



Ética y religión: el humanismo cívico en Alexis de Tocqueville

Elisa Usategui Basozabal¹

Recibido: 28 de febrero de 2019 / Aceptado: 7 de julio de 2021

Resumen. Tocqueville es consciente de que el proceso de individualización que acompaña a las sociedades modernas erosiona la cohesión social. Tiene claro que el aparato institucional no garantiza por sí solo que los individuos en las sociedades modernas salgan del círculo de sus intereses privados y se sacrifiquen en aras del interés común, sobre todo, cuando el poder, agazapado a la sombra del individualismo democrático, mueve los hilos para que los individuos confundan su seguridad con la inacción política y la paz social con la paz de los cementerios. Si se quiere mantener el espíritu público en las democracias modernas habrá que encontrar herramientas capaces de infundir en los sentimientos y en la razón de sus ciudadanos los principios morales de un humanismo cívico, capaces de generar el interés por la «res publica». Tales son el interés bien entendido y la religión.

Así, aunque en el plano personal las argumentaciones racionales acerca de la veracidad de las creencias cristianas no le sirven para creer en el Mesías crucificado, como sociólogo llegará al convencimiento de que la religión cristiana es necesaria para el desarrollo de una sociedad democrática que permita el pleno desarrollo de la libertad política y existencial de sus ciudadanos.

Palabras clave: Alexis de Tocqueville, democracia, libertad, religión, política, interés bien entendido.

[en] Ethics and Religion: the Civic Humanism in Alexis de Tocqueville

Abstract. Tocqueville is aware that the process of individualisation that characterises modern societies erodes social cohesion. He sees clearly that the institutional apparatus alone does not guarantee that individuals in modern societies can leave the cycle of their private interests and sacrifice themselves for the sake of the common interest, above all when power, hidden in the shadow of democratic individualism, pulls the strings to make individuals confuse their safety with political inaction, and social peace with the peace of cemeteries. If modern democracies are to maintain their public spirit, then they must find tools capable of instilling the moral principles of civic humanism in the feelings and reason of their citizens, and able to generate interest in the «res publica». Such are well-understood interest and religion.

In this way, on a personal level, the rational arguments around the veracity of Christian beliefs do not persuade him to believe in the crucified Messiah. Nevertheless, as a sociologist, he reaches the conviction that the Christian religion is necessary for the evolution of a democratic society that enables the full development of its citizens' political and existential freedom.

Keywords: Alexis de Tocqueville, democracy, freedom, religion, politics, well-understood interest.

Sumario: 1. Introducción. 2. La doctrina del interés bien entendido. 3. Función de la religión en las sociedades democráticas. 3.1 Religión y política. 3.2. Cristianismo y democracia. 3.3. Catolicismo y democracia. 3.4. La religión y el ciudadano: el espíritu de libertad. 4. A modo de conclusión. 5. Bibliografía.

Cómo citar: Usategui Basozabal, E. (2020), Ética y religión: el humanismo cívico en Alexis de Tocqueville, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 25, 123-143.

¹ Universidad del País Vasco
Correo electrónico: elisa.usategui@ehu.eus
ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-6294-6315>

1. Introducción

A lo largo de sus obras Tocqueville va presentándonos y analizando las ambivalencias que caracterizan las sociedades democráticas y que desembocan en la gran paradoja de la modernidad²: el imperioso deseo del individuo moderno de ser «uno mismo», de no ser más que «uno mismo», de recluirse y reafirmarse en su yo autolimitante y autolimitador, genera la civilización más universal y uniforme jamás conocida, y origina una servidumbre mucho más insidiosa y total que todas las tiranías pasadas. El anhelo y la esperanza igualitaria, la sociedad socialmente más justa jamás conocida, aquella que permite el mayor grado de igualdad y de bienestar para el mayor número, puede convertirse en la sociedad más inhumana que uno pueda imaginar, y conducir a una nueva y completa forma de servidumbre voluntaria. Y toda su obra, esa nueva ciencia política que pretende construir Tocqueville, se encamina a «hacer salir la libertad del seno de la sociedad en la que Dios nos ha hecho vivir»³.

La cuestión tocquevilliana no es saber cómo salvar la libertad contra la igualdad (reducida a igualitarismo), sino cómo permitir a la pasión-igualdad instituirse cívica e institucionalmente para resistirse a su propia parte maldita, a su propia sombra. La igualdad obrará astutamente contra ella misma, remontando su pendiente natural que la encamina hacia la servidumbre voluntaria contra su destino esencial, la igual libertad (...) El arte es aquí jugar la naturaleza contra la naturaleza, comprender las «verdaderas necesidades» de la sociedad democrática para promoverlas contra sus malos instintos, es decir, hacer jugar a la naturaleza contra la institución, y ahí, hacer jugar la institución contra la institución⁴.

Ahora bien, Tocqueville tiene claro que el aparato institucional, por bien diseñado que esté, no garantiza por sí solo que los individuos en las sociedades modernas salgan del círculo de sus intereses privados y se sacrifiquen en aras del interés común, sobre todo cuando el poder, agazapado a la sombra del individualismo democrático, mueve los hilos para que los individuos confundan su seguridad con la inacción política, y la paz social con la paz de los cementerios. Si se quiere mantener el espíritu público en las democracias modernas, habrá que encontrar herramientas capaces de infundir en los sentimientos y en la razón de sus ciudadanos los principios morales de un humanismo cívico, que les mueva a abrirse al otro, a empatizar y solidarizarse con él. Tocqueville concede a la doctrina del interés bien entendido y a la religión esa misión: la primera aportará un criterio ético normativo de justicia, la segunda una dimensión moralizante e integradora.

2. La doctrina del interés bien entendido

Esta doctrina permite luchar contra el individualismo⁵, al persuadir a los individuos democráticos de la necesidad de asociarse, de asumir la libertad política y, así, arran-

² Boesche compara la actitud filosófica subyacente con el pensamiento nietzscheano: Boesche 1986-1987, 165-184. Por nuestra parte pensamos que en este punto hay un fuerte paralelismo de los análisis tocquevillianos con autores contemporáneos, tales como Beck, Bauman, Sennet y Giddens, entre otros.

³ Tocqueville 1961, 328.

⁴ Roviello 2008, 62-63.

⁵ Coutant 2007, 442.

cándoles de la indiferencia política, de aceptar el compromiso y la acción política y, de este modo, constituirse como ciudadanos. La noción toquevilliana del interés bien entendido asegura la responsabilidad y el vínculo con la república de lo que Bejar llama «la estructura motivacional de un hombre privatizado»⁶, típica y propia del individuo moderno. Constituye ese telón de fondo de las instituciones democráticas, esa «tendencia oculta que hace que los hombres ayuden a la prosperidad general pese a sus defectos o a sus errores»⁷, que aúna los intereses particulares de los ciudadanos con el bien público y el interés general.

El hombre democrático, más consciente de sus derechos que de sus deberes cívicos, con una cultura media elevada, dotado de una mentalidad más practica que teórica, le cuesta ser patriota y participar activamente en los asuntos públicos, si no es a partir del egoísmo y del cálculo⁸. El patriotismo moderno descrito por Tocqueville es un sentimiento tranquilo, pausado, racional, utilitarista, poco dado a dejarse llevar por lo instintivo, lo irracional y lo puramente pasional. Es capaz de superar el individualismo porque es plenamente consciente de los beneficios personales consiguientes. El patriotismo democrático es un «*dévouement calculateur*», como lo adjetiva Spitz⁹.

Pero hay otro [patriotismo] más racional; menos generoso, menos ardiente quizá, pero más fecundo y más duradero[...] Si un hombre comprende la influencia que el bienestar del país tiene sobre el suyo propio, si sabe que la ley le permite contribuir a producir ese bienestar, se interesa por la prosperidad de su país, en primer lugar como una cosa que le es útil, y después como obra suya¹⁰.

Nuestro autor encuentra su plasmación en los Estados Unidos, donde el interés bien entendido se le aparece como el motor de todas las acciones individuales y se presenta como una nueva teoría social y política¹¹, una nueva manera de concebir las relaciones entre los hombres, abierta al consenso y al diálogo. Así pues, los Estados Unidos le enseñan que, para que el sistema en una democracia funcione, el enfrentamiento entre los diversos y diferentes intereses particulares debe dar paso al acuerdo y a la unidad, y, para ello, se ha de partir del examen de los intereses de cada individuo a la luz de los de los demás.

Pierre Birnbaum hace descansar esta doctrina en el hecho de que «todo hombre, en la persecución de su interés, debe tener en cuenta el interés de los otros hombres»¹². Pero sin perder de vista que el consenso se produce y el interés deviene general en la medida en que el provecho de los otros puede servir para el bien propio.

