RCP REVISTA DE CIENCIA POLÍTICA

DOI: 10.4067/S0718-090X2023005000123
VOLUMEN 43 / Nº 3 / 2023 / 573-590
ISSN: 0718-090X
Revista de Ciencia Política
cienciapolitica.uc.cl
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

Aristóteles y la nueva ciencia política de Alexis de Tocqueville*

Aristotle and Alexis de Tocqueville's new political science

DANIEL MANSUY
Universidad de los Andes, Chile

RESUMEN

En este artículo se intenta comprender la influencia intelectual de Aristóteles en Tocqueville para la elaboración de su "nueva ciencia política". Nuestra tesis es que, para intentar contrarrestar las amenazas propias de la democracia, Tocqueville integra algunas categorías aristotélicas, y que este es uno de los núcleos de su nueva ciencia política, y es también el origen de muchas de sus ambigüedades. El trabajo se divide en cinco partes. En la primera examinaremos brevemente la insatisfacción de Tocqueville respecto de cierto liberalismo que le precede. En la segunda, nos detendremos en la noción de ciudadanía que elabora el aristócrata francés, con la que intenta resolver sus inquietudes. La tercera parte argumenta que la noción tocquevilliana de ciudadanía tiene un estrecho parentesco con algunos aspectos de la filosofía práctica aristotélica. La cuarta sección ofrece algunas reflexiones en torno a la filosofía política de Tocqueville, y la quinta cierra con unas breves conclusiones.

Palabras clave: Tocqueville, Aristóteles, liberalismo, política.

ABSTRACT

This article attempts to understand the intellectual influence of Aristotle on Tocqueville in the elaboration of his "new political science". Our thesis is that, in order to try to counteract the threats inherent in democracy, Tocqueville integrates some Aristotelian categories, and that this is one of the nuclei of his new political science, and is also the origin of many of its ambiguities.

The paper is divided into five parts. In the first we will briefly examine Tocqueville's dissatisfaction with a certain liberalism that precedes him. In the second, we will dwell on the notion of citizenship elaborated by the French aristocrat, with which he attempts to resolve his concerns. The third part argues that the Tocquevillian notion of citizenship has a close kinship with some aspects of Aristotelian practical philosophy. The fourth section offers some reflections on Tocqueville's political philosophy, and the fifth closes with some brief conclusions.

Key words: *Tocqueville, Aristotle, liberalism, politics.*

* Este trabajo forma parte del proyecto Fondecyt Regular n. 1200612.

All the contents of this electronic edition are distributed under the Creative Commons license of "Attribution-Co-sharing 4.0 International" (CC-BY-SA). Any total or partial reproduction of the material must cite its origin.

I. INTRODUCCIÓN

En términos generales, no es fácil determinar las influencias intelectuales presentes en *La democracia en América* de Alexis de Tocqueville. En efecto, los dos volúmenes de la obra contienen escasas referencias a otros autores.[1] En cualquier caso, esto no debe sorprender. Después de todo, el autor francés se propone elaborar una "nueva ciencia política para un nuevo mundo", y es indudable que Tocqueville tiene cierta pretensión de originalidad (Tocqueville, 1951: I "Introduction").[2] Sin embargo, sabemos que dicha pretensión nunca es absoluta, pues no es posible elaborar una ciencia completamente *nueva*. Siempre hay preguntas, modos de formular los problemas y discusiones que no pueden ignorarse del todo. Incluso en el antagonismo más radical deben tomarse elementos de la postura contraria para rebatirla. Tocqueville no es ajeno a esta regla y, por lo mismo, resulta pertinente la interrogación respecto de su filiación intelectual. ¿En qué consiste la nueva ciencia política tocquevilliana? ¿En qué tradiciones se inspira, qué problemas busca corregir y qué categorías intelectuales emplea?

El presente artículo busca contribuir al esclarecimiento de este problema, sabiendo que se trata de una larga y amplia discusión: la ubicación de Tocqueville en el mapa del pensamiento político ha sido siempre problemática. Liberal a secas, liberal aristocrático, conservador, defensor de la democracia, escéptico pascaliano o continuador de Montesquieu; hay buenas razones para aplicarle cada una de esas etiquetas (Cf. Kahan, 2017; Carrese, 2016; Jaume, 2008). De hecho, un libro importante sobre su pensamiento lleva por título *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville* (Boesche, 1987). En las páginas que siguen, examinaremos el problema desde la perspectiva siguiente. La "nueva ciencia política" pregonada por Tocqueville arranca de cierta insatisfacción respecto del liberalismo que le precede y, sobre todo, respecto de algunos efectos de la democracia moderna. Sabemos, sin embargo, que dicha insatisfacción no conduce a Tocqueville a una posición reaccionaria; muy por el contrario. Si se quiere, Tocqueville es un moderno que aspira a proteger la democracia de sí misma: el auténtico amigo de la democracia, según reza la introducción al segundo volumen de la *Democracia*, no es quien calla sus defectos, sino quien manifiesta lealmente sus debilidades.

Pues bien, a la hora de intentar comprender este esfuerzo nos encontramos con una figura imprescindible: Aristóteles. Cabe recordar que parte relevante del pensamiento político moderno está construido en oposición a la aserción aristotélica según la cual el hombre es un animal político.[3] Si esto es plausible, resulta entonces indispensable remitir al Estagirita para comprender tanto la

[1] Los borradores del primer volumen aluden a las lecturas del autor, pero esas menciones desaparecen en los borradores del segundo volumen (Schleifer, 1984: 42).

[2] Seguimos, con cambios mínimos la traducción de Eduardo Nolla, Trotta, Madrid, 2010. En otro sitio, Tocqueville alude a una nueva especie de liberalismo (carta a Eugène Stöffels, 24 de julio de 1836, en Tocqueville, 2005: 353).

[3] Desde luego, esto no aplica para todo el pensamiento moderno (ver por ejemplo Berry, 1997).

misma modernidad, como la inflexión que Tocqueville busca introducir. Nuestra tesis es que, para intentar contrarrestar las amenazas propias de la democracia, Tocqueville integra algunas categorías aristotélicas, y que este es uno de los núcleos de su nueva ciencia política, y es también el origen de muchas de sus ambigüedades. No es casual que Jean-Claude Lamberti haya sostenido que *La democracia en América* es la última obra perteneciente al humanismo cívico, tradición que, en último término, remite al Estagirita (Lamberti, 1983: 76; Pocock, 2016; Llano, 1999).[4] Desde luego, no queremos afirmar que Tocqueville haya sido un aristotélico de estricta obediencia (que no lo fue); y, de hecho, ni siquiera lo leyó con demasiado interés.[5] Sin embargo, muchos aspectos de su obra pueden comprenderse a la luz de este hecho: Tocqueville tensiona al liberalismo (o al menos sus versiones más monistas), pues quiere reivindicar el carácter político del hombre *sin salir* del contexto moderno, y esa tensión obliga a preguntarse por su cercanía con el aristotelismo político.[6]

Nuestro trabajo está dividido en cinco partes. En la primera examinaremos brevemente la insatisfacción de Tocqueville respecto de cierto liberalismo que le precede. En la segunda, nos detendremos en la noción de ciudadanía que elabora el aristócrata francés, con la que intenta resolver sus inquietudes. La tercera parte argumenta que la noción tocquevilliana de ciudadanía tiene un estrecho parentesco con algunos aspectos de la filosofía práctica aristotélica. La cuarta sección ofrece algunas reflexiones en torno a la filosofía política de Tocqueville, y la quinta cierra con unas breves conclusiones.

