un orden fijo; en la primera, como en la segunda, aparece una jerarquía de clases numerosas y conocidas, y las generaciones se suceden sin que cambie su posición. Estas dos sociedades distintas se rigen por principios análogos... Es verdad que estos hombres, cuyo destino es obedecer, no entienden por gloria, honradez, virtud ni decencia, lo mismo que sus amos. Pero se han hecho una especie de gloria, de virtud y de honradez de sirvientes, y conciben, si puedo expresarme así un cierto honor servil... El sirviente ocupa en las aristocracias una posición subordinada de la que no se puede salir; cerca de él otro hombre llena un puesto superior que no puede perder. Por un lado, la obscuridad, la pobreza y la obediencia eterna: por otro, la gloria, la riqueza y el mando perpetuo. Estas condiciones son siempre diversas y siempre inmediatas; y el lazo que las une es tan duradero como ellas mismas... En las democracias, no solamente son iguales los criados entre sí, sino que en cierto modo son iguales a sus señores. Esto necesita explicarse para que se comprenda bien. El sirviente a cada instante puede volverse amo, y espera a serlo en efecto; el sirviente no es otro hombre distinto del señor. ¿Quién, pues, ha dado al primero el derecho de mandar y ha forzado al segundo a obedecer? El convenio libre y momentáneo de las dos voluntades, pues no siendo naturalmente inferior el uno al otro, sólo viene a estarlo por cierto tiempo en virtud del contrato; y si por él es uno sirviente y señor el otro, en lo exterior son dos ciudadanos, dos hombres... Tal estado bajo la democracia no tiene nada de degradante, pues es elegido libremente, y adoptado sólo por algún tiempo; no crea ninguna desigualdad entre amo y el criado, ni la opinión pública lo deshonra. Sin embargo, al pasar de una condición a otra, sobreviene casi siempre un momento en el que el espíritu de los hombres vacila entre la noción aristocrática de sujeción y la democrática de la obediencia. La obediencia pierde entonces su moralidad a los ojos del que obedece; no la considera ya como una obligación en cierto

modo divina, ni aun la ve bajo su aspecto puramente humano; no es ya a sus ojos santa ni justa, y se somete a ella como a un hecho útil pero degradante... Entonces la morada de cada ciudadano presenta alguna analogía con el triste espectáculo de la sociedad política; se prosigue una guerra sorda e intestina entre poderes siempre rivales y sospechosos... Semejante estado, a la verdad, no es democrático sino revolucionario».⁶⁵

P. Manent⁶⁶ que considera este texto como el más completo, explícito y paradójico, para establecer la fuerza irresistible y describir el modo de acción de la igualdad democrática, comenta cómo en el horizonte de la conciencia social democrática, la igualdad y las posiciones extremas de arriba y abajo, de riqueza y pobreza, sólo son «accidentes» y que, cuando T. opone la «igualdad imaginaria» a la «desigualdad real», no sugiere que esta igualdad sea ficticia o ilusoria, sino todo lo contrario. Es el imaginario de la opinión pública el que es el principio generador de las sociedades democráticas. Aunque Tocqueville no dice que este imaginario acabará trayendo la igualdad real, todo su análisis sugiere que debería ser así y que los hombres democráticos no descansarán en la persecución de este objetivo, aunque no lo alcancen nunca.⁶⁷

⁶⁵ DA, T. II, parte 3.^a, cap. 5, pp. 530-536. La forma en que Tocqueville formula este radical cambio que el espíritu democrático introduce en las relaciones humanas y que tantas virtualidades sociogenéticas conlleva, como lo han mostrado los republicanistas al desarrollar el concepto de libertad como no dominación, me recuerda la otra figura paradigmática de la fenomenología del espíritu hegeliana que se ha hecho imprescindible en el pensamiento moderno.

⁶⁶ P. MANENT, *op. cit.*, pp. 51-60.

⁶⁷ C. LÉFORT, en un breve y magnífico artículo, sobre la amenaza que supone la opinión pública democrática sobre el pensamiento, subraya los dos polos de esta visión tocquevilliana trágica del proceso democrático. Tras afirmar que estamos ante un razonamiento que no es vicioso, ya que la igualdad de condiciones es el rasgo característico del estado social, irresistible e irreversible, por lo que sería irracional condenarlo, dice así: «La primera razón que lo prohíbe es que la desigualdad de condiciones en otro tiempo considerada natural se revela ahora como contraria a la naturaleza. Sin embargo, el bien y el mal se tocan, porque la igualdad de condiciones hace nacer el sentimiento de que no hay un punto de diferencia justificable entre los hombres y, por tanto, el deseo de la igualdad real. Ahora bien, proyectada en lo real, la igualdad aparece como imaginaria. Sin duda, Tocqueville evoca un momento en su Introducción el camino hacia un Estado social completamente igualitario: «¿Sería sabio creer que un movimiento social que viene de tan lejos podría ser suspendido por los esfuerzos de una generación? ¿Puede pensarse que, después de haber destruido el feudalismo y vencido a los reyes, la democracia reculará ante los burgueses y los ricos?». Pero la fórmula no parece estar construida más que para aterrorizar (el término está adelantado algunas líneas antes para calificar el sentimiento religioso que le inspira el movimiento social) a quienes, ignorando los retos del presente, no sueñan con acomodarse a las exigencias de la democracia. Por otro lado, su pensamiento se entrega cuando cuestiona que pueda borrarse jamás la distancia que separa al pueblo de la elite, o cuando declara

Pero, subraya asimismo, que, mientras que la condición del amo y del esclavo se acercan, sus personas se alejan, al perder la fijeza, inmutabilidad y naturalidad que permiten la cristalización de los sentimientos. «El principal efecto de la democracia es convertir al amo y al servidor en extraños, poniéndoles uno al lado del otro, en vez de uno sobre el otro... En democracia los hombres no son ni iguales de hecho, ni “solamente” de derecho. Entre el derecho y el hecho, se encuentre algo inasible, “imaginario”, pero irresistible, que Tocqueville llama opinión pública, y que pone a los hombres aparentemente más desiguales en un elemento de igualdad y semejanza. La igualdad es el *sentimentum commune* de la vida social democrática». ⁶⁸

Este imaginario igualitario es, para Tocqueville, el que arrastra al hombre democrático con una fuerza irresistible, incluso a su propia degradación, y actúa de gozne de todo proceso de cambio social, cambio que no siempre va a poderse combinar con el ejercicio de la libertad. Ante la indignación que produce la omnipresente desigualdad, que como hemos visto es compatible con el igualitarismo democrático, el hombre democrático no se conforma sólo con una mejor distribución de los recursos económicos sino que va más lejos buscando eliminar dicha desigualdad. Esto trae consigo, dice Tocqueville, graves consecuencias políticas para el Estado social. «Recojo aquí otro de los textos más significativos de la *DA* que nos ahorra comentarios al respecto». «Las consecuencias políticas de semejante Estado social son fáciles de deducir. Es imposible comprender que la igualdad no acabe por penetrar en el mundo político como en otras partes. No se podría concebir a los hombres eternamente desiguales entre sí en un solo punto e iguales en los demás; llegarán, pues, en un tiempo dado, a serlo en todos. Ahora bien, no sé más que dos maneras de hacer prevalecer la igualdad en el mundo político: hay que dar derechos iguales cada ciudadano, o no dárselos a ninguno. En cuanto a los pueblos que han llegado al mismo Estado social que los angloamericanos, es muy difícil percibir un término medio entre la soberanía de todos y el poder absoluto de uno solo. No hay que disimular que el Estado social que acabo de describir se presta casi tan fácilmente a una como a otra de esas dos consecuencias. Hay en efecto una pasión viril y legítima por la igualdad, que excita a

que: «las instituciones democráticas despiertan y halagan la pasión de la igualdad sin poder jamás satisfacerla enteramente. Esta igualdad completa se escapa todos los días de las manos del pueblo en el mismo momento en que cree retenerla, y huye, como dice Pascal, con una huida eterna» (*DA*, T. I, 2.ª parte, cap. V, pp. 214-215). C. LÉFORT. «La menace qui pèse sur la Pensée», en *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*. Vol. XVIII, 1-1997, pp. 29-35; n. de 2005, pp. 298-299.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 55.

los hombres a querer ser todos fuertes y estimados. Esa pasión tiende a elevar a los pequeños al rango de los grandes; pero se encuentra también en el corazón humano un gusto depravado por la igualdad, que inclina a los débiles a querer atraer a los fuertes a su nivel, y que conduce a los hombres a preferir la igualdad en la servidumbre a la igualdad en la libertad. No es que los pueblos cuyo Estado social es democrático desprecien naturalmente la libertad. Tienen por el contrario un gusto instintivo por ella. Pero la libertad no es el objeto principal y continuo de su deseo; lo que aman con amor eterno es la igualdad; se lanzan hacia ella por impulsión rápida y por esfuerzos súbitos, y si no logran el fin se resignan; pero nada podría satisfacerles sin la igualdad, y desearían más perecer que perderla». ⁶⁹ Para abundar en esta convicción de Tocqueville, recomiendo al lector la lectura del cap. I de la parte 1.^a del tomo II, titulado «Por qué razón los pueblos democráticos muestran un amor más vehemente y más durable hacia la igualdad que a favor de la libertad», que algún autor ha considerado, junto con la Introducción, lo más importante de la *DA* ⁷⁰.

La fuerza de este imaginario igualitario es lo que le lleva a Tocqueville a interesarse por el hombre aristocrático. No mira con nostalgia reaccionaria hacia una sociedad aristocrática que, como sabemos, conoció muy de cerca. Lo hace porque siente vértigo al ver que la libertad democrática, que se afirma haciendo tabula rasa de los lazos sociales que convertían la obediencia y el mando en naturales y morales, proclama con injustificada autosuficiencia que la única obediencia y mando legítimos son los que uno se debe a sí mismo. Tocqueville recela de las proclamas dogmáticas que en nombre de los derechos inalienables del individuo y de la soberanía popular proyectan un escenario sociopolítico tan imposible que acaban negando la libertad y la igualdad que predicán. Tocqueville se distancia de la concepción rousseauiana de la soberanía popular, que esconde un concepto de voluntad general y de bien común que uniformiza la realidad constitutivamente plural de la sociedad y que impide el ejercicio del pluralismo político y social. La experiencia del jacobinismo, que Tocqueville ve como algo más que una mera contingencia en la historia francesa, ya que el despotismo centralizador tiene una historia demasiado larga por detrás, muestra que la idea de una voluntad general y de un bien común trascendentes a las voluntades particulares acaba promoviendo el sacrificio de la liber-

⁶⁹ *DA*, T. I. 1.^a parte, cap. III, pp. 72-73.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 463 ss. A diferencia de Constant, Tocqueville con su referencia permanente a la libertad del hombre aristocrático, quiere mostrar que la libertad de los antiguos y la de los modernos no sólo son compatibles, sino que la primera es una garantía para la segunda.

tad de los seres humanos. Dice Mélonio que cuando Tocqueville, en un momento de gran reconocimiento social, participó en la elaboración de la Constitución de 1848 fue marginado, ya que los demás miembros de la comisión se centraron en dos puntos: el bicameralismo y la organización del poder ejecutivo, dejando de lado el poder de los jueces o el control constitucional. Había unanimidad entre ellos en no preguntarse por los límites de la soberanía, mientras que Tocqueville receloso ante la permanencia de un imaginario monárquico y ante el consecuente peligro de un ejecutivo demasiado fuerte, no cuestionaba la necesidad de un ejecutivo fuerte, pero hacía una propuesta que nacía desde la reflexión teórica sobre la idolatría francesa del poder. Su oposición a una segunda cámara, que era parapeto de los privilegios y que carecía de base democrática, al contrario que en América, su propuesta de limitar la duración del mandato presidencial y de un sufragio universal en dos grados, etc., eran las aplicaciones de una nueva ciencia política que chocaban con una mentalidad y con uno imaginario acrílicos ante la tradición soberanista francesa.

Tocqueville afirma con toda claridad el principio liberal de que la soberanía popular debe tener límites, porque hay una ley que trasciende cualquier voluntad soberana de cualquier pueblo como es la de la justicia. «Existe una ley general que ha sido hecha o por lo menos adoptada no solamente por la mayoría de tal o cual pueblo, sino por la mayoría de todos los hombres. Esta ley es la justicia... Pienso, pues que es preciso colocar siempre en alguna parte un poder social superior a todos los demás; pero veo la libertad en peligro cuando ese poder no encuentra ante sí ningún obstáculo que pueda detener su marcha y darle tiempo para moderarse a sí mismo».⁷¹ El límite trascendente a la voluntad soberana del pueblo no sólo impone a ésta un «coto vedado» que no debe invadir, sino que obliga a pensar en arbitrar las medidas y las instituciones que impidan un ejercicio despótico y tirano del poder.⁷²

⁷¹ DA, T. I, 2.^a parte, cap. VII, pp. 257-258.