A falta del entusiasmo y el ardor de las creencias, la ilustración y la experiencia obtendrán más de una vez grandes sacrificios de los ciudadanos. Siendo cada hombre igual de débil, sentirá igual necesidad de sus semejantes, y sabiendo que sólo

⁶ Béjar 2000, 120.

⁷ Tocqueville 1961, 245.

⁸ Tocqueville 1961, 247.

⁹ Spitz 1995, 469.

¹⁰ Tocqueville 1961, 247.

¹¹ Tocqueville 2002, 185.

¹² Birnbaum 1970, 64.

puede lograr el apoyo de éstos a condición de prestar el suyo propio, no tardará en descubrir que su interés particular se confunde con el interés general¹³.

Aguilar¹⁴ subraya un hecho a considerar a la hora de analizar el lugar de la doctrina del interés bien entendido en el planteamiento político de Tocqueville: su teoría es empírica (nosotros diríamos su mirada sociológica). No parte de presupuestos normativos. Arranca de lo que los individuos son en las sociedades modernas y no de lo que deberían ser; parte del hombre de carne y hueso, en expresión marxiana, incrustado en la realidad materialista democrática, y no de un hombre irreal construido a la medida de los sueños y deseos del teórico social, del politólogo o del moralista.

La razón de su planteamiento reside en la imposibilidad de hacer surgir el espíritu cívico en los individuos democráticos a partir de razonamientos morales o religiosos ajenos a su idiosincrasia particular. Incluso su obediencia a las leyes es por interés personal.

¿Es que no veis que las religiones se debilitan y que la noción divina de los derechos desaparece? ¿No percibís que las costumbres se alteran y que con ellas se borra la noción moral de los derechos?

¿No os dais cuenta de que todas las creencias dejan paso al razonamiento y los sentimientos a los cálculos? Si, en medio de esta conmoción universal, no consigues unir la idea de los derechos al interés personal, que es el único punto inmóvil del corazón humano, ¿qué otra cosa os quedará para gobernar al mundo, sino el miedo?¹⁵.

El interés bien entendido sustituye a la virtud como principio de la democracia y produce casi sus mismos efectos¹⁶. Los cimientos morales de la sociedad se han modificado: cada uno se sabe ganador si apuesta por la prosperidad colectiva o, quizás, mejor dicho, cada uno ha de saberse ganador si ha de apostar por la prosperidad colectiva.

La idea del olvido de sí mismo y de los deberes del hombre consigo mismo y con los demás pertenece a los tiempos aristocráticos y no tiene cabida en las sociedades democráticas. La propia idea de sacrificarse repugna a los individuos democráticos, a no ser que se considere provechoso para quien lo efectúa y para el que lo aprovecha. De hecho, toda acción «buena» es explicada por los observadores desde la utilidad para quien la efectúa y para quien la recibe. La moral deviene puro utilitarismo y, como afirma Múgica, «la ética pierde toda dimensión o connotación estética, para afirmarse como una pragmática de la vida que adopta de facto la forma de una armonía general de intereses»¹⁷.

Indudablemente, en las sociedades modernas seguirán dándose acciones desinteresadas, pero el predominio de la moral del interés bien entendido llevará a que los individuos las expliquen desde perspectivas utilitaristas de costes y beneficios. El altruismo tiene poco espacio en el universo cultural y simbólico moderno¹⁸.

¹³ Tocqueville, 1961, 7.

¹⁴ Aguilar 2008, 107-110.

¹⁵ Tocqueville, 1961, 249.

¹⁶ Tocqueville 1957, 234-235.

¹⁷ Múgica 2010, 252.

¹⁸ Tocqueville 1961, 127-128.

Tocqueville reconoce que la doctrina del interés bien entendido carece de grandeza moral y altura de miras. Sin embargo, sabe que, en las sociedades democráticas, se corre el peligro de que el individualismo arrastre a los individuos a un interés grosero, verdugo de todo espíritu cívico, principio de despolitización radical de la sociedad y, por ende, puerta abierta al despotismo. Por eso, que los ciudadanos se guíen por «una virtud híbrida de egoísmo, energía colectiva y civismo comunal»¹⁹, como es la doctrina del interés bien entendido, presenta, en su opinión, ventajas significativas.

Evidentemente, a aquellos hombres, que han hecho de ella su estilo de vida, no los vuelve abnegados, generosos y, mucho menos, virtuosos. Ahora bien, a través de los hábitos que ayuda a conformar, los acerca a la propia virtud. En este sentido, la doctrina del interés bien entendido, aunque imperfecta, es necesaria.

No tengo inconveniente en afirmar que la doctrina del interés bien entendido me parece de todas las teorías filosóficas, la más adecuada a las necesidades de los hombres de nuestra época, y que la veo como la más firme garantía existente contra ellos mismos. Hacia allí, pues, debe dirigirse principalmente el espíritu de los moralistas de hoy. Aun cuando la juzguen imperfecta, deben adoptarla como necesaria²⁰.

Ahora bien, esta doctrina, que en América presenta la novedad de haberse convertido en la cultura oficial de la república, requiere un pueblo instruido y unos poderes públicos que velen y cuiden de su instrucción.

Si los individuos, al hacerse iguales, permanecieran ignorantes y toscos, resultaría difícil prever hasta qué exceso de estupidez podría conducirles su egoísmo, y no sería fácil anticipar en qué vergonzosas miserias se sumergirían ellos mismos por miedo a sacrificar algo de su bienestar a la prosperidad de sus semejantes.

No creo que la doctrina del interés bien entendido, tal como se predica en América, resulte evidente en todos sus puntos; pero al menos encierra numerosas verdades, y tan evidentes que basta con educar a los hombres para que las vean. Educadlos, pues, a toda costa; porque el tiempo de creencias ciegas y de las virtudes instintivas huye ya de nosotros, y veo aproximarse aquel en que la libertad, la paz pública y el orden social mismo no podrán existir sin la cultura²¹.

En este punto entre los comentaristas de la obra tocquevilliana surgen interpretaciones dispares. Es cierto que, como reconoce Birnbaum²², en la noción tocquevilliana del interés bien entendido, aunque están presentes Bentham y Adam Smith, se acerca más al idealismo ilustrado defendido por Locke, al rechazar éste todo gobierno absoluto y postular una cierta autorregulación del individuo. Sin embargo, estamos más próximos a Lamberti, en el sentido de que en nuestro autor los razonamientos utilitarios tienen un valor pragmático y pedagógico importante, pero siempre en la medida en que están subordinados a una visión clara de las necesidades morales y políticas²³. Tocqueville no es un liberal al uso, pues se da cuenta que el utilitarismo llevado a todos los campos humanos fortalecería el individualismo moderno y traería

¹⁹ Béjar 2000, 134.

²⁰ Tocqueville 1961, 128-129.

²¹ Tocqueville 1961, 129-130.

²² Birnbaum 1970, 65.

²³ Lamberti 1983, 227.

consigo un olvido del bien común, siendo un buen ejemplo de ello su despliegue en la esfera económica.

Como queda claro, a Tocqueville no le maravilla la doctrina moral, más bien estrecha e interesada, del interés bien entendido²⁴, pero la acepta como mal menor para intentar salvar la moral, o de lo que de ella queda²⁵, con la llegada de la sociedad moderna. Es decir, con la igualdad de condiciones el interés se convierte en el resorte principal de las acciones humanas y la doctrina del interés bien entendido puede encauzar cívicamente la conducta de los individuos, y evitar así los torpes y toscos excesos que el egoísmo grosero e inculto acarrea necesariamente.

Tocqueville sabe bien que la marcha de la historia es irreversible. Se trata, pues, de ser práctico y lo que podemos, y debemos, hacer es fortalecer sus efectos beneficiosos y corregir sus efectos más groseros. Se trata de construir una sociedad igualitaria libre, y para ello la doctrina del interés bien entendido puede ser una buena herramienta.

Una relación dialéctica se instala entre la virtud y el interés: el individuo se consagrará a aquella, si percibe un acrecentamiento de éste, si algunos no acaparan la generosidad del mayor número. Lo derechos políticos dependen de la virtud cívica de las gentes y su virtud no se engancha si sus derechos no son bien reales²⁶.

