

NOTAS Y DISCUSIONES

Sociedad civil y religión en A. de Tocqueville

Civil society and religion in A. de Tocqueville

JUAN MANUEL ROS

Universidad «Jaume I». Castellón

RESUMEN. Este artículo trata de ordenar e ilustrar las ideas de A. de Tocqueville sobre el papel de la religión en la sociedad democrática. Entre ellas, se destaca la que sostiene que el cultivo tolerante y desdogmatizado de la religión ejerce, desde el espacio de la sociedad civil, un influjo beneficioso sobre el espíritu de la libertad democrática.

Palabras clave: Tocqueville, religión, democracia, sociedad civil, libertad.

ABSTRACT. This article tries to organize and illustrate Tocqueville's ideas about the role that religion plays in a democratic society. Among these ideas the one that promotes a tolerant and non-dogmatic cultivation of religion is the most outstanding. According to it religion has through civil society a positive influence on the spirit of democratic freedom.

Key words: Tocqueville, Religion, Democracy, Civil society, Freedom.

Introducción

Desde su *retorno* a la escena intelectual en la década de los sesenta del pasado siglo, el pensamiento de A. de Tocqueville ha recibido numerosos reconocimientos en el ámbito de la ciencia social y, más recientemente, en el de la filosofía política. En este sentido, y sin la pretensión de ser exhaustivos, cabe destacar su contribución al desarrollo —tanto teórico como metodológico— de la sociología¹, su perspicaz aportación a la interpretación histórica de la Revolución France-

sa², su penetrante análisis político de la democracia moderna a través del ejemplo estadounidense³, su trabajo pionero sobre la cuestión penitenciaria⁴ y, finalmente, su lúcida reflexión filosófica sobre la profundización republicana de la democracia liberal como medio para evitar su degeneración en alguna nueva forma de despotismo⁵. No obstante, dichos reconocimientos se han acompañado también de fuertes discusiones acerca de su posicionamiento ideológico, el cual no resulta fácil de precisar dada la tensión existente entre el influjo instintivo de su

condición aristocrática y su devoción intelectual por la causa democrática. Ello ha dado lugar a múltiples y encontradas interpretaciones entre los estudiosos (no siempre exentas, habría que añadir, de los más variados intentos de «apropiación ideológica»), las cuales van desde la calificación negativa de «conservadurismo aristocrático» hasta la exaltación simplificada como ejemplo de «liberalismo integral» opuesto a toda forma de socialismo (especialmente al marxista). Entre ambos extremos, se observan lecturas más matizadas que, teniendo en cuenta la confianza de nuestro autor en el potencial democratizador del asociacionismo ciudadano y su propia definición de «liberal sí, pero de una nueva especie», lo consideran como un claro precedente de los teóricos actuales ⁶ que proponen una profunda corrección — por la vía deliberativa y republicana— de la democracia liberal desde el ámbito de una sociedad civil entendida como núcleo impulsor del civismo democrático.

1) *Las ideas de Tocqueville sobre la sociedad civil*

El concepto de sociedad civil se ha convertido en uno de los más invocados en las discusiones que los filósofos políticos —y no solamente ellos— vienen librando últimamente acerca de los distintos modelos o formas de entender la democracia. Entre los factores principales que han propiciado el auge de esta renovada reflexión sobre dicho concepto, suelen mencionarse el debate sobre la crisis del Estado del Bienestar y sus posibles salidas, las deficiencias del modelo democrático-liberal (partitocracia, apatía política, corruptelas, etc.) y la necesidad de su corrección cívico-política con medios democráticos, la caída del socialismo burocrático-autoritario de los países del Este y el papel de los movimientos cívicos e intelectuales en el proceso de su

transición a la democracia, la nueva conciencia globalizada de los problemas colectivos (pobreza, medio ambiente, paz, etcétera) y la orientación para la praxis de los nuevos movimientos sociales, la necesidad de un recambio utópico para la izquierda poscomunista (tras el abandono del proyecto revolucionario) en el contexto de la democracia liberal y, finalmente, la búsqueda por parte de la filosofía política misma de nuevos y más perfectos conceptos normativos tras la abolición de la contraposición legitimadora entre «democracia liberal» y «socialismo autoritario». En tal discusión, y a pesar de las diferentes posiciones en litigio, parece haber tomado cuerpo una idea común que podría resumirse mediante la siguiente fórmula; «menos Estado y más sociedad civil». Más allá de sus efectos retóricos y/o emotivistas, dicha fórmula suscita en realidad más interrogantes de los que cierra, comenzando por el concepto de sociedad civil que se sustenta (sociedad civil como mercado, como comunidad, como asociacionismo ciudadano, etc.), continuando por las competencias del Estado que se considera legítimo —y no solamente eficaz— reducir, estos, la apuesta por un determinado tipo de Estado (Estado del bienestar, Estado mínimo, Estado de justicia, etc.), y acabando por el modelo de articulación democrática entre Estado y sociedad civil que, explícita o implícitamente, se propone (mayor separación entre ambos, más o menos extensión de uno u otro, fijación de límites entre ellos, etc.). Todo esto debería, a mi juicio, hacernos reflexionar seriamente acerca de los auténticos motivos de su predicamento actual (mero «slogan político» o «renovación sincera de la política democrática»), de sus desarrollos histórico-conceptuales más significativos y de los supuestos de índole normativa que subyacen a sus principales versiones. Y ello, en última instancia,

para que el concepto de sociedad civil no acabe por convertirse en un «estereotipo vacío» o, como nos advertía el maestro Aranguren, en «una palabra trampa» que actúe de cobertura enmascaradora de nuevas y más sutiles injusticias⁷.