II. LA DISTANCIA CRÍTICA DE TOCQUEVILLE

Decíamos más arriba que Tocqueville asume las principales premisas modernas, pues las considera fundamentalmente justas. Cabe recordar, además, que nuestro autor proviene de una familia legitimista, poco proclive a aceptar el legado de la Revolución Francesa. No obstante, su adhesión a la democracia (entendida como régimen de la igualdad) no le impide formular críticas, por momentos muy severas, respecto del nuevo mundo. Para comprender el problema al que se ve enfrentado Tocqueville, puede ser útil contrastar brevemente las concepciones de ciudadanía de Aristóteles con la de Benjamin Constant, acaso el más ilustre pensador liberal galo de la primera mitad del s. XIX. La

4 Rawls califica a Tocqueville de republicano, ver Rawls, 1995: 453, aunque cabe señalar que considera a ciertas formas de republicanismo como compatibles con el liberalismo, no así la tradición del humanismo cívico (ver Rawls, 2012, sección 43).

5 Tocqueville lee a algunos griegos hacia 1836 (esto es, mientras trabaja en el segundo volumen de *La democracia*) y deja unos pocos comentarios en sus notas de lectura (ver por ejemplo Tocqueville, 1989: 555-557; Schleifer, 1984: 42). Su opinión sobre lo griegos queda reflejada en una carta del mismo período a Corcelle (6 de junio de 1836): "Le confieso que, salvo el respeto debido a gentes que fueron admiradas durante unos tres mil años, lo encuentro un poco antiguo a mi gusto [a Platón]. No somos suficientemente griegos como para sacar provecho de esos libros" (Tocqueville, 1983: 65).

6 En cualquier caso, Tocqueville suscribe un liberalismo más ecléctico en cuanto a sus fuentes (como buena parte de los *doctrinaires*).

noción de ciudadanía constituye uno de los ejes fundamentales de la *Política* de Aristóteles, pues es a partir de ella que se organiza la vida en la *pólis*. De allí que la caracterización del ciudadano tenga un espacio privilegiado: es ciudadano quien se ocupa de las cosas comunes y delibera con otros sobre lo justo y lo bueno.[7] Constant toma alguna distancia de la perspectiva clásica con su célebre distinción entre libertad antigua y moderna: la primera sería una libertad propiamente política, la capacidad de incidir en el destino de la colectividad; mientras que la segunda consistiría (al menos en su acepción más directa) en el "goce apacible de la independencia privada", esto es, la libertad del individuo separado de sus semejantes (Constant, 1997: 602). Esta concepción es, hasta cierto punto, heredera de las teorías del contrato social, que consideran a la sociedad como un pacto entre individuos libres y titulares de derechos, aunque Constant añade la perspectiva histórica propia del momento post-revolucionario (Gauchet, 2005: 287). En este contexto, la política pierde el lugar eminente que tenía en sede aristotélica: la sociedad tiene como fin proteger ciertos derechos individuales, y eso está confirmado por el inexorable curso de la historia. Según sugiere Constant, la libertad antigua puede ser muy admirable, pero los modernos no estamos en condiciones de imitarla. Preferimos el comercio a la guerra, y privilegiamos la atención a nuestros asuntos privados antes que a los comunes (de allí la necesidad de representación política). En ese contexto, resulta difícil reivindicar una libertad que ha perdido su razón de ser. Desde luego, esto no implica abandonar del todo la libertad política, y al respecto los textos de Constant son más ambiguos de lo que parecen a primera vista, pero sí parece haber cierta degradación de la instancia política[8]. En el lenguaje canónico fijado por Montesquieu, los conciudadanos pasan a ser confederados, lo que naturalmente implica que la dimensión activa de la ciudadanía ha pasado a un segundo —o tercer— plano (Montesquieu, 1979: XIX, 27).[9]

Todo indica que Tocqueville no se siente persuadido por este tipo de argumentos, y no cree que la sociedad pueda entenderse desde la mera confederación. Judd Owen ha dicho que, a ojos del aristócrata francés, la antropología moderna no puede satisfacer al hombre; y, por su parte, Cherril Welch ha afirmado que la concepción negativa de libertad no le resulta convincente (Owen, 2016: 116; Welch, 2001: 52). Harvey Mansfield ha intentado explicar este asunto: a Tocqueville le asisten muchas dudas de que la teoría política pueda dedicarse exclusivamente al problema de la legitimidad, omitiendo todo lo relativo a la

[7] Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a17-18 (ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.), ver también III, 1, 1275a22-23 (πολίτης δ᾽ ἁπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὁρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς) y III, 1, 1275b17-20 (τίς μὲν οὖν ἐστιν ὁ πολίτης, ἐκ τούτων φανερόν: ᾧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης). Sobre los problemas en la definición aristotélica del ciudadano, ver el detenido examen de Terrel, 2015 : 71-87.

[8] Existe abundante discusión respecto de la posición última de Constant sobre la libertad política, pues los últimos párrafos de su *Discurso* introducen una inflexión significativa. En ellos, Constant admite la importancia de la libertad política comprendida de modo no instrumental, acercándose bastante a un discurso clásico. Sobre esta cuestión, ver los importantes trabajos de Jainchill, 1994: 57: Holmes, 1994; Fontana, 1991; y Todorov, 1999.

[9] Una versión contemporánea de la comprensión de la sociedad como una especie de confederación en Kukathas, 2003.

elevación humana (Mansfield, 2010: 1). En cualquier caso, nuestro autor estima que la libertad democrática induce ciertos efectos perniciosos. Quizás el ejemplo que mejor ilustra esta cuestión es aquello que Tocqueville llama individualismo. Éste fenómeno es específicamente moderno, y debe distinguirse del egoísmo. Su principal característica es separar a los individuos, distendiendo los vínculos sociales, y produciendo finalmente el encierro del hombre "en la soledad de su propio corazón" (Tocqueville, 1951: II, 2, 2).[10] Esta dinámica no le parece nada de estimulante a Tocqueville. En efecto, el individualismo democrático ciega en un primer momento "la fuente de las virtudes públicas", pero luego también "ataca y destruye todas las otras [virtudes]", y "va finalmente a absorberse en el egoísmo" (Tocqueville, 1951: II, 2, 2). Cabe notar la conexión establecida entre virtudes públicas y privadas: aunque es posible distinguirlas, no se trata de compartimentos estancos. Esta es una de las dificultades de la democracia: ¿qué tan condenada está la dinámica de la igualdad a seguir la pendiente individualista? François Furet ha explicado del siguiente modo la pregunta que Tocqueville se siente impelido a examinar incansablemente: una vez que las premisas modernas han desplegado sus efectos, ¿en qué medida resulta posible conservar un auténtico vinculo social sin afectar la libertad? (Furet, 2001: 1169). Dicho de otro modo, Tocqueville busca articular libertad moderna y vínculos sociales robustos. Esto implica, naturalmente, que nuestro autor considera que hay algo muy relevante en esos vínculos sociales, que éstos no son meramente accidentales ni instrumentales (Cf. Manent, 1987: 229-230). Se ve obligado, en consecuencia, a re-examinar la noción de ciudadanía.

III. LA CIUDADANÍA DE TOCQUEVILLE

Tocqueville, entonces, busca averiguar qué significa ser ciudadano en sede moderna, o bien, qué pertinencia conserva esa noción en democracia. Rousseau había ofrecido una salida en el *Contrato social*, pero su radicalidad la hacía poco viable.[11] Por otro lado, la experiencia revolucionaria no había resultado muy estimulante: el intento de convertir forzadamente a los súbditos de una gran monarquía en ciudadanos virtuosos no tuvo buenos resultados. El esfuerzo de Tocqueville consiste en *adaptar* una noción de origen clásico a un contexto cualitativamente distinto. La dificultad a la hora de clasificar al pensador francés reside en este hecho: su pregunta es tan original como incómoda, porque no re-

[10] Por cierto, el concepto de individualismo existía antes de Tocqueville, y reflejaba cierta preocupación por la amenaza de disolución social (ver Rosanvallon, 2007).

