

# UNA CIUDADANÍA NOBILIARIA FRENTE AL ESTADO DE IGUALDAD: EL MOMENTO TOCQUEVILLE

Julián Sauquillo

## *Abstract*

The origin of “citizenship” lies in the recognition of bourgeois political rights. The legal status of citizenship is also compatible with the misery and delinquency of a part of the population: the marginalised people do not really enjoy civil, political and social rights. In this way, citizenship has been a palliative measure to conceal the social turmoil produced by class inequality during the repeated crises of capitalism. Tocqueville’s reconsideration is a central issue in the defence of political freedom facing an emerging liberal democracy. Thus, Tocqueville’s rigour towards the poor and the criminals coexists with a critical defence of citizens’ freedom against the homogenization and the discipline of the industrial masses.

## *Keywords*

Alexis de Tocqueville; Noble Citizenship; Friendship; Equality Status; Obedience.

## **1. La ciudadanía moderna: ni delincuentes, ni miserables**

Tocqueville es un enclave histórico fundamental en los orígenes de la «ciudadanía». Sostiene una reflexión crítica de la sociedad moderna en una época de tránsito lento entre la sociedad medieval y la modernidad. Su reflexión sobre la ciudadanía se articula en torno al reconocimiento

moderno de unos derechos que se van incrementando. Pero pone su acento reflexivo en el juego de las costumbres modernas que aparecen con afán de desvirtuarlos. Tocqueville mantuvo serias reservas hacia las dos revoluciones burguesas. En el plano cívico, no conllevaron transformaciones individuales profundas positivas. Su afán no era de historiador sino de intérprete de las líneas maestras de los dos procesos. De una parte, Francia le causa una perplejidad irresoluble. Nunca acaba de poder «levantar el velo que cubre» unos hechos inexplicables en su espíritu. La revolución es un virus violento, inmoderado, radical, audaz y que, finalmente, escapa a la comprensión»<sup>1</sup>. Tocqueville supuso que la revolución francesa no fue una transformación social sino un afianzamiento del estado social del Antiguo Régimen y una prolongación del apasionamiento político mucho más allá de 1789. No hubo ruptura revolucionaria, pues la centralización administrativa francesa marca la continuidad entre el Antiguo Régimen y el naciente Estado providencia burgués<sup>2</sup>. La revolución francesa, para Tocqueville, se extiende sobre el conocido periodo del Imperio. Esta extensión prodigó un estado de turbaciones emocionales que abatió las mejores virtudes políticas. En su opinión, se estableció, entonces, un predominio de las más turbulentas emociones por encima del razonamiento público. Los franceses siempre están sujetos – dentro de su argumento – a intermitencias de fatiga y excitación, a unas “fiebres periódicas de turbulencia”. Cuando agotan el periodo álgido entran en el periodo violento<sup>3</sup>. De otra parte,

---

<sup>1</sup> A. De Tocqueville, Louis de Kergorlay, *Correspondance*, I y II, texto establecido por André Jardin, introducción y notas de Jean-Alain Lesourd, Gallimard, París 1977. Las referencias a esta correspondencia se hacen entre paréntesis con remitente, localización, fecha y tomo de la correspondencia citada donde puede encontrarse la epístola.

<sup>2</sup> F. Furet, *Tocqueville et le problème de la Révolution française*, en Id. *Penser la Révolution française*, Gallimard, París 1978, pp. 173-211, p. 185.

<sup>3</sup> Vid. C.A. Sainte-Beuve, *Oeuvres et correspondance inédites*, en Id., *Écrits sur Tocqueville*, edición de Michel Brix, La Chase au Snark, París 2004, 187 pp., 145,

en lo que concierne a América, Tocqueville pasó de la fascinación por la pasión fabril que se daba allí a la inquietud por la falta de un gobierno virtuoso en el más palmario exponente de la democracia moderna. Si tal gobierno excelente no se daba, la excesiva y generalizada ambición de triunfo procuraría la despotenciación política<sup>4</sup>. Sólo el arte político puede procurar la igualdad con libertad<sup>5</sup>. A uno y otro lado del Atlántico, con diferente grado de rapidez e intensidad, el estado social de igualdad, acabaría con una ciudadanía capaz de grandes ambiciones políticas y nacionales. Existe, en los escritos de Tocqueville, una concepción mítica de la ciudadanía que mal se compadece con la serialización, la normalización de las fuerzas individuales por el bienestar y el consumo.

Tocqueville es clave en los orígenes del concepto de ciudadanía por la claridad de su posición sobre la virtualidad y extensión de los derechos. En nuestro tiempo, T. H. Thompson sostuvo que el reconocimiento de derechos – civiles, políticos y sociales – configura la ciudadanía. La conquista y el otorgamiento de estos derechos no es universal en la historia. Creo que, hoy, tampoco. La ciudadanía es un estatuto jurídico para unos individuos y convivió con su inexistencia para capas muy numerosas de la población. De forma que la ciudadanía sirvió para sostener el sistema capitalista frente a la conflictividad social venida de la falta de derechos<sup>6</sup>. Los trabajadores fueron conquistando sus derechos a lo largo del siglo XIX, mientras los necesitados, carentes de forma de vida laboral, no es evidente que los tuvieran alguna vez. Cayeron bajo la asistencia social de las Leyes de Pobreza, las Compañías Religiosas y las

---

146; F. Furet, *Edgar Quinet: les jacobins refont la royauté*, en Id. *La Révolution en débat*, Gallimard, París 1999, pp. 48, 49.

<sup>4</sup> N. Capdevila, *Tocqueville et les frontières de la démocratie*, Presses Universitaires de France, París 2007, pp. 23-66.

<sup>5</sup> A. Jardin, *Alexis de Tocqueville 1805-1859*, Hachette, París 1884, p. 257.

<sup>6</sup> T.H. Marshall, T. Bottomore, *Citizenship and Social Class*, Pluto Press, Concord (MA) 1992; tr. esp. de Pepa Linares, *Ciudadanía y clase social*, Alianza Editorial, Madrid 1998, pp. 13-82, pp. 40, 41.

iniciativas sociales de la “Ciencia de la Policía” según en qué territorios nacionales. En paralelo con la reflexión de *La Democracia en América I y II* (1835, 1840), donde se libra la batalla en favor de la libertad de expresión en el mundo moderno, Tocqueville realiza su reflexión sobre dos excluidos de la ciudadanía: los delincuentes y los miserables. *Del sistema penitenciario en los Estados Unidos y su aplicación en Francia* (1833)<sup>7</sup> y las *Memorias sobre el Pauperismo* (1835, 1837)<sup>8</sup> son trabajos de contenido técnico –Informaciones<sup>9</sup> – donde Tocqueville se despacha con posiciones refractarias a ambas poblaciones excluidas de la ciudadanía. Respecto del tratamiento necesario de los delincuentes, no aporta reflexión alguna sobre sus circunstancias sociales y es partidario del sistema de presidio de Filadelfia. Este es el sistema más duro, caracterizado por el aislamiento completo del delincuente día y noche. El discurso criminológico de la época se centra en el restablecimiento del hombre económico, la retribución del castigo y la elusión del peligroso social. El humanitarismo del tratamiento penal estaba muy supeditado a qué sistema de construcción era más barato –Auburn o Filadelfia– y cuál resultaría más eficaz en el restablecimiento social del delincuente. Costes mayores de construcción (Filadelfia) se verían compensados al evitar permanencias menos útiles, más largas y más costosas (Auburn). El delincuente queda fuera de los derechos y requiere una reconducción severa. Tocqueville y Beaumont acabaron hartos de su reflexión carcelaria<sup>10</sup>. Pero Tocqueville no se caracterizó por piedad alguna. El

---

<sup>7</sup> A. de Tocqueville, *Del sistema penitenciario en los Estados Unidos y su aplicación en Francia* (1832), estudio preliminar, traducción y notas de Juan Manuel Ros y Julián Sauquillo, Tecnos, Madrid 2005.

<sup>8</sup> A. de Tocqueville, *Memoria sobre el pauperismo* (1835), estudio preliminar, traducción y notas de Juan Manuel Ros, Tecnos, Madrid 2003.

<sup>9</sup> J.L. Benoît, *Tocqueville. Un destin paradoxal*, Perrin, París 2013, pp. 111-279.

<sup>10</sup> G. de Beaumont, Á sa sœur Eugénie (Cincinnati, 1/XII/1831), en Id., *Lettres d'Amérique, 1831-1832*, texto establecido y anotado por A. Jardin y G. W. Pier-son, Presses Universitaires de France, 1973, pp. 184, 185.

aislamiento continuo evita la propagación del mal: el fin de la prisión es castigar y no cabe reinserción alguna<sup>11</sup>.

Tampoco el miserable corre suerte favorable. El miserable debe un comportamiento fabril a la sociedad. Su deterioro económico y moral viene dado por sus propias decisiones equivocadas y no por sus circunstancias negativas. Tocqueville dejó claro que su resocialización social quedaba a expensas de su retorno a una preocupación industriosa. Las cartillas y las casas de ahorro y piedad, no el Estado, debieran apuntalar un deterioro económico y moral que es responsabilidad del miserable. Tanto para el caso del delincuente como para el del miserable, se da por descontado el libre albedrío que les hace responsables y culpables de su inexistente ciudadanía. Se agradece la claridad neta del liberalismo de Tocqueville. No obstante, su posición acerca de la exclusión social no parece ni muy útil ni demasiado admirable.

## **2. La nueva ciudadanía: entre la igualación y la normalización**

Sin embargo, existe otra perspectiva tocquevilliana sumamente sugestiva y crítica. Alexis de Tocqueville observa, antes y mejor que sus contemporáneos, el envilecimiento de la actividad pública bajo la industrialización y la racionalización modernas. La ilustración económica (la fisiocracia) y política (el jacobinismo) acabaron con los errores estamentales y corporativos de la sociedad feudal. Pero la igualación social dificultó cualquier carácter excepcional entre los individuos. Todos iguales pero normales, serializados, disciplinados, ..., bajo un molde público común, parece el nuevo déficit ilustrado. La Escuela de Frankfurt formuló, mucho tiempo después, este encuadramiento social rotundamente:

---

<sup>11</sup> Jardin, *Alexis de Tocqueville 1805-1859*, cit., p. 176.

el precio de la igualdad de todo con todo consiste en que nadie puede ser idéntico a sí mismo. La ilustración disuelve el error de la vieja desigualdad [...] pero destruye lo incommensurable [...]<sup>12</sup>.

Para Tocqueville esta normalización no se dio a costa de la igualdad sino gracias a ella. *La Democracia en América I* (1835) vaticinó un despotismo normalizador con asombrosa claridad:

Cadenas y verdugos eran los instrumentos que la tiranía usaba antaño; pero, en nuestros días, la civilización ha perfeccionado incluso el despotismo, del que, sin embargo, parecía no tener nada que aprender.

Los príncipes, por decirlo así, habían materializado la violencia, las repúblicas democráticas de nuestros días la han hecho tan intelectual como la voluntad humana a la que quiere reducir. Bajo el gobierno absoluto de uno solo, el despotismo para alcanzar al alma, golpeaba groseramente al cuerpo, y el alma, escapando a esos golpes, se elevaba gloriosa por encima de él; pero en las repúblicas democráticas, no es así como procede la tiranía; abandona al cuerpo y va derecha al alma. El amo ya no dice: Pensaréis como yo o moriréis, dice: Sois libres para no pensar igual que yo; vuestra vida, vuestros bienes, todo lo conservaréis; pero a partir de ese día seréis unos extraños entre nosotros. Conservaréis vuestros privilegios en la ciudad, pero os resultarán inútiles: porque si buscáis la elección (el voto) de vuestros conciudadanos, no os la concederán en absoluto, y si no pedís más que su estima, fingirán incluso negárosla. Permaneceréis entre los hombres, pero perderéis vuestros derechos a la humanidad. Cuando os aproximéis a vuestros semejantes, huirán de vosotros como seres impuros, y los que creen en vuestra inocencia, incluso éstos, os abandonarán, porque se huiría de ellos, a su vez. Id en paz, os dejo la vida, pero os la dejo peor que la muerte<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1944; tr. esp. de J.J. Sánchez, *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid 1994.