Sobre esta cuestión, cabe sostener que el pensamiento de A. de Tocqueville, contenido sobre todo en su obra magna *La Democracia en América* (1835, 1840), constituye una de las principales fuentes de inspiración de las respuestas que se vienen dando últimamente a los referidos interrogantes. Resulta, por tanto, interesante exponer, aunque sea de manera resumida⁸, sus ideas sobre el concepto de sociedad civil, y muy especialmente si se pretende ilustrar su aportación al problema de fondo que anima toda esta discusión y que no es otro, a mi entender, que el de la necesidad de «democratizar continuamente la democracia» para evitar que ésta degenera dando lugar a nuevas y más sutiles formas de despotismo, incluyendo entre ellas, como ya denunciara el propio Tocqueville, a las que se esconden tras la simbología exterior de los principios democráticos mismos. Pero, veamos esto con mayor detenimiento.

De un modo general, pueden distinguirse, dos modelos o tipos ideales en la concepción moderna de la sociedad civil: uno, que enfatiza la necesidad de limitar el poder del Estado y confía en la competencia de la sociedad para regularse a sí misma; y otro, que desconfía de la capacidad de la sociedad para autogobernarse e insiste en el papel central del Estado para conseguir la integración social y la realización comunitaria del proyecto político⁹. El primero de estos modelos arranca del liberalismo de J. Locke y alcanza su madurez conceptual en la obra de los ilustrados escoceses A. Fergusson y A. Smith. La sociedad civil se concibe aquí como una esfera de relaciones socia-

les civilizadas, intereses privados y derechos individuales que están, por así decirlo, fuera del ámbito estatal y se estructuran económicamente en torno al mercado. De acuerdo con ello, el Estado se define como un mero marco jurídico-institucional cuya función ha de limitarse a asegurar y proteger este orden, pero sin inmiscuirse en él. La concepción del hombre como un egoísta racional, la libertad entendida como el ejercicio de derechos individuales vinculados a la independencia privada, la política como instrumento de limitación y control representativo del poder y la deificación del mercado como mecanismo armonizador de intereses son los principales supuestos ético-políticos de esta concepción liberal de la sociedad civil. El segundo modelo, cuya formulación se encuentra en la filosofía de Hegel, surge como un intento de superar la visión individualista, burguesa, conflictiva y particularista de la sociedad civil propia del modelo anterior. Para ello ha de producirse, según dicho autor, el desarrollo racional de una autoridad políticamente superior, o sea el Estado, que asegure la cohesión social, reconcilie los intereses en conflicto y dirija la sociedad hacia la realización del interés público y el bien universal. La visión negativa de la *bürgerliche Gesellschaft* o sociedad civil burguesa —un sistema de necesidades, viene a decir Hegel, que no es en modo alguno autosuficiente y que genera una profunda escisión sociopolítica entre la clase de los ricos y la de los pobres— y la concepción del Estado como encarnación suprema de la razón política y la universalidad ética constituyen, en resumidas cuentas, los rasgos fundamentales de la interpretación hegeliana de la sociedad civil. La concepción comunitarista del ser humano, la política definida como dominio del Estado sobre la sociedad civil en nombre de lo universal, la exaltación del Estado

como portador de un proyecto de perfeccionamiento moral y la libertad entendida como realización del ciudadano en tanto que miembro del Estado son, a mi juicio, las bases éticopolíticas de esta lectura estatista de la sociedad civil.

Dos son, a mi entender, las líneas teóricas principales que surgen como reacción crítica ante esta visión de la sociedad civil como sociedad burguesa que, en el fondo, comparten el liberalismo clásico y la filosofía hegeliana: una, es la que abre el pensamiento de K. Marx y que prosigue sobre todo en la filosofía neomarxista de A. Gramsci¹⁰, y otra, a la que quizás no se le ha prestado hasta ahora toda la atención que merece, es la de A. de Tocqueville. En este sentido, puede decirse que el pensamiento de éste representa una de las primeras y más serias llamadas de atención sobre los inconvenientes morales y políticos que traen consigo tanto la concepción hegeliana del Estado como lugar de lo universal como la visión liberal de una sociedad civil enteramente dominada por el espíritu económico-mercantil. En efecto, a partir de una minuciosa investigación sobre la democracia americana (*La Democracia en América*) y del estudio del proceso de la Revolución francesa (*El Antiguo Régimen y la Revolución*) nuestro autor señala con honda preocupación los peligros de la concentración del poder en manos de un Estado que, en nombre de la igualdad democrática, la soberanía popular y la promesa del bienestar material, ejerce un dominio despótico-paternalista sobre la sociedad civil y va despojando sutilmente a los ciudadanos de sus más preciadas libertades. En esta misma línea no es menos sagaz su crítica a la despolitización de la *economic society* y a la atomización individualista que trae consigo, ya que este proceso no solamente puede desembocar, por un nuevo camino, en el peligroso resultado antes mencionado, sino

que propicia además la aparición de nuevas formas de despotismo económico-social. Así pues, frente a ambos modelos, en Tocqueville encontramos una visión de la sociedad civil estructurada sobre la interacción de los ámbitos social y político, y encaminada a convertir a los ciudadanos, por la vía del asociacionismo, en los verdaderos protagonistas del proceso democrático. Su principal fuente de inspiración se halla, como indican sus intérpretes¹¹, en lo que Montesquieu denominara «cuerpos intermedios», esto es, aquellas corporaciones aristocráticas de la sociedad del Antiguo Régimen que, situadas entre el poder estatal y el pueblo llano, mantenían vivo un cierto espíritu de libertad y contribuían a frenar el despotismo. Ahora bien, en la sociedad democrática moderna ya no caben por injustas tales corporaciones, y por eso han de ser reemplazadas, sostiene Tocqueville basándose en el ejemplo de la sociedad norteamericana, por las asociaciones ciudadanas. En efecto,

