

EL CONCEPTO DE “HOMBRE DEMOCRÁTICO” EN PLATÓN, TOCQUEVILLE Y NIETZSCHE

Diego Vernazza¹

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París

http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2012.v36.n4.42321

Resumen.- Hay, si no infinitas, múltiples maneras de plantear el problema político. Nos interesa explorar aquí una posibilidad en particular, que llamaremos antropológica, en la cual la pregunta por lo común se articula a partir de la caracterización del tipo de hombre, de ser humano, que corresponde a una serie de leyes y costumbres, de ideas y sentimientos. Tomaremos tres casos paradigmáticos de esta tradición, Platón, Nietzsche, y Tocqueville, ya que los tres encarnan un tipo de filosofía moral y política que se constituye explícitamente como diagnóstico crítico respecto a un momento clave de democratización: la Atenas del siglo V-IV a.C. y la Europa del siglo XIX. Tanto Platón como Tocqueville y Nietzsche construyen su filosofía a partir de un conflicto más o menos abierto con las ideas y sentimientos que trae consigo el hombre democrático, cuyo advenimiento consideran ineluctable, en el marco de un ciclo de regímenes, en el caso de Platón, y en el marco de una filosofía de la historia, en el caso de Nietzsche y Tocqueville.

Palabras clave.- *Antropología, naturaleza humana, comunidad, singularidad, democracia*

The concept of “democratic man” in Plato, Tocqueville and Nietzsche

Abstract.- There are multiple, if not endless ways to deal with the political problem. In this article we explore a particular possibility, the anthropological one. In this approach, the question of common life is articulated around the characterization of the type of man, of human being, which corresponds to a series of laws and customs, ideas and feelings. We will examine three paradigmatic cases of this tradition –Plato, Tocqueville and Nietzsche– as all three embody a type of moral and political philosophy that is explicitly constituted as a critical diagnosis of a key moment of democratization: the Athens of V-IV century BC and the Europe of nineteenth century. Plato, Tocqueville and Nietzsche all developed their philosophy through a rather open conflict with the ideas and feelings carried by the democratic man, whose advent was considered inevitable, as part of a cycle of regimes in Plato’s case, and within the framework of a philosophy of history when looking at Nietzsche and Tocqueville.

Keywords.- *Anthropology, human nature, community, singularity, democracy*

¹ Doctor en filosofía política por la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París, Francia. Actualmente es investigador asociado del Centre d’Etudes Sociales et Politiques Raymond Aron (CESPRA-EHESS). Ha dictado numerosos cursos de posgrado en Francia y Argentina y publicado artículos en revistas argentinas, españolas, francesas e italianas. Web: <http://cespra.ehess.fr/index.php?2305>

I

Es sabido que la hipótesis que atraviesa la *República* de Platón, y que de alguna manera da sentido a lo que llamamos aquí la tradición antropológica, es la de un paralelismo estricto entre el “individuo”, la *psyché*, y el orden político y social, la *politeia*. Del mismo modo que una cierta organización de las partes del individuo –de su parte racional (*nóos*, espíritu), su parte irascible (*thymos*, corazón) y su parte concupiscible (*epithumia*, vientre)– determina su carácter, la *polis* es pensada a partir de la manera en que estos elementos se distribuyen. Es particularmente en el libro VIII que esta perspectiva antropológica da sus mayores frutos. Según Platón es posible constatar la existencia de cuatro formas de gobierno, y por consiguiente de cuatro “hombres correspondientes a cada una de ellas” –la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía, sin contar la quinta forma de gobierno, la aristocrática, que en la *República* aparece como la combinación ideal. Hay en definitiva “tantas formas de gobierno como hay caracteres diversos de los hombres”².

El primer régimen, luego del régimen ideal, es la timocracia. La timocracia se define según Platón por el “ansia de honores” (*philotímicos*). “¿Cuál es el hombre que corresponde a este gobierno? ¿Cómo ha llegado a formarse y cuál es su carácter?”. El “hombre timocrático” se distingue por “la ambición de triunfo”, “la sed de honores” y por un claro “predominio de la parte pasional” de su alma³. Busca alcanzar los honores no tanto por medio de la elocuencia, haciendo uso de sus capacidades intelectuales, sino por sus “hazañas guerreras y ejercicios bélicos” –sus principales actividades son la gimnasia y la caza. El “joven timocrático”, resume Platón, es la “imagen de su ciudad”⁴. El régimen que sucede a la timocracia es la “oligarquía”, forma de gobierno “basada en el censo, en la que mandan los ricos y el pobre no participa en el poder”⁵. El pasaje de la timocracia a la oligarquía se produce cuando la riqueza deviene predominante en la ciudad, transformándose progresivamente en el único valor socialmente aceptado. Lo honorable deja de ser el criterio principal de distinción para dejar paso a la pura riqueza y dividir así la ciudad a partir de un nuevo principio: rico/pobre. El problema de la oligarquía, sostiene Platón, es precisamente el principio que la funda. Erigir la riqueza como principio excluyente para la participación en las decisiones colectivas es simplemente un error⁶. La ciudad oligárquica, basada en un falso principio, será una ciudad dividida, en constante discordia, porque es una entidad que no está de acuerdo con su propia esencia. La discordia da lugar necesariamente a la *stasis*, a la guerra civil que termina por derribar los regímenes oligárquicos⁷. La oligarquía precede así a la democracia:

² PLATÓN, *La república*, Eudeba, Buenos Aires, 1972, 544a y 544d-e. Estamos obligados a utilizar la expresión “hombre democrático”, la cual en su traducción castellana o francesa tiene la gran desventaja de su connotación masculina, lo cual no ocurre con el griego “*demokratikós*” o el latín “*homo democraticus*”.

