RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes

Universidad
Nacional
de Quilmes

Pollitzer, María

El rol de las pasiones en las sociedades democráticas : un diálogo entre Rousseau y Tocqueville

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:
Pollitzer, M. (2013). El rol de las pasiones en las sociedades democráticas: un diálogo entre Rousseau y Tocqueville. Prismas, 17(17), 31-48. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2737

Puede encontrar éste y otros documentos en: https://ridaa.unq.edu.ar

Universidad Nacional de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352 // Bernal
Buenos Aires // Argentina
t.: (+41 11) 4365 7100
f.: (+54 11) 4365 7101
info@unq.edu.ar

El rol de las pasiones en las sociedades democráticas

*Un diálogo entre Rousseau y Tocqueville**

María Pollitzer

Universidad Católica Argentina

Introducción

El trigésimo centenario del nacimiento de Jean Jacques Rousseau se presenta como una ocasión propicia para revisitar la obra de uno de los hombres más influyentes de la Modernidad y ponderar la actualidad de su pensamiento. En el transcurso de este año, académicos de todas partes del mundo se han dado cita en innumerable cantidad de congresos, jornadas y coloquios, interesados en discutir tanto las diversas lecturas que sus textos admiten como sus posibles filiaciones intelectuales y discursivas. En este marco, el presente trabajo tiene por objeto poner en diálogo al ginebrino con uno de sus lectores más atentos, Alexis de Tocqueville, y analizar la respuesta que ambos ofrecieron a una problemática que los preocupaba por igual: el individualismo del hombre moderno.[1] "Ya no tenemos ciudadanos"[2] –sentencia Rousseau en su primer discurso–. Al tiempo que las comodidades de la vida se multiplican, la virtud desaparece y los hombres permutan libertad por servidumbre. "El pueblo siente menos afecto por sus jefes, a quienes no ve nunca, por la patria, que aparece ante sus ojos como el mundo y por sus conciudadanos, la mayoría de los cuales le son extraños",[3] reafirma en el *Contrato Social*. Casi un siglo después, Tocqueville califica el repliegue de los individuos sobre su esfera de intereses particulares y la consiguiente apatía cívica como la "gran enfermedad del siglo",[4] como uno de los principales peligros que debía afrontar la nueva democracia. El pro-

Universidad Nacional de Quilmes
MATERIAL DE DIFUSIÓN

* Artículo presentado en el IV Congreso Uruguayo de Ciencia Política, Montevideo, 14 a 16 de noviembre de 2012.

[1] El mismo Tocqueville admitió en una carta enviada a su primo L. de Kergorlay (10-11-1836) que había tres hombres con los que vivía "todos los días un poco". Se trata de Pascal, Montesquieu y Rousseau (A. Tocqueville, *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1977, t. XIII, vol. I, p. 418). La influencia de Rousseau sobre Tocqueville ha sido señalada, entre otros, por L. Diez del Corral, *El pensamiento político de Tocqueville*, Madrid, Alianza, 1989; A. Jardin, *Alexis de Tocqueville, 1805-1859*, París, Hachette, 1984; J. Koritansky, "Two forms of the love of equality in Tocqueville's practical teaching for democracy", *Polity*, vol. 6, nº 4, 1974, pp. 488-499, y W. Hennis, "La nueva Ciencia Política de Tocqueville", *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), nº 22, Madrid, 1981, pp. 7-38, quien llega a afirmar que si hubiera que atribuirle un maestro al viajero francés, este sería Rousseau antes que Montesquieu.

[2] J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, El Ateneo, 2001, p. 43.

[3] J.-J. Rousseau, *El contrato social*, Buenos Aires, El Ateneo, 2001, p. 215.

[4] La expresión aparece en una carta enviada a Barrot, fechada el 19 de junio de1842, en A. Tocqueville, *Lettres choisies. Souvenirs*, ed. de F. Mélonio y F. Guellec, París, Gallimard, 2003, p. 505. Allí explica que el individualismo lleva a los hombres a "preferir hacer pequeñas cosas por sí mismo que grandes cosas en común".

pósito de este artículo, reitero, no es presentar el diagnóstico que ambos pensadores ofrecieron sobre este fenómeno sino, más bien, concentrar la mirada en las alternativas que sugirieron para hacerle frente. Puntualmente, el análisis se focaliza en el rol que asignaron a las pasiones humanas en el intento por reencauzar aquellos comportamientos que forjan una sociedad individualista.

¿A qué responde este interés por las pasiones en ambos pensadores? En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* Rousseau sostiene que "hace tiempo que el género humano no existiría si su conservación hubiera dependido únicamente de los razonamientos que lo componen".[5] Su mirada crítica respecto del alcance y los supuestos logros de la razón humana constituye, como sabemos, un *leit-motiv* que se reitera a lo largo de toda su obra. Bajo su guía –recuerda unos párrafos antes– los hombres fueron perdiendo progresivamente su bondad original, es más, ella fue la que en primer lugar engendró el amor propio en sus corazones. Si la razón es la principal responsable del repliegue y el aislamiento que tan perniciosos resultan al cuerpo social, ¿cómo confiar exclusivamente en ella para combatir el individualismo? "¿De qué sirve que la razón nos ilumine cuando la que nos guía es la pasión?"[6] –le pregunta en una ocasión a Mirabeau–. En efecto, son las pasiones las herramientas a las que debemos acudir para afrontar este desafío, ellas son "los instrumentos de nuestra libertad".[7] Por tanto – recuerda en el *Emilio*– resulta una tarea "tan vana como ridícula" el querer destruirlas.[8]

En la misma línea le escribe Tocqueville a su amigo y compañero de viajes, G. de Beaumont: "No es el razonamiento sino la pasión la que conduce al mundo, o al menos, la razón no hace su camino más que cuando ella se encuentra con alguna pasión que quiera, por casualidad, hacerle compañía".[9] No pretendo insinuar que Tocqueville compartiera con el ginebrino el mismo desdén y desconfianza hacia la razón humana. Lo que me interesa destacar, por ahora, es que para ambos las pasiones desempeñan un rol primordial a la hora de explicar la conducta humana. "Hay algo más activo que la acción constante de las leyes en un sentido determinado –admite en una ocasión el viajero francés– [ello es] la acción constante de las pasiones humanas en un sentido contrario."[10] Dicho esto, la pregunta que necesariamente se impone es la siguiente: ¿en qué pasiones están pensando estos autores? En otras palabras, ¿cuáles son las pasiones que deben ser estimuladas para contrarrestar el impulso que siente el hombre moderno a priorizar su interés particular y a replegarse sobre sí mismo, distendiendo –de ese modo– el lazo social? En las páginas que siguen se analizarán tres alternativas visualizadas por Rousseau y Tocqueville: la piedad o simpatía, la virtud como amor a la patria y el orgullo.

Universidad Nacional de Quilmes MATERIAL DE DIFUSIÓN

[5] J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen...*, *op. cit*., p. 100.
[6] Carta de Rousseau al marqués de Mirabeau, enviada el 26 de julio de 1767, en J.-J. Rousseau, *Escritos polémicos. Carta a Voltaire, carta a Malesherbes, carta a Beaumont y carta a Mirabeau*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 157. Véase también J.-J. Rousseau, *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 68.
[7] J.-J. Rousseau, *Emilio*, Madrid, Edaf, 1985, p. 242.
[8] *Ibid*., p. 241. Para un análisis pormenorizado sobre la relación entre razón y pasiones en las diferentes obras de Rousseau véase Ch. Hall, "Reason, Passions and Politics in Rousseau", *Polity*, vol. 34, 2001, pp. 68-88.
[9] Carta enviada a G. de Beaumont, fechada el 9 de septiembre de 1850, en A. Tocqueville, *Lettres choisies...*, *op. cit.*, p. 691.
[10] A. Tocqueville, *Ensayo sobre el estado social y político de Francia antes y después de 1789*, Madrid, Alianza, 1989, p. 19.