«no hay país en el que las asociaciones civiles sean más necesarias para impedir el despotismo de los partidos o la arbitrariedad del príncipe que aquél donde el estado social sea democrático. En las naciones aristocráticas, los cuerpos secundarios forman asociaciones naturales que frenan los abusos del poder. En los países donde no existen semejantes asociaciones, si los particulares no pueden crear artificialmente algo que se les parezca, no veo ya más diques a ninguna clase de tiranía, y un gran pueblo puede ser impunemente oprimido por un puñado de facciosos o por un solo hombre»¹²

En la tradición liberal se pensaba que la mejor manera de frenar el despotismo y garantizar la libertad consistía en dividir y equilibrar el poder del Estado con medidas jurídico-constitucionales. Como buen discípulo de Montesquieu, nuestro autor tiene esto presente, pero piensa además que es menester poner límites propiamente sociales (las costumbres de-

mocráticas, pues, los «hábitos del corazón» y no solamente las leyes), y de ahí la importancia que tiene el desarrollo de una poderosa, pluralista e influyente actividad cívico-social independiente de la tutela estatal. El «ojo autónomo de la sociedad civil» resulta indispensable para mantener siempre vivo el espíritu de la libertad democrática, y eso constituye, al mismo tiempo, la mejor escuela y el mejor antídoto frente al despotismo en cualquiera de sus formas. De manera que si a esta auténtica infraestructura sociopolítica le añadimos, como propone nuestro autor, una serie de medidas encaminadas, por una parte, a desconcentrar el poder del Estado —como lo son la división de poderes, la potenciación de la democracia municipal y la desburocratización de partidos e instituciones políticas—; y, por otra, a desarrollar el espíritu cívico democrático —como una prensa independiente, una opinión pública ilustrada y el cultivo desdogmatizado y tolerante de la religión—, entonces tenemos un modelo de sociedad civil capaz de hacer de la democracia un modo de vida más ético y ya no solamente un mecanismo para elegir o despedir gobiernos. En este sentido, lo que se propone para profundizar seriamente en la democracia y evitar consiguientemente el «despotismo democrático» en cualquiera de sus formas es, en realidad, un doble proceso democratizador basado en el potencial crítico-emancipatorio de la sociedad civil. Y ello porque, según esta interpretación, no solamente se trata de «sociocivilizar al Estado» —como viene haciendo tiempo sugiriendo entre nosotros el profesor J. Muguerza¹³—, sino también —podríamos añadir siguiendo la influencia tocquevilleana— de «sociocivilizar a la sociedad civil misma». Así pues, no hemos de incurrir en el error de considerar a la sociedad civil como un «espacio inmaculado» o totalmente a salvo de cualquier tenden-

cia despótica o antidemocrática, y eso nos lleva a entender que también la sociedad civil necesita ser continuamente democratizada para que no se reproduzcan en su interior las nuevas —o las viejas— tiranías. Y es que en el fondo, viene a decirnos Tocqueville, el enemigo número uno de la libertad en una sociedad democrática no es tanto el Estado Providencia, la Metafísica del mercado, la Sociedad masificada e individualista, el gusto obsesivo por el consumo de bienestar material, etc., sino más bien el «modelo de hombre heterónimo» que tales tendencias contribuyen a engendrar.

Como hemos apuntado, la filosofía política de Tocqueville no se limita a ofrecernos un diagnóstico de los males despóticos que amenazan a la democracia moderna, sino que también contiene una terapia con los remedios más adecuados para combatirlos, orientando así el proceso democrático hacia el perfeccionamiento moral de los hombres. Dichos remedios tienen su fundamento en una lectura de la sociedad civil que proyecta su influencia democratizadora tanto hacia el Estado como hacia la propia sociedad. Entre ellos, nuestro autor le concede un rol importante a la religión, pero ¿de qué religión se trata y en qué sentido puede ésta contribuir al desarrollo de la libertad democrática? Sobre esta cuestión versará el siguiente apartado.

2) *El papel de la religión en la sociedad democrática*

Como hemos indicado, tras su redescubrimiento, y especialmente en las dos últimas décadas, abundan los trabajos que tratan de analizar en profundidad y desde distintos ángulos la aportación del pensamiento tocquevilleano al análisis de la democracia en sus diferentes aspectos, desde el sociológico al filosófico pasando por el jurídico-político. Se reconocen así no solamente las virtudes científicas y

el carácter visionario de dicha meditación sobre nuestra modernidad política —y, más profundamente hablando, sobre la condición moderna misma¹⁴—, sino también su espíritu pedagógico al más puro estilo de los clásicos del pensamiento político. No ha suscitado, sin embargo, el mismo entusiasmo entre los comentaristas su tratamiento de la religión en este asunto, a pesar de que el propio Tocqueville le concede a ésta una considerable importancia en esa «nueva ciencia política» que, según se anuncia en la introducción a *La Democracia en América*, hace falta para «instruir la democracia, reanimar, si es posible, sus creencias, purificar sus costumbres, regular sus movimientos, sustituir poco a poco su inexperiencia por la ciencia de los asuntos públicos y sus instintos ciegos por el conocimiento de sus verdaderos intereses»¹⁵. Es más, puede observarse en algunos intérpretes la tendencia a ocultar y/o despreciar este tema, considerando que constituye uno de los puntos débiles de su reflexión, e incluso, según algunos, lo que impide al aristócrata normando ocupar un lugar destacado en el panteón de los grandes pensadores de la Modernidad¹⁶.

