

Sociológica, año 19, número 56, pp. 227-263
Septiembre-diciembre de 2004

De Tocqueville a Weber.
Sobre los orígenes sociológicos
de la ciudadanía en la cultura política
de la democracia estadounidense
*Stephen Kalberg**

RESUMEN

Mientras que el comentario de Alexis de Tocqueville sobre América es famoso, el de Max Weber lo es muchísimo menos. Sin embargo, en escritos dispersos él se refirió a dos de los temas centrales en el análisis que De Tocqueville hizo de las “maneras y mores” de la cultura política norteamericana: el peligro potencial de una “tiranía de la mayoría” en los Estados Unidos y el papel crítico de las asociaciones civiles. En referencia a estos dos temas, este estudio busca examinar las perspectivas divergentes de estos teóricos clásicos sobre la cultura política de los Estados Unidos; contrastar el modo de análisis más estructural y basado en los intereses de De Tocqueville con el énfasis de Weber en el significado de los valores y de las creencias y, a la luz de las perspectivas ofrecidas por ambos teóricos, hacer algunos comentarios sobre los orígenes sociológicos de la ciudadanía. A diferencia de



* Publicado en la revista *Citizenship Studies*, vol. 1, núm. 2, julio de 1997 (pp. 199-222). Traducción del inglés por Óscar Cuéllar S., profesor del Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Revisión técnica: Laura A. Moya López.

De Tocqueville, en el centro de la cultura política estadounidense Weber ve una extraña yuxtaposición entre un acentuado individualismo “dominador del mundo” y una acentuada orientación a los ideales de la esfera cívica.

“Todavía estoy bastante lejos de pensar, como mucha gente piensa en Europa, que los hombres pueden ser instantáneamente convertidos en ciudadanos enseñándoles a leer y a escribir. La verdadera información se deriva principalmente de la experiencia, y si los americanos no se hubieran acostumbrado gradualmente a gobernarse a sí mismos, su aprendizaje libresco no los hubiera ayudado mucho en el presente/hoy”
ALEXIS DE TOCQUEVILLE (1945, vol. 1: 329).

“Toda la vida de un americano transcurre como un juego de azar, una crisis revolucionaria o una batalla”
ALEXIS DE TOCQUEVILLE (1945, vol. 1: 443).

“La importancia de las sectas se extiende más allá de la esfera religiosa. Ellas le dan a... la democracia americana su propia estructura flexible y su estampa individualista”
MAX WEBER (1985: 10).

“A nosotros, modernos, gente religiosamente desafinada, nos cuesta mucho conceptualizar o simplemente *creer* qué tan poderoso papel... tuvieron los factores religiosos en aquellos periodos cuando se estaban imprimiendo los caracteres de las modernas culturas nacionales”
MAX WEBER (1985: 11, énfasis en el original).

INTRODUCCIÓN

La Democracia en América, de Alexis de Tocqueville es considerada hoy como tal vez el más profundo análisis de la sociedad estadounidense jamás escrito¹ Mucho más que un comentario político, este tra-

¹ Es interesante señalar que este estudio llamó poco la atención en los Estados Unidos antes de 1950.

bajo clásico se enfoca en las maneras y los mores –costumbres–² que yacen como los fundamentos mismos de la cultura política de los Estados Unidos de América. Dos temas principales, ambos originados en el interés de De Tocqueville por las diferencias más amplias entre las “naciones aristocráticas y las democráticas” y en las maneras como la “igualdad de condiciones” influye ampliamente en la sociedad estadounidense, yacen en el centro de su análisis: una preocupación por el peligro de una potencial “tiranía de la mayoría”, y si es que la democracia ha de permanecer estable, un énfasis en la necesidad de profundas asociaciones civiles.