3. Función de la religión en las sociedades democráticas

Desde su adolescencia, a partir de su estancia en Metz y su lectura de Montesquieu, Voltaire, Rousseau y Buffon, entre otros filósofos ilustrados, la duda le acompañará en su relación con la religión, con la que mantendrá siempre un vínculo ambiguo y contradictorio. Se ha discutido mucho hasta qué punto Tocqueville renegó de las creencias religiosas familiares²⁷. Es cierto que no dudará jamás de la existencia de Dios ni de la existencia del alma ni de la vida futura, pero su crisis religiosa junto a la educación jansenista recibida en su infancia hizo que Dios fuera para él un ser lejano y extraño a las vicisitudes de los hombres. De acuerdo a algunos de sus intérpretes, sus planteamientos religiosos se acercan a un deísmo impregnado, eso sí, de moral cristiana²⁸. Sin embargo, en su correspondencia con Mme de Swetchine más bien se nos aparece, a la manera unamuniana, en una búsqueda vana e infructuosa, angustiosa y gimiente, tenaz y vacía, de la fe perdida²⁹. Como señala Díez del Corral, Tocqueville, al igual que Pascal, fue un hombre «sur l'abîme». Sin embargo, en sus escritos políticos concede a la religión un papel central en el mantenimiento de la libertad, hasta el punto de que muchos de los intérpretes de su obra le han reprochado dicha centralidad³⁰.

²⁴ Como señala Múgica (2010,255), en Tocqueville están presentes rescoldos de un sentido heroico y aristocrático de la vida, capaces de dar sentido incluso al morir. Múgica trae a colación una expresión que aparece en un manuscrito de nuestro autor: «La doctrina del interés bien entendido enseña a vivir, pero no a morir». La reconoce como una doctrina moral que hace marchar a la sociedad cómodamente, pero sin grandeza.

²⁵ Chaniel 2008, 259.

²⁶ Meuwly 2002, 210.

²⁷ Rédier 1925; Lukacs 1964; Jardín 1984 ; Díez del Corral 1965, 1989; Benoît 1991.

²⁸ Jardín 1984.

²⁹ Tocqueville 1983, 2, 318

³⁰ Gauchet 1980, 56.

3.1. Religión y política

Así pues, como sociólogo Tocqueville llegará al convencimiento de que la religión cristiana es imprescindible para el avance de una sociedad democrática que permita el desarrollo pleno de la libertad política y existencial de sus ciudadanos. Admite la necesidad y la eficacia social de la religión, como instrumento fundamental para la cohesión social, el mantenimiento de la libertad y el fortalecimiento de la igualdad en la sociedad democrática.

Tocqueville es consciente de la necesidad de moralizar previamente la sociedad, si queremos salvar la libertad y la dignidad del ser humano y sortear todos los peligros que los instintos salvajes de la democracia entrañan. Para ello ha dibujado la doctrina del interés bien entendido, pero esta resulta insuficiente. Tiene que estar acompañada de la religión, pues ésta empuja al hombre a remontarse por encima de sus apetencias y placeres presentes, le saca de su presentismo vital y ensancha sus deseos en un horizonte de eternidad. De ahí que el engarce de la religión con la democracia constituya un objetivo nuclear de sus planteamientos políticos.

Nos encontramos, pues, con un Tocqueville complejo que pretende conciliar elementos aparentemente dispares: por una parte, defiende una moral inmanente a la sociedad democrática y desarrolla al máximo la dimensión ética del humanismo cívico; pero, por otra parte, sostiene al mismo tiempo la necesidad y la utilidad de un humanismo religioso que sirva de contrapeso a las tendencias negativas de la igualdad de condiciones. Es este objetivo el que aparece en una carta a Montalembert:

Nunca he estado tan convencido como hoy día de que no hay más que la libertad [...] y la religión que, por un esfuerzo combinado, puedan levantar a los hombres por encima del cenagal, donde la igualdad democrática le sumerge naturalmente, desde el momento en que uno de estos apoyos le falta³¹.

Es cierto que la cultura democrática se acompaña de un proceso progresivo de secularización, en cuyo desarrollo la moral y el derecho se emancipan progresivamente de la autoridad de la religión. Pareciera, pues, que los hechos darían la razón a los filósofos ilustrados para los cuales la religión iría desapareciendo a medida que la libertad y la cultura aumentarían. Sin embargo, aunque la estructura mental y material del hombre democrático está poco predisuelta para la dimensión espiritual, su viaje a los Estados Unidos le muestra la sinrazón de semejante afirmación y le afianza en la convicción de que la religión nunca desaparecerá de la sociedad.

Las razones explicativas son de índole antropológica y espiritual³², en el sentido de que el «instinto» religioso constituye un sentimiento innato a la naturaleza humana. El ser humano, consciente de su finitud, siente en la profundidad de su ser la angustia ante la nada que la realidad de la muerte le abre. Al propio tiempo, siente la necesidad imperiosa de dar un sentido total y último a su existencia y una sed urgente de lograr una felicidad plena, que las cosas y las realidades finitas de este mundo no logran saciar jamás.

³¹ Jardin 1984, 452; Antoine 2003, 130.

³² Numerosos intérpretes ven en sus análisis del hecho religioso el reflejo del carácter profundamente espiritualista de la filosofía política de nuestro autor: Benoît 2004a; 2004b; 2004c; 2005; Goldstein 1965; Lamberti 1983; 1970; Manent 1993; Melonio 1984, 73- 88.

Esta insatisfacción radical le lleva a dirigir su mirada hacia otro mundo más allá de su concreta realidad terrenal. Entonces, en lo más hondo de su espíritu surge el deseo y la esperanza de una inmortalidad que le ofrezca la posibilidad de una vida plenamente justa y feliz que trascienda los estrechos límites de su condición mortal y de su infelicidad terrenal. Y es la religión la que depara una respuesta a su anhelo de inmortalidad, ofreciéndole una realidad trascendental capaz de colmar sus aspiraciones más profundas. Además, regulando sus relaciones con el más allá, le señala el camino y le da la oportunidad y los medios de alcanzar la meta señalada. Así pues, la religión está íntimamente relacionada en el ser humano con la dimensión de la esperanza. Desde estos planteamientos, la indiferencia religiosa o la incredulidad son un accidente, una enfermedad del alma, una aberración contraria a la naturaleza humana³³.

Esta visión antropológica de la religión tiene una consecuencia política clara, pues para que la religión pueda apuntalar y desarrollar ese sentimiento de infinitud del corazón humano no puede apoyarse en los poderes políticos, siempre particulares, materiales y pasajeros, es decir, siempre en contradicción con la universalidad e intemporalidad del sentimiento religioso³⁴. La religión ha de buscar su fuerza en ella misma, su poderío surge del interior mismo del alma humana, puesto que conforma el principio constitutivo de su propia naturaleza. Si la religión para tener fuerza y mayor influencia se aferra al poder político, traiciona su vocación universal y asume la caducidad del poder que la cobija³⁵.

La tentación de aliarse al poder temporal ha sido una constante en las religiones tal como nos descubre su historia. Sin embargo, es en democracia cuando esa unión tendría consecuencias más peligrosas, por la propia naturaleza agitada e inestable del estado social democrático. América constituye a sus ojos el ejemplo de que la religión, si renuncia a ejercer cualquier tipo de poder temporal, ejerce indirectamente una influencia benéfica fundamental sobre la sociedad. En América Tocqueville se ve sorprendido por una aparente contradicción: en la debilidad política de la religión reside su poder³⁶.

Por el contrario, en Europa y, en concreto en Francia, «los hombres religiosos combaten la libertad y los amigos de la libertad atacan las religiones»³⁷, porque el cristianismo ha permitido que se le uniera a los poderes políticos. La historia revolucionaria francesa testimonia los peligros de una alianza entre el poder espiritual y el poder temporal. Así, no fue el contenido doctrinal quien hizo de la revolución francesa una cruzada antirreligiosa, sino su alianza con el régimen monárquico, coalición que la convertía «en el primero de los poderes políticos» a derribar. Esto mismo ocurre durante la Restauración, donde el intento de renovar la alianza entre el trono y el altar oponen una vez más el espíritu de religión y el espíritu de libertad³⁸. Por último, Tocqueville ve con gran dolor al Segundo Imperio como el tercer gran ejemplo³⁹. Parece que la Iglesia nunca aprende que en estas uniones interesadas siempre

³³ Tocqueville 1961, 310.

³⁴ Garzón Vallejo 2009, 169-181; Salas 2011, 705-713; Hermosa Andújar 2011, 715-724.

³⁵ Tocqueville 1961, 311.

³⁶ Tocqueville 1961, 311.

³⁷ Tocqueville 1953, 13.

³⁸ Tocqueville 1985, 38.

³⁹ Tocqueville 2003, 1082. Otro ejemplo la carta a Monseñor Daniel, obispo de Coutances que en una de sus instrucciones pastorales llamó servilmente a Napoleón III «ministre des devins conseils», Tocqueville 2003, 1297-1298.

llevará la peor parte y siempre tendrá más que perder, pues siempre acaba desacreditándose y empujando a los hombres a dar la espalda a la religión⁴⁰.