⁷² F. BOURRICAUD, tras señalar la ambigüedad que entrañan los conceptos políticos básicos, como libertad e igualdad, en Tocqueville, dice al respecto: «No tengo la impresión de que Tocqueville tenga una posición claramente definida ni sobre la naturaleza ni sobre los límites de la soberanía, ni sobre las condiciones de su ejercicio. «Yo miro como impía y detestable esta máxima de que la soberanía del pueblo tiene derecho a hacer todo y, sin embargo, sitúo en las voluntades de la mayoría el origen de todos los poderes. ¿Estoy en contradicción conmigo mismo?» (DA, T. I, cap. VII, p. 257). La resolución de esta contradicción nos remite a una ley que él llama la justicia y que caracteriza como «el límite del derecho de cada pueblo». F. BOURRICAUD. «Convictions de Tocqueville», en *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, op. cit., p. 115.

Para Tocqueville, los teóricos del contractualismo olvidan que un imaginario cabalmente democrático no sólo debe buscar sacar al individuo del estado de naturaleza y construir la sociedad de forma consensuada, racional, libre e igualitaria, sino que necesita, además, encontrar la fórmula para que los individuos libres e iguales aprendan a convivir en una sociedad libre y democrática que no les devuelva otra vez al estado de naturaleza, para lo que es imprescindible que se sientan vinculados entre sí y cohesionados por nuevos lazos sociales, que cumplan el papel que en las sociedades aristocráticas venía facilitado por la misma naturaleza desigualitaria de las relaciones sociales. Porque, para Tocqueville, el individuo del jusnaturalismo racionalista que se afirma libre e igual es carne de servidumbre voluntaria. En la medida en que radicaliza su autonomía y su independencia, su libertad e igualdad frente a los demás, posibilita y promueve, a la vez, la emergencia de un poder democrático, social y político, que acaba convirtiéndose en un poder despótico y tiránico y que se nutre y alimenta en los individuos un estado de servidumbre voluntaria. La soberanía popular se convierte, gracias a los efectos del individualismo sobre las creencias, los sentimientos y las ideas de los individuos, en tiranía de las mayorías. Son numerosísimas las páginas que manifiestan esta intuición de Tocqueville, original y novedosa para la época, que vincula a una probable perversión de la lógica inmanente de la democracia con el bifronte fenómeno del despotismo y de la servidumbre voluntaria. «El individualismo es un sentimiento pacífico y reflexivo que predispone a cada ciudadano a separarse de la masa de sus semejantes, a retirarse a un paraje aislado, con su familia y sus amigos; de suerte que, después de haberse creado así una pequeña sociedad a su modo, abandona con gusto lo grande... El egoísmo nace de un ciego instinto; el individualismo procede de un juicio erróneo, más bien que de un sentimiento depravado, y tiene su origen tanto en los defectos del espíritu como en los vicios del corazón. El egoísmo deseca el germen de todas las virtudes; el individualismo no agota, desde luego, sino la fuente de las virtudes públicas; más, a la larga, ataca y destruye todas las otras y va, en fin, a absorberse en el egoísmo... El despotismo, que por su naturaleza es tímido, ve en el aislamiento de los hombres la garantía más segura de su propia duración y procura aislarlos por cuantos medios están a su alcance... Así, los vicios que el despotismo hace nacer son precisamente los que la igualdad favorece. Estas dos cosas se completan y se ayudan de una manera funesta. La igualdad coloca a los hombres unos al lado de los otros sin lazo común que los retenga. El despotismo levanta barreras entre ellos y los separa. Aquélla los dispone a no pensar en sus semejantes, y éste hace de la indiferencia una especie de virtud pública. El despotismo es

peligroso en todos los tiempos, pero es mucho más temible en los tiempos democráticos». ⁷³ Especialmente significativo para esta cuestión es el capítulo VI de la parte 4.^a del tomo II de la *DA*, titulado «Qué clase de despotismo deben temer las naciones democráticas» ⁷⁴, porque, si para Tocqueville el jusnaturalismo individualista es por su propia lógica anárquico y, por tanto, deriva en despotismo, cuando, además, se nutre de un *humus* materialista, como es el del individualismo posesivo, que coloniza toda la vida social y la posterga ante «placeres ruines y vulgares», entonces, la servidumbre voluntaria y el despotismo democrático se reafirman aún más. El yugo suave del despotismo encuentra en este materialismo un aliado inmejorable para seguir imponiéndose. ⁷⁵

⁷³ *DA*, T. II, 2.^a parte, caps. II, IV, pp. 466, 469.

⁷⁴ *DA*, T. II, 4.^a parte, cap. VI, pp. 632 ss. «Quiero imaginar bajo qué rasgos nuevos el despotismo podría darse a conocer en el mundo; veo una multitud innumerable de hombres iguales y semejantes, que giran sin cesar sobre sí mismos para procurarse placeres ruines y vulgares, con los que llenan su alma. Retirado cada uno aparte, vive como extraño al destino de todos los demás, y sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana; se halla al lado de sus conciudadanos, pero no los ve; los toca y no los siente; no existe sino en sí mismo y para él sólo, y si bien le queda una familia, puede decirse que no tiene patria. Sobre éstos se eleva un poder inmenso y tutelar que se encarga sólo de asegurar sus goces y vigilar su suerte. Absoluto minucioso regular, advertido y benigno, se asemejaría al poder paterno, si como él tuviese como objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, al contrario, no trata sino de fijarlos irrevocablemente en la infancia y quiere que los ciudadanos gocen, con tal de que no piensen sino en gozar. Trabaja en su felicidad, mas pretende ser el único agente y el único árbitro de ella; provee a su seguridad y a sus necesidades, facilita sus placeres, conduce sus principales negocios, dirige su industria, arregla sus sucesiones, divide sus herencias y se lamenta de no poder evitarles el trabajo de pensar y la pena de vivir. De este modo, hace cada día menos útil y más raro el uso del libre albedrío, encierra la acción de la libertad en un espacio más estrecho, y quita poco a poco a cada ciudadano hasta el uso de sí mismo. La igualdad prepara a los hombres para todas estas cosas, las dispone a sufrirlas y aun frecuentemente a mirarlas como un beneficio».

⁷⁵ ARR, Prefacio, pp. 20 ss. Tocqueville, al describir el individualismo y el propietario que «emparedan a los ciudadanos en la vida privada» e impiden el ejercicio responsable de la libertad, dibuja un espejo en el que nos debemos seguir mirando hoy, ya que son de una actualidad sorprendente. Cito aquí otro de los abundantes textos en que Tocqueville critica al materialismo y su connivencia con el despotismo. «Encuentro entre los materialistas muchas cosas que me ofenden. Sus doctrinas me parecen perniciosas y su orgullo me indigna: si su sistema pudiera servir de alguna utilidad al hombre, me parece que sería solamente la de darles una modesta idea de sí mismos; pero ellos no dejan ver que así sea, y cuando cree haber probado suficientemente que son brutos, se muestran tan soberbios como si hubiesen demostrado que son dioses. El materialismo es, en todas las naciones, una enfermedad peligrosa del espíritu humano, pero debe temerse particularmente en un pueblo democrático, porque se combina maravillosamente con el vicio más familiar del corazón de estos pueblos». *DA*, T. II, 2.^a parte, p. 502. Para abundar en el concepto de individualismo y en las «ilusiones individualistas», ver J. C. LAMBERTI, *op. cit.*, pp. 156 ss; también J.C. LAMBERTI. *La notion d'individualisme chez Tocqueville*. (1970). PUF, Paris.

Tocqueville ha captado con lucidez lo que el mismo Rousseau se veía obligado a aceptar, rompiendo con la coherencia de su discurso en el *Contrato social*. Supuesto que la condición humana normal no está a la altura de las exigencias democráticas ya que la democracia exigiría que fuéramos como los dioses, algo que evidentemente no somos, hay que garantizar la cohesión social y la voluntad general consustanciales con cualquier proyecto democrático viable mediante la institución de la «religión civil» y la obediencia a sus mandatos dogmáticamente legitimados. Respecto al carácter dogmático de las convicciones, Tocqueville reacciona con su habitual lucidez y cautela. Trata de conjugar la convicción en la aceptación del dogma con la duda que acompaña al ejercicio de la razón libre. Ambas, convicción y duda, forman parte de la naturaleza humana, pero, mientras que la primera es un objetivo a conseguir, la segunda es una etapa a superar, ya que permanecer en ella equivale a condenarse a perder el norte de la vida y a no poder ejercer la libertad. «Cuando la religión se destruye en un pueblo, la duda se apodera de las regiones más altas de la inteligencia y medio paraliza todas las demás. Cada uno se habitúa a tener nociones variables y confusas sobre las materias que más interesan a sus semejantes y a sí mismo; defiende mal sus opiniones o las abandona; y, se siente incapaz de resolver por sí solo los mayores problemas que el destino humano presenta, se reduce cobardemente a no pensar en ellos. Semejante estado no puede menos que debilitar las almas, aflojar los resortes de la voluntad y preparar a los ciudadanos para la esclavitud».⁷⁶

Tocqueville, en coherencia con su forma de entender la democracia, desarrolla a lo largo de su obra toda una panoplia de mediaciones necesarias tanto para constituir la soberanía, como para ejercerla social y políticamente. Y dado que, como hemos visto, lo más decisivo en todo el proceso es el imaginario igualitarista, se deberá priorizar la socialización del hombre democrático en los hábitos de la democracia en libertad.

⁷⁶ DA, T. II, 2.^a parte, cap. V, p. 405. Sobre la forma personal en que Tocqueville mismo experimentó la miseria de la duda queda su testimonio en una carta a Mme. Swetchine (26/II/1857): «No sé si os he contado alguna vez un incidente de mi juventud que ha dejado una profunda huella en mi vida... Hasta entonces, mi vida había transcurrido en una interioridad llena de fe que no había dejado penetrar en mi alma la duda. Entonces, la duda entró o más bien se precipitó con inusitada violencia, no sólo la duda de esto o aquello, sino la duda universal (...) Violentas pasiones me sacaron de aquel estado de desesperanza y me apartaron de esas ruinas intelectuales para arrastrarme hacia los objetos sensibles; pero, de vez en cuando, esas impresiones de mi primera juventud (tenía entonces 16 años) vuelven a apoderarse de mí; entonces el mundo intelectual empieza a girar otra vez y quedo perdido y desorientado en medio de ese movimiento universal que vuelca o sacude todas las verdades sobre las que he construido mis creencias y mis acciones». (P. GIBERT, *op. cit.* p. 35.

De entre las numerosas formas de socialización de los individuos en la libertad, que la sociedad norteamericana ha sabido crear,⁷⁷ Tocqueville prioriza aquéllas que intentan sacar al individuo de su individualismo-egoísmo y posibilitan el llamado «interés bien entendido», al que ya nos hemos referido antes, y, por tanto, las que promueven una deliberación racional o una religación a las imprescindibles referencias trascendentes que, como la religión, limiten la hybris del soberanismo y del despotismo. Junto a estas medidas que están mirando al subsuelo de la sociedad política, a la participación, al asociacionismo, Tocqueville resaltaré asimismo la enorme importancia de las garantías jurídicas e institucionales que limitan el poder, lo descentralizan, lo acercan a la vida cotidiana y, finalmente, lo legitiman. No se trata sólo de limitar el poder, de limitar sus competencias, conforme a las tesis de B. Constant, sino de distribuirlo y de «desparramarlo». La problemática de la descentralización del poder, en particular del poder administrativo, tiene un importante relieve en la obra de Tocqueville. Siendo un tema distintivo en su época, Tocqueville sabe aportar su original mirada: la descentralización administrativa no sólo es un medio para garantizar la libertad, como ya había evidenciado Montesquieu, sino que también es un medio para ejercer esta libertad (entendiendo por tal, la libertad colectiva, nacional, local y personal, ámbitos interdependientes y necesarios para un ejercicio auténtico y coherente de libertad en democracia), algo extraño para la tradición liberal y para una gran parte de los liberales de su época, que seguían pensando que, tras la revolución, bastaba con garantizar el sistema representativo y la división de poderes para garantizar el ejercicio de la libertad.⁷⁸

Entre los obstáculos que la libertad tocquevilliana utiliza para ralentizar la tendencia absolutista de la soberanía, dándole tiempo y deseo de moderarse a sí misma, señala Chevallier los siguientes: el amor y el respeto a la ley, la idea de los derechos individuales, el culto reflejo e ilustrado de las formas, el poder judicial y la prensa libre.⁷⁹

Aquí voy a limitarme, por razones de espacio, a considerar brevemente la importancia que tienen para llevar a buen puerto a la democracia, en primer lugar, el asociacionismo en libertad, al que Tocqueville considera el análogo funcional de la virtud aristocrática; y, en

⁷⁷ «Los norteamericanos han combatido con la libertad el individualismo que la igualdad hace nacer, y al fin lo han vencido». *DA*, T. II, 2.ª parte, cap. IV, p. 470.

