

LA «NUEVA CIENCIA POLITICA» DE TOCQUEVILLE

Por WILHELM HENNIS

Quisiera comenzar defendiendo una tesis. La tesis de que Alexis de Tocqueville es el último pensador político del Occidente cristiano en un sentido estricto. Con ello me remito a la famosa afirmación de Hannah Arendt, según la cual la tradición occidental del pensamiento político tiene un comienzo claramente determinable: «Comienza con las doctrinas de Platón y Aristóteles. Y creo —sigue diciendo Hannah Arendt— que tiene un final también definitivo con las teorías de Karl Marx» (1). En mi opinión esta afirmación es correcta. Pero en Tocqueville (1805-1859), un contemporáneo de Marx, trece años mayor que él, encontramos de nuevo un pensador que parte del supuesto audaz de que todo depende del Estado y de la política; lo que, en otros términos, quiere decir que la ciencia más importante es la política, como han sostenido todos aquellos pensadores a los que cabe llamar pensadores políticos, en sentido estricto (2).

¿Es Tocqueville un científico político? En mi opinión este problema, que puede parecer extraordinariamente superficial y pedante, abre un camino nuevo para una comprensión más exacta de Tocqueville, así como para una reconciliación de las cuestiones básicas de la disciplina (3).

(1) HANNAH ARENDT: *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart*, Francfort, 1957, pág. 9.

(2) ARISTÓTELES: Et. Nic., 1094 a (la política como la ciencia más importante). HOBBS: *De Cive*, Prefacio («seguramente, la más valiosa»). ROUSSEAU: *Confessions*, 9.º libro (todo depende del arte del estadista). Lo que FRIEDRICH H. TENBRUCK ha pergeñado como «La historia de la fe de la modernidad» (*Zeitschrift f. Politik*, Nueva Serie, 23, 1-15) podría diferenciarse en la historia de las distintas ciencias, en las cuales ha puesto sus esperanzas la época contemporánea, desde la economía política hasta la ecología.

(3) Sobre la gran cantidad de facetas que presenta la investigación moderna sobre

Tocqueville no es un científico; aunque hubiera querido serlo no lo fue; su intención era muy distinta a la de un científico político; su obra pertenece más bien al campo de la historia de la retórica política. Todas éstas son conclusiones a las que han llegado los mejores conocedores de Tocqueville, que por otro lado son también grandes admiradores del pensador francés.

Pero frente a estas conclusiones encontramos una frase decisiva de Tocqueville. En la introducción a la primera parte de la *Democracia en América*, escribe Tocqueville: «Una época completamente nueva precisa de una ciencia política nueva» («Il faut une science politique nouvelle a un monde tout nouveau») (4). Esta frase, situada en un pasaje decisivo de una introducción también decisiva (5), no puede entenderse sino como una referencia al orgullo de este autor tan orgulloso. ¿Acaso no deberemos considerar la *Democracia en América* y, además, toda la obra de Tocqueville como la respuesta que dio el autor a este reto que él mismo se había lanzado? Tal es la cuestión que pretendo resolver ahora.

Para poder hacerlo tenemos que habérnoslas previamente con tres conclusiones casi dogmáticas de la investigación especializada en Tocqueville, que impiden una comprensión exacta de su «nueva ciencia política» si es que ésta existe. La primera es la opinión de que en la base de la obra de Tocqueville no hay en absoluto una intencionalidad científica. A mi entender, tratar de presentar a Tocqueville solamente como un pensador liberal de gran altura obstaculiza la comprensión de su verdadera intención y, con ello, de su importancia en la historia. La segunda opinión está estrechamente relacionada con la primera. Quien solamente ve en Tocqueville al pensador liberal en la época de la democracia triunfante, tendrá una propensión a considerarlo como el gran continuador de Montesquieu. Tocqueville, como continuador de Montesquieu, parece ser una de las conclusiones más seguras e indiscutibles de las investigaciones sobre el pensador francés. A mi entender, Montesquieu no nos proporciona la clave para la comprensión de Tocqueville y seguir considerando a éste bajo tal perspectiva únicamente conduce a olvidar su *modernidad*. El verdadero maestro de Tocqueville (si es que hay que atribuirle alguno) es Rousseau. El tercer obstáculo que

Tocqueville, cfr. ROBERT NISBET: «Many Tocquevilles», en *The American Scholar*, 46 (invierno de 1976-1977), págs. 59-75.

(4) ALEXIS DE TOCQUEVILLE: *Über die Demokratie in Amerika* (traducción de Hans Zbinden), Stuttgart, 1959 y 1962. Todas las citas proceden de esa edición en dos tomos; las citas entre paréntesis se remiten a la «édition définitive», dirigida por J. P. Mayer en 1951 y a la edición de Beaumont.

(5) D.e.A., I, 9 (OC I, 1, pág. 5).

tenemos que salvar es la tendencia a inmovilizar a Tocqueville en un problema que no era el suyo, esto es, la tensión entre libertad e igualdad que, supuestamente, constituye el meollo de su obra. El verdadero problema de Tocqueville era el de la libertad y la solidaridad, la individualidad y la sociabilidad. En principio, voy a tratar de fundamentar estas tres tesis para poder iniciar después una elaboración sistemática de las ideas fundamentales de Tocqueville sobre la *Science politique nouvelle*.

I

Cuando un autor indiscutiblemente grande señala en la introducción de su obra principal que una época completamente nueva requiere una ciencia política nueva, parece lógico pensar será necesario tomarse en serio tal observación y considerar si la obra no habrá de entenderse como un intento de resolver este reto. Sin embargo, entenderla de esta manera parece algo completamente contrario a la lógica (6). ¿Acaso subyace en toda la obra de Tocqueville una verdadera intencionalidad científica? Ya James Bryce, por otro lado un auténtico admirador de la obra de Tocqueville, niega a ésta todo carácter científico. Así, en 1888, esto es, cincuenta y tres años después de la aparición del primer tomo de la *Democracia en América*, dice Bryce: «No hay que olvidar que, a pesar de sus pretensiones, en realidad se trata de una obra de arte y no de una obra científica», y aún más contundentemente: «La *Democracia en América* no es tanto una investigación científica como un devocionario» (7). A similar resultado llega también George Wilson Pierson, que tampoco es un crítico menor, sino una persona que ha dedicado toda su vida a la investigación de Tocqueville (8). Según él, el libro sobre América de Tocqueville está lleno de defectos, y Pierson únicamente puede explicarse la importancia y el prestigio verdadero de la obra en razón de la personalidad del autor y del hecho de que Tocqueville fuera un sociólogo, uno de los primeros en Francia, lo cual es una alabanza

(6) Quienes con mayor decisión son de este parecer son JACK LIVELY: *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, Oxford, 1965, y JÜRGEN FELDHOFF: *Die Politik der egiltaren Gesellschaft. Zur soziologischen Demokratieanalyse bei A. de Tocqueville*, Colonia, 1968, págs. 117 y sig.

(7) JAMES BRYCE: «The Predictions of Hamilton and De Tocqueville», en *Studies in History and Jurisprudence*, Oxford, 1901 (reimpresión, Aalen, 1980), vol. I, págs. 359 y siguiente.

(8) GEORGE WILSON PIERSON: *Tocqueville and Beaumont in America*, Nueva York, 1938.

más que dudosa si tenemos en cuenta que es el resultado de señalar una gran cantidad de defectos e incorrecciones en este libro clásico.

El intento más minucioso, y para nosotros más didáctico de mostrar el carácter no científico de la obra de Tocqueville, es el de Otto Vossler, cuyo libro sobre Tocqueville, publicado en 1973, es también muestra del amor y admiración por su objeto de estudio (9). Sin embargo, quien trate de encontrar en la ciencia el objeto y la intención de la obra escrita de Tocqueville habrá errado el camino. Textualmente escribe Vossler: «Tocqueville escribe para Francia, para la educación política, y con ello para conseguir un futuro mejor para sus compatriotas. Tocqueville quiere conseguir influencia política; no busca un conocimiento puro, un conocimiento por el conocimiento mismo; no trata de hacer ciencia, sino de conseguir un beneficio y un éxito práctico político; no escribe como historiador o como sociólogo, sino como educador político y preocupado amonestador, como apasionado francés, y como tal pretende que se le juzgue tanto a él como a su obra» (10). El carácter no científico del libro de Tocqueville sobre América, según Vossler, se encuentra claramente en una frase de la introducción al primer volumen en la que se dice: «Confieso que he visto en América algo más que América; he ido a buscar allí un modelo de democracia... Quería conocerla aunque no fuera más que para averiguar lo que de ella tenemos que esperar o temer» (11). Según Vossler la frase muestra claramente que Tocqueville: 1) no busca el conocimiento por el conocimiento; 2) trata de conseguir conocimiento con un fin de utilidad práctica, y 3) trata de conseguir el conocimiento en beneficio de un sujeto concreto, esto es, Francia. Cada una de estas tres intenciones y, por supuesto, las tres juntas, según Vossler, excluyen el carácter y la intencionalidad científicos de la obra de Tocqueville (12).

Con todo, es cierto que Tocqueville trata de conseguir un conocimiento científico en pro de la utilidad práctica como ayuda espiritual para Francia. ¿Por qué tiene esto que excluir el carácter de científicidad? Por lo que yo sé, hasta mediados del siglo XIX nadie ha buscado el conocimiento por el conocimiento mismo; en ningún ámbito de estudio se ha tratado de conseguir el conocimiento por el conocimiento mismo, sino solamente el conocimiento en función de su importancia, pudiendo ser ésta teórica, prác-

(9) OTTO VOSSLER: *Alexis de Tocqueville. Freiheit und Gleichheit*, Francfort, 1973.

(10) *Ibid.*, págs. 65 y 83.

(11) D.e.A., I, 16 (OC I, 1 pág. 12).