[11] Agnés Antoine ha puesto el acento en la cercanía entre Tocqueville y Rousseau. Este último sería el mediador de su eventual aristotelismo. Sin embargo, dado que la voluntad general rousseauniana no da ningún espacio a las asociaciones intermedias (que son tan decisivas en la arquitectura de la Democracia en América), el argumento no parece del todo convincente. En efecto, la antropología de Tocqueville tiene poco en común con la del ginebrino, pues para éste la ciudadanía introduce una modificación radical en la naturaleza humana. Para Rousseau, el hecho social es una ruptura totalizante, y de allí que su noción de ciudadanía sea mucho más ascética que la propuesta en la *Democracia en América.* Ver Antoine, 2003 : 84 y 97-98; y Jean-Jacques Rousseau, 2012: I, 8. Para una defensa de la tesis según la cual en Tocqueville hay elementos relevantes de la antropología contractualista, ver el documentado artículo Rodríguez, 2022: 352-364.

sulta fácil conservar —al menos parcialmente— la premisa aristotélica (el hombre es un animal político) en un contexto cuyas condiciones han cambiado profundamente. La intuición tocquevilliana es que resulta imprescindible re-crear vínculos robustos para evitar las nocivas consecuencias del individualismo.

Las formulaciones a este respecto son elocuentes, y dan cuenta de una convicción profunda.[12] Como bien ha notado Jean-Claude Lamberti, el pensador francés cree que la vida común posee un valor intrínseco: es "conocimiento del mundo y transformación del hombre" (Lamberti, 1983: 131). Así, la vida colectiva permite alcanzar bienes elevados, desplegando las potencialidades humanas y modificando nuestras inclinaciones más inmediatas. En palabras del mismo Tocqueville, "el espíritu humano no se desarrolla más que por la acción recíproca de unos hombres sobre otros" (Tocqueville, 1951: II, 2, 5). Si nos tomamos en serio la afirmación, esto implica que el fenómeno humano no puede ser comprendido sin referencia al contexto social. Sobra decir que estas afirmaciones suponen una distancia con la perspectiva constantiana, y un grado significativo de cercanía con la premisa aristotélica, pues el hombre sólo se humaniza —actualiza sus potencias— en contacto e interacción con otros.[13] Desde luego, es menester introducir inmediatamente un matiz de relevancia: la *pólis* griega ha dejado de ser la instancia privilegiada de la politicidad humana, y Tocqueville no es ningún nostálgico del mundo antiguo. Sin perjuicio de lo anterior, nuestro autor emprende acá una delicada operación de sustitución, que puede apreciarse con claridad en una secuencia de capítulos del segundo volumen de *La democracia en América*, situados poco después del análisis del individualismo. En esas páginas, nuestro autor constata que la política nacional de un gran país no puede fungir de reemplazo de la ciudadanía, pues en ella, por definición, sólo participan unos pocos: "los asuntos generales de un país sólo ocupan a los principales ciudadanos" (Tocqueville, 1951, II, 2, 4). Una gran nación supone condiciones que difieren cualitativamente de la *pólis* antigua; y, por tanto, no podemos aspirar a un tipo semejante de participación. Ese es un dato, pero un dato que conlleva un peligro implícito: si no participan, los individuos se desentenderán de los asuntos comunes —entregados a otros mediante la representación—, para dedicarse preferentemente a su vida privada.[14] Para sortear este escollo, el legislador americano elaboró una salida, que Tocqueville

[12] Ver, por ejemplo, las cartas de Tocqueville a Gustave de Beaumont del 25 de octubre de 1831, a Camille d'Orglandes del 29 de noviembre de 1834 y a Louis Le Peletier del 13 de marzo de 1839 (Tocqueville, 2005).

[13] Joshua Mitchell ha puesto en duda la naturaleza aristotélica del argumento de Tocqueville. Según él, el pensador francés "no creía, como Aristóteles, que el hombre sea por naturaleza un animal político". En efecto, su antropología (cuya inspiración sería agustiniana) postula que "el ser humano es inmoderado", y necesita de "arreglos institucionales que lo saquen de sí mismo" para evitar la tiranía. Sin embargo, el razonamiento se funda en una comprensión errada de Aristóteles. Para este último, la política es natural, pero eso no implica que sea espontánea ni que pueda prescindir de instituciones. Este es el motivo en virtud del cual el Estagirita admite que la *pólis* tuvo un fundador que actualizó la potencia (Mitchell, 1995: 81, 86, 102, 109 y 114-115). Sobre esta cuestión en Aristóteles, ver los comentarios de Pellegrin, 2017: 107-108; y Garver, 2012: 9 ("That people are political animals does not imply that it is easy for us to get along. Living together is exactly as difficult as living well"). Ver también Simpson, 1998: 19-24.

[14] En palabras de Constant, la representación política es el sistema mediante el cual "una nación descarga en algunos individuos lo que ella no puede o no quiere hacer por sí misma" (Constant, 1997: 615).

hace suya: la idea es que cada parte del territorio tenga una vida política propia. El objetivo es "multiplicar al infinito (…) las ocasiones de actuar unidos", y así "hacerles sentir [a los hombres] todos los días que dependen los unos de los otros" (Tocqueville, 1951: II, 2, 4). La instancia más relevante e intensa de participación política no es entonces aquello que podríamos llamar la gran política nacional, sino la preocupación por los asuntos locales. Las naciones modernas son demasiado grandes para hacer converger, en su deliberación, el interés común y el interés propio. De allí la importancia de la pequeña escala:

> Cuando se trata de regular los asuntos particulares de un cantón por los hombres que lo habitan, los mismos individuos se hallan siempre en contacto, y están en cierta forma obligados a conocerse y complacerse. Difícilmente se aparta a un hombre de sí mismo para interesarlo en el destino de todo el Estado, porque comprende mal la influencia que la suerte del Estado puede ejercer sobre la suya. Pero si hay que hacer pasar un camino por un extremo de su finca, comprobará al primer vistazo que hay una relación entre ese pequeño asunto público y sus mayores asuntos privados y descubrirá, sin que nadie se lo enseñe, el vínculo estrecho que une allí el interés particular al interés general (Tocqueville, 1951: II, 2, 4).

Los hombres no comprenden, ni pueden comprender, la incidencia que tiene en sus vidas la marcha de los asuntos públicos más generales. En otras palabras, la gran nación abre una alteridad entre los bienes público y privado que sólo puede ser reducida mediante una vida local activa que vuelva a conectar aquello que la nación desconecta. Este es la función que Tocqueville le atribuye a las instituciones libres a nivel local (hoy hablaríamos de descentralización administrativa). Desde luego, nuestro autor tiene en mente el fuerte contraste con la centralización francesa, que será un tema central del *Antiguo régimen y la revolución*. En América, en cambio, el Estado deja amplios espacios de autonomía a diversos niveles de decisión, que permiten que opere esa convergencia. Este es el modo de interesar a individuos democráticos en el bien público, haciéndoles ver "la necesidad permanente que tienen los unos de los otros para conseguirlo" (Tocqueville, 1951: II, 2, 4; I, 1, 6). Las libertades locales son, entonces, aquellas que permiten que las decisiones se tomen a un nivel tal que implica que las personas se involucren activamente en los asuntos comunes. Volvamos un instante nuestra atención al mecanismo que nuestro autor tiene en mente.