³ *Ibid.*, 548d y 548c.

⁴ *Ibid.*, 549a-b.

⁵ *Ibid.*, 550d.

⁶ *Ibid.*, 551c.

⁷ Cf. LORAUX, N., *La guerra civil en Atenas*, Ediciones Akal, Madrid, 2008.

“La democracia nace cuando los pobres, después de haber obtenido la victoria sobre los ricos, matan a unos, destierran a otros, y comparten con los que quedan el gobierno y los cargos públicos, distribución que por lo común suele echarse a la suerte en este sistema político”⁸.

El régimen de la igualdad nace de una revolución en el seno de la oligarquía, de una puesta en cuestión, práctica, radical, del falso principio que la funda. Platón hace notar en seguida que esa igualdad que instala la democracia es el resultado, en muchos aspectos, de la situación oligárquica que la precede: el hombre democrático busca distribuir de manera igualitaria aquello que desea y practica el hombre oligárquico. En este sentido, la democracia aparece en la *República* como un régimen basado en la realización igualitaria de deseos propiamente oligárquicos –deseo de riquezas y de los placeres sensibles que estas permiten⁹. Al mismo tiempo, Platón no puede dejar de constatar que la situación democrática genera algo que es irreductible al régimen oligárquico que la precede. Lo primero que se respira en toda ciudad democrática es un inconfundible aire de libertad (*eleutheria*). Libertad de “acción y expresión”, de hacer y decir lo que cada uno quiera. Y esa posibilidad, que solo da la democracia, de “elegir [un] género de vida”¹⁰, tiene como consecuencia la creación de algo que va más allá de la simple distribución del deseo oligárquico de riquezas: la vida democrática termina dando lugar a una gran variedad de hombres. Se podría decir incluso que la característica principal, sociológicamente hablando, de la democracia, es precisamente esa variedad antropológica que la distingue de cualquier otro régimen conocido. En la ciudad democrática todos los tipos humanos están presentes. Un párrafo del libro VIII resume magistralmente la vida del hombre democrático:

“pasa cada uno de sus días satisfaciendo el primer deseo que se le presenta: hoy se embriaga al son de la flauta, mañana solo bebe agua y ayuna; tan pronto se ejercita en el gimnasio, tan pronto se dedica al reposo sin preocuparse por nada; en ocasiones da la impresión de vivir entregado a la filosofía; a menudo participa en la política y entonces, encaramado en la tribuna, dice y hace lo primero que se le pasa por la cabeza; a veces, los hombres de guerra le inspiran envidia, y entonces se hace guerrero; otras veces, los hombres de negocios, y entonces se hace negociante. En suma, no hay orden ni sujeción en su conducta y sigue el caprichoso curso de esta vida que considera agradable, libre y dichosa”¹¹.

En efecto, es difícil no observar con cierta simpatía la belleza “abigarrada” (*poikilon*) de la democracia, único régimen capaz de permitir una existencia “tan práctica, tan complicada, tan agitada, tan activa”, como la describirá más tarde Tocqueville¹². Platón, sin embargo, llama a no guiarse por las apariencias. La

⁸ PLATON, *República*, op. cit. 557a.

⁹ Cf. COUTURE, Y., “L’homme moderne selon Nietzsche et l’âme démocratique selon Platon”, comunicación en el 10º Congreso de l’AFSP, Grenoble, Francia, 2009.

¹⁰ PLATON, *República*, op. cit. 557b.

¹¹ Ibid., 561d.

¹² TOCQUEVILLE, A., *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, Paris, 1961, II, I, 5, trad. propia. De hecho, Karl Marx pinta un retrato similar de la utopía del hombre comunista: “en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar

ciudad democrática puede parecer “a primera vista agradable”; se trata en efecto de “una forma de gobierno encantadora, anárquica y pintoresca, que establece una especie de igualdad tanto entre los iguales como entre los desiguales”. Como en el gobierno y en la economía de la ciudad, la democracia introduce en el alma una “especie de igualdad entre los deseos”: “todos son de la misma naturaleza y [todos] merecen igual respeto”¹³. En ausencia de todo criterio de distinción, el hombre democrático “consagra a los deseos necesarios tanto dinero, esfuerzo y tiempo como a los innecesarios”, es decir a aquellos que tienden inútilmente a dañar tanto la salud del cuerpo como la del alma –en particular la templanza que esta necesita¹⁴. Es por eso que, allí donde cada individuo hace y dice lo que quiere sin que la ciudad se preocupe por el contenido de ese hacer y de ese decir, resulta imposible desplegar la virtudes intelectuales y morales que solo permite una *politeia* perfecta, organizada según la jerarquía de las partes del alma.