(12) Vossler no se cansa de insistir en que Tocqueville no «es un cerebro sistemático y mucho menos, un filósofo» (págs. 91, 151) y en que no hay que tomar en serio la pretensión tocquevilliana de científicidad.

tica o técnica. La *Science Politique* de Tocqueville se encuentra dentro de la tradición de la ciencia política como una disciplina práctico-filosófica (13). Como los otros teóricos antes que él, Tocqueville busca en este campo no el conocimiento por el conocimiento mismo, sino el conocimiento que permite conseguir la acción correcta (14). El hecho de que Tocqueville haya realizado su estudio sobre la democracia en América pensando en Francia, no tiene por qué excluir su carácter científico. Gerhard Krüger (15) ha descrito el concepto moderno de ciencia como algo determinado por el intento de emancipación doble: emancipación de la experiencia sensorial natural y emancipación de los vínculos que tiene el investigador con la comunidad real que le rodea. En las ciencias histórico-políticas no han faltado nunca intentos de contemplar el juicio humano, evidentemente incompleto, con instrumentos más precisos y universales de medición y observación. Los resultados de estos esfuerzos, al margen de la esfera de las magnitudes cuantificables (con las cuales la ciencia política sólo marginalmente tiene algo que ver), no han sido muy brillantes hasta ahora. Por el contrario, ha acabado imponiéndose la aspiración moderna de que el investigador se libere radicalmente de los prejuicios y de las pautas de la comunidad política en la que vive. Orientada por los criterios de la ciencia teórica, ésta «quiere saber», para expresarlo en las palabras de Krüger, «para saber y no para orientar la vida común» (16). Tocqueville es completamente ajeno a esta acepción de la ciencia. Pero ¿puede esto justificar la actitud que niega a Tocqueville toda intencionalidad científica y, en consecuencia, que rechaza toda su obra, como hace Vossler? Tocqueville quiere conocer la *democracia* en América, investigarla científicamente, «aunque no sea más que para saber lo que nosotros —esto es, los franceses de su época—, tenemos que esperar o temer de ella». La esperanza y el temor se refieren a un bien, al modo y manera en que orienta la vida común. Y no a cualquier forma de orientarla, sino a la que es posible a los franceses. Únicamente cuando esta esperanza y este temor aparecen legítimamente incrustados en las cuestiones científicas puede reflexionarse de modo adecuado sobre los problemas normativos de la política, esto es, sobre la cues-

(13) Sobre esta tradición, véase W. HENNIS: *Politik und praktische Philosophie*, Stuttgart, 1977.

(14) ARISTÓTELES: Et. Nic. I, 1, 1095 a 5-6, 1103 b 27. En el caso de Maquiavelo y de Hobbes no se cambia nada en lo relativo a esta intención cognoscitiva; aquéllos se limitan a radicalizar esta actitud.

(15) GERHARD KRÜGER: *Grundfragen der Philosophie*, Francfort, 1965.

(16) *Ibid.*, pág. 183.

tion de cómo hemos de vivir (17). Para Tocqueville esto era evidente. Y tomarlo como un indicio del carácter no científico de su intención cognoscitiva es algo que dice mucho más sobre nuestra concepción actual de la ciencia que sobre la dignidad científica de Tocqueville.

El destinatario del libro de Tocqueville sobre América, de su *ouvrage politico-philosophique*, como él siempre le llamaba (18), no era sin duda la comunidad científica. El libro se dirige más bien, en la expresión de Tocqueville, a los responsables del destino de Francia, que son los mismos a los que habla Platón y toda la tradición de la teoría política, a los «legisladores», los «orientadores» de Francia. El punto de vista y la perspectiva científica en la obra de Tocqueville es el de un legislador imaginario. En los Estados Unidos busca nuestro autor enseñanzas «de las que nosotros —esto es, especialmente el legislador— podamos extraer beneficios». Esta intención cae de lleno en la tradición de la *Science Politique*, como Tocqueville la entendía; era una perspectiva científica y no solamente una expresión de una intención vulgarizadora, lo cual constituye el *summum* de una pretensión anticientífica desde el punto de vista de los científicos modernos (19).

Cuando hoy día se trata de salvar, en cierto modo, el carácter científico de la obra de Tocqueville, incluyéndola en la investigación moderna de la prehistoria de la sociología (20), ello no se corresponde con el concepto que el propio Tocqueville tenía de su obra. Sólo accidentalmente ha hablado Tocqueville sobre Saint-Simon, sobre su escuela y sobre Comte. Qué otra cosa que no fuera su propia conciencia de científico político hubiera podido moverle a pronunciar un gran discurso sobre «política como ciencia» en su condición de presidente de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, en el cual se nos ofrece una cierta visión de su concepción sistemática de la disciplina (21). Frente al reproche convencional de que el ámbito de la política es demasiado multivariado y dinámico para constituir los fundamentos

(17) HANS JONAS aboga por una «heurística del temor», *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort, 1979.

(18) Cfr. JAMES T. SCHLEIFER: *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, Chapel Hill, 1980, págs. 83, 165.

(19) Este aspecto de la perspectiva tocquevilliana de la ciencia es lo que analiza penetrantemente S. DRESCHER: *Dilemmas of Democracy Tocqueville and Modernization*, Pittsburgh, 1968, págs. 23 y sig. («Siempre fue un político o un político potencial, dirigiéndose a otros políticos o ciudadanos», *ibid.*, pág. 25).

(20) Del modo más claro, JÜRGEN FELDHOFF: *Op. cit.*

(21) OC (Ed. Beaumont), IX, págs. 111 y sig. Se encuentran los pasajes más importantes en la antología de ALBERT SALOMON: *A. de Tocqueville, Autorität und Freiheit*, Zurich, 1935, págs. 138-152.

de una auténtica ciencia, Tocqueville excluye de la política, como ciencia, todo lo que pertenece al ámbito del estadista. Lo uno, la política como ciencia, es una constante; lo otro, el arte del gobierno, es elástico. La política como ciencia, lo único que le interesa, «está fundamentada en la esencia de los seres humanos, en sus intereses, en sus capacidades, en sus instintos, en sus intenciones que cambian con el tiempo, sin transformarse en su esencia y que son inmutables, como su propia raza». Esta ciencia enseña «cuáles son las leyes que se corresponden mejor con el ser universal y verdadero del hombre». Cita: «Todo esto no es más que ciencia.» La «grandeza» (*grandeur*) de la política como ciencia impide a muchos considerarla como tal. Sin embargo, cualquiera que observe detalladamente esta «importante ciencia», verá sus distintas partes componentes y podrá conseguir una imagen acertada del conjunto.

Este observador ya no consideraría que los distintos autores políticos constituyen una masa confusa. Algunos de ellos, los más grandes, tratan de hallar «las leyes naturales del cuerpo social y los derechos que el individuo ejerce. Qué leyes son las que corresponden de modo mejor a las estructuras sociales, según las formas que tuvieran desde un principio o las que fueran adquiriendo. Qué sistema de gobierno es aplicable según la situación, el lugar o la época. Son los escritores más grandes: Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Montesquieu y Rousseau, por no citar más que los nombres más eximios».

«¿Y cómo es posible —pregunta de modo retórico Tocqueville— que haya que demostrar la existencia de la ciencia política precisamente en un país en el que ésta ha manifestado todo su poder? ¡Niegan el ser y la realidad de la ciencia política! ¡Mirad en torno vuestro! ¿Quién es el que ha cambiado la apariencia del mundo moderno de forma tal que si nuestros abuelos volvieran a él no reconocerían las leyes, ni las costumbres, ni la indumentaria, ni los usos que conocieron en su día, ni siquiera la lengua que antaño hablaban? En una palabra, ¿quién es el responsable de la Revolución francesa, el acontecimiento más grande de la historia? ¿Son acaso los políticos del siglo XVIII, los príncipes, los ministros, los grandes señores feudales? Nada de eso: los grandes causantes de esta inmensa revolución son precisamente los únicos seres humanos de esta época que jamás han participado, en medida alguna, en los asuntos de Estado: todo el mundo sabe que fueron los escritores políticos, que fue la ciencia política (a menudo la ciencia más abstracta en el espíritu de nuestros padres) quienes depositaron todos aquellos nuevos gérmenes de los que repentinamente surgieron tantas instituciones y leyes políticas que eran desconocidas a nuestros antepasados. Entre los pueblos civilizados es la ciencia política la que pro-

porciona las ideas generales o, por lo menos les da la forma que tienen. De éstas surgen más tarde los acontecimientos en cuyo medio se mueven los políticos, y las leyes que éstos tratan de encontrar... Los bárbaros son los únicos cuya política es mera realidad práctica. Nuestra academia, señores, tiene la tarea de hacer un sitio a esta ciencia útil y fructífera y de determinar su campo de actividad: esta es nuestra gloria y también nuestro peligro.»

Un peligro porque esta ciencia únicamente puede prosperar en condiciones de libertad. El discurso es un ataque sutil a la decadencia de la libertad bajo la dictadura de Luis Napoleón.

Si se ignora que un axioma fundamental de la *Science Politique* de Tocqueville era que «la política será tan sólo un conjunto de derivados y síntomas si no representa a las ideas y sentimientos del pueblo que constituyen el fundamento de todo lo demás» (22), y cuando asimismo se ignora que Tocqueville estaba convencido de que «las sociedades políticas no son el producto de sus leyes, sino que están determinadas desde un principio por los sentimientos, creencias, ideas y costumbres afectivas y espirituales de los seres humanos que las componen» (23), es imposible comprender por qué nuestro autor creía poder adscribir su grandeza —*grandeur*— a la ciencia política. Sin embargo, cuando se recuerda, como hace él en este discurso en la Academia, que la ciencia política «constituye algo así como una atmósfera espiritual en toda sociedad, en la cual respira el espíritu de los gobernados y de los gobernantes, y en la que sin saberlo, tanto los unos como los otros encuentran los principios que sostienen su actitud» (24), resulta comprensible por qué Tocqueville atribuía una importancia fundamental a la ciencia política, por qué se sentía obligado hacia ella.

No obstante, cabría preguntarse si en realidad tiene importancia saber si es preciso entender a Tocqueville como científico político o como sociólogo. ¿No será igual a los efectos de lo que Tocqueville tenga que decirnos? No. Leer a Tocqueville como si fuera un sociólogo implica plantearle cuestiones que no eran las suyas. Si planteamos cuestiones sociológicas a un autor que no se consideraba a sí mismo como un sociólogo, no conseguiremos hacerle hablar. Por otro lado, tampoco podremos aceptar, ni comprender lo que quizá tenga que decirnos, en la medida en que nos negamos a admitir lo que tiene que decir en el lenguaje en que él habla. Todo el mundo

(22) Carta de 26-10-1853, en SALOMON: *cit.*, pág. 215. (OC Beaumont, VII, páginas 300 y sig.)

(23) Carta de 17-11-1853, en SALOMON: *cit.*, pág. 214. (OC Beaumont, VI, páginas 226 y sig.)