La dedicación al bien público promovida por las libertades locales, dice Tocqueville, acerca a los hombres "*a pesar de los instintos que los separan*, y los obligan a ayudarse entre sí" (Tocqueville, 1951: II, 2, 4).[15] La dinámica descentralizadora, entonces, contraría nuestros instintos, que nos aíslan unos de otros. Hay que notar la importancia de este punto: es posible revertir la tendencia al individualismo, propia de la democracia, infundiendo disposiciones en una

[15] El destacado es nuestro.

dirección contraria. Para dar cuenta de su argumento, Tocqueville recurre a la noción de patriotismo: "sería injusto", arguye, "creer que el patriotismo de los americanos y el celo que cada uno de ellos muestra por el bienestar de sus ciudadanos no tienen nada de real". Según nuestro autor, los americanos hacen "grandes y verdaderos sacrificios por la cosa pública" (Tocqueville, 1951: I, 1, 6). La conclusión no deja lugar a dudas:

> Las instituciones libres que poseen los habitantes de Estados Unidos y los derechos políticos de que tanto uso hacen, recuerdan a cada ciudadano continuamente y de mil maneras que vive en sociedad. A cada momento encaminan su ánimo hacia la idea de que el deber y el interés de los hombres está en hacerse útiles a sus semejantes (…) Se ocupan del interés general en primer lugar por necesidad y después por elección. Lo que era cálculo se hace instinto y, a fuerza de trabajar por el bien de sus conciudadanos, finalmente adquieren el hábito y la afición de servirlos (Tocqueville, 1951: II, 2, 4).

Las instituciones políticas han de producir las condiciones que hagan posible la transmutación del individualismo en efectivo interés por la cosa pública. Debe notarse la insistencia de Tocqueville en la transformación de la disposición del agente: "en primer lugar por necesidad y después por elección", "lo que era cálculo se hace instinto". Hay que marcar la evolución: de necesidad (por obligación institucional) se pasa a la elección (esto es, libremente) y luego, desde allí, se convierte en instinto. En un principio, los instintos nos separan; y, al final, nos unen. Más aún: esto no se logra desde enormes (e inviables) sacrificios personales, sino que a través de un acostumbramiento progresivo e indoloro. Por otro lado, cabe destacar que la acción colectiva otorga una ganancia epistémica, fundamental para la democracia moderna: si la tendencia espontánea del individuo democrático es suponer que se basta a sí mismo, la acción conjunta lo obliga a visualizar que somos dependientes. Por lo demás, la acción conjunta no se limita a la política. Ésta es importante, pero las instituciones libres dan curso a una asociatividad que la excede largamente, y que se traduce en agrupaciones de mil especies: "religiosas, morales, serias, fútiles, muy generales y particulares, inmensas y muy pequeñas" (Tocqueville, 1951: II, 2, 5). Así se preserva la libertad, pues cada individuo considerado aisladamente pesa muy poco. Las asociaciones, en democracia, ocupan "el lugar de los particulares poderosos" (Tocqueville, 1951: II, 2, 5): si se quiere, es la nueva aristocracia que puede contrapesar el peso de la autoridad central, a sabiendas de que el Estado es incapaz de "mantener y renovar por sí solo la circulación de sentimientos e ideas en un gran pueblo" (Tocqueville, 1951: II, 2, 5). Por lo mismo, la ciencia de la asociación es "la ciencia madre" en los países democráticos, y de allí también que Tocqueville estime que el derecho de asociación es "casi tan inalienable como la libertad individual" (Tocqueville, 1951: I, 2, 4; Cf. Levy, 2014). Esta última afirmación sugiere que el gran principio de la libertad individual sólo puede hacerse carne al haber asociaciones, y que ambos aspectos no pueden escindirse.

IV. LOS HÁBITOS Y LA COOPERACIÓN

Decíamos más arriba que el objetivo de Tocqueville pasa por alcanzar la convergencia entre intereses privados y comunes, sin forzar sacrificios improbables en democracia. Sin embargo, este esfuerzo difiere cualitativamente del esfuerzo realizado por otros pensadores modernos, que ponen el énfasis en las consecuencias sistémicas de ciertas disposiciones sin fijarse demasiado en un eventual cambio de la disposición misma. En ellos se trata, más bien, de oponer unas pasiones a otras o, para emplear el lenguaje de Albert O. Hirschman, de oponer los intereses a las pasiones (Hirschman, 2011). El propósito de Tocqueville es algo distinto: no busca solamente determinar los efectos de tal o cual disposición, sino alterar el carácter del agente desde cierto orden institucional. En palabras de Jean-Fabien Spitz, el autor de *La democracia en América* busca modificar "la naturaleza del individuo", y generar consecuencias sobre "la riqueza y calidad de su personalidad" (Spitz, 1995: 476). Tocqueville repite varias veces las mismas ideas: a partir de la descentralización, los hombres "están en cierta forma obligados a conocerse"; y, poco a poco, "encaminan su ánimo hacia la idea de que el deber y el interés de los hombres están en hacerse útiles a sus semejantes", y adquieren entonces "el hábito y la afición" de servir a sus semejantes (Tocqueville, 1951: II, 2, 4). Tal es la alquimia que opera la participación a nivel local.

Tocqueville sistematiza estas intuiciones en el capítulo dedicado a la doctrina del interés bien entendido, situado inmediatamente después de las páginas sobre libertades locales. Nuestro autor asume el lenguaje y las categorías modernas, pero imprimiendo el giro que hemos examinado hasta aquí. La moral americana, por ejemplo, "no intenta alcanzar grandes objetivos" y, sin embargo, "consigue todos los que pretende sin demasiados esfuerzos". Tocqueville quiere destacar que no se busca modificar radicalmente la naturaleza humana. Sin embargo, eso no vuelve imposible toda inflexión del carácter: no hay "grandes abnegaciones", pero hay cada día "pequeños sacrificios". La moral americana, entonces, se adapta "maravillosamente a las debilidades del hombre", y aunque por sí sola no podría "hacer virtuoso a un hombre", forma "una multitud de ciudadanos ordenados, comedidos, razonables, previsores y dueños de sí mismos". En suma, "si no conduce directamente a la virtud por la voluntad, se le acerca insensiblemente por los hábitos" (Tocqueville, 1951: II, 2, 8). Como ha señalado Roberta Soromenho, a través del interés bien entendido Tocqueville reintroduce el concepto de virtud en la discusión. Por lo mismo, se aleja de cierta noción moderna de interés, en la medida en no considera como necesariamente antinómicos el beneficio propio y el bien colectivo (Soromenho, 2019).