La democracia se degrada entonces, irreversiblemente, en razón de la “libertad y el desenfreno” que predominan en ella, ya que sin una jerarquía socialmente definida, los “deseos innecesarios” terminan por multiplicarse y ocupar la totalidad del campo de lo posible. Así como el exceso del principio de la oligarquía –el deseo inmoderado de riquezas– termina necesariamente por derribarla, el exceso del principio democrático –total libertad de acción y de expresión– produce finalmente su contrario, la tiranía. ¿Cómo es posible tal pasaje de la extrema libertad a la extrema esclavitud? Según Platón, el fenómeno aparece en el momento mismo en que el ansia de libertad comienza a invadir todos los ámbitos de la existencia, públicos y privados. Cuando se instala un trato estrictamente igualitario entre el padre y el hijo, el ciudadano y el meteco, el maestro y el discípulo, el joven y el viejo, incluso entre esclavos y hombres libres, la opulencia de libertad “hace sentir la necesidad de la tiranía”. Prueba irrefutable, concluye Platón, de que “todo exceso suele conducir al exceso contrario”¹⁵.

El hombre democrático se define entonces por dos características distintas, y de cierta manera, disonantes. Hay por un lado una radical homogeneidad de deseos, ya que todos los ciudadanos de una democracia ceden la conducción de su alma a la parte concupiscible, haciendo que predominen las ansias de riquezas y de placeres sensibles. Al mismo tiempo, la ciudad democrática, y con ella el hombre democrático, se caracterizan por una extrema diversidad. En ella se encuentran, por decirlo con palabras de Leibniz, todos los mundos posibles. Esta duplicidad constitutiva de las pasiones democráticas volverá a aparecer, bajo otra forma, en la obra de Tocqueville.

y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos”. MARX, K., *La ideología alemana*, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1974, p. 34.

¹³ PLATÓN, *República*, op. cit. 561a-c.

¹⁴ *Ibid.*, 558a-d y 559b-c.

¹⁵ *Ibid.*, 563b-c y 563e.

II

De la democracia en América afronta directamente el problema de la igualdad. Más precisamente, lo que motiva la reflexión de Tocqueville es la necesidad, a la vez política, sociológica y filosófica, de pensar la relación entre el “proceso de igualación de las condiciones”, proceso que habría comenzado en Occidente a finales de la Edad Media pero que se habría acelerado con la Revolución francesa, y las nuevas instituciones sociales y políticas que él observa en los Estados Unidos. El problema es a tal punto decisivo que Tocqueville planeaba titular su primera obra “*La influencia de la igualdad sobre las ideas y los sentimientos de los hombres*”. Tocqueville no propone entonces un tratado sobre el ser humano en general, sobre el hombre tal cual es por naturaleza, sino más bien una serie de hipótesis sobre una singularidad histórica, cuyos orígenes serán objeto de cuestionamiento, a saber, el hombre democrático. Se trata de comprender un sujeto que lleva en sus costumbres, en su *éthos*, en su forma de ser, la traza imborrable de la igualdad, y que en la filosofía de la historia propuesta por Tocqueville, pertenece, por más de una razón, a una humanidad distinta de las precedentes. Desde esta perspectiva, *De la democracia en América* dibuja los contornos generales de una antropología de la sociedad moderna, una antropología, podríamos decir, de nosotros mismos.

Para emprender esa tarea monumental Tocqueville se apoya en la vieja hipótesis, aceptada desde Platón, a saber que la pasión política principal de las democracias es el “amor por la igualdad”. Esta pasión da al “espíritu público una cierta dirección”, a los gobernantes “nuevas máximas y hábitos particulares a los gobernados”¹⁶. Lo que Tocqueville llama “igualación de condiciones” consiste en una lenta transformación que vuelve progresivamente semejantes las ideas y sentimientos de los seres humanos. En la sociedad democrática “todos los hombres son parecidos y hacen cosas cada vez más parecidas”¹⁷. Ya no se trata de un momento singular dentro de un ciclo de regímenes como en Platón, sino de una larga historia, la historia de la igualación, que tiene un comienzo definible pero que no parece tener término. Tocqueville está convencido que por un camino u otro, las diferentes formas del Antiguo régimen están destinadas a ser alteradas, si no revolucionadas, por este proceso de nivelamiento universal que desde hace siglos pareciera irreversible¹⁸. Por medios revolucionarios o pacíficos, disruptivos y progresivos, la sociedad de rangos, de castas, de estatutos fijos –ese estado de cosas que divide la sociedad en dos mundos distintos, incapaces tanto uno como otro de sentirse parte del mismo universo– está destinada a desaparecer. La universalidad, en la filosofía tocqueviliana de la historia, es el destino mismo del hombre democrático :

“Lo que digo de Norteamérica se aplica a casi todos los hombres de nuestros días. La variedad desaparece de la especie humana; las mismas maneras de actuar, de pensar y de sentir se encuentran en todos los rincones del universo

¹⁶ TOCQUEVILLE, A., *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, Paris, 1961, Introducción, trad. propia.

¹⁷ *Ibid.*, II, III, 17.

¹⁸ *Ibid.*, Introducción.

[...] [Los hombres se alejan] cada vez más de las ideas y sentimientos propios a una casta, una profesión, una familia, y llegan simultáneamente a aquello que está lo más cerca posible de la constitución del hombre, que es en todos lados la misma”¹⁹.