La piedad o simpatía

A los ojos de Rousseau, existe un primer sentimiento, "natural", "innato" en el hombre, al que ni siquiera las costumbres más depravadas pueden destruir y que él llama piedad o compasión natural. En su segundo *Discurso* la describe como una virtud "universal" y sumamente "útil" en tanto que de ella surgen las demás virtudes sociales. Discutiendo la posición de Mandeville, Rousseau se pregunta "¿Qué es la generosidad, la clemencia, la humanidad sino la piedad aplicada a los débiles, a los culpables o a la especie humana en general?".[11] Se trata de un principio irreflexivo, anterior al desarrollo de la razón, que se combina con el amor de sí (el deseo de conservarse que siente todo hombre y la estima por aquello que contribuye a tal fin) y concurre a la conservación mutua de todas las especies. Incluso las bestias lo experimentan. Gracias a la piedad, el hombre se ve impulsado a acudir en la ayuda de aquel que sufre y a modelar su conducta de acuerdo a la máxima que afirma: "Haz el bien con el menor daño posible al prójimo". En el estado presocial su imperio no conoce rival: ella "ocupa el lugar de las leyes, de las costumbres y de la virtud, con la ventaja de que nadie se ve tentado de desobedecer su voz".[12] Para Rousseau, entonces, la presencia de este sentimiento en el "hombre natural o salvaje" confirma la premisa que sostiene que la bondad natural del hombre se alza sobre su condición de ser sensible antes que racional.[13]

Ahora bien, desaparecido este contexto igualitario primitivo con la irrupción de la propiedad, el surgimiento de la sociedad y el avance corrosivo del *amour- propre* en los corazones de los hombres, esta pasión natural queda opacada y debilitada. En lugar del socorro y la compasión mutua, lo que parece primar es la competencia, la discordia y la ambición desmedida. Frente a este nuevo escenario, cabe preguntarse si es acaso posible pensar en rehabilitar la piedad en un estado civilizado y recurrir a ella a los fines de orientar la conducta del hombre moderno para convertirlo en un verdadero ciudadano. Y aquí las respuestas de Rousseau y de Tocqueville (quien no se detiene a discutir las condiciones presociales del hombre) se encolumnan en la misma dirección.

Es principalmente en el libro IV del *Emilio* donde Rousseau analiza esta cuestión. Emilio ha alcanzado la adolescencia y es tiempo de enseñarle que existen semejantes y de sembrar en él las primeras semillas de la humanidad. El preceptor se dispone, así, a fomentar en su corazón el sentimiento de la piedad o compasión. Pero para ser realmente efectiva, dicha tarea debe estar orientada por tres máximas. La primera proclama que "no está en el corazón humano el situarse en lugar de las personas que son más felices que nosotros, sino únicamente en el de aquellas que tienen más motivos de queja".[14] En efecto, Rousseau afirma que lo que acerca a los hombres y los hace susceptibles de acciones compasivas es observar o imaginar el sufrimiento y la debilidad antes que la felicidad ajena. Nos resulta más sencillo situarnos en el lugar de aquel que sufre e identificarnos con él en la medida en que somos conscientes de nuestra propia debilidad y nuestra propia miseria. La piedad es presentada como una pasión "dulce" que no genera envidia sino que suscita en quien la experimenta cierto grado de placer que de-

Universidad Nacional de Quilmes
MATERIAL DE DIFUSIÓN

[11] J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen...*, *op. cit.*, p. 98.
[12] *Ibid.*, p. 99.
[13] Véase A. Villar Ezcurra, "La fuerza de la piedad y los sentimientos de humanidad en Rousseau", *Pensamiento*, vol. 61, n° 228, 2004, p. 372.
[14] J. J. Rousseau, *Emilio*, *op. cit.*, p. 255.

viene del hecho de no sufrir como aquel. Rousseau sugiere, entonces, cuidar las comparaciones a las que pueda tener acceso el joven alumno. Si el objetivo es fortalecer su piedad o compasión y evitar que las comparaciones con otros inflamen su *amour-propre*, resulta imprescindible procurar que este se sitúe frente a quienes se encuentran en peores condiciones que él. En lugar de la pompa de las cortes o el fasto de los palacios convendrá enseñarle el "aspecto triste de la vida" y las "calamidades" que la surcan. De todas maneras, aclara que su propósito no implica convertir al joven en una suerte de "hermano de la caridad" que se pasea de enfermo en enfermo y de hospital en hospital. "Afectados durante mucho tiempo con los mismos espectáculos, dejan de sentirse las impresiones: el hábito acostumbra a todo, lo que se ve demasiado no se imagina ya y es sólo la imaginación la que nos hace sentir los males de los demás."[15] Algunos autores[16] han señalado que esta descripción del funcionamiento de la compasión rousseauniana se asienta sobre una base de egoísmo natural. La posibilidad de que la piedad se desarrolle en el hombre civilizado y no se vea sofocada por la envidia parece requerir que este experimente una cierta superioridad respecto de aquel a quien compadece. Según A. Bloom, "Rousseau se daba cuenta cabal de que la compasión tal como él la enseñaba no era una virtud y que [podía] conducir a abusos y a hipocresía. Pero se valía de esta pasión egoísta para reemplazar o atenuar otras pasiones más peligrosas".[17]

La segunda máxima enseña que "no se compadecen jamás en otros sino los males de los que no se cree exento uno mismo".[18] Es importante que el joven recuerde que los sufrimientos que otros padecen hoy bien pueden afectarlo a él mañana. Esta suerte de superioridad de la que goza en comparación con el compadecido es tan sólo relativa y pasajera. La conciencia de esta verdad es la que lo previene de cometer el "error más terrible", aquel que consiste en que, sintiéndose más feliz que aquellos a quienes compadece, se vea tentado a creerse más digno de serlo o constituido por una naturaleza mejor que la de aquellos. Esa equivocación es la que alimenta la peor enfermedad que vicia los corazones: la vanidad.

La tercera y última de las máximas que permiten al hombre moderno cultivar la piedad afirma que "la compasión que se siente por el mal de otros no se mide por la cantidad de esta desgracia, sino por el sentimiento con que se destaque a cuantos lo sufren".[19] Rousseau advierte que una precondición para el cultivo de este sentimiento es que los hombres se descubran como partes integrantes de un mismo género humano, amén de las diferencias circunstanciales que puedan separarlos. Lo importante aquí no es la "cantidad" del mal que se sufre sino la opinión que se tiene de aquel que lo padece. Sólo se puede sentir compasión por aquellos de quienes se presume no sólo la capacidad de sufrir sino también la conciencia de ese sufrimiento. De lo contrario –ejemplifica– puede ocurrir que "los ricos se consue[len] del mal que hacen a los hombres suponiéndolos lo bastante estúpidos para no sentir nada".[20] El desarrollo de la piedad

Universidad Nacional de Quilmes
MATERIAL DE DIFUSIÓN

[15] J.-J. Rousseau, *Emilio*, *op. cit*., p. 264.
[16] Véase a modo de ejemplo A. Bloom, "Emilio", en *Gigantes y enanos. La tradición ética y política de Sócrates a John Rawls*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 256-257, o F. Miller, "Motivating democrats: Rousseau and Tocqueville on the possibility of democratic pride", *Southern Political Science Annual Conference*, Nueva Orleans, 3 de julio de 2007.
[17] A. Bloom, "Emilio", en *Gigantes y enanos. La tradición ética...*, *op. cit*., p. 257.
[18] J.-J. Rousseau, *Emilio*, *op. cit*., p. 256.
[19] *Ibid*., p. 257.
[20] *Ibid*.

requiere si no de un estado social igualitario, al menos de una percepción subjetiva de la igual dignidad que comparten todos los hombres.

Al igual que Rousseau, Tocqueville también señala que el accionar de la "piedad" –a la que se refiere preferentemente con el término de "simpatía"–[21] requiere, en cierta medida, de un escenario de igualdad. De hecho, la considera una "palabra democrática".[22] Este sentimiento es objeto de análisis en los primeros capítulos de la tercera parte de *La democracia en América*, que titula: "La influencia de la democracia sobre las costumbres propiamente dichas". Allí asegura que "la igualación entre los diferentes estados y la dulcificación de las costumbres no son […] acontecimientos exclusivamente contemporáneos, sino también hechos correlativos".[23] En su opinión, en los tiempos aristocráticos (tiempos de desigualdad) "a duras penas" se creía y sentía que los hombres pertenecen a una misma Humanidad. En ellos no había lugar para las simpatías sociales, por cuanto no es posible que una auténtica simpatía se despierte más que entre personas semejantes, o más precisamente entre personas que se perciben a sí mismas como semejantes. Tocqueville ilustra su argumento recordando el trato que los americanos dispensan a los esclavos:

> Resulta fácil ver que la suerte de estos desventurados inspira poca piedad a sus amos, que para ellos la esclavitud no sólo es un hecho del que se benefician, sino un mal que no les conmueve. Así, el mismo hombre que se muestra lleno de humanidad con sus semejantes cuando éstos son al mismo tiempo sus iguales se hace insensible a sus dolores tan pronto como cesa la igualdad. Es por tanto esta igualdad la responsable de su benignidad, más que la civilización y las luces.[24]

El progresivo avance de la igualdad, principio ordenador de las sociedades democráticas, hace visible a los hombres el sentido de la semejanza que los hermana y facilita, de este modo, el surgimiento de una suerte de "benevolencia tranquila" o simpatía. En este nuevo estado social no es frecuente que los hombres se "sacrifiquen" por los otros, pero sí que muestren "una compasión general por todos los miembros de la especie".[25] Tocqueville insinúa que esta pasión esconde también un componente de interés personal: advierte que estos hombres se "complacen" en aliviar el dolor ajeno si ello no implica "perjudicarse demasiado a sí mismos". Aclara que este retrato refiere a hombres que no son precisamente "desinteresados, sino pacíficos".[26]