Las formulaciones tocquevillianas tienen un innegable parentesco con algunos aspectos de la filosofía práctica aristotélica. Con todo, Aristóteles sí habla de virtudes y de vicios, y se pregunta cómo es posible fomentar las primeras. El capítulo que cierra la *Ética a Nicómaco*, y que anuncia la *Política*, constata que no basta con conocer la virtud, "sino que se ha de procurar tenerla y practicarla"

(Aristóteles, 2008: X, 9, 1179b1ss.). La dificultad estriba en que los razonamientos no son suficientes para producir la virtud, pues son incapaces de producir bondad en el vulgo. Dicho de otro modo, la masa no tiende espontáneamente a la virtud, muy por el contrario. Aristóteles enfrenta acá un obstáculo formidable, porque el propósito de la *Ética* no es tanto saber qué es la virtud sino practicarla, y su lectura no tiene mayores efectos en ese segundo plano (Aristóteles, 2008: X, 9, 1179b9-14). Esto abre el problema político. Si la virtud es difícil de obtener, es necesario que "la educación y las costumbres estén reguladas por leyes, y así no serán penosas habiéndose hecho habituales" (Aristóteles, 2008: 1179b34-35). Aquí reside la conexión íntima entre ética y política. La tarea central del legislador consiste en generar instituciones proclives a la virtud, para producir una alquimia análoga a la formulada por Tocqueville: convertir en hábito una disposición que, en principio, es difícil de obtener.[16] El hábito bien orientado supera la alteridad entre bien privado y bien individual. El ciudadano aristotélico no sacrifica constantemente su bien privado en aras del interés público, sino que logra que converjan —al menos en alguna medida— y algo semejante ocurre con el patriota americano descrito por Tocqueville.[17] De ese modo, el autor francés intenta salvar parcialmente el legado del griego: ciertas instituciones pueden fomentar la disposición al interés común.[18]

Hay una dimensión adicional que, nos parece, refuerza el parentesco entre ambos pensadores. Al caracterizar la sociabilidad humana, Tocqueville pone énfasis en la dimensión cooperativa, y de allí la importancia de las asociaciones de todo tipo, mientras que las (brevísimas) líneas del libro I de la *Política* dedicadas a esta cuestión ponen el acento en la deliberación común. Esto sugiere una diferencia, aunque la explicación aristotélica debe ser puesta en contexto: deliberamos precisamente sobre aquellas cosas que tenemos en común (o bien: la deliberación común es la forma más elevada de cooperación). Un pasaje de la *Historia de los animales* puede servirnos para graficar el punto. Allí, los animales políticos son caracterizados por poseer una "obra común". En dicho grupo, no caben sólo los hombres, sino también las abejas y las hormigas (Aristóteles, HA: 448a). Cabe recordar que en la *Política* se había afirmado que el hombre es *más* político que otros animales gregarios (*zoón mâllon politikón*), sin negar que otros animales también lo sean, aunque en un grado mucho menor (pues carecen de palabra). Como bien ha notado Kullmann, esto implica que la *pólis* (en cuanto forma específica de asociación humana) no es el lugar exclusivo de lo político. En otras palabras, hay grados posibles de política fuera de la *pólis*, y eso no implica perder de vista la necesaria orientación hacia lo más perfecto

[16] Cf. Bodeüs, 1983: 111-112 y *passim*; Pellegrin, 1983: 25-55. Para una discusión sobre el carácter pedagógico de la ley, George, 1995.

[17] Sobre la relación entre bienes públicos y privados, Geuss, 2001. En cualquier caso, Tocqueville parece estar influido por la explicación de la virtud antigua ofrecida por Montesquieu, quien pone el acento en su dimensión puramente ascética (influido probablemente, a su vez, por la tradición estoica), ver Montesquieu, 1979: V, 2.

[18] En lenguaje aristotélico, la doctrina del interés bien entendido intenta conciliar la virtud del buen hombre con la del buen ciudadano (democrático): se trata de lograr que ambas converjan sin violentar, por decirlo así, al ciudadano democrático.

que sea posible (Kullmann, 1993: 166; Aristóteles, 2008: 1094b10; Aristóteles; 2007: 1252b28). La idea es relevante porque implica que el esfuerzo tocquevilliano no es contradictorio con la comprensión aristotélica de lo político. Es cierto que la *pólis* griega ya no tiene lugar, pero eso no implica la desaparición de toda perspectiva auténticamente política.[19]

Por otro lado, al poner el acento en la "obra común", el pasaje de la *Historia de los animales* sugiere que la deliberación no debe entenderse como contrapuesta a la cooperación. Hannah Arendt es, quizás, la autora que más ha insistido en la oposición del mundo doméstico (que gira en torno a las necesidades) y el mundo político (que supone precisamente que nos hemos liberado de las necesidades).[20] Su lectura, sobra decirlo, ha sido muy influyente, sobre todo considerando que la *Política* y *La democracia en América* son fuentes de inspiración privilegiadas de su pensamiento. Sin embargo, no es seguro que su lectura sea fiel a la opinión de Aristóteles, ni a la de Tocqueville. Entre la *pólis* (el espacio deliberativo *par excellence*) y las comunidades inferiores (que se definen por su carácter cooperativo en la satisfacción de necesidades cotidianas y no cotidianas) hay, al menos, tanta continuidad como ruptura. El *lógos* no rompe con el instinto, sino que lo prosigue y continúa; o, para decirlo de otro modo, la *pólis* no debe ser vista en oposición al reino de las necesidades.[21] Si lo político se caracteriza por el *lógos* y por la posesión de una obra común, entonces el *lógos* perfecciona el carácter cooperativo del animal político.[22] Lo político no puede concebirse como una deliberación aislada de la dimensión cooperativa; por el contrario, está estrechamente vinculada a la obra común, que supone funciones sociales diferenciadas. Como bien ha sostenido Cooper, lo propio de las ciudades "es que implican a sus ciudadanos en este tipo de actividad común". Además, sigue el mismo Cooper, el hombre es por naturaleza un animal político porque vive en "comunidades cooperativas en las que cada uno se beneficia del trabajo de otros". Y también lo es porque al desarrollar "concepciones y comunicarse mutuamente sus ideas sobre el bien", los hombres forman comunidades organizadas en torno a la idea de bien común, esto es, un bien que sólo

[19] Desde luego, no es posible decir, en estricto rigor, que las abejas o las hormigas sean políticas, pues la analogía aristotélica es limitada. Sin embargo, eso permite comprender mejor la naturaleza de "lo político".

[20] "Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar"; "La definición aristotélica del hombre como *zoon politikon* no sólo no guardaba relación, sino que se oponía a la asociación natural experimentada en la vida familiar"; "Lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos (…) es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada" (Arendt, 2003: 39, 40 y 43). Esta posición de Arendt puede explicarse a la luz de su crítica a los totalitarismos (que serían, según ella, una especie de extensión del ámbito de lo doméstico). Sobre las relaciones entre Arendt y Tocqueville, ver Jacobitti, 1991: 585-604.

[21] En palabras de Kullmann, la comunidad humana "no es —como lo pensaba Hegel— un producto puro de la razón, ni una simple colonia de abejas. Posee, de algún modo, un poco del uno y del otro" (Kullmann, 1993: 171). Ver los comentarios de Pellegrin, 2017: 90-91 y *passim*.

[22] En Tocqueville esta continuidad es tan explícita que ambas se alimentan recíprocamente ("las asociaciones civiles facilitan las asociaciones políticas, pero, por otra parte, las asociaciones políticas desarrollan y perfeccionan singularmente la asociación civil". Tocqueville acepta cierta preeminencia de las asociaciones políticas ("grandes escuelas gratuitas donde todos los ciudadanos van a aprender la teoría general de las asociaciones") pero sin introducir ninguna ruptura radical (Tocqueville, 1951: II, 2, 7).

puede alcanzarse en conjunto y que no puede reducirse a la suma de bienes individuales. Si todo esto es plausible, entonces la cercanía entre ambos autores se hace evidente: lo político implica una dimensión cooperativa, y las asociaciones van exactamente en esa dirección (Cooper, 2005: 69 y 80).[23] De hecho, el concepto relevante para comprender el dispositivo aristotélico en este punto es el de amistad cívica, cuya correspondencia tocquevilliana son las asociaciones.[24]