Aquello que es constitutivo del hombre y que adviene con la democracia es precisamente la igualdad, o mejor, la semejanza. “Cuando los rangos son casi iguales en un pueblo”, escribe Tocqueville, los hombres tienen una misma manera “de pensar y de sentir”. En razón de esa pasión inextinguible por lo mismo, el hombre democrático corre el riesgo de olvidar progresivamente todo aquello que está por fuera de la humanidad: “a la larga, la democracia desvía la imaginación de todo lo que es exterior al hombre para fijarla en el hombre mismo”. El ser humano deviene así la medida de todas las cosas. Su percepción ha sido a tal punto modificada por su pasión igualitaria que no llega a percibir más que lo que se le parece, “solo aman mirarse a sí mismos”²⁰. No viendo más que seres semejantes, el hombre democrático no puede más que desear lo que desean los otros, es decir, “librarse a los mismos placeres”, “entrar en las mismas profesiones”, “encontrarse en los mismos lugares”, en fin, “vivir de la misma manera”²¹. Viviendo en un mundo puramente humano, el hombre democrático desea menos aquello que desean los otros que su deseo mismo; desea, ante todo, el deseo del otro²².

Ahora bien, al percibirse todos como semejantes, los individuos son llevados, con una misma fuerza irresistible, a buscar la diferencia –lo que explica, en parte, la “inquietud de espíritu” característica del hombre democrático. A medida que la “variedad desaparece del seno de la especie humana”, que “las mismas maneras de actuar, de pensar y de sentir se encuentran en todos los rincones del mundo”²³, cada uno se esfuerza, con mucho más empeño aún, por distinguirse. Este deseo de distinción, que pareciera ser para Tocqueville uno de los aspectos más constitutivos de la vida social, es capaz de resistir al imperio de la igualdad y la pasión por la semejanza que este acarrea: “por más grande que sea el esfuerzo general de una sociedad por volver a sus ciudadanos iguales y semejantes, el orgullo particular de los individuos buscará siempre escapar al nivel, y querrá formar en algún lado una desigualdad que pueda aprovechar”. La potencia transformadora de la democracia pareciera encontrar aquí su límite. “[N]o podría ser de otra manera, constata Tocqueville, ya que es posible cambiar las instituciones humanas, pero no el hombre”²⁴.

La igualdad constituye entonces para Tocqueville una verdadera “pasión democrática”, una disposición no racional, constante e intensa. Pero una pasión (*passion*) no es para él lo mismo que un gusto (*goût*). Un gusto es también una disposición de tipo afectivo, pero menos constante y menos intensa que una pasión. Los pueblos democráticos tienen en este sentido un verdadero gusto por la libertad, la aman y sienten un gran dolor cuando la pierden, pero por la igualdad sienten algo mucho más fuerte. Se trata de una “pasión ardiente, insaciable, eterna, invencible”, hasta el punto en que los

¹⁹ Ibid., II, III, 17

²⁰ Ibid., II, I, 17.

²¹ Ibid., II, II, 1.

²² Cf. MANENT, P., *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Fayard, Paris, 1993, p. 92.

²³ TOCQUEVILLE, A., *De la démocratie en Amérique*, op. cit., II, III, 17.

²⁴ Ibid., II, III, 13.

pueblos democráticos quieren “la igualdad en la libertad, y si no pueden obtenerla, la quieren incluso en la servidumbre”²⁵. La pasión principal de las democracias, el amor por la igualdad, convive entonces indefectiblemente con un afecto particular, el *gusto por la diferencia*.

Se abren a partir de aquí dos caminos posibles para el hombre democrático. O bien la búsqueda de la diferencia, de la singularidad, en el marco mismo de la igualdad; o bien el desarrollo exclusivo de la pasión por la semejanza, cuyo riesgo es aquello que Tocqueville llama “el sentimiento democrático de la envidia”²⁶ y que consiste en la intención constante de borrar la diferencia trayendo al otro a su propio lugar. La imagen tocqueviliana de la democracia se ubica así entre una forma propiamente moderna de la virtud o la excelencia, la cual depende de la invención de nuevas formas de la *paideia* democrática, por un lado, y un régimen de la envidia y el resentimiento por el otro²⁷. Como en la *República* de Platón, la igualdad en el régimen de la indiferencia, la semejanza bajo la forma patológica de la envidia, termina haciendo sentir la necesidad de su contrario. Una nación democrática puede devenir, advierte Tocqueville, “un rebaño de animales tímidos e industriosos, cuyo gobierno es el pastor”. Pero *De la democracia en América* muestra también que es la política a fin de cuentas, con lo que esta tiene de irreductiblemente conflictual, lo que terminará orientando hacia una u otra dirección esas “dos pasiones enemigas”, irremediamente presentes en el alma del hombre democrático, “la necesidad de ser conducido y el deseo de ser libre”²⁸. Nietzsche, por el contrario, sostendrá que la partida está decidida de antemano.

III

Al hombre democrático Nietzsche lo llama “último hombre”. Se trata de un “tipo humano” que aparece en Occidente en los tiempos modernos, pero cuyos signos comenzaron a manifestarse siglos atrás con el advenimiento del cristianismo. La característica principal del último hombre, es la igualdad. “¡Ningún pastor y *un solo* rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio”²⁹. El último hombre es aquel que es incapaz de “despreciarse a sí mismo”, aquel que no solo está satisfecho con lo que es, sino que se burla de todos los hombres anteriores. “¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?’ –así pregunta el último hombre, y parpadea”. El último hombre es aquel que ostenta con orgullo su gran descubrimiento, su más grande conquista, la del bienestar, de la comodidad, de la seguridad, del goce de los pequeños placeres: “‘Nosotros hemos inventado la felicidad’ –dicen los

²⁵ Ibid., II, II, 1.

