

## Contingencia y necesidad en Alexis de Tocqueville

Elisa Usategui Basozabal  
Universidad País Vasco (UPV/EHU) 

<https://dx.doi.org/10.5209/ref.84772>

Recibido: 21/11/2022 • Aceptado: 12/1/2024

**Resumen:** Tocqueville pretendía con sus análisis un acercamiento científico a la realidad social. Veía necesario la creación de “una ciencia nueva para un mundo enteramente nuevo”, pero esta ciencia no podía anular de la historia la acción libre de los hombres, esa “cosa santa” que es la libertad humana. Esta defensa de la libertad le permite escapar del mecanicismo y de la noción de progreso imperante en la sociología positivista naciente, para afirmar la libertad como núcleo y contenido normativo de una teoría sociológica del cambio social.

En Tocqueville se da una convergencia entre ciencia y valores. Al propio tiempo, sus investigaciones nunca tienen un carácter de curiosidad ociosa, sino que es una ciencia comprometida e íntimamente relacionada con los valores que guían su vida. Sus creencias se encuentran tácitamente en sus mismas preguntas y en las finalidades que otorgaba a su labor investigadora.

**Palabras clave:** Alexis de Tocqueville; ciencia; valores; libertad; determinismo; azar; contingencia; metodología; filosofía de la historia.

### ENG **Contingency and necessity in Alexis de Tocqueville**

**Abstract:** Tocqueville's analysis took a scientific approach to the social context. He saw the need for “a new science for an entirely new world”, but one which did not erase the history of free action of men; that “sacred thing” that is human freedom. This defence of freedom enabled him to step aside from the mechanism and the prevailing notion of progress in emerging positivist social science to affirm freedom as the core and the normative content of a sociological theory of social change. In Tocqueville, there is a convergence between science and values. At the same time, his research is never idly curious but rather a committed science intimately linked to the values that guide his life. His beliefs are implicit in his research questions and in the objectives of his investigative work.

**Keywords:** Alexis de Tocqueville; science; values; freedom; determinism; fate; contingency; methodology; philosophy of history.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. contingencia y necesidad; 3. Tocqueville versus Gobineau; 4. A modo de conclusión; 5. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Usategui Basozabal, E. (2025) “Contingencia y necesidad en Alexis de Tocqueville”, *Revista de Filosofía* 50 (2), 307-321

## 1. Introducción

Tradicionalmente, los expertos en la obra de Alexis de Tocqueville no han considerado pertinente tomar como objeto de estudio sus aportaciones epistemológicas y metodológicas al campo de las ciencias sociales<sup>1</sup>. De hecho, hubo que esperar a finales del siglo pasado para que, sobre todo desde la Sociología, se empezara a reflexionar sobre la teoría del conocimiento subyacente a la “nueva ciencia política” que pretendía construir<sup>2</sup>. Quizás esta tradicional desvalorización explica en parte el incumplimiento de la profecía de Schérer, según la cual “La postérité érigera à M. de Tocqueville un buste aux pieds de la statue de Montesquieu”<sup>3</sup>.

Ciertamente en Tocqueville no encontramos una epistemología explícita y, probablemente, las motivaciones que le guían en su labor intelectual sean más de índole existencia que puramente científicas<sup>4</sup>. Sin embargo, creemos que la actualidad de su obra, su carácter instrumental para analizar y entender adecuadamente nuestras sociedades contemporáneas, reside precisamente en sus propios presupuestos epistemológicos. Éstos le permitieron llevar adelante, a diferencia de muchos de sus contemporáneos, una nueva manera de analizar los fenómenos sociales y políticos, que se ha impuesto hoy día en el mundo de las ciencias sociales, al menos –como señala Boudon<sup>5</sup>–, en sus aportaciones más ricas e influyentes. Además, aunque no participe enteramente de la honda preocupación metodológica de su época<sup>6</sup>, a lo largo de su obra se aprecia su cuidado por establecer un modelo exacto de democracia a través de una atenta observación de los hechos sociales, del rigor de los análisis y de la corrección de las generalizaciones que realiza. Este interés se hace evidente en su correspondencia, donde en numerosas ocasiones expresa su temor de ser criticado a causa de la posible inconsistencia metodológica de sus análisis<sup>7</sup>.

De ahí que en el presente artículo nos planteemos como objeto de estudio la epistemología subyacente a su modelo de ciencia política. Por tanto, el objetivo general de la investigación es indagar y explicitar los presupuestos epistemológicos implícitos en sus análisis de las sociedades democráticas. A su vez dicho proyecto toma cuerpo en los siguientes objetivos específicos: a) examinar el lugar que el par “contingencia versus necesidad” tiene en su explicación del cambio social; b) explorar su posición respecto a toda visión determinista de la historia, con especial referencia a los planteamientos de Arthur de Gobineau; c) investigar la interrelación entre teoría, praxis y valores en sus análisis de la democracia.

Se ha partido de la hipótesis de que indagar en la epistemología tocquevileana nos descubrirá –por una lado– a un epistemólogo cuidadoso, capaz de proporcionar a las ciencias sociales el necesario soporte científico, y –por otro lado– evidenciará la intrínseca relación entre su implícita teoría del conocimiento y sus reflexiones sobre la democracia moderna. Asimismo, en el punto de partida de la investigación estaba la convicción de que sus presupuestos epistemológicos – como veremos con más detalle, su concepción probabilística de la ciencia–explican en buena parte el tono existencialista de sus escritos y su propia visión del ser humano.

## 2. contingencia y necesidad

Aunque el rastreo de los orígenes de las ciencias sociales puede prolongarse indefinidamente en la historia, indudablemente fueron Comte, Tocqueville y Marx quienes dieron lugar a los tres paradigmas más importantes del siglo XIX, cuyo peso a lo largo del XX hasta nuestros días es indiscutible. Por tanto, aunque Tocqueville esté alejado de la tradición positivista y marxiana, contrastar su modelo de ciencia social con el de los otros dos pensadores resulta ineludible para evidenciar sus propios presupuestos epistemológicos.

Los tres autores son conscientes de que era imposible seguir analizando la sociedad que tenían antes sus ojos según los métodos y conceptos heredados; los tres estaban preocupados de que la nueva ciencia a construir tuviera un grado de rigor semejante a las ciencias de la naturaleza; los tres estaban convencidos de que solo era posible comprender y explicar el comportamiento humano poniéndolo en relación con el contexto institucional, sea este científico, económico, cultural, etc.; los tres participan de la filosofía de la historia característica de la primera mitad del siglo XIX: están convencidos de que el movimiento por ellos analizados es irresistible, el movimiento democrático a los ojos de Tocqueville, la sociedad positiva para Comte, el movimiento que conduce a la sociedad comunista en Marx.

<sup>1</sup> Entre los autores desdeñosos de las aportaciones epistemológicas y metodológicas de nuestro autor cabe señalar: Cestre (1933), Pierson (1938), Lively (1962), Vossler (1973), Grawitz (1986), Hennis (1981), Bryce (1995).

<sup>2</sup> Entre otros, Aron (1967), Nisbet (1966), Boudon (1970), Birnbaum (1970), Coenen-Huther (1997). En España el estudio más riguroso Sauca Cano (1995).

<sup>3</sup> Cit. tomada de Giraud (1912), p. 201.

<sup>4</sup> Furet (1981), Fabiani (1985)

<sup>5</sup> Boudon (2008), (2007), (2005a), (2005b), (2004a), (2004b), (2003), (2002), (1998), (1995), (1992), (1987), (1970).

<sup>6</sup> “Vous savez que je ne prends pas la plume avec l'intention arrêtée de suivre un système et de marcher à tort à travers vers un but...” (Tocqueville (1954), p. 314).

<sup>7</sup> Por ejemplo: Tocqueville (1967), p. 175; (1954), p 307.

Sin embargo, en el tema que nos ocupa, hay una cuestión que distancia notablemente a Tocqueville de Comte y Marx: estos dos autores –a pesar de sus considerables diferencias teóricas– tenían en común representar la historia predeterminada, producto de un *fatum* inexorable, es decir, convertían el devenir en el resultado de leyes universales, necesarias e invariables, cuya acción trocaba a los seres humanos en simples marionetas de un destino impuesto desde el comienzo de los tiempos.

Tocqueville, por el contrario, se opone de una manera explícita a esta explicación de la historia y del cambio social, que excluye la acción decisiva del hombre. Niega tajantemente cualquier asociación de la idea de ciencia a la idea de necesidad. Recordemos el siguiente texto:

Odio por mi parte esos sistemas absolutos que hacen depender los acontecimientos de la historia de grandes causas primeras ligadas unas a otras en un encadenamiento fatal, y que suprinen, por así decirlo, los hombres de la historia del género humano. Yo las encuentro estrechas en su pretendida grandeza y falsas bajo su aire de verdad matemática<sup>8</sup>.

En cierto sentido, Tocqueville vivió lo que Gouldner<sup>9</sup> denominó el periodo del positivismo sociológico, al que Negro Pavón<sup>10</sup> considera la versión optimista de la Ilustración y que al transformar la razón en científicismo dio origen, en versión de Horkheimer<sup>11</sup>, a tres grandes aporías: en primer lugar, la dominación del hombre sobre la naturaleza, que tiene como resultado la dominación del hombre por el hombre mismo, y con ello la destrucción de lo humano bajo el yugo de la naturaleza de la cual el hombre buscaba emanciparse; en segundo lugar, la destrucción del mito por la razón, que termina llevando a la razón misma a constituirse como mito; y, por último, la constitución del individuo en un “sí mismo”, que, en sus manifestaciones más radicales dentro de la cultura de masas, termina por destruir ese “sí mismo” que se buscaba constituir y defender.