V. TOCQUEVILLE, FILÓSOFO POLÍTICO

Volvamos un instante nuestra atención a una objeción formulada por Harvey Mansfield y Delba Winthrop, que nos permitirá medir mejor la cercanía —y distancia— entre Tocqueville y Aristóteles. Según ellos, el autor francés concibe al hombre como un animal político. Sin embargo, le atribuyen una importancia elevada a la noción de orgullo al interior del sistema tocquevilliano, lo que obliga a poner alguna distancia respecto del Estagirita (Mansfield, 2010: 3 y 112). En su lectura de Tocqueville, el orgullo es una disposición necesaria para que el individuo salga de sí mismo, y sea "capaz y digno de gobernarse a sí mismo", pues posee el "estímulo tendiente a la acción que se requiere para la práctica de la libertad" (Mansfield y Winthrop, 2006: 85). Para Mansfield y Winthrop, Tocqueville abandona en este punto el horizonte clásico, pues deja de ser necesario aspirar a la perfección. En efecto, el orgullo no es una virtud en el esquema del francés. El mismo Tocqueville califica al orgullo de vicio moral: "cambiaría gustosamente", señala, "algunas de nuestras pequeñas virtudes por ese vicio" (Tocqueville, 1951: II, 3, 19). Para el francés, no debemos perder la capacidad de acometer grandes empresas y romper —en algún sentido— con la igualdad democrática: debemos creer en el poder de nuestra libertad, y ese vicio es preferible a las pequeñas virtudes burguesas de la modernidad.

Con todo, si acaso es cierto que la defensa del orgullo lo aleja de los clásicos, también lo aleja de los modernos, que suelen ser hostiles a dicha disposición. Si la modernidad busca pacificar, pues bien, hay pocas fuentes de conflicto tan vivas y constantes como el orgullo humano. Pero hay más. Es posible que esta reivindicación del orgullo implique también una crítica —más o menos explícita— al cristianismo. A ojos de Tocqueville, la religión cristiana desdeña las virtudes públicas y, en ese sentido, constituye un obstáculo para su programa de rehabilitación de dichas disposiciones.[25] Esto nos conduce a la siguiente con-

[23] Sobre la discusión en torno a la importancia política de la *Historia de los animales*, ver la compilación de artículos editada por Güremen y Jaulin, 2017. Un autor contemporáneo que pone especial énfasis en la cooperación y dependencia para explicar el fenómeno humano, desde una perspectiva clásica, es Alasdair Macintyre: 1999.

[24] Según Cooper, la amistad cívica presente en los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco* es un tipo de amistad de ventaja. En la lógica aristotélica, este tipo de amistad no es puramente utilitaria, e incluye elevadas dosis de buena voluntad mutua. Esto se alcanza cooperando en función de una "obra común" (ver Cooper, 1977: 619-648).

[25] "Los deberes del hombre entre ellos en tanto ciudadanos, las obligaciones del ciudadano respecto de la patria; en una palabra, las virtudes públicas, me parecen mal definidas y bastante desestimadas en la moral del

sideración: el orgullo tiene (algunos) rasgos en común con la magnanimidad aristotélica, que se contrapone, a su vez, a la humildad cristiana.[26] La defensa del orgullo puede ser descrita como la reivindicación de una virtud pagana que, por motivos distintos, modernos y cristianos deploran, pero que es indispensable para contrarrestar los aspectos menos amables de la igualdad democrática.[27] Si esto es plausible, entonces la distancia con Aristóteles disminuye considerablemente, aunque naturalmente subsisten diferencias.

Llegados a este punto, es posible apreciar el talante aristotélico de la argumentación general de Tocqueville: le interesa recuperar el valor de la agencia humana contra todo aquello que, por diversas razones, devalúa su importancia.[28] El orgullo es necesario para no evitar que el hombre se acomode en el "mero goce de la independencia privada". Hablamos desde luego de talante aristotélico porque, según hemos dicho, se trata de un parentesco y de una preocupación común más que de una inspiración directa. Sin embargo, hay una argumentación tocquevilliana particularmente concordante con el espíritu del Estagitira. Escuchemos a Mansfield y Winthrop:

> La democracia es el hecho al que todos deben ajustarse ahora, y la tarea de la ciencia política no es ofrecer consejos sobre la elección entre los regímenes, sino mostrar cómo elegir la libertad democrática en lugar de la tiranía democrática. La democracia común a estas elecciones es un estado social, no un régimen. Tocqueville está de acuerdo con Aristóteles en que la ciencia política se ocupa de la elección, no sólo de los hechos, pero introduce los hechos para acotar la elección (Mansfield y Wintrop, 2006: 101).

La observación retoma un comentario de Raymond Aron, quien anotaba que Tocqueville pertenecía a la tradición clásica en la medida en que su preocupación no pasaba sólo por describir fenómenos sociales, pues también le interesaba juzgarlos (Aron, 1967: 239). Con todo, interesa notar que el acuerdo con Aristóteles es incluso más profundo. Si se quiere, Tocqueville sigue a la letra un

cristianismo" (Carta a Arthur de Gobineau del 5 de septiembre de 1843; Tocqueville,2005: 517). Esto no quita, desde luego, que la religión juegue un papel fundamental en el esquema tocquevilliano; ver Antoine, 2003).

26 Esto a pesar de los esfuerzos de Tomás de Aquino; (ver Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, 129, 3). Algunas características de la magnanimidad en la *Ética a Nicómaco*: los magnánimos "parecen ser altaneros" y parecen recordar el bien que hacen, pero no el que reciben (…) y oír hablar del primero con agrado y del último con desagrado"; el magnánimo "desprecia con justicia (ya que su opinión es verdadera), pero el vulgo caprichosamente", "responde a los beneficios con más, porque de esta manera el que empezó contraerá además una deuda con él y saldrá favorecido"; y es también propio del magnánimo "no necesitar nada o apenas (…) ser altivo con los que están en posición elevada y con los afortunados (Aristóteles, 2008: 1124b3-20).

27 Sin perjuicio de lo señalado, ocurre con el orgullo algo análogo a lo que decíamos de las asociaciones: es posible que una disposición bien orientada se transforme con el tiempo, lo que es una tesis compartida por los pensadores clásicos. Tomás de Aquino, por ejemplo, reconoce que la búsqueda de gloria y honor no es el ideal en el gobernante, pero es mejor que la búsqueda de dinero de placer. Así, dice Tomás, "este vicio se acerca (…) a la virtud", y "la ambición de gloria tiene cierto vestigio de virtud", (Tomás de Aquino, *De Regno*: I, 7).

28 Por ejemplo, el panteísmo y el método empleado por los historiadores modernos (Tocqueville, 1951: II, 1, 7 y 20).

consejo del Estagirita: no se trata de mirar sólo el régimen ideal, sino también el régimen posible. Dado que la modernidad parece acotar drásticamente la elección —sólo es viable la democracia—, Tocqueville es fiel a la inspiración aristotélica: ¿cómo lograr que el único régimen viable sea lo mejor posible en función de sus propias condiciones? Es cierto que la *Política* de Aristóteles describe, en su libro VII, al régimen ideal, pero hay también una reflexión que intenta adaptarse a circunstancias distintas. Al inicio del libro IV, de hecho, Aristóteles distingue los planos de su propia investigación. La ciencia política no sólo debe considerar el régimen mejor "si no existiera ningún obstáculo exterior", sino también el mejor régimen "dadas las circunstancias", y el que "se adapta mejor a todas las ciudades". Y sigue:

> En efecto, no hay que considerar exclusivamente el mejor régimen, sino también el posible e igualmente el que es relativamente fácil de alcanzar para todas las ciudades. Pero el hecho es que los unos buscan exclusivamente el régimen más elevado (…) El legislador debería introducir un régimen tal que los ciudadanos pudieran fácilmente ser inducidos a aplicarlo y vivir de acuerdo con él (Aristóteles, 2007: IV, 1, 1288b21-1289a10. Cf. Garver, 2012: 6-8).