⁷⁸ Véase Gillaume BACOT. «L'apport de Tocqueville aux idées décentralisatrices», en *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, vol. XVI, n. 2-1995, pp. 187-211; en el n. de 2005, pp. 203-239.

⁷⁹ CHEVALLIER J. J.. *Histoire de la pensée politique. T. III. La Grande transition 1789-1848* (1984) Payot, Paris, pp. 179 ss.

segundo lugar, la religión, una de las instituciones más relevantes en la tarea socializadora del individuo y moderadora de las tendencias suicidas de las sociedades democráticas. Concluiré con el análisis de la que Tocqueville considera una de las lacras más importantes de la democracia americana, como es su carácter raciaalista y excluyente.

4. Asociacionismo en libertad y las nuevas aristocracias democráticas

Ya hemos visto la importancia que el individualismo propietario y el creciente materialismo que lo acompaña tienen en la lenta pero implacable negación de la libertad en las sociedades democráticas. Pero sabemos que Tocqueville no se resigna a esta deriva despótica de la democracia, sino que se preocupa por discernir cuáles son las fórmulas que pueden preservar la libertad del hombre democrático y, entre ellas, concede una importancia primordial al hecho asociativo. En efecto, el asociacionismo es, como ya hemos visto, una de las fórmulas preferidas por los angloamericanos y a la que Tocqueville dedica buena parte de sus análisis, de forma que ha llegado a ser considerado por buena parte de la teoría sociológica como el primer sociólogo verdadero del hecho asociativo.

«En los países democráticos, la ciencia de las asociaciones es la ciencia madre y el progreso de todas las demás depende del progreso de ésta. Cuando los ciudadanos no pueden asociarse sino en ciertos casos, miran la asociación como un acontecimiento raro y singular y se cuidan poco de pensar en ella; pero cuando se les deja asociar en todas las cosas libremente, acaban por ver en la asociación el medio universal y, por decirlo así, el único de que pueden servirse para lograr los diversos fines que se proponen, y cada nueva necesidad despierta al momento esa idea. El arte de la asociación se hace entonces, como ya he dicho antes, la ciencia madre, y todos la estudian y la aplican».⁸⁰

Afirmaciones como éstas nos indican que, para Tocqueville, el hecho asociativo significa mucho más que un mero hecho social. En su adecuada comprensión está una de las principales claves para entender las complejidades, contradicciones y posibles respuestas al enigma democrático en su conjunto.

PH. Chaniel⁸¹ ha mostrado cómo en la obra de Tocqueville conviven tres aproximaciones sociológicas diferentes al hecho asociativo.

⁸⁰ DA, T. II parte 2.^a, cap. V, pp. 476 y 481.

⁸¹ Chaniel, PHILIPPE. «Honneur, vertu et intérêt. Les sociologies de l'association d'Alexis de Tocqueville» en *Cahiers internationales de Sociologie* Vol. CXVII, jul.-dec. 2004, pp. 197-223.

Una primera, que llama «republicano-cívica», que prima el punto de vista de la virtud; una segunda, que denomina «república utilitarista» y que prima el punto de vista del interés; finalmente, una tercera, que llama «aristodemocrática», que desvela la verdadera naturaleza del liberalismo tocquevilliano, que es democrático y aristocrático, a la vez.

Las tres perspectivas se desarrollan, a un mismo tiempo, con sus lógicas contradictorias, y sólo una visión de conjunto nos permite hacernos una idea cabal de la originalidad de la obra tocquevilliana. Si su preocupación casi obsesiva es impedir la deriva despótica del poder democrático y atajar de raíz las causas que la provocan y retroalimentan, hasta convertir la pasión igualitaria en gusto depravado por la servidumbre, su tarea ineludible consistirá en hacer ver por qué las asociaciones no sólo no son enemigas de la libertad, como un liberalismo individualista radical de larga tradición ha hecho creer, en consonancia con su visión negativa de la libertad como independencia y no coerción, sino que, por al contrario, son la condición de posibilidad de la libertad positiva, en la modernidad democrática.⁸² En la tradicional querrela sobre la libertad de los antiguos y los modernos, Tocqueville se posiciona como defensor de la síntesis de ambas.

Tocqueville describe pormenorizadamente cómo en los orígenes de la república americana la libertad no se concebía al margen de los deberes cívicos y políticos de quienes eran sujetos de derechos inalienables. La participación en la vida pública, comenzando por la comuna, la más cercana a la vida de cada uno, es una necesidad imprescindible, si se quiere garantizar la libertad. «En la comuna es donde reside la fuerza de los pueblos libres. Las instituciones comunales son a la libertad lo que las escuelas primarias vienen a ser a la ciencia; la ponen al alcance del pueblo; le hacen paladear su uso pacífico y lo habitúan a servirse de ella. Pasiones pasajeras, intereses de un momento o el azar de las circunstancias, pueden darle las formas externas de la independencia; pero el despotismo concentrado en el interior del cuerpo social reaparece tarde o temprano en la superficie».⁸³

La virtualidad socializadora que tiene el asociacionismo en el modelo republicano de vida se explica porque éste no sólo actúa en el plano jurídico o político, sino que ha echado raíces en una forma de vida tejida de hábitos, costumbres y prácticas cotidianas que enseñan al re-

⁸² Tocqueville, en «Lettre intérieure sur la situation intérieure de la France» (1843), ataca la política represiva de Guizot y de los doctrinarios, simbolizada en la ley del 10 de abril de 1834 que era muy restrictiva del derecho de asociación. La situación, una década después se agravó aún más. (ver Chaniel, *op. cit.* p. 208, nota n. 2).

⁸³ DA, T. I, 1.ª parte, cap. V. p. 78.

cién nacido a crecer practicando la virtud republicana del autogobierno. «El habitante de los Estados Unidos aprende desde su nacimiento que hay que apoyarse sobre sí mismo para luchar contra los males y las molestias de la vida; no arroja sobre la autoridad social sino una mirada desconfiada e inquieta, y no hace un llamamiento a su poder más que cuando no puede evitarlo. Esto comienza a sentirse desde la escuela, donde los niños se someten, hasta en sus juegos, a reglas que han establecido y castiga entre sí los delitos por ellos mismos definidos. El mismo espíritu se palpa en todos los actos de la vida social... En los Estados Unidos, asóciase con fines de seguridad pública, de comercio y de industria, de moral y religión. Nada hay que la voluntad humana desespere de alcanzar por la acción libre de la potencia colectiva de los individuos». ⁸⁴

El asociacionismo es, pues, la mediación principal, que convierte a los individuos en ciudadanos y que logra armonizar el interés individual con el espíritu público, y que traduce la soberanía popular en la práctica diaria de la sociedad. Este es su aspecto luminoso. La sociedad entera se institucionaliza desde esta clave republicano-democrática que posibilita lo que para Tocqueville es una soberanía popular bien entendida, la soberanía que aprenden a ejercer todos, desde pequeños, y que evita tanto la atomización anárquica como el despotismo. El sistema comunal, como expresión de la participación que nace en las bases de la sociedad local, permite crear un patriotismo enraizado en los hábitos y costumbres de la gente concreta. El espíritu asociativo se identifica con el espíritu libre y cívico que se ejercita en la búsqueda del doble objetivo de la libertad individual y del bien común. El papel del Estado y de sus instituciones administrativas queda en un segundo plano, ya que el corazón y el pulmón de la democracia está en ese tejido social cercano a los individuos y a sus intereses que les permite ejercer el autogobierno y el poder reales. «Los norteamericanos han establecido también un gobierno en el seno de las asociaciones; pero es, si puedo expresarme de este modo, un gobierno civil. La independencia individual encuentra en él su parte: como en la sociedad, todos los hombres caminan allí al mismo tiempo hacia el mismo fin; pero no está obligado cada uno a moverse hacia él por el mismo camino. No se hace entonces sacrificio de la voluntad y de la razón; sino que se aplica la voluntad y la razón para hacer triunfar una empresa común». ⁸⁵

⁸⁴ DA, T. I, 2.^a parte, cap. IV, p. 206.

⁸⁵ DA, T. I, 2.^a parte. Cap. IV, p. 212.

Pero Tocqueville no cree que baste con apelar al asociacionismo republicano para exorcizar el demonio del individualismo materialista que mina de forma congénita el tejido democrático en sus mismas bases y, por ello, destaca el importante papel que entre los americanos tiene la doctrina del «interés bien entendido» y desarrolla esa otra perspectiva del asociacionismo, la utilitaria. Para el imaginario americano no hay contradicción alguna entre virtud republicana o patriotismo, por un lado, e interés individual o utilidad, por otro. «Casi nunca se dice en Estados Unidos que la virtud es bella; se sostiene que es útil y esto mismo se prueba todos los días... La doctrina del interés bien entendido no es nueva; pero en los norteamericanos de nuestros días ha sido universalmente admitida y se ha hecho popular; se la encuentra en el fondo de todas las acciones y brota a través de todos los discursos. Por todas partes se halla, y lo mismo se encuentra en los labios del pobre que en los del rico».⁸⁶ Tocqueville, ya lo hemos dicho, no ve como antagónicas la libertad de los antiguos y la de los modernos, ni tampoco cree que haya que optar, como lo hacen algunos republicanos modernos, por un republicanismo virtuoso y elitista, expresión de un ejercicio de la libertad al alza, frente a un liberalismo individualista y vulgar, degradante de la libertad y propenso a un igualitarismo proclive a la servidumbre voluntaria. Cree, por el contrario que es posible garantizar un nivel razonable de virtud sin tener que sacrificar el interés individual, al que considera la seña sociológica más relevante para el futuro de la humanidad.⁸⁷

Al leer a Tocqueville y su forma de hablar del «interés bien entendido», uno no puede menos que recordar la referencia smithiana a la moral del tendero, paradigma de una moral utilitaria calculadora y vulgar, como la de la clase media burguesa. Pero, en Tocqueville, los efectos beneficiosos de dicha forma de comportarse no nacen del efecto milagroso de una mano invisible, sino de la lógica que vincula las asociaciones civiles con las políticas y viceversa.⁸⁸ La intrínseca vinculación entre lo público y lo privado, entre la libertad y el bienestar, entre la participación política y la defensa de los propios intereses, es expresión de una realidad asociativa, en la que los hombres «aprenden a someter su voluntad a la de todos los demás y a subordinar sus esfuerzos particulares a la acción común, cosas indispensables de saber tanto en las aso-

⁸⁶ *DA*, T. II, 2.ª parte, cap. VIII. Pp. 484-485.

⁸⁷ «Es menester, pues, esperar que el interés individual se haga más que nunca el principal móvil de los hombres, si no el único; pero nos resta saber de qué manera entenderá cada hombre su interés individual.» (*DA*, T. II, parte 2.ª, cap. VIII, p. 486.

⁸⁸ Ver el cap. VII del T. II, parte segunda, dedicado a esta cuestión.

ciaciones civiles como en las políticas»⁸⁹. Es obvio que esta perspectiva utilitarista del bien común rebaja el contenido ético del mismo, pero, en compensación, garantiza su logro y, con éste, un antídoto contra la degradación democrática. Tocqueville se define explícitamente a favor de la adopción de esta doctrina del interés bien entendido. «El interés bien entendido es una doctrina poco elevada, pero clara y segura. No pretende alcanzar grandes cosas; pero obtiene sin mucho esfuerzo todas las que se propone, y como se encuentra al alcance de todas las inteligencias, cada individuo la comprende fácilmente y la retiene sin trabajo. Adaptándose maravillosamente a las debilidades de los hombres, consigue un gran dominio y no le es difícil conservarlo, porque vuelve el interés personal contra sí mismo y utiliza, para dirigir las pasiones, el aguijón que las excita... Si la doctrina del interés bien entendido llegase a dominar enteramente el mundo moral, las virtudes extraordinarias serían sin duda más raras; pero también creo que las groseras depravaciones serían menos comunes... considerando sólo a algunos individuos, los rebaja; pero contemplada la especie, la eleva. No temo decir que la doctrina del interés bien entendido me parece la mejor de las teorías filosóficas, la más apropiada a las necesidades de los hombres de nuestro siglo y la más poderosa garantía que les queda contra ellos mismos. El espíritu de los moralistas de nuestros días debe dirigirse principalmente hacia ella y, aunque la juzgue imperfecta, sería preciso adoptarla como necesaria»⁹⁰.