Su crítica a todo tipo de unión de la religión con el poder político explica su visión negativa de la religión musulmana. Tocqueville se interesó vivamente por la doctrina de Mahoma y podemos encontrar referencias a ella en sus obras principales, en sus textos sobre Argelia y en su correspondencia, especialmente en sus cartas a Gobineau. De hecho, fue un lector atento del Corán, pues pensaba que la colonización de Argelia exigía conocer el espíritu y la letra del Islam, sus fundamentos religiosos, la relación entre la dimensión religiosa y la dimensión societal⁴¹.

Encontramos la primera referencia seria y estudiada sobre la religión musulmana y sus consecuencias políticas y sociales en una carta escrita a su primo Kergorlay el 21 de marzo de 1838:

No concibo como Lamoricière ha podido decir que representa un progreso con respecto al Evangelio. Según mi opinión no se puede comparar y pienso que su sola lectura explica perfectamente los diferentes destinos de los musulmanes y los cristianos. El Corán me parece un hábil compromiso entre el espiritualismo y el materialismo. Mahoma ha hecho «la part du feu», como se dice, a las más groseras pasiones humanas, para poder introducir con ellas cierto número de nociones muy depuradas, para que, sosteniendo con las primeras las segundas, la humanidad camine regularmente, suspendida entre el cielo y la tierra. He aquí la vía desinteresada y filosófica del Corán; en cuanto a la parte egoísta, ella es todavía más visible. La doctrina que la fe salva, que el primero de todos los deberes religiosos es obedecer ciegamente al profeta; que la guerra santa es la primera de todas las buenas obras..., todas estas doctrinas cuyo resultado práctico es evidente se encuentran en cada página y casi en cada palabra del Corán. Las tendencias violentas y sensuales del Corán golpean hasta tal punto los ojos que no concibo que puedan escaparse a un hombre con buen sentido. El Corán es un progreso con respecto al politeísmo, en lo que se refiere a nociones más claras y más verdaderas de la divinidad y que abarca de una manera más extensa y más clara algunos deberes generales de la humanidad. Pero apasiona y en este sentido yo no sé si ha hecho más daño a los hombres que el politeísmo, que no siendo uno, ni por su doctrina ni por su sacerdocio, no acosaba a las almas y les dejaba libremente tomar el vuelo. Mientras que Mahoma ha ejercido sobre la especie humana un inmenso poder, que, yo creo, ha sido más perjudicial que saludable⁴².

Su crítica más fuerte a la religión musulmana se centra en el confucionismo de los diferentes órdenes sociales, en su unión de lo político y lo religioso, que a su entender es la causa principal de la decadencia del mundo y de la civilización musulmana. Impide totalmente el acceso de la sociedad musulmana a la modernidad y explica

⁴⁰ Desde esta perspectiva se entiende que Tocqueville no pretenda jamás crear y dar forma a cualquier especie de religión civil, como lo hacía Rousseau. Así en nuestro autor *la religion ne doit pas être une arme aux mains du pouvoir politique* (Coutant 2007, 328).

⁴¹ *J'ai beaucoup étudié le Coran à cause surtout de notre position vis-à-vis des populations musulmanes en Algérie et dans tout l'Orient* (Tocqueville 1959, 69).

⁴² Tocqueville 2003, 407. En una carta a Corcelle por la misma época expresa ideas semejantes: [El Corán] *est une lecture très fatigante mais très instructive (...)* *Ce prophète-là ne me séduit pas et pourtant je vous réponds que c'est un habile homme au milieu de toutes ses divagations. Il est difficile de faire une transaction plus habile entre le spiritualisme et le matérialisme, l'ange et la bête. Le Coran n'est que cela* (Tocqueville 1983, 98).

que, después de haber sido la civilización más brillante y haber contribuido altamente a la cultura de la humanidad, perdiera el tren y le haya sido imposible ponerse al paso del mundo occidental⁴³. Considera que el islam, por su propia naturaleza, va a contracorriente del desarrollo histórico y científico y está condenado a una decadencia progresiva, porque su espíritu no se adapta para nada a la democracia que representa el porvenir ineludible de las sociedades modernas.

A medida que he conocido mejor esa religión, he comprendido que de ella surge la decadencia que se apodera cada vez más ante nuestros ojos al mundo musulmán. Cuando Mahoma cometió el error de unir íntimamente un cuerpo de instituciones civiles y políticas a una creencia religiosa, de manera que impuso a la primera la inmovilidad, que está en la naturaleza de los saudís, consagró a sus sectarios, primero, a una inferioridad y, enseguida, a una ruina inevitable. La grandeza y la santidad del cristianismo es no haberse empeñado en reinar nada más que en la esfera de las religiones, abandonando el resto a los movimientos libres del espíritu humano⁴⁴.

Parecida, o peor, opinión manifiesta Tocqueville de la religión hindú. La considera casi peor que la carencia de fe⁴⁵.

El hinduismo supone, pues, un determinismo absoluto y engendra sumisión y pasividad, y, por esta razón, ha jugado un papel particularmente negativo en la historia de la civilización india, sobre todo dejando el país a sucesivas dominaciones extranjeras, absolutizando el lazo que une el individuo a la casta, excluyendo toda atadura a la nación o a la patria⁴⁶.

Resumiendo, la contraposición entre Francia y América le sirve para probar que la modernidad no es en sí misma enemiga de la religión, como lo demuestra la experiencia americana, donde el estado social democrático se conjuga y coopera eficazmente con ella. A partir de América, Tocqueville defenderá en toda ocasión otra aparente paradoja: la separación de lo religioso y lo político es absolutamente necesaria y su desunión es mortal para la democracia.

3.2. Cristianismo y democracia

Aunque en numerosas ocasiones Tocqueville se lamenta de la constante infidelidad del cristianismo al espíritu del evangelio y de las consecuencias negativas a nivel

⁴³ Tocqueville 1961, 30.

⁴⁴ Tocqueville 2003, 87. En la misma línea escribe a Gobineau con un final claramente irónico: *J'ai beaucoup étudié le Coran a cause surtout de notre position vis-à-vis des populations musulmanes en Algérie et dans tout l'Orient. Je vous avoue que je suis sorti de cette étude avec la conviction qu'il y avait eu dans le monde, à tout prendre, peu de religions aussi funestes aux hommes que celle de Mahomet. Elle est, à mon sens, la principale cause de la décadence aujourd'hui visible du monde musulman et quoique moins absurde que le polythéisme antique, ses tendances sociales et politiques étant, à mon avis, infiniment plus à redouter, je la regarde relativement au paganisme lui-même comme une décadence plutôt que comme un progrès. Voilà ce qu'il me sera possible, je crois, de vous démontrer clairement, s'il vous venait jamais la mauvaise pensée de vous faire circoncire»* (Tocqueville 1959, 69).

⁴⁵ *La religion des Indous est abominable, la seule, peut-on dire, qui vaille moins que l'incrédulité* (Tocqueville 2007, 57).

⁴⁶ Tocqueville 2007, 57

político y social de su tendencia habitual a aliarse con el poder, está firmemente convencido de que el cristianismo confluye con los principios fundamentales de la sociedad moderna. No solamente eso, en la segunda parte de la *Democracia* tratará de mostrar cómo los conceptos básicos de la democracia tienen sus orígenes en el cristianismo. Así, el cristianismo no solamente supone la igualdad básica de los hombres, sino que incluso ha introducido la idea de igualdad en la historia humana⁴⁷. La religión cristiana tiene un sentido universal del ser humano que le permite elevarse por encima de las características personales de raza, sexo, patria, clase social, cultura, etc., y proclamar la unidad del género humano⁴⁸.

Quizás en la correspondencia con el joven Gobineau es donde mejor se puede apreciar el punto de vista tocquevilliano sobre la aportación del cristianismo a la cultura occidental. Encargado por la Academia de Ciencias Morales y políticas de presentar un informe sobre «El estado de las doctrinas morales en el siglo XIX y su aplicación a la política y a la administración», Tocqueville solicita la ayuda de Arthur de Gobineau para buscar en la bibliografía alemana e inglesa estudios sobre la cuestión a examinar. De cara a organizar el trabajo intercambian una serie de cartas que se convierten en un auténtico diálogo filosófico sobre la esencia de la modernidad y las causas del tradicional contencioso entre el cristianismo y la filosofía⁴⁹. En el fondo, Tocqueville se pregunta por la relación del cristianismo con la Modernidad⁵⁰.