<sup>13</sup> A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, I, introducción de Harold J. Laski, nota preliminar de J.-P. Mayer, Gallimard, París 1961, pp. 266, 267 (existen traducciones castellanas de Dolores Sánchez de Aleu y prólogo de Ángel Rivero, Alianza Editorial, Madrid 2017; y Eduardo Nolla, Trotta, Madrid 2018).

Nadie escapará al despotismo de una normalización espiritual absoluta en la sociedad contemporánea. El peso de una costumbre normalizadora se impondrá sobre la detentación formal de derechos frente al Estado. En el futuro, se dará una nueva tiranía suave y omnipresente. Su forma es la administración absoluta de la vida cotidiana frente a un individuo inerme<sup>14</sup>. Desde una gran estima por la tradición del *franc-parler*, de la palabra expresada con toda su crudeza<sup>15</sup>, Tocqueville reflexiona sobre un proceso histórico que arrastra a todos en un destino común: ser iguales o diferenciarse como monstruoso. Su crítica de la centralización administrativa diagnostica un proceso de racionalización que anula todo aquello que no se somete a la planificación, a la competencia individual, al logro de las ventajas económicas y a la iniciativa pública. Se muestra perplejo ante una centralización administrativa que se corona por revoluciones cada quince o veinte años<sup>16</sup>. Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill predicen que todo vigor individual para la vida pública parlamentaria va a ser raro en el futuro. Los comentarios de Mill a *La Democracia en América, I y II* (1836, 1840) auguran un porvenir de “despotismo chino” y “pasividad asiática” para el futuro de occidente<sup>17</sup>. El Estado ocupa el espacio político de una democracia degradada<sup>18</sup>. Tanto los ciudadanos críticos o imaginativos como los líderes capaces brillarán por su ausencia.

---

<sup>14</sup> J.T. Schleifer, *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1980; tr. esp. de R. Ruza, *Cómo nació “La Democracia en América” de Tocqueville*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México 1984, p. 202.

<sup>15</sup> L.D. del Corral, *El pensamiento político de Tocqueville*, Alianza Editorial, Madrid 1989, p. 141.

<sup>16</sup> Furet, *Tocqueville et le problème de la Revolution française*, cit., p. 209.

<sup>17</sup> J.S. Mill, *Sobre la Democracia en América*, en Id., *Sobre la libertad y comentarios a Tocqueville* edición de Dalmacio Negro Pavón, Espasa-Calpe, Madrid 1989, pp. 237-388.

<sup>18</sup> J.M. Ros, *Los dilemas de la democracia liberal. Sociedad civil y democracia en Tocqueville*, Crítica, Barcelona 2001, p. 170.

Posiblemente sea en la correspondencia inglesa de Tocqueville donde se dé mejor la altura de sus libros y, como en ninguna, en la que sostuvo con John Stuart Mill<sup>19</sup>. La retroalimentación de ambos fue fantástica. *Del Gobierno representativo* (1851), de Mill, determina que la Administración es una maquinaria que necesita un empuje exterior, si bien la política deseable estará sometida, desgraciadamente, a una conversión futura de la vida pública a rutina. Esta agonía pública, vislumbrada por Mill y Tocqueville, adquiere dimensiones de perversidad social total, bajo el diagnóstico de la hiperburocratización del mundo en la sociología de Max Weber. El hombre de genio es cada vez más raro, dentro de este diagnóstico compartido, y la cultura de masas tanto más común. La homogeneización normalizadora, el descrédito del esfuerzo intelectual, el debilitamiento cortesano de los mayores talentos, la pérdida de imaginación, la marginación de cualquier extremosidad o el aislamiento de los disidentes son síntomas del estado social de igualdad y de la racionalización burocrática modernos. El hombre democrático es más objeto que sujeto del proceso de igualación. Entre la primera parte y la segunda de *La Democracia en América*, el pesimismo tocquevilliano se extiende. Comienza por determinar el auge centralizador por concentración popular y legislativa del poder como problema. Prosigue, luego, con señalar la acumulación de poder del Estado y su burocracia como causas de la anestesia individual moderna. Los funcionarios son, para Tocqueville, la nueva aristocracia de la modernidad<sup>20</sup>. Y la radicalidad de su diagnóstico no encuentra salida en el tiempo presente. Por ello, acude a las fuerzas y arsenales culturales de la Antigüedad. La ciudadanía nobiliaria de Tocqueville no sólo se origina en el estamento aristocrático. Tocqueville quiso una nueva ciencia política basada en

---

<sup>19</sup> Vid. Sainte-Beuve, *Nouvelle correspondance inédite*, en Id., *Écrits sur Tocqueville*, cit., p. 150; A. de Tocqueville, *Correspondance anglaise*, VI, I (con Henry Reeve y John Stuart Mill), texto establecido y anotado por J.-P. Mayer y Gustave Rudler, Gallimard, París 1954.

<sup>20</sup> Furet, *Tocqueville et le problème de la Revolution française*, cit., p. 188.



las virtudes aristocráticas de Plutarco. Su pascaliano pesimismo sobre el futuro de la libertad en las sociedades democráticas no puede sino acudir al honor antiguo como alternativa de emergencia<sup>21</sup>.

Tocqueville observó capacidades reales de los ciudadanos americanos para preservar su libertad política a través del asociacionismo vibrante que se percibía entonces. Pero su reflexión se erige, más bien, sobre un problema latente: a pocos se les ocurre pensar los peligros que encierra la igualdad, por su carácter de evidencia democrática<sup>22</sup>. Vencer estos peligros requería una mirada a la Antigüedad. *La Democracia en América II* antepone el valor de la literatura griega y latina por su falta de apresuramiento e improvisación. Es capaz de purificar nuestros defectos igualitarios con un modelo de excelencia y distinción social<sup>23</sup>. El modelo clásico se convierte en un arsenal de resistencia a la sociedad contemporánea. Sobre la aceleración industriosa de la sociedad democrática, Tocqueville levanta un antídoto antiguo que pervive en la sociedad medieval. Mientras la democracia favorece la aplicación de toda la inteligencia individual a la industria, la aristocracia facilita el espíritu elevado. En la sociedad democrática, la ocupación básica es la industria y no la cultura<sup>24</sup>. Este menoscabo intelectual ocasiona una pérdida sustancial de ciudadanos capaces de afrontar un gobierno generoso en democracia. Tocqueville considera que, en todos los periodos políticos, las grandes personalidades impulsaron la historia en un sentido u otro<sup>25</sup>. Pero las sociedades democráticas limitan la libertad necesaria para esa capacidad de gobierno bajo el predominio de la igualdad<sup>26</sup>. El cuidado

---

<sup>21</sup> J. Sauquillo, *Democracia y cultura de masas. La encrucijada ético-política de Mill, Tocqueville y Weber*, en «Doxa», XI (1994), pp. 321-337.

<sup>22</sup> A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, II, introducción de Harold J. Laski, nota preliminar de J.-P. Mayer, Gallimard, París 1961, pp. 102, 103.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 67, 68.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 45, 49, 50.

<sup>25</sup> Ivi, pp. 89, 90.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 103, 104.

espiritual quedó en manos de una minoría dada la pasión generalizada por el bienestar material de las fortunas intermedias de la clase media<sup>27</sup>.

Preocupados únicamente en hacer fortuna, no advierten el estrecho lazo que une la fortuna particular de cada uno con la prosperidad de todos. No es necesario arrancar a tales ciudadanos los derechos que poseen; ellos mismos los dejan escapar. El ejercicio de sus deberes políticos les parece un enojoso contratiempo que les distrae de su industria. Si se trata de elegir a sus representantes, de prestar ayuda a la autoridad, de tratar, entre todos, la cosa común, les falta tiempo; no pueden malgastar ese tiempo precioso en trabajos inútiles. Los juegos ociosos no les convienen para nada a personas responsables y ocupadas con los intereses serios de la vida<sup>28</sup>.

Esta degradación de las costumbres públicas, asociada a la búsqueda de la fortuna material, coincide con el tránsito entre la sociedad aristocrática y la democrática. Tocqueville no ignora que, en el futuro, se abrirá paso una aristocracia económica manufacturera despiadada, interesada en servirse de la masa en vez de gobernarla. Sin asociación alguna entre el obrero y el empresario, aquel queda en manos de la caridad pública. Se pierde, entonces, el socorro de la miseria que las leyes y costumbres de la aristocracia de los siglos pasados indicaba obligatorias<sup>29</sup>. *La Democracia en América II* no hace un retrato piadoso de la aristocracia política y económica medieval. Pero la describe en términos de estabilidad política basada en la autoridad establecida y la obediencia acatada<sup>30</sup>. Con el dinamismo y la movilidad de la sociedad democrática, la obediencia y el mando se basan en el mero contrato y no en la Providencia. La inestabilidad y la extrañeza de todos con todos se plantean

---

<sup>27</sup> Ivi, p.135.

<sup>28</sup> Ivi, p.147.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 166, 167.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 187, 188.

como futuro inmediato<sup>31</sup>. Abandonados a sus propias fuerzas, los ciudadanos someterán sus energías a ser industriosos y comerciantes.

Su espíritu adquiere un aspecto serio, calculador y positivo; se desvían fácilmente de

lo ideal para dirigirse hacia cualquier fin visible y próximo que se presente como natural y necesario objeto de sus deseos. La igualdad no destruye la imaginación, pero

la limita y no le permite volar más que a ras de tierra.

Nadie menos soñador que el ciudadano de una democracia, y se encuentran en ella muy pocos que se abandonen a esas contemplaciones ociosas y solitarias que preceden

de ordinario y producen las grandes agitaciones del corazón<sup>32</sup>.

La democracia conduce, en el razonamiento de Tocqueville, a una fuerte relajación de la moralidad cívica y a una pérdida de cualquier variedad de opiniones. Los ciudadanos son como viajeros dispersos en un mismo bosque, cuyos caminos llegan a la misma explanada de multitudinaria concentración<sup>33</sup>. Bajo la identificación de todos en una misma masa, hay opinión pública pero no existirá honor y virtud o serán muy difusos. El honor requiere, para Tocqueville, de una diferenciación y una estabilidad sociales – propias de los estamentos heredados – que no se puede dar en una sociedad trepidante, homogenizada y en agitación incesante. El honor parece depender de un punto de vista agudo sobre ciertas cosas y cuestiones – consolidado en el tiempo, propio de una base social y familiar heredada – y capaz de proporcionar una regla fija, estable y previsible de comportamiento<sup>34</sup>. Cuando la ambición se generaliza, en cambio, en el estado igualitario, sólo el imperativo de

---

<sup>31</sup> Ivi, pp. 186-190.

<sup>32</sup> Ivi, p. 216.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 216, 237.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 246-248.

prosperar se hace inflexible. Así se apaga la imaginación, la juventud languidece y se extiende la obediencia<sup>35</sup>.

La masa no necesita las leyes para doblegar a quienes no piensan como ella. Le basta con desapropiarlos. El sentimiento de su aislamiento y de su impotencia les acaba abrumando y desesperando<sup>36</sup>.

