

NOTAS

ASOCIACIONISMO Y VINCULACIÓN MORAL

Por HELENA BÉJAR

SUMARIO

1. LAS FORMAS ELEMENTALES DE LA DEMOCRACIA.—2. CONTRA EL AUTOINTERÉS.—3. LOS NUDOS DE LA SOLIDARIDAD.

1. LAS FORMAS ELEMENTALES DE LA DEMOCRACIA

Se llama republicanismo o humanismo cívico a una tradición que recorre la teoría política de Occidente y que considera al hombre como ciudadano. En la historia de las ideas representa el paradigma alternativo al liberalismo que, por decirlo de manera breve y algo reduccionista, entiende al hombre como individuo. El republicanismo cree que el ser humano se autorrealiza a través de la participación y tiene una concepción sustantiva de la esfera pública, afin a un sentido fuerte del deber. Por el contrario, el liberalismo se centra en el individuo, un ser movido por el disfrute de sus derechos y que se inclina ya por el espacio privado, ya por el manejo de sus intereses en la esfera del mercado (1). Lo público es un ámbito de significación secundario.

Si en la teorización de la privacidad descuellan John Locke o John Stuart Mill, en la de la ciudadanía pueden resaltarse, entre otras, las voces de Niccolò Machiavelli y la de Jean-Jacques Rousseau. El republicanismo clásico se fundamenta en una comunidad política en pos del bien común. El ciudadano cumple su deber en una acción vertida al exterior (el *agora*, el campo de batalla, la asamblea) donde se encuentran los demás ciudadanos. El espacio privado queda en segundo plano. Pero

(1) Sobre la tradición liberal y, en concreto, sobre la construcción de la idea de privacidad como uno de sus bastiones, pueden verse mis libros *El ámbito íntimo. (Privacidad, individualismo y modernidad)*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, y *La cultura del yo. (Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social)*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

el entramado teórico del republicanismo comienza a tambalearse con la separación de esferas de competencia que trae consigo la sociedad moderna. A partir de la Ilustración la comunidad política compacta del republicanismo clásico comienza a quebrarse. Entre sus grietas se percibe el progreso del privatismo y el consiguiente abandono de los asuntos públicos. De ahí el interés que tiene analizar pormenorizadamente la aportación de los republicanos modernos. Lo que sigue estudia la contribución de Alexis de Tocqueville y de Emile Durkheim a la noción de comunidad asociativa.

Alexis de Tocqueville representa un punto de inflexión en la tradición del humanismo cívico. Como buen republicano, cree que depende de las leyes y de la acción de los gobiernos dirigir adecuadamente ese «instinto vago de la patria que nunca abandona el corazón del hombre» (2). Pero como lúcido analista de la era democrática, sabe que la vinculación política moderna se apoya en la estructura motivacional de un hombre privatizado. Su análisis de las comunas americanas ejemplifica el complejo tránsito de la virtud al interés e ilumina el paso desde una noción de comunidad política, tal como lo dibujan Arendt, Maquiavelo o Rousseau, a una social, como apuntaban Jefferson o Ferguson. De hecho, en el espacio de participación que analiza Tocqueville se imbrican las instituciones políticas y la interacción social. Es este solapamiento, que se da en tierras americanas y que constituye el crisol de la libertad participativa, lo que le distingue de las visiones republicanas anteriores, donde la dimensión política era hegemónica. La superposición de los planos político y social, así como el distanciamiento crítico de la experiencia americana hacen difícil etiquetar a este autor. Con él, el republicanismo cívico se abre a la modernidad y por ello se hace más vulnerable (3).

(2) *La democracia en América*, I. Aguilar, Madrid, 1988, pág. 96. Para una larga introducción a TOCQUEVILLE puede verse mi capítulo «La democracia como destino», en FERNANDO VALLESPÍN (ed.): *Historia de la teoría política* (3), Alianza, Madrid, 1991. Allí trato temas que sólo puedo esbozar en estas páginas, como el individualismo, las caras de la democracia o el nuevo despotismo. Asimismo, puede consultarse, entre nosotros, la obra de LUIS DIEZ DEL CORRAL, *El pensamiento político de Tocqueville*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

(3) No comparto con JEFF WEINTRAUB la afirmación de que TOCQUEVILLE teoriza una noción de sociedad política distinta de la de sociedad civil. Una cosa es que la intensidad participativa americana sea el objeto de su admiración y de su análisis, sobre todo en el primer volumen de *La democracia en América*, en el que aún no se contempla la falta de pasiones del hombre democrático. Otra muy distinta es ver en la sociedad política un «sistema autónomo», tal como defiende WEINTRAUB en «Democracy and the market: a marriage of inconvenience», en *From Leninism to Freedom*, MARGARET LANUS NUGENT (ed.), Westview, San Francisco, 1992. Es cierto que el ámbito de participación se opone tanto al Estado centralizado como al individualismo —que se relaciona a su vez con el espacio privado—. Pero ello no supone que TOCQUEVILLE distinga tres esferas —Estado, sociedad civil y sociedad política— tal como lo hace WEINTRAUB para dibujar un mapa espacial republicano opuesto al liberal, que ignora el tercer vértice del triángulo. En las páginas que siguen hay citas que ilustran esta continuidad entre la sociedad civil y la política. Las prácticas en las asociaciones, que son el nicho de la implicación con lo colectivo, se producen en un continuo peculiar de América. En este sentido puede afirmarse que lo social es lo político.

Montesquieu teorizó la enredada interrelación entre gobiernos, costumbres y leyes (4). De su mano Tocqueville cree que compete a éstas interesar a los hombres en los destinos de sus países. Sólo así serán verdaderamente libres. La particularidad de la experiencia democrática americana es que las leyes, trasunto de las instituciones políticas, se hacen inspirándose en las costumbres. Las *moeurs* —costumbres en un sentido normativo que es difícil de traducir— se componen de «hábitos del corazón» e ideas colectivas; son el estado moral e intelectual de un pueblo (5). Tocqueville reconoce la importancia de las *mores* como algo central en sus reflexiones (6). Dichas costumbres morales se gestan en esa esfera colectiva que hacen los hombres en el marco de una interacción horizontal e igualitaria. Pero las *mores* no sólo se refieren a los usos, opiniones y formas que dominan la sociedad americana sino también a un conjunto de prácticas políticas producto, a su vez, de una poderosa armazón institucional.

Francia ejemplifica un Estado aristocrático centralizado. Allí se pensó siempre que las instituciones creaban las costumbres libres. En América se mantuvo lo contrario (7). El remedio para una Francia centralista, apática y presa del despotismo sería introducir prudentemente las instituciones democráticas en la sociedad, con la esperanza de que impregnen las costumbres y las opiniones del pueblo (8). Mas la educación cívica desde arriba es ineficaz. La práctica de la libertad ha de cuajar en las mentes y en las costumbres; de ahí el interés de los Estados Unidos, donde la combinación entre instituciones y costumbres democráticas es parte de una tradición. América, y en concreto las colonias del Este, resulta ser el mejor laboratorio para estudiar la democracia.

Una idea iluminó a los pioneros que emigraron al Nuevo Mundo. «Guiados por una necesidad puramente intelectual», exportaron la tradición del gobierno comunal. «Germen fecundo de las instituciones libres», el poder local estaba arraigado en

(4) Entre nosotros se puede consultar la importante obra de CARMEN IGLESIAS: *El pensamiento de Montesquieu: política y ciencia natural*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

(5) *D.A.*, II, pág. 392.

(6) *D.A.*, I, pág. 298. JON ELSTER resalta cómo, dependiendo del párrafo, TOCQUEVILLE afirma: 1) la prioridad de las *mores* sobre las demás causas, 2) la de las *mores* sobre las leyes, 3) la del estado social sobre *mores* y leyes, 4) la de las leyes sobre las *mores*, 5) la de las leyes sobre el estado social. «A es la causa de B pero B es la causa de A» es uno de los cinco tipos de contradicciones en que incurre TOCQUEVILLE y que ELSTER desmenuza con parsimonia. Con todo, le atribuye una visión de «causalidad mutua» propia del modelo del equilibrio que ELSTER quiere ver en *La democracia en América*. Así, las condiciones sociales, las instituciones legales y las costumbres se apoyan mutuamente. Para un análisis de TOCQUEVILLE y las tres formas de motivación de la acción —pasiones, intereses y normas— véase *Political Psychology*, Cambridge University Press, 1993.