La conciencia moderna se ha apartado de la teología, pero no de la filosofía cristiana. Se ha producido un progresivo proceso de secularización, en el que, al diluirse la noción de la otra vida, la moral necesariamente se «ha mostrado más indulgente con las necesidades y placeres materiales». Faltos del sentido trascendente, asistimos en la Modernidad a una «rehabilitación de la carne». Al mismo tiempo y por la misma razón, se coloca la sanción moral en la tierra, siendo el ejemplo más claro la doctrina del interés bien entendido de los utilitaristas ingleses.

Sin embargo, hay un elemento que Tocqueville echa en falta en la moral cristiana. El cristianismo demasiado volcado a lo universal y lo personal había descuidado las virtudes de ciudadanía. La moral moderna ha intercalado la idea de la fraternidad cristiana a la dimensión cívica de la moral de los antiguos con lo que las virtudes públicas han ganado un considerable terreno⁵¹.

⁴⁷ Tocqueville 1961, 22. En la Introducción a la primera *Democracia* ya había afirmado: «*Le christianisme, qui a rendu tous les hommes égaux devant Dieu, ne répugnera pas à voir tous les citoyens égaux devant la loi*» (Tocqueville 1961, 9).

⁴⁸ Tocqueville 1989, nota pie pág. 288.

⁴⁹ *En vue de définir leur méthode de travail, ils ont eu un échange épistolaire, qui, a posteriori, se révèle tout à fait exceptionnel, parce qu'il constitue véritablement un dialogue philosophique, une sorte de duel, mettant en scène des positions métaphysiques constatées, un peu à la façon dont certains philosophes ont écrit des dialogues pour mieux articuler une problématique –pensons à Platon– et parce qu'à travers trois longues lettres de Tocqueville, et deux non moins longues réponses de Gobineau, apparaît une manière de condensé du débat toujours actuel sur l'essence de la modernité, et du « contentieux » historique entre la philosophie et le christianisme* (Antoine 2003, 179).

⁵⁰ Tocqueville 2003, 516.

⁵¹ *Le christianisme, et, par conséquent, la morale chrétienne, s'était établi en dehors de tous les pouvoirs politiques et même de toutes les nationalités. La grandeur de son œuvre était de former une société humaine en dehors de toutes les sociétés nationales. Les devoirs des hommes entre eux en tant que citoyens, les obligations du citoyen envers la patrie, les vertus publiques en un mot me paraissent mal définies et assez négligées dans la morale du christianisme. C'est là, ce me semble, le côté faible de cette admirable morale, de même que c'était le seul côté vraiment fort de la morale antique. Quoique l'idée chrétienne de la fraternité humaine ait pris*

Pero lo que le parece verdaderamente nuevo en la moral moderna es la manera de desarrollar dos ideas cristianas: «el derecho igual de todos los hombres a los bienes de este mundo y el deber de los que tienen más de socorrer a los que tienen menos»⁵². Con las revoluciones políticas modernas, con el progreso de las luces y las riquezas, la idea de la igualdad se ha incrustado progresivamente en el orden material de la existencia humana y la obligación cristiana de la caridad de ser una virtud privada ha pasado a tomar un carácter público, con la consecuencia política de convertir en un deber de los Estados políticos modernos corregir las profundas desigualdades sociales⁵³.

Tocqueville no dudaba que el joven lector de Maquiavelo orientaría las relaciones entre la moral y la política con un enfoque semejante al suyo. Sin embargo, Gobineau, en un tono altanero, explica la Modernidad como una ruptura querida, consciente, profunda y positiva con el universo religioso y, en concreto, con el cristianismo. Ciertamente, le contesta, la moral moderna puede proceder del cristianismo, pero es que éste, a su vez, no tiene nada de original, se remonta a Sócrates, y éste a una sabiduría más antigua todavía. Además, el origen del cristianismo no tiene nada de puro ni de racional: en un tono nietzscheano, coloca su desarrollo en las clases oprimidas, en decir, entre gentes que, por su posición de debilidad frente a sus dominadores, tenían sumo interés de hacer prevalecer «las ideas de mansedumbre y de orden en las sociedades», de condenar la violencia y la fuerza, y proclamar «la obligación del amor y de la dulzura», de considerar el sufrimiento santo y meritorio⁵⁴.

El cristianismo es, en la terminología utilizada posteriormente por Nietzsche, una moral de esclavos, que ha desacreditado las virtudes antiguas, tan útiles a la sociedad, que ha orientado la vida del hombre hacia la salvación individual en detrimento de los valores sociales, y ha defendido el abandono del mundo como modelo de vida. La base de la moral cristiana es la fe. La única cosa importante en la vida es conocer la suerte del hombre después de la muerte. La moral y la fe cristianas son, pues, factores legitimadores y reproductores de enorme mediocridad⁵⁵.

Por el contrario, las grandes aportaciones de la modernidad caminan en sentido contrario: se revaloriza el aquí y ahora y se ha construido una moral para el mundo presente; se deja de ver el sufrimiento como una cosa santa; hay un interés por la humanidad y sus derechos (derecho igual al trabajo, derecho de las clases bajas a la

complètement possession de l'esprit moderne, cependant les vertus que les moralistes du siècle dernier et du nôtre s'en préoccupent beaucoup davantage que leurs devanciers, ce qui est dû au réveil des passions politiques qui ont été tout à la fois la cause et l'effet des grands changements dont nous sommes témoins. Le monde moderne a repris et remis ainsi en honneur une patrie de la morale des anciens et l'a intercalée au milieu des notions qui composent la morale du christianisme (Tocqueville 2003, 517).

⁵² Tocqueville 2003, 518.

⁵³ Tocqueville 2003, 518.

⁵⁴ *Ce qui a donné, dès les premiers temps aux défenseurs de l'Eglise, une grande sympathie pour les idées de mansuétude et d'ordre dans les sociétés, c'est qu'ils sortaient tous des classes opprimées, qu'ils avaient connu le mauvais côté du droit de la force, et qu'ils étaient heureux de se défendre contre la violence en proclamant l'obligation de l'amour et de la douceur. Comment d'obscurs artisans frappés tous les jours par la misère qui les entourait, par les douleurs de toute nature qui affligent le pauvre, eussent-ils pu se soustraire au désir d'enchaîner le bras des plus forts? La politique la plus simple ne leur faisait-elle même pas une loi de gagner les populations en promulguant dès règles qui leur étaient douces? Voilà quel fut le point de départ, la base, de la morale chrétienne; une raison personnelle, un instinct, plutôt qu'une conviction réfléchie et raisonnée de ce qui devait être* (Gobineau en Tocqueville 1959, 49).

⁵⁵ Gobineau en Tocqueville 1959, 50.

educación, derecho a participar de los goces del espíritu); se rompen los lazos de la moral con las creencias religiosas; se instaura la libertad religiosa y los derechos del hombre adquieren una centralidad máxima, incluso para los prisioneros. En una palabra, hacer de «la mejora de la posición de la humanidad sobre la tierra» el núcleo de su doctrina⁵⁶.

Repuesto de su sorpresa y de su malestar ante la carga de profundidad lanzada por Gobineau contra el cristianismo, Tocqueville le contesta una extensa carta donde, de modo razonado y argumentado, le presenta su concepción personal de la ética cristiana y de su papel real en la historia de la humanidad.

Tras defender la absoluta novedad del mensaje cristiano⁵⁷, Tocqueville acusa a Gobineau de confundir el cristianismo histórico con el mensaje evangélico, cuyo primer precepto es «Amad a Dios con todo el corazón y a vuestro prójimo como a vosotros mismos, esto resume la ley y los profetas». Ciertamente el cristianismo llegó a nosotros en un momento histórico de ignorancia y fuertes desigualdades sociales, que favoreció su instrumentalización por parte de los reyes y sacerdotes. Son a estas causas secundarias a las que hay que atribuir los abusos e iniquidades que Gobineau reprocha a la religión cristiana, y no al cristianismo mismo⁵⁸. Gobineau ha de tener en cuenta, también, que el cristianismo es una religión y no una filosofía. De ahí el lugar privilegiado otorgado a la fe y en su interior cierta intolerancia típica de todas las religiones, y no únicamente del cristianismo. Por tanto, el mal que puede resultar es mucho menor que el bien resultante⁵⁹.

En cuanto a la pretendida rehabilitación de la carne operada por la moral moderna, para nuestro autor, no tiene nada de nuevo ni de original, sino que más bien es fruto de un debilitamiento de la fe que también se ha dado en otras épocas. Todo lo que de nuevo pueda haber en la moral moderna tiene su fuente en el cristianismo. Por ejemplo, una de las grandes conquistas de la Modernidad como es la extensión de los derechos del hombre no es más que el cristianismo aplicado en un contexto social, político y cultural diferente, de alguna manera exterioriza la concepción de los derechos del hombre que desde el principio estaban presentes en el cristianismo⁶⁰.