Como bien ha notado Eugene Garver, Aristóteles distingue así cuatro indagaciones políticas: el régimen mejor, el régimen posible, el régimen más accesible y el más común (Garver, 2012: 6). Tocqueville se sitúa, de este modo, en plena coherencia con el programa aristotélico: si la ciudadanía antigua ha dejado de ser posible, al menos en su formulación canónica, entonces corresponde pensar en el tipo de ciudadanía compatible con la democracia moderna, y tal es el propósito de *La democracia en América*. Es más, su idea según la cual los individuos deben ser educados para la ciudadanía asumiendo sus propios intereses, y no en contra de ellos, es plenamente coherente con la aserción aristotélica: "introducir un régimen tal que los ciudadanos pudieran fácilmente ser inducidos a aplicarlo y vivir de acuerdo con él".[29]

Esto nos lleva a otra reflexión. A partir de la aceptación de ciertos grados de diversidad política, Aristóteles rechaza cualquier forma de monismo político: los pueblos, dice, buscan la felicidad por diversos medios, creando modos de vida e instituciones que varían entre sí.[30] Tocqueville, por su parte, dice en sus notas que uno de los objetivos de *La democracia en América* es, precisamente, revelar "el peligro de dejar a un único principio social tomar sin discusión la dirección absoluta de la sociedad" (Tocqueville, 1951: II, 1, 4). Es más, es precisamente sobre esta cuestión que versa una de las escasas menciones de Aristóteles en sus apuntes personales. Al comentar la obsesión reglamentaria de Platón, sugiere que éste pierde de vista

[29] Esto explica, al mismo tiempo, que Tocqueville no ofrezca a los europeos la mera imitación de las instituciones americanas (Tocqueville, 1951: I, 2, 10).

[30] Aristóteles, 2007: 1288a36. Sobre la lectura "pluralista" de la *Política*, ver Pellegrin, 1987: 120-159.

> Esa gran idea puesta de relieve por Aristóteles, según la cual la diversidad es tan necesaria a los hombres como la unidad, y que buscar encerrarlos bajo una misma forma o abandonarlos enteramente a su originalidad es igualmente nocivo (…) Platón no parece nunca sospechar los beneficios que se pueden obtener de la libertad individual (Tocqueville, 1989: 556-557).

Tocqueville recoge de Aristóteles la atención a la multiplicidad de la *pólis*, en contraste con el énfasis platónico en la unidad, sabiendo que la noción de ciudadanía es precisamente la instancia para articular ambos polos (unidad y diversidad)[31]. En cualquier caso, subsiste una pregunta central: ¿en qué medida Tocqueville sigue preocupado (o no) por el régimen mejor? La pregunta puramente especulativa no parece interesarle en demasía, y es difícil imaginar un equivalente al libro VII de la *Política* bajo su pluma. Es más, el autor francés establece una ruptura muy profunda entre el mundo aristocrático y el mundo democrático —"son como dos humanidades distintas", asevera—, lo que supone rebajar la importancia de la pregunta abstracta, desconectada de cuestiones prácticas. La obsesión tocquevilliana guarda relación con la igualdad moderna: no tiene mayor sentido cuestionar ese dato. Pero una vez aceptado ese hecho, la pregunta aristotélica por lo mejor recobra su importancia: ¿qué tipo de perfección política es posible al interior de las condiciones modernas? Es cierto que Tocqueville considera que la igualdad democrática es más justa que la desigualdad democrática, pero bien sabemos que ese juicio no marca el fin de la discusión, sino sólo su inicio. Después de todo, Tocqueville admite el hecho macizo de la igualdad democrática, pero lo admite para ponerlo inmediatamente en tensión: la igualdad es justa, pero vuelve difícil la elevación humana.[32] Todo esto le produce a Tocqueville cierto "temblor religioso" (Tocqueville, 1951: I, "Introduction"). Aquí notamos, quizás, el rasgo que más lo acerca a Aristóteles. Uno de los ejes principales de la filosofía política de este último consiste en un esfuerzo por ponderar en su justa dimensión las dos grandes reivindicaciones políticas —democrática y oligárquica—, sin identificarse con ninguna de ellas. La tarea de la filosofía política, enfatiza Aristóteles, consiste en determinar la pertinencia de cada reivindicación desde la distancia reflexiva respecto de ellas (Aristóteles, 2007: III, 9, 1280a7-25 y III, 12, 1282b20-23). Como bien ha notado Pierre Manent, tal es exactamente la posición de Tocqueville respecto de la democracia y la aristocracia (Manent, 2007: 364-381).[33]

[31] Ver Nelson, 2004.

[32] Sara Henary ha puesto en duda, con buenos argumentos, el carácter último de la adhesión de Tocqueville a la democracia, (Henary, 2014: 469-494. Ver también Louis, 2021. Recordemos que Tocqueville afirma (contra los reaccionarios) que el movimiento hacia la igualdad es "providencial", aunque es posible pensar que el argumento tiene al menos una dimensión retórica. No hay en dicha alusión a la providencia nada equivalente a la teleología aristotélica, en parte porque el Estagirita no la aplica nunca el concepto a tendencias históricas globales. En cualquier caso, subsiste la pregunta por el tipo de perfección humana a la que aspira Tocqueville: aunque nunca la define de modo sistemático, parece claro que sus textos ponen en el horizonte cierta elevación del espíritu (el caso de Pascal es quizás el más representativo).

[33] Así le dice Tocqueville a Henri Reeve, su traductor al inglés, en una carta del 22 de marzo de 1837: "En una palabra, estaba completamente en equilibrio entre el pasado y el futuro [aristocracia y democracia] y no me

VI. CONCLUSIONES

Según hemos intentado ilustrar, la nueva ciencia política tocquevilliana tiene puntos de encuentro significativos con algunas tesis aristotélicas. Por de pronto, el pensador francés busca rehabilitar una noción de ciudadanía que, sin ser rigurosamente griega, sí rescata algunos elementos del mundo clásico, pues no se siente satisfecho con la versión de ciudadanía ofrecida por los modernos. Puede decirse que Tocqueville busca adaptar la noción antigua de ciudadanía a las condiciones modernas, y el principal instrumento que emplea con ese fin es su teoría de la asociatividad. Esa instancia podría encarnar, a sus ojos, la politicidad moderna, pues es allí donde los individuos toman conciencia de su interdependencia al perseguir fines colectivos. Al mismo tiempo, las asociaciones logran modificar el carácter de quienes participan en ellas, en la medida en que se hacen habituales. La idea tiene un nítido talante aristotélico: cierto tipo de instituciones pueden fomentar la virtud en los ciudadanos. Tal parece ser una de las funciones de aquello que Tocqueville llama el interés bien entendido, que no debe leerse como una reformulación de tesis del siglo XVIII, sino más bien como un modo de reintroducir el concepto de virtud en el lenguaje político. Todo esto cobra aún más sentido si recordamos que el carácter político del hombre no se reduce, en Aristóteles, a la deliberación, sino que ésta debe vincularse con la cooperación. Lo político emerge allí donde hay una obra común, y es precisamente ese el argumento en el que tanto insiste el pensador francés.

Como puede verse, son múltiples los puntos de contacto entre ambos pensadores; aunque, naturalmente, también media distancia entre ellos. En efecto, Tocqueville es un moderno que busca repensar las relaciones sociales —y políticas— sin salir del marco moderno, pero eso no le impide emplear ciertas categorías aristotélicas a la hora de enfrentar los efectos menos amables de la igualdad democrática. En último término, su aristotelismo también puede apreciarse en el modo en que compara aristocracia y democracia, sin comprometerse completamente con ninguna de las dos perspectivas; esto es, sin renunciar nunca completamente a la pluralidad de principios políticos.