Max Weber también residió por un tiempo en los Estados Unidos y retuvo un interés durante toda su vida por esta nación. Aunque mucho menos conocidos y ampliamente dispersos en sus obras, sus comentarios sobre la cultura política estadounidense versan sobre dos temas principales que preocupaban a De Tocqueville.³ La tarea principal de esta investigación consiste en el examen de estos escritos y en la comparación de sus conclusiones con las de De Tocqueville respecto de estos temas.⁴ De Tocqueville trata de captar la cultura política de Estados Unidos en gran medida en relación con su difundido igualitarismo y el tema de la tiranía de la mayoría, así como con la ágil y vivaz capacidad de los estadounidenses para crear asociaciones civiles. Aunque al igual que De Tocqueville, conocedor de una debilitadora tendencia hacia un rígido conformismo social en la vida nortea-

² “La importancia de las costumbres es una verdad común a la cual el estudio y la experiencia dirigen incesantemente nuestra atención. Puede considerarse como un punto central en el rango de observación y como el término final de todas mis indagaciones. Tan seriamente insisto en esto, que si hubiera fallado en hacer sentir al lector la importante influencia de la experiencia práctica, de los hábitos, de las opiniones –en breve, de las costumbres– de los americanos en el mantenimiento de sus instituciones, hubiera fallado en el objeto principal de mi trabajo” (1945: vol. 1: 334). Y: “Es la influencia de las costumbres la que produce los diferentes grados de orden de prosperidad que pueden distinguirse en las varias democracias anglo-americanas” (1945, vol. 1: 334; ver también pp. 310, 331-334). (De aquí en adelante, al citar la *Democracia en América* sólo se indicará el volumen y la página, pero no el año de publicación).

³ Aparte de breves notas en un conjunto de textos, Weber examina a los Estados Unidos en *Economía y sociedad* (1968, especialmente en las pp. 1204-1210); en “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo” (1946: 302-322), así como en su versión más temprana, “‘Iglesias’ y ‘sectas’ en Norteamérica” (1985: 7-13); en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1930) y en la colección de ensayos en respuesta a los críticos de esta obra (1972).

⁴ En una carta a J. P. Mayer, Marianne Weber afirma que Max Weber “indudablemente” leyó a De Tocqueville (véase Mayer, 1972: 166, nota 11). Discutiendo la amplia recepción de De Tocqueville en Alemania, Eschenburg (1976) señala que Dilthey (pp. 876 y 923-924), Roscher (pp. 922-923) y Tönnies (pp. 927-928) habían leído a De Tocqueville. Sin embargo, hasta donde conozco, Weber nunca comenta o cita a De Tocqueville.

mericana, Weber se enfoca en un contrabalanceador individualismo “dominador del mundo” y en el desarrollo de una distinta esfera cívica penetrada por una específica constelación de valores.

Al comparar a De Tocqueville y Weber, este estudio busca definir las distintas perspectivas de estos teóricos clásicos sobre la cultura política norteamericana, contrastar el modo de análisis más estructural y más basado en los intereses del primero con el énfasis de Weber en la significación de los valores y las creencias y demarcar un número de ejes subyacentes de la cultura política estadounidense. Sobre la base de las miradas ofrecidas por ambos teóricos, en este trabajo esperamos hacer algunos comentarios sobre un orden de fuerzas sociológicas significativas en los orígenes de la ciudadanía moderna.

¿UNA TIRANÍA DE LA MAYORÍA EN ESTADOS UNIDOS?