(7) Tal contraposición la observa también VOLTAIRE con respecto a Inglaterra, el tercer modelo para TOCQUEVILLE: «Tienen ustedes el mejor gobierno. Si se vuelve malo, lo arrojan ustedes al océano; por eso el océano les rodea por todas partes. Son esclavos de las leyes. Los franceses son esclavos de hombres. En Francia cada hombre o es yunque o martillo; o golpea o es golpeado», JAMES BOSWELL: *Encuentro con Rousseau y Voltaire, op. cit.*, pág. 70.

(8) *D.A.*, I, pág. 299.

la historia inglesa. El punto de partida que marcó el porvenir de los angloamericanos fue el puritanismo, que no era sólo una doctrina religiosa sino que además se confundía con las teorías democráticas y republicanas más radicales. El pacto de los pioneros y su insistencia en el autogobierno fue una forma peculiar de la colonización americana. Los peregrinos del xvii formaron una sociedad política muy autónoma, incluso perteneciendo a la corona británica. De hecho, la monarquía bien podía ser la ley del Estado, pero era la república lo que latía en el municipio (9).

El espíritu de religión y el de libertad fueron los «principios generadores» de las repúblicas angloamericanas. El puritanismo imbuyó a las comunas de rigorismo moral e hizo posible una libertad civil inaudita en Europa. Así, «la interrelación del pueblo en los asuntos públicos, el voto libre del impuesto, la responsabilidad de los agentes con respecto al poder, la libertad individual y el juicio por jurado, se establecen sin discusión y de hecho» (10). Lector de los Padres Fundadores americanos, Tocqueville sigue literalmente a Jefferson cuando observa que la *commune* —el *township* jeffersoniano—, el condado y el estado son las tres unidades —en orden de complejidad creciente— de la actividad política. Las repúblicas —término que Tocqueville usa como sinónimo de comunas o municipios— generan una forma de vida caracterizada por una «libertad civil», una «verdadera libertad» o una «libertad política» que recuerda mucho a la de «acción» de otra republicana, Hannah Arendt, como capacidad colectiva de creación. El análisis de Tocqueville de los municipios es asimismo muy semejante al poder arendtiano cuya fuente es el grupo reunido (11).

La intensidad política de las comunas americanas llama poderosamente la atención de Tocqueville: en la plaza pública se discutían asuntos de interés general y hay registro del tratamiento democrático de todo tipo de necesidades sociales. Por ello resulta paradójico que fuera en Europa donde se desarrollaran las teorías de una libertad cuya práctica se inició, más de un siglo antes, en América: «Todas las colonias inglesas tenían entre sí, en el momento de su nacimiento, un gran aire de familia. Todas parecían destinadas, desde el principio, a ayudar al desarrollo de la libertad, no ya la libertad aristocrática de su madre patria, sino la libertad burguesa y democrática de la que la historia del mundo no presentaba todavía un modelo completo» (12). Tales palabras muestran cómo los municipios americanos contenían elementos ajenos a la libertad republicana clásica. En este campo abonado para la democracia se expresa la complejidad del hombre moderno, tironeado por fuerzas rivales.

«En Estados Unidos se piensa con razón que el amor a la patria es una especie de culto al que los individuos se vinculan a través de prácticas» (13). El patriotismo como «*amour du pays*», pasión irreflexiva o «amor instintivo que se confunde con

(9) *D.A.*, I, pág. 41.

(10) *Op. cit.*, I, pág. 40.

(11) «A cada instante se les ve hacer actos de soberanía, nombrar sus magistrados, hacer la paz y la guerra, establecer reglamentos de policía y darse leyes, como si sólo dependieran de Dios», *op. cit.*, pág. 38.

(12) *Op. cit.*, I, pág. 33, cursiva mía.

(13) *D.A.* II, pág. 132.

el amor a las costumbres antiguas, con el respeto por los antepasados y la memoria del pasado» (14) resulta artificial en un país de recién llegados, incapaces de traer consigo «ni costumbres ni recuerdos» (15). «Instinto indefinible», «orgullo irreflexivo» (16), «suerte de religión», el patriotismo natural puede llegar a convertirse en un sentimiento más exaltado que el celo religioso. Tocqueville sabe muy bien que patria y religión se cuentan entre las fuerzas más poderosas para movilizar a las masas. Sus alusiones a un «patriotismo irritable» que excita «las puerilidades de la vanidad individual» (17) evocan los desmanes que trae consigo el nacionalismo, muy vinculado a esta batería sentimental. Frente a él se alza el «patriotismo de la ciudad», menos ardiente pero más fecundo y duradero.

El patriotismo de la *cit  * o de las luces se desarrolla con ayuda de las leyes, crece con la práctica de los derechos y acaba por confundirse con el interés personal: «En nuestra época, el espíritu de ciudadanía me parece inseparable del ejercicio de los derechos políticos» (18). Es más, «la idea de derecho no es otra cosa que la de la virtud introducida en el mundo político» (19). Si se les desproveyera de los derechos, los americanos sentirían un inmenso vacío en sus vidas y serían infelices. Cosa muy distinta sucede en otros países, como en Francia, cuyos habitantes están dominados por un ego  simo que los convierte en súbditos, en receptores pasivos de una administración centralizada que genera apatía y uniformidad. En esa masa que cree que ejercer sus derechos es perder su precioso tiempo privado, y a la que Tocqueville alude despectivamente una y otra vez.

Al patriotismo natural que se confunde con el suelo, la propiedad y la familia, por una parte, y al patriotismo de la ciudad (a través del cual Tocqueville construye un puente entre la virtud antigua —consistente en participar en la cosa pública—, y los derechos modernos —que insisten en el disfrute de la esfera privada—) por otra, se añade el patriotismo americano. Fundado en un pacto originario religioso, se reaviva día a día gracias a la participación local. Influido por el realismo antropológico de Madison, Tocqueville señala que el interés se esconde tras el «ego  simo razonado» yanqui:

«El habitante se liga a los intereses de su país como a los suyos propios. Se glorifica con la gloria de la nación. En los éxitos que ésta obtiene cree reconocer su propia obra y se entusiasma con ellos. Se alegra de la prosperidad general, de la que saca provecho. Tiene por su patria un sentimiento análogo al que experimenta por su familia y es también una especie de ego  simo lo que le hace interesarse por el Estado» (20).

(14) *D.A.*, I, pág. 231.

(15) *Op. cit.*, I, pág. 233.

(16) *Op. cit.*, I, pág. 95.

(17) *Op. cit.*, pág. 233. «Estas gentes parecen apestar a orgullo nacional. Se trasluce a través de toda su cortesía», carta a su madre, 26 de abril de 1831, citado en *La democracia en América* I, Aguilar, Madrid, 1988, pág. 233 nota p.

(18) *Op. cit.*, I, pág. 233.

(19) *Op. cit.*, I, pág. 234.

(20) *Op. cit.*, I, pág. 96. Esta cita constituye uno de los ejemplos que da ELSTER del llamado mecanismo de derrame por el cual un comportamiento en una esfera se extiende a otra.

Pero dejemos de momento el tema del interés y acerquémonos a la piedad americana. Tocqueville reitera la afinidad entre religión y política, de un lado, y religión y vida intelectual, de otro. No hay en el mundo civilizado un país al que le preocupen menos las abstracciones que a los Estados Unidos. La regla filosófica de los americanos consiste en que cada individuo siga su propia razón, liberado de todo «espíritu de sistema». Por el contrario, Francia vivió anclada primero en las tradiciones y después en un método filosófico crítico que alentó la irreligiosidad de la Ilustración y condujo a la Revolución (21).

Poco filosóficos, los americanos son proclives a adormecerse en las opiniones comunes que acuna la religión, pero que en el mundo moderno son resultado, sobre todo, de la igualdad. La autoridad intelectual de la democracia es la opinión común. La nueva era crea seres que recelan de la superioridad de sus semejantes —puesto que todos se sienten iguales— y que quieren seguir su propia razón aunque a menudo acaben sometiéndose al «juicio del público». «Liberado de las opiniones de la familia y la clase, el espíritu humano se encadena a las voluntades del mayor número» (22). La cesión del juicio propio a la opinión pública aboca a una «nueva fisiología de la servidumbre». Tocqueville intuye la tendencia de los hombres modernos a hacer descansar su falta de criterio en una mayoría fantasmal. La soberanía popular rousseauiana se ha mudado en masa silenciosa, referente inagotable de un sociologismo que avanza junto al descubrimiento de la ciencia: «Cada mañana al levantarme aprendo que se acaba de descubrir determinada ley general y eterna de la que no había oído hablar hasta entonces y se me asegura que obedezco, con todo el resto de mis semejantes, a unas causas primeras que ignoraba» (23).