Desde esta perspectiva utilitaria, no sólo se explica la actitud participativa de los individuos en el tejido asociativo, tanto civil como político, sino que se garantiza asimismo la obediencia a las leyes y la fidelidad institucional, ya que son la expresión necesaria de un república utilitaria, garantizadora del bienestar general y del de cada individuo. La asociación es, pues, para Tocqueville más relevante que la virtud republicana a la hora de garantizar la socialización del individuo en la causa del interés bien entendido. El bien común es, pues, según esta perspectiva de la república utilitaria, más el resultado de un constructo asociativo que de una moralización de la vida social en nombre de la virtud republicana.⁹¹

Parecería, después de lo dicho, que Tocqueville es un liberal burgués, teórico del individualismo posesivo, que sólo ilustrándose y moderándose, puede perseguir sus objetivos irrenunciables. Las críticas e

⁸⁹ *Ibid.*, p. 481.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 485.

⁹¹ Para abundar en este tema, véase H. BÉJAR. *El corazón de la república. Avatares de la virtud política*. (2000). Paidós. Barcelona, pp. 120-136.

incluso la aversión a dicho individualismo materialista vendría del miedo a sus excesos, pero no cuestionaría un ejercicio razonable del mismo. Sin embargo, reaparece, una y otra vez, en la *DA*, un Tocqueville que no se resigna a aceptar la lógica hegemónica del interés bien entendido, tal como la impone el proceso del igualitarismo democrático. Es un mal menor que, como el mismo proceso democrático, hay que saber contextualizar. Tal lógica deriva, de hecho, en una degradación de los hombres que acaban siendo víctimas de las pasiones materialistas⁹² y en un fracaso del mismo proceso democrático. El igualitarismo democrático, pervertido por el materialismo más grosero, no sólo impide la construcción de un interés bien entendido, sino que elimina la esencia aristocrática que, según Tocqueville, tiene siempre la libertad bien entendida. Cuando los hombres pierden la capacidad de valorar la libertad en sí misma, como un valor que está por encima de todos los demás valores de la vida y ante el que hay que sacrificarlo todo, se convierten en carne de servidumbre y de despotismo.

Su tercera perspectiva sociológica del asociacionismo se centra precisamente en la virtualidad aristocratizante que dicho asociacionismo ejerce en la libertad democrática. La libertad de asociación sería un análogo funcional de la libertad aristocrática y cumpliría en la sociedad democrática el papel que las «asociaciones naturales» aristocráticas ejercían en la sociedad medieval. Mientras que los individuos democráticos son todos iguales e independientes, pero, por lo mismo, débiles y masificados, organizados en asociaciones, rompen su aislamiento y su debilidad y se convierten en fuertes y libres.⁹³ Las asociaciones demo-

⁹² «Cuando el gusto de los goces materiales se desenvuelve en uno de estos pueblos con más rapidez que las luces y los hábitos de la libertad, sobreviene un momento en que los hombres son arrastrados como fuera de sí mismos, a la vista de estos nuevos bienes que van pronto a adquirir. Preocupados por el solo cuidado de hacer fortuna, no ven el lazo estrecho que une la particular de cada uno de ellos a la prosperidad de todos, y no hay necesidad de arrancar voluntariamente a tales ciudadanos los derechos que poseen; pues los dejan escapar voluntariamente ellos mismos. El ejercicio de sus deberes políticos les parece un contratiempo que los distrae de su industria; y, si se trata de elegir a sus representantes, de prestar auxilio a la autoridad o de discutir en común los negocios públicos, el tiempo les falta, porque no saben disiparlo en trabajos inútiles. Estos son allí juegos de ociosos, que no conciernen a hombres graves ocupados en los intereses serios de la vida. Tales personas creen seguir la doctrina del interés, pero no se forman de ella sino una falsa idea, y para atender mejor a lo que llaman «sus negocios» descuidan el principal, que es el ser simples dueños de sí mismos.» (*DA*, T. II, 2.^a parte, cap. XIV, pp. 498-499).

⁹³ «En las sociedades aristocráticas, los hombres no necesitan unirse para obrar, porque se conservan fuertemente unidos. Cada ciudadano rico y poderoso forma allí como la cabeza de una asociación permanente y forzada, que se compone de los que dependen de él y

cráticas son las que pueden sacar a los individuos de sus egoísmos y ensimismamientos y enseñarle a gustar la libertad.

Tocqueville subraya que el principio asociativo tiene un origen aristocrático y no democrático. El reto está en democratizar estos cuerpos intermedios, sin nostalgias del pasado, pero sabiendo aprovechar su funcionalidad en el presente. «Sé que las naciones democráticas no presentan naturalmente individuos semejantes; pero se puede crear en ellas artificialmente alguna cosa análoga. Creo firmemente que no se puede formar de nuevo una aristocracia en el mundo; más también pienso que los múltiples ciudadanos pueden asociarse, constituir seres muy opulentos, muy influyentes y fuertes; en una palabra, gente aristocrática. Se obtendrían de este modo muchas de las mayores ventajas políticas de la aristocracia, sin sus injusticias y sus peligros. Una asociación política, industrial, comercial o bien científica o literaria, es un ciudadano ilustrado y poderoso que no se puede sujetar a voluntad ni oprimir en las tinieblas y que, al defender sus derechos particulares contra las exigencias del poder, salva las libertades comunes».⁹⁴

Esta interpretación tocquevilliana del hecho asociativo como generador de la libertad en el sentido aristocrático del término, no permite deducir que Tocqueville pensara en un verdadero desarrollo democrático de dicho principio. Como dice Chaniel, Tocqueville no será nunca un propagandista al asociacionismo obrero, como lo fue su amigo Beaumont, ya que las asociaciones obreras no tenían continuidad con las civiles o políticas. Como ya hemos visto antes, la perspectiva de Tocqueville al tratar la cuestión del pauperismo y el consiguiente asociacionismo propuesto como solución, era claramente paternalista y filantrópica. Su rechazo del socialismo nacía entre otras razones de su convicción de que el mundo obrero era incapaz de ser un verdadero sujeto político y su asociacionismo una expresión más de la peligrosa deriva igualitarista y revolucionaria.

hace concurrir a la ejecución de sus designios. En los pueblos democráticos, por el contrario, todos los ciudadanos son independientes y débiles; nada, casi, son por sí mismos, y ninguno de ellos puede obligar a sus semejantes a prestarle ayuda, de modo que caerían todos en la impotencia si no aprendieses a ayudarse libremente. Si los hombres que viven en los países democráticos no tuviesen el derecho ni la satisfacción de unirse con fines políticos, su independencia correría grandes riesgos: pero podrían conservar por largo tiempo sus riquezas y sus luces, mientras que si no adquiriesen la costumbre de asociarse en la vida ordinaria, la civilización misma estaría en peligro... Es, pues, indispensable que un gobierno no obre por sí solo. Las asociaciones son las que en los pueblos democráticos deben ocupar el lugar de los particulares poderosos que la igualdad de condiciones ha hecho desaparecer». (DA, T. II, 2.^a parte, cap. V, pp. 474-475). Esta idea aparece excelentemente desarrollada en el Prefacio del ARR, pp. 20-21.

⁹⁴ DA, T. II, 4.^a parte, cap. VII, p. 637.

5. Religión, libertad y democracia en Tocqueville

La necesidad de la religión para garantizar el orden y el sentido de la vida social era un dogma que mantenían muchos contemporáneos de Tocqueville, sobre todo los reaccionarios y conservadores. Eran muchos menos quienes, siendo liberales de verdad, participaban de esta creencia, ya que, como sabemos, el liberalismo había surgido afirmándose polémicamente frente a una religión vinculada a los intereses del Antiguo Régimen y el proclamarse liberal no sólo estaba mal visto por los bienpensantes religiosos, sino que llegaba a estar severamente condenado por las autoridades eclesiásticas. La historia del catolicismo liberal europeo es una prueba de lo que digo.

El liberal Tocqueville, fiel a su confesión de «haber visto en Norteamérica algo más que Norteamérica», se atrevía a proclamar algo que en Francia era audaz y paradójico, como que se podía ser a la vez liberal y creyente o pertenecer sin reservas a la sociedad moderna y a la Iglesia católica. Su propia biografía personal así lo acreditaba.⁹⁵ A pesar de que era plenamente consciente de que el contexto francés y europeo en general no facilitaban su pretensión,⁹⁶ ya que «los hombres religiosos combaten la libertad y los amigos de la libertad atacan a las religiones. Espíritus nobles y generosos elogian la esclavitud, y almas torpes y serviles preconizan la independencia. Ciudadanos decentes e ilustrados son enemigos de todos los progresos, en tanto que hombres sin patriotismo y sin convicciones se proclaman apóstoles de la civili-

⁹⁵ P. THIBAUT concluye su artículo, en el que compara la posición de Tocqueville ante la religión con la de Rousseau, diciendo algo muy interesante, en mi opinión: «Lo que le falló a Tocqueville fue el catolicismo al que estaba vinculado culturalmente y al que aspiraba religiosamente, debido evidentemente a un clericalismo que humillaba la virtud política bajo la disciplina institucional, en esta iglesia en la que permaneció patéticamente solidario. ¿Quizá, al mantener esta posición oficial, Tocqueville se inscribía en la línea enigmática de los «católicos políticos» (¿Montaigne?, ¿Gregoire?, ¿De Gaulle?) que son uno de los recursos escondidos, marginados, en parte derrochados del catolicismo francés y que nunca ha encontrado su teología. Da la impresión de que su melancolía es la de un hombre que se fijó una misión imposible, tanto en política como en religión. Pero es precisamente, quizá, por esto, por lo que más nos afecta a quienes, tras el hundimiento de las religiones seculares que no estaban en su campo de previsión, tenemos el sentimiento de asistir a lo que él más temía: el declive conjunto de lo político y de lo religioso. P. THIBAUT. «Rousseau-Tocqueville. Un dialogue sur la religion», en *op. cit.*, pp. 335-336.

⁹⁶ «El cristianismo que reconoce a todos los hombres iguales delante de Dios, no se opondrá a ver a todos los hombres iguales ante la ley. Pero, por el concurso de extraños acontecimientos, la religión se encuentra momentáneamente comprometida en medio de poderes que la democracia derriba, y le sucede a menudo que rechaza la igualdad que tanto ama, y maldice la libertad como si se tratara de un adversario, mientras que, si se la sabe llevar de la mano, podrá llegar a santificar sus esfuerzos». *DA*, Introducción, p. 38.

zación y de las luces... ¿Pensaré acaso que el Creador hizo al hombre para dejarlo abatirse constantemente en medio de las miserias intelectuales que nos rodean. No podría creerlo: Dios dispone para las sociedades europeas un porvenir más firme y más tranquilo; ignoro sus designios, pero no dejaré de creer en ellos porque no puedo penetrarlos, y más preferiría dudar de mis propias luces que de su justicia».⁹⁷

El ejemplo norteamericano le servirá a Tocqueville tanto para justificar su convicción de que el contencioso europeo entre religión y sociedades democráticas es un proceso histórico de carácter contingente y particular, que no responde al proyecto de la providencia divina, como, sobre todo, para sacar a la luz las virtualidades sociogenéticas de la religión. Tocqueville reitera que la civilización angloamericana «es el producto —y este punto de partida debemos tenerlo siempre presente— de dos elementos completamente distintos, que en otras partes se hicieron a menudo la guerra, pero que, en América, se ha logrado incorporar en cierto modo el uno al otro, y combinarse maravillosamente: el *espíritu de religión* y el *espíritu de libertad*».⁹⁸ No es que Tocqueville sea tan ingenuo que no vea en ambos espíritus un potencial conflictivo, sobre todo cuando el espíritu de libertad manifieste una impronta más secular que la del puritanismo de los orígenes, como fue el caso de algunos de los constituyentes y de una buena parte de ciudadanos norteamericanos. Pero, será precisamente la forma en que se resuelve el conflicto el secreto del éxito.⁹⁹

Tocqueville quiere dejar constancia de que esta unión íntima entre el espíritu de religión y el espíritu de libertad no es exclusivo del protestantismo o del puritanismo de Nueva Inglaterra, como muchos defendían, sino que es una señal de identidad del catolicismo norteamericano, que muestra un talante claramente democrático y republicano. «Estos católicos muestran una gran fidelidad a las prácticas de su culto, y están llenos de ardor y de celo por sus creencias; sin embargo, forman la clase más republicana y más democrática que hay en Estados Unidos. Esto sorprende a primera vista, pero la reflexión descubre fácilmente sus causas ocultas. Pienso que se hace mal en considerar a la religión católica como un enemigo natural de la democracia. Entre las diferentes doctrinas cristianas, el catolicismo me parece, por el contra-

⁹⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁹⁸ DA, T. I, 1.^a parte, pp. 63-64: «Los norteamericanos confunden tan completamente en su espíritu el cristianismo y la libertad, que es casi imposible hacerles concebir el uno sin la otra; y no es entre ellos una de esas creencias estériles que el pasado lega al presente, que parece menos vivir que vegetar en el fondo del alma» (p. 292); ver, asimismo, las pp. 293 ss.