Ante la firmeza de Gobineau en sus planteamientos en la siguiente carta⁶¹ y al verse cuestionado en su propia actitud personal⁶² y tachada de utilitarista su concepción de la religión⁶³, Tocqueville zanja la cuestión de la siguiente manera:

⁵⁶ En Tocqueville 1959, 51s. Ver Buenzod 1997, 248-262.

⁵⁷ En un tono que tiene mucho del vicario saboyano, esto es lo que escribe nuestro autor: «*Je vous avoue que je professe une opinion absolument contraire à la vôtre sur le christianisme. El est à mon avis beaucoup plus différent de ce qui l'a précédé qu vous ne le pensez et nous somme bien moins différents de lui que vous ne le dites. Je ne suis pas croyant (ce que je suis loin de dire pour me vanter) mais tout incroyant que je sois, je n'ai jamais pu me défendre d'une émotion profonde en lisant l'Évangile. Plusieurs des doctrines qui y sont contenues et des plus importantes m'ont toujours frappé comme absolument nouvelles, et l'ensemble surtout forme quelque chose d'entièrement différent du corps d'idées philosophiques et de lois morales qui avaient régi auparavant les sociétés humaines. Je ne conçois pas qu'en lisant cet admirable livre, mon âme n'ait éprouvé comme la mienne cette sorte d'aspiration libre que cause une atmosphère morale plus vaste et plus pure. Quand on veut critiquer le christianisme, il faut bien faire attention à deux choses*» (Tocqueville 2003, 525).

⁵⁸ Tocqueville 2003, 526.

⁵⁹ Tocqueville 2003, 526.

⁶⁰ *Le christianisme est le grand fonds de la morale moderne* (Tocqueville 2003, 527).

⁶¹ Gobineau en Tocqueville 1959, 64s.

⁶² Gobineau en Tocqueville 1959, 1965.

⁶³ Gobineau en Tocqueville 1959, 1965s.

La eficacia de las leyes, sean civiles, sean religiosas, no es impedir los grandes crímenes (estos son de ordinario el producto de instintos excepcionales y de pasiones violentas que pasan a través de las leyes como a través de telas de araña), la eficacia de las leyes consiste a actuar sobre el común de los hombres, a regir las acciones cotidianas de todos los días, a dar una vuelta habitual a las ideas, un tono general a las costumbres. Reducidas a esto, las leyes y, sobre todo, las leyes religiosas, son tan necesarias que todavía no se han visto sociedades que hayan podido pasar sin ellas (...). En cuanto a mí, estoy convencido de que observaremos en vano. Creo más bien en la llegada de una nueva religión y no en la grandeza y en la prosperidad creciente de nuestras sociedades modernas sin religión. Si el cristianismo debe en efecto desaparecer, como tanta gente se harta de decir, nos sucederá lo que sucedió a los antiguos antes de su llegada, una larga decrepitud moral, una vejez viciosa y agitada que terminará por conducir, no sé dónde ni cómo, a una nueva renovación⁶⁴.

3.3. Catolicismo y democracia

Tocqueville comparará las dos grandes familias dentro del cristianismo, el catolicismo y el protestantismo. Se entienden mejor los textos tocquevillianos en esta materia si se tiene en cuenta que, en la época, protestantismo y catolicismo eran interpretados desde el enfrentamiento ideológico y político simbolizado por la Revolución y la Contrarrevolución. En la perspectiva tradicionalista de Maistre, Bonald o Lamennais la responsabilidad de la caída de las monarquías cristianas fue el ambiente anárquico y anti-autoritario instigado y originado por el espíritu protestante, al que se le hacía único responsable del estallido revolucionario. Por el contrario, para el pensamiento liberal, el pensamiento moderno era deudor del protestantismo, el único capaz de unir Ilustración y religión. Por otra parte, como señala Antoine⁶⁵, para la mayoría de los socialistas y buena parte de los republicanos, si bien el protestantismo significó un punto de inflexión importante en el camino del individuo hacia su libertad y autonomía, que tuvo su punto álgido en la Revolución francesa, no había que entenderlo como punto de llegada, sino que era necesario superar el individualismo y materialismo inherentes a sus principios y reorganizar orgánica y solidariamente la sociedad.

En Estados Unidos, por el contrario, los católicos, de una gran fidelidad en las prácticas de su culto y férreamente unidos a sus creencias, «forman la clase más republicana y más democrática»⁶⁶. Por tanto, no es cierta la incapacidad del catolicismo para adaptarse a la democracia.

Por el contrario, la propia estructura organizacional católica favorece el espíritu de igualdad, pues solamente se compone de dos elementos, los sacerdotes y el pueblo. Al mismo tiempo, en el plano doctrinal coloca a todos los hombres en el mismo nivel, pues impone sus creencias dogmáticas, sus ritos y prácticas piadosas a todos los hombres por igual, con independencia de su nivel cultural, su capacidad intelectual o su clase social. Es decir, paradójicamente para nuestro autor es su estructura jerárquica la que capacita y adecua al catolicismo con la idea igualitaria.

Tocqueville en la *Democracia* avanza una idea que posteriormente retomará y profundizará en el *Antiguo Régimen*: el efecto nivelador de la monarquía absoluta. Con respecto a lo que nos ocupa ahora, el paralelismo del catolicismo y la monarquía

⁶⁴ Tocqueville 1959, 68.

⁶⁵ Antoine 2003, 193.

⁶⁶ Tocqueville 1961, 301.

absoluta le sirve para transformar la estructura desigualitaria católica en camino de igualdad, con tal de «suprimir al príncipe», por medio de la separación tajante entre el poder político y el poder religioso⁶⁷.

Por el contrario, cuando analiza el protestantismo, nuestro autor da la vuelta a la anterior argumentación. Por una parte, los Estados Unidos demuestran la enorme capacidad del protestantismo para favorecer el surgimiento de teorías políticas defensoras de la soberanía del pueblo y conformar gobiernos democráticos y republicanos. Pero, por otra parte, el protestantismo es menos apto que el catolicismo para la democracia. Su propia organización mucho menos jerárquica conduce a los individuos más hacia la independencia individual que hacia la igualdad⁶⁸. El protestantismo en su defensa de la igualdad religiosa y del sacerdocio universal ha favorecido sobre todo la idea de la participación y de la representación política, pero en cierta medida es «el gobierno de las clases medias aplicado a lo religioso»⁶⁹, es decir, en la mentalidad toquevilliana, lo religioso coexiste con un amor a las riquezas y un elitismo que le convierten en un factor de progreso material⁷⁰ y, al propio tiempo, en un posible elemento de discriminación social y racial. Esto explica que en los Estados Unidos el catolicismo sea la religión de los pobres y que en las iglesias católicas blancos y negros puedan estar juntos. Por eso, en Europa, si el catolicismo consiguiera sustraerse finalmente a los odios políticos que hace nacer, apenas dudo de que ese mismo espíritu del siglo que le parece tan contrario llegue a serle favorable y que de repente consiga grandes conquistas⁷¹.

3.4. La religión y el ciudadano: el espíritu de libertad

Tocqueville no es un apologista de la religión y tampoco se limita a demostrar su compatibilidad con la democracia⁷². Su actitud es la de un sociólogo y un politólogo que se acerca a ella en función de su utilidad política y social. En este sentido, sus análisis del fenómeno religioso no tratan para nada de la verdad o falsedad intrínseca de las religiones estudiadas, sino de su conveniencia social para el desarrollo de la igualdad y la libertad⁷³. Así, en los planteamientos políticos de nuestro autor, la religión se convierte en «el principal correctivo para instruir y dirigir la democracia»⁷⁴. En concreto, la dimensión trascendente de la religión ayuda a combatir en el interior del individuo democrático los males congénitos del estado social democrático: concretamente, «el individualismo, el afán de bienestar material, el despotismo»⁷⁵. Y lo

⁶⁷ Tocqueville 1961, 302.

⁶⁸ Tocqueville 1961, 302.

⁶⁹ Tocqueville 1989, 281, nota pie pág.

⁷⁰ Anticipándose en cierta manera a Weber, Tocqueville escribe a Kergorlay: *Partout l'effet indirect de la Réforme a été de porter les hommes à améliorer leur condition matérielle, sans pour cela perdre entièrement de vue l'autre monde. Pour satisfaire à ce double objet, il a fallu nécessairement faire un classement parmi les choses matérielles; repousser celles qui étaient les plus évidemment condamnables; admettre les autres comme permises ou à peu près, et glisser le plus doucement possible parmi les jouissances de ce monde dans les joies ineffables de l'autre* (Tocqueville 1977, 386).

⁷¹ Tocqueville 1961, 35.