La Ilustración (...) ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores (...) El programa de la ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia<sup>12</sup>.

Y esta entronización de la razón científica se acompaña de la pretensión de hacer del estudio de la sociedad una ciencia estricta, en el sentido de trasplantar a este campo los conceptos, métodos y fines de las ciencias físico-naturales<sup>13</sup>.

Se entiende entonces que, en la elaboración de la ciencia social, Comte tome de Montesquieu el determinismo de los fenómenos sociales e históricos, de Condorcet, la afirmación de que el progreso del espíritu humano constituye la razón del devenir de la sociedad, de Bossuet su providencialismo<sup>14</sup>. El objetivo principal de Comte será “la reconstrucción del orden destruido por los efectos de la Revolución francesa y la crisis social que entonces, y como consecuencia de la Revolución Industrial, sufría Europa”<sup>15</sup>. Dicha reconstrucción exigía el nacimiento de una nueva ciencia que permitiera comprender los fenómenos sociales y humanos. En su *Curso de Filosofía positiva* exponía las características del método positivo que iba a estructurar y fundamentar la nueva ciencia social:

(...) renunciar a buscar el origen y el destino del universo y a conocer las causas últimas de los fenómenos, para dedicarse a descubrir, con el uso combinado del razonamiento y de la observación, sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones invariables de sucesión y de similitud. La explicación de los hechos, reducida a sus términos reales, no será en adelante otra cosa que la coordinación establecida entre los diversos fenómenos particulares y algunos hechos generales, que las diversas ciencias han de limitar al menor número posible<sup>16</sup>

En su lucha contra el espiritualismo, las especulaciones metafísicas y teológicas sobre el hombre y la sociedad, Comte insiste en la necesidad de observar los fenómenos sociales desde un punto de vista científico, a semejanza de los fenómenos naturales. Su *Fisiología social* tenía por objeto el descubrimiento de las leyes fundamentales inherentes a los fenómenos sociales. La aplicación del método positivo al estudio de la sociedad permitirá, al igual que en las ciencias físico-naturales, estudiar lo que es para deducir lo que será. Así, el verdadero espíritu consiste, sobre todo, en ver para prever, en postular la invariabilidad de las leyes naturales y sociales, cuya previsión nos llevará a proveer mejor a la humanidad, dado que nos permitirá ajustar las decisiones a aquello que va a venir y educar mediante la explicación de lo inexorable del curso de los acontecimientos.

<sup>8</sup> Tocqueville (1978), p. 798. Boudon hace notar la fuerza y la vehemencia que imprime a la crítica la utilización de la expresión Yo odio (Boudon (2005a), p. 18.

<sup>9</sup> Gouldner (1962).

<sup>10</sup> Negro Pavón (1975).

<sup>11</sup> Horkheimer (2010).

<sup>12</sup> Adorno y Horkheimer (2001), p. 55.

<sup>13</sup> Usategui (1984).

<sup>14</sup> Iglesias, Aramberri y Zuñiga (1980).

<sup>15</sup> Giner (1982), p. 591.

<sup>16</sup> Comte (1984), p. 27.

Por su parte, Marx –en su célebre Prefacio a la Crítica a la Economía Política–, nos hace un breve resumen de su planteamiento general sobre el cambio social y el desarrollo de la sociedad. Nos dice que cada sociedad se caracteriza y define por un determinado estado de las relaciones de producción, que a su vez corresponde a un determinado estado de desarrollo de las fuerzas productivas<sup>17</sup>. Sobre la infraestructura constituida por las relaciones de producción se desarrollan los fenómenos políticos, intelectuales y religiosos. Distingue entre infraestructura económico-social y conjunto de la sociedad; opone la realidad humana vivida y la conciencia que de ella se toma. Para comprender una sociedad, es necesario captar la manera en que los hombres viven y no la idea que ellos se forman de su propia existencia; es preciso captar el ser real de los hombres en el trabajo y en la organización colectiva, y no las ideologías que los hombres forman acerca de su propia sociedad<sup>18</sup>.

Las fuerzas productivas cambian constantemente, ya que están en continuo proceso y desarrollo. Las relaciones de producción no progresan al mismo ritmo y llega un momento en el que se quedan estancadas, retrasadas con respecto a las fuerzas productivas. Es necesario que se pongan en armonía, lo cual solamente es posible por medio de la revolución, que vendrá a significar el paso cualitativo de un tipo de sociedad inferior a otro tipo de sociedad superior. Este cambio transformará todo el edificio social<sup>19</sup>.

Las relaciones de producción son relaciones de propiedad: dependen de la propiedad de los medios de producción. En las sociedades de propiedad privada, estas relaciones son antagónicas: de un lado, los propietarios de los medios de producción; de otro, los simples productores. En la sociedad capitalista, esta relación está representada por los capitalistas y los proletarios. “Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso de producción social: no en el sentido de un antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que nace de las condiciones sociales de existencia de los individuos; las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para resolver este antagonismo”<sup>20</sup>. Las condiciones sociales burguesas resultan ya demasiado estrechas para abarcar la riqueza por ellas engendradas: “Las fuerzas productivas de que dispone –la sociedad burguesa– no sirven ya para fomentar el régimen burgués de la propiedad; son ya demasiado poderosas para servir a este régimen que embaraza su desarrollo”<sup>21</sup>. Por otra parte, “la burguesía no sólo forja las armas que han de darle la muerte, sino que, además, pone en pie a los hombres llamados a manejarlas: estos hombres son los obreros, los proletarios”<sup>22</sup>. La clase oprimida está, por así decirlo, encargada o predestinada por la historia para realizar la revolución.

Es cierto que se han dado interpretaciones económico-mecanicistas de la teoría marxiana que no coinciden con su pensamiento real, que Marx –al interpretar el movimiento global de la sociedad– incluye elementos intelectuales, políticos y religiosos<sup>23</sup>. Así, por ejemplo, como bien pone de relieve Raymond Aron<sup>24</sup>, en la dialéctica social de la lucha de clases hay un momento crucial: la toma de conciencia por parte del proletariado de su condición de explotación. Pero las clases sociales no son para Marx sujetos creadores de las estructuras sociales; son portadoras de esas estructuras; los efectos que puedan causar por sí mismas en esas estructuras serán siempre superficiales, mientras que no se den las condiciones materiales necesarias. Tienen que esperar a esos períodos de contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, para actuar e impedir que las estructuras sociales se reproduzcan. Sin las condiciones materiales necesarias, la revolución, como salto cualitativo, no es posible. Cuando Marx dice que la praxis del hombre es revolucionaria, no se refiere tanto a su acción en la superestructura cuanto a que con su actividad productiva está constantemente transformando y desarrollando las fuerzas productivas: desarrollo determinante de todo el proceso histórico. A pesar de las reticencias de algunos marxistas clásicos<sup>25</sup>, es indudable que en Marx se da un determinismo social e histórico, en el que –hasta

<sup>17</sup> “En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad: estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales” (Marx (1978), pp. 42-43).

<sup>18</sup> “El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina la conciencia” (Marx (1978) p. 43).

<sup>19</sup> “Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productoras de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran estas reacciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una era de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura” (Marx (1978), p. 43).

<sup>20</sup> Marx (1978), p. 44

<sup>21</sup> Marx (1976), p. 30

<sup>22</sup> Marx (1976), p. 30.

<sup>23</sup> Engels (1976), p. 510.

<sup>24</sup> Aron (1971)

<sup>25</sup> Intentando eliminar esa problemática Althusser (1975), p. 202) comenta “(...) Proponerse pensar la determinación de los elementos de un todo por la estructura del todo; la determinación de una estructura por otra estructura, es decir, los problemas de la causalidad estructural es plantearse un problema absolutamente nuevo, dentro del más grande embrollo teórico, ya que no se dispone de ningún concepto teórico elaborado para resolverlo”

la llegada de la sociedad sin clases— la lucha de clases y el desarrollo de las fuerzas productivas serán los motores dinámicos de la historia<sup>26</sup>.

En opinión de Tocqueville, semejantes sistemas de pensamiento se olvidan de los seres humanos, de su capacidad de innovación y transformación, de la parcela de cambio y autonomía que mantienen en sus papeles sociales, de la fluidez y permeabilidad de sus identidades individuales y sociales. Incluso se olvidan del papel del azar en el discurrir humano. Reprocha a los historiadores de los tiempos democráticos la peligrosa tendencia de someter a los pueblos “bien a una providencia inflexible, bien a una fatalidad ciega”<sup>27</sup>.