⁹⁹ Ver TESSITORE, A. «Alexis Tocqueville on the Natural State of Religion in the Age of Democracy», en *The Journal of Politics*, vol. 64, n. 4, nov, 2002, pp. 1137-1152.

rio, una de las más favorables a la igualdad de condiciones. Entre los católicos, la sociedad religiosa no se compone sino de dos elementos: el sacerdote y el pueblo. El sacerdote se eleva sólo por encima de los fieles; todo es igual debajo de él. En materia de dogmas, el catolicismo coloca al mismo nivel a todas las exigencias... Si el catolicismo dispone a los fieles a la obediencia, no los prepara, pues, para la desigualdad». ¹⁰⁰ Sigue argumentando Tocqueville que los católicos norteamericanos, por ser pobres y estar en minoría, «tienen necesidad de que se respeten todos los derechos para estar seguros del libre ejercicio de los suyos... Así, los católicos de los Estados Unidos son a la vez los fieles más sumisos y los ciudadanos más independientes». ¹⁰¹ Como comenta D. J. Maletz, en la adaptación del catolicismo americano al orden democrático preexistente se pueden ver los efectos transformadores que la política tiene sobre la religión (desactivando algunos de sus elementos no democráticos) más que a la inversa, y se demuestra, asimismo, que no hay ninguna brecha infranqueable entre cristiandad y democracia. ¹⁰²

¹⁰⁰ *Ibid.*, 287-288.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 288-289. El catolicismo al que se refiere Tocqueville en su obra refleja perfectamente el modelo que describe J. Casanova en su obra *Religiones públicas en el mundo moderno* (2000), PPC, Madrid, pp. 238-239), cuando habla de las tres fases que ha recorrido el catolicismo americano, siendo ésta primera la llamada «republicana», que duró hasta 1840. Esta fase, dice Casanova, refleja un estilo de catolicismo compatible con el espíritu del constitucionalismo, que estaría representado por «laicos católicos, leales a su iglesia pero plenamente a gusto en el mundo, quienes habían aprendido a separar rígidamente, en la tradición liberal, sus papeles políticos, económicos y religiosos. Urgían a la Iglesia a «ceñirse a la religión», mientras ellos se ocupaban de la vida política y económica sin referencias directas ni indirectas a la fe religiosa». Casanova cita parte del discurso que el obispo de Charleston, John England, pronunciaba en el Congreso en 1826, contestando a las críticas protestantes, legitimando el republicanismo liberal y asumiendo para la iglesia católica un lugar compartido con las demás sociedades religiosas en la república americana. El liderazgo del sacerdote, en este caso el obispo, que habla en nombre de toda la comunidad, es, también, un rasgo fidedigno del catolicismo americano. Esta concepción republicana apenas si tuvo vigencia, dificultada tanto por la hostilidad del mundo protestante, como por la masiva inmigración de irlandeses, que determinarían una nueva autocomprensión eclesial y una nueva forma de rechazo de la laicidad americana, como el que supuso la iglesia inmigrante, ghetizada y cada vez más irrelevante. Tocqueville cuenta una experiencia plástica del catolicismo republicano, con ocasión de una reunión política destinada a enviar armas y dinero a los polacos. Ante dos o tres mil personas, «un sacerdote, revestido de sus ornamentos eclesiásticos... habló en estos términos... “Oh Señor, no retires jamás de nosotros tu faz; permite que seamos siempre el pueblo más religioso así como el más libre”. ... Toda la asamblea repitió *amén* con recogimiento». (DA, p. 289). Para una aproximación al momento religioso que Tocqueville encuentra en EEUU véase p. H. HAMMOND. «Is America Experiencing Another Religious Revival: What Would Tocqueville Say?», en *Social Compass*, vol. 38, n. 3. 1991, pp. 239-256.

¹⁰² D. J. MALETZ. «Tocqueville on Mores and the Preservation of Republics» en *American Journal of Political Science*, vol. 49, n. 1, January, 2005, pp. 1-15.

Tocqueville sigue reflexionando sobre las razones que hacen de la religión el mejor aliado de la libertad y, también, de las sociedades modernas democráticas. Y va a combinar razones de carácter antropológico con razones sociológicas y politológicas, lo que, en algún momento, genera una cierta confusión en el lector, como veremos más adelante. Frente a los filósofos ilustrados europeos, que venían prediciendo la desaparición de la religión ante el empuje de las luces, Tocqueville les recuerda que «los hechos no concuerdan con esa teoría», y que la razón de que los hechos sean como son nos remite a la misma condición humana. «La religión no es, pues, sino una forma particular de la esperanza, y es tan natural al corazón humano como la esperanza misma. Por una especie de aberración de la inteligencia, y con ayuda de una suerte de violencia moral ejercida sobre su propia naturaleza, los hombres se alejan de las creencias religiosas; pero una inclinación invencible los vuelve a conducir a ellas. La incredulidad es un accidente; la fe sola es el estado permanente de la humanidad».¹⁰³ Por tanto, la falta de religión tiene consecuencias devastadoras tanto para el individuo, como para la sociedad. Cuando faltan las creencias dogmáticas, el individuo se siente perdido, lleno de dudas e incapaz de responder a las grandes cuestiones sobre su destino, y acaba por no pensar en las cuestiones importantes y por convertirse en una bestia. «Semejante estado no puede menos que debilitar las almas, aflojar los resortes y preparar a los ciudadanos para la esclavitud... Yo dudo que el hombre pueda alguna vez soportar a un mismo tiempo una completa independencia religiosa y una entera libertad política; y me inclino a pensar que, si no tiene fe, es preciso que sirva, y, si es libre, que crea».¹⁰⁴

La libertad política debe nutrirse con recursos como la esperanza, que no genera el hombre democrático. La tendencia de éste a la apatía y al conformismo hace imprescindible la religión que opone los deseos de largo alcance a las aspiraciones inmediatas. Como dice Thibaut: «En esto —es sin duda la más novedosa y personal de las intuiciones de Tocqueville— la religión aliada con lo mejor de la política, precisamente con una política moderna que es, como dice Max Weber, «sentido del porvenir», lucha contra la dilución de la temporalidad en la usu-

¹⁰³ DA, pp. 294-295. En el cap. V de la parte 1.^a del tomo I, titulado «Cómo sabe servirse la religión en Estados Unidos de los sentimientos democráticos», abunda Tocqueville en esta forma de argumentar. «No hay casi ninguna acción humana, por particular que se la suponga, que no nazca de una idea general que los hombres han concebido de Dios, de sus relaciones con el género humano, de la naturaleza de su alma y de sus deberes con sus semejantes. Estas ideas no pueden dejar de ser la fuente común de donde emanan todas las demás.» (*Ibid.*, p. 404).

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 405.

ra de las tradiciones, elaboración de persistencias y de perspectivas significativas en medio del fatal discurrir que roba toda consistencia al mundo común. No se trata evidentemente de hacer que el estado proteja la religión, ni siquiera de hacerla popular por comfortable....Se trata de una aproximación propiamente espiritual entre dos maneras que la humanidad tiene de superar la mortalidad, de compensar la usura del tiempo, de convertir al porvenir en algo distinto a una fatalidad. Tocqueville apenas señala qué forma podría tomar esta resonancia y sobre todo por qué canales nuevos podría inspirar la fe religiosa a una política cuya independencia reconocía completamente. Sin embargo, en el capítulo V de la segunda parte del segundo libro de la *DA*, Tocqueville adelanta profundas sugerencias. Demuestra ahora una verdadera audacia al señalar que el camino moderno puede ir de lo político a lo religioso pero no en sentido inverso, y que no es sometiéndose a alguna consigna venida de «más arriba», sino siendo lo más profundamente ella misma, mostrando a los hombres en dónde está su dignidad (en afrontar el futuro y la mortalidad), como la política («acción recíproca de los hombres entre sí») puede renovar los sentimientos y las ideas, engrandecer el corazón y el espíritu de los ciudadanos, mostrarles, de nuevo, por su misma realidad, por su eco en ellos, los caminos de la religión».¹⁰⁵

Para Tocqueville, que ejerce como analista social, la utilidad de la religión es independiente de su verdad intrínseca, ya que lo que importa es su capacidad de religar al ser humano. «La sociedad no tiene nada que temer o esperar de la otra vida; lo que le importa no es tanto que los ciudadanos profesen la verdadera religión, sino que profesen una religión».¹⁰⁶ Lo importante es la moral que predicen las religiones y que influyen en los ciudadanos, sobre todo en el alma de la mujer, que decide las costumbres. Regulando la familia ayuda a regular la sociedad y el Estado. Para decidir cómo debe relacionarse la religión con la sociedad y el Estado, hay que definir la naturaleza específica de la religión.

Tocqueville se distancia de forma inteligente tanto de quienes, porque están convencidos de la necesidad de la religión, quieren vincularla con el poder, para fortalecerla, como de quienes quieren prescindir de

¹⁰⁵ P. THIBAUT. «Rousseau-Tocqueville...», *op. cit.*, pp. 330-331.

¹⁰⁶ *DA*, T. I, 2.ª parte, p. 290; «Hay religiones falsas y absurdas. Sin embargo, puede decirse que toda religión que permanece en el círculo que acabo de indicar, sin pretender salir de él, como muchas lo han intentado, para detener el vuelo del espíritu humano, impone un yugo saludable a la inteligencia; y es preciso reconocer que, si no salva a los hombres en el otro mundo, al menos es muy útil para su felicidad y grandeza en éste; lo cual es principalmente cierto en cuanto a los hombres que viven en países libres» (*DA*, T. II, 1.ª parte, p. 405).

su presencia y de su apoyo, porque la consideran fruto de la ignorancia o de la falta de libertad. Querer vincular la religión al poder político equivale, para Tocqueville, a debilitarla, sobre todo en las sociedades democráticas en las que las instituciones políticas son tan cambiantes y frágiles. La separación de la Iglesia y el Estado, al evitar la cooptación con una clase dominante o con un monarca que instrumentalizara al Estado, impidió asimismo que quienes no compartían el poder del Estado dirigieran su hostilidad contra la religión. La no interferencia religiosa en el control de las leyes del Estado posibilitaba un mayor control de la religión en las costumbres y en la razón. Su influencia en la familia era así determinante en la política.¹⁰⁷ Tocqueville se hace eco de la que es una paradoja de la sociedad americana, que, por un lado, separa Iglesia y Estado, diferencia entre religión y política, rompiendo con las tradiciones históricas del judaísmo y del catolicismo, pero, a la vez, desdiferencia religión y sociedad civil, convirtiendo la moral puritana en principio rector del comportamiento social. El ascetismo intramundano se traduce como activismo intramundano. Lo sorprendente es que esta lucha que es de matriz puritana se convierta en canónica tanto para católicos como para judíos.¹⁰⁸ Por eso, se lamenta no sólo del ateísmo militante y antirreligioso de algunos ilustrados, sino, sobre todo, de la progresiva indiferencia religiosa que, fruto de la comodidad y del abandono, va extendiéndose por Europa.¹⁰⁹ Tocqueville es uno de los primeros críticos lúcidos de lo que más tarde se llamará «teoría de la secularización» y, desde la situación americana criticó los planteamientos de los ilustrados erastianos.

Pero, también, en Estados Unidos, había cierta patología a la hora de vivir la religión. Tocqueville, distingue, al respecto, dos situaciones:

¹⁰⁷ «No se puede decir que en los EEUU la religión ejerza una influencia sobre las leyes ni sobre el detalle de las opiniones políticas; pero dirige las costumbres y al regir a la familia trabaja por regir el Estado.» *DA*, T. I, 2.^a parte, cap. IX, 290.

¹⁰⁸ Véase E. A. TIRYAKIAN. «L'exceptionnelle vitalité religieuse aux Etats-Unis: une lecture de Protestant-Catholic-Jew», en *Social Compass*, vol. 38, n. 3. 1991, pp. 215-238.