La opinión común no es sólo la emanación silente y autoritaria de la mayoría. Es la materia de lo social: «No hay sociedad posible sin convenciones sociales, es decir, sin un acuerdo simultáneo de la mayoría de los ciudadanos sobre ciertas creencias, ideas o determinados usos que se admiten una vez para seguirlos siempre» (24). El pozo de ideas ya hechas en el que beben los hombres es la religión (25). Ella es el atajo en las exploraciones intelectuales, el almacén de las dudas morales, «el esqueleto de la inteligencia», dirá Durkheim. Estamos muy lejos de la religión civil como marco de la acción virtuosa, tal como la conciben Maquiavelo o Rousseau en su visión clásica del republicanismo. La religión no es ya una construc-

(21) «Entiendo por filosofía todo lo que el individuo descubre con el esfuerzo individual de su razón. Entiendo por religión todo lo que admite sin discutir. La filosofía y la religión son, por consiguiente, antagonistas naturales. Según predomine la una o la otra en el género humano, los hombres tienden a un individualismo intelectual sin límites o a tener únicamente opiniones comunes y llegar a la esclavitud intelectual. Los dos resultados son impracticables y malos. Es necesaria la filosofía y son precisas las religiones», *D.A.*, II, pág. 26 nota c.

(22) *Op. cit.*, pág. 32, nota.

(23) *D.A.*, II, pág. 37.

(24) *Op. cit.*, II, pág. 24, nota r.

(25) «Compararía gustosamente las creencias dogmáticas con cantidades algebraicas, con ayuda de las cuales se simplifican las operaciones de la vida», *op. cit.*, pág. 29, nota i.

ción colectiva sino un rasgo de la naturaleza humana (26). Es, además, un «yugo muy saludable» contra la excesiva movilidad (de creencias, de residencias, de clase) y la independencia sin límites que promete la democracia. Es, pues, no sólo una referencia intelectual ineludible sino una fuerza cohesiva de primera magnitud. Sobre todo en el caso de América, donde el materialismo y el individualismo van ganando terreno. La religión puede apartar al hombre moderno de la contemplación de sí mismo y de su mezquina obsesión por lo material. Pero Tocqueville sabe bien que la devoción sólo puede ser ya algo privado, y que la espiritualidad que él añora ha de reducirse a una práctica sectorial más (27).

Volviendo al caso americano, Tocqueville observa que en América florecen múltiples sectas a las que los hombres democráticos se entregan con fervor puritano, propio de gentes presuntuosas e ignorantes: «¿No será que la igualdad de condiciones no lleva a las ideas atrevidas y generales *más que en materia de sociedad civil y política* y no ejerce más que una influencia insensible en todo lo demás?» (28). ¿Hasta qué punto es creativa la arquitectura institucional en América? ¿Qué mueve la actividad de ese espacio público insólito en Francia?

Ya en escritos muy prematuros, antes de que el pesimismo sobre el porvenir americano inundara el segundo volumen de *La democracia en América*, el joven Alexis había resaltado que el interés era el vínculo principal de una sociedad «sin raíces, sin recuerdos, sin prejuicios, sin rutinas, sin ideas comunes, sin carácter nacional» (29). América es «un pueblo entero que viaja (30)», presa de un carácter inestable y dominado por un espíritu industrial: «esta gente semeja a una compañía de mercaderes reunidos para el comercio». Por ello, «un pueblo que parece vivir sólo para enriquecerse no podría ser un pueblo virtuoso en el estricto sentido de la palabra sino *bien ordenado*» (31). América carece de algo tan caro a Tocqueville como la herencia histórica: «Antiguas *mores*, antiguas tradiciones, el poder del recuerdo; no he visto de nada de esto hasta ahora» (32). En su lugar luce el interés. Mas su peso (que Tocqueville proyecta desde la Francia corrupta de Luis Felipe de

(26) «La religión sólo es una forma particular de la esperanza, y es tan natural para el corazón humano como la esperanza misma. Es por aberración de la inteligencia y con ayuda de una especie de violencia moral ejercida sobre su propia naturaleza cómo los hombres se alejan de las creencias religiosas. Una inclinación invencible les vuelve a llevar a ellas. La incredulidad es un accidente, la fe es el único estado permanente de la humanidad», *D.A.*, I, pág. 288.

(27) «La religión, al proporcionar la solución neta y precisa a un buen número de cuestiones metafísicas y morales tan importantes como difíciles de resolver, le deja la capacidad y el tiempo libre para entregarse con alma y energía a todo el espacio que le abandona (...)» *D.A.*, II, pág. 29.

(28) *Op. cit.*, II, pág. 44, nota c, énfasis mío.

(29) Carta a Ernest de Chabrol, 9 de junio 1831, en Alexis de TOCQUEVILLE: *Selected Letters on Politics and Society*, Roger Boesche ed., University of California Press, Berkeley, 1985, pág. 38.

(30) Citado en JAMES T. SCHLEIFER: *Cómo nació «La democracia en América» de Tocqueville*. Fondo de Cultura Económica, México, 1984, pág. 126.

(31) Carta a Ernest de Chabrol, 9 de junio 1831, en *Selected Letters*, pág. 40.

(32) Carta a Louis de Kergolay, 29 de junio de 1831, en *op. cit.*, pág. 47. Sobre la relación entre los recuerdos y la tradición de la acción política véase BRUCE JAMES SMITH: *Politics and Remembrance (Re-*

Orléans que tanto deplora) se contrarresta en América con el patriotismo, confundido con una extendida y arraigada participación local. El genio de las colonias de Nueva Inglaterra radica en la creación de instituciones que aligeran los males de las costumbres. Se da así otra vuelta de tuerca a la arquitectura republicana. Entre los hábitos del corazón, el individualismo es una enfermedad tan funesta al cuerpo social que los americanos han pensado que «convenía dar una vida política a cada parte del territorio» (33) y encargar a los individuos la administración de los pequeños asuntos.

Pero quizá, frente a lo que creyeron los europeos, entre ellos Tocqueville, la peculiaridad de Estados Unidos —un país sin nacionalismo— fuera el localismo, y no el individualismo. Aquél se hizo fuerte en los enclaves protestantes, de moral muy rígida. El comunismo puritano resaltaba el valor de las instituciones locales intermedias: familiares, religiosas y gubernamentales. De ahí la autoridad que blandían los jefes de las primeras comunidades para limitar la libertad individual y la caza de brujas en los primeros emplazamientos puritanos. Más adelante, en la etapa revolucionaria, continuó la extensión de la vida local, la resistencia a la centralización y el temor a la urbe. Una tendencia contestada por espíritus más modernos como Hamilton o Lincoln. Al modo de vida rural de los pioneros se añadió luego la homogeneidad de creencias propia de las democracias. Con el tiempo el comunismo se transformó en un localismo estrecho de larga estela en América. Tocqueville supo ver este clima de opresión moral que llamó tiranía de la mayoría pero confundió localismo con individualismo (34). Está bien acentuar el localismo americano, pero no hay que equivocar los conceptos. Para empezar, Tocqueville no identifica virtud con vida pública nacional sino con descentralización; por eso es un republicano y no un «nacionalista, elitista y católico» como cree Shain. Si acaso su idea de virtud contiene una excelencia que atribuye a una idealizada aristocracia. Es su espíritu republicano el que le hace admirar la vida pública municipal, pero es su lucidez liberal la que le permite criticar los abusos de las mayorías. Por otra parte, el concepto de individualismo que maneja Shain de la mano de Emerson, como unicidad y autoexpresión, poco tiene que ver con el de Tocqueville, que entronca poderosamente con la apatía de la democracia moderna (35). Con un individualismo a cuya marea hay que poner diques.

publican themes in Machiavelli, Burke and Tocqueville), Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1985.

(33) *La democracia en América*, II, pág. 143.

(34) Así lo cree BARRY ALAN SHAIN en *The Myth of American Individualism (The Protestant origins of American political thought)*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1994. «¿No es acaso la vida pública y virtuosa para Tocqueville equivalente a la vida nacional? Si es así, habría poca separación entre la vida local y comunal y la vida privada y egoísta en su mente. Habiendo fundido el comunismo local con el verdadero individualismo se sintió inclinado a atribuir al comunismo americano aquellos males contra los cuales se había luchado exitosamente en algunos casos, durante dos siglos», págs. 92-3.

(35) Al respecto puede verse mi análisis del individualismo en *El ámbito íntimo*, págs. 51 y ss.

2. CONTRA EL AUTOINTERÉS

Las asociaciones hacen que los hombres se sientan parte de algo y vinculen el porvenir de la comuna tanto a su ambición como al sentimiento nacional: «El americano, al tomar parte en todo lo que se hace en su país, se cree interesado en defender todo lo que se le critica, porque no es solamente su país al que entonces se ataca, es a él mismo» (36). Reencontramos ese patriotismo exacerbado que se manifiesta ya como vanidad a flor de piel, ya como interés particular. Así se viste la virtud moderna.