²⁶ TOCQUEVILLE, A., *De la démocratie en Amérique*, op. cit., I, II, 9.

²⁷ Sobre la necesidad de educación política y moral del individuo a través la práctica asociativa cf. *De la democracia en América*, II, II, 4-7.

²⁸ TOCQUEVILLE, A., *De la démocratie en Amérique*, op. cit., II, IV, 6.

²⁹ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza editorial, Madrid, 1998, Prólogo.

últimos hombres, y parpadean”. Ya nadie piensa distinto, ya nadie desea otra cosa. Antes “‘todo el mundo desvariaba’ –dicen los más sutiles, y parpadean”³⁰.

No es solo en su *Zaratustra* donde Nietzsche describe el carácter del último hombre. Hay también indicios fundamentales en el párrafo 242 de *Más allá del bien y del mal*, texto que trata de los “europeos de hoy”, que Nietzsche llama “democráticos”. El “movimiento democrático europeo” estaría produciendo un verdadero cambio “fisiológico” en la constitución del ser humano: los europeos se asemejan cada vez más entre sí, ya que se han desligado progresivamente de sus aspectos particulares. El resultado de este proceso es “la lenta aparición en el horizonte de una especie esencialmente supranacional y nómada de ser humano, la cual, hablando fisiológicamente, posee, como típico rasgo distintivo suyo, un máximo de arte y de fuerza de adaptación”³¹. El hombre democrático europeo, capaz de todos los deseos, de todas las actividades, es el resultado de un largo proceso de unificación, de intercambio e igualación: todos semejantes, todos capaces de todo –y agrega Nietzsche, como lo hacía Platón– de nada. Esta universalidad abstracta, esta capacidad de ser cualquier cosa, sostiene Nietzsche, es el signo más evidente de su mediocridad, de su incapacidad de ir hasta el final de algo, de hacer, de crear verdaderamente, radicalmente. Las nuevas condiciones generan “una nivelación y una mediocrización del hombre”, ya que queriendo ser todo, el hombre democrático “no hace posible en modo alguno la *potencialidad* del tipo”³². Por eso Zaratustra predicaba: “Yo quiero a quien no quiere tener demasiadas virtudes. Una virtud es más que dos, porque es un nudo más fuerte del que se cuelga la fatalidad”³³.

La caracterización nietzscheana del hombre democrático se completa en el párrafo 37 del *Crepúsculo de los ídolos*. Esa mutación fisiológica que habría producido el movimiento democrático europeo terminó creando una constitución humana “más débil, más delicada, más vulnerable”, portadora de “una moral más *rica en consideraciones*”, de una moral cuyo centro es la asunción de su propia debilidad: “nuestra humanidad tan forrada de algodón, que no quiere chocar con ninguna piedra”. Esta moral humanitaria, propiamente moderna y democrática, supone una premisa fundamental: el “decrecimiento de los instintos hostiles”, es decir, de los afectos que conducen al duelo, a la guerra, a la conquista, y que son para Nietzsche la única fuente posible de una verdadera vitalidad:

“Nuestras virtudes están condicionadas, vienen *provocadas* por nuestra debilidad... La ‘igualdad’, un cierto asemejamiento efectivo, que en la teoría de la ‘igualdad de derechos’ no hace otra cosa que expresarse, es parte esencial de la decadencia: el abismo entre unos hombres y otros, entre unos estamentos y otros, la multiplicidad de los tipos, la voluntad de ser uno mismo, de destacarse – eso que yo llamo el *pathos de la distancia*, es propio de toda época fuerte”³⁴.

³⁰ Ibid.

³¹ NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983, § 242.

³² Ibid.

³³ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, op. cit., Prólogo.

³⁴ NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza editorial, Madrid, 1973, § 37.

Nietzsche no duda así en poner en cuestión uno de los mayores valores democráticos, aquel que la sociología francesa del siglo XIX llamó “solidaridad”. Los demócratas modernos, escribe, imaginan que “esa unanimidad *alcanzada* en la indulgencia, en la disposición a ayudar, en la confianza mutua, es un progreso positivo”³⁵. El entusiasmo común de la filosofía moderna por la llamada dulcificación de las costumbres y el consiguiente advenimiento de una moral de la simpatía es para Nietzsche un precioso objeto de ironía: “mi objeción contra la sociología toda en Inglaterra y en Francia continúa siendo que ella conoce por experiencia sólo las *formas decadentes* de la sociedad y, con total inocencia, toma sus propios instintos de decadencia como *norma* del juicio sociológico de valor”³⁶.