Cabe destacar que el viajero francés introduce la reflexión sobre la simpatía varios capítulos después de haber presentado su lectura sobre el fenómeno del individualismo. A primera vista resulta confuso el hecho de que la misma voz que enseña que el avance de la igualdad tiende a separar a los hombres entre sí, a hacerlos "extraños" unos a los otros y a encerrarlos

Universidad Nacional de Quilmes
MATERIAL DE DIFUSIÓN

[21] Véase al respecto C. L. Mineau, "La sympathie: du sentiment natural aux sensibilités sociales", *Dossier Tocqueville lecteur de Rousseau*, Congreso de la Sociedad Canadiense de estudios sobre el siglo XVIII, Trois-Rivières, 2005 [disponible en <174.142.61.76/thematiques/rousseau.nsf/Dossiers/Tocqueville_lecteur_de_Rousseau>].
[22] A. Tocqueville, *Democracy in America-De la démocratie en Amérique*, ed. de E. Nolla, Indianápolis, Liberty Fund, 2010, p. 989, nota f. [edición crítica que será utilizada únicamente para referir a notas y borradores originales de esta obra que no aparecen en la edición de Alianza].
[23] A. Tocqueville, *La democracia en América*, 2 vols., Madrid, Alianza, 2006, vol. II, p. 211.
[24] *Ibid*., p. 214.
[25] *Ibid*., p. 213.
[26] *Ibid*.

progresivamente "en la soledad de su propio corazón" como si estuvieran solos en el mundo, es la que ahora afirma que ese mismo principio igualitario es el que propicia el surgimiento de la simpatía.[27] Adelantándose a una posible objeción, Tocqueville se cuida de aclarar explícitamente que una cosa no se contradice necesariamente con la otra. Ocurre que –como escribe en una oportunidad– "los hombres se vuelven cada vez más humanos, más justos y temperantes pero al mismo tiempo más extranjeros a las virtudes públicas".[28] Se trata, en el fondo, de una de las aristas en las que la sociedad democrática revela su carácter ambivalente.[29]

En virtud de lo dicho hasta aquí cabe destacar que, en términos generales, Rousseau y Tocqueville encuentran que la piedad o simpatía es una pasión natural en los hombres que les recuerda su condición común y cuyo principal efecto consiste en que los fuerza a salir de sí mismos, los descentra y los mueve a socorrer a aquel que sufre. Ambos insinúan que esta pasión puede esconder un sesgo de interés personal o egoísta, aunque este no sea su rasgo definitorio. De todos modos, si bien atribuyen a la piedad un lugar importante, ambos coinciden en que por sí sola es una fuerza débil e insuficiente que no se prolonga necesariamente en una acción duradera. La reconocen, en definitiva, como un sustrato sobre el cual pueden y deben apoyarse otras pasiones, lo que nos conduce al siguiente punto.

La virtud como "amor a la patria"

Como es bien sabido, Rousseau reivindica un lugar central para la virtud en la política moderna. Por aquí pasa su apuesta más importante. Sin virtud no hay verdaderos ciudadanos, sin una sincera adhesión a ella, no hay posibilidad de que se respeten seriamente las leyes ni se trabaje para el bien de la comunidad. Sin su guía, el hombre permanece escindido entre lo que es y lo que aparenta ser, entre lo que le dicta por lo bajo su conciencia y los deseos que impulsa su *amour-propre*. Sin ciudadanos virtuosos, por fin, la prosperidad y la fuerza del Estado flaquean.[30] ¿Qué entiende, entonces, Rousseau por la virtud? Ante todo, "la conformidad de las voluntades particulares con la voluntad general".[31] La virtud es la pasión que nos predispone a dejarnos conducir por los dictados de la voluntad general, o bien el dominio de los asuntos públicos por sobre los privados en el espíritu de los ciudadanos.[32] En el *Discurso sobre las ciencias y las artes* la llama la "ciencia sublime de las almas sencillas" y para conocerla indica que no hacen falta tantos esfuerzos ni aparatos. "Sus principios están grabados en todos los corazones [y] para descubrirla no basta sino con mirarse a así mismo y escuchar la voz de la conciencia".[33] Otra apelación recurrente en Rousseau: su llamado a la introspección. La con-

Universidad Nacional de Quilmes
MATERIAL DE DIFUSIÓN

[27] A. Tocqueville, *La democracia en América*, *op. cit.,* p. 130. Véase también *Democracy in America...*, *op. cit.*, p. 883, nota e.
[28] Carta enviada a Albert de Broglie el 20 de julio de 1856, en Alexis de Tocqueville, *Lettres choisies...*, *op. cit.*, p. 1178.
[29] Véase M. Pollitzer, "Individuos perdidos en la multitud. La lectura de Mill y Tocqueville sobre la sociedad democrática", *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados*, n° 56, 2012, pp. 5-34.
[30] J.-J. Rousseau, *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 62.
[31] J.-J. Rousseau, *Discourse on Political Economy*, en *The works of J. J. Rousseau*, Halcyon classics, 2009 [kindle edition], p. 21394.
[32] J.-J. Rousseau, *El contrato social*, *op. cit*., p. 257.
[33] J.-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Buenos Aires, El Ateneo, 2001, p. 47.

ciencia "jamás engaña", "es al alma lo que el instinto al cuerpo, quien la sigue obedece a la naturaleza y no teme extraviarse"[34] –se lee en el *Emilio*–. Ella es "juez infalible del bien y del mal", es principio de justicia que orienta nuestra conducta. Su voz es suave, es cierto, pero "cuesta tanto recordarla como desterrarla"[35] y cuenta con la ventaja de que no limita sus dictámenes a unos pocos sabios sino que habla a todo aquel que quiera escucharla.

Ahora bien, no basta con saber que existe esta guía ni con reconocer la importancia que tiene la virtud, a la que erige, según Natalio Botana, en "paradigma de la conducta política".[36] Es preciso alimentar esta pasión y mantenerla viva. Para ello, Rousseau propone dos alternativas: una tiene que ver con idear un diseño institucional que permita "tomar a los hombres como son y a las leyes tal como pueden ser",[37] un orden político cuyo funcionamiento dependa y descanse sobre la virtud de sus ciudadanos, un orden que exija esta adecuación entre la voluntad particular y la voluntad general como moneda de cambio para la preservación de la libertad de quienes lo integran. Se trata de una propuesta, esbozada en el *Contrato Social*, ante todo exigente, pero que además –tal como él mismo reconoce– tiene un grado de viabilidad o aplicabilidad muy reducido. Las condiciones que presupone, enumeradas hacia el final del capítulo x, así lo reflejan: ¿Qué pueblo es apto para la legislación que acaba de presentar? –pregunta–. A lo que responde:

> Aquel que, encontrándose ya ligado por algún vínculo de origen, de interés o de convención, no ha soportado aún el verdadero yugo de las leyes; que carece de costumbres y supersticiones arraigadas; que no teme ser turbado por una invasión súbita; que, sin mezclarse en las querellas de sus vecinos, puede resistir por sí solo a cada uno de ellos […]; donde cada miembro puede ser conocido por todos, y en el cual no hay necesidad de oprimir a uno con un peso superior al que puede soportar; aquel que puede prescindir de los demás pueblos, y éstos de él; que no es rico ni pobre, y, en fin, que reúne la consistencia de un pueblo antiguo con la docilidad de uno nuevo.[38]

La otra alternativa, que se complementa con la primera pero bien puede ser alentada sin su concurso, se vale de un instrumento que él cree muy eficaz: la educación. Son muchos los textos en los que Rousseau reitera su apuesta por una educación que fomente el espíritu público y el amor a la patria desde los primeros años de vida de los ciudadanos. Tanto en *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* como en el *Proyecto de Constitución para Córcega* o en el *Discurso sobre Economía Política*, subraya, por ejemplo, la importancia que revisten los juegos entre los niños, "instituciones que a los ojos de hombres superficiales resultan ociosas, pero que conforman hábitos tan queridos y afectos indestructibles";[39] los ejercicios físicos colectivos, los cuales incrementan el vigor y la fuerza de los hombres pero también su autoestima y su espíritu de fraternidad y los acostumbran a obedecer las reglas; o bien las celebraciones, las festividades y los espectáculos, que al tiempo que les recuerdan la historia de sus ancestros, sus virtudes y sus fracasos, mantienen vivas las tradiciones que los unen y los hacen extraños para los otros hom-

Universidad Nacional de Quilmes
MATERIAL DE DIFUSIÓN

[34] J.-J. Rousseau, *Emilio*, *op. cit*., p. 330.
[35] *Ibid*., p. 309.
[36] N. Botana, *La tradición republicana*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984, p. 43.
[37] J.-J. Rousseau, *El contrato social*, *op. cit*., p. 177.
[38] *Ibid*., p. 218.
[39] J.-J. Rousseau, *Consideraciones sobre el gobierno de...*, *op. cit.*, p. 56.

bres. Todos ellos son caminos a través de los cuales es posible llegar al corazón de los hombres, construir en ellos "verdaderas ciudadelas […] inexpugnables",[40] inflamar su espíritu y mantenerlos unidos, en alerta y apegados a su patria por la que siempre habrán de preocuparse.