REFERENCIAS

Antoine, Agnès. 2003. *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*. Paris: Fayard.

Arendt, Hannah. 2003. *La condición huamana*. Madrid: Paidós.

Aristóteles. 2007. *Política.* Madrid: Gredos.

Aristóteles. 2008. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.

Aron, Raymond. 1967. *Les étapes de la pensé sociologique*. Paris: Gallimard.

Berry, Christopher. 1997. *The Social Theory of the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

sentía natural ni instintivamente atraído ni hacia uno ni hacia el otro, no necesitaba hacer grandes esfuerzos para lanzar miradas tranquilas a ambos lados" (Tocqueville, 1955).

Bodeüs, Richard. 1983. *Le philosophe et la cité*. Paris: Presses Universitaires de Liège.
Boesche, Roger. 1987. *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*. New York: Cornell University Press.
Carrese, Paul. 2016. *Democracy in Moderation. Montesquieu, Tocqueville, and Sustanaible Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
Constant, Benjamin. 1997. *Écrits politiques*. Paris: Gallimard.
Cooper, John M. 1977. "Aristotle and the Forms of Friendship". *Review of Metaphysics* 30: 619-648.
Cooper, John M. 2005. "Political Animals and Civic Friendship", en Richard Kraut y Steven Skultetu (eds.), *Aristotle's* Politics*. Critical Essays*. Oxford: Rowman & Littlefield.
Fontana, Biancamaria. 1991. *Benjamin Constant and The Post-Revolutionary Mind*. New Haven and London: Yale University Press
Furet, François. 2001. "De la démocratie en Amérique" en F. Châtelet et al. (eds.), *Dictionnaire des œuvres politiques*. Paris: Puf.
Garver, Eugene. 2012. *Aristotle's Politics. Living Well and Living Together*. Chicago: University of Chicago Press.
Gauchet, Marcel. 2005. *La condition politique*. Paris: Gallimard.
George, Robert P. 1995. *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*. New York: Clarendon Press.
Geuss, Raymond. 2001. *Public Goods, Private Goods*. Princeton: Princeton University Press.
Güremen, Refik y Annick Jaulin. 2017. *Aristote. L'animal politique*. Paris: Publications de La Sorbonne.
Henary, Sara. 2014. "Tocqueville and the Challenge of Historicism". *The Review of Politics* 76: 469-494.
Hirschman, Albert O. 2011. *The Passions and the Interests*. Princeton: Princeton University Press.
Holmes, Stephen. 1994. *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*. Paris: Puf.
Jacobitti, Suzanne D. 1991. "Individualism and Political Community: Arendt and Tocqueville on the Current Debate in Liberalism". *Polity* vol. 23, n. 4: 585-604.
Jaume, Lucien. 2008. *Tocqueville. Les racines aristocratiques de la liberté.* Paris: Fayard.
Kahan, Alan. 2017. *Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burkhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville*. London: Routledge.
Kukathas, Chandras. 2003. *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
Kullmann, W. 1993. "L'image de l'homme dans la pensée politique d'Aristote", en P. Aubenque (ed.), *Aristote politique. Études sur la* Politique *d'Aristote*. Paris: Puf.
Lamberti, Jean-Claude. 1983. *Tocqueville et les deux démocraties*. Paris: Puf.
Levy, Jacob. 2014. *Rationalism, Pluralism and Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
Llano, Alejandro. 1999. "El humanismo cívico y sus raíces aristotélicas". *Anuario Filosófico* 32: 443-468.
Louis, Adrien. 2021. *Les meilleurs n'auront pas le pouvoir. Une enquête à partir d'Aristote, Pascal et Tocqueville*. Paris : Puf.
Macintyre, Alasdair. 1999. Dependent Rational Animals. London: Duckworth.
Manent, Pierre. 1987. *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris: Calmann-Lévy.
Manent, Pierre. 2007. "Tocqueville, philosophe politique". *Enquête sur la démocratie*. Paris: Gallimard.
Mansfield, Harvey y Delba Winthrop. 2006. "Tocqueville's New Political Science", en Cheryl Welch (ed.), *The Cambridge Companion to Tocqueville*. Cambridge: Cambridge University Press.
Mansfield, Harvey. 2010. *Tocqueville. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
Mitchell, Joshua. 1995. *The Fragility of Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.
Montesquieu. 1979. *De l'esprit des lois*. Paris: GF – Philosophie.

Nelson, Eric. 2004. "Tocqueville and the Greeks", en Nelson, Eric, *The Greek Tradition in Republican Thought*. Cambridge. Cambridge University Presse.
Owen, J. Judd. 2016. *Making Religion Safe for Democracy. Transformation for Hobbes to Tocqueville*. Cambridge: Cambridge University Press.
Pellegrin, Pierre. 1987. "La *Politique* d'Aristote: unité et fractures. Éloge de la lecture sommaire". *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 177 (2): 120-159.
Pellegrin, Pierre. 2017. *L'excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*. Paris: Garnier.
Pocock, J. G. A. 2016. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press.
Rawls, John. 1995. *Liberalismo politico*. México: FCE.
Rawls, John. 2012. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Madrid: Paidós.
Rodríguez, Raúl. 2022. "Tocqueville's State of Nature Foundation". *American Journal of Political Science*, vol. 66, n. 2: 352-364.
Rosanvallon, Pierre. 2007. *El modelo político francés. La sociedad civil contra el jacobinismo, de 1789 hasta nuestros días*. Buenos Aires: siglo veintiuno.
Rousseau, Jean-Jacques. 2012. *Du Contrat social*. Paris: GF-Philosophie.
Schleifer, James T. 1984. *Cómo nació* La democracia en América *de Tocqueville*. México: FCE.
Simpson, Peter. 1998. *A Philosophical Commentary on the* Politics *of Aristotle*. North Carolina: The University of North Carolina Press.
Soromenho, Roberta. 2019. "Da Doutrina Do Interesse Bem Compreendido n'A *Democracia Na América*". *Araucaria* 21 (42): 449-473.
Spitz, Jean-Fabien. 1995. *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*. Paris: Puf.
Terrel, Jean. 2015. *La politique d'Aristote. La démocratie à l'épreuve de la división sociale*. Paris: Vrin.
Tocqueville, Alexis de. 1951. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gallimard.
Tocqueville, Alexis de. 1955. *Œuvres Complètes*, vol. VI, 1. Paris: Gallimard.
Tocqueville, Alexis de. 1983. *Œuvres Complètes*, vol. XV. Paris: Gallimard.
Tocqueville, Alexis de. 1989. *Œuvres Complètes*, vol. XVI, *Mélanges*. Paris: Gallimard.
Tocqueville, Alexis de. 2005. *Lettres choisies. Souvenirs*. Paris: Gallimard.
Todorov, Tzvetan. 1999. *A Passion for Democracy. Benjamin Constant*. New York: Algora Publishing.
Tomás de Aquino, *De Regno*. https://www.corpusthomisticum.org/
Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*. https://www.corpusthomisticum.org/
Welch, Cherril. 2001. *De Tocqueville*. Oxford: Oxford University Press.

Recibido: 29 de noviembre de 2022.
Aceptado: 18 de agosto de 2023.

Daniel Mansuy. Doctor en Ciencia política por la Universidad de Rennes y profesor asociado del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes (Chile). También es investigador del Centro Signos de la misma casa de estudios. Su investigación ha girado en torno a la filosofía política moderna y a la historia reciente de Chile. E-mail: dmansuy@miuandes.cl