En los Estados Unidos parece que no hay gobierno. Ello se debe a la existencia de una variedad de cuerpos políticos que se contrapesan entre sí. También a la dispersión del poder. Frente a la tradición francesa de centralización, que culmina con Luis XIV y continúa en la Revolución y el Imperio, América implanta una nueva libertad. La Ilustración fue creando una noción negativa según la cual el individuo era quien mejor podía juzgar su interés y la sociedad no tenía el derecho de dirigir sus acciones contra él más que cuando se sintiera lesionada (37). Pero frente a la idea europea de limitar el poder —según el modelo de Montesquieu— los americanos piensan que sobre todo hay que distribuirlo, extenderlo por el tejido social. La clave es pues unir a los hombres en intereses comunes, acercarlos continuamente. Se trata de dividir la autoridad en muchas manos, de «desparramar la potencia» para interesar a cuanta gente sea posible en la cosa pública. Puesto que democracia —entendida como modernidad— y centralización —como burocracia— van juntas, hay que diseminar la capacidad de intervención de los ciudadanos en todos los ámbitos. Por ejemplo en el jurado, institución republicana porque entrega a los gobernados la responsabilidad —o «disposición viril»— sobre materias penales y civiles, enseñándoles la práctica de la equidad y el respeto al derecho.

De todo ello se deduce que el republicanismo de Tocqueville es una trabazón de voluntades engarzada a un mecano institucional. Éste, a su vez, se asienta en las *mores*, que extienden el hábito de la libertad. Tocqueville comparte con el humanismo cívico la fe en la participación, pero añade una mirada escéptica sobre el hombre democrático, espejo de un porvenir insatisfactorio. América es el centro de una experiencia colectiva que se difundirá por todas partes. Por ello su comprensión es capital.

Lo curioso del caso americano no es sólo la impresión que produce en el viajero de que la sociedad «marcha sola», sino sobre todo el «contento general» de una «existencia feliz» colectiva. En un país libre se palpa la actividad, el movimiento; en uno que no lo es sólo hay inmovilidad y silencio. La «agitación para ser felices» impregna el espíritu de los ciudadanos:

«Aquí, la población de un barrio se reúne para saber si se debe edificar una iglesia; allí se trabaja en la elección de un representante; más allá, los diputados de un can-

(36) *D.A.*, I, pág. 233.

(37) *Op. cit.*, I, pág. 66.

tón se trasladan a toda prisa a la ciudad con el fin de aconsejar ciertas mejoras locales; en otro lugar son los labradores de un pueblo los que abandonan sus surcos para ir a discutir el proyecto de un camino o de una escuela. Unos ciudadanos se reúnen con el único fin de declarar que desaprueban la política del gobierno, mientras que otros se reúnen a fin de proclamar que "la francmasonería amenaza la seguridad del Estado" los hombres que gobiernan son los padres de la patria. He ahí a otros que consideran la embriaguez como la principal fuente de los males del Estado y se comprometen solemnemente a dar ejemplo de templanza» (38).

Del mismo modo, en vez de hacer votos individuales de abstinencia alcohólica, como harían los franceses, los americanos forman una asociación y «trabajan laboriosamente para ser felices»:

«Intervenir en el gobierno de la sociedad y hablar de ello es la cuestión más importante y, por así decir, única que conoce un americano. Eso se percibe hasta en los menores hábitos de su vida. Las mujeres mismas acuden a menudo a las asambleas públicas y abandonan las molestias de los quehaceres domésticos para escuchar discursos políticos. Para ellas los clubes sustituyen, hasta cierto punto, a los espectáculos. Un americano no sabe conversar, pero discute; no discurre, pero diserta. Os habla siempre como a una asamblea y si por casualidad se acalora, dirá: "señores", al dirigirse a su interlocutor» (39).

Éstos son los descendientes de aquellos puritanos cuya actividad política recuerda a la Antigüedad. Pero sólo en parte. Porque quienes trajinan el espacio público moderno carecen de la trascendencia de los personajes del republicanismo clásico: del ciudadano aristotélico y su *logos*, del coraje de los guerreros que pinta Maquiavelo y de la fe democrática de los constructores de la voluntad general de Rousseau. Los americanos son seres de carne y hueso, dispuestos a la cooperación pero carentes del rigor de la virtud antigua. Su carácter a la vez admirable y mezquino se refleja a la perfección en las asociaciones, espacio de esa agitación «que el gobierno de la democracia ha introducido en el mundo político "y que" pasa en seguida a la sociedad civil» (40). Las asociaciones tienen una función expresiva y otra instrumental. Por un lado generan una independencia que lleva a recelar de todo órgano de gobierno, a esa desconfianza propia de la psicología individualista moderna que en América es más radical (41). En una tierra inmensa la independencia linda con la autosuficiencia, que engendra una satisfacción derivada de una íntima potencia:

«Cada uno aprende a pensar y actuar por sí mismo sin contar con el apoyo de ningún poder externo que, por vigilante que sea, nunca puede responder a todas las necesi-

(38) *La democracia en América*, I, pág. 238.

(39) *Op. cit.*, pág. 238-239.

(40) *D.A.*, I, pág. 239. Este es otro ejemplo insigne del efecto de derrame.

(41) «El habitante de los Estados Unidos aprende desde su nacimiento que es preciso apoyarse sobre sí mismo para luchar contra los males y las dificultades de la vida. No echa sobre la autoridad social más que una mirada desafiante e inquieta y únicamente apela a su poder cuando no puede prescindir de él», *op. cit.*, I, pág. 184.

dades del hombre en sociedad. Acostumbrado así a buscar su bienestar solamente con su propio esfuerzo, tiene una elevada autoestima "que se hila así en" la estima de los demás de suerte que, al par de fortalecerse, su alma se ensancha» (42).

Lo peculiar de este *esprit de cité* es pues el ímpetu moral que se desprende de la participación asociativa. La democracia rescata a los hombres de sus miserias cotidianas, de ese nuevo materialismo que expande sobre el cuerpo social «una actividad inquieta, una fuerza superabundante, una energía que no existe nunca sin ella» (43). Independencia, autosuficiencia y estima de sí son los sentimientos principales que alienta el asociacionismo americano, reflejo de la diversidad la sociedad civil:

«Los americanos de todas las edades, de todas las condiciones, de todas las mentalidades, se unen constantemente. No solamente tienen asociaciones comerciales e industriales en las cuales todos toman parte, sino que también las tienen de otras mil especies: religiosas, morales, "intelectuales", serias, fútiles, muy generales y muy particulares, inmensas y muy pequeñas. Los americanos se asocian para dar fiestas, fundar seminarios, edificar albergues, levantar iglesias, distribuir libros, enviar misioneros a las antípodas. De esta manera, crean hospitales, prisiones y escuelas. Si se trata, en fin, de poner en evidencia una verdad o de desarrollar un sentimiento con el apoyo de un gran ejemplo, se asocian» (44).

Tal fiebre asociativa contrasta con la somnolencia pública de Francia, pueblo con un profundo «desinterés por sí mismo» y en donde los habitantes se consideran «colonos indiferentes al lugar donde viven» que parecen tener en régimen de alquiler y al que no quieren incorporar mejoras. La prosperidad de su aldea, la limpieza de sus calles, la suerte de su iglesia no les atañe, viendo tales asuntos como competencia de un extraño al que llaman gobierno (45). Frente a la sensación de utilidad personal y de eficacia social, la indiferencia política trae el «sacrificio del libre al-

(42) Citado en SCHLEIFER: *Op. cit.*, pág. 145.

(43) *D.A.*, II, pág. 240. La participación cívico-política sirve de compensación frente al individualismo. La compensación es el mecanismo que, junto con el de derrame y el de saturación, propone ELSTER como explicación del cambio social. Por ser taxonómicamente elegante, hablar de saturación no es sino repetir la hipótesis de ALBERT O. HIRSCHMAN del péndulo entre lo público y lo privado en *Shifting Involvements (Private Interests and Public Action)*, Martin Robertson, Oxford, 1984. Lo mismo que hablar de un «metabolismo endógeno» para dar cuenta del tránsito de una sociedad revolucionaria a una igualitaria no es más que reelaborar la atribución ya clásica de RAYMOND ARON en *Las etapas del pensamiento sociológico* (2 vols.), Siglo XX, Buenos Aires, 1970, quien imputa a TOCQUEVILLE una temprana teoría del aburguesamiento. Del mismo modo, lo que llama ELSTER «propensiones» eran para ARON probabilidades, para liberar a TOCQUEVILLE de todo determinismo y subrayar la importancia de la libertad política. Por último, querer yuxtaponer en una secuencia causal compensación, derrame y saturación es querer reconciliar artificialmente las innumerables contradicciones que ELSTER detecta en TOCQUEVILLE, a fin de encontrar «algún método en su locura». ELSTER: *Op. cit.*, pág. 191.