Es cierto que, en su tratamiento del estatuto de la religión en la sociedad democrática, la argumentación tocquevileana se mueve de manera ambivalente y no exhibe el mismo rigor, ni la misma exhaustividad que en otros temas de parecida importancia. A ello, habría que añadir que ocupa un espacio relativamente reducido en su obra sobre la democracia norteamericana y se halla, en gran medida, diseminada en el segundo volumen de la obra —concretamente, entre los capítulos dedicados a las ideas y a los sentimientos en los pueblos democráticos—, y tratada siguiendo una lógica bastante discutible. Esto contrasta con el importante papel que le concede a la religión en algunas de sus notas preparatorias a dicha obra, en

las que tras una primera parte dedicada a la sociedad política, y una segunda a la sociedad civil, se planea una tercera enteramente centrada en la sociedad religiosa¹⁷. Tales vacilaciones reflejan la dificultad que conlleva el estudio del lugar de la religión en democracia, pero sobre todo las angustiosas y recurrentes dudas de nuestro autor en materia de fe, lo que alimenta la paradoja de postular la influencia beneficiosa de la religión para la libertad democrática al tiempo que declara su incertidumbre sobre las creencias religiosas¹⁸. En todo caso, parece claro que su reflexión no adopta la perspectiva del teólogo en busca de la verdad religiosa, sino más bien la del filósofo interesado en el papel de la praxis religiosa en la política democrática. Ello no debe llevarnos, sin embargo, a minusvalorar la importancia de sus argumentos, ya que entre ellos se encuentran elementos que apuntan, como veremos a continuación, a lo más profundo de su meditación sobre la condición, tanto cívica como humana, del «homo democraticus».

Aunque diseminadas a lo largo de los dos volúmenes de *La Democracia en América*, las reflexiones de Tocqueville sobre la religión pueden seguirse a partir de un doble hilo conductor: uno, de carácter antropológico, en el que se argumenta, en síntesis, que la conciencia de la propia finitud y el anhelo de un «más allá de la realidad terrenal» hacen de la fe religiosa un rasgo constitutivo de la naturaleza humana; otro, de tipo político, en el que se razona, en resumidas cuentas, sobre la importancia de las creencias religiosas como factor espiritual de cohesión social y de convivencia político-democrática. Como puede colegirse de lo dicho, a nuestro autor le importa ante todo el sentido etimológico de los conceptos de religión y de política, es decir, «religare» y «polis» respectivamente, y valora negativamente, como veremos, su senti-

do instrumental, esto es, la política «poli-tizada» y la religión «dogmatizada» como estrategias orientadas prioritariamente hacia la conquista del poder. En el fondo de ambos hilos conductores, el aristócrata normando sitúa el valor de la libertad entendida como un fin en sí misma, lo que resulta capital para que el «homo democraticus» se realice, al mismo tiempo, como ser humano y como ciudadano. Un par de breves citas nos muestran esto último con toda claridad,

— «lo que le ha ganado en todas las épocas el corazón de los hombres son los mismos atractivos de la libertad, su propio encanto, con independencia de otros beneficios (...) El que busca en la libertad otra cosa que no sea ella misma está hecho para servir»¹⁹;

— «Abjurar del despotismo no es tanto hacer una obra de ciudadano, como un acto de hombre»²⁰.

A partir de tales premisas, podríamos exponer, de manera ordenada y resumida, la reflexión tocquevilleana sobre este asunto en torno a tres puntos que formarían, según nuestra interpretación, una especie de compendio de criterios básicos que debería observar la religión en un régimen democrático.

En primer lugar, nuestro autor sostiene, en clave liberal, que la religión, siempre y cuando esté institucionalmente separada del poder político, ejerce un influjo beneficioso sobre el espíritu de la libertad democrática. Para ilustrar dicha tesis hay que tener en cuenta, como punto de partida, la diferente relación que guardan entre sí la religión y la democracia a uno y otro lado del Atlántico. En efecto, mientras que la sociedad norteamericana une en estrecha armonía el espíritu religioso y la libertad democrática sin mezclar sus respectivos dominios institucionales, la sociedad francesa se halla como desgarrada por el conflicto desatado entre la religión y la libertad, entre la iglesia y la democracia. La historia de la Revolu-

ción francesa muestra de modo fehaciente que la lucha entre las ideas ilustradas y el *establishment* eclesiástico es la principal dificultad con la que tropieza la democracia en Francia para mantenerse frente a las tendencias que la impulsan hacia el idealismo revolucionario o hacia el involucionismo tradicionalista. Por el contrario, es precisamente la sintonía espiritual existente, ya desde sus orígenes puritanos, entre la cultura política democrática y la fe religiosa lo que explica la vitalidad que demuestra el sistema democrático en los Estados Unidos. En este sentido, escribe Tocqueville, no deberíamos olvidar que la propia democracia norteamericana

«es el producto de dos elementos completamente distintos que en otras partes se hacen a menudo la guerra, pero que en América han venido a incorporarse, en cierto modo, el uno al otro y a combinarse maravillosamente. Me refiero al espíritu de religión y al espíritu de libertad (...) La religión ve en la libertad un noble ejercicio de las facultades del hombre y en el mundo político un campo cedido por el Creador a los esfuerzos de su inteligencia (...) la libertad (...) considera a la religión como salvaguardia de las costumbres y a éstas como la garantía de las leyes y prenda de su propia supervivencia»²¹.