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Después de un viaje de nueve meses De Tocqueville dejó los Estados Unidos con una impresión favorable. Convencido de que la forma de gobierno norteamericana eventualmente llegaría a las playas europeas, y buscando impartir a sus compatriotas las lecciones que él había aprendido, esperaba asistir al desarrollo de la democracia en Europa, en particular entre los franceses (véase De Tocqueville, vol. 1: ix-x; 3; 14-15, 338-342). Sin embargo, se mantenía escéptico respecto de un aspecto principal: a menos que existiese una serie de distintas “salvaguardias”, él temía que las democracias inevitablemente llevarían a una tiranía de la mayoría.⁵ De Tocqueville basaba esta conclusión en

⁵ La ambivalencia de De Tocqueville respecto de la democracia es evidente. El veía a “los Estados Unidos ofreciendo no la forma ideal de gobierno, sino la mejor posible [...]: El crecimiento gradual de las formas e instituciones democráticas debería considerarse no como lo mejor, sino como el único medio de preservar la libertad; y dejando de lado [sin preocuparnos por] la forma democrática de gobierno, podría adoptarse como la más aplicable y como el mejor remedio para los presentes males de la sociedad” (De Tocqueville: vol. 1: 341). Sin embargo, De Tocqueville inequívocamente se opone a una simple transposición de la cultura política estadounidense a Francia: “Quienes después de haber leído este libro se imaginaran que mi intención al escribirlo fue proponer las leyes y costumbres angloamericanas para imitación de todas las comunidades democráticas cometerían un grave error; debieron haber puesto más atención a la forma que a la sustancia de mi pensamiento. Mi propósito ha sido mostrar, con el ejemplo de ‘América’, que las leyes y especialmente las costumbres pueden permitir a un pueblo

su observación de la cultura política estadounidense.

En los Estados Unidos, arguye De Tocqueville, la democracia tiene sus raíces en el supuesto comprensivo (*overarching*) de que la opinión mayoritaria tiene una autoridad *moral*. Se cree ampliamente “que hay más inteligencia y sabiduría en un número de hombres unidos que en un individuo singular” (De Tocqueville, vol. 1: 265) y, en consecuencia, que “los intereses de los muchos han de ser preferidos a los de los pocos” (vol. 1: 266). “Toda autoridad –sostiene– se origina en la voluntad de la mayoría” (vol. 1: 268) y la mayoría se entiende a sí misma como una “inteligencia superior” (vol. 1: 265).

De Tocqueville llama la atención sobre el “germen de tiranía” que surge del simple hecho de que “el derecho y los medios de mando absoluto” conferidos por la mayoría no se encuentren restringidos por una fuerza compensadora. Si “no existen obstáculos que impidan su progreso” (De Tocqueville, vol. 1: 266; también 270-271), ¿a quién puede entonces apelar un individuo agraviado? Una legislatura representa a la mayoría y el ejecutivo es elegido por la mayoría, incluso los jueces son elegidos: “Cuando veo que el derecho y los medios de mando absoluto se confieren a cualquier poder que este sea, llámese pueblo o un rey, una aristocracia o una democracia, una monarquía o una república, digo que hay un germen de tiranía y busco vivir en otro lugar, bajo otras leyes” (vol. 1: 270).

De Tocqueville argumenta que los grandes poderes de la regla de la mayoría son especialmente visibles en relación con el “ejercicio del pensamiento”. Dondequiera que la mayoría constituye el legítimo tribunal de última instancia, los individuos se hacen extremadamente conscientes de y sensibles a las opiniones de sus conciudadanos. En verdad, una vez pronunciadas por los votos de la mayoría, las decisiones imponen un fin a toda discusión y silencio. Los debates respecto de temas fundamentales y de largo alcance son coartados. En consecuencia, De Tocqueville proclama que no conoce “ningún otro país con tan poca independencia de mente a la vez que real libertad de discusión” (De Tocqueville, vol. 1: 273), y donde parece “a primera vista

democrático permanecer libre. Pero estoy muy lejos de pensar que deberíamos seguir el ejemplo de la democracia americana y copiar los medios que ella ha empleado para lograr este fin” (De Tocqueville: vol. 1: 342). Más bien, él desea mostrar que si las instituciones democráticas no se introducen gradualmente, “no habrá independencia en absoluto... sino una igual tiranía sobre todos; y... la autoridad ilimitada de un solo hombre” (vol. 1: 342; véanse también pp. 14-15).

como si todas las mentes de los americanos fueran formadas sobre un modelo, de manera tan precisa, que siguen todos ellos la misma ruta” (vol. 1: 277). Prevalece una cierta estrechez de opiniones hasta el punto de que surge la cuestión de si puede decirse que existen libertades políticas viables. Quienquiera que mantiene posiciones y opiniones opuestas a las de la mayoría pronto cae en la cuenta de que no puede seguir una carrera política: también a menudo experimenta el ostracismo social.