(44) *D.A.*, II, pág. 147. La libertad como extensión del poder colectivo la estudia M. REINHARDT en *The Art of Being free (Taking liberties with Tocqueville, Marx and Arendt)*, Cornell University Press, Ithaca, 1997.

(45) *D.A.*, I, pág. 94.

bedrío» y el abandono de la libertad positiva, ejercida ahora en la comunidad asociativa.

Todo esto constituye el aspecto expresivo del asociacionismo. En cuanto a su lado instrumental, las asociaciones cumplen en América el papel de la aristocracia en Europa, al promover un gobierno local que estimulaba el contacto diario para resolver cuestiones cotidianas (46). En su idealización estetizante del universo aristocrático (que sabe de imposible retorno y que afirma no añorar), Tocqueville ve un mundo jerárquico y proclive al abuso, pero también un marco de relaciones donde los poderosos establecían vínculos de protección con sus subordinados. Por el contrario, la igualdad y la democracia traen la liberación de dependencias personales, pero la independencia se acompaña de una nueva debilidad y soledad: «No pueden casi nada por sí solos y ninguno de entre ellos podría obligar a sus semejantes a prestarle su ayuda. Caen todos en la impotencia si no aprenden a ayudarse libremente» (47). Por ello las asociaciones, civiles y políticas, son un remedio contra el individualismo. En los siglos aristocráticos se hablaba de la belleza de la virtud, asociada a la «altura», la «generosidad» y aún la gloria, valores de un universo que despreciaba lo material. En los siglos democráticos, mientras que «la imaginación vuela más bajo y cada uno se concentra en sí mismo» cunde la utilidad y el provecho individual bajo la enseña de una nueva razón.

El americano no es el epitome de la virtud antigua, pero sí de la actividad moderna. La soberanía popular ha tomado las calles de los municipios del Este. La virtud americana es bullicio, flujo de una interacción que vincula a quienes, diseminados en un gran espacio, «necesitan encontrar un medio de hablarse todos los días sin verse y de marchar de acuerdo sin estar reunidos» (48). Esa conexión la crean los periódicos, que se multiplican al ritmo de las administraciones locales. La prensa vincula a los hombres perdidos en la multitud. Para contrarrestar el creciente poder de una masa intelectualmente inerte, socialmente homogénea y políticamente apática hay que articular un espacio público dinámico y plural (gobiernos locales, asociaciones, periódicos, partidos, jurados) donde los ciudadanos se encuentren a diario.

La racionalidad de esta «sociedad apacible» pivota en torno al interés privado, que dirige en los Estados Unidos, como en otros muchos sitios, la mayor parte de las acciones humanas. No es que en los siglos aristocráticos no se conociera el interés,

(46) La interpretación conservadora de TOCQUEVILLE contrasta la irrecuperable virtud de la *hubris* (tanto republicana como aristocrática) con la moderna virtud, propia del americano tranquilo, movido por el interés y el hábito. Virtud aquiescente, con un objetivo más social que político, dice BRUCE FROHNER en *Virtue and the Promise of Conservatism (The legacy of Burke and Tocqueville)*, University of Kansas Press, 1993. Es una virtud orientada a la provisión de servicio público, de una sociabilidad hecha de circunstancias y actividades compartidas, en el marco de una dependencia mutua que genera una benevolencia interesada.

(47) *D.A.*, II, pág. 148.

(48) *D.A.*, II, pág. 153. TOCQUEVILLE atribuye al legislador la responsabilidad de esa conexión, contradiciendo que sean las mores la fuente de la libertad americana. Así, el triángulo leyes, costumbres y gobierno, permanente en el republicanismo, gira de nuevo sobre sí mismo.

sino que su credo era despreciarlo; en los siglos democráticos, por el contrario, se sostiene que la virtud y el interés van de la mano. El patriotismo americano se relaciona así con una virtud que se adquiere por hábito, el interés bien entendido (49). Los americanos han hecho de una forma de actuar en la vida cotidiana una teoría filosófica. La del interés bien entendido es una doctrina ramplona pero se adapta bien a los hombres modernos, que no están para heroísmos, sino para hacer de necesidad virtud. Los americanos han sabido canalizar la energía fruto de la igualdad. Esa agitación que detesta Tocqueville y que constituyó en Francia el impulso para la Revolución y posteriores tumultos, se encauza en América en una red de instituciones democráticas. La turba revolucionaria se transmuta en una sociedad política vertebrada y guiada por un interés que compensa los vicios de la igualdad:

«Sus diversas leyes municipales me parecieron otras tantas barreras que retenían en una esfera estrecha la ambición inquieta de los ciudadanos y volvían en provecho del municipio las mismas pasiones democráticas que hubiesen podido derribar el Estado. Me pareció que los legisladores americanos habían conseguido oponer, no sin éxito, la idea de los derechos a los sentimientos de la envidia. A los movimientos continuos del mundo político, la inmovilidad de la moral religiosa. La experiencia del pueblo, a su ignorancia teórica, y su práctica en los asuntos a la fogosidad de sus deseos» (50).

El interés bien entendido no es el egoísmo ilustrado. Es más bien la creencia popular de que la ayuda y la colaboración comunal revierten sobre uno mismo (51). Así, la descentralización y el ejercicio de los derechos políticos sirven para cumplir el principio de la pasión compensadora. El materialismo individual se frena con la participación asociativa y de su cruce resulta la virtud. Eso sí, una virtud híbrida de egoísmo, energía colectiva y civismo comunal.

Junto al interés, en América cunde el aislamiento. Para quien cree que el secreto de la vida es olvidarse, tanto como sea posible, de que uno existe (52), la autoabsorción es una lacra. Y puesto que la actividad pública aleja a los hombres «de la contemplación de sí mismos», el asociacionismo cumple una función tera-

(49) Éste es un concepto sólo esbozado y teóricamente vacilante. Su definición lo emparenta menos con el utilitarismo que con una genérica recomendación de autocontrol: «Los filósofos que enseñan esta doctrina dicen a los hombres que para ser felices en la vida deben dominar sus pasiones y reprimir con cuidado los excesos, que únicamente se puede adquirir una felicidad duradera rehusando mil goces pasajeros y, finalmente, que deben triunfar continuamente sobre sí mismos para servirse mejor», *D.A.*, II, pág. 165.

(50) *Op. cit.*, pág. 300.

(51) «El interés bien entendido (...) adaptándose a las debilidades de los hombres obtiene un gran imperio, y no le es difícil conservarlo porque vuelve el interés personal contra sí mismo y se sirve, para dirigir las pasiones, del agujijón que las excita.

La doctrina del interés bien entendido no produce grandes abnegaciones pero sugiere cada día pequeños sacrificios. Por sí sola no podría hacer virtuoso a un hombre, pero forma una multitud de ciudadanos ordenados, comedidos, razonables, previsores y dueños de sí mismos, y si no conduce directamente a la virtud por la voluntad, se le acerca insensiblemente por los hábitos», *D.A.*, II, pág. 162.

(52) Carta a Ernest de Chabrol, 7 de octubre de 1831, *Selected Letters*, pág. 61.

péutica contra el narcisismo, un grado más de ese individualismo que engendra la modernidad igualitaria y apolítica. Por el contrario, la interdependencia que activan las instituciones libres conlleva una renovación de sentimientos e ideas frente al agotamiento del espíritu aislado. Así como la amistad es una fuente de fortaleza íntima (53), en las asociaciones los ciudadanos se ayudan a sí mismos uniéndose: «En esos pueblos se piensa en los semejantes por ambición tanto como por generosidad y uno encuentra que, en cierta manera, su interés consiste en olvidarse de uno mismo» (54).

En su tratado sobre el hombre moderno, Tocqueville esboza los rasgos del altruismo democrático. Basado en la igualdad, descansa en una «benevolencia tranquila» producto de una identificación con el semejante. Mientras que en los siglos aristocráticos los hombres estaban dominados por sentimientos extremos (inauditas crueldades se daban junto a sacrificios denodados), la era democrática trae consigo la recesión de la violencia y la valoración del semejante.

«Los hombres de las democracias muestran naturalmente piedad los unos por los otros. Al tener relaciones frecuentes y fáciles entre sí no se irritan fácilmente; es natural que se ayuden mutuamente en sus necesidades. Esto es lo que sucede en los Estados Unidos. En las democracias raramente se conceden grandes favores, pero se hacen constantemente buenos oficios. Es raro que un hombre se muestre sacrificado, pero todos son serviciales» (55).