¹⁰⁹ Refiriéndose a los efectos perversos que en Europa se derivan de la unión ilegítima entre religión y política, dice así: «Los incrédulos de Europa persiguen a los cristianos como a enemigos políticos, más bien que como a adversarios religiosos: odian la fe como la opinión de un partido, mucho más que como una creencia errónea; y rechazan en el sacerdote menos al representante de Dios que al amigo del poder. En Europa, el cristianismo ha permitido que se le uniera íntimamente a los poderes de la tierra. Hoy día, esos poderes caen, y está como sepultado bajo sus restos. Es un cuerpo vivo al que se ha querido atar a cuerpos muertos: cortad los lazos que los retienen, y volverá a levantarse. Ignoro qué habría que hacer para devolver al cristianismo de Europa la energía de la juventud. Dios sólo lo podría; pero por lo menos depende de los hombres dejar a la fe el uso de todas las fuerzas que conserva todavía.» *DA*, T. I, 2.^a parte, p. 298.

la de Estados Unidos, en donde se deja de creer en la religión verdadera, pero se la considera útil y se la confiesa públicamente, pero desarrollando una cierta hipocresía (dado el peso de la opinión, se esconden los verdaderos sentimientos y dudas), por lo que la situación es ambigua; la de Francia, en donde se abjura públicamente de la fe de los padres, provocando en los creyentes el odio a todas las ideas e instituciones modernas. Se da una guerra de opiniones, en la que todos van más allá de los «límites naturales», confundiendo lo religioso y lo político, lo que no es natural.¹¹⁰

La posición de Tocqueville consiste, por tanto, en defender la separación de las Iglesias y del Estado, de lo religioso y de lo político, argumentando que la utilidad política de la religión depende de la vinculación auténtica y puramente religiosa de cada hombre a su religión y no de su instrumentalización política funcional. La religión de los americanos pierde su utilidad en la proporción en que se vinculan a ella en razón de esta utilidad. Pero, esta posición de Tocqueville encubre algunas ambigüedades y contradicciones, que él formula, pero que no resuelve adecuadamente. Su argumentación consiste en decir: «Si sirve mucho al hombre que su religión sea verdadera, no sucede lo mismo en cuanto a la sociedad. La sociedad no tiene nada que temer ni que esperar de la otra vida; y lo que importa más, no es tanto que todos los ciudadanos profesen la verdadera religión, sino que profesen una religión».¹¹¹ No se puede pretender, a la vez, mantener la utilidad de una religión, a la que se le vacía de su verdadera fuerza vinculante, que es la convicción del creyente de que lo que cree es verdadero y, por tanto, religante, ya que en ello le va a uno la salvación eterna, y no una mera convención social que es necesario respetar, como hacían los patricios romanos con las creencias de los plebeyos para asegurarse así su obediencia. Si se impone la hipocresía, lo que de verdad acaba sustituyendo a la religión es una forma de pensar mayoritaria, una opinión pública que utiliza la religión para sofocar despóticamente la libertad de opinión y de creencias.

Creo que, en este sentido, lleva razón P. Manent, cuando afirma que hay un equívoco en el papel de la religión para fundamentar la democracia, ya que si, por un lado, la considera la primera de las instituciones políticas de los americanos, por otro, encuentra en la religión el ejemplo del desorbitante poder social de la democracia sobre el espíritu humano y sobre la libertad intelectual. Si antes hemos hablado de la religión como la brida saludable del caballo, ahora, hay que hablar, tam-

¹¹⁰ *DA*, T. I, 2.ª parte, pp. 290 ss.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 90.

bién, de que el caballo democrático tiene la mordaza en los dientes. En el caso del cristianismo americano, no es el dogma el que es opinión común, sino la opinión común la que es dogma. La separación de las Iglesias y del Estado sería entonces una ilusión, ya que la religión está sometida al régimen democrático. La explicación vendría dada por la historia de la democracia americana. Tocqueville juzga que el destino de la República americana ha estado ampliamente determinado por el carácter de su fundación puritana, ya que el puritanismo significa la confusión de lo religioso y de lo político.¹¹²

En la descripción tocquevilliana, sigue diciendo Manent, la religión se mueve entre dos polos extremos: por un lado, el de la naturaleza, universal, el de la esperanza humana (religión natural); por otro, el de la opinión común, particular de cada sociedad, el de la utilidad social (religión cívica). Estas dos formas de religión no son reconciliables más que si la religión natural es la religión civil de un régimen político particular, la democracia.¹¹³ La hipocresía americana presenta un aspecto diferente a la de los patricios romanos, que se fundaba en la diferencia de intereses y de posición con el pueblo, protegiendo su poder. El americano, al confesar su religión se impide concebir todo y se niega el atreverse a todo. Recula, por miedo o prudencia, ante la idea de su absoluta autodeterminación inscrita en el principio democrático. El ciudadano democrático no es religioso, pero para asumir sin vértigo su libertad ilimitada que le convierte en individuo soberano, debe desdoblarse y reflejarse en la imagen del hombre naturalmente sometido a Dios. La religión de los americanos es el suspiro del ciudadano democrático oprimido por el exceso de libertad. Así, en América, la religión y la democracia se adaptan mutuamente modificándose entre sí: la democracia se queda voluntariamente más acá de la soberanía humana absoluta que postula su principio; la religión, de dogma revelado, tiende a hacerse opinión común, convención protectora del cuerpo social, pensándose como religión natural. Es en este compromiso desigual en el que Tocqueville ve el estado natural del hombre democrático en materia de religión. Es lo contrario de lo que ocurre en la Revolución Francesa, en la que el cristianismo es percibido como contrario a cualquier interpretación democrática de la naturaleza del hombre. La religión es el lugar estratégico por excelencia en Tocqueville. En ella ve la

¹¹² P. MANENT. *op. cit.*, pp. 130 ss.

¹¹³ Los principios de la religión civil americana que forman parte del credo nacional fundamental, como la constitución, el pluralismo, la separación de la Iglesia y del Estado, la igualdad, la libertad, etc., son un sagrado social que trasciende a la sagrada tradición de las diversas tradiciones cristianas. Véase P. THIBAUT. «Rousseau-Tocqueville...», *op. cit.*

posibilidad práctica de moderar eficazmente las pasiones democráticas, y la posibilidad teórica de tener acceso, en el marco de la sociedad democrática, a un afuera, a otro que la democracia, a la pura naturaleza —la del hombre religioso— desprendida de toda convención, y de la convención de la igualdad misma. La religión es lugar estratégico, también, porque es en esta diferencia entre Estado no natural y Estado natural que ve ejemplificada la diferencia entre revolución democrática (Francia) y democracia (USA).¹¹⁴

En cualquier caso, para que la religión pueda mantenerse en las sociedades democráticas y cumplir con su función social de moderar la democracia, Tocqueville hace una afirmación que no deja de tener cierta dosis de ambigüedad, y es la que se refiere a su adaptación a uno de los rasgos que, como ya hemos visto, más problemas genera a la libertad, como es el del amor al bienestar y a la riqueza. «El placer del bienestar es como el carácter distintivo e indeleble de los tiempos democráticos. Es de creer que una religión que tratase de destruir esta pasión sería al fin destruida por ella... El principal fin de las religiones es purificar, reglamentar y restringir el deseo ardiente y demasiado exclusivo del bienestar que sienten los hombres en los siglos de igualdad; pero creo que harían mal en tratar de sujetarlo enteramente y destruirlo. Nunca conseguirán separar a los hombres del amor a la riqueza; pero bien pueden persuadirles a no enriquecerse sino por medios decorosos y honrados. Esto me lleva hacia una última consideración, que, en cierto modo, comprende todas las otras. A medida que los hombres se hacen más semejantes e iguales, conviene que las religiones, desviándose cuidadosamente del movimiento diario de los negocios, no choquen sin necesidad con las ideas generalmente admitidas y los intereses permanentes que imperan en las masas; porque la opinión común aparece siempre como el primero y más irresistible de los poderes, y no hay fuera de éstos tan fuerte apoyo que permita resistir largo tiempo a sus golpes; principio tan aplicable a un pueblo democrático sometido a un déspota como a una república. En los siglos de igualdad los reyes hacen a veces obedecer, pero siempre es la mayoría la que hace creer; a la mayoría es, pues, a quien se ha de tratar de complacer en todo lo que no sea contrario a la fe».¹¹⁵ Y continúa Tocqueville alabando la moderación de los sacerdotes católicos norteamericanos, no sólo, como ya hemos visto, porque se alejan de los negocios políticos, sino también, porque favorecen continuamente la fidelidad de sus fieles al otro mundo juntamente con la búsqueda honrada del bienestar en

¹¹⁴ P. MANENT, *op. cit.* pp. 133 ss.

¹¹⁵ DA, T. II, 1.^a parte, pp. 408-409.

éste.¹¹⁶ No es que sorprenda esta forma razonable de presentar la práctica creyente, sino que deja abierta una puerta que al mismo Tocqueville le obsesiona como es la de la prioridad de las preocupaciones socioeconómicas sobre las políticas y culturales, y que le llevan en los siguientes capítulos de esta misma parte de la *DA* a lamentarse, una vez más, del excesivo pragmatismo y de la escasa cultura humanista de los norteamericanos. Uno no puede menos de preguntarse si su distanciamiento respecto a los doctrinarios en lo que respecta a la defensa del derecho de propiedad y a la búsqueda del bienestar no es más una cuestión de talante personal que una cuestión de principios. Al fin y al cabo, también los doctrinarios utilizan la religión como un elemento más de su talante posibilista.

En Tocqueville, dado que en las sociedades modernas la virtud clásica ha sido desplazada por el interés y sólo es viable como una virtud híbrida, pero, por ello, eficaz, la religión debe tener una naturaleza híbrida que, sin lograr la meta rousseauiana de convertir al individuo en ciudadano, al menos lo modere en sus pasiones y los potencie en sus dinámicas societarias y en el altruismo democrático. Esta actitud ecléctica de Tocqueville frente a la virtud o a la religión refleja, creo yo, el talante con que valora la forma de ilustración que practican los americanos alejada del modelo apriorístico de los filósofos europeos. En un apartado del mismo capítulo IX, referido a cómo contribuyen las luces de los americanos al éxito de las instituciones democráticas, Tocqueville vincula, una vez más, las luces a los hábitos y costumbres, a la praxis política, etc.¹¹⁷.

6. Tocqueville y la cuestión etnoracial en la democracia norteamericana: *conquiro ergo sum*

No parece aventurado afirmar, siguiendo las tesis de L. Janara,¹¹⁸ que la preocupación de Tocqueville por introducir en su obra la cuestión de las razas es una muestra más de su visión crítica del proceso democrático americano y, a la vez, un ejemplo de la actualidad de su análisis sociopolítico para la comprensión de nuestras sociedades crecientemente enfrentados a la cuestión del mestizaje etnocultural.¹¹⁹ Es verdad que

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 408-409.

¹¹⁷ Véase D. J. MALETZ. *Op. cit.*, pp. 11 y ss.

¹¹⁸ JANARA L. «Brothers and Others. Tocqueville and Beaumont. U. S. Genealogy, Democracy, and Racism», en *Political Theory*, vol. 32, n. 6. Dec. 2002. pp. 773-800.