A la moral y la ciencia democrática, Nietzsche opone una moral y una ciencia aristocrática. Ya no una aristocracia orientada hacia el pasado, como gran parte de los pensadores reaccionarios del siglo XIX, sino una hipotética aristocracia del futuro. Es por eso que el último hombre es también, en el ciclo nietzscheano, aquel que antecede al “superhombre”. Es el último porque es aquel que asegura el pleno desarrollo y profundización de su propia decadencia: “el último hombre es el que más tiempo vive”, advierte Zaratustra. Y es necesario que así sea por dos motivos. Porque la preocupación principal del último hombre es la conservación de la vida, en su sentido más restringido, pero también desde un punto de vista teleológico. Sin los siglos de decadencia que este asegura con su dominio la aparición del superhombre, la necesidad de su aparición, no se haría sentir: esos “obreros aptos para muchas tareas, charlatanes, pobres de voluntad y extraordinariamente adaptables, que *necesitan* del señor, del que manda, como del pan de cada día”³⁷. Así como la necesidad de la tiranía se hace sentir en el ciclo platónico de regímenes luego de un cierto tiempo de dominio del hombre democrático, el superhombre nietzscheano solo puede advenir luego de un largo período en que el dominio del último hombre, y con él la decadencia del hombre, hayan sido consumados.

IV

Desde la perspectiva antropológica que hemos propuesto explorar sintéticamente hasta aquí, la situación democrática produce un nuevo régimen de ideas y sentimientos, y con él, un nuevo tipo de ser humano. La sociedad del hombre democrático se caracteriza, esencialmente, por una lucha paralela por la igualdad y la diferencia, por la semejanza y la distinción. En el libro VIII de la *República*, Platón constata que solo en una ciudad democrática, donde se han distribuido de manera igualitaria los bienes oligárquicos, el individuo puede elegir el género de vida que más le plazca. A la vez, la generalización de esa posibilidad crea algo verdaderamente novedoso: una pintoresca variedad antropológica. La democracia es un régimen basado en la libertad de elección y en una idea muy específica del goce –*hoy esto, mañana aquello*. Tanto

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983, § 242.

Platón como Tocqueville coinciden en que sin una verdadera educación – garantizada por la ciudad y orientada hacia desarrollo de las capacidades singulares de cada uno– esa inquieta libertad no puede más que brindar frutos amargos. Tanto en la descripción de Tocqueville como en la de Nietzsche es posible encontrar, en mayor o menor medida, la dualidad que caracteriza la descripción platónica del hombre democrático. Difieren sin embargo en la apreciación del grado de apertura que ofrece el nuevo escenario. Nietzsche asegura que la igualdad conduce necesariamente a la tiranía y que por lo tanto la única pregunta legítima es aquella del tipo de dominación por venir: la tiranía del último hombre o la tiranía del superhombre. Tocqueville, en cambio, considera que las sociedades, como los individuos, no son lo que son más que por el uso que hacen de su capacidad de auto-institución, y que depende por lo tanto de ellas mismas “que la igualdad las conduzca a la servidumbre o a la libertad”³⁸. ¿Es posible inclinarse justamente por una de estas tres perspectivas? Intentaremos hacerlo aquí, a modo de conclusión, tomando abiertamente el camino que dibuja la proposición tocqueviliana.

Comencemos por un documento menor, pero fundamental en un sentido. Se trata de una carta de Tocqueville a Arthur de Gobineau, con quién tenía enormes diferencias, en particular en lo que concierne a sus hipótesis racistas. Discutiendo sobre el destino de las sociedades europeas, y en respuesta al profundo pesimismo que llevaba a Gobineau a concluir que un nuevo elitismo era necesario para salvar a Europa de la decadencia, Tocqueville escribe:

“Creo como usted que nuestros contemporáneos son bastante mal educados, y que esta es la primera causa de su miseria y de su debilidad; pero creo también que una mejor educación podría revertir el mal que una mala educación ha hecho. No nos está permitido renunciar a tal empresa. Es necesario apelar hábilmente a la honestidad natural y el buen sentido de los hombres. Quiero, en efecto, tratarlos como hombres. Quizás me equivoco, pero no hago más que seguir las consecuencias de mis principios y siento un placer noble y profundo al hacerlo. Usted desprecia profundamente la especie humana, al menos la *nuestra*. Cree que está caída y que no se levantará jamás, ya que su constitución misma la condena a servir. Es natural que para mantener un poco de orden en esa canalla el gobierno del sable e incluso del machete le parezca el más adecuado. (...) En lo que me concierne, no siento ni el derecho ni el gusto de sostener tales opiniones sobre mi raza y mi país. No hay, ante todo, que desesperarse. A mi entender, las sociedades humanas, como los individuos, no son lo que son más que por el uso que hacen de la libertad. Que la libertad sea más difícil de fundar y de mantener en las sociedades democráticas como las nuestras que en ciertas sociedades aristocráticas que nos han precedido, lo he dicho siempre. Pero que sea imposible, nunca seré tan temerario como para pensarlo”³⁹.

La argumentación de Tocqueville contra Gobineau es esencial por muchos motivos. Están allí, a nuestro entender, todas las premisas que sostienen su propio camino filosófico y que lo separan de un decadentismo

³⁸ TOCQUEVILLE, A., *De la démocratie en Amérique*, op. cit., II, IV, 8.

³⁹ TOCQUEVILLE, A., « Lettre à Arthur de Gobineau. 24 janvier 1857 ». En TOCQUEVILLE, A., *Lettres choisies – Souvenirs*, Paris, Gallimard, 2003, p. 1231-2.

inconmensurablemente más refinado que el de Gobineau como es el de Nietzsche.