De todos modos, es preciso reconocer que la confianza depositada por Rousseau en esta vía corre en paralelo a su profundo pesimismo respecto de la capacidad de los hombres y de los pueblos para redireccionar su trayectoria. "Los pueblos, como los hombres –afirma– no son dóciles más que en su juventud; al llegar a la vejez devienen incorregibles. […] El pueblo no soportará siquiera que se atente a sus males con el propósito de desarraigarlos, a semejanza de los enfermos estúpidos y cobardes que tiemblan ante el aspecto del médico."[41] Si se asume esta premisa, lo más probable es que los pueblos no logren resucitar la virtud que él elogia, aunque podrán aparecer en su seno algunos pocos "Emilios", llamados a ser "modelos" para sus compatriotas y ejemplos de virtud más vivos y estimulantes que aquellos que ofrecen los "vanos discursos".[42]

¿Cuál es la posición de Tocqueville respecto de la rehabilitación de la virtud como vehículo principal e ineludible para corregir las tendencias individualistas del hombre moderno? Esta pregunta no admite una respuesta sencilla. A decir verdad, Tocqueville distingue entre dos o, más bien, tres tipos de patriotismo: el primero es aquel que se identifica con la virtud de los antiguos. Siguiendo a Montesquieu, entiende a esta como el principio que animaba a las repúblicas griegas y romanas y que implicaba el sacrificio del interés particular en aras del interés común. Como se trata de una forma de patriotismo estrechamente vinculada a condiciones económicas y sociopolíticas que ya no existen, en su opinión –y a diferencia de Rousseau– resulta ilusorio pretender revivirlo tal cual en las sociedades modernas.

El segundo es aquel que se desarrolla bajo las monarquías.[43] Volviendo su mirada sobre el curso de la Edad Media, observa que durante este período apenas si subsistieron "raros vestigios" de la pasión que había dado vida a las sociedades de la Antigüedad. Es más, "las instituciones feudales –explica en el capítulo referido al honor aristocrático en el volumen de 1840– encubrían la noción de la patria y hacían menos necesario el amor a ella. Llevaban consigo el olvido de la nación y el apasionamiento por un hombre". En otras palabras, la mayoría de la población de entonces albergaba en su corazón tan sólo un patriotismo "débil e impreciso".[44] Por otra parte, Tocqueville parece coincidir con la distinción operada por Montesquieu respecto del principio constitutivo que animaba a ambas formas de gobierno. La virtud, en las repúblicas, y el honor, en las monarquías. "El prejuicio de cada persona y de cada condición –había escrito el barón de la Brède– sustituye a la virtud política de que he hablado y la representa en todo. El honor puede inspirar las más hermosas acciones y, junto con la fuerza de las leyes, puede conducir al fin del gobierno como la misma virtud."[45] Pero si bien acarrea resultados similares, el honor no se identifica con la virtud, no procede del desinterés sino que se asienta sobre el deseo de gloria y el orgullo. De todos modos, esta suerte de dilución de la virtud cívica en la mayoría de la población, o bien su reemplazo por el honor entre los nobles, no implica su completa desaparición. En todo caso, sostiene Tocqueville, lo que

Universidad Nacional de Quilmes
MATERIAL DE DIFUSIÓN

[40] J.-J. Rousseau, *Consideraciones sobre el gobierno de...*, *op. cit.*, p. 130.
[41] J.-J. Rousseau, *El contrato social*, *op. cit.*, p. 213.
[42] Véase J.-J. Rousseau, *Emilio*, *op. cit*., pp. 547-548.
[43] Véase A. Tocqueville, *La democracia en América*, *op. cit*., vol. I, p. 343.
[44] *Ibid.*, vol. II, p. 299.
[45] Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*, Madrid, Tecnos, 2007, Libro III, cap. VI, p. 36.

ocurrió fue que el patriotismo adoptó una nueva fisonomía. Entre sus notas principales, destaca que esta nueva forma de amor a la patria tiene su fuente principal en un "sentimiento irreflexivo, desinteresado e indefinible que ata el corazón del hombre al lugar de su nacimiento" y que incluso "se confunde con el amor a las antiguas costumbres, con el respeto a los antepasados y el recuerdo de los tiempos idos".[46] Es un sentimiento "generoso" que impulsa a los hombres a realizar grandes esfuerzos, sobre todo cuando se convierte en una "especie de religión". Como esta, no encuentra su fuerza en la razón sino en los sentimientos. Según anota en su diario durante su estadía en Suiza hacia 1856, este tipo de patriotismo se nutre especialmente de la imaginación. Gracias a ella "los hombres se sienten orgullosos de vivir bajo las leyes y prestos a realizar sacrificios para mantener dicho estado".[47] Es cierto que, sin embargo, estos esfuerzos son pasajeros, florecen en épocas de crisis pero se desvanecen en épocas de paz.

Resulta llamativo el vínculo que aquí se establece entre el carácter irreflexivo de este sentimiento y su costado generoso o desinteresado. Es atinado recordar que para Tocqueville, la devoción instintiva corresponde a las épocas de ignorancia, de escasa ilustración, como se creía había sido la Edad Media.[48] En este sentido, la gran transformación ocurrida en este aspecto con la llegada de la Modernidad hacía que también fuera inviable el restablecimiento de este segundo modelo de patriotismo. "En todas partes las creencias dejan paso al razonamiento y los sentimientos, a los cálculos"[49] –escribe hacia 1835–. Una mirada realista no puede sino partir de esta constatación: "los pueblos no recobran nunca los sentimientos de su juventud, del mismo modo que los hombres no retornan a los gustos inocentes de su infancia; pueden añorarlos, pero no hacerlos renacer".[50] La polis ha ampliado sus horizontes, la igualdad ha hecho desaparecer a la nobleza, y el avance de la civilización ha traído mayor ilustración a los hombres. Por consiguiente, la pregunta es cómo interesar a los hombres modernos en los asuntos públicos, cómo despertar en ellos el amor a la patria si la virtud clásica, el honor aristocrático y el patriotismo irreflexivo se revelan anacrónicos.

> No pueden las leyes reavivar creencias que se apagan –responde Tocqueville–, pero sí depende de ellas el interesar a los hombres en los destinos de su país. Depende de las leyes el despertar y dirigir ese vago instinto de la patria que *jamás abandona el corazón del hombre*, y, uniéndolo a los pensamientos, a las pasiones y a los hábitos de cada día, *convertirlo en un sentimiento reflexivo y estable*.[51]

Llegamos, así, al tercer modo en que puede presentarse el amor a la patria: el patriotismo reflexivo. En este caso, se trata de un sentimiento que viene precedido por un ejercicio racional ("nace de la ilustración"), y en consecuencia sus efectos resultan más fecundos y duraderos. Es

[46] A. Tocqueville, *La democracia en América*, *op. cit*., vol. I, pp. 341-342.
[47] A. Tocqueville, "Notes du voyage en Suisse", en *Œuvres complètes*, ed. de Beaumont, París, Michel Lévy, 1865, vol. VII, p. 469.
[48] "Cierta ilustración hace que los hombres noten que su interés personal difiere del de sus semejantes –escribe en el borrador del capítulo VIII del segundo volumen de *La democracia en América*–. Una gran ilustración les muestra como ambos intereses a menudo se confunden. Tres etapas sucesivas: ignorancia: devoción instintiva. Ilustración media: egoísmo. Ilustración completa: sacrificio reflexivo", en *Democracy in America...*, *op. cit.*, p. 921, nota j.
[49] A. Tocqueville, *La democracia en América*, *op. cit.*, vol. I, p. 347.
[50] *Ibid.*, p. 343.
[51] *Ibid*., p. 149 [la cursiva es mía].

Universidad Nacional de Quilmes MATERIAL DE DIFUSIÓN

cierto que el anclaje racional puede hacer que este sentimiento sea percibido como "menos ardiente" que aquel que brota de la sola pasión. Es cierto también que se trata de un patriotismo que no nace de una disposición generosa o desinteresada hacia el interés general.[52] Antes bien, se apoya sobre una doctrina que apunta directamente a ilustrar el interés particular de cada ciudadano, a mostrarle que su interés personal y el de su país son una misma cosa, y que, por consiguiente, el individualismo no es sino un "juicio erróneo" y perjudicial.