Sin embargo, en la Introducción a la primera *Democracia* nos encontramos con el siguiente texto:

Entre nosotros se está produciendo una gran revolución democrática (...) Todos los hombres la han ayudado en sus esfuerzos, los que querían contribuir a su éxito y los que no pensaban servirla, los que combatían por ella y hasta aquellos mismos que se declaraban enemigos suyos. Todos han sido empujados juntos y confusamente por la misma vía y todos han trabajado en común, algunos a pesar suyo y otros sin advertirlo, como ciegos instrumentos en las manos de Dios. El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones es un hecho providencial. Tiene sus principales características: es universal, es duradero, escapa al poder humano (...) Todo este libro ha sido escrito bajo la impresión de algo así como un terror religioso nacido en el alma del autor por la visión de esta revolución irresistible que avanza, desde hace tantos siglos, a través de todos los obstáculos y a la que todavía hoy se ve ir hacia delante en medio de las ruinas que ha causado. No es necesario que Dios hable para que descubramos los signos ciertos de su voluntad; basta con examinar cuál es la marcha habitual de la naturaleza y la tendencia continuada de los acontecimientos (...) Querer contener la democracia parecería entonces enfrentarse con Dios mismo, y a las naciones no les quedaría otro remedio que someterse al estado social que les impone la Providencia<sup>28</sup>.

Estas palabras han provocado entre sus intérpretes las más diversas y antagónicas interpretaciones<sup>29</sup>. Furet<sup>30</sup> nos habla de “un fatalismo de corte romántico”, Lamberti<sup>31</sup> de una especie de ambivalente determinismo, Gauchet<sup>32</sup> piensa que detrás de estas expresiones religiosas se oculta el espíritu religioso tocquevilliano que contempla la venida de la democracia como la plena realización en la historia del cristianismo y, por tanto, el cumplimiento de la providencia divina.

Nosotros hacemos nuestros los análisis de Cohn, Benoît, Aguilar, Zetterbaum<sup>33</sup>, entre otros autores, que interpretan las expresiones religiosas de nuestro autor como recursos retóricos dirigidos fundamentalmente a los ambientes legitimistas de su entorno, añorantes de la antigua sociedad y que unían su regreso a la voluntad del mismo Dios. La fuerza y el carácter irreversible del movimiento democrático obligan al autor a hablar el lenguaje de la igualdad y de la soberanía popular, y con ello logra, por un lado, que, desde la publicación misma de la primera *Democracia*, la democracia deje de ser una palabra maldita para los partidarios de la libertad y, por otro, quitar la exclusividad de su uso a los revolucionarios. En este sentido Tocqueville confía a Stoffells el 1º de febrero de 1835 cómo en la primera *Democracia* se planteaba dos objetivos claros: luchar contra los adoradores de la democracia y luchar contra sus detractores<sup>34</sup>.

Por tanto, Tocqueville buen conocedor del pensamiento liberal de su época<sup>35</sup>, no puede ser considerado sin más un liberal en sentido estricto. Por el contrario, hacemos nuestras las siguientes palabras de Demetrio Velasco<sup>36</sup>: “Creo que una de las aportaciones con mayor vigencia de la obra de Tocqueville es la crítica que hace al materialismo economicista y propietarista que ve encarnado en su época y, en especial, en el liberalismo doctrinario”. Tocqueville es sumamente crítico con los liberales de su época, especialmente con aquellos que apoda “economistas”, que hacen del dinero el horizonte del actuar humano y que desde el “dejar hacer, dejar pasar” eliminan todo criterio moral y político de la economía, dejándola al libre juego de la oferta y la demanda, evitando toda intervención del Estado. Por el contrario, Tocqueville dará al Estado un papel fundamental en educación, en economía y en la eliminación de la pobreza, igualmente, desde su perspectiva, la libertad como independencia, propugnada por Constant y los liberales seguidores de su estela, no supone un incremento de la libertad individual, sino que es fuente y camino hacia un despotismo tortuoso y todopoderoso<sup>37</sup>.

<sup>26</sup> Usategui (1986)

<sup>27</sup> Tocqueville (1961), p. 339.

<sup>28</sup> Tocqueville (1989), pp. 4-10

<sup>29</sup> Ver Audier (2004)

<sup>30</sup> Furet (1982)

<sup>31</sup> Lamberti (1983), (1976)

<sup>32</sup> Gauchet (2007)

<sup>33</sup> Cohn (2000), Aguilar (2008), Benoît (2004), Zetterbaum (1992) (1976).

<sup>34</sup> Tocqueville (2003), pp. 314-315.

<sup>35</sup> Rosamallon (1985)

<sup>36</sup> Velasco (2016), p. 490.

<sup>37</sup> Usategui (2023)

Frente a los economistas liberales cuestiona la compatibilidad que estos propugnan entre individualismo posesivo y republicanismo y propone el “interés bien entendido”. Frente al catolicismo social propone medidas que superen el asistencialismo tanto privado como público. Tanto su análisis estructural de los problemas, que le lleva a subrayar la interdependencia entre el desarrollo económico y las causas sociales, políticas, religiosas, etc., como su defensa de la separación de la Iglesia y del Estado y de las instituciones liberales, le alejan de ellos. Frente a los doctrinarios, denuncia su propietarismo, desigualitarismo y tradicionalismo<sup>38</sup>.

Tocqueville, al hacer de la igualdad un hecho providencial, la reconoce como un valor que necesariamente debemos estimar e implementar. Frente a los nostálgicos legitimistas y contrarrevolucionarios de su época que se aferran a un tiempo y a unos valores que él sabe que no han de volver, Tocqueville es capaz de reconocer que la justicia de la democracia constituye su grandeza y su belleza. Únicamente desde esta perspectiva cabe entender la admiración que en numerosos pasajes de sus obras muestra por el espíritu de 1789, y por la conjunción de liberalismo y democracia, libertad e igualdad que la Constituyente quiso, y no supo, llevar adelante<sup>39</sup>.

Ahora bien, interpretar de forma simbólica el lenguaje religioso que acompaña a su descripción del advenimiento de la democracia, no significa en absoluto devaluar el papel de la religión en Tocqueville.

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<sup>40</sup>.

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”<sup>41</sup>. Asimismo, la religión eleva las almas de los individuos democráticos por encima de los concretos intereses materiales de este mundo. 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<sup>42</sup>.

Por otra parte –volviendo a sus diferencias con Comte y Marx– Tocqueville se separa de ambos en otro aspecto. Estos, al concebir el desarrollo histórico como una sucesión de estadios o modos de producción superiores, participan de la visión optimista de la historia como progreso continuo, propia del XIX<sup>43</sup>. Sin embargo, Tocqueville no maneja una idea de progreso semejante, no mitifica el progreso como una especie de providencia secularizada que como una mano invisible conduce el desarrollo de la humanidad. En muchos de sus escritos “excluye una visión de la Historia como un desarrollo lineal ascendente; más bien parece que veía la historia de las civilizaciones como un proceso con una serie de curvas ascendentes y descendentes, hasta la llegada de una época de decadencia total”<sup>44</sup>.

Je suis porté à croire, quant à moi, et je pense que l'histoire attentivement examinée le prouve, que la destinée des nations de ressemble pas à une ligne droite et continue qui aille au haut soit au bas, mais plutôt à des courbes en sens contraire qui vont s'abaissant et se relevant un grand nombre de fois avant que le peuple ne disparaîsse enfin de la face de la terre<sup>45</sup>.

Se entiende entonces que Tocqueville se distancie del “progresismo histórico” presente en buena parte de los autores liberales de su época, entre otros en Benjamín Constant, según el cual la historia tiene un curso necesario y ascendente:

Es incontestable que la mayoría de la raza humana, por una progresión regular y no interrumpida, avanza cada día en felicidad y, sobre todo, en luces. Avanza siempre con paso más o menos rápido. Si, a veces, por un instante, parece retroceder, es para reaccionar inmediatamente contra el obstáculo impotente que pronto supera<sup>46</sup>.

De acuerdo con su concepción de la evolución histórica, la igualdad de condiciones es para Tocqueville el principio comprensivo de una nueva sociedad y el hilo conductor explicativo de la historia de occidente, pero este proceso democrático lleva en sus entrañas la ambivalencia. Es decir, es justa, porque conviene a la naturaleza del hombre, pero puede llegar un momento en el que deje de ser justa y acabe oprimiendo la dimensión del espíritu que confiere al hombre su dignidad y sus derechos: la libertad. Entre el ideal de sociedad democrática donde la libertad y la igualdad se confunden e implican, y sus concreciones en la sociedad, puede darse un amplio abanico de posibilidades, hasta poder llegar a la desaparición de la

<sup>38</sup> Velasco (2016), p. 492.

<sup>39</sup> Tocqueville (1953), pp. 198-200.

<sup>40</sup> Usategui (2020), p. 138.

<sup>41</sup> Ros (2001), p. 260.

<sup>42</sup> Usategui (2020), p. 139.

<sup>43</sup> Bury (2008).

<sup>44</sup> Usategui (1984).

<sup>45</sup> Tocqueville (1970), p. 116.

<sup>46</sup> Constant (1997), p. 715-716. Cita tomada de Mansuy y Svensson (2023), p. 142.

libertad política y el empequeñecimiento de la igualdad en el mundo de la política. Ahora bien, convencido de que el curso de la revolución democrática es irreversible, el objeto de su obra es evidenciar sus riesgos para poder luchar contra ellos, pero nunca luchar contra ella<sup>47</sup>.