Para De Tocqueville la lección es clara: dondequiera que el gobierno es hecho por los individuos y éstos se sienten iguales a otros, resultará una conformidad de opiniones. Dondequiera que los ciudadanos carezcan de una posición social clara por nacimiento y deban crear sus propias posiciones sociales, como sucede en las democracias, a diferencia de las sociedades feudales, para evitar el desprecio llegan a ser necesariamente sensibles a las opiniones de otros (De Tocqueville, vol. 1: 274-277). Mientras que la superioridad de la aristocracia nunca es cuestionada o debilitada a pesar de los más atroces pronunciamientos y conductas en su contra, ya que se funda con seguridad en la nobleza de nacimiento, en las sociedades igualitarias los ciudadanos deben crear y recrear continuamente su posición social, haciéndolo siempre con referencia a las opiniones de sus pares. Además, muy a menudo resultan comunes un sazón de favor y de extrema timidez. A diferencia de las sociedades orgánicamente estratificadas en las cuales las personas están perfectamente conectadas unas con otras como consecuencia de obligaciones, deberes y responsabilidades fijas, la igualdad implica un aislamiento de las personas —aunque nada más sea porque ahora falta un claro “sentido de lugar” propio de la sociedad feudal. Por una parte, este aislamiento permite a cada uno “concentrar su atención en si mismo” (vol. 2: 23) y, por otra, aumenta incluso más su conciencia de —y sensibilidad a— las opiniones de otros. Para De Tocqueville:

Mientras que la autoridad de un rey es física y controla... acciones sin subyugar [la] voluntad,... la mayoría posee un poder que es físico y moral al mismo tiempo, que actúa sobre la voluntad tanto como sobre las acciones y que suprime no sólo toda oposición sino toda controversia (De Tocqueville, vol. 1: 273; véase también pp. 276-278).

La mayoría ejerce una autoridad real prodigiosa y un poder de opinión que es casi tan grande: no existen obstáculos que puedan impedir o aun retardar su progreso y hacerla cuidarse de las quejas de quienes aplasta en su camino. Este estado de cosas es dañino por sí mismo y peligroso para el futuro (vol. 1: 266).

Sin embargo, De Tocqueville descubrió un orden de fuerzas significativas que tienden a actuar en contra de esta “tiranía” y a mantenerla bajo control. En conjunto, ellas moderan sus miedos respecto de las peligrosas consecuencias que siguen de la “omnipotencia” de la mayoría. Primero que nada él llama la atención sobre varios factores secundarios: una descentralización administrativa en los Estados Unidos que frena “el descender a los detalles” del gobierno (De Tocqueville, vol. 1: 281-282); “una fuerte profesión legal que, orientada a la legalidad, la regularidad y el orden público permanece sobre las masas” como una “aristocracia natural”, oponiéndose a la innovación y “neutralizando los vicios del gobierno popular” (vol. 1: 282-290), y la institución del juicio por jurados, que familiariza a los ciudadanos con las leyes “invistiendo al pueblo con la dirección de la sociedad”, cultivando por esta vía responsabilidad y cautela. Asimismo, los juicios por jurados los “obligan a dirigir su atención a otros asuntos que los propios [y por tanto, a disminuir] el egoísmo privado” (vol. 1: 291-292). De Tocqueville también nota la importancia de una prensa libre (vol. 2: 343), de un extendido respeto por las leyes, de un sistema judicial fuerte para mantener las leyes, “restringir a las masas y actuar contra las imperfecciones de la naturaleza humana” (vol. 2: 343; vol. 1: 309-310). Finalmente, sostiene que las instituciones locales “imparten un gusto por la libertad” (vol. 1: 310). Sin embargo, De Tocqueville enfoca su análisis en otras dos salvaguardias que “mitigan la tiranía de las masas” y “mantienen la democracia”: la religión y las asociaciones civiles.