¹¹⁹ VELASCO, D. «Aprendiendo a vivir mestizamente», en *Estudios de Deusto*, vol. 52/2, Julio-dic 2004, pp. 295-213.

no han faltado autores que han alineado a Tocqueville en la nómina de autores racistas de la época. Algunos datos oscuros de carácter biográfico (tuvo como buen amigo a A. Gobineau) o ideológico (en algunos pasajes comparte la mirada de un providencialismo etnocentrista legitimador de «la carga del hombre blanco») vendrían a refrendar esa clasificación de nuestro autor. Sin embargo, un análisis detenido de su obra permite concluir que Tocqueville no sólo pone el dedo en el estigma antidemocrático de la exclusión social por razones de raza, sino que, además, quiere mostrar que la forma que los angloamericanos tienen de relacionarse con los indios nativos y con los negros es la expresión de una autocomprensión de la sociedad democrática, típica de los euroamericanos, que está lastrada por el prejuicio desigualitario y excluyente.¹²⁰ Siguiendo las tesis de Janara, podemos decir que, para Tocqueville, «los euroamericanos, al subordinar a los indios y negros, no crean una democracia política y socialmente igualitaria situada en medio de otra sociedad y cultura racistas, sino que crean, más bien, un estado social estructurado internamente por las relaciones desigualitarias con los no europeos». En segundo lugar, en su obra, están vigentes «tanto una

¹²⁰ F. Mélonio muestra cómo Tocqueville rechazó la desigualdad entre los pueblos o razas defendida por Gobineau y cita algunos textos explícitos al respecto, como éste de una carta a Circourt. «Que cada uno de los diferentes pueblos presente, a lo largo de su historia, rasgos que le son propios, a lo que se llama natural en los individuos, yo creo que es incontestable. Pero que esto natural sea tan invencible que las generaciones que se suceden estén fatalmente encadenadas, por la raza, a ciertos sentimientos, a ciertas ideas, a ciertas leyes, a un cierto estado de civilización, esto es algo que nunca se ha probado y que está desmentido por mil hechos y que no puede ser sostenido más que en interés de todos aquellos que, con sus diferentes finalidades, quieren oprimir o comprimir a la especie humana». (Carta del 7/XII/1853 a Circout, citada por Mélonio en «Nations et Nationalisme», en *The Tocqueville Review*, *op. cit.* P. 343) Sigue comentando MÉLONIO: «Tocqueville se niega a hacer de la libertad una cuestión de origen, y de la nación como comunidad histórica la fuente del Derecho. La libertad no tiene raza, ni lengua, ni nación». También muestra la aversión de Tocqueville hacia los nacionalismos particularistas que definen la reivindicación de las «nacionalidades» de mediados del XIX y a la que llama «la enfermedad revolucionaria infantil». El es partidario de la nación política y rechaza la construcción de un Estado sobre una base étnica. Lo que importa es vivir en un Estado liberal y no en un Estado que coincida con una nacionalidad. Aunque fue partidario del imperialismo colonial, sobre todo del de países como EE.UU y Francia, por tener ambos vocación universalista (proselitismo revolucionario), también mostró sus dudas y recelos ante el futuro de dicha política. «El genio de Tocqueville está en haber analizado muy pronto, desde 1847, es decir, menos de veinte años tras la conquista de Argelia, y a la vez, la ambición universalista de la empresa colonial y su probable fracaso... Así la aspiración de Tocqueville a la grandeza nacional, sus pruritos imperialistas, y su rechazo de las nacionalidades no pueden ser referidos a la ceguera de un demócrata inconsecuente. La incomodidad de Tocqueville manifiesta la dificultad para preservar la distancia entre el patriotismo cívico, parapeto de la libertad, y un nacionalismo de exclusión.» (*ibid.*, pp. 352, 356).

narrativa crítica de las relaciones fraternales de los euroamericanos con los indios, marcadas por una envidia democrática», como «una narrativa crítica de las relaciones de absoluta diferenciación con los negros, marcada por el deseo de asegurarse un status inalienable». ¹²¹ La razón última de esta autocomprensión democrática y de su plasmación en unas relaciones desigualitarias y excluyentes estaría, según la interpretación de Janara, en la ansiedad con la que el hombre democrático vive el proceso democratizador, igualitarista y abierto a la inestabilidad y a la imprevisión. El individualismo igualitarista es liberticida y anómico y fuente permanente de intranquilidad. Ya nos hemos referido a la importancia del hombre aristocrático como antídoto de las patologías democráticas.

La forma que los colonos angloamericanos tienen de domesticar la ansiedad que les produce el nuevo proceso democrático consiste en recrear un análogo funcional de la aristocracia inglesa, que les garantice el sentido de orden, de predictibilidad y de seguridad que necesitan. Las nuevas relaciones con los no europeos se construirán, pues, desde un imaginario aristocrático que buscará legitimaciones de diferente tipo, siendo especialmente relevantes las que son claramente racializadoras del lazo social. Esta estrategia racializadora de la diferenciación social ha sido una constante en casi todas las sociedades modernas y en la misma construcción de la ciudadanía democrática. ¹²² El interés de la obra de Tocqueville está en que nos muestra con gran lucidez cuál ha sido la estrategia racializadora de las relaciones que los angloamericanos establecen con «los otros», indios y negros, y que desemboca en la liquidación progresiva de los primeros y en la esclavización de los segundos.

En el momento en que Tocqueville viaja a América, se ha desarrollado ya un imaginario según el cual los angloamericanos, en la medida en que rompieron los lazos que les unían a la madre patria, recrearon nuevos lazos con una nueva madre, América, echando raíces en una tierra virgen que la Providencia les tenía preparada. Es verdad que en esta tierra ya habitaban los indios, lo que les convertía en hermanos de la misma madre, pero, como veremos, en hermanos menores no emancipados y, seguramente, incapaces de emanciparse como seres humanos libres e iguales, conforme a la proclama ilustrada y universalista del jusnaturalismo racionalista. Tocqueville parece compartir este imaginario, cuando, desde el comienzo de la *DA* escribe textos de claro talante

¹²¹ JANARA, L. *Op. cit.*, pp. 774 y 776.

¹²² VELASCO, D. «Raíces histórico-ideológicas del extranjero», en *El extranjero en la cultura europea de nuestros días*. (1997). Universidad de Deusto, pp. 345-384.

etnocentrista, en los que parece justificarse no sólo la conquista de la tierra por el criterio lockeano de la apropiación mediante el trabajo, sino el destino providencial de los europeos para ser los amos del nuevo mundo.¹²³ Sin embargo, son numerosísimos los pasajes en los que critica la actitud irracional e injusta como se realiza dicha conquista. Cito solamente un texto que resume bien el juicio de Tocqueville. Compara éste la estrategia norteamericana con la española. Los españoles son mucho más crueles en sus métodos de conquista, pero, una vez pasado el furor del primer momento, permiten y promueven el fenómeno del mestizaje y «el resto de las poblaciones indias escapadas de la carnicería, acaba por mezclarse con sus vencedores y por adoptar su religión y sus costumbres». Y añade: «La conducta de los norteamericanos de los Estados Unidos respecto a los indígenas respira, al contrario, el más puro amor a las formas y a la legalidad. En tanto que los indios permanecen en estado salvaje, los norteamericanos no se mezclan de ningún modo con sus asuntos y los tratan como pueblos independientes; no se permite ocupar sus tierras sin haberlas adquirido debidamente por medio de un contrato; y, si por azar, una nación india no puede vivir ya en su territorio, la toman fraternalmente de la mano, y la conducen ellos mismos a morir fuera del país de sus padres. Los españoles, con ayuda de monstruosidades sin ejemplo, cubriéndose de una vergüenza imborrable, no pudieron lograr exterminar la raza india, ni siquiera impedirle compartir sus derechos; los americanos de los Estados Unidos han alcanzado ese doble resultado con una maravillosa facilidad, tranquilamente, legalmente, filantrópicamente, sin derramar sangre, sin violar uno solo de los grandes principios de la moral a los

¹²³ «Aunque el vasto territorio que se acaba de describir estuviese habitado por numerosas tribus indígenas, se puede decir con justicia que en la época de su descubrimiento no era más que un desierto. Los indios lo ocupaban pero no lo poseían. Por medio de la agricultura es como el hombre se apropia del suelo, y los primeros habitantes de la América del norte vivían del producto de la caza. Sus implacables prejuicios, sus pasiones indómitas, sus vicios y, tal vez, sus más salvajes virtudes los conducían a una destrucción inevitable. La ruina de estos pueblos comenzó el día en que los europeos abordaron a sus orillas, continuó después y en nuestros días acaba de consumarse. La Providencia, al colocarlos entre las riquezas del Nuevo Mundo, parece no haberles concedido sobre ellas más que un corto usufructo. Estaban allí, en cierto modo, como *esperando*. Estas costas, tan bien preparadas para el comercio y la industria, esos ríos tan profundos, el inagotable valle del Misisipi, el continente entero, fueron entonces como la cuna aún vacía de una gran nación. Allí fue donde los hombres debían tratar de construir la sociedad sobre cimientos nuevos, y donde, ensayando por primera vez teorías hasta entonces desconocidas o reputadas inaplicables, se iba a dar al mundo un espectáculo para el cual la historia del pasado no lo había preparado.» (DA, T. I, 1.ª parte, cap. 1, p. 52; ver asimismo T. I, 2.ª parte, cap. IX, p. 280).

ojos del mundo. No se podría destruir mejor a los hombres respetando las leyes de la Humanidad». ¹²⁴

El reiterado uso que hace Tocqueville del concepto de «fraternidad», aplicado a la relación con los indios, pone en evidencia cómo se puede pervertir, a causa de la envidia congénita del individualismo igualitarista y materialista de la democracia, una relación como la que los americanos tejen con los indios hasta minorizarlos y despojarlos de su condición humana. Tocqueville describe con una gran lucidez lo que es el ejercicio de una «mayoría de edad culpable» que, aunque haga un uso retórico de la proclama ilustrada, acaba negándola de la forma más cínica y cruel. En nombre de una civilización mayor se niegan las leyes de la Humanidad. Por eso va a ser crítico con la autocomprensión ideologizada de un pueblo angloamericano nacido virginalmente de una situación edénica, como la del «new beginning», y privilegiado providencialmente con un «destino manifiesto», y recuerda este nacimiento desde la imagen de un fratricidio simbólico. La condición cainita de una primera fraternidad nos recuerda el potencial violento que se esconde en un credo democrático que se recita desde un materialismo depredador como es el nacido del *ego conquirō, ergo sum*.

La relación de los angloamericanos con los negros, a diferencia de lo que ocurre con los indios, le lleva a Tocqueville a plantear de entrada la cuestión de la esclavitud, que, en el siglo XVIII era defendida de forma bastante convencional por antropólogos y naturalistas. Era la condición natural y desigualitaria de las razas la que imponía una relación jerárquica entre ellas. La presencia de los negros en Estados Unidos ha ido de la mano de la esclavitud y no va a ser fácil separar al negro del esclavo. Tocqueville deja claro, desde un primer momento, que la esclavitud es un grave mal cuyas huellas son más profundas de lo

¹²⁴ DA, T. I, 2.ª parte, cap. X., pp. 325-326. En una nota que el propio Tocqueville redacta a propósito de ésta filantropía, y en la que se cita un informe de M. Bell, en nombre del Comité de Asuntos indios (20/II/1830), según el cual, dice Tocqueville, se establece por razones muy lógicas y se prueba muy doctamente que «los indios, en virtud de su antigua posesión, no han adquirido ningún derecho de propiedad ni de soberanía, principio fundamental que no ha sido nunca abandonado, ni expresa ni tácitamente», concluye diciendo: «Al leer este informe, redactado por otra parte por una mano hábil, se sorprende uno de la facilidad y la destreza con las que, desde las primeras palabras, el autor se desembaraça de los argumentos fundados en el derecho natural y en la razón, que llama principios abstractos y teóricos: Mientras más pienso en ello, más veo que la única diferencia que existe entre el hombre civilizado y el que no lo es, respecto a la justicia, es ésta: el uno regatea a la justicia derechos que el otro se complace en violar». (DA. Notas del autor, p. 703.). J. L. Benoît dice que este texto es de los más emblemáticos de Tocqueville, que argumenta desde los valores universales del cristianismo original y de las luces, afirmando la existencia de una sola humanidad, y que le llevan a oponerse a las teorías racistas de su amigo y colaborador Gobineau.

que podemos imaginar. Después de diferenciar la esclavitud en el mundo antiguo y en las sociedades modernas,¹²⁵ va a subrayar, una vez más, la importancia que en éstas tiene el imaginario social para comprender la realidad y, especialmente, para explicar la dificultad de transformar el derecho en prácticas sociales. «Lo que resultaba más difícil entre los antiguos era modificar la ley. Entre los modernos, es cambiar las costumbres y, para nosotros, la dificultad real comienza donde la Antigüedad la veía terminar. Esto viene de que entre los modernos, el hecho inmaterial y fugitivo de la esclavitud se combinó de la manera más funesta con el hecho material y permanente de la diferencia de raza. El recuerdo de la esclavitud deshonró a la raza, y la raza perpetúa el recuerdo de la esclavitud. (...) Así, el negro, con la existencia, transmite a todos sus descendientes el signo exterior de su ignominia. La ley puede destruir la servidumbre; pero sólo Dios puede hacer desaparecer sus huellas. El esclavo moderno no difiere solamente del amo por la libertad, sino todavía por el origen. Podéis volver al negro libre, pero no podrías lograr que no se halle frente al europeo en la posición de un extranjero. No es eso todo aún: a ese hombre que ha nacido en la bajeza, a ese extranjero a quien la servidumbre introdujo entre nosotros, apenas le reconocemos los rasgos generosos de la humanidad. Su rostro nos parece horrendo, su inteligencia nos parece limitada y sus gustos bajos; poco falta para que lo tomemos por un ser intermedio entre el bruto y el hombre. Los modernos, después de haber abolido la esclavitud, tienen, pues, que destruir tres prejuicios mucho más intangibles y más tenaces que ella: el prejuicio del amo, el prejuicio de la raza y, en fin, el prejuicio del blanco. Nos es muy difícil a quienes hemos tenido la dicha de nacer en medio de hombres que la naturaleza había hecho nuestros semejantes y la ley nuestros iguales; nos es muy difícil, digo, comprender qué espacio infranqueable separa al negro de Africa del europeo (...) El prejuicio de raza me parece más fuerte en los Estados que han abolido la esclavitud que en aquéllos donde la esclavitud subsiste aún, y en ninguna parte se muestra más intolerable que en los Estados donde la esclavitud ha sido siempre desconocida».¹²⁶

¹²⁵ «Los males inmediatos producidos por la esclavitud eran más o menos los mismos entre los antiguos que lo son entre los modernos; pero las consecuencias de esos males son diferentes. Entre los antiguos, el esclavo pertenecía a la misma raza que su amo, y a menudo era superior a él en educación y en luces. Sólo los separaba la libertad. Dándose la libertad, se confundían fácilmente. Los antiguos tenían pues un medio muy simple de liberarse de la esclavitud y de sus consecuencias; ese medio era la emancipación y, desde que lo emplearon de manera general tuvieron éxito». (DA, T. I, 2.^a parte, cap. X, p. 327.