Esta doctrina, conocida como la doctrina del interés bien entendido, comenta Tocqueville entre sus notas, "se presentó a la mente de los hombres de tiempo en tiempo en todos los siglos, pero en los siglos democráticos asedia la mente humana y domina completamente el mundo moral".[53] En la época moderna, los moralistas "se asustan ante la idea del sacrificio y no se atreven a aconsejarla al espíritu humano".[54] Por ello, se apoyan sobre el principio que encuentran más fuerte entre los hombres (léase su interés), aun reconociendo que tal vez este no sea el más noble. En repetidas oportunidades Tocqueville se refiere a esta doctrina como aquella que se confunde con "un sensato egoísmo"[55] o bien con "un egoísmo refinado e inteligente".[56] Concede que se trata de una filosofía "poco elevada", pero muy popular, accesible y clara para todas las inteligencias. Aparentemente no ambiciona grandes logros, no busca generar "devociones extremas", pero es capaz de inclinar a los hombres hacia pequeños sacrificios diarios, los cuales, en última instancia, terminan conduciendo al mismo resultado. Siguiendo esta lógica, "los ciudadanos se ocupan primeramente del interés general por necesidad y luego por conveniencia; lo que era cálculo se convierte en costumbre, y a fuerza de laborar por el bien de sus conciudadanos, acaban adquiriendo el hábito y el gusto de servirlo".[57]

El patriotismo reflexivo, propio de las repúblicas "modernas" y asumido en general por los americanos, se diferencia de la virtud clásica, pero como ella, contribuye a mantener viva la libertad. En este punto Tocqueville relee a Montesquieu y sostiene que la idea de la virtud –tal como aquel gran maestro la entendía– no debía ser tomada en sentido estrecho. En efecto,

> lo que este gran hombre quería decir es que las repúblicas podían subsistir sólo a través de la acción de la sociedad sobre sí misma. […] *Montesquieu […] hablaba más del efecto que de la causa*. En América no es la virtud la que es grande, sino que la tentación es pequeña […] No es que el desinterés sea grande, sino que el interés está bien entendido, lo que es casi lo mismo. Por lo tanto, Montesquieu estaba en lo cierto por más que hablara de la virtud antigua, y lo que decía de los griegos y los romanos aún es aplicable a los americanos.[58]

Universidad Nacional de Quilmes
MATERIAL DE DIFUSIÓN

[52] A. Tocqueville, *La democracia en América*, *op. cit.*, vol. I, p. 342.
[53] A. Tocqueville, *Democracy in America...*, *op. cit.*, p. 919, nota f.
[54] A. Tocqueville, *La democracia en América*, *op. cit.*, vol. II, p. 157. "Dudo que los hombres fueran más virtuosos en los siglos aristocráticos –admite a continuación–, pero es cierto que en ellos se hablaba incesantemente de la belleza de la virtud; sólo en secreto se estudiaba por qué era útil." Entre sus borradores puede leerse también: "En épocas aristocráticas uno conoce su interés pero la doctrina filosófica lo desdeña. En cambio en épocas democráticas se mantiene que la virtud y el interés están de acuerdo" (*Democracy in America...*, *op. cit.*, p. 920, nota g).
[55] A. Tocqueville, *La democracia en América*, *op. cit.*, p. 259.
[56] A. Tocqueville, *Notes de voyages aux États-Unis* (1831-1832), en *Œuvres complètes*, ed. de Beaumont, *op. cit.*, vol. VII, pp. 228-229.
[57] A. Tocqueville, *La democracia en América*, *op. cit.*, vol. II, p. 137.
[58] A. Tocqueville, *Democracy in America...*, *op. cit.*, p. 509, nota a. Según Maletz ("Tocqueville on mores and preservation of Republics", *American Journal of Political Science*, vol. 49, 2005, pp. 2-3), Tocqueville parece quitarle importancia a la intención que se esconde tras la acción. "Resultados públicos similares pueden ser alcanzados tanto

Es difícil precisar hasta qué punto Tocqueville comulga con este enfoque. Por momentos sus comentarios se inscriben dentro del tono general de imparcialidad y moderación que quiso imprimir a su obra. Admite que "no se fi[a] de ese patriotismo reflexivo que se funda en el interés, y que el interés, al cambiar de objeto, puede destruir",[59] pero al mismo tiempo concede que la doctrina del interés bien entendido es la "más adecuada a las necesidades del hombre de nuestra época". Si bien no consigue formar hombres virtuosos, al menos moldea en los ciudadanos determinados hábitos (tales como la sobriedad, la moderación, la previsión y la autonomía) que, de manera imperceptible, los acercan a la virtud. No deja de ser imperfecta, es cierto, pero parece ser "suficiente" a la hora de guiar a los hombres hacia la honestidad.[60] Además, "cuando un pueblo no puede esperar alcanzar el primer [tipo de patriotismo], es necesario al menos que trate de unirse con fuerza al segundo".[61] Una suerte de *second best* accesible a la gran mayoría. En cualquier caso, no se trata de un principio que prohíba o se oponga a la búsqueda desinteresada del bien. "Las grandes almas a quienes esta doctrina no conforma, pasan por sobre ella y se elevan aún más, mientras que las almas ordinarias frenan aquí"[62] –anota en sus borradores–. A fin de cuentas, los Emilios siguen teniendo un lugar en tiempos democráticos. Si esto es así, la correlación entre ilustración y sacrificio reflexivo pero no desinteresado se desvanece o, al menos, se relaja.

Por otra parte, es interesante reparar en una concesión que Tocqueville realiza al analizar la doctrina del interés bien entendido. Acusa a los americanos de cometer cierta injusticia cuando refieren todas sus acciones a dicho principio porque, tanto entre ellos "como en cualquier otra parte, *a veces* uno ve a los ciudadanos abandonarse a impulsos desinteresados e irreflexivos *naturales al hombre*".[63] En otras palabras, Tocqueville concede que el hombre democrático no se mueve exclusivamente por una racionalidad instrumental que busca maximizar utilidades en todo momento, sino que dispone de una inclinación que en ocasiones lo lleva a actuar desinteresadamente. Y si esta es una inclinación "natural al hombre", es lógico suponer que se trata de una disposición permanente que trasciende épocas y lugares. F. Miller vincula esta salvedad introducida por Tocqueville con el análisis rousseauniano de la virtud y la piedad. Entiende que con ella el francés reconoce la existencia de un espíritu desinteresado o una suerte de afección social que une a los ciudadanos, semejante al que el ginebrino describe en sus *Discursos*. Al mismo tiempo, sugiere que la resistencia que en ocasiones presentan

Universidad Nacional de Quilmes
MATERIAL DE DIFUSIÓN

---

a través de la virtud como a través del cálculo o el autointerés o gracias a la simple ausencia de tentaciones." En *Aristocratic liberalism: the social and political thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville* (Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 50) Kahan sostiene, por su parte, que si bien el término virtud no desaparece de la retórica de los humanistas modernos, y aunque Tocqueville es el que más la emplea, hay un cambio en el contexto y el énfasis a pesar de que no haya un cambio en el vocabulario que se utiliza. Por último, McLendon afirma que Tocqueville "reconstruye la virtud cívica de los americanos de una manera conspicuamente similar a la deconstrucción que los jansenistas habían hecho de la caridad y la compasión", en "Tocqueville, Jansenism and the Psychology of Freedom", *American Journal of Political Science*, vol. 50, n° 3, 2006, p. 672.

[59] A. Tocqueville, *La democracia en América*, *op. cit.*, vol. I, p. 532.

[60] A. Tocqueville, *Democracy in America...*, *op. cit.*, pp. 598-599, nota z.

[61] A. Tocqueville, *Notes de voyages en Suisse*, en *Œuvres complètes*, ed. de Beaumont, *op. cit.*, vol. VII, p. 469. En este texto el "primer" patriotismo se identifica con el de las épocas aristocráticas, no con el de los antiguos. En la *Democracia* de 1840 destaca que "no sería razonable exigir a los hombres de nuestros tiempos virtudes propias del estado social de sus antepasados, puesto que ya se derrumbó, arrastrando confusamente en su caída todos los bienes y los males que llevaba consigo. […] No debemos intentar parecernos a nuestros padres, sino esforzarnos por alcanzar la grandeza y felicidad que no es propia" (*La democracia en América*, *op. cit.*, vol. II, p. 423).

[62] A. Tocqueville, *Democracy in America...*, *op. cit.*, p. 922, nota k.