James Bryce fue más lejos que Tocqueville al prever que cualquier minoría se diluiría sin llegar a soportar, mucho tiempo, una “tiranía de la mayoría”. El peligro real no sería la “tiranía de la mayoría” en un futuro. La mayor parte de los disidentes abandonarían cualquier deseo de ser diferentes bajo el «fatalismo de la multitud»<sup>37</sup>. La descripción de la nueva ciudadanía democrática no deja esperanza alguna de participación auténtica en los asuntos públicos con generosidad y diversidad. Satisfechos y tranquilos, los hombres no sentirían la ausencia de libertad. Un nuevo Leviathan podría alzarse sin recurrir a la violencia y respetando ciertas formas exteriores de libertad<sup>38</sup>.

### 3. Contra el cartesianismo democrático

Sin embargo, Tocqueville y algunos de sus más cercanos aspiraron a robustecer una ciudadanía autoexigente en los nuevos e ineludibles tiempos de constricciones permanentes. ¿Cuál fue la línea maestra de esta reconstrucción cívica *in extremis*? Un trabajo espiritual en diálogo con ciertos clásicos del pensamiento político y social. Tal trabajo encerraba un cuidado moral interior que, de una parte, debiera revertir en el conocimiento y la mejora social del mundo moderno; y, de otra parte,

---

<sup>35</sup> Ivi, pp. 252-254.

<sup>36</sup> Ivi, p. 267.

<sup>37</sup> Schleifer, *Cómo nació “La Democracia en América” de Tocqueville*, cit., p. 226.

<sup>38</sup> J.C. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, Presses Universitaires de France, París 1983, p. 85.

tendría que oponerse a cualquier posición de retirada ante la hostilidad y corruptibilidad mundana como había predicado cierto cristianismo dogmático. Para Tocqueville, conocer requiere no sólo de un buen método nuevo, tampoco basta con no participar en el mundo infernal de la tierra. Conocer y actuar exigen un trabajo previo sobre sí mismo, un cuidado moral excepcional. Las dos fuentes mastodónticas a las que Tocqueville se opondrá, para su gran proyecto teórico y práctico, son el *Discurso del Método* (1637) de Descartes y la *Imitación de Cristo o desprecio del mundo* (s. XV) de Thomas de Kempis, de gran influencia en el siglo XIX y XX.

La ciudadanía defendida por Tocqueville, de forma inconfesada, encierra, en primer lugar, un posicionamiento “anti-Descartes”. A veces, Tocqueville se refiere a un cartesianismo vulgar característico del pensamiento del hombre democrático. Sus posiciones son antitéticas en muchos aspectos y tuvo delante el estudio y valoración de Descartes, sin duda alguna. Dentro de una diferenciación esclarecedora, Descartes es el “ingeniero” que desea construir un edificio de nueva planta a partir de una demolición previa de lo ya construido anteriormente. Quiere aplicar unas verdades arquitectónicas que servirán en la medida que sean de demostración inédita y carezcan de cargas previas. En cambio, Tocqueville es el “bricoleur” que mezcla opiniones bien elegidas – presentes y pasadas – y construye en un diálogo – también epistolar – con sus más apreciados contemporáneos. Mientras Descartes desea cortar con la tradición para levantar un método robusto y original, Tocqueville quiere recoger elementos de una lejana tradición clásica<sup>39</sup>. El ingeniero idea en solitario, el “bricoleur” elabora en una conversación continua. Aquel abandona el calor de la estufa y parte al viaje, este elabora un método y una visión previa al descubrimiento de otro mundo. Descartes pretende ir a la experiencia del presente como hombre actual dotado

---

<sup>39</sup> T. Pollán, *Variaciones sobre el “bricoleur”*, en «Revista de Occidente», 256 (2002), pp. 61-82.

de su inalienable reflexión. Leer a los clásicos es viajar en el tiempo. Pero si se viaja mucho hacia el pasado, supone Descartes, cabe ignorar lo que sucede en el presente. En cambio, Tocqueville considera que sólo puede comprender la pobreza cultural del presente a la vista de la riqueza social del pasado. Para Descartes, ser ciudadano es conocer rigurosamente y, por ende, mejorar el mundo. Encarna la crítica de los reformadores que no fueron llamados al caso pues desean establecer sus indemostradas opiniones y costumbres al común de los mortales. Consideran unas opiniones como prejuicios y otras como verdades demostrables. En cambio, Tocqueville concibe la ciudadanía como defensa de la libertad política frente a costumbres modernas que teme la asfixien. Se alza como reformador social desde la Asamblea y los periódicos de la época frente a los demagogos o falsos reformadores. Su punto de vista se asienta en la nostalgia por el mundo antiguo y la crítica de la modernidad que emerge<sup>40</sup>. Descartes quiere aflorar un yo como sustancia pensante diferente del cuerpo menesteroso. Mientras que Tocqueville concibe al investigador social como un hombre que se sobrepone a las mediaciones materiales que mantienen en la ignorancia a sus contemporáneos. Posee las mismas limitaciones corporales que sus coetáneos, pero anuncia el debilitamiento social de la inteligencia. Descartes desea demostrar su superioridad ante conjeturas anteriores<sup>41</sup>. Al contrario, Tocqueville pretende levantar el diagnóstico de una enfermedad social consumada. Las conjeturas abundan en su reflexión. Interviene en un conflicto de interpretaciones sociales sobre un periodo histórico inmediato. Hoy podemos corroborar el acierto de su presagio sobre el estado de igualdad, avance de la sociedad de masas. En realidad, el cartesianismo, en una versión vulgar de “cartesianismo inconsciente”, es la

---

<sup>40</sup> C. Schmitt, *Ex captivitate salus. Erfahrungen der Zeit 1945-1947*, Greven, Köln 1950; tr. esp. de J.A. Pardos, *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Trotta, Madrid 2010, pp. 37-42.

<sup>41</sup> R. Descartes, *Discurso del método* (1637), estudio preliminar, traducción y notas de Eduardo Bello Reguera, Tecnos, Madrid 1987.

filosofía del hombre democrático. El hombre de la calle, en condiciones de igualdad, no concede al juicio de los otros, por elaborado que sea, más valor que al suyo<sup>42</sup>. Manifiesta una gran soberbia personal ante las opiniones ajenas correlativo al deseo de protección bajo el Estado providencia<sup>43</sup>. Tocqueville no pudo estar de acuerdo con esta equiparación de todas las opiniones democráticas en igual valor.

De forma inconfesada pero muy manifiesta, la ciudadanía postulada por Tocqueville es, en segundo lugar, un posicionamiento “anti-Ignacio de Loyola”. Su método de análisis sociológico y su concepción de la ciudadanía es secular. Descartes no encierra esta ruptura con el catolicismo. Respecto de la filosofía antigua, Descartes representa una desespiritualización del saber incomprensible para la filosofía griega y buena parte de la tradición filosófica: la reforma protestante, en el siglo XVI; Spinoza, en el siglo XVII; y Hegel, Schopenhauer, Husserl, Heidegger, desde el siglo XIX, son signos de la relación que guardó la transformación en el entendimiento y la espiritualidad con el conocimiento. Con Descartes, muy al contrario, ya no es necesaria la transformación de la subjetividad para acceder al saber. Basta con el método correcto. La escolástica acabó con la “condición de espiritualidad para el acceso a la verdad”. Y Descartes refuerza la idea de que sólo el conocimiento de estructura racional permite acceder a la verdad de Dios, si atendemos al *Discurso del Método*<sup>44</sup>. Pero Descartes levanta una confianza racionalista en el sujeto que conoce malavenida con las mortificaciones de la carne que Thomas de Kempis defiende para conocer científicamente. El inspirador del jesuitismo político advierte contra las ciencias vanas. No se trata de trabajar quince años en los “sutiles dichos de los hombres”. Más vale religiosamente atender a Dios que enseña sin ruido de pala-

---

<sup>42</sup> Jardin, *Alexis de Tocqueville 1805-1859*, cit., pp. 243, 244.

<sup>43</sup> Ros, *Los dilemas de la democracia liberal*, cit., p. 162.

<sup>44</sup> M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, edición de Frédéric Gros bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, París, Gallimard, Paris 2001. (existe traducción castellana e italiana).

bras. Al que Dios habla y aprende a despreciar lo terreno, su divinidad le convierte en sabio<sup>45</sup>. La cristiandad de Descartes se diferencia de la de Thomas de Kempis en que su sujeto cognitivo no aparece nunca atribulado por la exterioridad. Está, más o menos, seguro de neutralizarla al testar cualquier argumento con un nuevo método. Pues bien, la ciudadanía cognoscente de Tocqueville es opuesta tanto al anticlasicismo del método cartesiano como al repliegue mortificador y autohumillante de Thomas de Kempis. Por lo que se refiere al segundo término, el posicionamiento de Tocqueville no es poco significativo: Thomas de Kempis se convertiría en el eje central del lenguaje y del comportamiento ignaciano<sup>46</sup>. De una parte, tenemos el modelo liberal carismático de ciudadanía – Tocqueville “avant la lettre” de Weber<sup>47</sup> – para el mando político en las sociedades de masas; de otro, nos encontramos con el modelo jesuítico, que triunfa con la Contrarreforma, como telón de fondo del obediente monje, elemento rudimentario del funcionario de las administraciones modernas. Tocqueville erige el primero sobre una concepción clásica de la subjetividad. La formación clásica está destinada solamente a una élite<sup>48</sup>. No es destinada a un batallón organizado de ciegos obedientes a una causa, capitanes sin prudencia por amor a Dios, propios de la Compañía de Jesús. Al servicio de esta subjetividad anti-ignaciana está una nueva ciencia política. Se trata de un arte de gobierno, postulado por Tocqueville, que se construye sobre una concepción normativa de la historia. Una ciudadanía excelente, arraigada en

---

<sup>45</sup> T.À. Kempis, *L'imitation de Jesus-Christ*, introducción de R.H. Benson, Georges Crés et Cie, s.d., pp. 237-240.

<sup>46</sup> M. Alvar, *Sobre el español de san Ignacio*, en Q. Aldea (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI: Congreso Internacional de Historia, Madrid, 19-21 noviembre de 1991*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1993 (edición digital de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006).

<sup>47</sup> Del Corral, *El pensamiento político de Tocqueville*, cit., p. 77.

<sup>48</sup> Jardin, *Alexis de Tocqueville 1805-1859*, cit., p. 248.



la antigua nobleza moral y familiar, soportaría, en el mejor de los casos, esta nueva ciencia política.

#### **4. La construcción escrita de una ciudadanía singular: la importancia del conde Louis de Kergorlay**

La ciudadanía nobiliaria supone una urdimbre de posiciones económicas, orígenes familiares, estrategias matrimoniales y vínculos intelectuales, de diferente tenor<sup>49</sup>. La correspondencia es un instrumento inapreciable para observar la entraña de esta ciudadanía nobiliaria. De entre todas las amistades de Tocqueville, Louis de Kergorlay resultó ser el espejo prioritario para la construcción de su personalidad y su pensamiento. Hasta el siglo XIX, nos llegan testimonios con esta correspondencia donde ser en el mundo como ciudadano excelente requiere reflexionar de forma íntima y en común por escrito. La escritura encierra, como en los nobles antiguos, un proceso de meditación y depuración espiritual. Además, Kergorlay acompaña toda la vida de Tocqueville y ocupa una posición central en su evolución (Tocqueville-Kergorlay, Cherbourg, 21/VI/1837, Tomo I)<sup>50</sup>. Es quien recoge la autocrítica de un ser extremadamente autoexigente<sup>51</sup>. Para Tocqueville, Louis Kergorlay era el único hombre del mundo que comprendía su pensamiento y era capaz de completarlo (Tocqueville-Kergorlay, Cannes, 29/XI/1858, Tomo II). El autor de *La Democracia en América* dice que hay tres hombres con los que vive todos los días un poco – Pascal, Montesquieu y Rousseau. El cuarto que le falta es Kergorlay (Tocqueville-Kergorlay, Baugy, 10/XI/1836, Tomo I). Aunque Kergorlay valoraba exagerada la calificación de maestro venida de su amigo, no veía ejemplos humanos que ambos pudieran seguir. Si Tocqueville no era arrancado de su lado

---

<sup>49</sup> Del Corral, *El pensamiento político de Tocqueville*, cit., pp. 85-136.