Él enfatiza repetidas veces el significado de la religión. El puro flujo y perpetuo cambio que reinan en aquellas épocas caracterizadas por una igualdad de condiciones plantean un gran peligro para las democracias. En verdad, para De Tocqueville la igualdad implica innovación y un continuo cambio de la política y de la moralidad diarias: “Donde quiera que reina la igualdad todo parece dudoso e indeterminado en el mundo moral” (vol. 1: 339). “La práctica diaria de la vida de los hombres requiere ‘constancia’”, arguye De Tocqueville, y

la “felicidad y grandeza... pueden aparecer sólo si se impone un saludable freno al intelecto” (vol. 2: 22). Por tanto, a medida que la igualdad se extiende más, la religión se convierte en una necesidad, ya que “inspira principios diametralmente opuestos” (vol. 2: 23); ideas fijas sobre Dios y la naturaleza humana y “estándares de verdad y de virtud... que entonces no necesitan buscarse en la política cotidiana” (vol. 2: 22). Estableciendo principios absolutos y, en consecuencia, relativizando la avaricia, la envidia y el interés propio, “la religión salvaguarda la moralidad, que es la mejor seguridad de la ley y la prenda más segura de la duración de la libertad” (vol. 1: 46):

El despotismo puede gobernar sin fe, pero la libertad no. La religión es mucho más necesaria en la república..., se necesita más en las repúblicas democráticas que en cualesquiera otras. ¿Cómo es posible que la democracia escape a la destrucción si el lazo moral no es fortalecido en proporción al relajamiento del lazo político? Y, ¿qué puede hacerse con un pueblo que es su propio dueño si sus miembros no se someten a Dios? (De Tocqueville, vol. 1: 318; vol. 2: 27).

Me inclino a pensar que si la fe falta en el individuo, éste debe ser sujeto; y si ha de ser libre, él debe creer (vol. 1: 23).

Las asociaciones civiles también constituyen salvaguardias fuertes contra la tiranía de la mayoría. Ellas sirven, arguye De Tocqueville, como obstáculo contra las opiniones directas de la mayoría y, por tanto, aíslan a sus miembros [de ellas]. Por otra parte, las asociaciones civiles actúan contra el aislamiento psicológico que resulta de la igualdad de condiciones, ofreciendo por esta vía límites a la vez que orientaciones a individuos que de otro modo estarían inquietos (De Tocqueville, vol. 2: 124). Asimismo, ayudan a individuos “fácilmente perdidos” y en riesgo de desaparecer en el tropel (vol. 1: 339) mucho mejor de lo que ocurre cuando los individuos permanecen solos o se unen a una “multitud incontrolada” a adquirir práctica en el autogobierno, a comprometerse en actividades políticas y a hacer oír sus voces: “Mientras mayor la multiplicidad de pequeños asuntos, más facilidad adquieren los hombres para perseguir grandes empresas en común” (vol. 2: 123). Finalmente, las asociaciones civiles introducen continuidad y, cuando son numerosas, equilibran a los grupos en oposición.

Estas salvaguardias bien pudieran ser efectivas contra los peligros –aislamiento y presiones de conformidad– presentados por la igualdad de condiciones, ya que previenen contra la extrema centralización de la opinión, prerequisite [este] de la constitución de mayorías y de su inequívoca aceptación por la opinión pública. En lugar de llegar a ser rápidamente superflua, la discusión política podría entonces continuar, los derechos de las minorías serían preservados, las opiniones serían menos circunscritas [de lo que son] y se verían menos restringidos el “ejercicio del pensamiento” y de la imaginación.