El ejemplo norteamericano muestra que la fuerza de la religión está, aunque parezca paradójico, en su renuncia a formar parte del entramado del poder político, ya que de este modo puede ejercer, indirectamente y desde el ámbito de las costumbres, una influencia políticamente saludable sobre la libertad democrática. Así pues, aun partiendo de un planteamiento liberal que postula la separación institucional entre política y religión, esta idea nos lleva más allá del liberalismo ya que, por un lado, no se relega a la religión a la esfera de lo privado y se le reconoce un importante lugar, vía sociedad civil, en el espacio público; y, por otro lado, no incurre en el defecto de identificar, de

manera reduccionista, lo público con lo político-estatal y, en este sentido, se concibe a la política en clave más bien republicana de «cosa pública», lo que no la vincula en exclusiva a ninguna institución particular. En definitiva, para Tocqueville se trata de integrar la religión en el espacio público como parte de una sociedad civil cuyo pluralismo resulta vital para el sentido de una libertad democrática que cuenta entre sus principales nutrientes a la libertad de pensamiento y de conciencia ²².

Dicho esto, cabe ilustrar, en segundo lugar, qué concepción de la religión sustenta nuestro autor, ya que aunque estamos ante una reflexión más interesada en la praxis de la misma en la sociedad democrática que en la búsqueda teológica de su verdad intrínseca, es imprescindible aclarar si cumple mejor ese papel una religión trascendente —una «religión del hombre»— que una religión civil, es decir, una «religión del ciudadano». A este respecto, hay que tener en cuenta que el carácter espiritualista y marcadamente antropológico de la filosofía política tocquevilleana no deja de proyectarse en su tratamiento de este punto, lo que le inclina favorablemente hacia la primera de dichas alternativas. En este sentido, comienza su argumentación sosteniendo que la experiencia religiosa constituye algo inherente a la naturaleza misma del hombre. La conciencia de la finitud y la necesidad de dar sentido al enigma de la existencia alimentan en lo más hondo del espíritu humano la esperanza de una vida plena que trascienda los límites terrenales. La fe religiosa ofrece una respuesta a este anhelo metafísico fundamental que se encuentra en lo más hondo del ser humano. En palabras de nuestro autor,

«entre todos los seres, sólo el hombre muestra un disgusto natural por la existencia y un deseo inmenso de existir (...) Esos diferentes instintos empujan sin cesar su alma hacia la

contemplación de otro mundo, y es la religión la que le conduce a él. La religión sólo es una forma particular de la esperanza y es tan natural al corazón humano como la esperanza misma» ²³.

Esto nos lleva a la conclusión de que la religión ha de ser «fuerte por ella misma», puesto que es del propio fondo vital de la naturaleza humana de donde recibe su energía. No tiene, pues, necesidad alguna de apoyarse en el poder político para extender su mensaje y hacer sentir su influencia. Por el contrario, mezclarla con las instituciones políticas supone, en realidad, debilitarla, ya que además de perder su vocación universal, vincula su suerte a algo que, por su propia sustancia, está abocado a la caducidad. En efecto,

«al considerar las religiones sólo desde un punto de vista puramente humano, se puede decir que todas las religiones extraen del hombre mismo un elemento de fuerza que no podría faltarle nunca porque se refiere a uno de los principios constitutivos de la naturaleza humana. Sé que hay épocas en que la religión puede añadir a esa influencia que le es propia el poder artificial de las leyes y el apoyo de los poderes materiales que dirigen la sociedad. Se han visto religiones íntimamente unidas a los gobiernos de la tierra, dominando las almas al mismo tiempo por el terror y la fe (...) Así pues, al aliarse a un poder político, la religión aumenta su poder sobre algunos y pierde la esperanza de reinar sobre todos (...) Al unirse a los diferentes poderes políticos, la religión no puede contraer más que una alianza onerosa. No tiene necesidad de su ayuda para vivir y por servirles puede morir ²⁴.

De ello cabe inferir que nada debilitaría más a la religión en la sociedad democrática que el hecho de querer pasar sus propios dominios y unirse al poder político con el propósito de aumentar su influencia. A mayor abundamiento, observa nuestro autor, la difusión de la ilustración en las sociedades democráticas engendra en el espíritu de los hombres una saludable disposición crítica