(24) Discurso en la Academia, SALOMON, pág. 144.

sabe que al traducir una poesía de una lengua a otra se pierde mucho. Pero todavía tiene que perderse más cuando no podemos entender el conjunto de problemas que se expresan en el idioma de una ciencia determinada porque creemos que solamente alcanzará su sentido correcto científicamente «relevante» para nosotros, cuando «reconstruimos», como hoy se dice, estos textos de acuerdo con nuestros planteamientos. Entender a Tocqueville como un sociólogo significa no entenderlo en absoluto. Para todo pensamiento verdaderamente político la relación entre el ser humano y el ciudadano es el problema político central; para el pensamiento sociológico se trata de un no-problema (25). Dentro de la tradición de Maquiavelo y de Rousseau, Tocqueville libra la lucha específicamente occidental contra la disyuntiva entre lo privado y lo público. Y lo hace en la tradición y dentro de las categorías de la ciencia política clásica. En una carta del 25 de octubre de 1853 se queja Tocqueville: «... pertenecemos a otra edad del mundo. En cierto modo somos como animales antediluvianos que, dentro de poco, serán expuestos en los museos de ciencias naturales para mostrar cómo eran los seres del pasado, que amaban la libertad, la igualdad y la justicia. Todo ello aficiones extrañas que requerirían la presencia de órganos distintos en los habitantes actuales del mundo» (26). Lo que separa a la ciencia política de Tocqueville de la sociología de su época y de la nuestra es una mentalidad «completamente distinta». No se trata de que la comprensión de Tocqueville se agote cuando se le entiende exclusivamente como un científico político, pero no hay duda de que nos negamos toda posibilidad de comprensión cuando no estamos dispuestos a comprenderlo como él quería que se le entendiera. Nada en su obra apunta a una posible afinidad con un pensamiento sociológico que en su tiempo empezaba a despuntar; antes, por el contrario, aparece una decidida enemistad. Lo que más importó a Tocqueville a lo largo de toda su obra fue un intento de impedir la separación radical entre el ser humano y el ciudadano. Desde su punto de vista no se trataba, cual era el caso de su contemporáneo Marx, de la superación de esta contraposición, de la solución definitiva de este problema. De forma más realista que Marx, Tocqueville solamente podía imaginarse la solución de este problema bajo la forma de una tiranía democrático-igualitaria. Precisamente el intento de evitar esta solución del problema constituye la fuerza que impulsó su actividad intelectual apasionada.

(25) Esta es la idea fundamental en SIEGFRIED LANDHUT: *Kritik der Soziologie*, 1929, Neuwied, 1969. Cfr. también su introducción a A. DE TOCQUEVILLE: *Das Zeitalter der Gleichheit*, Stuttgart, 1954.

(26) Cfr. nota 22.

Igual que nos cerramos el camino para la comprensión de su pensamiento cuando nos olvidamos de que Tocqueville pensó el problema de la política dentro de las categorías de la ciencia política clásica, también nos cerramos este acceso cuando lo incluimos en una genealogía falsa del pensamiento político. Ya hemos visto que el oscurecimiento del carácter científico de la ciencia política, tal como él la entendía, como una disciplina práctico-filosófica, conduce a la incapacidad para percibir la intencionalidad científica de Tocqueville, o por lo menos a su comprensión falsa. Este es el destino que también ha cabido a Tocqueville en otro sentido.

II

A la hora de averiguar la influencia y la resonancia de un pensador político resulta importante saber en qué línea de antepasados se le sitúa. Un pensador dentro de la tradición de Platón es más «excitante» que dentro de la tradición de Aristóteles, en la de Hegel más que en la de Kant, en la de Marx más que en la de Ricardo. En un pasaje epistolar muy citado, escrito en la época en que Tocqueville trabajaba en el segundo volumen de su libro sobre América se dice: «Hay tres hombres con los cuales paso un rato todos los días: Pascal, Montesquieu y Rousseau» (27). Dejemos a un lado a Pascal (Díez del Corral ha investigado penetrantemente la relación de Tocqueville con él) (28). El hecho de que Tocqueville se encuentre dentro de la tradición intelectual de Montesquieu es un lugar común desde que Royer-Collard comparara el tomo primero del libro sobre la democracia con el *Esprit des lois*. El «fiel discípulo de Montesquieu» (Raymond Aron); Tocqueville, el Montesquieu del siglo XIX. ¿Y Rousseau? «No se puede reconocer» ninguna influencia, escribe Otto Vossler (29), quien en el plazo de pocos años ha publicado una gran monografía sobre Rousseau y una monografía también muy valiosa sobre Tocqueville subrayando la importancia en éste de la tradición aristocrática familiar. El mismo origen social, la misma preocupación por la libertad, el mismo espíritu abierto y libre de prejuicios; ¿qué será más acertado

(27) Carta a Kergolay de 10-10-1836, OC XIII, I, pág. 118, en SALOMON, 193.

(28) LUIS DíEZ DEL CORRAL: *La mentalidad política de Tocqueville, con especial referencia a Pascal*, Madrid, 1965.

(29) VOSSLER: *Op. cit.*, págs. 51 y 204. Aunque Vossler subraya con sumo detalle el afecto de Tocqueville por el abuelo Malesherbes, no menciona en absoluto la estrecha relación entre Malesherbes y Rousseau. Si se acepta la tesis de Vossler de Tocqueville como un «animal de familia», hay que pensar que siempre estuvo muy cerca de Rousseau.

que mencionar siempre juntos a Montesquieu y a Tocqueville? ¿Y qué será más errado que unir a Tocqueville, el gran señor, en relación profunda con el pequeño burgués ginebrino, el marginado lleno de resentimientos, el patriarca de la revolución Jean Jacques? No conozco ninguna forma de pensar más errónea dentro del campo de la «sociología del conocimiento».

Sin duda es fructífero comparar a Montesquieu y a Tocqueville especialmente en relación con la teoría de Tocqueville sobre las nuevas formas de la dominación política. El más joven de los dos se encuentra en una relación de continuidad con el otro, nacido ciento dieciséis años antes; ¡y qué años! Pero desde el punto de vista religioso, filosófico, de la actitud frente a una sociedad radicalmente distinta, de la experiencia que los dos trataban de comprender en su condición de pensadores, les separan mundos. «Un mundo completamente nuevo precisa de una ciencia política nueva.» Estoy seguro de que esta frase de la que nosotros hemos partido, y que es un juicio sobre la ciencia política anterior, en definitiva apunta a Montesquieu. En el libro sobre América, hay toda una serie de pasajes que comienzan del modo siguiente: «No estoy hablando de...», y luego siguen temas habituales en Montesquieu, que Montesquieu considera como valores indiscutibles como cuestiones aceptadas por todo el mundo (30). Es absolutamente típico de la forma silenciosa en que Tocqueville relega a Montesquieu la investigación que realiza sobre el honor en los Estados Unidos un ejemplo clásico de un cambio de paradigma: Montesquieu no aparece por ningún lado. Al comienzo del capítulo 29 del *Esprit des lois*, se dice: «Afirmo, porque así me lo parece, que he escrito esta obra solamente para probar el siguiente enunciado: El espíritu de moderación debe dominar al legislador.»

Tocqueville escribe su obra para probar un enunciado completamente distinto, esto es, que cuando, como sucede en América, la igualdad no lleva a una nivelación de los opuestos, conduce a una degradación del ser humano. Tocqueville trata de comprender la moderación, la mediocridad inevitable de la democracia; la acepta, pero no le gusta; le preocupan los espíritus débiles y vulgares que produce y todas sus máximas relativas al arte del estadista únicamente buscan fomentar una mayor sensibilidad espiritual dentro del marco de la *modération* inevitable. Tocqueville teme que los pueblos democráticos «no estén a la altura de aquellas provocaciones públicas grandes y poderosas que confunden a los pueblos, pero que también les hacen avanzar y los renuevan» (31). Por lo demás sólo ironía suscita en él lo que convencio-

(30) Cfr., por ejemplo, D.e.A., I, pág. 361 (OC I, 1, pág. 326); II, pág. 268 (OC I, 2, pág. 257).

(31) D.e.A., II, pág. 282 (OC I, 2 pág. 269).

nalmente se entiende como la doctrina de Montesquieu. «El gobierno llamado mixto me parece un fantasma» (32). Y a qué, sino a la doctrina de Montesquieu sobre el despotismo, puede referirse de modo directo la siguiente afirmación orgullosa: «La primera, y en cierto modo única condición que es necesaria para centralizar el poder público en una sociedad democrática, consiste en amar a la igualdad y hacerla posible. *De esta manera se simplifica la ciencia antaño tan complicada del despotismo: ésta queda reducida, por así decirlo, a un único principio*» (33). Como se sabe, el «principio», el resorte innoble del poder despótico es, según Montesquieu el temor (*crainte*). La obra de Tocqueville sobre la democracia se cierra con una «ojeada general» anodina, que actúa como una especie de resumen forzado. El final verdadero se encuentra ya al terminar el IV, 7, que es continuación del capítulo IV, 6, que lleva el título: «Qué tipo de despotismo han de temer las naciones democráticas.» Este, el verdadero final de la totalidad de la obra, y, al mismo tiempo, de su análisis sobre el despotismo, dice lo siguiente (y no creo que sea necesario imitar los trinos semánticos de Leo Strauss para percatarse de las alusiones): «Entreguémonos, por tanto, a ese temor saludable (*crainte salutaire*) ante el futuro, que nos incita a vigilar y a luchar y no a aquel otro terror debilitador y ocioso (*cette sorte de terreur molle et oisive*), que oprime y desmoraliza a los corazones» (34). El hecho de que en la fase final de una obra que trata del despotismo moderno se califique al temor (*crainte*), de «saludable», «benéfico», no se debe a la casualidad. En este capítulo final. Tocqueville compara los peligros de las épocas aristocráticas, con los de las democráticas. Por supuesto ignoraba que en el *Federalista*, núm. 47, se dice: «El oráculo que siempre se consulta y siempre se cita acerca de este tema (la conservación de la libertad y la división de poderes en especial), es el celeberrimo Montesquieu.» Pero desde que Madison escribiera lo anterior el mundo ha cambiado radicalmente. El bien en peligro seguía siendo el mismo: la libertad y la dignidad humana; pero los peligros acechaban en otros sitios; eran más difíciles de reconocer en la época de la igualdad que en la época del poder personal. Así es como se expresa Tocqueville: «Otros son los peligros y las preocupaciones que asaltan a los seres humanos de nuestros días (a diferencia de las épocas aristocráticas) ... el mundo político se transforma; es preciso buscar nuevos remedios para nuevos males» (35). En cuanto al reconocimiento de los nuevos males —la degradación de todos los se-

(32) D.e.A., I, pág. 290 (OC I, 1 pág. 262).

(33) D.e.A., II, pág. 326 (OC I, 2 pág. 309).

(34) D.e.A., II, pág. 344 (OC I, 2 pág. 335).