Dicha compasión se acerca menos a la piedad rousseauiana que a la identificación smithiana. Además, no veo por qué el trato frecuente ayude a vencer la irritación, a no ser que la familiaridad se solape con la indiferencia. Diríase que la ayuda que los hombres se prestan es fruto más de una coexistencia prolongada que de la entrega sentimental. La igualdad de condiciones supone compartir más ámbitos y experiencias que en épocas pretéritas, y el avance de la división social del trabajo impone la ley de la ayuda mutua. Los hombres de las mismas profesiones saben que necesitan protegerse entre sí, por estar expuestos a los mismos azares:

«No es que se interesen profundamente en su suerte, pues si por casualidad resultan inútiles los esfuerzos que hacen por socorrerles, les olvidan pronto y vuelven a sí mismos, pero se ha formado entre ellos una especie de acuerdo tácito y casi involuntario por el cual cada uno debe a los demás un apoyo momentáneo que a su vez podrá reclamar para sí (56)».

Así, en la sociabilidad igualitaria, incluso en los comportamientos altruistas, confluyen una vaga generosidad, una benevolencia difusa y una racionalidad que

(53) «En tanto que nos prestemos mutuamente confianza nunca seremos débiles, y si uno de los dos cae, al menos se levantará pronto», carta a Louis de Kergolay, 27 de marzo de 1828, *Selected Letters*, pág. 35.

(54) *D.A.*, II, pág. 142.

(55) *Op. cit.*, pág. 218, nota a.

(56) *Op. cit.*, pág. 219.

anticipa la propia debilidad. Todo ello es afín a la doctrina del interés bien entendido que informa la práctica del asociacionismo americano. Aunque es difícil distinguir las asociaciones políticas (a las que por otra parte dedica nula atención como no sean referidas a la política comunal) de las civiles, Tocqueville destaca el papel de éstas en el proceso de privatización. La desconfianza que los gobernantes sienten hacia las asociaciones políticas se muda en cierta complacencia en relación a las asociaciones civiles porque aquéllos han descubierto que en lugar de dirigir a los ciudadanos hacia los asuntos públicos, les ayudan a apartarlos de ellos y, al comprometerlos en proyectos que precisan la paz pública, los alejan de las revoluciones. Mas no se dan cuenta de que las asociaciones políticas multiplican prodigiosamente las civiles y que al evitar un mal peligroso se privan de un remedio eficaz (57). Las asociaciones de toda laya son pues el enclave de la virtud moderna, templada en el egoísmo inteligente, la contención y el pragmatismo.

3. LOS NUDOS DE LA SOLIDARIDAD

Tocqueville marca el fin del lenguaje intensamente normativo del republicanismo clásico y abre la vía a una concepción asociativa de la comunidad. De los juicios apasionados sobre el universo democrático pasamos al estilo, más neutral, de Durkheim sobre la sociedad moderna y sus nuevas formas de solidaridad. Una vinculación sancionada no por una sociedad imponente y abstracta —como se ha interpretado su proyecto— sino construida por los individuos en agrupaciones diversas.

Ya en su tesis sobre Montesquieu, Durkheim hacía una interpretación materialista de la república. Lejos de ensoñaciones republicanas, Durkheim atribuía la devoción que los antiguos tenían por la patria a una frugalidad e igualdad extremas que impedían el desarrollo de la propiedad privada: «Es fácilmente comprensible ver lo que construye, en una sociedad tal, la voluntad unánime de todos los ciudadanos. La imagen de la patria ocupa los espíritus, mientras que cada particular se muestra indiferente a su propio interés porque no tiene apenas nada en propiedad» (58). El «alma social» residía en el espíritu de cada ciudadano puesto que el amor de sí no tenía de qué alimentarse. Sin estímulo para el comercio, la república se asentaba en una solidaridad mecánica volcada al patriotismo.

Por el contrario, el gobierno monárquico permitía la división del trabajo. Imbuido de un primerizo organicismo, Durkheim establece una analogía entre las funciones de un organismo y los cuerpos intermedios que permiten el florecimiento de los intereses particulares. De hecho, el fundamento de la cohesión social radica en la diversidad, en las «afinidades particulares»: «Esta ambición pone en movimiento órdenes e individuos y los estimula, al mismo tiempo, a que cada uno cumpla lo mejor

(57) *Op. cit.*, pág. 159.

(58) E. DURKHEIM: *Montesquieu et Rousseau (Précurseurs de la sociologie)*, Librairie Marcel Rivière et Cie., París, 1953, pág. 61.

posible su función. También persiguen conscientemente el bien común, creyendo apuntar tan sólo a las ventajas personales» (59). Curiosa explicación mandevilliana del bien común en boca de un supuesto representante del holismo sociológico. Montesquieu se equivocaba en algo esencial al atribuir a cada tipo de gobierno un volumen de población, creía el joven Durkheim. Importante como es ésta para explicar el interés por lo público, todavía más crucial es la naturaleza del vínculo: «Un solo punto escapaba a Montesquieu: que lo importante no es el número de los que están sometidos a una misma autoridad, sino el de los que están ligados entre sí por alguna relación» (60). La clave es la densidad moral.

Muchos años después de su tesis latina, los textos sobre *El Contrato social* muestran el interés de Durkheim por el sostén último de lo social. Como sabía Rousseau, la ligazón comunitaria tiene un cimiento moral:

«Si la comunidad debe ser obedecida, no es porque ordene, sino porque ordena el bien común. El interés social no se decreta: no existe por el hecho de la ley, reside fuera de ella (...) La voluntad general es pues una fuerza fija y constante de los espíritus y las actividades en un sentido determinado, en el sentido del interés general. Es una disposición crónica de los sujetos individuales» (61).

Así, la comunidad política no es el resultado de la arquitectura legal o institucional como cree el republicanismo clásico sino una *inclinación de los ciudadanos*, ligada a una peculiar libertad entendida como dependencia. Ésta sólo es buena si se refiere a «una fuerza superior», sea ésta la Naturaleza, la voluntad general o la sociedad. El hombre será «libre si está contenido: todo lo que le hace falta es que la energía que le contiene sea real, y no una pura ficción como la que ha creado la civilización» (62). Pero ¿cómo se crea esa energía liberadora que hace de la comunidad política un ente moral?

Durkheim recoge del Rousseau de *El Contrato social* la insuficiencia del individuo frente a la sociedad, fuente de moral y de sentido (63). El hombre deja de ser autosuficiente para henchirse de las fuerzas que le dan los demás y de las cuales necesitará siempre. Durkheim objeta que la solidaridad de la voluntad general sea sólo vertical desatendiendo el sentido moralizador y autorrealizador de la ley, médula del republicanismo. La solidaridad que Durkheim preconiza es, por el contrario, horizontal, y está basada en una interdependencia tan poderosa que se confunde con la pertenencia. Ésta, que es un universal sociológico (todos tenemos una familia de origen, todos somos ciudadanos) es el principio de la moral. La cuestión es saber cuál es el grupo que hará posible «una existencia moral y parcial» por la que formemos parte, si no ya de un todo político —como deseaba Rousseau—, sí de una comuni-

(59) *Op. cit.*, pág. 65.

(60) *Op. cit.*, págs. 78-79.

(61) *Op. cit.*, pág. 167.

(62) *Op. cit.*, pág. 114.

(63) «La sociedad es la única que puede tener un juicio de conjunto en cuanto al valor de la vida humana, el individuo no es competente para ese juicio», *El suicidio*, Akal, Madrid, 1982, pág. 220.

dad asociativa capaz de transmitir potencia o energía. El instante radical de la voluntad general no es posible en la sociedad industrial, pero la comunidad como «disposición crónica de los sujetos individuales» (64) sí puede reconstruirse. En una sociedad grande y diversa, más allá del interés.

* * *

Dos escuelas dominan el debate filosófico contemporáneo de Durkheim, el kantismo y el utilitarismo. El primero hace de la moral una realidad trascendente y concibe al individuo como un ser con valor intrínseco; para el segundo el acto moral es una mera aplicación de la psicología. Frente a los kantianos, que cifran la moral en lo internamente obligatorio, Durkheim cree que el acto moral debe ser además deseable, que ha de encaminarse a la búsqueda del bien, y que tiene que derivarse no de la obediencia a un imperativo categórico impersonal sino del respeto que infunde la sociedad como ente superior a la mera reunión. Frente al utilitarismo spenceriano, que entiende el altruismo como un egoísmo disfrazado, Durkheim concibe la sociología como una ciencia de la existencia cuya función es hacer vivir juntos a los hombres (65).