<sup>50</sup> Benoît, *Tocqueville*, cit., p. 331.

<sup>51</sup> Sainte-Beuve, *Nouvelle correspondance inédite*, cit., pp. 175, 176.

por la vida pública y la vida material no le absorbía, ambos devendrían – nada menos – como dos viejos griegos, como Sócrates y su banda (Kergorlay-Tocqueville, Fosseuse, 30/IX/1837, Tomo I). Kergorlay es el amigo íntimo. También el valedor, desde el principio, de Alemania como objeto de estudios finales de Tocqueville. Sin embargo, se contentará con ser «el depositario y el crítico inteligente de las ideas de quien admiraba sin adularle»<sup>52</sup>. Tocqueville analizara la inabarcable documentación germánica en la última etapa de su vida, en buena parte influido por aquel (Tocqueville-Kergorlay, Baugy, 4/XII/1836, Tomo I). Alemania representaba la perduración del Antiguo Régimen en Europa. Y esta raigambre medieval en la modernidad es el telón de fondo de *El Antiguo Régimen y la Revolución I* (1856)<sup>53</sup>. Pero, además, construirán su personalidad noble especularmente. Sainte-Beuve llegó a considerar una carta del autor de *La Democracia en América* a su amigo conde, desde Sorrento, el mejor testimonio habido de su carácter: un testigo en los límites de lo que un hombre crítico puede confesar públicamente en momentos de crisis. Alguien que sabe imposible esta palabra clara pero que quisiera producir su persona en semejante teatro literario imposible (los recuerdos de la revolución del 48)<sup>54</sup>.

Tocqueville destacó la herencia nobiliaria de su amigo Kergorlay, su fiel patriotismo y orgullo nobiliario venido de su padre (Discours Prononcé en faveur de M. Louis de Kergorlay, Montbrison, 9/III/1833, Tomo I). Llamado a restituir su honor, cuestionado por tres paletos, Kergorlay podía pedir a Tocqueville que le acompañara con dos buenas

---

<sup>52</sup> C.A. de Sainte-Beuve, *Alexis de Tocqueville. De la Démocratie en Amérique*, en Id., *Écrits sur Tocqueville*, cit., p. 68.

<sup>53</sup> A. De Tocqueville, *L'Ancien Régimen et la Revolution I*, introducción de Georges Lefebvre, nota preliminar de J.-P. Mayer, Gallimard, París 1952; *L'Ancien Régimen et la Revolution, Fragments et notes inédites sur la Révolution*, II, texto establecido y anotado por André Jardin, Gallimard, París 1953 (existe traducción castellana de Dolores Sánchez de Aleu, Alianza Editorial, Madrid 1982).

<sup>54</sup> Sainte-Beuve, *Nouvelle correspondance inédite*, cit., pp. 163, 164.

pistolas de caballería (Kergorlay-Tocqueville, 24/I/1835, Tomo I). Pero la influencia de los vínculos cultivados en Tocqueville es mucho más manifiesta que el orgullo nobiliario. Tocqueville sostuvo una “república de las letras” con hombres y mujeres cultos de diferente tenor. El mentor, el ayudante notable, el compañero de viaje, la referencia personal con otro país (Inglaterra, Irlanda, Argelia, Alemania, Estados Unidos, ...), el confidente personal, el informante, el contrapunto metodológico, ... son frecuentes en la construcción de una ciudadanía que escapara a los peores efectos de la sociedad de masas. Todas estas relaciones peculiares dejaron un rastro epistolar muy copioso. Estas cartas son la forja de un ciudadano diferente al contemporáneo. También reflejan epistolariamente una práctica elevada de ciudadanía. Expresan su virtud moral y sus obstáculos existenciales.

Las cartas reflejan también un método de observación social, sirven para depurar el lenguaje de los escritos, anticipan proyectos de Kergorlay que Tocqueville desarrollará (así el estudio del sistema provincial y comunal prusiano como límites a la centralización (Tocqueville-Kergorlay, Nacqueville, 10/X/1836, Tomo I), y son, sobre todo, ocasión de construcción subjetiva en el pensamiento y el lenguaje escrito. El estilo de la escritura representaba al propio carácter de su hacedor. Simple, sobrio, medido, armónico, apropiado al tema, ... son virtudes del Tocqueville escritor y de su escritura<sup>55</sup>. Ambos adoptaron modelos exteriores para conseguir la brillantez y la sugestión de la escritura: fundamentalmente, Montesquieu. Se debía escribir suelto y mejor era pensar que la brillantez puede consistir en la incorrección, como le ocurría a Saint-Simon (Tocqueville-Kergorlay, Arles, 8/X/1846, Tomo II). Por ello, atribuir a Kergorlay un “estilo suelto” propio de una página arrancada de un autor del siglo XVII era una distinción de altura. La escritura es una confesión íntima para alcanzar la elevación. Adquirir la escritura que le aconseja su amigo Kergorlay supone elevarse de la

---

<sup>55</sup> Sainte-Beuve, *Alexis de Tocqueville*, cit., p. 52.

muchedumbre al grupo de los grandes escritores<sup>56</sup>. Esta superación es lucha con la escritura y con la vida que en sus tres cuartas partes es amarga. El estado existencial de ambos era melancólico: el corazón es débil, el cuerpo fugitivo con los años, el hombre es mutable, la vida es de escasa consistencia y el vacío y la nada están aseguradas. El propósito es aconsejar sin dominar a sabiendas de que cada uno es apoyo del otro (Kergorlay-Tocqueville, Fosseuse, 30/VIII/1833; Tocqueville-Kergorlay, Estrasburgo, 16/VII/1836, Tomo I). Ambos se ven muy prometedores y temen mutuamente que la vida les malograse (Tocqueville-Kergorlay, París, 24/IX/1836, Tomo I). Sin embargo, no existe un propósito eudemonista. Kergorlay rechaza «la doctrina de la felicidad considerada como fin de nuestra existencia» (Kergorlay-Tocqueville, Fosseuse, domingo 9/1833, Tomo I). Escriben con deseo de que su testimonio íntimo se conserve. Kergorlay quiere que devuelvan sus cartas a los corresponsales que tuvo, en vez de quemarlas, caso de que le mataran en la campaña militar de Argelia (Kergorlay-Tocqueville, Toulon, 6/V/1830, Tomo I). Eran conscientes de su talento sobresaliente y, en esta escritura epistolar, están dejando un ejemplo inscrito en la tradición senequista. Tocqueville sentía dificultades para abrirse en la vida social y disfrutaba más con Kergorlay que dándose de bruces con el muro de los otros (Kergorlay-Tocqueville, Marsella, 23/VI/1832; Kergorlay-Tocqueville, Marsella, 5/VIII/1832, Tomo I). Le describe como el campeón gótico de las opiniones de otra Edad Media. Muestra su honorabilidad al no reconocer a los poderes salidos de la revolución de Julio.

Compartían sobre todo un *pathos* que comenzaba a resultar, por singular, raro. Tocqueville suponía a Kergorlay superior sobre sus semejantes (Tocqueville-Kergorlay, 4/X/1837, Tomo I). Fueron muy críticos con los estudios burgueses, por poco intensos, decorativos. Kergorlay quería una vida que no fuera ni de político ni de negociante. Le satisfacía la esperanza de una tercera vía: la de los discursantes de Atenas y la

---

<sup>56</sup> Ivi, p. 75.

de Montaigne. Tocqueville analizaba tres salidas diáfanas en la vida para contestar a estas ilusiones:

En tu última carta, trazas maravillosamente tres vías que se abren ante ti. Una carrera pública que tu no quieres, y que, no es que lo vea yo así, es seguro, encontraría que es errado para ti. Una carrera privada llena de pequeñas cosas insípidas de la vida semi-animal de los castillos. Y, finalmente, una vida de cabeza, un esfuerzo serio y continuo del pensamiento. Esta última te gusta, crees que es la única que te conviene, en lo que tienes, evidentemente, razón. Sin duda, te vas a decidir a marchar, enérgicamente, de este lado que describes tan bien. Punto. Las gentes de nuestra clase y, en general, los hombres no comprenden, en absoluto, este género de vida. Esta opinión del vecino viene a situarse a cada instante entre tu ojo y el objeto que desees perseguir. Esta te molesta y te disgusta y es aquí que estás indeciso, dejando pasar los años y atormentándote a ti mismo, porque todo el mundo no es de tu opinión (Tocqueville-Kergorlay, Tocqueville, 9/VIII/1837, Tomo I).

Kergorlay tenía manifiesta ansiedad de encontrar un refugio frente a las trabas de su familia que ahogaba su vida personal. Quiere una esquina donde refugiarse del ruido social y familiar (Kergorlay-Tocqueville, Fousseuse, 30/IX/1837, Tomo I). Y el autor de *La Democracia en América* le llegó buscar ámbitos domésticos favorables y cercanos a él para que pudiera desarrollar la vida intelectual que deseaba (Tocqueville-Kergorlay, Tocqueville, 4/X/1837, Tomo I). Pero con estas opciones amigas, Tocqueville se ponía, sobre todo, a los treinta y dos años, ante sus propias posibilidades vitales. Sus vidas tomaron muchos de los caminos que, finalmente, ellos no pudieron elegir. En todo caso, la correspondencia entre ambos les prepara para ser autónomos y libres, sin que, salvo rara excepción, dependan uno de otro. La amistad entre ellos encierra amor, protección ante los peligros externos, confianza incluso en que la correspondencia cruzada con sus mujeres nunca encierre una traición, apoyo familiar, ciertas recomendaciones profesionales, pero nunca sometimiento entre ambos. Existe un cierto desequilibrio en la frecuencia de la correspondencia. Pero Tocqueville, quien más recibe, no mantiene ninguna jerarquía sobre quien más se prodiga. Kergorlay aparece como una fuente de conocimientos, observaciones, matices

metodológicos,... de suma generosidad e inapreciables en el sentir de Tocqueville. Esta autonomía que rige la relación epistolar – siempre en sustitución de los encuentros coyunturales – recuerda un ideal clásico de preparación para la libertad. La horizontalidad entre ambos no se rompe cuando Tocqueville conoce el éxito editorial – grande con *La Democracia en América* y tanto mayor con *El Antiguo Régimen y la Revolución I* –, la recepción magnífica en Inglaterra, la entrada en la Academia Francesa (1842). Tampoco se menoscaba el plano de igualdad cuando Kergorlay padece los apuros económicos, los padecimientos familiares, las temibles responsabilidades profesionales, las precariedades laborales, la escasez de tiempo para desarrollar un proyecto intelectual comparable al de su amigo... Aluden a la necesaria vida conventual para avanzar espiritualmente pero nunca se da el sometimiento característico de la vida monacal. No hay autoridad que ligue a uno con otro – en los sacramentos católicos la autoridad sustituye al conocimiento probado del maestro, posiblemente inexistente – sino la vida intelectual como alianza amistosa.