frente a la imposición política de un credo religioso determinado. Desde esta misma perspectiva, se cuestiona el recurso de la tradición republicana, tal y como se ve por ejemplo en Rousseau, a una religión civil que remedie el carácter antipolítico que muestran las religiones trascendentes y sirva para desarrollar en los ciudadanos las virtudes cívicas necesarias para la grandeza de la patria. Y ello porque también se incurre, según Tocqueville, en el error de absorber y dominar la religión a través de la sacralización del poder político-estatal. La manera tocquevilleana de concebir la religión como una fuerza espiritual de vocación universal, independiente del poder político e inserta en la sociedad civil junto a otras asociaciones implicadas en el desarrollo de la convivencia democrática, implica el reconocimiento del pluralismo religioso y de otras formas de espiritualidad no-religiosas siempre y cuando respeten el núcleo mínimo de valores en los que se sustenta la propia democracia. El hombre no es necesariamente enemigo del ciudadano y viceversa; y, si bien se mira, el ejercicio de la ciudadanía no es más que una consecuencia lógica derivada del amor al prójimo que se halla en el núcleo doctrinal de una «religión del hombre» como el cristianismo²⁵. Sin embargo, no todas las religiones de este tipo resultan igualmente compatibles con los principios democráticos. Profundizando en esta idea y tras lamentar los errores en los que no hubiera incurrido el cristianismo en este punto si se hubiera mantenido fiel al espíritu del evangelio (dada la afinidad espiritual de fondo entre los valores cristianos y los democráticos), nuestro autor nos ofrece una prueba más a favor de su argumento analizando comparativamente el contenido doctrinal del propio cristianismo con el del islam. A este respecto, sostiene que el primero constituye una religión más apropiada que el segundo para

las sociedades democráticas porque su mensaje no contiene, a diferencia del islamismo, prescripciones de índole extrarreligiosa. En efecto,

«Mahoma hizo descender del cielo y situó en el Corán no solamente doctrinas religiosas, sino también máximas políticas, leyes civiles y criminales y teorías científicas. El Evangelio, por el contrario, no habla más que de las relaciones generales de los hombres con Dios y entre ellos. Fuera de eso, no enseña nada ni obliga a creer en nada. Entre otras razones, ésta sola basta para probar que la primera de estas dos religiones no puede dominar largo tiempo en épocas de ilustración y de democracia, mientras que la segunda está destinada a reinar en esos siglos»²⁶.

En esta dirección, y tomando como modelo el ejemplo norteamericano, nuestro autor compara también las distintas posiciones religiosas en el interior del propio cristianismo, no sin antes indicar la congruencia moral de fondo de todas ellas y su afinidad con los principios democrático-republicanos²⁷ mismos. Así, cuestiona la idea según la cual el catolicismo se adapta menos por su credo y estructura institucional a la democracia que el protestantismo y se esfuerza por demostrar la tesis contraria. A este respecto, sostiene que el catolicismo favorece más de lo que se piensa el espíritu de igualdad, ya que, si bien se mira y prescindiendo de boatos simbólico-formales innecesarios en los tiempos democráticos que corren, la fe católica sitúa a todos los hombres en un mismo plano de igualdad y se compromete en una distribución justa de los bienes de este mundo acorde con dicho principio²⁸. Por el contrario, el protestantismo, a pesar de contar con una organización institucional menos jerarquizada, empuja a los hombres más hacia la independencia individual que hacia la igualdad; y aunque dicha independencia pueda suponer una ventaja, no deberíamos olvidar, observa Tocqueville refiriéndose al puritanismo angloamericano y anticipándose en cierto modo a

Max Weber, que en su espíritu concuerdan el amor a las riquezas, la preeminencia social y la convicción religiosa. De todos modos, concluye, es un error considerar a la religión cristiana en general, tal y como suele hacerse en el contexto europeo a diferencia del norteamericano, como un adversario natural de la política democrática.

Tomando como ejemplo al cristianismo, la reflexión toquevilliana incide, en tercer y último lugar, en los efectos beneficiosos que la religión puede proyectar sobre la sociedad civil e influir de este modo indirectamente sobre la dirección de la política democrática. Pero, ¿de qué beneficios se trata y cómo pueden afectar éstos al ejercicio de la libertad? Nuestro autor viene a responder que ayudando a combatir en el interior mismo del espíritu y del corazón del «homo democraticus» las perniciosas inclinaciones que lo empujan hacia el individualismo, el gusto desmedido por el bienestar material y la servidumbre. La religión puede contrarrestar tales tendencias al inspirar instintos y fomentar costumbres —«hábitos del corazón», dice nuestro autor— contrarios, y ello de tres maneras principalmente. Primera, ofreciendo un marco de convicciones morales compartidas que alimenten el sentido de comunidad social que el individualismo tiende a disolver. De este modo, se vincula a los hombres entre sí al recordarles sus obligaciones mutuas en tanto que seres humanos semejantes y se modera en ellos la tendencia que les impulsa hacia el aislamiento y el egoísmo. En este sentido, el papel integrador de la religión puede ser tan decisivo que su pérdida total puede ser, en ocasiones, un factor importante de descomposición social y, a la postre, de despotismo político. En palabras de Tocqueville,

«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. Cada uno se acostumbra a tener solamente nociones confusas y cambiantes sobre las materias que interesan más a sus semejantes y a sí mismo (...) y como desespere de poder resolver los mayores problemas que presenta el destino humano, se limita cobardemente a no pensar en ellos. Semejante estado no puede dejar de debilitar las almas. Relaja los resortes de la voluntad y prepara a los ciudadanos para la servidumbre»²⁹.