[63] A. Tocqueville, *La democracia en América*, *op. cit.*, vol. II, p. 159.

los americanos a reconocer el verdadero motivo de su accionar esconde su intención de no humillar a quienes son beneficiarios directos de la ayuda prestada. De este modo, en su opinión, la doctrina del interés bien entendido busca resolver el *conundrum* planteado por el accionar compasivo en tiempos igualitarios, aquel que resulta del requerimiento de cierta desigualdad por parte del agente compasivo y la demanda de una percepción de igualdad por parte de quien es objeto de compasión, si es que lo que se busca es evitar en el primero el desarrollo del *amour-propre* y la envidia, y en el segundo, el sentimiento de humillación. Así, "mientras que puede resultar humillante el ser ayudado desde un lugar que implica autosacrificio o cierto sentido de superioridad –explica Miller–, no es humillante ser ayudado por alguien que cree que se está ayudando a sí mismo al ayudar a otros".[64]

Por último, cabe recordar que –en relación con este punto y al igual que Rousseau– Tocqueville también cifra sus esperanzas en la educación. En una carta dirigida a A. de Gobineau explica que, en su opinión, la "causa primera" de las miserias y debilidades de sus contemporáneos radicaba precisamente en el hecho de que estos se encontraban "bastante mal educados".[65] Es más, cree que él mismo podría ser una de las personas indicadas para promover tal mejoría.[66] Sus propuestas en este campo evidencian una preferencia por la educación científica, comercial e industrial por sobre la literaria y se acompañan del énfasis puesto en la educación de tipo práctica antes que la meramente teórica o intelectual. Lo que una sociedad individualista necesita –cree él– es reforzar la educación política de sus ciudadanos, es decir, aquella que vincula al individuo con la sociedad a la que pertenece. Y ello se consigue sobre todo propiciando una activa participación ciudadana en diversas instancias, tales como las asociaciones o la vida municipal.

Universidad Nacional de Quilmes
MATERIAL DE DIFUSIÓN

El orgullo y el deseo de estima

Una revisión del análisis que estos autores realizaron sobre el rol de las pasiones humanas en una sociedad viciada de individualismo no puede dejar de contemplar, al menos brevemente, el espacio asignado al orgullo y el deseo de estima. Hacia el final de su *Proyecto de Constitución para Córcega*, Rousseau admite que los "árbitros de la opinión de un pueblo [lo son también] de sus acciones".[67] Es decir, que aquel que quiera gobernarlo o dirigir sus acciones debe esforzarse por indicarle qué es lo que este debe apreciar o a qué cosas debe atribuir valor. Esta sugerencia le da pie para introducir una distinción importante en el tema que nos ocupa. Rousseau explica que del tronco común del *amour-propre*, aquel que todo hombre tiende a desarrollar tras el contacto con sus semejantes, se desprenden dos nuevas pasiones: la vanidad y el orgullo. La opinión que concede gran valor a los objetos frívolos produce vanidad, mientras que aquella que se lo atribuye a objetos intrínsecamente grandes y hermosos produce orgullo. "Se puede, por

[64] F. Miller, "Motivating democrats: Rousseau and Tocqueville on the Possibility of democratic pride", *op. cit*., p. 12.
[65] Carta dirigida a A. Gobineau el 24 de enero de 1857, en A. Tocqueville, *Selected Letters on politics and society*, ed. de Roger Boesche, University of California Press, 1985, p. 347.
[66] Frente al ofrecimiento de Luis Napoleón para que ocupara el Ministerio de Negocios Extranjeros durante la II República, él recuerda: "Yo no me creía idóneo más que para ocupar el ministerio de Instrucción Pública. Desgraciadamente este ministerio se encontraba entonces en manos de M. de Falloux" (A. Tocqueville, *Recuerdos de la Revolución de 1848*, Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 237).
[67] J.-J. Rousseau, *Proyecto de Constitución para Córcega*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 47.

tanto, hacer a un pueblo orgulloso o vanidoso según la elección de los objetos sobre los que vea dirigidos sus juicios"[68] –concluye–. La vanidad, por lo demás, es siempre individual y, por consiguiente, no puede convertirse en el instrumento adecuado para una empresa tan importante como lo es la construcción de cuerpo nacional. Rousseau anhela pueblos orgullosos, compuestos por hombres que se saben portadores de una identidad propia, celosos custodios de tradiciones y costumbres particulares y amantes de sus leyes. El cosmopolitismo es para él un signo de debilidad que genera individuos incapaces de comprometerse con otros y que refleja, en última instancia, la creciente y mediocre uniformidad que reina entre los hombres del mundo moderno:

> Todos tienen los mismos gustos, las mismas pasiones, las mismas costumbres, porque ninguno ha recibido, mediante instituciones propias, una forma nacional. En las mismas circunstancias todos harán las mismas cosas; todos se dirán desinteresados y serán ladrones; todos hablarán del bien público y sólo pensarán en sí mismos […] Convencidos de obtener [con el oro] todo lo que les tienta, todos se venderán al primer postor que quiera comprarlos. ¿Qué les importa a qué dueño obedecen, de qué Estado cumplen las leyes? Con tal de encontrar dinero que roba y mujeres que corromper cualquier país es el suyo.[69]

Una educación nacional como la que propone para los polacos se orienta, así, a fomentar un sano y noble orgullo como ingrediente fundamental de una ciudadanía activa y libre. Junto con este sentimiento, que parece desplegarse más bien en un ámbito colectivo, Rousseau habla acerca del deseo de estima que experimentan individualmente los hombres. En algunos pasajes de su obra parecería que la atención puesta en la valoración que los otros hacen sobre uno mismo es señal de que se vive de la opinión ajena y a ella se acomodan las propias acciones.[70] Pero este sesgo peyorativo desaparece cuando, en otros textos, alienta por ejemplo a "vivir bajo la mirada de los conciudadanos y a desear la aprobación pública"[71] o a hacer que "todos los ciudadanos se sientan constantemente bajo los ojos del público".[72] La mirada externa en los últimos fragmentos sería la mirada de una comunidad virtuosa, que ama a su patria y sólo respeta la superioridad que descansa sobre el mérito personal. Ocurre que, al mismo tiempo que busca fortalecer la propia identidad y la autonomía de los hombres, Rousseau reconoce que el afán por ocupar un lugar de cierta superioridad en la sociedad y el deseo de ser estimados por los otros como merecedores de tal posición son deseos que inevitablemente afloran entre ellos, y que, en cuanto tales, no son ni buenos ni malos. De hecho, en tanto y en cuanto este deseo de estima se asiente sobre el criterio adecuado, esta puede ser una pasión que –indirectamente– contribuya a forjar verdaderos ciudadanos. En este sentido, N. J. H. Dent y O'Haggan sostienen que el punto que busca iluminar Rousseau aquí es la manera en la que estos hombres entienden lo que constituye la "mejor posición" a la que pueden o deben aspirar.[73] Y esta no es otra que aquella que implica ser ante todo un "Hombre" en el sentido más pleno de la palabra.

Universidad Nacional de Quilmes
MATERIAL DE DIFUSIÓN

[68] J.-J. Rousseau, *Emilio*, *op. cit.*, p. 47.
[69] J.-J. Rousseau, *Consideraciones sobre el gobierno...*, *op. cit.*, pp. 61-62.
[70] Véase, a modo de ejemplo, J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen...*, *op. cit.*, pp. 113, 135.
[71] J.-J. Rousseau, *Consideraciones sobre el gobierno...*, *op. cit.*, p. 71.
[72] *Ibid.*, p. 131.
[73] Véase N. J. H. Dent y O'Haggan, "Rousseau on Amour-propre", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* , vol. 72, 1998, pp. 57-75.