Tocqueville opone a Gobineau, y más generalmente, a toda tesis decadentista, la idea, a la vez sociológica y política, de que “las sociedades humanas, como los individuos, no son lo que son más que por el uso que hacen de la libertad”. Ese postulado constituye de alguna manera el nudo de lo que podríamos llamar sentido común de las democracias, y se encuentra como tal en el fundamento mismo de sus principios: si un ser humano es resultado de las circunstancias económicas, sociales, culturales en las que se nació y se desarrolló, no es él en tanto individuo, en tanto naturaleza humana, el único responsable de su destino: hay derechos civiles, políticos, y sociales que la sociedad *debe* al individuo, en tanto este último no es más que su resultado, su creación. Este sentido común sociológico, por llamarlo así, se encuentra en una estrecha relación de dependencia con el régimen democrático, como lo constataba críticamente Nietzsche: la norma, que él considera decadente, de las ciencias sociales es la norma misma de la democracia (*Crepúsculo de los ídolos*, § 37).

En segundo lugar, Tocqueville opone a la tesis decadentista la idea de la ineluctabilidad de la democracia. Idea que va mucho más allá de la simple constatación de un fenómeno que es imposible de evitar, de un hecho que obliga a adaptarse. La idea de ineluctabilidad tiene esencialmente para Tocqueville un carácter “providencial”: hay allí algo de designio desconocido, algo que no se explica, que se acepta sin discutir, porque se intuye que trae consigo lo esencial. Esa intuición filosófica toma a menudo la forma de una verdadera filosofía de la historia, la cual se encuentra abiertamente en las antípodas de todo pensamiento decadentista. Es en la *Introducción* a la *Democracia* donde Tocqueville hace más explícita esta filosofía. La democratización, ese proceso ineluctable de “nivelamiento universal” tanto espiritual como material, es el “hecho generador” que conduce los destinos del hombre desde hace siglos. Tocqueville escribe: “el desarrollo gradual de la igualdad de condiciones tiene todas las características de un hecho providencial: es universal, durable, y escapa cada día al poder de los hombres; todos los acontecimientos, como todos los hombres, sirven a su desarrollo”⁴⁰. Como el “espíritu de comercio” en la historia universal de Montesquieu, como el “espíritu del mundo” en la filosofía de la historia de Hegel, como la “voluntad de poder” en la cosmología nietzscheana, el progreso de la igualdad de condiciones constituye para Tocqueville el hecho principal que define la historia de Occidente. Y como en toda filosofía de la historia, ese devenir trae consigo algo fundamental. Hay una cierta verdad en ese largo proceso de igualación, una verdad que tiene que ver, si utilizamos un lenguaje clásico, con la esencia humana. Esto es visible en ciertos pasajes donde Tocqueville se aventura en terrenos aún más escabrosos que los de las ciencias políticas y sociales. Es el caso de el siguiente pasaje de la *Democracia*, citado parcialmente más arriba:

“Lo que digo de Norteamérica se aplica a casi todos los hombres de nuestros días. La variedad desaparece de la especie humana; las mismas maneras de actuar, de pensar y de sentir se encuentran en todos los rincones del universo. Y esto no viene solamente de que los pueblos se comuniquen más y se copien

⁴⁰ TOCQUEVILLE, A., *De la démocratie en Amérique*, Introduction.

con más fidelidad, sino de que, separándose cada día más y en todos los países de las ideas y sentimientos peculiares de una casta, de una profesión o de una familia, llegan simultáneamente a aquello que está lo más cerca posible de la constitución del hombre, que es en todos lados la misma. Así se vuelven semejantes, sin que jamás se hayan imitado. Son como viajeros esparcidos en un gran bosque, cuyos caminos conducen a un mismo sitio. Si descubren todos a la vez el punto céntrico y dirigen sus pasos hacia él, se acercan insensiblemente los unos a los otros, sin buscarse, sin verse, y sin conocerse, y al final se sorprenden al encontrarse reunidos en el mismo lugar. Todos los pueblos que toman por objeto de estudio e imitación, no tal o tal hombre, sino el hombre mismo, acabarán por encontrarse con las mismas costumbres, como esos viajeros en el punto céntrico”⁴¹.

Es evidente aquí que el proceso de igualación implica para Tocqueville algo esencial, algo que tiene que ver con la “naturaleza”, con la “constitución del hombre”. La democracia aparece en este pasaje, y no es el único, como el resultado de un proceso de unificación, de pasaje de lo particular a lo universal, de los hombres en plural al Hombre en singular. Y no es, explica Tocqueville, una cuestión de simple imitación, no es porque los hombres se copian mutuamente que se vuelven cada vez más semejantes. Este no es en realidad más que el signo visible de algo mucho más radical. A través el proceso de igualación de condiciones, los seres humanos se deshacen de sus rasgos particulares y se aproximan progresivamente y sin percibirlo, a “aquello que está lo más cerca posible de la constitución del hombre”, que “es en todos lados la misma”. Ese “asemejamiento efectivo” que constituía para Nietzsche la manifestación misma de la decadencia –ya que hacía que los pueblos pierdan progresivamente sus caracteres distintivos y vuelvan así imposible cualquier *pathos de la distancia*– es para Tocqueville el signo de un proceso de unificación, y como tal, de universalización: al final del camino, escribe Tocqueville, no hay más que el Hombre, el hombre en sí mismo. Como lo resume Agnès Antoine, “la historia de la igualación de condiciones es también una fenomenología del espíritu humano”⁴².