(35) D.e.A., II, págs. 352 y sig. (OC I, 2 pág. 334).

res humanos en un egoísmo individualista, en el *amour-propre*— y de los nuevos remedios —la participación democrática— Montesquieu no tenía nada que enseñar a Tocqueville, y en cambio Rousseau lo tenía todo. En toda la obra de Tocqueville no encuentro ni una sola frase en contradicción con las doctrinas de Rousseau correctamente entendidas; en cambio, son innumerables los pasajes que denotan un espíritu agitado y romántico muy emparentado con la obra apasionada de Jean Jacques.

En los fragmentos sobre el *Antiguo Régimen*, Tocqueville expone el cambio que se produjo en las ideas y en los sentimientos de los franceses entre la renuncia del rey al poder absoluto y el comienzo de las elecciones a los Estados generales. En principio se piensa solamente en la constitución de los Estados generales. A toda prisa se rellenan gruesos libros con una erudición sin digerir. Se pretende adaptar la Edad Media a las concepciones de la actualidad. Finalmente acaba por esfumarse la cuestión de los antiguos Estados generales que quedan arrinconados. En un principio solamente se habla de cómo pudan equilibrarse mejor los poderes, regularse mejor las relaciones entre las clases; poco después se acaba persiguiendo la idea de la democracia pura. Al principio se cita y se interpreta a Montesquieu *finalmente solamente se habla de Rousseau; Rousseau es el único maestro de la revolución y seguirá siéndolo...*» (36).

Creo, por tanto, que si hay que ir a buscar la clave para la comprensión de Tocqueville —de sus principios y de sus máximas políticas en relación precisamente con el nuevo despotismo— en algún «predecesor», éste habrá de ser Rousseau. Montesquieu puede haber sido el maestro de Tocqueville en cuanto a la forma y la ordenación analítica de los objetos (37). Rousseau, en

(36) OC II, 2, LANDSHUT: *Op. cit.*, pág. 240.

(37) Sobre esto, lo más señalado, GEORGE W. PIERSON: *Tocqueville and Beaumont*, cit. Pierson reduce la influencia de Montesquieu a los parecidos de estilo en los títulos de los capítulos. Un intento de refutar a Pierson es el de MELVIN RICHTER: «The Uses of Theory: Tocqueville's Adaptation of Montesquieu», en M. RICHTER (comp.): *Essays in Theory and History*, Cambridge, Mass. 1970, págs. 74-102. Richter considera a Tocqueville fundamentalmente desde un punto de vista metodológico, como un continuador de Montesquieu, de cuyas categorías se ha apropiado. Pero la distinción entre circunstancias, instituciones y costumbres no es algo típico de Montesquieu, sino que la encontramos en todo pensador político, desde Platón y Aristóteles hasta Rousseau, que haya pensado en el orden de una comunidad desde la perspectiva de un legislador potencial, esto es, teniendo en cuenta los objetivos y las posibilidades configurativas. Esta distinción pertenece a los conceptos más típicos de Rousseau, por ejemplo, del Rousseau de las «máximas del arte del estadista», que es el que ha puesto de relieve, especialmente ROGER D. MASTERS: *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, 1968 (2.ª ed., 1976).

Richter sitúa a Tocqueville dentro del estilo intelectual al que J. G. A. Pocock ha

cambio, es el verdadero maestro de Tocqueville (38) en cuanto a la materia, esto es, la libertad del hombre.

No me es posible aquí profundizar en la coincidencia entre Tocqueville y Rousseau (en el terreno de los detalles, por supuesto) en cuanto a los postulados fundamentales, y al modo en que Tocqueville veía el problema de la política, y el futuro de los seres humanos bajo las condiciones de la igualdad. Una vez que se ha admitido la relación entre los dos pensadores, se corre el riesgo de minusvalorar las diferencias entre ambos, que surgen del hecho natural de que Rousseau se limitó a pensar la sociedad de los iguales bajo las condiciones del *Antiguo Régimen*, mientras que Tocqueville se encontró con esta sociedad en su pleno desarrollo en América, consciente de sí misma y segura de su permanencia. Por entonces, una de las convicciones más firmes de la teoría política, era la de que ningún Estado grande tenía asegurada la permanencia bajo las condiciones de la República y, mucho menos, de la democracia. No obstante, Tocqueville se encuentra en América con un gran país de constitución republicano-democrática, mucho menos amenazado en su permanencia que cualquiera de las grandes monarquías europeas. Y para explicar este hecho asombroso, para ver y para comprender lo que sucede en América, Tocqueville utiliza las categorías de Rousseau. Cuando, en un resumen, Tocqueville escribe que la forma federal permite a los americanos disfrutar del «poder de una gran República y de la seguridad de una

llamado *civic humanism*. Maquiavelo, Harrington, Montesquieu, los escoceses, el Federalista, etc., forman para Pocock una gran comunidad de *civic humanism*. Convertir a Tocqueville en discípulo de Montesquieu supondría hilar muy fino en esta conexión.

(38) Por supuesto, la tesis del «maestro» Rousseau precisa una distinción muy neta: Tocqueville escribía en circunstancias completamente distintas. Los principios revolucionarios de Rousseau (soberanía popular, libertad e igualdad) eran ya principios vigentes con los que había que convivir y a los que había que extraer provecho. Al mismo tiempo, el mundo político estaba realmente abierto a las posibilidades de transformación. Lo importante no era ya una *science du législateur* filosófico-práctica prudente, sino las tareas y posibilidades reales del legislador, a cuya disposición se encontraba el orden constitucional y administrativo.

Para un cerebro teórico de la época de Tocqueville, Montesquieu tenía poco que decir y Rousseau, en cambio, mucho, como lo demuestra LORENZ VON STEIN (nacido en 1815, diez años, pues, más joven que Tocqueville) en su *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich* (Ed. Gottfr. Salomon, reimpresión, Darmstadt 1959, tomo 1, páginas 182-186). «Es claro que Montesquieu había mostrado lo que la antigua Constitución hubiera podido ser, pero no lo que la nueva estaba llamada a ser» (pág. 182). Asimismo, Allan Bloom considera que la *intimate relation* entre Tocqueville y Rousseau es un descubrimiento sorprendente. ALLAN BLOOM: «The Study of Texts», en M. RICHTER (comp.): *Political Theory and Political Education*, Princeton, 1980, págs. 135-137.

pequeña», esta afirmación reproduce casi textualmente una frase de la obra de Rousseau sobre Polonia (39).

Más concretamente: ¿Qué pensador de la tradición política podría haber proporcionado a Tocqueville las categorías que precisaba para comprender las determinaciones fundamentales del Nuevo Mundo? Se trata de un país en el que ya no hay poder personal; de un país en el cual la voluntad popular se manifiesta a través de la ley, de la opinión pública y de los prejuicios de la multitud, todo ello limitado por las costumbres cuyo fundamento es una religiosidad que es eficaz por tener una aspiración limitada. Tocqueville se apropia del concepto rousseauiano de libertad cuando describe a la República como algo determinado por «la acción lenta y tranquila de la sociedad sobre sí misma». Y al mismo tiempo delimita a la República frente a la monarquía constitucional en la cual el poder «actúa en la sociedad como si viniera desde fuera». «En los Estados Unidos se siente a la patria por doquier» (40); todas las máximas de la teoría rousseauiana del Estado trataban de conseguir precisamente este efecto. «Es cierto —dice Tocqueville citando aparentemente a Hamilton— que la mayoría de las veces el pueblo busca el bien común; pero en esa búsqueda es frecuente que pierda el camino». ¿Quién ignora que Hamilton está citando aquí a Rousseau? (41). Según Tocqueville, la sociedad de los iguales se encuentra ante la alternativa de una república igualitaria libre, o de un despotismo igualitario. Para el individuo esta alternativa significa ser ciudadano o vasallo. Tocqueville ve, igual que Rousseau los problemas morales que se plantean en un mundo en el que la *igualdad* ha destruido los vínculos de la dependencia y de la solidaridad; la coacción que obliga a ocuparse de los asuntos de los demás como si fueran los propios ha destruido, desviado y deformado el egoísmo. El problema central de Rousseau, que aparece formulado en las primeras líneas del *Contrato Social* es el de cómo imponer a los seres humanos las cadenas de la solidaridad o, cómo forjarlas de nuevo de un modo legítimo. Es el mismo problema de Tocqueville. La palabra que más frecuentemente aparece en la obra de Tocqueville

(39) D.e.A., I, pág. 331 (OC I, 1 pág. 300). ROUSSEAU: *Gouvernement de Pologne*, XI, hacia el final (*Oeuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade III, 1010). De todos modos, también Montesquieu consideró la posibilidad de una república federada que, de un lado, obtuviera las ventajas tanto de la salud de los miembros (más pequeños) y, de otro, gracias a las alianzas, tuviera las de una gran república (*Espíritu de las leyes*, IX, 1). Sobre esta cuestión, evidentemente importante para Tocqueville, cfr. SCHLEIFER: *Op. cit.*, págs. 112-118.

(40) D.c.A., I, págs. 459, 65, 107 (OC I, 1 págs. 412, 56, 95) (*la patrie se fait sentir partout*).

(41) D.e.A., I, pág. 173 (OC I, pág. 156).

es la de vínculos, *liens*. Tocqueville, al igual que Rousseau, no quiere en absoluto eliminar la individualidad de la persona; pero, en bien de la moralidad, de la nobleza de espíritu, es preciso que el hombre amenazado por el «individualismo» (el concepto de Tocqueville para lo que en Rousseau se llama *amour-propre*) (42), entregado a las debilidades egoístas en la sociedad igualitaria, «sin vínculos», anómica, vuelva a ser incluido, del modo que sea, en los vínculos de la solidaridad. Asegurar esta vinculación, fortalecerla de continuo, es algo que solamente puede hacer el orden político que es el único capaz de arrancar al individuo del nudo de su propio yo. Al igual que Rousseau, Tocqueville no es un liberal, y si lo son, son liberales de una especie muy rara. Jamás les interesó el ordenamiento estatal por razón de la seguridad de la libertad del individuo. El individuo precisa, ciertamente, de la libertad y, también, de la seguridad de esta libertad; pero tal libertad es una libertad activa, que influye en el ordenamiento social y político y que éste precisa; esta libertad es la libertad del *citoyen*, no la del *bourgeois*. Es preciso cultivar las disposiciones espirituales para la libertad, el «gusto de la libertad» la «alegría de ser libre», «dependiente no de los hombres, sino de Dios y de la ley»; esta libertad unifica a los seres humanos, puesto que no es la del individuo que se retira a su esfera privada.