"Los grandes hombres –aclara Rousseau– no abusan de su superioridad; la ven, la sienten, y no son por ello menos modestos. Cuanto más lo son, más conocen todo lo que les falta."[74]

Por su parte, la reflexión tocquevilliana sobre el orgullo y el deseo de estima descansa sobre la preocupación que suscita en él el espectáculo de individuos débiles, pusilánimes y adormecidos. Un escenario que favorece el estancamiento moral e intelectual de los pueblos y los conduce hacia nuevas formas de servidumbre. Es por ello que "lejos de creer [...] que deba recomendarse humildad a nuestros contemporáneos –escribe–, quisiera que se engrandeciese la idea que hacen de sí mismos y de su especie; la humildad no les conviene; lo que más necesitan, en mi opinión, es orgullo".[75]

La serie de cartas que intercambia con su amigo y colega inglés John Stuart Mill, entre octubre de 1840 y agosto de 1842, tienen como tema de fondo –precisamente– el rol que juega el orgullo en las sociedades democráticas y su vinculación con el nacionalismo. El contexto inmediato de este intercambio epistolar fue el conflicto de carácter internacional conocido como "la cuestión de Oriente".[76] La actitud adoptada entonces por la diplomacia británica causó gran animadversión entre los franceses y fue objeto de fuertes críticas en los discursos pronunciados por Tocqueville en la Cámara de Diputados. Sus palabras causaron "una penosa impresión" en el mundo inglés, por lo que Mill se tomó la libertad de mostrar a varias personas los fragmentos de una carta, fechada en octubre de 1840, en la que Tocqueville explica las razones por las cuales se había visto en la obligación de salir en defensa de un orgullo nacional humillado. En ella el francés afirma que:

> después de la manera en que el gobierno inglés se ha portado ante nosotros, no mostrar los sentimientos de la herida recibida hubiera sido, por parte de los políticos, herir y tal vez apagar una pasión nacional de la que tendremos necesidad cualquier día. *El orgullo nacional es el sentimiento más grande que nos queda; es necesario, sin duda, buscar el regularlo y moderarlo en sus desviaciones, pero es necesario evitar que mengüe*.[77]

Tocqueville no apoya el lenguaje "revolucionario y propagandista" de quienes sueñan únicamente con conquistas y apelan al orgullo nacional buscando detrás de la guerra una ocasión para alcanzar otros objetivos. Pero tampoco se permite abrazar la causa de un pacifismo al que califica de "deshonesto" porque tiene por único principio "no el interés público sino el gusto por el interés material y la molicie del corazón". Está convencido de que lo menos que necesita un pueblo de costumbres ablandadas, gustos mediocres, cortedad de miras y espíritu alicaído como el francés, es que se le permita creer que "su lugar en el mundo es más pequeño, que ha perdido la jerarquía en la que le habían dejado sus padres, pero que puede consolarse haciendo ferrocarriles y prosperando en el seno de la paz".[78] El orgullo nacional puede ser en ocasiones

Universidad Nacional de Quilmes
MATERIAL DE DIFUSIÓN

[74] J.-J. Rousseau, *El contrato social*, *op. cit.*, pp. 281-282.
[75] A. Tocqueville, *La democracia en América*, *op. cit.*, vol. II, p. 317.
[76] En pocas palabras, la disputa se originó debido a las pretensiones del pashá de Egipto, Mehemet Alí, por extender sus dominios sobre la zona de Siria. Interesada en el control de Egipto desde las campañas napoleónicas y en restablecer su propio lugar en el concierto de las naciones, Francia se apresuró a manifestarle su apoyo. Inglaterra, por su parte, no podía permitir que Mehemet Alí controlara enteramente la ruta comercial que la unía a su principal colonia, la India. Austria, Prusia y Rusia pronto se le unieron y, a instancias de Lord Palmerston y sin el conocimiento del gobierno francés, firmaron en julio de 1840 la "Convención para la Pacificación del Levante". Rechazada esta por Alí, las fuerzas europeas invadieron con éxito Siria, forzando el retiro del pashá.
[77] A. Tocqueville, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. VI, vol. I, p. 330.
[78] *Ibid.*, p. 335.

"pueril y jactancioso", pero para Tocqueville es una de las pocas grandes pasiones que todavía persistía en Francia y, a su vez, uno de los lazos más fuertes que mantenía unida a la nación.[79] Doble motivo para defenderlo allí donde se viera amenazado.

De todos modos, tiene bien presente que son pocas, o acaso infrecuentes, las ocasiones en las que el Estado nacional o la sociedad en general pueden despertar este tipo de pasiones. Si el objetivo es rehabilitarlas con la intención de que en un juego de acción recíproca estas contribuyan indirectamente a mantener viva la aspiración por la libertad, lo que se precisaba era encontrar el escenario propicio. La experiencia americana le había mostrado a Tocqueville que tal escenario bien podía ser el municipio.[80] Es allí "donde vienen a concentrarse el deseo de estima, la necesidad de gratificaciones reales, el ansia de poder y de popularidad".[81] Es en este ámbito donde los individuos alcanzan visibilidad y donde su orgullo personal tiene ocasión de desplegarse cotidianamente. Por ello, además de presentarse como un remedio frente a la centralización administrativa, como una escuela de participación ciudadana y como un espacio capaz de elevar la mira del hombre democrático, la vida municipal también se ofrece como un marco adecuado para despertar sus pasiones adormecidas. A modo de ejemplo, Tocqueville recuerda que las disputas electorales en la escala local suelen suscitar grandes odios y fuertes afectos entre los hombres, pasiones que lejos de ser perjudiciales para la sociedad son más bien frenos saludables contra la indiferencia general:

> El deseo de ser elegido puede llevar momentáneamente a ciertos hombres a luchar entre sí; pero ese mismo deseo impulsa a la larga a todos los hombres al apoyo mutuo; de modo que, aunque una elección divida accidentalmente a dos amigos, el sistema electoral comprometerá de manera permanente a una multitud de ciudadanos de otro modo ajenos unos a los otros. La libertad crea odios particulares, mas el despotismo origina la indiferencia general.[82]

Esta mirada elogiosa respecto de la existencia de canales a través de los cuales la ambición y los "odios particulares" tengan cabida parece estar en contradicción con su llamada a promover la simpatía social. ¿Por dónde pasa la apuesta tocquevilliana: por alentar la cooperación entre individuos que se reconocen iguales o bien por rehabilitar las diferencias, al menos en ciertos campos? Ambas alternativas son necesarias para el mantenimiento de una democracia liberal. Como advierte McLendon, "si bien es cierto que estos hombres no deben desconfiar excesivamente uno de otro ni tampoco carecer de compasión, es igualmente necesario que su habilidad para identificarse con los otros sea limitada".[83] Lo que Tocqueville advierte es que el anhelo igualitario (constitutivo del hombre democrático) puede conducirlo a una excesiva identificación con los otros en la que se recele de toda diferencia y se imponga la uniformidad. Este escenario es tan peligroso para la libertad como aquel en el que prima el individualismo.

Universidad Nacional de Quilmes
MATERIAL DE DIFUSIÓN

[79] Véase la carta a Royer-Collard fechada el 15 de agosto de 1840, en A. Tocqueville, *Lettres choisies*, *op. cit.*, p. 462.
[80] También podían serlo las asociaciones artificiales. Gracias a ellas, el hombre "trata de apartarse por miedo a verse sumergido en la masa". Y enseguida agrega: "Cualquiera que sea el esfuerzo general de una sociedad para hacer a todos los ciudadanos iguales y semejantes, el orgullo particular del individuo siempre tratará de escapar al nivel común y originar de algún modo una desigualdad ventajosa para él", en *La democracia en América*, *op. cit.*, vol. I, p. 276.
[81] *Ibid.*, p. 112.
[82] A. Tocqueville, *La democracia en América*, *op. cit.*, vol. II, p. 135. Véase P. A. Lawler, "Tocqueville on Pride, Interest and Love", *Polity*, vol. 28, n° 2, 1995, pp. 217-236.
[83] M. McLendon, "Tocqueville, Jansenism and…", *op. cit.*, p. 671.

En rigor de verdad, no se trata de dos escenarios distintos, sino, como se insinuó previamente, de dos rostros de un mismo cuadro: individuos aislados, indiferentes y débiles que terminan confundidos en una masa común y ven cercenada su libertad. Es por ello que ambos "correctivos" deben actuar en simultáneo y deben moderarse mutuamente. Alentar la cooperación recíproca, ayudar a tensar el lazo social y, al mismo tiempo, defender la individualidad. Promover tanto el orgullo como la simpatía. Por este camino se inscriben sus propuestas.

En síntesis

Con mayor o menor grado de optimismo, tanto Rousseau como Tocqueville confiaron en la posibilidad de reeducar al individuo en vistas a corregir los males que observaban en la sociedad moderna. Ambos entendieron que el fenómeno del individualismo, la ausencia del espíritu ciudadano, conspiraba directamente contra la libertad de los hombres y que el remedio para tal enfermedad podía encontrarse en la misma naturaleza humana. En algún sentido, podría decirse que sus reflexiones parten de una suerte de "disección" de esta naturaleza. Rousseau se afanó por descubrir al "hombre natural", por conocer su verdadera constitución, su "forma original", desprovista de los cambios que hubo de conocer a lo largo de su evolución (o involución). Tocqueville, en cambio, concentró su mirada en tratar de comprender al hombre democrático, en destilar aquellos aspectos de su comportamiento que podían ser interpretados como resabios de una época revolucionaria y examinar, así, a este hombre "nuevo" y "diferente" tal como se presentaba ante sus ojos a comienzos del siglo XIX. Como saldo de esta empresa, buscaron despertar y fomentar entre sus contemporáneos determinadas pasiones que, entendían ellos, bien podían contribuir a su propósito pero que parecían adormecidas o lateralizadas. En este trabajo nos referimos a la piedad o compasión, la virtud como amor a la patria y el orgullo.