Como en los libros XX y XXI del *Espíritu de las leyes*, consagrados a la historia del “espíritu de comercio”, la humanidad comienza a partir de un momento a actuar en concierto, y a partir de allí todas las historias particulares no constituyen más que una parte de un gigantesco y único proceso. En *De la democracia en América*, ya no es el comercio el que unifica los pueblos a través de la comunicación, sino más bien un proceso inmanente a las relaciones sociales: en esa interacción del semejante con el semejante los hombres de pueblos diferentes pierden progresivamente sus ideas y sentimientos particulares, hasta el punto en que no queda más, al final del camino, que el ser simplemente humano. Al reverso del movimiento descrito por Montesquieu, en el cual la historia venía a ocupar el lugar de la naturaleza, en la perspectiva de Tocqueville, es a través de la historia de la igualación de condiciones que el hombre llega, sin darse cuenta, a su verdadera naturaleza, que es *social*, y por ello mismo, en cierto modo, democrática. La democracia

⁴¹ TOCQUEVILLE, A., *De la démocratie en Amérique*, op. cit., II, III, 17, tr. propia.

⁴² ANTOINE, A., *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003, p. 238.

sería así, para ese rousseauista de una nueva especie, un nuevo estado de naturaleza.

Por estas razones, Tocqueville no puede asimilar, como lo hace Nietzsche, la democracia con la decadencia, el hombre democrático con el último hombre. Para Tocqueville, el advenimiento hombre democrático implica secretamente el surgimiento de una verdad, aquella del ser social, y de una definición de la libertad que está en acuerdo con ella. En un texto llamado "*L'état social et politique de la France avant et après 1789*", Tocqueville reconoce explícitamente su adhesión a la nueva axiología moderna:

"Según la noción moderna, la noción democrática, y me atrevo a decir, la noción justa de libertad, se supone que cada hombre ha recibido de la naturaleza las luces necesarias para guiarse a sí mismo, y que trae consigo desde el nacimiento un derecho igual e imprescriptible a vivir independiente de sus semejantes en todo aquello que le concierne, y a disponer como le parezca de su propio destino"⁴³.

La libertad no es más la conquista personal de un individuo, capaz de demostrar que es el único "en medio del género humano" a ostentar legítimamente un derecho a "gozar de la independencia" –aquella antigua noción aristocrática de la libertad como conquista, como prueba de nobleza, que recorre el pensamiento occidental desde Homero a Nietzsche⁴⁴. La libertad, sostiene Tocqueville, es un atributo universal de todos los seres humanos, y esta, si tiene que ser probada, lo será bajo la forma del derecho⁴⁵. Mas allá de las dificultades que le presenta y que de alguna manera comparte con Platón y Nietzsche, Tocqueville acepta, adopta incluso esta noción democrática de libertad y no duda en llamarla justa: "la noción moderna, la noción democrática, y me atrevo a decir, la noción justa de libertad". Hay allí un abismo que lo separa de la tradición y que lo lleva a redefinir enteramente el sentido de la filosofía política, abriéndola hacia aquello que constituirá el pilar del pensamiento democrático, las ciencias sociales.

⁴³ TOCQUEVILLE, A., *L'état social et politique de la France avant et après 1789*. En TOCQUEVILLE, A., *L'Ancien Régime et la Révolution*, Flammarion, Paris, 1998, p. 79-81, tr. propia.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Cf. VERNAZZA, D., "Tocqueville en Manchester: alienación, pauperismo y cooperación", *Anacronismo e irrupción*, Vol. 2 N° 3, 2012, p. 37-55.

Bibliografía

ANTOINE, A., *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003, p. 238.

COUTURE, Y., "L'homme moderne selon Nietzsche et l'âme démocratique selon Platon", comunicación en el 10º Congreso de l'Association Française de Science Politique, Grenoble, Francia, 2009.

HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1971 [traducción de Pierre Klossowski]

LORAU, N., *La guerra civil en Atenas*, Ediciones Akal, Madrid, 2008.

MANENT, P., *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Fayard, Paris, 1993.

MARX, K., *La ideología alemana*, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1974.

MONTESQUIEU, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2 vol, 1951.

NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza editorial, Madrid, 1998 [traducción de Andrés Sánchez Pascual].

NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983 [traducción de Andrés Sánchez Pascual].

NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza editorial, Madrid, 1973 [traducción de Andrés Sánchez Pascual].

PLATON, *La república*, Eudeba, Buenos Aires, 1972 [traducción de Antonio Camarero].

ROLDAN, Dario, *Lecturas de Tocqueville*, Madrid, Siglo XXI, 2007.

TOCQUEVILLE, A., *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, Paris, 1961.

TOCQUEVILLE, A., *L'état social et politique de la France avant et après 1789*. En TOCQUEVILLE, A., *L'Ancien Régime et la Révolution*, Flammarion, Paris, 1998.

TOCQUEVILLE, A., « Lettre à Arthur de Gobineau. 24 janvier 1857 ». En TOCQUEVILLE, A., *Lettres choisies – Souvenirs*, Paris, Gallimard, 2003.

VERNAZZA, D., "Tocqueville en Manchester: alienación, pauperismo y cooperación", *Anacronismo e irrupción*, Vol. 2 N° 3, 2012, p. 37-55.