Ni los hombres públicos, ni los hombres privados favorecían la forma de vida de Kergorlay (Kergorlay-Tocqueville, Fousseuse, 18/VII/1837, Tomo I). Cuando Tocqueville recibe una cruz ministerial en premio, Tocqueville tranquiliza a su preocupado amigo con una declaración de independencia innegociable e irrenunciable (Tocqueville-Kergorlay, Cherburgo, 21/VI/1837, Tomo I). Cuanto más conocían a los hombres, más originales se veían (Tocqueville-Kergorlay, París, 24/IX/1836, Tomo I). Podían diferir en las ideas – dice Tocqueville – pero no en los sentimientos. Podían diferenciarse en los medios políticos, pero coincidían en el mismo fin como hombres que se consideraban diferentes al resto de los hombres. Eran como líneas mucho tiempo separadas – en expresión de Tocqueville – pero que se unían en alguna parte en un punto extremo (Tocqueville-Kergorlay, París, 26/I/1837, Tomo I). Tocqueville temía el instinto (militar) de Kergorlay. Pero valoraba, por encima de todo, la lucha que les unía: combatir contra el abatimiento democrático era una ocupación santa contra la nueva tiranía (Tocqueville-Kergorlay, París, 26/XII/1836, Tomo I). Kergorlay podía ser una

mezcla de exaltado patriota y de hombre recogido. Una de las primeras enseñanzas de Kergorlay es la necesidad de conocer la guerra de primera mano sin ninguna búsqueda de compensaciones sociales y recompensas (Kergorlay-Tocqueville, Torre-Chica, 22/VI/1830; Kergorlay-Tocqueville, Argelia, 29/VII/1830, Tomo I). Llama la atención este inmaduro belicismo pero hay un ideal subyacente a este deseo de guerra: pretende reconocer la lucha como parte expresa de la vida en vez de combatir sirviéndose de un cínico pacifismo. Por ello, las guerras abiertas de la Edad Media con sangre al estado moral de guerra civil latente, de su época, pudieron ser preferidas por ellos. No concebían que los ciudadanos se odien y deseen la muerte, pero las intenciones homicidas no se desencadenen feroces por la falta de coraje, valor o sinceridad (Kergorlay-Tocqueville, 9/VII/1831, Tomo I).

En un principio, Kergorlay subraya el valor sobre el mérito. Hay un componente irracional en la superioridad que busca Kergorlay: más allá del mérito que invade el espíritu constitucional de la tropa, conviene que la tropa se electrice en el combate. Y el modélico impulsor de esta acción vibrante es Napoleón Bonaparte (Kergorlay-Tocqueville, Argelia, 29/VII/1830). Tocqueville observaba en su amigo Kergorlay elementos lógicos y vigorosos a la vez que irracionales (Tocqueville-Kergorlay, Tocqueville, 9/VIII/1837, Tomo I). Kergorlay procuró que Tocqueville eligiese la carrera militar. Desde joven, le hubiera gustado luchar juntos en la vida, pero sus carreras profesionales les separaron (Kergorlay-Tocqueville, 15/XII/1832, Tomo I). En cualquier caso, este coraje telúrico debiera extenderse también al servicio civil. Pero, en otro sentido, también, reflejaron una personalidad estoica que aconseja calmar las pasiones para alcanzar la paz del alma en vez de seguir los pasos de oradores compulsivos que no cesan de atizar las pasiones (Kergorlay-Tocqueville, 12/IX/1832, Tomo I). Se siente liberado del enfado, de las pasiones bajas, miserables. Quiere superioridad para apartar lo que le moleste (Kergorlay-Tocqueville, Montbrison, 17/I/1833, Tomo I).

## 5. El “franc-parler” como vestigio de la parresia antigua

En todo caso, Kergorlay estaba ofreciendo un espejo a Tocqueville de rigidez y virtud como interlocutor único. Quiere que se singularicen frente a las pasiones estrechas. No debieran ser como las gentes que se unen sin semejanza de opiniones y caracteres (Kergorlay, Aix, 7/IX/1832; Kergorlay-Tocqueville, 30/IX/1832, Tomo I). Oponer la vida intelectual a la pérdida de tiempo que supone la vida campesina puede ser una suerte de locura para la mayoría. Pero no tienen deseo alguno de volverse normal para satisfacer a todos (Kergorlay-Tocqueville, Montbrison, 14/VIII/1834, Tomo I). Procuraron, por todos los medios, no plegarse a los pequeños cuidados de la existencia privada. La vida de los campesinos les parecía una disposición mundana: “devota de patata”. Quería estar concentrado en el estudio y no dispersos en el campo. Kergorlay eligió a Luciano de Samosata y a los estoicos como parte de estas ideas compartidas. Que acudan a una fuente cínica tan clave refleja un ideal de autenticidad sin ambages algunos. Luciano de Samosata es el partidario del “parresíastes” (el que habla claro y alto, aunque irrite y se exponga al castigo), inasequible a los falsos filósofos. El “parresíastes” es capaz de someter a subasta pública a los más respetables filósofos como falsos y más valiosos para ganarse algunos beneficios. Los vende porque no valen para obtener ejemplo o consuelo<sup>57</sup>. Aunque el “franc-parler” arraigue en las formas parlamentarias de la monarquía – Tocqueville destaca cómo las irreverencias de Moliere era más respetadas por el rey que las críticas intelectuales modernas por los gobiernos democráticos –, el vínculo antiguo de esta franqueza política es cínico.

El estoicismo que Kergorlay brinda a Tocqueville tenía dos intenciones. De una parte, resulta un método – conectado con Sócrates y Descartes – valioso para juzgar los objetos de la realidad sin culpabilidad. Parece un método similar al de la “representación comprehensiva” de

---

<sup>57</sup> L. de Samosata, *Subasta de vidas y El pescador o los resucitados*, en *Obras*, II, traducción y notas de J.L. Navarro González, Gredos, Madrid 2002, pp. 30-53, 54-89.



los estoicos que previene del exterior y rara vez supone el acatamiento de lo que está fuera. Por su aplicación diaria, Tocqueville se sorprendía del frío examen que Kergorlay hacía de todas las sensaciones exteriores, y, fundamentalmente, de las mujeres (Tocqueville-Kergorlay, Baugy, 4/XII/1836, Tomo I), ya que una mujer que le trabe sería, para Kergorlay, un azote para toda su vida (Kergorlay-Tocqueville, Fosseuse, 16/VIII/1837, Tomo I). Parece propio de la Stoa que les atraviesa analizar los pesares cotidianos como acontecimientos de guerra que requieren sacudirse las malas impresiones (Kergorlay-Tocqueville, Giny, 16/IX/1836; Tocqueville-Kergorlay, Bugy, 4/XII/1836, Tomo I). Sabían que las pequeñas pasiones impiden los grandes fines de los hombres nobles (Kergorlay-Tocqueville, Fosseuse, 2/XI/1837, Tomo I). Si los hombres no se avergüenzan de los placeres materiales es porque embrutecen tanto como las malas costumbres (Kergorlay-Tocqueville, 20/VII/1836, Tomo I). Pero había que denunciar el mal moral que acarrean los placeres materiales. Así lo piensan dado que el desarrollo de la naturaleza humana no podía trabarse en el mero esfuerzo material (Kergorlay-Tocqueville, 20/VII/1836, Tomo I). De otra parte, parece un procedimiento capaz de imaginar un sueño que fuera más terrible que la realidad y extendiera la calma personal sobre la vivencia de esta (Kergorlay-Tocqueville, Fousseuse, 27/VI/1834, Tomo I). Si Kergorlay deseaba parecerse al más corrosivo cínico de la filosofía, Tocqueville corroboraba que su amigo se había sumergido en los clásicos y se asemejaba a ellos. Mostraba semejante distanciamiento que los griegos en un salón, en una conversación o en una cena. Se desentendía como pocos de los pequeños placeres del espíritu (Kergorlay-Tocqueville, París, 20/VII/1836, Tomo I). Y esta entereza no podía ser sino un ejemplo para Tocqueville.

Las cartas revelan un afán de contención estoica y de construcción pública de la personalidad desde la sobriedad general. A veces, Kergorlay le confiesa a su amigo la turbación y el horror que experimenta ante las cosas de la vida (Kergorlay-Tocqueville, 15/XII/1832, Tomo I). No dudan en ilustrar los modos de vida con los más grandes de la historia del pensamiento político, sea Rousseau o Molière. Pero el mayor interés

analítico recae sobre las equivocaciones cotidianas que deben evitarse. Al joven Lesage le cabe un ácido estudio porque es el contraejemplo de lo que conviene ser. Acaba de enamorarse quien nunca fue considerado por las mujeres y cuanto más comienza a ser rechazado por quien le atendió más se inflama su amor. Incapaz de aceptar una amistad íntima de la mujer, comienza a sufrir una “frialidad glaciara”. Se desespera y saca sus peores modos – reproches, impaciencia, acritud, ... Le detesta quien mostró interés por él y ya no para de seducir a todos los que le rodean y a serle fría. Ahora se convirtió en un ser semejante a Rousseau. Ser de desecho que sólo inspiraba aversión y creía que se pagaba a los niños para que le patearan. Se parece a Alceste con Celestine de *El Misántropo* de Molière cuando dice: “veo todos sus defectos y es lo que me mata”. Las mujeres se le convirtieron en hostiles, cree que sólo se ríen de él, les manifiesta su negativo parecer y ya no espera nada. Es en el mundo moral lo que el eunuco en el mundo físico.

Kergorlay tenía a los veintiocho años muy claro el orden de la formación juvenil. No hay que partir de la cabeza al corazón sin remedio, pues la mayor parte de los jóvenes se refugian del dominio del corazón con el “trabajo de la cabeza”. Lesage ha dejado de pensar en la época y se halla enrabietado contra el pensamiento. El espíritu, las ideas, las opiniones políticas, el estudio, que antes amaba le resultan “amargas burlas”. Se ha perdido a un buen ciudadano que ya no piensa más en la patria. Y nunca obtendrá el consuelo y la piedad de ninguna mujer. Ha perdido el cuidado de sí y echó “los nervios al diablo”. Kergorlay le compara con el salvaje de Aveyron, nada menos, en el que la naturaleza se invirtió. Hay que enseñarle a hablar. Le desespera ver a Lesage preocupado como un tarugo a todo lo que le cuenta sobre la política, Francia, las noticias, la posición de la familia, sus amigos.

Con él, Tocqueville y Kergorlay construyen un refugio interior para lanzarse fuertes a la vida pública. Eran conscientes de la combustión rápida que Séneca atribuía a quien entrara en la vida pública. Por ello, pergeñan juntos el estilo de vida que desean llevar, las decisiones personales que más van a definir a este modo de existir, los campos de estudio, las posiciones políticas y se lanzan algunos reproches finales cuando

toca enfermar y morir. Se trata de treintaiocho años de correspondencia, que se cierran con la queja de Tocqueville de querer más atención de Kergorlay. Contienen un velado reproche pues Beaumont, finalmente, le ha brindado más ayuda que Louis de Kergorlay. Pero todos los procesos mentales y vitales de la construcción del carácter intelectual y político de Tocqueville están en estas cartas. Son primordiales para observar la formación especular del carácter excepcional en la reflexión y el consejo. Atribuyen un valor trascendental a cada decisión tomada cara al futuro. El azar no cuenta en ellos. Si acaso, para dominarlo. Viven todo el peso de las decisiones que adoptan pues les atribuyen serias consecuencias. De alguna forma, suponen decisiva la profesión seguida para la una u otra forma de existencia (Tocqueville-Kergorlay, Versailles, 7/XI/1828, Tomo I). Aunque Kergorlay se atribuya contar con un gran dominio de sí mismo que impide la fogosidad y el arrebato que llevan a hacer lo que uno no quiere, necesita del consejo de Tocqueville por que ante el futuro profesional militar o las tentaciones de una mujer que le vuelve loco desconoce qué desea hacer. Su amigo es, realmente, quien sabe qué le interesa decidir (Kergorlay-Tocqueville, Metz, 23/IX/1828; Kergorlay-Tocqueville, Metz, 17/X/1828, Tomo I). Louis de Kergorlay concibió estas amistosas cartas como un refugio compartido frente a los ataques exteriores que recibirían en la vida.