Tocqueville está demasiado preocupado por la ambivalencia del hecho democrático para estar tranquilo, pero es también demasiado apasionado y enemigo de la tibieza, demasiado fiel a la memoria de 1789 para unirse al coro de las plañideras y renunciar a educar la democracia en vista al futuro<sup>48</sup>.

Por tanto, Tocqueville acepta el postulado de la necesidad, en el sentido de que el hombre en su ser y estar en el mundo está sujeto a un conjunto de determinantes sociales, pero –por otro lado– rescata la libertad y la agencia humanas: el determinismo radical o fatalismo es una elección metafísica que Tocqueville rechaza firmemente.

La providencia no ha creado al género humano ni enteramente independiente ni del todo esclavo. Traza, es verdad, alrededor de cada hombre un círculo fatal del que no puede salir, pero dentro de esos vastos límites el hombre es poderoso y libre, y lo mismo sucede con los pueblos<sup>49</sup>.

De este modo, Tocqueville no analiza la sociedad para predecir su futuro, ni para que el ser humano pueda adaptar su acción a ese horizonte que necesariamente llegará, sino para hacerla inteligible y permitir que esa inteligibilidad ayude a los hombres en sus elecciones como ciudadanos y a los políticos en el arte de gobierno<sup>50</sup>. Así, “para él, la naturaleza desempeña un papel en la historia, pero como escenario, medio, restricción pasiva de posibilidades sociales, antes que determinante”<sup>51</sup>.

Sin negar determinaciones y a su través, ve la historia como el resultado de la praxis libre del ser humano, hasta el punto de que ha de ejercitarse esa libertad si quiere intervenir en la historia y cambiar el curso de los acontecimientos históricos: “Jamais on n'eut de preuve plus évident que ce n'est point une forcé aveugle qui dirige ce monde, mais bien l'impératrice ou la sagesse”<sup>52</sup>. Es en ese sentido como hay que entender e interpretar la alternativa que plantea entre una democracia abandonada a sus instintos salvajes y una democracia situada bajo la firme dirección de la libertad del hombre. Se podría decir que el hombre depende, en y para su propia libertad, de su libertad misma<sup>53</sup>. Así, sin negar toda determinación, y a pesar de ella, el hombre a través de su acción, escribe su propia historia. Por tanto,

[...] lo que Tocqueville parece sostener más bien es [...] un “probabilismo” que nos habla de tendencias históricas posibles y –lo que es más importante– deseables o no desde el punto de vista ético-político, lo cual confiere a la libertad de los hombres un papel decisivo en la construcción del futuro de los pueblos [...] En el planteamiento de Tocqueville, pues, lo social tiene una gran influencia sobre lo político, pero no lo determina porque lo que sean, en el fondo, las instituciones políticas depende de la voluntad libre de los hombres. Como puede verse, la política sigue siendo aquí –en la línea de los grandes clásicos de la Filosofía política– un saber práctico-normativo de capital importancia a la hora de orientar la acción y educar, en consecuencia, la vida de los hombres hacia su perfeccionamiento moral<sup>54</sup>.

Desde estas coordenadas es lógico que Tocqueville tomará en consideración el intento de Stuart Mill de ofrecer un corpus científico a los estudios sociales y políticos. De manera especial se fija en la distinción milleana entre necesidad y fatalismo como el presupuesto necesario para la elaboración de una ciencia de la política respetuosa e integradora de la noción de libertad.

Con el fin de salvar la contradicción entre ciencia y libertad, Mill distingue la noción de fatalismo y la noción de necesidad: la primera implica un determinismo absoluto y, por tanto, la eliminación total de la acción libre del hombre y su sometimiento a fuerzas, leyes y potencias contra las que no puede hacer nada, salvo su aceptación sumisa; la segunda, aunque reconoce ciertos condicionamientos, estos pueden ser modificados por la acción libre del hombre. Esta distinción, le ayuda a conciliar la aparente contradicción entre ciencia y libertad, derivada, según él, de la confusión entre fatalismo y necesidad.

Esta distinción le sirva para criticar el holismo o colectivismo metodológico presente en la obra de Comte y, consecuentemente, toda expresión de absolutismo social y religioso. El hombre, hasta cierto

<sup>47</sup> Tocqueville (1983), p. 54. De ahí que no coincidamos para nada con las siguientes ideas de Viellard: “Il n'en peut plus, Tocqueville, de dégoiser son fiel à longueur de pages contre la haïssable égalité démocratique. L'égalité ; voilà l'ennemi ! Monsieur le comte prétend réduire la marche de l'humanité à deux tendances antinomiques : l'aspiration à l'égalité et la soif de liberté. Vouloir les opposer est lourd de sens et de conséquences, car on pourrait, pourquoi pas, concevoir une société à la fois libre et égale. Et même, peut-être, fraternelle. Mais voilà que n'entre pas dans les vues d'Alexis. Libre ou égal, il faut choisir. L'égalité tue la liberté.” (Viellard (2006), p. 57).

<sup>48</sup> Guellec (1996), p. 12.

<sup>49</sup> Tocqueville (1961), p. 339.

<sup>50</sup> Estamos de acuerdo con Lamberti al afirmar: Il ne veut pas construire une philosophie de l'Histoire, mais une “science politique nouvelle” (Lamberti (1983), p. 56). Dumont, a su vez, considera que la aportación sociológica de la Democracia en América radica en que c'est précisément parce que son auteur a su sortir de la société égalitaire et étudier les implications de l'égalité d'un point de vue anthropologique (Dumont (1966), p. 31).

<sup>51</sup> White (2002), p. 219.

<sup>52</sup> Tocqueville (1967), p. 175.

<sup>53</sup> Bernardin (1960), p. 171.

<sup>54</sup> Ros (2001), p. 133.

grado, a pesar de la acción de sus condicionamientos, tiene la posibilidad de poder modificar su carácter, su conducta y su entorno político y social. Incluso el deseo mismo de cambio indica la posibilidad de llevárselo a cabo. Por otra parte, este deseo hace que una persona se sienta moralmente libre<sup>55</sup>. La libertad es la característica personal del hombre que desde los condicionantes contextuales posibilita la apertura al mundo en un discurso humano, esto es, moral.

Del mismo modo, cuando Tocqueville afirma que un fenómeno le parece “inevitable”, adopta una posición que le parece neutra –en el sentido en que escribía a Mill–, lo que no le impide reivindicar una acción del hombre que pueda influir en el desarrollo de este fenómeno<sup>56</sup>

(...) es evidente que Tocqueville no considera que el hombre esté en garras de un completo determinismo [...] los hombres no pueden determinar si las condiciones serán iguales o no, pero tienen la responsabilidad de que su igualdad los conduzca a la miseria o a la grandeza, a la esclavitud o a la libertad<sup>57</sup>.

A su vez, Jardin muestra perfectamente en el siguiente texto la relación tocquevilliana entre necesidad y libertad:

Este gran movimiento [la igualdad] actúa progresivamente sobre “las costumbres” y sobre la opinión. Es inútil que los hombres se opongan. Tocqueville les compara con pasajeros embarcados en un barco que no han construido. Sin embargo, no soportan una fatalidad implacable: la democratización deja decidir entre la resignación a la igualdad en la servidumbre, donde la tiranía puede ejercer sin control alguno, y la organización basada en el consenso de todos, es decir, preservando la dignidad y la libertad de cada uno<sup>58</sup>.

Esta noción de necesidad justifica la intervención del hombre político guiado por sus valores. Los seres humanos –aun moviéndose en la inseguridad, la incertidumbre y, en ocasiones, en la desesperanza–, son capaces de dar su vida por lograr una sociedad conforme a sus deseos<sup>59</sup>. Y esa acción guiada por valores va dando forma a la noción tocquevilleana de libertad: la libertad como independencia individual solamente es justa si va unida a un derecho igual para todos a dicha independencia, derecho que debe estar sancionado y protegido legalmente. La justicia confiere el contenido moral a la libertad y viene dada por la idea de derecho igual para todos. Pero, al propio tiempo, la libertad no es únicamente el derecho a participar en el gobierno, sino también el deber de actuar políticamente. Y estas dos dimensiones –el derecho y el deber– componen la llamada libertad cívica en Tocqueville. Una vez más, no cabe una interpretación estrictamente liberal: su noción de libertad no puede ser interpretada únicamente como la independencia del individuo frente al sistema político y al Estado, sino la independencia del individuo dentro del sistema político, gracias a una participación activa en dicho sistema.

Desde este plano se explica su propio proyecto de vida: el político Tocqueville intentará hacer de su actividad política la defensa de esta “cosa santa” que es la libertad, y el científico se dedicará en averiguar las amenazas que pesan sobre ella. En palabras de Negro Pavón, “Tocqueville es un humanista que nunca pierde de vista que la ciencia social, de la cual se sirve, empero, de manera magistral, ha de subordinarse a instancias éticas”<sup>60</sup>.

### 3. Tocqueville versus Gobineau

Las discusiones y las diferencias de planteamientos teóricos y políticos entre Gobineau y Tocqueville aparecen ya en las primeras cartas que se intercambian<sup>61</sup>. Sin embargo, ambos autores se tienen a lo largo de su relación un extremo respeto<sup>62</sup>. En lo que respecta al tema que nos ocupa, su intercambio epistolar a raíz de la publicación por parte de Gobineau de su *Essai sur l'inégalité des races humaines*<sup>63</sup> muestra de forma irrefutable la oposición tocquevilleana a toda concepción que presente un mínimo atisbo de determinismo mecanicista en la marcha de la historia<sup>64</sup>. En este sentido su análisis es clave para explicitar y resumir la epistemología tocquevilleana.