No obstante, casi en cada sección de la *Democracia en América* reaparece una profunda duda e incluso escepticismo en relación con la estabilidad a largo plazo del gobierno democrático en condiciones de igualdad. Este tema se explora en una vasta variedad de perspectivas. De Tocqueville ve un claro estrechamiento de los parámetros del debate y de la opinión pública en los Estados Unidos. Debido a la importancia de la religión y de las asociaciones civiles a este respecto, él es especialmente reacio a recomendar la adopción de una democracia de estilo norteamericano en Europa, donde las asociaciones civiles y la religión eran débiles (De Tocqueville, vol. 2: 114). Y se mantiene cauteloso hasta el final.

Los escritos de Max Weber tocan el tema de la tiranía de la mayoría desde una perspectiva diferente. Implícitamente ellos plantean la cuestión de si el análisis de De Tocqueville captura adecuadamente las dimensiones centrales de la cultura política norteamericana. ¿Podría De Tocqueville haber exagerado la omnipotencia de la mayoría y el peligro de la tiranía? ¿Representó adecuadamente el carácter del individualismo estadounidense?

MAX WEBER

Al igual que De Tocqueville, Weber llamó la atención sobre la naturaleza inusualmente basada en grupos de la sociedad estadounidense y sobre la severidad de las resultantes presiones por la conformidad (*konformitätstrang*). Sin embargo, nunca vio un peligro de una tiranía de la mayoría o un individuo débil, “debilitado”. Más bien, descubrió una fuerza en el mismo centro de la cultura política estadounidense, el individualismo “dominador del mundo” (*weltbeherrschende*) convocado por el ascetismo protestante, que

parecía contrabalancear efectivamente cualquier tendencia a una tiranía de una manera mucho más comprehensiva que las salvaguardas identificadas por De Tocqueville. Siguiendo a la vez a De Tocqueville y a Weber, ¿tal vez podría la cultura política norteamericana ser mejor definida (capturada) por referencia a una *tensión* entre las presiones conformistas inherentes a la igualdad de condiciones, por un lado, y el individualismo autoconfiado de la tradición ascética protestante, por otro? En tal caso, ¿qué lecciones pueden recogerse para una comprensión de la democracia estadounidense y la cultura de la ciudadanía?

Weber rechazaba la visión dominante en Europa hacia fines del siglo [xix], que entendía la democracia norteamericana como enraizada en individuos atomísticos y solitarios (Weber, 1985: 10; y 1946: 308-312). Argumentaba en cambio, como De Tocqueville, que lo que caracterizaba a esta sociedad eran sus asociaciones ubicuas: iglesias, sectas, clubes sociales, organizaciones de *hobbies*, etc. Ambos teóricos observaban que los estadounidenses establecían agrupaciones de una manera rápida y ágil. Además, aunque la membresía seguramente hasta cierto punto proporcionaba un sentido de pertenencia y un lugar seguro de actividad, Weber enfatizaba que también constituía un “símbolo de respetabilidad” o marca de honor social. La orientación hacia el honor, tan central en las sociedades feudales, no se había desvanecido simplemente; por el contrario, seguía siendo fuerte en las sociedades igualitarias, aunque asumía una variedad de formas. Ahora era “adquirida” —mediante la admisión en organizaciones ampliamente respetadas en la comunidad— antes que otorgada por el nacimiento (Weber, 1946: 308-311; 1985: 8, y 1968: 933). La democracia norteamericana, argumentaba Weber, no podría ser caracterizada como un “montón de arena” de individuos solitarios; más bien los Estados Unidos deben ser entendidos como una sociedad de individuos gregarios (“*joiners*”), de asociaciones masivas y de exclusividades:

La genuina sociedad americana —y aquí incluimos especialmente los estratos medios y bajos de esa población— nunca fue tal montón de arena. Tampoco era un edificio donde quienquiera que entraba encontraba sin excepción las puertas abiertas. Estaba y está permeada de exclusividades de toda clase. Donde todavía existen las viejas relaciones, el individuo no tiene pie firme, sea en la universidad o en la vida de negocios, cuando ha sido incapaz de ser

aceptado o de mantener su posición en una *organización social* (al principio casi siempre religiosa; hoy, de esa clase u otras) (Weber, 1985: 10. Énfasis en el original).

En el pasado... ha sido una característica precisamente de la democracia específicamente americana que ella no constituía un montón de arena informe de individuos sino más bien un zumbante complejo de organizaciones estrictamente exclusivas, aunque voluntarias (Weber, 1946: 310).

Todavía es cierto que la democracia americana no es una pila de arena de individuos no relacionados entre sí, sino un mazo de sectas, asociaciones o clubes altamente exclusivos, aunque voluntarios, que proporcionan el centro de la vida social del individuo” (Weber, 1968: 1207).

Así, Weber llama la atención sobre un aspecto de la vida norteamericana enfatizada en los términos más fuertes por De Tocqueville: sus múltiples y diversas “asociaciones civiles”. Aunque él nunca se refiere explícitamente a la manera en que estas asociaciones restringen la “independencia de pensamiento” [de mente] de los norteamericanos, estaba seguramente consciente de este peligro, como es evidente particularmente en sus discusiones sobre las presiones conformistas dentro de las sectas protestantes para expulsar y luego excluir del trato al desobediente:

La reputación del miembro [de una secta] corresponde ampliamente a sus cualidades reales, ya que la intensidad del adoctrinamiento y el impacto de la exclusión son mucho más efectivos de lo que puede ser cualquiera disciplina autoritaria eclesiástica (Weber, 1968: 1206; también 1946: 316; véase *passim*; también 1985: 8).

Estas observaciones parecerían llevar a Weber a la conclusión de De Tocqueville: en los Estados Unidos existe el gran peligro de una gran tiranía de la mayoría. En efecto, la influencia en la conducta de las sectas e iglesias ascéticas protestantes, según la visión de Weber, podrían entenderse como estableciendo las bases sociológicas de tal tiranía. Sin embargo, él nunca extrae esta conclusión; en verdad, su atención se vuelca fuertemente hacia otro aspecto de la democracia norteamericana, el “individualismo dominador del mundo”, exigido por el protestantismo ascético. Este enfoque llevó a Weber a concluir que en los Estados Unidos cualquier peligro potencial sería mitigado

por una fuerza contrabalanceadora aún más efectiva que las salvaguardias que identificaba De Tocqueville. En los fundamentos de esta diferencia respecto de la cultura política norteamericana yacen enfoques muy distintos de la sociología histórico-comparativa: mientras que una tiene sus raíces en la noción de *Verstehen* y en un fuerte reconocimiento de los valores, la otra ofrece una metodología más estructural y más basada en los intereses.

INDIVIDUALISMO Y DOMINIO DEL MUNDO

Los protestantes ascéticos⁶ obedecían, sin duda, los mandamientos de Dios como consecuencia de la posibilidad puramente pragmática de ostracismo y de exclusión de sus comunidades religiosas. Sin embargo, la sociología entera de Weber enfatiza también otra dimensión de la experiencia humana: la creencia. Él no duda que la fe religiosa puede ser sincera, consciente y sociológicamente significativa. Como frecuentemente lo señala, es por supuesto difícil para “nosotros, modernos”, imaginarnos la urgencia de la cuestión central de los protestantes ascéticos de los siglos XVI y XVII: “¿Estoy entre los salvados?” (Weber, 1930: 109-110; 155; 183; 233n. 66, y 1985: 1). Sin embargo, esta dificultad no debería llevar a los sociólogos a concluir que los calvinistas, metodistas, menonitas, bautistas, quáqueros, pietistas y congregacionistas podrían no ser sinceramente devotos.