Al acabar esta carta y decirte adiós, recuerdo – señala Kergorlay con veinticinco años – la manera en que me tomaste entre tus brazos cuando monté en el coche y no puedo preguntarme por ello sin emoción. Amémonos siempre de la misma manera; es una consolación a todos los males de la vida (Kergorlay-Tocqueville, Lons-le-Saunier, 2/IV/1830, Tomo I).

Las cartas siempre contaron con un signo de distinción social de estos nobles. Kergorlay recuerda a Tocqueville que debe defenderse de lo que le rodea con buenos consejos y razonar correctamente para admitir o rechazar algo, del modo riguroso utilizado por Rousseau. En vez de dejarse llevar por la masa, hay que utilizar un método riguroso. Más conservador que Tocqueville, cuando parte en la expedición de Argelia, quiere hacerse sus propias opiniones en vez de parlotear con una

tropa que es de un liberalismo plano (Kergorlay-Tocqueville, Auxonne, 19/IV/1829, Tomo I). Kergorlay atribuía a Tocqueville, nada menos, que dar demasiada consideración a la opinión del gran número, por la dificultad de que todos se equivoquen a la vez (Kergorlay-Tocqueville, París, 16/V/1832, Tomo I). El amigo íntimo de Tocqueville concibe la construcción de su personalidad, a los veintiún años como un trabajo para ser superior a la mayoría. Había que tener menos dudas, tristeza y pensamientos sombríos y más coraje. Su exigencia personal le conduce al aislamiento sin que la experiencia interior no pase por el deseo de diversión. Pero la precaución con el exterior es enorme. En un lenguaje y un contexto jurídicos que parecen ley para la vida – en el Tribunal de lo Penal del Distrito de Montbrison (9/III/1833) – en defensa de su amigo juzgado, Tocqueville declara:

¡Cuántas veces, en esta prolongada intimidad de la primera edad que forma algo así como la poesía de mi existencia, no le habré visto indignarse con la idea de no deber nada a los otros más que a sí mismo? [...] Con qué adornos prometimos entonces salir del rastro común, de buscar un camino nuevo y más honorable hacia la fortuna, y si la oscuridad debía ser en fin lo que compartiéramos, quedar siempre al menos con el silencio aprobador de nuestra conciencia! (Tocqueville, *Discours prononcé en faveur de M. Kergorlay*, Montbrison, 1833, Tomo I).

Sin embargo, Tocqueville y Kergorlay defendieron la elevación cultural y moral de las más bajas clases sociales. Kergorlay criticaba, por ejemplo, la débil situación de la escuela primaria en Francia. Temía los efectos negativos de la instrucción primaria (Kergorlay-Tocqueville, París, 16/VI/1837, Tomo I). Tocqueville criticaba que la instrucción se limitara a los doce años – edad de la primera comunión –, cuando los padres retiran a sus hijos de la enseñanza para trabajar la tierra (Tocqueville, Cherburgo, 21/VI/1837, Tomo I). Se trataba de dotarles de unas cualidades personales, no limitadas a la concesión de “prerrogativas al azar”. Era consciente de que se trataba de subir el nivel de los más bajos y no de nivelar a los más altos. Era liberal esta subida social. Y la amalgama de democracia y autarquía era una desgracia que acabaría

degradando a los espíritus más fuertes bajo excusa de igualar a todos (Kergorlay-Tocqueville, Carta inédita, 1836, Tomo I).

## 6. La destreza del ciudadano excepcional

Son conscientes de la despreocupación de las masas por la política pura (Kergorlay-Tocqueville, París, 4/VIII/1833, Tomo I). El amigo íntimo de Tocqueville fue enemigo de su idea de casarse y le propuso un viaje con un cometido serio (Kergorlay-Tocqueville, Fosseuse, 18/VIII/1833, Tomo I). Quiso preservar su independencia – evitarle la ley tiránica de los hombres prejuiciosos, las debilidades permanentes – para hacer proyectos (Kergorlay-Tocqueville, Fosseuse, 20/VIII/1833, Tomo I). La mutua confianza sólo podía dar sus frutos en la independencia sin compromisos y obligaciones (Kergorlay-Tocqueville, Gigny, 27/IX/1836, Tomo I). Kergorlay se extraña, con veintiocho años, de que otro joven ande enamorado cuando debiera ser devorado por los intereses públicos (Kergorlay-Tocqueville, Marsella, 23/VI/1832, Tomo I). Luego, ambos serían arrastrados a la vida familiar. Pero antes de la mutua inmersión en la vida común, en sus rutinas y penalidades, procuraron una vida sin menesterosidades. La confianza de Kergorlay en un futuro elevado para Tocqueville era enorme. La correspondencia revela una tensión entre dos posibles formas de vida para Tocqueville. Bien pudiera ser un alto funcionario que rinde sus conocimientos a una mejor organización administrativa del Estado providencia, bien llegara a ser un pensador público que crea opinión desde los periódicos y el escaño. Uno y otro camino eran posibles en la ciudadanía que se instituye entonces como “democracia para el desarrollo”. Pero el servicio público del funcionario, bien como magistrado o como informador de reformas había sido descartado por mecánicos. Tocqueville poseía una vocación creadora que no congeniaba con un trabajo mecánico. Temía convertirse en una máquina silogística en su trabajo de juez y se prometía quemar sus libros jurídicos antes de volverse así (Tocqueville-Kergorlay, Versalles, 23/VII/1827, Tomo I). En sus cartas, aportan un fin y la utopía de quienes no se dedican a la política práctica: repeler

un nivel intelectual puramente administrativo (Kergorlay-Tocqueville, Fosseuse, 10/X/1834, Tomo I). *Del sistema penitenciario en los Estados Unidos y su aplicación a Francia* es ejemplo de servicio público, sostenido por prolija documentación<sup>58</sup>, insatisfactorio por necesario que fuera concluirlo con responsabilidad. Mientras que la escritura de *La Democracia en América* o *El Antiguo Régimen y la Revolución* son elaboraciones marcadas por una voluntad política declarada. Nadie aspiraba a dominar las ingentes fuentes historiográficas. Más bien deseaban ver unos libros que trazaran las líneas maestras del nuevo mundo que se abría ante sus ojos aterrorizados y domarlo. Una factura más decidida, y menos cargada de notas que los estudios penitenciarios, era propia de un arte político para muy diestros ciudadanos (Kergorlay-Tocqueville, Montbrison, 28/I/1833, Tomo I).

La jerarquía de valores de Kergorlay tuvo que influir en el carácter selecto de Tocqueville. Apreciaban la altivez filosófica de un “Sócrates moderno” sobre los humanos (Kergorlay-Tocqueville, Metz, 7/I/1828, Tomo I). Tocqueville y Kergorlay construyeron su amistad como una atalaya filosófica que no tendría por qué languidecer con el paso del tiempo. La semejanza entre la amistad de ambos y la de Montaigne y La Boétie salta a la vista<sup>59</sup>. A Tocqueville, le parecía que nadie puede vivir sin amigos. La amistad posee la máxima significación en este mundo. Es un sentimiento, firme y estable en este mundo, basado en la confianza. Tocqueville alentó una correspondencia de su mujer deprimida con Louis de Kergorlay – quizás causada por el padecimiento de infidelidades a pesar de una mutua lealtad amorosa – que no leía, a pesar de que reunió pasajes de amistad intensa. Su ideal de amistad sólo podía concebirse a través de «la imaginación exaltada de la primera juventud». Pasados los años no cabe sostener el ideal juvenil de amistad más que

---

<sup>58</sup> J.M. Sauca, *La ciencia de la asociación de Tocqueville. Presupuestos metodológicos para una teoría liberal de la vertebración social*, prólogo de Eusebio Fernández, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1995, p. 165.

<sup>59</sup> Sainte-Beuve, *Alexis de Tocqueville*, cit., p. 71.

con unos pocos, siempre sobre la mutua confianza tanto en las grandes como en las pequeñas cosas. Tocqueville apreciaba una mayor discreción en su amigo, sostenida en «principios teóricos verdaderos» respetables, que debieran ser conversados en privado (Tocqueville-Kergorlay, Versailles, 27/III/1828; Tocqueville-Kergorlay, Versailles, 7/IX/1828, Tomo I). La discreción y la confianza adquieren un valor formativo que debe contar con el tiempo debido. Mantener la confianza en los temas de charla por encima de la presión de otros asuntos que les pueden llevar a diferirlos es un cometido central (Kergorlay-Tocqueville, Metz, 30/III/1828, Tomo I). Por ello, la disculpa cuando la pereza, las ocupaciones y el sentimiento de tristeza impidieron la escritura de cartas (Tocqueville-Kergorlay, París, 10/V/1828, Tomo I). Sienten que la amistad que van a forjar mediante esta correspondencia está amenazada por la vida moderna – agitación, frenesí de actividades, ocupaciones profesionales, vida privada, ... – criticada en *La democracia en América*.

Con veintitrés años, Tocqueville hace suyos los principios corporales spinozistas de movimiento y reposo. Un equilibrio que debiera sustraerse de inútiles distracciones laborales. A los treinta y tres años, Kergorlay se lamentaba de que pasaba la vida y no la aprovechaba intelectualmente (Kergorlay-Tocqueville, Fosseuse, 30/VI/1837, Tomo I). Tocqueville mostró, muy pronto, un gran gusto por la vida errante y un enorme deseo de viajar (concretado, más tarde, en los viajes a Estados Unidos, Inglaterra, Irlanda, Alemania...). No se trata del viaje que acumula experiencias superficiales, tampoco de la huida de occidente en busca de lo exótico. Todos los viajes llevan una larga preparación y menos de dos meses de estancia en el país es gran superficialidad: impiden que el observador logre impregnarse de los paisanos. Tocqueville lleva, ya entonces, seis o siete años pensando emprender viaje. Pero los trabajos no penosos le ocupan, lastimosamente, un tiempo precioso (Tocqueville-Kergorlay, París, 7/VII/ 1828; Kergorlay-Tocqueville, París, 12/IV/1831, Tomo I).