Tocqueville comparte con Rousseau las concepciones completamente pedagógicas y educativas del problema político. Cuando Rousseau dice que la *República* de Platón es el libro más grande que se ha escrito sobre educación, no se refiere el filósofo ginebrino sino al hecho de que se procure conducir al ser humano hacia su verdadera, necesaria y quizá posible naturaleza. Como es sabido en el *Emilio* se contiene una versión abreviada del *Contrato Social*. El *Emilio* es una obra que Tocqueville tiene que haber conocido muy bien, puesto que los paralelismos con su segundo volumen sobre la democracia son particularmente evidentes (43).

Junto a la actitud ético-pedagógica encontramos todavía algo más que es muy importante para una comprensión de Tocqueville en relación con Rousseau. Si admitimos que la política o en la pedagogía hay que distinguir los principios de las máximas, el *Emilio* es casi exclusivamente un compendio de instrucciones y de máximas del arte pedagógico. El libro se presenta así ya en su primera fase: «Esta colección de notas y observaciones, sin orden y casi sin conexión...». El *Contrato Social*, en cambio, lleva el subtí-

(42) JEAN CLAUDE LAMBERTI: *La notion d'individualisme chez Tocqueville*, París, 1970.

(43) Esto es válido, especialmente, para la tercera parte del segundo tomo, que trata de la «influencia de la democracia sobre las costumbres propiamente dichas».

tulo siguiente: «O los principios del Derecho Político» (*ou principes du droit politique*). En la primera frase del *Contrato Social* se dice: «Pretendo investigar si existe alguna regla en la sociedad civil que nos permita reconocer la forma de Gobierno más moderada e irrefragable...» Generalmente se tiende a considerar que el Rousseau político, en especial el del *Contrato Social*, es el hombre de principios: libertad, igualdad, soberanía popular, esto es, que se trata del «doctrinario» del *Contrato Social* (una tradición interpretativa que, en Alemania se retrotrae hasta Kant). Sin embargo, el *Contrato Social* no es más que una parte de una obra planeada de mayores dimensiones sobre las *Instituciones Políticas*. No hay duda de que, en todo caso, en ese libro que jamás llegó a terminarse, se hubiera hablado de muchas más cosas que de simples principios. Al final del *Contrato Social* se dice: «Una vez que se han establecido los principios del Derecho Político, y que se ha intentado dar su fundamento al Estado», esto es, que se ha reflexionado sobre estos fundamentos con ayuda de las máximas de la teoría del Estado. Tres cuartos del *Contrato Social* tratan del arte del estadista; no de los principios como reglas generales, sino más bien de «cómo se puede prestar impulso y voluntad» a la comunidad política, de qué «puede hacerse para su conservación» y «cómo es preciso cambiar los objetivos generales para conseguir el establecimiento de un Gobierno bueno según las circunstancias». El punto de vista que aquí se adopta, el interés cognoscitivo, por expresarlo más a la moda o, dicho con mayor exactitud, la necesidad cognoscitiva desde la que se procura el conocimiento de la ciencia política en el sentido de Rousseau, más allá de las cuestiones de principio que afectan a todos los seres humanos, es el del legislador y, en consecuencia, el del estadista. Su conocimiento, en gran medida empírico, lleno de datos, saturado de experiencias, por su carácter de «fronesis» tiene elementos de sabiduría prudencial, es un conocimiento práctico, capaz de distinguir un caso de otro. En este tipo de cosas Tocqueville tenía tanto que aprender de Rousseau, como de Montesquieu (44).

(44) Espero que sea suficiente, hasta aquí, con estas alusiones y afirmaciones. Espero poder exponer más completamente la «fuente de inspiración» de Tocqueville (y la expresión es, quizá, la mejor que se me ocurre) por medio de Rousseau. Únicamente una imagen completamente petrificada de Rousseau en cuanto que «teórico de la democracia igualitaria» puede suscitar reparos a este parentesco con Tocqueville (cfr. la crónica de JUTTA HÖFFKEN en *Pol. Vjschft.*, 21, XI, 1980, pág. 410).

III

Examinando la relación de Tocqueville con Rousseau encontramos el camino hacia las capas más profundas de su pensamiento. La afirmación anticartesiana de Rousseau de que antes de pensar, siente, es también válida para Tocqueville. Tocqueville cree que los sentimientos de los seres humanos son más importantes y más fundamentales para su convivencia que su pensamiento, esto es, que su reflexión racional sobre sus derechos e intereses. «Estoy convencido —escribe en una carta ya citada (de 17-IX-1853)—, de que las sociedades políticas no son el producto de sus leyes, sino que están determinadas desde el principio por los sentimientos, las creencias, las ideas y la constitución espiritual y sentimental de los seres humanos que en ellas viven, y que todo esto puede configurarse de modo natural o a través de la educación» (45). Las preocupaciones de Tocqueville no surgen de la cabeza; la cabeza es un órgano del alma que se atemoriza y espera. Y, al igual que Rousseau, está convencido de que «la verdadera grandeza de los seres humanos consiste, únicamente, en la coincidencia del sentimiento de la libertad con la sensibilidad religiosa». Y que de lo que se trata es «de vivificar y educar a las almas».

Siendo correcto todo lo dicho anteriormente, el problema real de Tocqueville no puede ser el de la relación entre la libertad y la igualdad como se lee con frecuencia. Como quiera que nuestros prejuicios de psicología del conocimiento nos hacen situar a Tocqueville en la tradición de Montesquieu en vez de la de Rousseau, también atribuimos a aquél un problema que, de hecho, es el dominante en la historia real del siglo XIX y en parte, en la del nuestro: el problema de la lucha por el poder entre el tercer y el cuarto Estado; entre la burguesía liberal y el proletariado; o, si se quiere, el problema de la libertad y la igualdad, de liberalismo y de la democracia. Esto es lo que ha venido sucediendo en la historia real en la lucha por la educación, el voto censitario, el poder y los impuestos. En el pensamiento político desde John Stuart Mill, hasta Max Weber y Carl Schmit, se refleja esta lucha y este problema desde el punto de vista de la burguesía. Pero Tocqueville no es un burgués; su posición y su instinto filosófico le permiten mantener la misma distancia con respecto a la historia real de la época posterior a la revolución que la que tuvo Rousseau en la época anterior a la revolución (46).

(45) OC (Beaumont VI, págs. 226 y sig. En SALOMON, pág. 214).

(46) Por supuesto, esto hay que tomarlo con muchas pizcas de sal. El político activo que se llamó Tocqueville también participó en los enfrentamientos políticos de

En cuanto al futuro, Tocqueville veía una sola disyuntiva: o bien una sociedad igualitaria, sin libertad, compuesta por individuos insolidarios y débiles bajo la tiranía de un despotismo nuevo, o bien la sociedad igualitaria y libre de los individuos solidarios. Cada una de estas dos posibilidades estaba determinada por la igualdad. Se diferenciaban en la solidaridad, los vínculos espirituales y políticos que permitían a los iguales la conservación de su fuerza y, con ella de su libertad. La democracia, la igualdad de las condiciones, fomenta el peligro de la debilitación de los seres humanos debido al *amour-propre*, al individualismo. No hay camino de vuelta hacia la aristocracia, hacia una sociedad cimentada en la desigualdad, en la que todos los individuos estén unidos por esa desigualdad. También el antiguo concepto predemocrático de libertad está superado. De acuerdo con el concepto de libertad moderno, democrático y —me atrevo a decirlo— correcto, cada ser humano tiene el mismo derecho igual e irrenunciable de nacimiento a todo aquello que se refiera exclusivamente a él mismo; de donde se sigue, «que la voluntad soberana únicamente puede surgir de la unidad de las decisiones de voluntad de todos los individuos». «A partir de este momento —y aquí se está hablando de una obediencia de carácter general y cito a Tocqueville y no a Rousseau— ha perdido su fundamentación moral y entre las virtudes viriles y orgullosos del ciudadano y la complacencia abyecta del esclavo, ya no existe término medio» (47). No obstante, la *falta de solidaridad* de los seres humanos, esto es, la otra cara de la igualdad, amenaza a la libertad y la «nueva ciencia política» de Tocqueville tiene como única tarea «mostrar a los seres humanos lo que tienen que hacer para evitar la tiranía de la degeneración cuando se hacen demócratas». Esta es la idea más general, por la que puede resumirse el sentido de su obra, según lo que el propio

clase de la época; siempre fue un «defensor de la propiedad» (A. Jardin). La manida tesis de que Tocqueville es el autor clásico de la oposición entre libertad e igualdad, recibe un tratamiento demoledor en MICHAEL HERETH: «Die Gleichheit als Gegner der Freiheit», en *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 31/80 (2-8-1980), págs. 34 y sig.

(47) Así, por ejemplo, en el artículo 1836 sobre «L'état social et politique de la France avant et depuis 1789» (OC, en alemán, en Landshut, págs. 141 y sig). El rechazo decidido de toda forma de poder personal en las nuevas circunstancias (esto es, la supremacía de una persona sobre otra, lo cual es el meollo del concepto rousseauiano de libertad) es, en mi opinión, el legado más importante de Rousseau. Por esta razón, al igual que sucedía a Rousseau, lo más importante era vincular unos a otros a los hombres aislados, por medio de una «contratación social». Esta es la idea fundamental, común a Rousseau y a Tocqueville, constitutiva de la *science politique nouvelle*. La nueva ciencia de las asociaciones (*associations*) es únicamente la disciplina parcial más importante.

Tocqueville escribe en 1836, después de la aparición de su obra sobre América (48).

IV

Con esto podemos orientarnos definitivamente a la tarea de hacernos una idea, siquiera sea somera, de la «Nueva ciencia política» de Tocqueville. El propio Tocqueville, y aún más las investigaciones sobre él, a las que, sin embargo, debemos una gran comprensión del tipo humano, hacen difícil la realización de esta labor. Al igual que cualquier filósofo político Tocquevilliano escribía con una intención: Quería reconciliar a la democracia y al cristianismo, convencido como estaba de que «únicamente la libertad (y me refiero a la moderada, a la equilibrada) en un esfuerzo conjunto con la religión puede rescatar a los seres humanos de la ciénaga en la que les arroja la democracia apenas les falta uno de estos dos pilares» (49). Igualmente quiere reconciliar con la democracia a sus compañeros de estamento, por lo cual no hace nada que pueda dañar a su intención. Para qué, pues, mencionar a Rousseau, el patriarca de la revolución; para qué, pues, hablar de fraternidad, cuando este tercer concepto de la trinidad revolucionaria ha quedado ya tan mancillado. No obstante, a Tocqueville le importa la unión de la libertad con la igualdad y la fraternidad y esta última, equivalente a la unanimidad que en la *polis* es fundamental con la amistad, remite a un pensamiento fundamental del que puede deducirse algo así como un «sistema» de su «Nueva ciencia política».