⁷² Múnera 2012, 324.

⁷³ Drescher 1964, 11s.

⁷⁴ Antoine en. Guellec 2005, 308.

⁷⁵ Ros 2001, 260.

hace al favorecer la formación de un conjunto de hábitos sociales totalmente contrarios a las tendencias instintivas de la democracia⁷⁶.

En primer lugar, Tocqueville analizará el papel y el lugar de la tradición en las sociedades democráticas y su relación con la religión. Así en las dos Democracias, observa que para que una sociedad pueda existir necesita, no solamente un conjunto de creencias comunes, como ya hemos visto, sino también un conjunto de «creencias dogmáticas», es decir, «opiniones que los hombres reciben con total confianza y sin discutir». Diríamos hoy día que una sociedad para existir como tal, esto es, como cuerpo social, como «asociación» de individuos, requiere un mínimo de representaciones colectivas, no discutidas, o al menos no cuestionadas constantemente, sin las cuales la cohesión social resultaría imposible. Y entre todas estas creencias «las más deseables me parecen ser las creencias dogmáticas en materia de religión»⁷⁷. La razón básica es que los individuos actúan de acuerdo al sentido que otorgan al mundo y en este aspecto,

No hay acción humana, por particular que se suponga, que no nazca de una idea muy general que los hombres han concebido de Dios, de sus relaciones con el género humano, de la naturaleza de su alma y de sus derechos hacia sus semejantes. No se puede evitar que esas ideas sean la fuente común de donde surge todas lo demás⁷⁸.

Así pues, la religión otorga a los individuos un marco de ideas compartidas que sirven de freno a las tendencias del individualismo democrático. Las religiones recuerdan a los individuos sus derechos y deberes para con los demás, les vincula los unos a los otros, inculca en sus almas el sentimiento de pertenencia y de comunidad, es decir, modera la tendencia democrática que les arrastra hacia el atomismo y el egoísmo. Como indica Ros, en Tocqueville «el elemento integrador de la religión es tan decisivo que su pérdida puede llevar a la descomposición social y, a la postre, al despotismo político»⁷⁹.

Cuando en un pueblo se destruye la religión, la duda se apodera de los niveles superiores de la inteligencia y paraliza a medias todos los demás. (...) Relaja los resortes de la voluntad y prepara los ciudadanos para la servidumbre. Entonces sucede que no solamente se dejan arrebatar su libertad, sino que con frecuencia la abandonan. Cuando no existe ya una autoridad en materia de religión, ni tampoco en materia de política, los hombres se asustan bien pronto del aspecto de esa independencia sin límites. Esa perpetua agitación de todas las cosas les inquieta y les fatiga. Como todo se mueve en el mundo de las inteligencias, quieren al menos que todo sea firme en el orden material, y al no poder ya recuperar sus antiguas creencias, se dan un amo (...) En cuanto a mí, dudo que el hombre pueda soportar a la vez una completa independencia religiosa y una cierta libertad política, y me siento inclinado a creer que si no tiene fe tendrá que ser esclavo y que si es libre tendrá que creer⁸⁰.

⁷⁶ Bellah 1989.

⁷⁷ Tocqueville 1961, 27.

⁷⁸ Tocqueville 1961, 27.

⁷⁹ Ros 2001, 260.

⁸⁰ Tocqueville 1961, 28s.

En un quiebro intelectual, que, por otra parte, tiene mucho de la apuesta pascaliana, Tocqueville terminará identificando la religión con la autoridad y la norma. Ahora bien, esta autoridad no está entendida en su sentido etimológico, sino más bien en su aspecto represivo, de control social, aunque esta represión la conciba como «un yugo saludable a la inteligencia».

La religión, canalizando y limitando los deseos de los individuos, llevándoles el sentido último de su existencia, les aporta las referencias espirituales y morales imprescindibles para dotarles de la seguridad y autonomía necesarias para profundizar y ejercer en toda su extensión la libertad política. Al mismo tiempo, al extender su imperio hasta sobre la inteligencia, permite a ésta dedicarse al escrutinio y al descubrimiento de la verdad en las otras esferas del saber. En este sentido, la religión estimula indirectamente la creatividad humana⁸¹.

En segundo lugar, la religión eleva las almas de los individuos democráticos por encima de los concretos intereses materiales de este mundo. Propaga en las sociedades democráticas el gusto por lo infinito, el sentimiento de lo grande y el amor a los valores espirituales. Permite que el hombre se pare en sus afanes cotidianos, mire dentro en su interior, aprehenda su lado espiritual, entre en posesión de sí mismo⁸². En las sociedades modernas los individuos enfrascados en un consumismo imparable, se muestran inquietos y poco felices; preocupados por su cuerpo se han olvidado de su alma y la sociedad en su conjunto ha perdido el rumbo; a pesar de su aparente energía y vitalidad no encuentra el sentido de sí misma, su propia significación se le hace extraña. Los hombres democráticos, en su búsqueda de bienestar y en su afán de transformar y mejorar todo cuanto les rodea, corren el riesgo de degradarse a sí mismos. Ahí sitúa Tocqueville la religión, como saludable remedio para reequilibrar las tendencias materialistas de la democracia y desvelar a la sociedad el humanismo que la conforma y que ha olvidado. Por ello,

Es preciso que los legisladores de las democracias y todos los hombres honestos e ilustrados que viven en ellas se dediquen a elevar las almas y mantenerlas dirigidas hacia el cielo. Es necesario que todos los que se interesan por el futuro de las sociedades democráticas se unan y que todos, de común acuerdo, hagan continuos esfuerzos para propagar en esas sociedades la afición a lo infinito, el sentimiento de lo grande y el amor a los placeres inmateriales (...) La democracia favorece el gusto por los goces materiales. Ese gusto, si se hace excesivo, dispone bien pronto a los hombres a creer que todo no es más que materia, y el materialismo acaba arrastrándolos hacia esos mismos goces con un afán insensato. Tal es el círculo fatal al que son empujadas las naciones democráticas. Es bueno que vean el peligro y se contengan⁸³.

Es comprensible entonces su rechazo filosófico al materialismo, al que considera «una enfermedad peligrosa del espíritu humano», especialmente temible en los tiempos democráticos, porque va en el mismo sentido que la tendencia social⁸⁴.

Finalmente, la religión sirve para proteger la libertad de los individuos frente a las amenazas de diferentes formas de despotismo presentes en las sociedades democrá-

⁸¹ Tocqueville 1989, 28s.

⁸² Tocqueville 1961, 148.

⁸³ Tocqueville 1961, 27s.

⁸⁴ Tocqueville 1961, 151.

ticas. Ros señala tres: «la identificación ilusoria de dicha libertad con la independencia total de los individuos, el derecho ilimitado de la sociedad sobre los individuos, o la visión que concede a la mayoría la prerrogativa de la omnipotencia»⁸⁵.

Por otra parte, para poder cumplir su misión y no morir en el intento, las religiones deben cumplir una serie de condiciones. Ya hemos hablado páginas atrás de la estricta separación entre la Iglesia y el Estado. A ésta Tocqueville añade otra: las religiones tienen que adaptar la naturaleza de sus creencias, sus formas externas, sus normas y obligaciones a las características y exigencias del Estado social democrático⁸⁶. Esta exigencia toma cuerpo fundamentalmente en tres aspectos: a) en los tiempos democráticos, no se puede confundir la devoción rendida a los agentes secundarios con el culto que le es debido al Creador; b) además, hay que cargar a las religiones con las mínimas prácticas externas; c) las religiones no pueden pretender destruir el deseo de bienestar de los individuos democráticos.

Por último, tampoco es bueno que la religión se oponga frontalmente y constantemente al imperio intelectual que ejerce la mayoría en las democracias. Más que ir contracorriente de las ideas y de las modas dominantes, deberá dejarse llevar «sin resistencia por la corriente de sentimientos y de ideas que arrastra todas las cosas a su alrededor»⁸⁷. Al igual que los sacerdotes americanos, se esforzará por corregir a sus contemporáneos, pero sin apartarse de ellos, sin volverse una extraña. No deberá ver jamás la opinión pública como su enemiga, porque la sostiene y la protege.

Quizá Tocqueville descuida en sus análisis los peligros que puede representar la religión cuando se convierte en sujeto de tiranía de la opinión pública. En la primera *Democracia* hay un texto que apunta en esta dirección, pero no extrae todas sus consecuencias políticas y sociales.

Mientras estaba en América, un testigo se presentó a la audiencia del Condado de Chester (Estado de New-York) y declaró que no creía en la existencia de Dios ni en la inmortalidad del alma. El presidente se negó a recibir su juramento, debido, dijo, a que el testigo había destruido todo el crédito que se podía dar a sus palabras. Los periódicos refirieron el hecho sin comentarlo⁸⁸.