## 7. Buscar una “idea clara y grande”, no disimular y gobernar con crudeza

Como liberales pudieron coincidir con el Maquiavelo de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1515-1518) en que las querellas en el seno del cuerpo político, no las calumnias o las injurias, son un motor inapreciable de progreso republicano. Maquiavelo encierra un ideal de “vita política activa” tanto para el ciudadano común, que costea y participa en la defensa de la ciudad, como para el número muy restringido de ciudadanos excelentes – dentro de una concepción de “humanismo” restringido – que se ocuparán de las cuestiones de gobierno. El patrón maquiaveliano late en el liberalismo moderno de Tocqueville y Kergorlay como referencia compleja ante la defensa de la Ley en el siglo XIX. Así es máxime si se piensa en el “humanismo florentino” como albergue de una estilización de la conducta – como *askesis* – que tras la época imperial sufre los reveses del catolicismo como ideal de obediencia. Tocqueville y Kergorlay están más cerca de un humanismo renacentista de exaltación del gobernante excelente que de la autoflagelación y humillación predicada por Thomas de Kempis en *Imitación de Cristo*. Pero Maquiavelo es, en todo caso, para Tocqueville, una referencia sobre la que hay que tomar partido, más que una fuente próxima. Para Tocqueville considerar al mundo como “una gran arena donde Dios está ausente” es coherente con una indiferenciación de todas las acciones. Había que confiar en la habilidad tenida para conseguir el éxito de alguna de ellas. Cada curso de acción habría de ser elegido por su probidad pública, sin contar con el disimulo y las ardidés políticos. No elogian demasiado a Maquiavelo. Propio del maquiavelismo era el manejo político de M. Thiers que no compartían. Tocqueville admiraba la *Historia de Florencia* por su imaginación, pero no compartía la rudeza medieval de Maquiavelo. Se horrorizaba de la barbarie de los tiempos pretéritos y se preguntaba si no llegó a ser demasiado duro con el presente (Tocqueville-Kergorlay, Baden, 5/VIII/ 1836, Tomo I). Dos puntos más realista que Tocqueville, Kergorlay sostenía – quizás debido a su trayectoria militar – que no hay principios previos para la política y



habíamos de marchar solos. Su admiración por el libro VI de *La guerra del Peloponeso* le acerca al materialismo maquiaveliano: sobre la virtud pública, no tenemos reglas previas y hemos de andar solos. Esta soledad es íntima. Ambos sintieron, más allá de las diferencias de opiniones, que andaban solos y debían «cerrarse unidos en un sentimiento común» (Kergorlay-Tocqueville, 15/I/1837, Tomo I). Pero también es política. El pluralismo irreductible de ideas habría de ser solventado por los procedimientos democráticos de discusión (parlamentaria) capaces de arribar a una verdad pública. Estos liberales y, más tarde, Weber sabían que el “politeísmo valorativo” está inscrito en la vida pública, pero requiere de su resolución mediante la decisión política y los mecanismos de verificación y contraste públicos.

Kergorlay suponía a la clase media en plena derrotada intelectual y moral. Mientras, la aristocracia perduraba liderando a Francia a pesar de su negligencia y pusilanimidad. La “crisis anti-intelectual” de Francia, en opinión de ambos, podría suponer una remontada de la aristocracia en este país. Pagaban un precio por sostener estas ideas: ambos se sentían totalmente aislados incluso entre sus contemporáneos más íntimos (Kergorlay-Tocqueville, Fosseuse, 7/VII/1856, Tomo II). Las grandes personalidades capaces para la política eran más propias del pasado. El tono crítico hacia el Antiguo Régimen que resultaba de *El Antiguo Régimen y la Revolución* les parecía inintencionado y excesivo. Suponían que hubiera sido más positivo de haber analizado al hombre privado de aquella época para resaltar su gran valía (Kergorlay-Tocqueville, Fosseuse, 22/VIII/1856; Tocqueville-Kergorlay, Tocqueville, 28/VIII/1856, Tomo II). Ni por ideas políticas ni por formación intelectual coincidían con unos contemporáneos que ya no formaban una nación literaria. Las clases influyentes ya no leían en aquel tiempo (Tocqueville-Kergorlay, Tocqueville, 29/VII/1856, Tomo II).

Sin hombres extraordinarios, el espectáculo era dramático (Tocqueville-Señora de Kergorlay, 1848; Tocqueville-Kergorlay, Sorrento, 15/XII/1850, Tomo II). Tocqueville hacía una apelación al coraje y a la virtud – nada evidentes – para salir adelante (Tocqueville-Señora de Kergorlay, 1849, Tomo II). El panorama real de la época, sin las grandes

personalidades políticas del pasado, era desolador. Louis de Kergorlay sintetizaba el estado de Francia en 1849. Un bloque de elementos anarquistas y socialistas de un lado; y otro pacífico y amigo del orden. París era un hervidero de concepciones mentales abstractas y paradójicas que oscurecía saber si estaban a favor del movimiento o de la resistencia. En las provincias, los intereses materiales se expresaban sin ambages retóricos ningunos. Todo el mundo tenía metida su nariz en robar los bienes de los otros o en impedir que se les robe los propios (Kergorlay-Señora de Tocqueville, Fosseuse, 10/VI/1849, Tomo II). Aprovechan la muerte de su amigo Stoffels, para subrayar la extrañeza de un hombre singular en esa época mediocre. Destacan su honestidad por encima de los “artesanos” ocupados estrictamente en su existencia. Apenas, veían hombre alguno con intereses más altos que cuidar estos «materiales de residuo» en la «pequeña industria tierra a tierra» (Kergorlay-Tocqueville, Fosseuse, 2/VIII/1852, Tomo II). Mediados los cuarenta años, Tocqueville y Kergorlay se habían sustraído de las preocupaciones materiales, no sin dificultades. La ciudadanía de ambos había consistido en un «comercio intelectual del orden más elevado». Hasta entonces, los «medios de vida» no les habían ahogado. Pudieron filosofar sobre cuestiones abstractas como seres sin cuerpo, seres inmateriales, como «espíritus penetrados el uno en el otro» (Kergorlay-Tocqueville, Fosseuse, 2/VIII/1852, Tomo II). Pero pronto comenzó la precariedad material, cara a su familia, de Kergorlay y los primeros síntomas de la enfermedad de Tocqueville. Se iniciaba una mutua percepción social más agónica que heroica. El hombre arruinado que mantenía la compostura despertaba la admiración, cuando no, la compasión de ambos (Kergorlay-Tocqueville, París, 3/IV/1854; Tocqueville-Kergorlay, 4/IV/1854, Tomo II). La vida en Fosseuse podía ser un refugio para Kergorlay, donde ordenar los gustos e intereses más elevados, contra los golpes de París (Tocqueville-Kergorlay, Compiègne, 15/I/1855, Tomo II). Había que reencontrarse con la «profunda paz del campo» de la juventud (Tocqueville-Kergorlay, Tocqueville, 29/VII/1856, Tomo II). Pero París siempre permaneció como el medio para mantenerse intelectualmente vigoroso –donde frecuentar los archivos y las bibliotecas – y

superar la abulia del campo (Kergorlay-Tocqueville, París, 11/I/1857: Tocqueville-Kergorlay, 3/II/1857, Tomo II). Al otro lado del Atlántico, la revolución había dejado una despotenciación cívica típica. La teoría general de Tocqueville en *La Democracia en América* es muy clara en su espíritu:

El establecimiento de un estado social que vuelve las condiciones de todos aproximadamente iguales provoca el deseo en todos de cambiar de puesto sin sugerir a nadie ir demasiado lejos. Hace de la ambición (tomada la expresión en un sentido extenso) un sentimiento universal y disminuye el número de grandes ambiciones; de tal forma que se pierde en altura lo que se gana en extensión. Los deseos se vuelven más numerosos, más vivos quizás, pero se vinculan a más pequeños objetos (Tomo Tocqueville-Kergorlay, Baugy, 2/II/1838, Tomo II).

Su teoría era corroborada por los hechos en América. Todos los hombres resultan absorbidos por casarse, mejorar su suerte, incrementar su riqueza y mejorar su patrimonio. El objeto de estas ambiciones, le resultaba a Tocqueville pequeño, pero para la inmensa mayoría de los seres era inmenso. Hacer fortuna adquiere dimensiones colosales entre todos. Gobernar el Estado de forma generosa aparece, a la observación de Tocqueville, sólo en la imaginación de los ciudadanos más humildes. Este panorama no se da a costa de la igualdad sino a causa mismo de la igualdad.

A Tocqueville no le parecen grandes ambiciones ser primer ministro o convertirse en millonario con buenas mesas, grandes salones bien aclimatados, equipaje,... Estas dos relevantes posiciones sociales son un medio para obtener pequeñas satisfacciones. En los últimos cincuenta años – escribe en 1838 –, los hombres no tuvieron ambiciones grandes –por ejemplo, cambiar el destino del género humano, dominar Europa, hacer triunfar ciertas ideas,... Su móvil fue personal y de menor honestidad. (Tocqueville-Kergorlay, Baugy, 2/II/1838, Tomo II). De forma meridiana, Kergorlay formula las transformaciones personales que se dan tras las revoluciones americanas y francesa – no por efecto de la democracia – como una ley de comportamiento social:

la ambición se convierte en un sentimiento universal y se pierde en altura todo lo que se gana en extensión (Kergorlay-Tocqueville, París, 6/I/1838, Tomo II).

Nunca había que confundir la libertad política que surge de las revoluciones con el bienestar anestesiante que le viene unido. El gusto por hacer fortuna que surge con las revoluciones burguesas es resultado alejado y secundario de la pasión política (Tocqueville-Kergorlay, 18/X/1847, Tomo II). Tocqueville era consciente de la mediocridad política de la sociedad de su época. Observaba, entonces, un medio de medias creencias, ideas cambiantes, hombres mediocres generalizado. Así que se desesperaba de quedar reducido al papel de «filósofo observador» turbado por el horrible estado de la sociedad (Tocqueville-Kergorlay, Tocqueville, 12/VIII, 1839, Tomo II). Compartía con Kergorlay la sensación de ser un espíritu semejante a una «maquinaria desatornillada»: una parte inmóvil y otra funcionando en el vacío. La agitación de la inteligencia no conducía a nada al llegar a la vida pública. Los pequeños incidentes favorecían una observación taciturna, triste, distraída e irresoluta (Tocqueville-Kergorlay, Tocqueville, 8/VIII/1841, Tomo II). Observar las ideas madres de la política era compatible con padecer un solemne desengaño. En un mundo tan mediocre, había que esperar poco de la vida en todas sus manifestaciones. Más valía no esperar reconocimiento alguno y tener unos deseos muy moderados y pacientes. No añorar era la disposición de ánimo adecuada. Con grandes deseos y ambiciones no podrían ser felices como el común de los mortales (Tocqueville-Kergorlay, Tocqueville, 21/X/1841, Tomo II).

Tocqueville ya observaba una política desconectada del razonamiento de un buen discurso político. El eje de la política en la Asamblea son las pasiones y las relaciones personales. Pero este tampoco era un fenómeno francés estrictamente. El constante apasionamiento es propio de la historia de Inglaterra desde 1688. Las luchas, las querellas son naturales a los países libres. Pero el afán conspirativo de espíritus políticos insondables ensombrece su inteligencia. La oscuridad de la vida política es, para Tocqueville, impenetrable. La desorientación por la falta de guía alguno es palmaria. Y siente un desafecto por sí mismo que le re-

sulta incommunicable incluso para un amigo tan íntimo como Kergorlay (Tocqueville-Kergorlay, Tocqueville, 25/X/1842, Tomo II). Sus ideas políticas se apoyan en el estudio de muchos hechos y esta conformación compleja no puede entrar fácilmente en la muchedumbre. Su desencaje en el lenguaje de los partidos es profundo. Está situado, de una parte, entre la mayoría que dice que todo está bien, instituciones y gobierno; de otra, el centro izquierda, que dice, como él, que sólo hay que cambiar la forma de gobierno, pero que hay que hacerlo con la ayuda de máximas y no con hombres que le repugnan; y, finalmente, la izquierda viva que señala que hay que cambiar la manera de gobernar y su principal institución, la ley electoral. Permanecer entre las diferentes fracciones de la cámara de representantes le resulta muy complicado. O va mucho más allá de donde quiere o se queda solo. Descartaba reunir a buen número de hombres con ventajas próximas y deseaba vincularle a una “idea clara y grande” pero influir en los espíritus resulta cada vez más difícil. El peligro inminente era quedarse como espíritu político excéntrico al que nadie sigue (Tocqueville-Kergorlay, 9/X/1843, Tomo II). Por ello, las opciones eran meridianas: o agruparse en torno a la corrupción o «presentar un fin de una grandeza fantástica» (Kergorlay-Tocqueville, París, 31/X/1843, Tomo II).