La fuente de la actividad moral es pues la vinculación a algo que sobrepase al individuo. Por eso, cuando los hombres se asocian no es sólo para defender sus intereses sino por el placer de hacer algo en común. Esa inclinación explica el altruismo: «Si en las ocupaciones que llenan todo nuestro tiempo no siguiéramos más regla que la del interés bien entendido ¿cómo nos aficionaríamos (*prendrions goût*) al desinterés, al olvido de sí, al sacrificio?» (66). La subordinación de la utilidad privada a la común tiene un carácter moral y conlleva un espíritu de sacrificio y abnegación. La moral comienza con el desinterés, o al menos con la vinculación a algo superior. Sólo en este engarce seremos plenamente humanos. Por todo ello la solidaridad ha de redefinirse.

Con el debilitamiento de la conciencia colectiva tradicional se pasa a la reflexión y al cuestionamiento de toda certeza. Sólo queda la ciencia, «única arma que nos permite luchar contra la disolución de la que ella misma es resultado». Y es que, en palabras calcadas de Rousseau, «el individuo por sí solo no es un fin suficiente para su actividad. Es muy poca cosa» (67). Para no sentirse inútil necesita un objeto que le exceda; por eso se mata en momentos de astenia colectiva, durante las corrientes de desencanto social. El suicidio egoísta —y todavía más el anómico— es pues consecuencia de un aislamiento que expresa la falta de normas sociales. De un egoísmo instintivo que precisa un paraguas protector. Sólo nos libraremos del suici-

(64) *Op. cit.*, pág. 167.

(65) «La science positive en Allemagne», *Revue Philosophique*, XXIV, 1887, pág. 43.

(66) EMILE DURKHEIM: *De la division du travail social*, PUF, Paris, 1978, pág. XV. Es llamativo que estas mismas palabras las repita años después en *Leçons de sociologie*, PUF, Paris, 1950, pág. 51.

(67) *El suicidio*, pág. 216.

dio egoísta si estamos socializados y salimos de nosotros mismos (68). Sólo una potencia moral mezclada con las cosas de este mundo puede salvar la hostilidad de la sociedad moderna. El llamado individualismo moral y los grupos secundarios destacan en la vitalidad de la solidaridad orgánica, conjunto de formas de vinculación del marco industrial.

El individualismo, que los contemporáneos más conservadores de Durkheim identifican con el utilitarismo, tiene dos caras: como sinónimo de aislamiento es fuente de suicidio, pero como corriente moral pertenece ya a nuestra cultura. A una tradición que incluye el cristianismo, el protestantismo, la Ilustración y la Revolución francesa. Forma por ello parte de una evolución sin retorno y se centra en el moderno «culto a la persona humana». Escrito en el fragor del *affaire Dreyfus*, «El individualismo y los intelectuales» es un alegato a favor de la tolerancia, la libertad de pensamiento y de expresión. Algo que la derecha católica y antisemita confunde con un egoísmo políticamente irresponsable.

Frente a lo que creía Kant, el respeto al individuo no deriva de su valor intrínseco o de una ley férreamente interiorizada sino que es una creación histórica y social. Es más, el individualismo moral es uno de los escasos ideales colectivos modernos. Sus elementos son ya indiscutibles: el reconocimiento de la dignidad, el respeto a la persona «convertida en la cosa sagrada por excelencia sobre la cual nadie debe poner las manos» (69), la compasión con el prójimo. La «religión de la humanidad» no es una creencia narcisista que induzca a la autoabsorción (un buen camino para el suicidio egoísta) sino un credo universalista que va de consuno con el desarrollo del Estado moderno, garante de los derechos del individuo. Así que, lejos de equipararse al egoísmo, el culto al individuo es parte del bien común (70). Durkheim cree que la consideración por nosotros mismos y la simpatía por los demás progresan o retroceden a la vez. Pero se le puede objetar que el avance de la individualización no tiene por qué conllevar más que un respeto a distancia. Una tolerancia civilizada lindante con la indiferencia.

Junto al individualismo moral, en la nueva ética de la solidaridad orgánica destacan los grupos profesionales. Ellos pueden construir una trabazón social permanente que evite la anomia. La cuestión es proveer a la sociedad industrial de autoridad moral. La religión y la familia son ya impotentes. La primera «porque impide

(68) «El hombre no puede ligarse a fines que le sean superiores y someterse a una regla si no percibe por encima de él alguna cosa que le sea solidaria. Librarlo de toda presión social es abandonarlo a sí mismo y desmoralizarlo», *op. cit.*, pág. 438.

(69) *El suicidio*, pág. 368.

(70) Así reza la interpretación semicomunitarista de MARK CLADIS: «El resultado fue una teoría social que articulaba y promovía la dignidad y el derecho al individuo, dentro del lenguaje moral de los modernos y el compromiso a un bien común», MARK S. CLADIS: *A Communitarian Defense of Liberalism (Emile Durkheim and contemporary social theory)*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1992, pág. 1. Véase también DOUGLAS F. CHALLENGER: *Durkheim through the Lens of Aristotle (Durkheimian, postmodernist and communitarian responses to the Enlightenment)*, Rowman & Littlefield, Londres, 1994.

pensar al hombre libremente», inútil tarea con el avance de la conciencia esclarecida; la segunda porque tiene una duración cada vez más breve. A pesar de que quienes viven solos son más proclives al suicidio, el aislamiento individual y la merma de la familia son tendencias que nada podrá modificar (71).

En tercer lugar está la sociedad política, entendida ya como Estado, ya como ente que engloba a los grupos secundarios. El localismo ya no mueve al individuo moderno, cree Durkheim. Ello se aplica primero al particularismo: «el espíritu provinciano ha desaparecido para no regresar, el patriotismo de campanario ha devenido un arcaísmo que no se puede restaurar a voluntad» (72). En segundo lugar a la descentralización administrativa tan cara a Tocqueville:

«Es impensable resucitar artificialmente un espíritu particularista que ya no tiene fundamento. Se podrá, con el auxilio de algunas combinaciones ingeniosas, aliviar un poco el funcionamiento de la máquina gubernativa (...) descargar de trabajo a los ministerios; se suministrará un poco más de materia a la actividad de las autoridades regionales, pero no se hará de las diferencias regionales otros tantos medios morales» (73).

Por último, al patriotismo o «amor propio colectivo» que ya no puede conmover como lo hacía en la Antigüedad. (Pero asistimos ahora a la resurrección del amor a la patria, del localismo y del provincianismo con el avance del nacionalismo. Y es que los diagnósticos de los clásicos escapan a las mudanzas de la historia y a las pasiones humanas.) Durkheim apuesta por el cosmopolitismo, un ideal más suave, duradero y afín al individualismo que contiene, además, la semilla de la crítica interna a la sociedad (74). La eliminación de los cuerpos secundarios y la creciente burocracia forman un paisaje en el cual los individuos, sin lazos entre sí, ruedan unos sobre otros como moléculas líquidas, sin encontrar ningún centro de fuerzas que los retenga, fije y organice (75). Durkheim es diáfano al enjuiciar dicho panorama. «Una sociedad compuesta por una polvareda infinita de individuos desorganizados que un Estado hipertrofiado se esfuerza por apretar y retener constituye una verdadera monstruosidad sociológica» (76).

Descartada la fuerza cohesiva de la religión, sometida la familia a mudanzas profundas y sustituido el amor a la patria por la obediencia al aparato burocrático,

(71) *Suicidio*, pág. 423.

(72) *De la division du travail social*, p. XXIII.

(73) *Suicidio*, págs. 438-9.

(74) «Ciertas formas de cosmopolitismo están muy cercanas de un individualismo egoísta. Tienen por efecto denunciar la ley moral que existe, más que crear otras que tendrían un valor más alto», DURKHEIM: *Leçons de sociologie*, pág. 108. Dicha crítica es aplaudida por el comunitarismo con visos republicanos de MICHAEL WALZER en *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge, 1987. Para un análisis crítico de WALZER puede verse mi capítulo «Los males de la apertura (Pluralismo, relativismo y modernidad)», en SALVADOR GINER y RICCARDO SCARTEZZINI (eds.): *Universalidad y diferencia*, Alianza, Madrid, 1996.

(75) *El suicidio*, pág. 438.

(76) *De la division du travail social*, pág. XXXII.

sólo queda el grupo profesional como fuerza vinculante de la nueva solidaridad. Es en el medio profesional, y no en el natal, donde los hombres establecen ligámenes duraderos. Durkheim insiste en la persistencia de las instituciones. Que éstas degeneren no significa que no reaparezcan con un nuevo aspecto y otra función. Ya en tiempos de Durkheim, el grupo profesional ha perdido su carácter local y adquiere dimensión nacional, siguiendo la tendencia general de las costumbres y la administración política. La corporación, compuesta por individuos que se dedican a las mismas tareas, tiene una «misión social». Ha de convertirse en la unidad cívica fundamental, en el núcleo de la representación política. A causa de la creciente movilidad geográfica lo territorial ya no nos vincula mientras que lo profesional ha devenido el centro de la existencia social. Por eso el egoísmo individual debe ser reemplazado por el «egoísmo corporativo».