¹²⁶ A. de TOCQUEVILLE. *La Democracia en América*, I, 2.^a parte, cap. X. (1957), FCE. México, pp. 327 ss.

He querido citar este largo texto, porque resume muy bien la forma en que Tocqueville aborda la cuestión del «otro», del «extranjero», que tienen una enorme actualidad en nuestros días. Los prejuicios que se instalan en el *sensorium commune* de una sociedad son más consistentes que las leyes. Por eso, para Tocqueville, una de las causas que hay que hay que analizar es la tiranía de una opinión pública que hace que el color de la piel se instrumentalice para perpetuar los prejuicios, de tal forma que cuando el color de la piel se diluya se racializará cualquier vestigio imaginado del mismo, o cualquier otro rasgo del individuo humano que pueda servir de análogo funcional para el prejuicio racista. Tocqueville vivió de cerca la experiencia que narra su amigo Beaumont, en una novela que algunos han interpretado como biográfica. María, la protagonista de la novela, y Ludovico, su amante, verán frustrado su proyecto matrimonial en nombre de un prejuicio racial que condenaba a una mujer de apariencia blanca, pero que llevaba dentro el estigma de una gota de sangre negra.¹²⁷ La omnipresencia de unas prácticas racistas¹²⁸, que jerarquizan a la población según el color y que racializan la desigualdad social para mantener las situaciones de dominación y explotación de otros seres humanos es, según Tocqueville, una de las manifestaciones de un imaginario democrático que guiado por el egoísmo y el orgullo pervierte el modelo republicano de vida en común.

La tesis de Janara de que Tocqueville sitúa en la envidia¹²⁹ y en la ansiedad democráticas la etiología de esta autocomprensión racista y desigualitaria no sólo me parece acertada, sino que sigue gozando de una gran vigencia a la hora de explicar el comportamiento racista en nuestras sociedades crecientemente multiculturales. La necesidad de marcar diferencias para mantener situaciones de privilegio está inscrita en la construcción moderna de la ciudadanía y, por tanto, del «extranje-

¹²⁷ BEAUMONT, G. *Marie, or, Slavery in the United States* ((1999). Johns Hopkins Univ. Press. Baltimore. Citado por Janara en *op. cit.*

¹²⁸ «En casi todos los Estados en los que la esclavitud se ha abolido, se le han dado al negro derechos electorales; pero, si se presenta para votar, corre el riesgo de perder la vida: Oprimido, puede quejarse; pero no encuentra sino blancos entre sus jueces. La ley, sin embargo, le abre el banco de los jurados, pero el prejuicio lo rechaza de él. Su hijo es excluido de la escuela donde va a instruirse el descendiente de los europeos. En los teatros, no podría, a precio de oro, comprar el derecho de sentarse al lado de quien fue su amo; en los hospitales, yace aparte: Se permite al negro implorar al mismo Dios, pero no reza en el mismo altar. Tiene sus sacerdotes y sus templos. No se le cierran las puertas de Cielo; pero apenas se detiene la desigualdad al borde del otro mundo: Cuando el negro no existe ya, se echan sus huesos aparte, y la diferencia de condiciones se encuentra hasta en la igualdad de la muerte» (*DA*, T. I, 2.^a parte, cap. X., pp. 328-329).

¹²⁹ Para abundar en la relación entre la envidia y la identidad, véase el perfil psicológico del hombre democrático, según Tocqueville, en A. Kaledin, *op. cit.* pp. 65 ss.

ro». La racialización de las diferencias será más radical en donde la raza no sea criterio legal de discriminación. Tocqueville pone el ejemplo de los Estados Unidos. «En el Sur, donde la esclavitud existe aún, se mantiene con menos cuidado apartados a los negros; ellos comparten algunas veces los trabajos de los blancos y sus placeres; se consiente, en cierto modo, en mezclarse con ellos; la legislación es más dura respecto a ellos y los hábitos son más tolerantes y más bondadosos. En el Sur, el amo no teme elevar hasta él a su esclavo, porque sabe que podrá siempre, si lo quiere, volver a arrojarlo al polvo. En el Norte, el blanco no percibe ya distintamente la barrera que debe separarlo de una raza envilecida, y se aleja del negro con tanto más cuidado, cuanto que teme ver llegar un día en que tenga que confundirse con él... En el Norte, el orgullo llega a hacer callar la pasión más imperiosa del hombre... Así es como en Estados Unidos el prejuicio que rechaza a los negros parece crecer en proporción que los negros cesan de ser esclavos, y que la desigualdad se agrava en las costumbres a medida que se borra en las leyes».¹³⁰

Este orgullo democrático se retroalimenta, según Tocqueville, del orgullo natural del inglés, por lo que se acrecienta de forma indefinida. «El hombre blanco de los Estados Unidos está orgulloso de su raza y orgulloso de sí mismo».¹³¹

Dada la enorme fuerza del prejuicio, Tocqueville es pesimista respecto al futuro del mestizaje, que sería la fórmula más racional desde la perspectiva igualitaria e ilustrada. Por eso, ve con buenos ojos la fórmula de Liberia que evitaría la previsible guerra entre blancos y negros. Pero la experiencia le dice que no va a tener éxito.¹³² El futuro de los Estados Unidos seguirá, pues, marcado por la desigualdad y el racismo.

Desde este análisis y diagnóstico de la diversidad racializada de la sociedad americana, Tocqueville deja ya hasta nuestros días un grave

¹³⁰ *DA, Ibid.*, p. 329.

¹³¹ *Ibid.*, p. 339.

¹³² «Desde el momento que se admite que los blancos y los negros emancipados están colocados sobre el mismo suelo como pueblos extraños uno al otro, se comprenderá sin dificultad que no hay ya sino dos perspectivas en el porvenir: es preciso que los negros y los blancos se confundan enteramente o que se separen. He expresado ya anteriormente cuál era mi convicción sobre el primer medio. No creo que la raza blanca y la raza negra lleguen en ninguna parte a vivir en pie de igualdad... Hay, pues, una bella y grande idea en la fundación de Liberia; pero esta idea, que puede llegar a ser tan fecunda para el antiguo mundo, es estéril para el nuevo. En doce años, la sociedad de colonización de los negros ha transportado al Africa dos mil quinientos negros. En el mismo espacio de tiempo, nacían unos setecientos mil en Estados Unidos». (*DA, Ibid.*, pp. 338, 341).

interrogante sobre el republicanismo de la democracia americana. Si bien es verdad que la democracia americana se ha solido presentar, y el mismo Tocqueville lo hace así en muchos momentos, como un modelo de «sociedad abierta» y carente de graves conflictos radicales, tanto ideológicos como sociales, la realidad que acabamos de analizar nos dice que sólo una amnesia histórica cuidadosamente cultivada puede olvidar este desgarro estructural que ha generado tan profundas desigualdades y la racialización de las mismas, hasta nuestros días. Incluso, centrándonos en la misma configuración de la sociedad blanca Norteamérica, los diferentes brotes de nativismo y las diferentes olas de racismo que han acompañado a los «grandes despertares», dan fe de lo injustificado que está el seguir manteniendo acríticamente el «ideal americano» de democracia. Remito al lector a la reciente obra de S. Huntington, *¿Quiénes somos? Los desafíos de la identidad nacional estadounidense*, o a la «Carta de América» suscrita por un importante número de intelectuales neoconservadores entre los que está el mismo Huntington, para abundar en lo dicho.¹³³

7. A modo de conclusión

El hecho de que la democracia se haya convertido, hoy, en la forma más extendida de organización de las sociedades humanas, pero que, a la vez, tengamos conciencia clara de que, como decía J. Dunn, «sólo un completo imbécil aceptaría, por su valor nominal, ese esperanto moral que es la teoría democrática»¹³⁴, hace que la obra de Tocqueville siga teniendo una gran actualidad. La lucidez de su mirada crítica sigue siéndonos útil para replantearnos de la forma menos inadecuada las grandes cuestiones que siguen siendo nucleares para nuestras sociedades democráticas. En efecto, nuestras sociedades siguen estando amenazadas por los peligros que Tocqueville ya señalara en su tiempo. Es más, la mayoría de ellos se han agudizado y complejificado. El peligro de un individualismo cada vez más pervertido por la lógica del egoísmo y del materialismo economicista, perversores ambos, a su vez, del gusto por la libertad y depravadores de las buenas costumbres; el

¹³³ HUNTINGTON, S. P. *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*. (2004). Paidós. Barcelona. «Por qué luchamos. Carta de América» (2002). Véase mi comentario a este texto en D. VELASCO. «Las legitimaciones ideológicas del Nuevo Orden Mundial», en *Iglesia Viva*, n. 219. julio-septiembre. 2004, pp. 33-57.

¹³⁴ J. DUNN. *La agonía del pensamiento político occidental* (1983). Cambridge Univ. Press, p. 3.

peligro de la masificación y del despotismo de una opinión pública mayoritaria, que ha ido haciendo prácticamente imposible un ejercicio libre y responsable de creación de opinión pública verdaderamente democrática; el peligro de una hipertrofia burocrático-administrativa a la hora de gestionar los procesos sociales, que confía en arreglar los problemas desde la mera legalidad y se olvida de algo tan fundamental como es el cultivo de los «hábitos del corazón» en la ciudadanía; el peligro de los particularismos centrífugos y facciosos que amenazan a la cohesión social y que impiden la construcción de sociedades organizadas conforme al modelo del republicanismo federal, el único razonablemente diseñado para una descentralización y distribución del poder cabalmente democráticos; el peligro de las tecnocracias y oligarquías siempre dispuestas a tutelar a las sociedades, por considerarlas incapaces de gobernarse a sí mismas, en vez de buscar «aristocratizar» la participación de toda la ciudadanía; el peligro de una concepción premoderna de las relaciones entre política y religión que, con nuevos «despertares» religiosos de carácter fundamentalista o de laicismos secularistas y antirreligiosos, amenazan el pluralismo y la autonomía de los ámbitos diferenciados de lo real, bien sea impidiendo la necesaria separación entre Iglesia y Estado, como imposibilitando la «trascendencia» de la conciencia libre, que es el fundamento insustituible de una sociedad verdaderamente laica, no clerical; el peligro de un modelo de desarrollo que aborrece la igualdad más elemental de las condiciones sociales y que se empeña en no querer mirar a la pobreza como un problema estructural que, conforme al diagnóstico hegeliano, acaba siendo un problema metafísico por excelencia y necesita ser resuelto, aunque sea con ciertos costes para los intereses sacrílegamente trinitarios del «tener, del poder, y del saber». Todos estos peligros y algunos más están diagnosticados por Tocqueville y en su obra encuentran vías de solución.

Para nuestros días, sigue valiendo el certero diagnóstico tocquevilliano, según el cual nuestras democracias siguen estando amenazadas por un doble frente de enemigos. En primer lugar, los enemigos que rechazan la igualdad democrática y se resisten a aceptar como bueno el principio de que todos los seres humanos somos iguales, por lo que se empeñan en construir sociedades desigualitarias y excluyentes. En segundo lugar, quienes por ser amigos inmoderados de la democracia persiguen espejismos de «democracias directas» y confían en solventar las aporías de la democracia liberal representativa por los caminos de lo que últimamente ha venido llamándose «democracia iliberal». La preocupante proliferación de populismos, neobonapartismos y otros modelos de democracias plebiscitarias, exige que mantengamos vivo el

lema que explica el éxito de Tocqueville: para saber amar bien a la democracia hay que hacerlo moderadamente.

Sortear los peligros que amenazan a nuestras sociedades democráticas no podemos hacerlo buscando atajos predemocráticos o antidemocráticos. Estamos obligados a repensar nuestros modelos democráticos, tanto en su dimensión normativa, como en su vertiente procedimental, esforzándonos por seguir conjugando la libertad con la igualdad. Creo que Tocqueville es un buen consejero en este empeño.