En cuanto a la piedad, sus apreciaciones son muy similares. Ambos la rescatan como una primera disposición que lleva a que los hombres puedan "salirse de sí mismos" y tender una mano hacia otro que sufre. Una pasión que, en tiempos de igualdad, los hombres experimentan con mayor cotidianeidad y claridad, pero que, sin embargo, carecería de la fuerza necesaria para motorizar en estos individuos acciones duraderas y sostenidas en el tiempo en pos de la comunidad. Su principal valor estriba, en todo caso, en ofrecerse como plataforma sobre la cual pueden apoyarse otras pasiones.

La apelación a la virtud, por su parte, recibe un tratamiento diferente en cada autor. En términos normativos, Rousseau propone un ideal exigente que supone la sincera adecuación del interés particular al interés general. En él, el motivo que impulsa la acción es tan importante como el efecto esperado. Por esta razón, difícilmente habría convenido en alentar una doctrina como la del interés bien entendido. Desde su perspectiva, ella no hace sino perpetuar la práctica viciada que consiste en ofrecer un "simulacro" de las virtudes, en aparentar un deseo que no se tiene y en alimentar la hipocresía egoísta. En su propuesta no parece haber cabida para los "grises" o los términos medios: se es un ciudadano pleno o se es un burgués, es decir, una "nada".[84] No hay, tampoco, concesiones hacia la Modernidad. El modelo antiguo no ha sido superado aún y las condiciones externas que requiere la libertad hacen que la virtud, aparentemente accesible a todos, termine siendo un principio de acción para unos pocos. No hay lugar aquí, como en el caso de Tocqueville, para un "*second best*".

Universidad Nacional de Quilmes
MATERIAL DE DIFUSIÓN

[84] J.-J. Rousseau, *Emilio*, *op. cit.*, p. 39.

Por último, el orgullo y el deseo de estima son pasiones que –para ambos– conducen al objetivo buscado por vía indirecta. Bien direccionadas, fortalecen al individuo, elevan su autoestima y estimulan su sentido de pertenencia al cuerpo social. □

Bibliografía

Bloom, Alan, *Gigantes y enanos. La tradición ética y política de Sócrates a John Rawls*, Barcelona, Gedisa, 1990.

Botana, Natalio, *La tradición republicana*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984.

Dent, Nicholas J.-O' y T. Haggan, "Rousseau on Amour-propre", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, vol. 72, 1998, pp. 57-75.

Diez del Corral, Luis, *El pensamiento político de Tocqueville*, Madrid, Alianza, 1989.

Hall, Cheryl, "Reason, Passions and Politics in Rousseau", *Polity*, vol. 34, 2001, pp. 66-88.

Hennis, Wilhelm, "La nueva Ciencia Política de Tocqueville", *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), nº 22, Madrid, 1981, pp. 7-38.

Jardin, Andre, *Alexis de Tocqueville (1805-1859)*, París, Hachette, 1984.

Kahan, Alan, *Aristocratic liberalism: the social and political thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

Koritansky, Jean, "Two forms of the love of equality in Tocqueville's practical teaching for democracy", *Polity,* vol. 6, nº 4, 1974, pp. 488-499.

Lawler, Peter Augustine,"Tocqueville on Pride, Interest and Love", *Polity,* vol. 28, n° 2, 1995, pp. 217-236.

Maletz, Donald, "Tocqueville on mores and preservation of Republics", *American Journal of Political Science*, vol. 49, 2005, pp. 1-15.

McLendon, Michael L., "Tocqueville, Jansenism and the Psychology of Freedom", *American Journal of Political Science*, vol. 50, n° 3, 2006, pp. 664-675.

Miller, Fiona, "Motivating democrats: Rousseau and Tocqueville on the possibility of democratic pride", *Southern Political Science Annual Conference*, Nueva Orleans, 3 de julio de 2007, pp. 1-13.

Mineau, Caroline L., "La sympathie: du sentiment natural aux sensibilités sociales", *Dossier Tocqueville lecteur de Rousseau*, Congreso de la Sociedad Canadiense de estudios sobre el siglo XVIII, Trois-Rivières, 2005 [disponible en <174.142.61.76/thematiques/rousseau.nsf/Dossiers/Tocqueville_lecteur_de_Rousseau>].

Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*, Madrid, Tecnos, 2007.

Pollitzer, María, "Individuos perdidos en la multitud. La lectura de Mill y Tocqueville sobre la sociedad democrática", *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados*, n° 56, 2012, pp. 5-34.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discourse on Political Economy*, en *The works of J. J. Rousseau*, Halcyon Classics, 2009 [kindle edition], p. 21394.

——, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Buenos Aires, El Ateneo, 2001.

——, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, El Ateneo, 2001.

——, *El Contrato Social*, Buenos Aires, El Ateneo, 2001.

——, *Escritos polémicos. Carta a Voltaire, carta a Malesherbes, carta a Beaumont y carta a Mirabeau*, Madrid, Tecnos, 1994.

——, *Proyecto de Constitución para Córcega*, Madrid, Tecnos, 1988.

——, *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Madrid, Tecnos, 1988.

——, *Emilio*, Madrid, Edaf, 1985.

Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America - De la démocratie en Amérique*, edición crítica bilingüe por E. Nolla, trad. de J. T Schleifer, Indianápolis, Liberty Fund, 2009.

Universidad Nacional de Quilmes

——, *La democracia en América*, 2 vols., Madrid, Alianza, 2006.

——, *Lettres choisies. Souvenirs*, ed. de Mélonio y Guellec, París, Gallimard, 2003.

——, *Ensayo sobre el estado social y político de Francia antes y después de 1789*, Madrid, Alianza, 1989.

——, *Selected letters on politics and society*, ed. de Roger Boesche, Berkeley, University of California Press, 1985.

——, *Recuerdos de la Revolución de 1848*, Madrid, Editora Nacional, 1984.

——, *Œuvres complètes*, París, Gallimard, t. VI, vol I (1954) ; t. XIII, vol. I (1977).

——, *Notes de voyages aux États-Unis (1831-1832)*, en *Œuvres complètes*, ed. de Beaumont, París, Michel Lévy, t. VII, 1865.

——, *Notes de voyages en Suisse* (1836), en *Œuvres complètes*, ed. de Beaumont, París, Michel Lévy, t. VII, 1865.

Villar Ezcurra, Alicia, "La fuerza de la piedad y los sentimientos de humanidad en Rousseau", *Pensamiento,* vol. 61, n° 228, 2004, pp. 361-388.

Resumen / Abstract

El rol de las pasiones en las sociedades democráticas.
Un diálogo entre Rousseau y Tocqueville

El problema del individualismo y la desafección pública ha sido denunciado por numerosos intelectuales como uno de los riesgos más importantes que deben afrontar las sociedades democráticas. Como es bien sabido, no es este un "mal" privativo de la cultura política contemporánea. A trescientos años del nacimiento de Jean-Jacques Rousseau todavía resuena entre nosotros aquella denuncia que apareciera en su primer Discurso: "Ya no tenemos ciudadanos". Casi un siglo después, Alexis de Tocqueville –gran lector del ginebrino– hizo del fenómeno del individualismo y la apatía cívica uno de los ejes centrales de su pensamiento, convencido de que allí radicaba uno de los principales peligros que debía afrontar la nueva democracia. El objetivo de este artículo no es presentar el diagnóstico que ambos pensadores ofrecieron sobre esta particular problemática sino, más bien, concentrar la mirada en las alternativas que ambos sugirieron para hacerle frente. Puntualmente, el análisis se focaliza en el rol que asignaron a las pasiones humanas en el intento por redireccionar esta tendencia propia del hombre moderno.

Palabras clave: Tocqueville / Rousseau / simpatía / piedad / virtud / orgullo

The role of passions in democratic societies.
A dialogue between Rousseau and Tocqueville

The problem of individualism and public disaffection has been denounced by many political thinkers as one of the greatest risks democratic societies must face. However, this is not a peril that only threats contemporary political culture. Three hundred years after Jean-Jacques Rousseau's birth it still reverberates among us one of the central claims that appears en his first Discourse: "We have no more citizens". Almost a century after, Alexis de Tocqueville –a genevan's avid reader– presented individualism and civic apathy as one of the main dangers that should tackle the new democracy. The aim of this article is not to present the diagnosis that both thinkers offered on this particular problem, but rather to examine the alternatives they envisioned in order to cope with it. Specifically, the analysis focuses on the role assigned to human passions in the attempt to redirect this trend, characteristic of modern man.

Key words: Tocqueville / Rousseau / sympathy / piety / virtue / pride

Fecha de recepción del original: 22/11/2012
Fecha de aceptación del original: 20/3/2013

Universidad Nacional de Quilmes
MATERIAL DE DIFUSIÓN