Gobineau cree descubrir en la raza el principio unitario explicativo del curso de la historia. El principio racial prevalece siempre sobre el económico, el geográfico, el político y el moral, de tal modo que lo que determina a las civilizaciones reside “en la sangre que corre por las venas de cada pueblo”.

<sup>55</sup> Mill (1974), p. 840.

<sup>56</sup> Zetterbaum (1976)

<sup>57</sup> Zetterbaum (1992), p.717.

<sup>58</sup> Jardin (1986), p. 17.

<sup>59</sup> Tocqueville (2003), p. 135. Ver Bou

<sup>60</sup> Negro Pavón (1971), p. 64.

<sup>61</sup> Sus discrepancias en torno a la religión, la moral moderna y el papel del cristianismo en la configuración de la sociedad occidental se reflejan en su correspondencia desde 1843 a 1844: Tocqueville (1959).

<sup>62</sup> Tocqueville, después de haber reconocido que desde un punto de vista ideológico “Vous et moi nous habitons les antipodes”, es capaz de decir “Si je n'aime pas beaucoup l'œuvre, j'aime l'auteur et cela vaut mieux.” (Tocqueville (1959), pp. 60 y 206 respectivamente).

<sup>63</sup> Gobineau (1967).

<sup>64</sup> Weil (1959), pp 344-345; Buzenob (1967) ; Guyon (1972) ; Bourricaud, 2005

Al preguntarse las razones de la decadencia de las civilizaciones, Gobineau cree constatar que las grandes civilizaciones que se han ido sucediendo en la historia humana debieron su grandeza a la presencia homogénea y dominante de la raza blanca, y que su decadencia y degeneración vino de las mezclas raciales<sup>65</sup>. Partiendo de una serie de estudios e interpretaciones del investigador francés Cuvier, diferencia tres grandes razas: la raza blanca, la negra y la amarilla. Cada una de estas tres razas representa una especie de ensayo-error en la producción del hombre: Dios habría empezado su obra con el hombre negro y la culminaría con el hombre blanco, hecho a su imagen y semejanza. Así, las razas negra y amarilla son “variedades inferiores de nuestra especie”, sobre las que la naturaleza ha impuesto “la superioridad del hombre blanco” y, dentro de la raza blanca, la familia germana “poseedora del monopolio de la belleza, la inteligencia y de la fuerza”. Es decir, la teoría de la jerarquía de las razas le lleva a una auténtica oda romántica a lo ario. Son los arios los llamados a producir la verdadera civilización, la verdadera libertad, el verdadero Estado.

A la contra del concepto ilustrado de progreso, afirma que la marcha de la historia no es ascendente, sino que, por el contrario, debido a la mezcla de razas, todas ellas, incluida la blanca, irán poco a poco degenerando, originando el fin de toda civilización. La decadencia de una potencia económica, cultural, política sobreviene cuando en ella desemboca un gran torrente de sangre extraña en las filas de la raza dominadora. En esta corrupción de la raza noble cree encontrar la última y definitiva explicación de la decadencia y muerte de todas las grandes civilizaciones y culturas<sup>66</sup>. Gobineau cree encontrar una prueba de su interpretación de la caída de las civilizaciones en la tendencia de las costumbres democráticas al conformismo, a las intrigas, al dejar pasar, al gusto por la decadente sociedad de bienestar. Instintos con naturales al movimiento democrático que inexorablemente conducirán al fin del proceso<sup>67</sup>.

Esta “tendencia a simplificar los problemas históricos tratando de explicar el pasado, el presente y el futuro no con pocos, sino con un único principio”<sup>68</sup>, tenía que chocar frontalmente con el autor de la *Democracia en América. Ya antes de haber leído el libro- aunque no pone en duda ni mucho menos su éxito*<sup>69</sup>–, expresará sus dudas<sup>70</sup>. Pero será después de una lectura atenta cuando expondrá su opinión definitiva:

Así, hablás continuamente de razas que se degeneran o se deterioran, que toman o dejan una serie de capacidades sociales que no tenían más que por una “infusión de sangre diferente” ..... Esta predestinación me parece, os lo confieso, prima hermana del más puro materialismo y estad convencido que si la masa, que sigue siempre los caminos ya trazados en lugar de razonarlos por ella misma, admitiría vuestra doctrina, la conduciría todo recto de la raza al individuo, y de las capacidades sociales a todas las capacidades en general. Además, que la fatalidad sea puesta en una cierta organización de la materia o en la voluntad de (...) importa poco desde el punto de vista del que me coloco que es desde la consecuencia práctica de las diferentes doctrinas filosóficas. Las dos doctrinas desembocan en un enorme constreñimiento o, incluso, en su abolición misma, de la libertad humana. Por otra parte, después de haber leído estas doctrinas me coloco, como antes, en el extremo contrario. Las creo totalmente falsas y extremadamente perniciosas<sup>71</sup>.

La epistemología tocquevilliana que se desprende de la polémica de nuestro autor con Gobineau presenta los siguientes rasgos:

1. Rechazo de causas únicas que expliquen los hechos sociales y distinción clara entre necesidad y fatalismo, ya que, si bien es cierto que las diferentes familias humanas poseen cualidades y aptitudes, e incluso tendencias, que les marcan, les diferencian y condicionan, sin embargo, queda por probar que ello sea algo fatal y permanente, algo contra no cabe ni siquiera luchar ni cambiar. En este sentido comenta irónicamente:

(...) si Julio Cesar hubiera tenido tiempo hubiera escrito un libro para probar que los salvajes que encontró en la isla de Gran Bretaña no eran de la misma raza humana que los romanos y que, mientras éstos estaban destinados por naturaleza a regir el mundo, los otros lo estaban para vegetar en un rincón<sup>72</sup>.

<sup>65</sup> Turgot, Condorcet, Comte y otros ya habían relacionado anteriormente cultura y raza. No es de extrañar que el historiador Mosse (2005) se haya referido a la raza como el “lado oscuro de la ilustración”.

<sup>66</sup> Chevallier (1959).

<sup>67</sup> Arendt relaciona las ideas de Gobineau con el concepto darwiniano de la “supervivencia del más apto” y la oposición nietzscheana de lo dionisiaco versus lo apolíneo. De alguna manera su intento de vindicar la raza aria sería consecuencia de un intento de defenderla del peligro de extinción en manos de las razas inferiores no arias a causa del avance de la democracia (Arendt (1974), pp. 221-291).

<sup>68</sup> Chichiarelli (1941), p. 320.

<sup>69</sup> “Ceux qui approuvent votre idée-mère ou qui désirent qu'elle soit vrai (et de nos jours, après les fatigues de ces soixante ans de révolution, il y a beaucoup en France qui n'aspirent qu'à une pareille croyance), ceux là doivent vous lire avec un véritable entraînement.” (Tocqueville (1959), p. 204).

<sup>70</sup> “Je ne vous ai jamais caché du reste, que j'avais un grand préjugé contre ce qui me paraît votre idée-mère, laquelle me semble, je l'avoue, appartenir à la famille des théories matérialistes et en être même un des plus dangereux membres, puisque c'est la fatalité de la constitution appliquée, non plus à l'individu seulement, mais à ces collections d'individus qu'on nomme des races et qui vivent toujours.” (Tocqueville, (1959), p. 199).

<sup>71</sup> Tocqueville (1959), p. 201-202. Las traducciones al español de la correspondencia con Gobineau son nuestras

<sup>72</sup> Tocqueville (1959), p. 2003.

2. Existe una unión entre teoría y práctica que nos obliga, a la hora de juzgar la verdad de una teoría social de contrastar su contenido teórico con la realidad. Solamente así podremos apreciar la solidez y adecuación de sus bases a la realidad, lo acertado de sus consecuencias prácticas y su contribución al desarrollo y progreso de la Humanidad<sup>73</sup>.
3. Si bien el avance de las ciencias sociales ha desvelado importantes condicionamientos de la acción del hombre que erosionan concepciones optimistas del actuar humano como las teorías del libre albedrio<sup>74</sup>, tampoco cabe hablar de una negación de la libertad humana. En Tocqueville no hay ruptura entre ciencia y ética, entre ciencia y libertad humana, entre libertad y responsabilidad<sup>75</sup>. La posición de Tocqueville representaría el término medio en el debate recurrente en el pensamiento sociológico entre quienes conciben la sociedad como la mera agregación de los individuos que la componen y aquellos que le atribuyen una estructura irreductible a las acciones individuales, entre quienes interpretan la realidad individual como la suma de estrategias individuales y quienes practican una sociología determinista, en la que el hombre está programado desde sus orígenes por sus condicionamientos sociales.
4. Frente a la renuncia a actuar que implica necesariamente la creencia en un *fatum* histórico, frente a la pasividad y al abandono en las manos del devenir, Tocqueville apela a la acción del hombre, y especialmente a la educación<sup>76</sup>. A lo largo de su correspondencia con Gobineau late el convencimiento de que, en los asuntos públicos, “triunfan precisamente los mismos medios con que se triunfa en la vida privada (...): la valentía, la energía, la honestidad, la previsión, el buen sentido son las verdaderas razones de la prosperidad de los imperios como las de las familias” y “en una palabra el destino del hombre, ya como individuo, ya como especie, depende de lo que se quiera hacer”<sup>77</sup>.
5. La ciencia política se cultiva en orden a la dirección de la acción del hombre. La distinción entre fatalidad y necesidad le permite percibir que los avances de la ciencia política – al descubrir la irrealidad y falsedad de toda concepción del actuar del hombre completamente independiente de su contexto social y político–, permite sentar las bases de una acción política racional, realista y fructífera. Por tanto, las ciencias sociales no eliminan la libertad del hombre, sino que la hacen posible. En cambio, las doctrinas deterministas son tan peligrosas como el más puro optimismo metafísico: éste nos arrastra a un voluntarismo estéril, las otras a un pesimismo y pasividad igualmente estériles<sup>78</sup>.
6. No puede haber contradicción entre los principios teóricos que un investigador sostiene en el campo de las ciencias y los principios morales y éticos que conforman su pensamiento. Así, cuando Gobineau le reprocha que sus críticas se centren en las consecuencias de sus teorías y no en su verdad o falsedad, Tocqueville le responde poniendo de manifiesto la contradicción entre sus teorías deterministas y racistas y sus concepciones religiosas católicas.