Segunda, elevando las almas y proyectándolas más allá de los bienes e intereses materiales, lo cual se produce educándolas en el aprecio por una temporalidad abierta hacia lo infinito, la búsqueda del sentido y el amor a los valores espirituales³⁰. De este modo, arguye nuestro autor, se revela como un saludable remedio ante la pasión desmedida y obsesiva que siente el «homo democraticus» por el bienestar material. No se trata sin embargo, puntualiza, de suprimir de modo insensato el interés humano por los bienes materiales, sino más bien de moderarlo y conseguir que se entienda justamente y no de un modo crematístico. Sobre este punto, podemos leer lo siguiente:

«la democracia favorece el gusto por los goces materiales. Ese gusto, si se hace obsesivo, dispone bien pronto a los hombres a creer que todo no es más que materia, y el materialismo acaba arrastrándoles hacia esos mismos goces con un afán insensato; el principal propósito de las religiones consiste en purificar, regular y restringir el uso demasiado ardiente y exclusivo que sienten los hombres en las épocas de igualdad, pero creo que se equivocarían al intentar domarlo enteramente y destruirlo. No conseguirán apartar a los hombres del amor a las riquezas, pero pueden todavía persuadirles a enriquecerse solamente por medios honestos»³¹.

Tercera, la religión sirve a la causa de la libertad democrática elevando barreras morales contra los efectos despóticos derivados de la identificación ilusoria de dicha libertad con la independencia total y/o autosuficiente de los individuos, con el dere-

cho ilimitado de la sociedad sobre los individuos o con la visión que concede a la opinión mayoritaria la prerrogativa dogmática de la omnipotencia. En resumidas cuentas, se trata con ello de impedir que el deseo de lo absoluto que habita naturalmente en el espíritu humano se proyecte directa y exclusivamente sobre la organización política de lo social dando lugar al totalitarismo. A este respecto, y tomando como referencia el ejemplo de la sociedad norteamericana, Tocqueville escribe:

«los revolucionarios de América están obligados a profesar ostensiblemente un cierto respeto por la moral y la equidad cristianas que no les permite violar fácilmente las leyes cuando éstas se oponen a la ejecución de sus propósitos, y si pueden elevarse ellos solos

por encima de sus escrúpulos, se sentirán todavía retenidos por los de sus partidarios. Hasta el presente, no se ha encontrado a nadie que haya osado afirmar esta máxima: “todo está permitido en interés de la sociedad”. Máxima impía que parece haber sido inventada en un siglo de libertad para legitimar todos los tiranos del futuro. Así pues, al mismo tiempo que la ley permite al pueblo americano hacerlo todo, la religión le impide concebirlo todo y la prohíbe atreverse a todo»³².

En definitiva, piensa nuestro autor, solamente contando con su fuerza cívico-antropológica y evitando toda alianza con el poder político estatal puede la religión ejercer un influjo moralmente saludable sobre la libertad y la política democrática.

NOTAS

¹ En este punto, son de cita obligada los trabajos de R. Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, París, Gallimard, 1967 y de R. Nisbet, *The Sociological Tradition*, New York, Basic Books, 1966, que sitúan a Tocqueville entre los padres fundadores de la Sociología. En cuanto a la aportación metodológica, hay que mencionar, entre nosotros, el minucioso estudio de J. M. Sauca, *La ciencia de la asociación de Tocqueville. Presupuestos metodológicos para una teoría liberal de la vertebración social*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995.

² El reconocimiento parte aquí del estudio de F. Furet, *Penser la Révolution française*, París, Gallimard, 1978.

³ Son numerosos los trabajos dedicados a ilustrar esta cuestión. Entre ellos, pueden destacarse los de J. C. Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties*, París, PUF, 1983, P. Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, París, Fayard, 1993 y M. Sandel, *Democracy's Discontent*, Cambridge M. A., Cambridge University Press, 1996. Entre nosotros, el pionero de L. Díez del Corral, *El pensamiento político de Tocqueville*, Madrid, Alianza, 1989, y los de E. Nolla, «Introducción» y edición crítica de *La democracia en América*, Madrid, Aguilar, 1989 y H. Béjar, «A. de Tocqueville: la democracia como destino» en F. Vallespín (comp.) *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, 1991, t. 3, pp. 299-338.

⁴ Sobre este tema, puede consultarse, entre nosotros, el Estudio preliminar, traducción y notas de J.

Sauquillo y J. M. Ros a *Del sistema penitenciario en Estados Unidos y su aplicación en Francia de A. de Tocqueville y G. de Beaumont*, Madrid, Tecnos, Colección de clásicos del pensamiento,

⁵ En esta línea interpretativa cabe mencionar, entre otros, los trabajos de A. Renaut, «La discussion républicaine du libéralisme moderne» en A. Renaut (dir) *Histoire de la Philosophie Politique*, París, Calmann-Lévy, 1999, t.4, pp. 317-359, A. Antoine, *L'impensé de la démocratie*, París, Fayard, 2003 y J. M. Ros, *Los dilemas de la democracia liberal (Sociedad civil y democracia en Tocqueville)*, Barcelona, Crítica, 2001.

⁶ Entre ellos, cabe destacar a J. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998; B. Barber, *Un lugar para todos. Cómo fortalecer la democracia y la sociedad civil*, Barcelona, Paidós, 2000, Ch. Taylor, «Invocar la sociedad civil» en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997 pp. 269-292 y A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993; «Sociedad civil» en A. Cortina (dir.) *Diez palabras clave en Filosofía política*, Estella, Verbo Divino, 1998, pp. 353-388 y «Prólogo» al libro de J. M. Ros anteriormente citado, pp. 11-16.

⁷ J. L. Aranguren, «Estado y sociedad civil» en VVAA, *Sociedad civil o Estado: ¿reflujo o retorno de la sociedad civil?*, Madrid, Fundación F. Ebert, 1988, p. 17.