En 1856 Tocqueville escribe a una amiga en términos completamente rousseauianos: «No puede usted imaginarse, querida señora, qué doloroso y cruel es para mí vivir en este aislamiento moral, sentirse fuera de la comunidad espiritual de mi país y de mi época. La soledad en medio del desierto no me sería más pesada que este aislamiento entre los seres humanos. Le confieso mi debilidad: la soledad siempre me ha angustiado. Para ser feliz, e, incluso, vivir tranquilo he tenido siempre necesidad de contar con el acuerdo de los demás y con la simpatía de mis iguales, en una medida quizá mayor de lo que es aconsejable. Con especial acierto puede aplicárseme la frase: 'No es bueno estar solo'» (50). Desde la determinación aris-

(48) Carta a Kergorlay de 26 de diciembre de 1836 (OC XIII, 1 pág. 431). En SALOMON, pág. 193.

(49) Carta de 1-12-1852 (OC Beaumont VII, pág. 295, en SALOMON, pág. 213).

(50) Carta de 7-1-1856 a la señora Swetchine (OC Beaumont VII, pág. 295), en SALOMON, pág. 224.

totémica del hombre como un ser caracterizado por el lenguaje, esto es, en especial medida, por la sociabilidad; ser que precisa de la comunidad política para su completo desarrollo como *zoon politikon*, se han hecho muchos intentos de unir la antropología con la política, lo cual es el tema central de la filosofía política clásica, del naturalismo moderno y, también (finalmente, al parecer, superándolo) de la doctrina de Karl Marx: Ninguno de ellos me parece tan moderno, tan válido y, si se me permite la expresión, tan penetrante en su esperanzada desesperanza como el de Tocqueville. La amargura de la soledad es, sin duda, una experiencia humana antiquísima. Tocqueville así lo cree también, pero radicaliza una experiencia típica de la moderna sociedad masificada por cuanto todo su pensamiento político sobre aquel antiguo proverbio de nuestra concepción judeo-cristiana de la historia humana: la soledad no solamente es deprimente y triste, no solamente no es *buen*a, sino que también debilita y destruye la fuerza espiritual, el alma de los seres humanos, pues no permite extraer a éstos del muro de su propio yo, impulsándoles a una responsabilidad continua de carácter social y solidario; la asociación más amplia a la que corresponde acometer esta tarea es el Estado. En el régimen aristocrático esta situación se daba de modo «natural» a través de la plenitud histórica de los *liens* sociales; en la sociedad de la igualdad, sin embargo, ha de realizarse de algún modo «artificial». No obstante, ello no es posible sino sobre un fundamento histórico determinado y, en consecuencia, siempre de carácter casual y contingente. América nos muestra cómo *puede* hacerse, pues allí, las circunstancias, las leyes y las costumbres han mantenido a salvo a los seres humanos frente al mayor peligro de aislamiento que es consecuencia de la igualdad de las condiciones. La ciencia política de Tocqueville tiene como misión aclarar la perspectiva ideal de ilustrar al legislador, al «orientador de la sociedad» cuya misión reside en aprovechar los puntos de contacto de cada vínculo social dado, fomentarlos o incluso, crearlos; es decir, fomentar los lazos entre los seres humanos. Tocqueville insiste en que en la sociedad de la igualdad es preciso realizar de modo «artificial» lo que en el régimen aristocrático se daba de modo «natural»; pero esto no hace de él un racionalista constructivo. Siempre en el espíritu de Rousseau, Tocqueville busca los puntos de contacto en la realidad dada. Realizar estos contactos, evitarles todo perjuicio, es la tarea del «orientador de la sociedad», al igual que el pedagogo tiene que orientar las dotes del educando de acuerdo con las circunstancias.

Si el arranque de la interpretación de la ciencia política de Tocqueville es la expresión de «no es *bueno* estar solo» de ello se sigue que es preciso hacer cuanto sea posible para fomentar la convivencia en dependencia y mutua ayuda. Esta es la idea central de Tocqueville por medio de la cual

podemos explicar todo lo demás, incluso su doctrina del nuevo despotismo. Voy a explicar esto tomando como material el capítulo sobre el individualismo en el segundo tomo sobre América.

En las sociedades aristocráticas todos los seres humanos están vinculados a los demás, bien sea hacia arriba, hacia abajo o dentro de su propio rango social, esto es, en cierto modo recíprocamente relacionados. Es decir, casi siempre se encuentran «estrechamente vinculados a algo que se encuentra fuera de ellos y, a menudo, se olvidan de sí mismos». Por el contrario, en las épocas democráticas se hace más infrecuente la entrega a otro ser humano; «el vínculo de la inclinación humana se debilita y se relaja». En régimen de igualdad, cada clase se aproxima a las demás y se confunde con ellas. Las personas se hacen indiferentes «igualmente extrañas las unas a las otras». «El régimen aristocrático constituía una larga cadena con todos los vasallos que abarcaba desde el campesino hasta el Rey; la democracia rompe la cadena y aísla a cada eslabón». La democracia hace que todos se olviden de sus antepasados, pierdan el interés en su descendencia y vivan separados unos de otros. La democracia reduce a cada cual a sí mismo y, finalmente, amenaza con encerrarlo por completo en la soledad del propio corazón» (51).

Esta es la oportunidad del despotismo. Temible en su esencia, el despotismo considera que la garantía mejor de su duración es el aislamiento de los seres humanos. Ningún vicio del ser humano le resulta más cómodo que el egoísmo. «Un déspota perdona fácilmente a sus súbditos el hecho de que no le amen con tal de que no se amen entre ellos.» «El despotismo, peligroso en todas las épocas es especialmente temible en la democracia» (52).

¿Cómo contrarrestar al despotismo? «Cuando los súbditos están obligados a ocuparse de los asuntos públicos, han de abandonar necesariamente sus intereses personales, y salir de vez en cuando de su autocontemplación. Al ocuparse colectivamente de los asuntos públicos, cada cual se ve obligado a observar que no es tan independiente de los otros seres humanos como había pensado, y que para conseguir su apoyo, generalmente tiene que prestarles auxilio». Es preciso esforzarse por conseguir la consideración y el amor de aquellos entre quienes se vive. «De este modo multitud de pasiones que agarrotan los corazones y los enfrentan tienen que ir a ocultarse y esconderse al fondo de las almas. La soberbia se disfraza, el desprecio no se atreve a manifestarse. El egoísmo tiene miedo de sí mismo» (53).

En América, la democracia más completa, ve Tocqueville que es posible,

(51) D.e.A., II, págs. 114 y sig. (OC I, 2 pág. 106).

(52) D.e.A., II, pág. 118 (OC I, 2 pág. 109).

(53) D.e.A., II, pág. 119 (OC I, 2 pág. 110).

o, cuando menos, que era posible combatir el aislamiento democrático que conduce a una rigidez sentimental desde el punto de vista moral, y al despotismo desde el punto de vista político. «Los americanos han combatido al individualismo, al temor a la igualdad por medio de la libertad; y han triunfado. Al impedir que se centralice la Administración, los legisladores de América han otorgado una vida política propia a cada parte del territorio, con el fin de aumentar hasta el infinito las oportunidades de acciones colectivas de los ciudadanos, y con el de hacer sentir a éstos que son independientes. Ha sido un sabio proceder» (54). Y ya bajo la influencia de Rousseau, Tocqueville manifiesta su entusiasmo: «Las instituciones libres que poseen los americanos, y los derechos políticos de los que suelen hacer uso, recuerdan frecuentemente a cada ciudadano, de mil formas, que vive en sociedad. Orientan su ánimo siempre hacia el pensamiento de que tanto el deber como el beneficio aconsejan a los seres humanos ser útiles a sus semejantes, y como nadie tiene una razón especial para odiar a los demás en la medida en que ni es su esclavo ni su señor, su corazón se inclina fácilmente hacia la benevolencia. El individuo comienza por ocuparse del bien público, generalmente por necesidad, y termina haciéndolo por convicción. Lo que era cálculo se convierte en instinto y, por medio del trabajo continuo a favor del bien de sus conciudadanos, se acaba adquiriendo la costumbre y la inclinación a serles útiles» (55).

El mejor medio para difundir esta inclinación son las *associations*, las asociaciones, tanto para fines políticos como, sobre todo, las que surgen en la vida civil y no persiguen ningún fin político. Es suficientemente conocida la importancia que Tocqueville atribuía a las asociaciones. Le vemos aquí, precisamente, influido por la doctrina de Montesquieu sobre la función de salvaguardia de la libertad que cumplen los *pouvoirs intermediaires*. Pero esta apreciación no sería correcta. No me es posible mostrar cuán sutilmente se diferencia Tocqueville de Montesquieu precisamente en este tema. Hasta en la sociedad aristocrática para la cual la doctrina de Montesquieu resulta adecuada, Tocqueville insinúa que Montesquieu solamente ha podido determinar los aspectos mecánicos más evidentes de la limitación del poder. Estos son «fáciles de comprender». Montesquieu, en cambio, no habla de los «límites menos conocidos, pero no menos poderosos» de la inclinación y de las costumbres, de la religión, de los prejuicios provincianos, de los usos y de la opinión pública que, como un «círculo invisible» cercan al antiguo poder del Estado. El ilustrado Montesquieu había minusvalorado la

(54) D.e.A., I, pág. 361 (OC I, 1 pág. 326).

(55) *Ibid.*, cfr. también I, págs. 106 y sig. (OC I, 1 pág. 94).

importancia de la religión y desconocía el fundamento real de la permanencia de los poderes despóticos que hunden sus raíces en el sentimiento religioso, igual que también ignoraba la fuerza de las limitaciones religiosas y morales de la monarquía constitucional cuya degeneración despótica habían evitado. La teoría de Tocqueville sobre las asociaciones está inspirada, asimismo en la agudeza y en el espíritu moral de Rousseau. Esta «Ciencia nueva» (56) como él la llama, el arte de la asociación, se convierte en una «ciencia fundamental» en la democracia (57). El individuo se hundiría en la impotencia y en la debilidad y la misma cultura se vería amenazada por la barbarie si los seres humanos no hicieran un uso constante de sus posibilidades asociativas. «Únicamente mediante la acción recíproca de los seres humanos se renuevan los sentimientos y las ideas, se amplía el corazón y se expande el espíritu del hombre» (58). En mi opinión esta frase contiene algo así como el meollo de la «Ciencia política» de Tocqueville.