<sup>73</sup> «Quel intérêt peut-il y avoir à persuader à des peuples lâches qui vinent dans la barbarie, dans la mollesse ou dans la servitude, qu'étant tels par la nature de leur race il n'y a rien à faire pour améliorer leur condition, changer leurs mœurs ou modifier leur gouvernement? Ne voyez-vous pas que de votre doctrine sortent naturellement tous les maux que l'inégalité permanente enfante, l'orgueil, la violence, le mépris du semblable, la tyrannie et l'abjection sous toutes ses formes?» (Tocqueville (1959), p. 202).

<sup>74</sup> «Un homme vient à naître ; ses premiers années se passent obscurément parmi les plaisirs ou les travaux de l'enfance. Il grandit ; la virilité commence ; les portes du monde s'ouvrent enfin pour le recevoir ; il entre en contact avec ses semblables. On l'étudie alors pour la première fois, et l'on croit voir se former en lui le germe des vices et des vertus de son âge mûr. C'est là, si je ne me trompe, une grande erreur. Remontez en arrière ; examinez l'enfant jusque dans les bras de sa mère ; voyez le monde extérieure se refléter pour la première fois sur le miroir encore obscur de son intelligence ; contemplez les premiers exemples qui frappent ses regards ; écoutez les premières paroles qui éveillent chez lui les puissances endormies de la pensée ; assistez enfin au premières luttes qu'il a à soutenir ; et alors seulement vous comprendrez d'où viennent les préjugés, les habitudes et les passions qui vont dominer sa vie. L'homme est pour ainsi dire tout entier dans les langes de son berceau. Il se passe quelque chose d'analogique chez les nations. Les peuples se ressentent toujours de leur origine. Les circonstances qui ont accompagné leur naissance et servi à leur développement influent sur tout le reste de leur carrière» (Tocqueville (1959), p. 26).

<sup>75</sup> «Mais vous avez pris précisément la thèse qui m'a toujours paru la plus dangereuse qu'ont pu soutenir de nos jours [...] Le siècle dernier avait une confiance exagérée et un peu puérile dans la puissance que l'homme exerce sur lui-même et dans celle des peuples sur leur destinée (...) La fatigue des révolutions, l'ennui des émotions, l'avortement de tant d'idées généreuses et de tant de vastes espérances nous ont précipités maintenant dans l'excès opposé. (...) Nous avons cru tout pouvoir, nous croyons aujourd'hui ne pouvoir rien et nous aimons à croire que la lutte et l'effort sont désormais inutiles, et que notre sang, nos muscles et nos nerfs seront toujours plus forts que notre volonté et notre vertu (...) Votre livre, de quelque manière que nous arrangiez les choses, la favorise au lieu de la combattre [...] Mais je ne suis devenu assez allemand en étudiant la langue allemande pour que la nouveauté ou le mérite philosophique d'une idée me fasse oublier l'effet moral ou politique qu'elle peu produire» (Tocqueville (1959), p. 205).

<sup>76</sup> «(...) Je crois comme vous nos contemporains assez mal élevés, ce qui est la première cause de leurs misères et de leur faiblesse; mais je crois qu'une éducation meilleure pourrait rechasser le mal qu'une mauvaise éducation a fait, je crois qu'il n'est pas permis de renoncer à une telle entreprise (...)» (Tocqueville (1959), p. 280).

<sup>77</sup> Tocqueville (1959), p. 203.

<sup>78</sup> «Si nous péchions par excès d'enthousiasme et de confiance en nous-mêmes comme nos pères de 1789, je regarderais votre ouvrage comme une "douche" salutaire. Mais nous sommes arrivés malheureusement dans l'excès contraire. Nous n'estimons plus rien, à commencer par nous-mêmes; nous n'avons foi en rien, par même en nous-mêmes. Un ouvrage qui cherche à nous prouver que l'homme ici-bas obéit à sa "constitution" et ne peut presque rien sur sa destinée par sa volonté, c'est de l'opium donné à un malade dont le sang s'arrête de lui-même» (Tocqueville (1959), p. 212).

El cristianismo evidentemente ha tendido a hacer de todos los hombres hermanos e iguales. Vuestras doctrina de hecho no los hace más que primos de los que el padre común no está sino en el cielo; aquí abajo no hay más que vencedores y vencidos, dueños y esclavos por derecho de nacimiento y esto es verdadero, ya que ¿por quién vuestras doctrinas son aprobadas, citadas, comentadas? por los propietarios de negros y en favor de la esclavitud eterna que se funda sobre la diferencia radical de la raza<sup>79</sup>.

7. Tocqueville exige al teórico social reflexionar sobre la posible contaminación en sus investigaciones de sus propios prejuicios ideológicos, así como de una posible utilización de su labor científica como justificación y legitimación de su actuación política. Esto se ve perfectamente en la respuesta contundente de Tocqueville –que acaba de abandonar la vida política en coherencia con sus ideales políticos–, a Gobineau, que, dejándose llevar por su concepción fatalista de la historia, se ha atrevido a poner en duda la necesidad de instituciones libres:

Despreciáis profundamente la especie humana, al menos “la nuestra”; la creéis no solamente degenerada sino incapaz de poder levantarse jamás. Su propia constitución la condena a servir. Es natural que, para mantener al menos un poco de orden en esta canalla, el gobierno del sable y del bastón os parezca bueno [...] No, jamás creeré que esta especie humana que está a la cabeza de la creación visible se haya convertido en ese rebaño idiotizado que decís y que no tiene otra posibilidad que pertenecer a un pequeño número de pastores que, después de todo, no son mejores animales que nosotros y, a menudo, peores<sup>80</sup>.

Su correspondencia con Gobineau nos permite percibir que en Tocqueville teoría y práxis, ciencia y moralidad, libertad y responsabilidad, política y ética son partes de un todo indisoluble, en el que cada uno de los elementos que lo compone están íntimamente relacionados, sin que se pueda prescindir para el conocimiento pleno de lo social y de lo político de ninguno de ellos.

La historia –para Tocqueville– muestra tendencias y nadie es lo suficientemente fuerte como para oponerse a ellas con éxito, pero en el interior del cuadro que marca la situación, los hechos y las aspiraciones que ésta da, existe la libertad de la acción reflexiva. Ya que, y esto es lo que enfrenta a Tocqueville con Gobineau y los espíritus que este representa, para Tocqueville el hombre es esencialmente libre y responsable. Sin duda la humanidad no es siempre agradable y Tocqueville de acuerdo con su antiguo jefe de gabinete desprecia la bajeza, la mediocridad, el materialismo de su época; lo que le distingue, es que para Tocqueville [...] esta constatación sólo tiene sentido para un ser que puede obrar porque él puede querer cambiar las cosas y querer ser otro diferente a sí mismo<sup>81</sup>.

Por tanto, rechazamos la semejanza que Buzenq establece entre Tocqueville y Gobineau<sup>82</sup>. Tocqueville hace del movimiento democrático el hecho generador de la historia, pero la nueva ciencia política deberá tener en cuenta la autonomía, las motivaciones, las razones de los actores sociales, protagonistas principales de la historia y objetos privilegiados de la reflexión científica sobre la sociedad y la historia. Su confianza en la capacidad del hombre para escribir su propia historia le guarda de convertirse en el agorero<sup>83</sup> de los males de la modernidad o en el visionario de un mundo feliz. “Simplemente observa desde una perspectiva inteligente y sutil, cuenta lo que ha visto y deduce relaciones entre hechos a cuyo tenor plantea tendencias generales, sin dogmatismo, sin rigidez en las relaciones causa efecto”<sup>84</sup>.

En todo caso, antes de Weber y como él, Tocqueville no da la razón ni a aquellos que ven en la historia nada más que el azar ni a aquellos que solamente ven la necesidad. Rechaza también (...) a aquellos que no ven más que combinaciones entre el azar y la necesidad porque desprecian el decisivo papel de las ideas en la evolución histórica. Refuta a aquellos que ven la historia como determinada por las voluntades individuales y a aquellos que la ven producida por fuerzas sociales. La nueva ciencia política que afronta e ilustra representa una ruptura con sus contemporáneos y un avance con respecto a ellos. Tocqueville lo sabe<sup>85</sup>.