En cuanto a las funciones instrumentales de las corporaciones, Durkheim se acerca al llamado solidarismo. De tendencia conservadora y con una visión paternalista del Estado, dicha doctrina quiso enfrentar los desafíos de la industrialización insistiendo, más que en los derechos, en las obligaciones. (Algo que también se plantea el actual comunitarismo.) A la competencia clamada por los utilitaristas, los «solidaristas» de la Tercera República contraponían la cooperación y la interdependencia. Frente a la caridad, demasiado cristiana; la fraternidad, demasiado sentimental o la justicia, demasiado impersonal, la solidaridad tiene el prestigio de lo «científico». De una ciencia social que buscaba un nuevo impulso moral en las instituciones adecuadas. Como vehículos de intereses particulares, las corporaciones debían regular los conflictos de las ramas de una misma profesión, fijar las condiciones de los contratos, organizar las cajas de asistencia y demás funciones que ostentan hoy los sindicatos.

Los grupos profesionales tienen además un valor expresivo, al crear una cierta vida estética y ser fuente de una existencia *sui generis* (77). A partir del axioma de que el orden social es una obra moral, y de que la fuente de toda moral es el apego a algo que supera al interés (78), es fácil añadir que el fundamento del grupo profesional es «la comunidad de ideas, sentimientos y ocupaciones» de un conjunto de personas y dentro de una sociedad política que, «bajo el flujo de tales similitudes están como impulsados, como atraídos los unos a los otros». Los hombres se unen a la corporación por el placer de ser uno con muchos, de no sentirse perdidos en medio de adversarios, por el deseo de comulgar; en definitiva, para poder llevar juntos una misma vida moral (79). Una interpretación actual de Durkheim ha de destacar, pues, las formas modernas de la espontaneidad social. En realidad, cuando afirma la superioridad de la sociedad frente al individuo no piensa en su subordinación con respecto a un sistema impersonal sino en la potencialidad moral y educadora de los diversos grupos.

(77) *De la division du travail social*, pág. XXXI.

(78) *Leçons de sociologie*, pág. 62.

(79) *Op. cit.*, pág. 63.

Cierto republicanismo se descubre en el contenido educador del grupo profesional que, al tiempo que descentraliza la vida moral, la recrea. Puesto que la participación política es ya una circunstancia excepcional, la corporación puede convertirse en el nuevo nicho de la moral cívica. Como sabía Tocqueville, se trata de no dejar a los individuos solos frente al Estado y de vincularlos en órganos que «expresen la comunidad» (80) si no ya de virtud, al menos de intereses y de sentimientos creados por el roce cotidiano de la densidad moral. Por el contrario, una sociedad carente de cuerpos secundarios incubaba las semillas de la anomia y la apatía. Mas los grupos profesionales no se libran del carácter despótico de todo lo social y, si nada los contiene, tenderán a transformarse en una pequeña sociedad en el seno de la grande, comportándose cada uno en relación a sus miembros como si estuviera solo y como si la sociedad global no existiera (81).

Por ello, en virtud de una ley de la mecánica social es preciso oponerles algo exterior para que no ahoguen a sus propios miembros. Es llamativo que el particularismo colectivo que prevé Durkheim sea en la sociedad industrial algo muy parecido al «individualismo colectivo» tocquevilleano del Antiguo Régimen, donde los hombres construyeron pequeñas barreras contrarias al interés público (82). La opresión de los grupos se frena por la acción del Estado. En línea con el pensamiento pluralista (el Montesquieu de la división de poderes y los autores de *El Federalista*), Durkheim ve en la mutua vigilancia entre Estado y grupos secundarios el ancla de la libertad: «Es en este conflicto de fuerzas sociales donde nacen las libertades individuales (...) que no sirven sólo para regular y administrar intereses. Tienen un papel más general; son las condiciones indispensables de la emancipación individual» (83).

Más allá de un Estado como un mero agregado de individuos —al modo utilitario—, y de la «concepción mística» de Hegel, Durkheim tiene a aquel por un órgano liberador de tiranías locales y particularistas, y un defensor del universalismo y del interés común (84). A su vez, el Estado precisa el contrapeso de los grupos secundarios para frenar su potencial despótico. El reconocimiento por parte de Durkheim del carácter coactivo de la sociedad —es decir, de los grupos que la constituyen— no es extraño si se añade que el hombre no lo es sino porque vive en sociedad y fuera de ella no es más que un animal. Por otra parte, decir que los hombres no sienten el peso de la sociedad, como no sienten el peso de la atmósfera, no es una manifesta-

(80) *Leçons de sociologie*, pág. 38.

(81) *Op. cit.*, págs. 96 y 97.

(82) Alexis de TOCQUEVILLE: *L'Ancien Régime et la Revolution*, Gallimard, París, 1967, pág. 177.

(83) *Leçons de sociologie*, pág. 99.

(84) «Es preciso pues que haya por encima de todos esos poderes locales, familiares, en una palabra, secundarios, un poder general que aplique la ley a todos, y que recuerde a cada uno que no es un todo, sino una parte del todo (...) *El único medio de prevenir el particularismo colectivo y las consecuencias que conlleva para el individuo es que un órgano especial se encargue de representar, junto a estas colectividades particulares, a la colectividad total, sus derechos e intereses. Y tales derechos e intereses se confunden con los del individuo*», *op. cit.*, pág. 98, énfasis mío.

ción de realismo sociológico sino la conclusión lógica de una perspectiva grupalista y participativa. La sociedad no pesa porque somos nosotros quienes tejemos su urdimbre. Y en la dinámica de pesos y contrapesos el Estado hace mucho más que proveer el marco para una libertad negativa. Es el «cerebro social», el órgano del pensamiento colectivo, el núcleo de una deliberación que se hace forma de vida en la democracia.

En ella se da una comunicación continua entre el Estado y la sociedad. A pesar de las reticencias ante lo que llamamos hoy democracia participativa (porque el Estado «sí está en todas partes no está en ninguna»), la democracia es un régimen de reflexión caracterizado por unas prácticas entre las que destacan las consultas electorales frecuentes. El énfasis en la comunicación entre Estado y sociedad emparenta a Durkheim con las teorías contemporáneas de la comunicación política, sobre todo con Habermas. Se trata de establecer una vinculación cívica perdurable.

Pero ¿cómo mantener un ligamen resistente en una sociedad en continuo cambio y tocada por la anomia? ¿Cómo vincular a individuos cuyos intereses se particularizan al ritmo que se diferencian las esferas sociales, en un entorno donde el individualismo moral da un valor progresivo a las opciones de vida? Durkheim teme que la moral profesional se adelgace en el futuro tal como ya ocurre con la moral cívica. La decreciente importancia del voto es uno de los síntomas de esta mengua. Los grupos profesionales serían la nueva fuente de una socialidad moral permanente. De este modo cobran sentido las palabras repetidas en *La división del trabajo social*, *El suicidio* y *Lecciones de sociología*: «Si en las ocupaciones que llenan casi todo nuestro tiempo no siguiéramos más que el interés bien entendido, ¿cómo le tomaríamos gusto al desinterés, al olvido de uno mismo, al sacrificio?».

Podemos aventurar una respuesta transitoria: a través de la participación en unas instituciones capaces de reunir las dos caras de la sociedad actual, el egoísmo y el altruismo. Esta vinculación compuesta se da en la esfera pública de una comunidad asociativa que se distingue de la comunidad política del republicanismo clásico, tanto en su complejidad como en los motivos de la acción colectiva. El asociacionismo como expresión de la implicación cívica cobra una especial actualidad con el fenómeno del voluntariado. Pienso que la llamada filantropía democrática es la expresión de la nueva virtud, la de una comunidad asociativa donde pugnan el interés bien entendido, el egoísmo, el servicio profesional y la compasión. Pero la nueva filantropía es algo demasiado complejo para desbrozar aquí. Sólo quiero mencionar de pasada que tanto Tocqueville como Durkheim supieron analizar con lucidez el germen del altruismo contemporáneo. Y se hicieron cargo de una virtud tironeada por fuerzas contrapuestas, tal como lo está el hombre de nuestra modernidad tardía. Un ser de frágiles vinculaciones, pero que sigue pugnando por forjar su libertad en la interdependencia que la sociedad le ofrece.