Es evidente que en esta concepción, el objeto real de la ciencia política, su medio sistemático, habrán de ser los factores que fomentan o impiden la «acción recíproca de los seres humanos». ¿Qué es lo que une y qué es lo que separa a los seres humanos? La respuesta moderna que ya es la de la Ilustración y la de Hobbes, es clara: el interés. Que para movilizar a los seres humanos sea preciso apelar a sus intereses es algo que también sabe Tocqueville, igual que Rousseau (59).

Pero al igual que «el espíritu humano por un lado se inclina a lo temporal, material y útil, también se inclina por otro lado, en razón de su esencia, a lo infinito, espiritual y bello» (II, 51). Las necesidades corporales le obligan a vivir pegado a la tierra, pero, cuando no se le frena, vuelve a erguirse (60). Las vinculaciones duraderas únicamente pueden fundamentarse sobre

(56) D.e.A., II, pág. 124 (OC I, 2 pág. 114). El capítulo «sobre el uso que los americanos hacen de las asociaciones en la vida civil» comienza con una exclusión explícita de los *pouvoirs intermédiaires* del antiguo régimen: *Je ne veux pas parler...* Igualmente su denominación de *science nouvelle* distingue su doctrina de las *associations secondaires* (tal es el término que suele emplear) de la de Montesquieu.

(57) D.e.A., II, págs. 127, 134 (OC I, 2 págs. 117, 124). La fe de Tocqueville en las posibilidades de las asociaciones debe verse en conexión con los múltiples movimientos asociativos de la época (Bucheze, Lacordaire, Lamennais). La actitud de Tocqueville con relación al pensamiento de la época es prácticamente desconocida, al no haber ni una sola biografía que pretenda haberlo investigado. Se encuentra un resumen en MAXIME LEROY: *Histoire des Idées sociales en France*, tomo 2: *De Babeuf a Tocqueville*, París, 1962.

(58) D.e.A., II, págs. 124, 125 (OC I, 2 págs. 114, 115).

(59) Pasaje clásico en *Gouv. de Pologne*, cap. IV (cit., 1005).

(60) D.e.A., II, pág. 51 (OC I, 2 pág. 44).

ideas, pasiones y sentimientos que nos unen a los seres humanos, aunque sean los del odio. Allí donde los hombres se encuentran «unidos sólo mediante los intereses y no mediante las ideas» se produce una situación como si «sus concepciones fueran una especie de partículas en suspensión que se arremolinan en todas direcciones sin sedimentarse y depositarse en ninguna» (61). Una vez que, como sucedía en Francia antes de la Revolución de febrero, «en lugar de las concepciones, sentimientos e ideas generales, aparecen objetivos, puntos de vista limitados que están extraídos de las vidas privadas y de sus intereses» (62), la comunidad se encuentra en decadencia y la revolución está llamando a la puerta. Las ideas que se expresan en estas frases de la famosa intervención parlamentaria del 27 de enero de 1848, y que tienen la forma de advertencias de la política cotidiana, subyacen también en lo más profundo de la teoría política de Tocqueville. El tema constante de la obra verdaderamente teórica de Tocqueville, del segundo volumen del libro sobre América, es el de que los seres humanos dentro del Estado tienen que estar vinculados por medio de las ideas y de las concepciones comunes; que no son los intereses sino los sentimientos y las concepciones los que constituyen la masilla social, la cual es la única que puede impedir la soledad y la ruptura de los vínculos.

Resulta fácil de comprender que «no hay sociedad que pueda desarrollarse sin unas creencias compartidas». Sin unas concepciones no puede haber una acción común, y sin una acción común puede que haya hombres, pero no hay cuerpo social. «Para que se constituya una sociedad y, desde luego, para que esa sociedad florezca, los miembros han de reunirse o mantenerse unidos en torno a algunas ideas fundamentales. No obstante esto solamente es posible cuando el individuo extrae sus opiniones de una fuente común y, al propio tiempo está dispuesto a apropiarse una serie de creencias comunes ya preparadas» (63). Las convicciones dogmáticas son imprescindibles para el individuo aislado, «con el fin de poder actuar para sí, y en consonancia con sus semejantes». No es su voluntad la que obliga al hombre a admitir sin comprobación propia la mayoría de las concepciones, sino «la ley inflexible de su condición» (64). *La loi inflexible de sa condition*; en vano he buscado un enunciado antropológico igualmente definitivo en el resto de la obra de Tocqueville. El *cogito* de Tocqueville es diametralmente opuesto al de Descartes, y puede formularse del modo siguiente: «Estoy en situación

(61) D.e.A., II, pág. 19 (OC I, 2 pág. 15).

(62) Discurso en la Asamblea Nacional de 27 de enero de 1848 (OC, en Landshut, página 254).

(63) D.e.A., II, pág. 20 (OC I, 2 pág. 16).

(64) *Ibid.*, (OC I, 2 pág. 17).

de ser un ser humano entre seres humanos porque, al igual que los demás, acepto la mayoría de las cosas sin comprobación». Tocqueville reivindica el prejuicio en nombre de la libertad y de la dignidad humana. Todo aquel que configura su propio criterio tomando como modelo a los demás convierte «a su espíritu en esclavo; pero —sigue Tocqueville— se trata de una sumisión saludable que permite un empleo bueno de la libertad» (65). Los seres humanos *no pueden* salir adelante sin convicciones dogmáticas; su posesión es deseable para ellos y, entre todas las convicciones dogmáticas las «preferibles», desde un punto de vista puramente secular y científico, son las religiosas (66). Apenas si hay «una actuación humana que no proceda de una idea muy general que los seres humanos se hacen de Dios, de sus relaciones con el género humano, de la esencia del espíritu y de los deberes respecto a su prójimo» (II, 32). Inevitablemente, estas ideas constituyen «la fuente común de todo lo demás». Toda religión que se mantiene dentro de estos límites y no pretende superarlos, «impone un yugo saludable al entendimiento» y aunque no salve a los seres humanos en el más allá, por lo menos «es compatible con su felicidad y con su grandeza» (67).

Hagamos a un lado la consideración de las muchas ventajas de la religión precisamente para los pueblos democráticos (que constituyen el punto comparativo central entre América y Francia) y centremos nuestra atención en la idea política básica, casi la única capaz de asegurar la salvación: la lucha contra el egoísmo por medio de la sociabilidad. Desde Maquiavelo hasta Rousseau, pasando por Hobbes, el problema central de la teoría política moderna ha sido el de la relación entre la fe cristiana y el patriotismo. Los tres pensadores intentaron en su momento «unir de nuevo las dos cabezas del águila» como lo expresa Rousseau en el *Contrato Social* atribuyéndolo a Hobbes. Este es también el problema de Tocqueville, quien podría decir con Rousseau: «Todo lo que destruye la unidad social no vale para nada. Todas las instituciones que generan la contradicción del ser humano consigo mismo, no sirven para nada» (*Contrato Social*). En una carta del 20 de octubre de 1856, se expresa así Tocqueville: «Quisiera que los sacerdotes explicaran más a menudo a los seres humanos que, como cristianos también pertenecen a esas grandes asociaciones humanas que no hay duda que ha fundado Dios para hacer más visibles y más sensibles los vínculos que unen recíprocamente a los individuos. Llamamos a estas asociaciones pueblos, y a su territorio patria. Me gustaría que pudiéramos inculcar a todos

(65) D.e.A., II, pág. 21 (OC I, 2 pág. 17).

(66) D.e.A., II, pág. 32 (OC I, 2 pág. 26).

(67) D.c.A., II, pág. 33 (OC I, 2 pág. 28).

la idea de que cada uno pertenece en primer lugar a esos seres colectivos y sólo después a sí mismos» (68). Realmente parecería como si el autor estuviera mirando aquí a Dios por encima del hombro cuando sostiene que Este ha creado sin duda «las grandes asociaciones para hacer visibles y sensibles los vínculos que unen recíprocamente a los individuos». En relación con la patria no cabe admitir diferencia ninguna, y mucho menos debe convertirse dicha indiferencia en una virtud femenina que «debilita algunos de nuestros instintos más nobles». «Cuando se destruye la religión en un pueblo, la *duda* se apodera de las esferas más elevadas del espíritu y perjudica a todas las demás». Este escepticismo «tiene que debilitar inevitablemente a los espíritus, a la fuerza de voluntad, y preparar a los súbditos para la servidumbre» (69). Tocqueville afirma de continuo que el escepticismo «le ha parecido siempre el peor mal del mundo» (70). «Lo que apenas encontramos hoy día son pasiones, verdaderas pasiones intensas, que contribuyan a mantener unida y a orientar la vida. Ya no nos es posible querer, ni amar, ni siquiera odiar» (71).

V

Voy a tratar de hacer una recapitulación: generalmente se ha visto a Tocqueville como un gran pensador liberal a quien lo que más importaba era cómo podía conservarse la libertad dentro de la igualdad. Una de sus grandes preocupaciones fue siempre la posibilidad de no ser correctamente entendido, esto es, de que aun siendo liberal, era «un liberal de nuevo tipo». «Siempre se ha pretendido —escribe el 22 de marzo de 1852 (Sal. 193)— entenderme como un hombre de partido, aunque no lo soy. Se me han atribuido pasiones; solamente tengo una opinión, o, mejor dicho, sólo tengo una pasión: el amor a la libertad y a la dignidad humana» (72). Tocqueville

(68) Carta de 20 de octubre de 1865 (OC Beaumont VI, pág. 347; en SALOMON, páginas 226 y sig.).

(69) D.e.A., II, pág. 33 (OC I, 2 pág. 28).

(70) Carta de 1 de agosto de 1850 (OC Beaumont VI, pág. 154; en SALOMON, página 207). Ciertamente, en su condición de hombre moderno, Tocqueville tuvo que luchar siempre contra el escepticismo en su fuero interno. No obstante, sería entenderle muy mal si se pretendiera reducir su mentalidad a la fórmula de un «liberalismo escéptico» (como hace R. LEICHT en HÖFFKEN: *Op cit.*, pág. 408 y en *Süddt. Zeitg.* de 26/27 de julio de 1980).

(71) Carta de 10 de agosto de 1841 (OC Beaumont VI, pág. 117; en SALOMON, páginas 197 y sig.).

(72) Carta de 22 de marzo de 1837 (OC Beaumont VI, págs. 70 y sig.; en SALOMON, pág. 193).

tenía una sola preocupación y en favor de ella trataba de orientar la política y el ordenamiento estatal: «combatir la debilidad del corazón humano.» La debilidad auténtica del hombre es el egoísmo y, acto seguido, la autodegeneración espiritual. Esta debilidad siempre presente del ser humano resulta fortalecida por medio del aislamiento, de la disolución de los *liens* de la antigua sociedad en la sociedad de la igualdad. En «una época nueva a todos los efectos», se requiere una *Ciencia política nueva*. Puesto que lo que puede compensarnos de nuestra debilidad no es el gobernante, sino el poder político, la convivencia política. Por esta razón la ciencia política es la más interesante de todas las ciencias.