#### 4. A modo de conclusión

Indagar y sacar a la luz la epistemología tocquevileana nos ha permitido descubrir la íntima relación entre sus presupuestos epistemológicos y sus análisis de la democracia. Asimismo, hemos evidenciado los dos principios epistémicos, que le permiten construir un modelo de ciencia política que, sin renunciar a la teoría, combina e interrelaciona filosofía, antropología, análisis económicos, sociales, culturales, lo que le permite –a su vez– observar y describir para explicar, comprender e interpretar la realidad social, sin hacer

<sup>79</sup> Tocqueville (1959), p. 276-277.

<sup>80</sup> Tocqueville (1959), p. 280-281.

<sup>81</sup> Weil (1959), p. 344.

<sup>82</sup> «On ne saurait du reste affirmer que l'aîné ait du mouvement de l'histoire –bien qu'il s'en soit défendu– une conception moins fataliste, en définitive, que le cadet: seulement, il donne à la fatalité un nom plus rassurant, il l'appelle Providence” (Buzenq (1967), pp. 238).

<sup>83</sup> Lassalle (2007), p. 304.

<sup>84</sup> Pendás (2007), p. 333.

<sup>85</sup> Boudon (2005), pp. 25-26.

de sus conclusiones verdades absolutas: a) su crítica a cualquier tipo de determinismo a la hora de explicar el cambio social y el devenir de las sociedades, b) y la yuxtaposición en su noción de ciencia de teoría, praxis y valores. Ambas dimensiones hacen de Tocqueville un científico social probabilístico y defensor del pluralismo causal, y dotan a su obra de un carácter abierto e interdisciplinar, muy cercana a los paradigmas dominantes en la actualidad en el campo de las ciencias sociales.

Se comprueba que la teoría del conocimiento subyacente a sus análisis se aleja de todo rigorismo formal, tiene su origen en la realidad política misma e intenta dar solución a los problemas políticos de su época y, al hacerlo, descubre lo que en ellos hay de perenne y permanente. Tocqueville busca un conocer íntimamente intrincado a la acción práctica, que permita alcanzar la acción correcta. De ahí que –en tanto sabedor de la irresistibilidad e inevitabilidad del proceso de democrático–, emprenderá su estudio con la finalidad de que la evolución de la democracia corresponda con sus valores personales, haciendo de la libertad y la justicia el fundamento último de la moralidad. El político Tocqueville intentará hacer de su actividad política la defensa de esta “cosa santa” que es la libertad, y el científico se dedicará en averiguar las amenazas que pesan sobre ella. La inserción de la ética en la ciencia le permite huir de los grandes sistemas metafísicos que, como se ha visto, tanto aborrecía y que, en su opinión, implicaban reducir las sociedades humanas a formulaciones vacías de sentido y, al mismo, tiempo le posibilita no caer en reduccionismo de los empiristas incapaces de dar sentido a lo fáctico. Al igual que más adelante Max Weber, es consciente de que la ciencia social se elabora siempre con referencia a un sistema de valores.

Además, introduciéndonos en la epistemología tocquevileana nos ha permitido interpretar su pensamiento más allá de la clásica visión de Aron, esto es, como una simple respuesta al enfrentamiento existente en las sociedades modernas entre la libertad y la igualdad. Tocqueville no es un enemigo de la igualdad. Al convertirla en un hecho providencial, la reconoce como un valor que necesariamente debemos estimar e implementar: descubre en la justicia de la democracia su grandeza y su belleza.

Pero al mismo tiempo a diferencia de Comte, Marx y buena parte de los pensadores liberales de su época, el carácter providencial en el despliegue de la democracia no nos lleva a dar por sabido el final de la historia. No tenemos base alguna para poder afirmar que esta vaya a acabar bien. La indeterminación, la incertidumbre y la duda dominarán todos los ámbitos del ser humano. El hombre deberá habituarse a vivir en la inseguridad y la falta de certezas.

Así, su rechazo de los sistemas holísticos desembocan en una teoría del conocimiento de tintes relativistas que dan un tono existencialista a muchos de sus escritos. Es decir, hace suyo el pensamiento pascaliano “el último gesto de la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la superan”: “la verdad absoluta se oculta y, quizás, se ocultará siempre”. Así todo sistema de pensamiento o todo individuo que crea haber encontrado la verdad absoluta, por la misma vacuidad de la pretensión, está equivocado. El conocimiento humano es un eterno e incesante buscar y únicamente un conocimiento probabilístico es adecuado a la naturaleza humana.

Sin embargo, el convencimiento de la imposibilidad de la certeza absoluta no debe atenazar al hombre en la inacción, que le acarrearía la disolución del yo en un estado permanente de duda hamletiana. El ser humano ha de enfrentarse a la vida con la misma decisión y el arrojo que le otorgaría la posesión del sentido último de la existencia, pues con esa valentía y un sentido ético él mismo está dando a la vida su sentido.

No es extraño que Díez del Corral llamara a Tocqueville en el sentido pascaliano de la expresión un “homme sur l’abîme”, pues frente al ideal del hombre ilustrado, optimista, seguro de sí mismo, omnipo-tente, con una fe ciega en la Razón y en el método científico, capaz de dar la vuelta al universo entero en su lucha contra los prejuicios y las creencias irrationales, nos encontramos frente un hombre dubitativo, inseguro, buscador a tientas de verdades parciales, agnóstico ante las grandes verdades, consciente de la carga quimérica de las utopías. Este agnosticismo y oscuridad caracterizan no solamente las relaciones del hombre con su entorno, sino también la relación consigo mismo: el individuo se enfrenta al misterio del ser humano como un problema irresoluble.

De tal modo que sus propios principios epistemológicos conducen a nuestro autor a una antropología de tintes claramente moralizantes. Tocqueville concibe al hombre como un ser complejo, intermedio entre el ángel y la bestia, cuerpo y espíritu, malo y bueno, capaz de lo más grande y de lo más bajo, capaz de despertar los más variados sentimientos. Los hombres muchas veces más que buenos y malos son mediocres, pero aun así el ser humano es la criatura más digna de piedad, interés y estima que hay sobre la tierra.

Este hombre dual y complejo será objeto de sus análisis sociológicos, está presente en sus análisis de la aristocracia, de la democracia, de la libertad, del estado... El hombre para nuestro autor es un ser histórico y social y hay que ir a la historia y a la sociedad para captar los principios y las tendencias que permiten al hombre conocerse a sí mismo. En sus análisis sociológicos tratará de desentrañar el alma de los diferentes hombres que van apareciendo por sus páginas: el democrático, el liberal, el revolucionario, el intelectual. Y todos ellos tienen la sacrosanta dignidad de ser poseedores de unos derechos individuales que ningún poder terreno puede arrebatar ni mancillar.