El ateo acaba siendo estigmatizado en una sociedad que de la religión ha hecho instrumento de dominación. Como dice Antonio Hermosa Andújar,

El ateo es convertido en el negro de la moral, es decir, ese personaje eternamente enclaustrado en el gueto del desprecio y de la marginación: en realidad situado

⁸⁵ Ros 2001, 262.

⁸⁶ Esto no le conduce a un relativismo total: *Je sais qu'on ne manquera pas de m'objecter que les religions, ayant toutes pour objet des vérités générales et éternelles, ne peuvent ainsi s plier aux instincts mobiles de chaque siècle, sans perdre aux yeux des hommes le caractère de la certitude: je répondrai encore ici qu'il faut distinguer très soigneusement les opinions principales qui constituent une croyance et qui y forment ce que les théologiens appellent des articles de foi, et les notions accessoires qui s'y rattachent. Les religions sont obligées de tenir toujours ferme dans les premières, quel que soit l'esprit particulier du temps; mais elles doivent bien se garder de se lier de la même manière aux secondes, dans les siècles où tout change sans cesse de place et où l'esprit, habitué au spectacle mouvant des choses humaines, souffre à regret qu'on le fixe. L'immobilité dans ces choses extérieures et secondaires en me paraît une chance de durée que quand la société civile elle-même est immobile; partout ailleurs, je suis porté à croire que c'est un péril* (Tocqueville 1961, 32).

⁸⁷ Tocqueville 1961, 33.

⁸⁸ Tocqueville, A. de: *De la Démocratie en Amérique. Œuvres complètes*, I (1). Paris: Gallimard, 1961, p. 306.

más allá del nivel de lo humano –como el negro más allá de la política–, pues su palabra no es cierta para el juez, su doctrina declarada enemiga jurada de la sociedad por él, en general, genial observador de la misma⁸⁹.

4. A modo de conclusión

En la cuestión religiosa, Tocqueville se separa de una cierta tradición liberal para la cual, de cara a asentar y lograr el interés general, basta con que cada hombre busque su propio interés. Por el contrario, en el planteamiento tocquevilliano se requiere la energía moralizadora de la religión para ampliar el horizonte de los hombres y apartarles así de su tendencia a aislarse, a preocuparse únicamente de su mundo personal y a poner sus energías exclusivamente en la búsqueda y disfrute del bienestar material. La religión otorga a los individuos un marco de ideas compartidas que sirven de freno a las tendencias del individualismo democrático. Las religiones recuerdan a los individuos sus derechos y deberes para con los demás, les vincula los unos a los otros, inculca en sus almas el sentimiento de pertenencia y de comunidad, es decir, modera la tendencia democrática que les arrastra hacia el atomismo y el egoísmo

Quizás el deseo de conciliar la religión con la sociedad moderna le llevó a descuidar los peligros de la religión cuando ésta se convierte en sujeto de tiranía de la opinión pública. En los Estados Unidos pudo comprobar cómo en la sociedad americana el ateo acaba siendo estigmatizado en una sociedad que de la religión ha hecho instrumento de dominación. Sin embargo, Tocqueville describe desde la distancia la anécdota, no toma partido ni expresa opinión alguna, ni la utiliza para matizar algunas de sus afirmaciones sobre la necesidad de la religión en las sociedades democráticas. El científico guarda silencio y obvia la cuestión.

5. Bibliografía

- Aguilar, E., 2008, *Alexis de Tocqueville. Una lectura introductoria*, Buenos Aires.
- Antoine, A., 2003, *L'impensé de la Démocratie. Tocqueville. La citoyenneté et la religion*, Paris.
- , 2005, “Politique et religion chez Tocqueville”, en L. Guellec (Comp.), *Tocqueville et l'esprit de la démocratie*, Paris.
- Béjar, H., 2000, *El corazón de la república. Avatares de la virtud política*, Barcelona
- Bellah, R. et al, 1989, *Hábitos del corazón*, Madrid.
- Benoît, J. L., 2004a, *Tocqueville, un destin paradoxal*, Paris.
- , 2004b, *Tocqueville, moraliste*, Paris.
- , 2004c, *Comprendre Tocqueville*, Paris.
- , 1991a, “Foi, Providence et religion chez Tocqueville”, en AAVV, *L'actualité de Tocqueville*, Caen, 117-134.
- Boesche, R., 1986-1987, “Hedonism and Nihilism: The Predictions of Tocqueville and Nietzsche”, *The Tocqueville Review/ La Revue Tocqueville* 8, 165-184.
- Buenzod, J., 1997, *La formation de la pensée de Gobineau et l'«Essai sur l'inégalité des races humaines»*, Paris.

⁸⁹ Hermosa Andújar 2011, 721.

- Coutant, A., 2007, *Une critique républicaine de la démocratie libérale. De la démocratie en Amérique d'Alexis de Tocqueville*, Paris.
- Chanial, Ph., 2008, "Sauver l'honneur ? Tocqueville sociologue et critique de la démocratie (trop) ordinaire", en AAVV, *Tocqueville. La démocratie en questions*, Caen.
- Birnbaum, P., 1970, *Sociologie de Tocqueville*, Paris.
- Diez del Corral, L., 1965, *La mentalidad política de Tocqueville, con especial referencia a Pascal*, Madrid.
- , 1989, *El pensamiento político de Tocqueville: formación intelectual y ambiente histórico*, Madrid.
- Drescher, S., 1964, *Tocqueville and England*, Cambridge.
- Garzón Vallejo, I., 2009, "La laicidad, diseño constitucional del Estado. La perspectiva de Tocqueville", *Opinión Jurídica* 8(16), 169-181.
- Gauchet, M., 1980, "Tocqueville, l'Amérique et nous", *Libre* 7, 43-120.
- Goldstein, D.S., 1965, *Trial of faith. Religion and politics in Tocqueville's thought*. New York, Oxford, Amsterdam.
- Hermosa Andújar, A., 2011, "Tocqueville y el laicismo en América", *Arbor* 187(750), 715-724.
- Jardin, A., 1984, *Alexis de Tocqueville*, Paris.
- Lamberti, J. C., 1970, *La notion d'individualisme chez Tocqueville*, Paris.
- , 1983, *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris.
- Lukacs, J., 1964, "The Last Days of A. de Tocqueville", *The Catholic Historical Review* 50, 155-170.
- Manent, P., 1982, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris.
- Melonio, F., 1984, "La religion selon Tocqueville: Ordre moral ou esprit de liberté?", *Études* 1, 73- 88.
- Meuwly, O., 2002, *Liberté et société. Constant et Tocqueville face aux limites du libéralisme moderne*, Genève.
- Múgica, F. 2010, *John Stuart Mill, lector de Tocqueville. El futuro de la democracia*, Pamplona
- Rédier, A., 1925, *Comme disait Monsieur de Tocqueville*, Paris.
- Ros, J. M., 2001, *Los dilemas de la democracia liberal. Sociedad civil y democracia en Tocqueville*, Barcelona.
- Roviello, A. M., 2008, "La démocratie selon Tocqueville: entre pente naturelle et art de la liberté", en AAVV, *Tocqueville. La démocratie en questions*, Caen,
- Salas, J. de, 2011, "Religión y capital social en la democracia en América", *Arbor* 187(750), 705-713
- Spitz, J. F., 1995, *La liberté politique*, Paris
- Tocqueville, A. de, 1866, *Œuvres Complètes d'Alexis de Tocqueville publiées par Madame de Tocqueville*, Paris.
- , 1989, *De la Democracia en América. Edición crítica*, I (1), Madrid.
- , 1961a, *De la démocratie en Amérique. Oeuvres complètes*, I (1), Paris (r. 1951)
- , 1961b, *De la démocratie en Amérique. Oeuvres complètes*, I (2), Paris (r. 1951)
- , 1953, *L'Ancien Régime et la Révolution. Œuvres complètes*, II (2), Paris.
- , 1985, *Écrits et discours politiques. Œuvres complètes*, III (2), Paris.
- , 1957, *Voyages en Sicile et aux Etats-Unis. Œuvres complètes*, V(1), Paris.
- , 2003, *Correspondance anglaise. Œuvres complètes*, VI (3), Paris.
- , 1959, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau. Œuvres complètes*, IX, Paris.

- , 1977, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Louis de Kergorlay. Œuvres complètes*, XIII (1), Paris.
- , 1983, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Francisque de Corcelle. Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Madame Swetchine*, XV (1-2), Paris.
- , 2003, *Lettres choisies. Souvenirs*, Paris.
- , 2007, *Notes sur le Coran et autres textes sur les religions*, Paris.