Igualmente se ha dicho que la gran obra de Tocqueville en el campo de la ciencia política ha sido diagnosticar la nueva forma del despotismo. Esto es indudablemente cierto, pero tal obra pierde su dimensión cuando se la considera desde la perspectiva científica de nuestra época y no se ve que Tocqueville se encuentra en la tradición científico-política de Platón y de Rousseau, esto es, que es un historiador del espíritu o, si se quiere, un analista del orden y el desorden del espíritu humano en la época democrática.

No obstante, aquí resulta posible y oportuno ilustrar su análisis del despotismo igualitario con ayuda de las categorías modernas, especialmente las de Max Weber. Tal es lo que voy a tratar de hacer sucintamente.

El mal que Montesquieu quería combatir era la monarquía absoluta, que amenazaba con degenerar en un poder personal ilimitado, en el «despotismo» de Luis XIV y de sus descendientes. Tocqueville escribe en el marco de un mundo completamente distinto, el de la democracia, en el cual se legitima de un modo democrático plebiscitario una forma cesarista de dominación, la de los dos Bonaparte. Este cesarismo democrático ya no tiene el carácter de un poder personal, esto es, de una vinculación a las personas. La cadena se ha roto, el nuevo gobernante carece de rostro, su persona no interesa y no le sugiere nada a Tocqueville. Así éste sostiene: «... el despotismo corrompe a aquel que se le somete más que a aquel que lo impone» (73). O bien: «Me importa mucho menos el tipo del dominador que el de la obediencia» (74). Si pretendemos apropiarnos del instrumental analítico de Tocqueville para el reconocimiento de los peligros despóticos, lo que menos habrá de interesarnos es el «hombre fuerte» concreto; puesto que como dijo Tocqueville con relación al primer Napoleón, éste es un puro azar.

El tema de Tocqueville ya no es la dominación personal, sino la legiti-

(73) D.e.A., I, pág. 298 (OC I, 1 pág. 270).

(74) D.e.A., II, pág. 343 (OC I, 2 pág. 325).

mada de modo *racional objetivo* en el sentido de Max Weber, así como los motivos específicos de obediencia en la época de la igualdad. En las épocas aristocráticas, en cierto sentido, los motivos de la obediencia son consecuencia del tipo de dominación; en las democráticas es al revés. En éstas los motivos de la obediencia son el tema determinante; la dominación sigue a la obediencia; *obedientia facit imperantem*, el carácter de la dominación no se determina por medio del dominante, sino, como se hacía en la política clásica, en principio, según el tipo del obediente: libre o esclavo. Aquí se explica la indiferencia de Tocqueville con relación al carácter del gobernante.

En ninguna parte de su obra incurre Tocqueville en el tema, anticuado para él, de analizar la forma contemporánea de dominación desde un punto de vista personal; en todo caso no lo hace con carácter predominante y quisiera recordar aquí que el destinatario de su obra son los «orientadores» de la sociedad (75). Tocqueville busca inútilmente una expresión que sea capaz de reflejar y contener la idea «que yo me hago» de la nueva forma de opresión que amenaza a los pueblos democráticos; como él dice, «las palabras anteriores de despotismo y tiranía ya no son adecuadas. La cosa es nueva y como quiera que no puedo darle denominación, tendré que intentar parafrasearla» (76). Y lo que Tocqueville parafrasea son las razones de la obediencia de los espíritus pequeños, en un orden de dominación racional, objetivo legitimado por sistemas cada vez mayores de seguridad social. No habla nunca de una sola persona como dominador, sino del «soberano» del «poder tutelar», o, cuando menos, muy objetivamente del «poder central». La imagen de la «servidumbre regulada, benevolente y pacífica» que dibuja puede conciliarse mejor de lo que se piensa con algunas de las formas externas de la libertad, de forma que hasta le sería posible «enquistarse dentro de las sombras de la soberanía popular». Los seres humanos aceptan la nueva forma de tutela por cuanto que «se dicen a sí mismos, que, por lo menos, han elegido a quienes ejercen tal tutela. Todos toleran que se les encadene porque todos ven que quien sostiene el cabo de la cadena en sus manos no es un hombre ni una clase, sino el propio pueblo» (77).

Tocqueville no podía hacerse la menor idea de en qué medida, en las condiciones de la civilización democrática y técnico-científica, los seres humanos se han convertido en esclavos de dicha civilización. La incitación

(75) Quienes hayan de ser éstos es tan poco claro en Tocqueville como en Rousseau. Este es el verdadero dilema objetivo, sociológico y teórico de toda la teoría política en la época de la igualdad.

(76) D.c.A., II, pág. 342 (OC I, 2 pág. 324).

(77) Nota 74.

del *amour-propre*, la evasión frente a toda forma de deberes con relación a los demás, se han convertido en máximas fundamentales de la política democrática en todos los países occidentales. Tenemos dificultades a la hora de comprender el concepto que Tocqueville tenía de libertad; siguiendo a Rousseau, éste no tenía nada que ver con la libertad frente a las opresiones, los vicios y las situaciones en las cuales se encuentran los seres humanos en relación con la Naturaleza o con sus iguales, sino que era un concepto relativo a la independencia del hombre, a su dignidad en relación precisamente con las cosas menudas. No hay duda de que Rousseau es el predecesor, pero, sin embargo, entre los teóricos de la política, Tocqueville es el primer analista realista de aquella desmitificación del mundo moderno que se produjo como consecuencia del racionalismo, la industria, la mejora de la producción y la burocracia. Por supuesto —él mismo lo dice—, los conceptos de despotismo y tiranía ya no son adecuados; pero lo que él dibuja es, no obstante, la legitimidad de circunstancias que son precisamente tanto más ilegítimas e inhumanas, cuanto más las aceptan los hombres, o quizá por eso. Teniendo esto en cuenta se explica la importancia que Tocqueville atribuye a la moralidad en la democracia. El análisis político, según él, ha de abandonar las estructuras de dominación para pasar a considerar las estructuras de la obediencia. Por eso repite continuamente que no le importa tanto el poder como la obediencia. En ninguna parte de su obra (al menos en un primer término; desde luego en segundo plano) se preocupa Tocqueville por explicar la dominación, sino, antes bien, por ilustrar y alertar a los espíritus de los ciudadanos. Este es su verdadero tema. Su único tema: ¿cómo podemos evitar la degeneración de los espíritus en una época de igualdad impuesta por la Providencia? Al igual que en Rousseau, en Tocqueville el hombre alcanza su condición humana únicamente a través de la libertad. El hombre puede decidirse por lo elevado o por lo abyecto. Precisamente los numerosos consejos y referencias institucionales que encontramos en Tocqueville persiguen retener al ser humano para que no elija el camino más cómodo. Estos consejos y referencias no son importantes (78); lo importante es que se mantenga el sentido que tiene el hombre para lo elevado, que se evite el adormecimiento de su capacidad para la grandeza. Y, así, se dice al final de su obra principal, si se me permite citarlo de nuevo: «Entreguémonos, por tanto, a *ese temor saludable ante el futuro, que nos incita*

(78) Por supuesto, la materia prima para su obra principal son las instituciones y «realidades» de América. Y, desde luego, sus exposiciones y reflexiones son fascinantes y «clásicas». Pero lo que hay detrás de esas realidades es la *science politique nouvelle*, su interés fundamental de carácter filosófico-político.

a vigilar y a luchar y no a aquel otro terror debilitador y ocioso que oprime y desmoraliza a los corazones» (79). Creo que lo que importaba a Tocqueville puede resumirse en alguna de esas frases de Erhart Kästner, del Kästner de Grecia, que son las que han dado su extraño título a la obra póstuma *El perro al sol*, y que me han impresionado mucho recientemente: «Hay una frase maravillosa de Séneca: '*Calamitosus animus futuri anxius*; el alma que piensa con preocupación en el futuro es profundamente infeliz'.» Cier- to. Quien piensa en el futuro no es feliz. Pero pensar con preocupación en el futuro es humano. Es una verdad de primer orden, con la que es preciso convivir. Precisamente, la mirada dirigida a lo incierto, la preocupación angustiada, la previsión, la esperanza, en el umbral del temor, el miedo al futuro; en todo esto, comienza aquello que distingue al ser humano como ser humano.

El mundo político se ha transformado; «es preciso buscar remedios nuevos contra los males nuevos» (80). Esta sugerencia, realizada al final de la obra sobre América responde a la exigencia de una ciencia política nueva, planteada en la introducción. Tocqueville formula este tema como una llamada al «legislador». Parece «como si los gobernantes de nuestra época solamente trataran de hacer grandes cosas con los seres humanos. Me gustaría que pensarán algo más en hacer de ellos grandes seres humanos, que concedieran menos valor a la obra que al obrero y que recordaran que una nación no conservará por mucho tiempo su fortaleza cuando cada uno de sus habitantes por separado es demasiado débil y que hasta ahora aún no se ha encontrado la forma social ni las configuraciones políticas que transformen a unos burgueses apocados y débiles en un pueblo poderoso» (81).

«El perro al sol» es el que no piensa en el futuro. Y no hay duda de que el perro al sol ha alcanzado honras inesperadas en la Edad Contemporánea. Se ha convertido en la gran promesa. Los dirigentes de los pueblos han prometido, durante tanto tiempo, a los torturados y a los torturadores, y a los sin torturar, el perro al sol, que en algunos países ya se ha convertido en arquetipo.

«Poco a poco va estando claro qué era lo que subyacía en esta promesa: una degeneración sin límites» (82).

Tocqueville no fue el primero que vio cómo el nuevo despotismo acarrearía la degeneración a todos los seres humanos a través de la civilización

(79) D.e.A., II, pág. 354 (OC I, 2 pág. 335).

(80) D.e.A., II, pág. 353.

(81) *Ibid.*

(82) ERHARD KÄSTNER: *Der Hund in der Sonne*, Francfort, 1975, pág. 5.

WILHELM HENNIS

moderna. Este honor pertenece a Rousseau. Pero, desde luego, corresponde indiscutiblemente a Tocqueville el honor de haber sido el primero en someter a un análisis profundo el tema del perro al sol, el tema de la servidumbre moderna. Y de haberlo elevado a la condición de tema central de la ciencia política.

(Traducción: RAMÓN GARCÍA COTARELO)