## 5. Referencias bibliográficas

- Aguilar, E. (2008): *Alexis de Tocqueville. Una lectura introductoria*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Adorno, M. y Horkheimer, T. (2001): *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Althusser, L. (1975). *Para leer El Capital*. Madrid: Siglo XXI.
- Antoine, A. (2003): *L'impensé de la démocratie. La citoyenneté et la religion*. Paris: Fayard.
- Arendt, H. (1974): *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Aron, R. (1967): *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. (1971): *Dieciocho lecciones sobre la sociedad industrial*. Barcelona: Seix Barral.
- Audier, S. (2004): *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*. Paris: Vrin.
- Benoît, J.-L. (2004): *Tocqueville moraliste*. Paris: Champion.
- Bernardin, C. (1960): «Tocqueville vivant», *Cahiers de l'I.S.E.A.*, 48, pp. 161-177
- Birnbaum, P. (1970): *Sociologie de Tocqueville*. Paris, P.U.F.
- Boudon, R. (2008): *Le relativisme*. Paris: P.U.F.
- Boudon, R. (2007): *Les sens des valeurs*. Paris: P.U.F.
- Boudon, R. (2005a): *Tocqueville aujourd'hui*. Paris: Odile Jacob.
- Boudon, R. (2005b): "Quelle théorie du comportement pour les sciences sociales?", *Conférence Eugène Fleischmann IV*. Nanterre: Société d'ethnologie, Université de Nanterre.
- Boudon, R. (2004a): *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*. Paris: Odile Jacob.
- Boudon, R. (2004b): *The Poverty of Relativism*. Oxford: Bardwell Press.
- Boudon, R. (2003): *Raison, bonnes raisons*. Paris: P.U.F.
- Boudon, R. (2002): *Déclin de la morale? Déclin des valeurs?* Paris: PUF.
- Boudon, R. (1998): *Études sur les sociologues classiques*. Paris: P.U.F.
- Boudon, R. (1995): *Le juste et le vrai*. Paris: Fayard.
- Boudon, R. (1992): "Le "pouvoir social": variations sur un thème de Tocqueville", en *Études sur les sociologues classiques*. Paris: P.U.F., pp. 17-53
- Boudon, R. (1987): *La logique du social*. Paris: Pluriel.
- Boudon, R. (1970): *Les méthodes en sociologie*. Paris: P.U.F.
- Bourricaud, F. (2005): "Convictions de Tocqueville", en L. Guellec (ed.): *Tocqueville et l'esprit de la Démocratie. The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*. Paris: Presses de Sciences Politiques, pp. 103-119.
- Bryce, J. (1995): *The American Commonwealth*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Buenzob, J. (1967): *La formation de la pensée de Gobineau*. Paris: Nizet.
- Bury, J. B. (2008): *La idea de progreso*. Madrid: Alianza editorial.
- Cestre, Ch. (1933): "Alexis de Tocqueville, témoin et juge de la civilisation américaine", *Revue des Cours et des Conférences*, vol. 8, n° 7, pp. 519-530.
- Coenen-Huther, J. (1997): *Tocqueville*. Paris: P. U. F.
- Comte, A. (1984): *Curso de Filosofía positiva*. Barcelona: Orbis.
- Cohn, G. (2000): "Tocqueville y la pasión bien comprendida", en *La Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: CLACSO.
- Constant, B. (1997): *Écrits politiques*. Paris: Gallimard.
- Coutant, A. (2007): *Une critique républicaine de la démocratie libérale*. Paris: Mare&Martin.
- Chevallier, M. (1959): "Introduction", en A. de Tocqueville: *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau. Œuvres Complètes*. IX. Paris: Gallimard.
- Chichiarelli, E. (1941): "Alexis de Tocqueville e Arthur De Gobineau attraverso la loro corrispondenza", *Nuova rivista storica*, vol. 25, pp. 312-322.
- Dumont, L. (1966): *Homo hierarchicus*. Paris: Gallimard.
- Engels, F. (1976): "Carta a Starken-burg, 2 de enero de 1894", en *Obras escogidas*. Madrid: Siglo XXI.
- Fabiani, J. L. (1985): "Tocqueville et les sociologues", en AAVV: *Tocqueville. De la démocratie en Amérique*. Paris: Ellipses, pp. 220-235.
- Furet, F. (1982): "Le système conceptuel de la Démocratie en Amérique", en *L'Atelier de l'histoire*. Paris: Flammarion, pp. 217-254.
- Furet, F. (1981): "Introduction", en A. de Tocqueville: *De la démocratie en Amérique*. Paris: Garnier-Flammarion.
- Gauchet, M. (2007): "Tocqueville, América y nosotros. Sobre la génesis de las sociedades democráticas", en D. Roldán: *Lecturas de Tocqueville*. Madrid: Siglo XXI.
- Giner, S. (1982): *Historia del pensamiento social*. Barcelona: Ariel.
- Giraud, J. (1912): "Quelques idées pédagogiques et morales d'Alexis de Tocqueville", *Revue Pédagogique*, 61, pp. 201-214.
- Gobineau, A. de (1967): *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Pierre Belford.
- Gouldner, A. (1962): *La crisis de la sociología occidental*. Madrid: Amorrortu.
- Grawitz, M. (1986): *Méthodes des sciences sociales*. Paris: Dalloz.
- Guellec, L. (1996): *L'apprentissage de la liberté*. Paris: Michalon.

- Guyon, E.F. (1972): "Tocqueville et Gobineau d'après leur Correspondance", *Revue D'Histoire Diplomatique*, vol. 86, n° 1, pp. 54-76.
- Hennis, W. (1981): "La "Nueva Ciencia política de Tocqueville", *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, n° 22, julio-agosto, pp. 7-38.
- Horkheimer, T. (2010): *Critica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Iglesias, M. C., Aramberri, J. R. y Zuñiga, L. R. (1980): *Los orígenes de la Teoría sociológica*. Madrid: Akal.
- Jardin, A. (1986): "L'homme politique", *Magazine Littéraire*, 236, pp. 14-21.
- Lamberti, J. C. (2007): "La libertad y las ilusiones individualistas según Tocqueville", en D. Roldán: *Lecturas de Tocqueville*. Madrid: Siglo XXI.
- Lamberti, J. C. (1983): *Tocqueville et les deux Démocraties*. Paris: P.U F.
- Lamberti, J.C. (1976): *Libertad en la sociedad democrática*. Pamplona: EUNSA.
- Lassalle, J. M. (2007): "De crepúsculos y auroras: una lectura pictórica sobre Tocqueville", en E. Nola (ed.) y O. Elía (coord.), *Alexis de Tocqueville. Libertad, igualdad, despotismo*. Ávila: FAES, 2007, pp. 269-288.
- Lively, J. (1962): *The Social Political Thought of Alexis de Tocqueville*. Oxford: Clarendon Press.
- Mansuy, D. y Svensson, M. (2023): "Constant, Tocqueville y las aporías de la libertad humana", *Las Torres de Lucca, Revista Internacional de filosofía política*, 12, n° 2, pp. 141-151.
- Marx, K. (1978): *Critica a la Economía política*. Madrid: Alberto Corazón.
- Marx, K. (1976): *El Manifiesto comunista*. Madrid: W. Roces, Ayuso
- Mill, J.S. (1974): *A System of Logic Ratiocinative and Inductive. Collected works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul.
- Mosse, G. (2005): *La nacionalización de las masas*. Madrid: Marcial Pons.
- Múgica, F. (2003): "Civilización y participación política: Una aportación temprana de Tocqueville", *Anuario Filosófico*, XXXVI, n° 1, pp. 135-181.
- Negro Pavón, D. (1975): *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*. Madrid: Instituto de Estudios políticos.
- Negro Pavón, D. (1971): "Individualismo y colectivismo en la ciencia social. Ensayo sobre Tocqueville y Stuart Mill", *Revista Internacional de Sociología*, 115, año XXIX, enero-abril, pp. 47-76.
- Nisbet, R. (1966): *The Sociological tradition*. New York: Basic Books.
- Pendás, B. (2007): "Tocqueville, en el espacio y en el tiempo", en E. Nola (ed.) y O. Elía (coord.), *Alexis de Tocqueville. Libertad, igualdad, despotismo*. Ávila: FAES, pp. 321-340.
- Pierson, G.W. (1938): *Tocqueville and Beaumont in America*. New York: Oxford University Press.
- Ros. J. M. (2001): *Los dilemas de la democracia liberal*. Barcelona: Crítica.
- Rosanvallon, P. (1985): *Le momento Guizot*. Paris: Editions Gallimard.
- Sauca Cano, J. M. (1995): *La ciencia de la asociación en Tocqueville. Presupuestos metodológicos para una teoría de la vertebración social*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Tocqueville, A. de (2003): *Correspondance anglaise, Œuvres complètes*, VI (3). Paris: Gallimard.
- Tocqueville, A. de (1989): *La Democracia en América*. Edición crítica. Aguilar, Madrid.
- Tocqueville, Alexis de (1983): *Correspondance avec Corcelle. Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Madame Swetchine. Œuvres Complètes*, XV (2). Paris: Gallimard.
- Tocqueville, A. de (1978): *Souvenirs. Œuvres complètes*, XII. Paris: Gallimard.
- Tocqueville, A. de (1970): *Correspondance d'Alexis de Tocqueville avec P.-P. Royer-Collard et avec J.-J. Ampère. Œuvres complètes*. Paris: Gallimard.
- Tocqueville, A. de (1967): *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Gustave de Beaumont. Œuvres complètes*. Paris: Gallimard.
- Tocqueville, A. de (1961): *De la Démocratie en Amérique. Œuvres Complètes*, I (2). Paris: Gallimard.
- Tocqueville, A. de (1959): *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau. Œuvres Complètes*, IX. Paris: Gallimard.
- Tocqueville, A. de (1954): *Correspondance anglaise, Œuvres Complètes*, VI (1). Paris: Gallimard.
- Tocqueville, A. de (1953): *L'Ancien Régime et la Révolution. Œuvres complètes*, II (1). Paris: Gallimard.
- Usategui, E. (2023): "La cuestión social en Alexis de Tocqueville", *Revista de estudios políticos*, n° 200, pp. 99-127.
- Usategui, E. (2020): "Ética y religión: el humanismo cívico en Alexis de Tocqueville", *Ilus: Revista de ciencia de las religiones*, n° 25, pp. 123-143.
- Usategui, E. (1986): "Determinismo y libertad en Alexis de Tocqueville y Karl Marx", *Anuario Filosófico*, n° 19, pp. 235-249.
- Usategui, E. (1984): "Ciencia y libertad en Stuart Mill y Tocqueville", *Anuario Filosófico*, vol. 17, n° 1, pp. 83-104.
- Velasco, D. (2016): "Alexis de Tocqueville y su vigencia hoy", *Pensamiento*, vol. 72, n° 272, pp. 481-504.
- Viillard, M. (2006): *Contre Tocqueville*. Pantin: Le temps des cerises.
- Vossler, O. (1973): *Alexis de Tocqueville. Freiheit und Gleichheit*. Francfort: Klostermann
- Weil, E. (1959): "La correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau", *Revue Internationale de Philosophie*, n° 49, pp. 341-348.

- White, H. (2002): *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zetterbaum, M. (1992): "Alexis de Tocqueville", en L. Strauss y J. Cropsey (comps.) *Historia de la Filosofía política*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1992, pp.716-735.
- Zetterbaum, M. (1976): *Tocqueville and the problem of democracy*. California: Stanford-University Press.