## 8. Vísperas de la ética protestante: la carencia de espíritu del capitalismo

La idea fantástica que ordenara la vida pública tenía que ser mundana y republicana. La idea fantástica y grande no podía obtenerse del catolicismo ultramundano:

Te confieso que siempre (*in petto*) he considerado un libro como la *Imitación de Cristo* por ejemplo, cuando se le considera por otros como una enseñanza destinada a la vida claustral, como soberanamente inmoral. No es sano desligarse de la tierra, de sus intereses, de sus asuntos, incluso de sus placeres, cuando son honestos, al punto que el autor enseña y los que viven de la lectura de semejante libro no pueden faltar de perder todo lo que se refiere a las vir-

tudes públicas adquiriendo ciertas virtudes privadas (Tocqueville-Kergorlay, Tocqueville, 4/VIII/1857, Tomo II).

Tocqueville y Kergorlay no comparten un ciudadano humillado ante el Señor, ajeno a la exterioridad social, carente de cualquier ambición, siempre amenazado por las tentaciones, ignorante de toda ciencia positiva, autoflagelado, moribundo y fúnebre, socialmente aislado,... Un novio de Dios no es un ciudadano moderno. Así es aunque este imitador de Cristo no fue, históricamente, apolítico. El español Pedro de Ribadeneyra inscribe, en 1572 – en latín – y 1583 – en español –, a Thomas Kempis en el corazón de San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús. No lo hace como una fuente más del jesuitismo político sino como la principal y superior a otras<sup>60</sup>. Ciertamente, la Contrarreforma jesuítica está en los orígenes de la Administración moderna como Compañía de Jesús laica y secularizada. El servicio a Dios se mutaría en “servicio público” con cambios, lógicamente, sustantivos, pero sin abandonar una raigambre religiosa indiscutible<sup>61</sup>.

Tocqueville marca una distancia fundamental respecto del catolicismo. No se trata sólo del distanciamiento reflejado en «esa religión nuestra» de Maquiavelo, que critica y desea sortear la censura. Pero coincide con el florentino en separar la función positiva de la religión del dogmatismo de la Iglesia. Si la religión se vuelve confesional deja de ser el agujón del espíritu de libertad y el parapeto del orden moral. Estados Unidos es la esperanza, para Tocqueville, del apartamiento religioso de la Iglesia<sup>62</sup>. Tocqueville indaga en Estados Unidos cual pudo ser la re-

---

<sup>60</sup> P. de Ribadeyra, *Vida de San Ignacio de Loyola, Historias de la Contrarreforma* (1583), Introducción y notas de Eusebio Rey, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1945, pp. 27-428, p. 83.

<sup>61</sup> Vid. É. Durkheim, *L'évolution pédagogique en France* (1938), edición de Maurice Holbwachs y François Dubet), Presses Universitaires de France, 2014, 434 pp.; P. Legendre, *L'ENA. Miroir d'une Nation*, Mille-Et-Une-Nuits, Paris 1999.

<sup>62</sup> F. Mélonio, *Tocqueville et les Français*, Aubier, Paris 1993, pp. 301, 302.

ligión civil norteamericana que se vio truncada por la fuerte industrialización. El radio angular de observación de Tocqueville y Kergorlay de América es muy distinto al de la sumisión absoluta jesuítica. Se refieren a «la religión de las poblaciones americanas» (Kergorlay-Tocqueville, 8/I/1833, Tomo I). El primer esbozo de carta de Tocqueville, desde Estados Unidos, que no le debió enviar a Kergorlay, muestra fascinación por un país moderno. El espectáculo le entusiasma. Es el escenario de un pueblo con las condiciones de existencia más felices y potentes jamás reunidas. El movimiento industrial es febril y en continuo aumento. Se trata de una fiebre que vivifica las fuerzas sin disminuir la razón. La naturaleza física de lo que se hace es mayor que los esfuerzos realizados para sacar partido de los recursos disponibles. Lo que queda por hacer es proporcional a lo que ya se hizo, apunta Tocqueville. La población de Nueva York aumenta de veinte mil en la guerra de América a doscientos mil en 1831. En los desiertos de Misisipi donde se da la mayor fertilidad, la repoblación es aún mayor. Al propio Tocqueville le parece que el movimiento político es accesorio comparado con esta agitación material. La agitación política es superficial para las masas. Los asuntos privados no se desvían por las funciones públicas. En un principio, Tocqueville confía en el movimiento de este desarrollo sin dirección alguna de un arte político que se encuentra en su infancia (Tocqueville-Kergorlay, 18/V/1831, Tomo I). América no tiene tradiciones sino creencias comunes – no religiosas, ya que la tolerancia religiosa es indiferencia. En primer lugar, la república como opinión compartida e indiscutible. En segundo lugar, la fe en la sabiduría y perfectibilidad humana. En tercer lugar, la conveniencia de la instrucción de todos. En cuarto lugar, la convicción de que la mayoría puede errar pero no cabe se equivoque a la larga (Tocqueville-Kergorlay, Yonkers, 29/VI/1831, Tomo I). El espíritu práctico y la igualdad se extienden por doquier. Tocqueville observa que la religión no divide en América. El instinto religioso convive con el instinto irreligioso sin fanatismo. La masa protestante carece tanto del creyente como del bruto refractario a la religión (Tocqueville-Kergorlay, Yonkers, 29/VI/1831, Tomo I).

Tocqueville atribuía a la religión ser «la causa histórica de las sociedades angloamericanas». La religión se confunde con los hábitos y sentimientos nacionales. El cristianismo norteamericano es inmanente a la población. Va de abajo a arriba. Es una fe democrática en las instituciones. No es una religión dogmática y jerárquica que viene de arriba abajo<sup>63</sup>. Allí, observó una posible moralización de la democracia mediante la religión (Kergorlay-Tocqueville, Metz, 8/XII/1827, Tomo I). Era un contrapeso del materialismo moderno. La elevación espiritual sacaba al individuo de la absorción crematística. Unos medios sencillos de inculcar la inmortalidad del alma en los individuos impedían su inmersión en todo tipo de intereses materiales<sup>64</sup>. Les dotaba de unas miras más amplias a sus acciones que la mera inmediatez de unos intereses diarios<sup>65</sup>. En vez de ser un anestesiante era un impulso singular. La religión reúne a los hombres en torno a un ideal más alto que el democrático y protege el destino personal único de cada persona de una ideología mayoritaria aplastante<sup>66</sup>. Además, a diferencia de lo que ocurre en el viejo continente, los artículos de fe de la religión no se inmiscuyen en el dominio político y perduran por encima de los cambios legislativos<sup>67</sup>. No se trataba de una religión plagada de ritos y formalidades, sino de una religión útil a la generalidad y no en manos de un grupo minoritario y sectario. Esta es la ventaja de la religión en Estados Unidos: al estar despojada de liturgias y símbolos, aporta ideas simples, netas y generales en las que coincide todo el espíritu humano, independientemente de la secta a la que los individuos pertenezcan<sup>68</sup>. Aunque Tocqueville percibe la pérdida de fe en Estados Unidos, subraya el predominio católico sobre

---

<sup>63</sup> L. Jaume, *Tocqueville. Les sources aristocratiques de la liberté. Biographie intellectuelle*, Fayard, París 2008, pp. 93-102.

<sup>64</sup> Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, II, cit., pp. 150, 151.

<sup>65</sup> Ivi, p. 155.

<sup>66</sup> Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, cit., p. 209.

<sup>67</sup> Ivi, pp. 14, 32, 33.

<sup>68</sup> Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, II, cit., p. 33.



el protestante<sup>69</sup>. Pero su aportación allí es menos dogmática acerca de Dios y la naturaleza humana que en Europa. De forma que la religión norteamericana dota de ciertas certezas necesarias a la felicidad humana sin que la libertad individual se vea menoscabada por estas certidumbres. Tocqueville supone que un suelo religioso firme que no ahogue al individuo es necesario a la libertad política. Así es, primero, porque eleva al individuo por encima de sus intereses crematísticos más egoístas de bienestar y le imprime alguna generosidad<sup>70</sup>; y, segundo, porque un individuo puede sostener la independencia religiosa y la libertad política<sup>71</sup>. Pero, no hay medio público para insuflar estas creencias si no se dan espontáneamente. Sólo cabe sostenerlas e incrementarlas con la propia ejemplaridad de los gobernantes en estos credos generales<sup>72</sup>. Son las propias fuerzas sociales el motor de esta religión civil que aún y no divide a todas las sectas en un impulso democrático común.

Tocqueville suponía que Jesucristo y la Iglesia procedieron claramente contra los placeres materiales. La reacción del materialismo sobre el espiritualismo surgió, para el autor de *La Democracia en América*, de la Reforma protestante. La Reforma legalizó la prioridad de la carne sobre el espíritu. Ser cristiano y pretender la mejora material requirió un escalonamiento de las cuestiones materiales según fueran más o menos admisibles o condenables. Tocqueville suponía que el protestantismo «dejó rodar los goces de este mundo entre las alegrías inefables del otro». Su aprecio escalonado del mundo es reciente y de origen protestante. El cristianismo de Thomas de Kempis y el jesuitismo político no jerarquizaban, en cambio, los placeres y las cuestiones materiales: rechazaban todas de pleno. En cambio, el protestantismo trajo bonhomía e ingenuidad donde se estableció. (Kergorlay-Tocqueville, 14/I/1837, Tomo I). Aquí residiría un motor prioritario de la prodigiosa eclosión

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 34.

<sup>70</sup> Ivi, p. 29, 32.

<sup>71</sup> Ivi, p. 28.

<sup>72</sup> Ivi, p. 153.

norteamericana. Tocqueville valoró el peso que el ángel y la bestia debieran tener sobre la masa. Adoraba el Ángel pero sabía que una religión que suprimiera las satisfacciones corporales poseería ejemplaridad pero no tendría ninguna implantación sobre la tierra. Por ello, defiende un «materialismo honesto» para la pobre especie. El «materialismo honesto» le parecía a Kergorlay el premio destinado a las clases más vulgares (Kergorlay-Tocqueville, Fosseuse, 16/VIII/1836, Tomo I). A los individuos más distinguidos y elevados les cabía una virtud excepcional que mal se aviene, en cambio, con el común de los mortales.

La elevación del espíritu de Tocqueville no permitió una identificación final de su ciudadanía nobiliaria con la ciudadanía democrática emergente. En un breve documento titulado «Mi instinto, mis opiniones», Tocqueville dice haber experimentado una fidelidad extrema a sus instintos fundamentales. En primer lugar, un gusto de cabeza por las instituciones democráticas y una desconfianza por las multitudes, por ser aristócrata por instinto. En segundo lugar, un amor apasionado por la libertad, la legalidad, el respeto a los derechos, pero no por la democracia. En tercer lugar, un desprecio por las acciones violentas y demagógicas de las masas, despojadas de toda creencia. En cuarto lugar, una preferencia por el partido conservador y no por el partido revolucionario. Partidario del fin del partido conservador y no tanto de sus medios; adversario de los medios y los fines del partido revolucionario, mostraba toda su pasión por la libertad como fin y como medio irrenunciable<sup>73</sup>. Su elevada ciudadanía se escandalizaría, hoy, de las abusivas y confusas apelaciones a la democracia, de la irrefrenada violencia como medio, de la demagogia, ... Su apelación a la libertad política frente a todos los abusos políticos permanece hoy tan vigente como entonces.

---

<sup>73</sup> A. Redier, *Comme disait M. de Tocqueville*, Librairie académique Perrin et Cia., 19252, pp. 45-49.