⁸ Para una exposición detallada sobre este punto, véase, J. M. Ros, *op. cit.* en página anterior.

⁹ V. Pérez Díaz habla, a este respecto, de una visión «societal» y de una «estatista» de la sociedad civil en su trabajo *La primacía de la sociedad civil*, Madrid, Alianza, 1993. Otros autores, como Ch. Taylor, *op. cit.*, p. 1 o F. Vallespín en «Sociedad civil y crisis de la política» *Isegoría*, n.º 13, Madrid, 1996, pp. 39-58, se refieren a esto mismo con la denominación de «modelo L» (liberal) y «modelo H» (Hegelian) respectivamente.

¹⁰ J. Cohen y A. Arato, *Sociedad civil y teoría política*, México, FCE, 2000, p. 152.

¹¹ Así por ejemplo, Ch. Taylor, *op. cit.* p. 221 y F. Vallespín, art. cit. p. 43, los cuales consideran a Tocqueville como el mejor representante del «modelo M».

¹² A. de Tocqueville, *La Democracia en América I*, edición crítica de E. Nolla, Madrid, Aguilar, 1989, p. 187. En adelante, citaremos esta obra mediante las abreviaturas DA I y DA II para referirnos, respectivamente, a los dos volúmenes de los que consta dicha obra.

¹³ J. Muguerza, «Ética y Derecho: del liberalismo al libertarismo», Valencia, Curso UIMP Educar en la ciudadanía, Valencia, 1999.

¹⁴ Ya R. Aron destacaba, a este respecto, que la originalidad de Tocqueville consiste precisamente en considerar al «hecho democrático», y no al «hecho industrial» (A. Comte) o al «hecho capitalista» (K. Marx), como lo realmente definitorio de la Modernidad. Sobre esta perspectiva interpretativa, se centran varios trabajos recientes sobre nuestro autor como, por ejemplo, el de D. Jacques *Tocqueville et la Modernité*, Québec, Éditions du Boreal, 1995.

¹⁵ A. de Tocqueville, *DA I*, pp. 10-11.

¹⁶ Así, por ejemplo, A. Leca, *Lecture critique d'Alexis de Tocqueville*, Aix-Marseille, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1988.

¹⁷ Sobre este punto, véase J. T. Schleifer, *Cómo nació La Democracia en América de Tocqueville*, México, FCE, 1984, p. 27.

¹⁸ Esta es, indica su biógrafo A. Jardin en *Alexis de Tocqueville 1805-1859*, México, FCE, p. 421, una cuestión ampliamente debatida entre los intérpretes de Tocqueville. Suele aceptarse como lugar común la confesión que en su día nuestro autor le hiciera a Mme. Swetchine (carta de 26-2-1857, en *Oeuvres Complètes. Correspondance avec Mme. Swetchine*, Paris, Gallimard, 1983, XV, 2, p. 315.) acerca de la crisis adolescente que le hizo perder la fe tras la lectu-

ra de ciertos libros filosóficos en la biblioteca de su padre. A partir de ese momento, declarará que se ha pasado la vida debatiéndose entre la duda y el deseo de creer en un tono vital angustioso que recuerda en más de un aspecto —indica L. Díez del Corral en *El pensamiento político de Tocqueville*, p. 247— al de Pascal. Ahora bien, como veremos, no son pocos los textos de nuestro autor que demuestran una clara adhesión por su parte a ciertos principios morales de la religión cristiana. Aún así, las interpretaciones de los comentaristas varían —subraya E. Nolla, *op. cit.* nota ñ pp. 286 ss.— desde los que le consideran un creyente convencido hasta quienes le califican de agnóstico, pasando por toda suerte de calificativos intermedios.

¹⁹ A. de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución I*, Madrid, Alianza, 1982, p. 177s.

²⁰ A. de Tocqueville, *DA I* nota o, p. 9.

²¹ A. de Tocqueville, *DA I*, p. 43 ss.

²² Sobre la importancia e interés actual de esta postura toquevilleana, calificada como «laicidad abierta», insisten varios trabajos recientes, entre los que cabe mencionar los de J. M. Heimonet, *Tocqueville et le devenir de la démocratie: la perversion de l'ideal*, Paris, L'Harmattan, 1999, esp. Caps VIII y IX, pp. 279-292 y A. Antoine, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003, esp. Cap. IX, pp. 199-211.

²³ A. de Tocqueville, *DA I*, p. 288.

²⁴ Ídem que nota anterior, p. 288 ss.

²⁵ En la línea de ilustrar actualmente este punto de vista, podemos destacar el trabajo de A. Cortina, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001.

²⁶ A. de Tocqueville, *DA II*, p. 49.

²⁷ Lo que según algunos interpretes constituye, en cierto modo, una «religión civil». Así, por ejemplo, R. Bellah, *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989.

²⁸ Sobre este último aspecto, insiste Tocqueville en su *Memoria sobre el pauperismo*, Madrid, Tecnos, 2003, Estudio introductorio, traducción y notas de J. M. Ros.

²⁹ A. de Tocqueville, *DA II*, p. 47 s.

³⁰ Estos valores que aporta la religión a la cultura democrática son actualmente objeto de interés entre los más reconocidos estudiosos de la filosofía práctica. Así por ejemplo, J. Habermas *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006.

³¹ Ídem que nota anterior, p. 186, p. 52.

³² A. de Tocqueville, *DA I*, p. 284.