Resulta central en la sociología de Weber el intento por entender el significado subjetivo de la acción social de personas situadas en grupos sociológicos significativos (por ejemplo, grupos de estatus y organizaciones tales como iglesias, sectas y burocracias). Si, por ejemplo, se reconstruye el significado subjetivo de los calvinistas, será evidente que la conformidad con la opinión de sus pares en la iglesia constituía sólo uno de los aspectos de su devoción religiosa. Otro componente –su fuerte individualismo o, en términos de Weber, su ascetismo dominador del mundo– es igualmente significativo y asentado directamente en sus creencias. Descuidado por De Tocqueville, este individualismo –argumentaba Weber– *coexiste* en la democracia norteamericana con la conformidad social que potencia un peligro de

⁶ Aquí me estoy enfocando en sólo una de las sectas ascéticas protestantes, el calvinismo. Esta iglesia, y en especial la reforma calvinista, constituye el más puro ejemplo de Weber (1930: 98-128).

tiranía de la mayoría. En verdad, él ofrece una poderosa salvaguardia contra esta tiranía. ¿Cómo lo hacía?

A diferencia de los católicos, los creyentes calvinistas estaban solos frente a su deidad, sin ser asistidos por una iglesia de creyentes virtuosos con especial acceso a Dios –curas, obispos, cardenales y papas. En el supuesto de que leían e interpretaban las escrituras por sí mismos, los calvinistas permanecían en una relación uno a uno con Dios. Además, su deidad –el iracundo, vengativo, distante y todopoderoso Dios del Antiguo Testamento– esperaba estricta adhesión a sus Mandatos y la debilidad humana no podría ser absuelta por la confesión. Finalmente, del devoto calvinista se esperaba, como de los monjes católicos antes que ellos, que fueran leales sólo a Dios y, en consecuencia, las relaciones íntimas en particular –aun aquéllas entre los esposos– debían asumir un tono de moderación y restricción, ya que las fidelidades fuertes hacia otros sólo podrían hacer peligrar “la Relación” más importante.

Tal doctrina sólo podría tener el efecto de exigir un individualismo sólido y confiado en sí mismo. Sin embargo, para Weber el calvinismo hace esto de una manera tal vez aún más fundamental. De acuerdo con las reformas emprendidas por Richard Baxter, un influyente pastor inglés del siglo xvii y escritor de ética puritana, las actividades mundanas –trabajo duro, competencia, la búsqueda de utilidades y demás– podrían proporcionarles a los creyentes con la riqueza que en verdad derivaba de la mano favorecedora y omnipotente y omnisciente de Dios –o *de ello podrían convencerse a sí mismos*. Por supuesto, podría razonarse lógicamente que Dios favorecería sólo a quienes Él había escogido –o *predestinado*– a la salvación. De esta manera, la actividad práctica o *dominio* del mundo en favor de la creación en la Tierra del abundante Reino de Dios adquiriría un “premio religioso” (Weber, 1930: 98-127; y 155-180), más aún debido al carácter *ascético* de esta doctrina.

De esta manera, todas las actividades emprendidas en favor de la acumulación de riqueza resultaban ahora legitimadas e incluso altamente aclamadas: competencia ruda, innovación, movilidad social ascendente y asunción de iniciativas y aceptación de riesgos. Esta nueva manera de dirigir la vida (*Lebensführung*) –para Weber, un nuevo *ethos* o conjunto de valores– no sólo desató una tremenda energía e inyectó un dinamismo masivo en el desarrollo económico norte-

americano, sino que también implicó un fuerte individualismo orientado a la actividad. Mientras que la reforma calvinista principalmente dirigía este individualismo a la averiguación, por medio de la acumulación de riqueza, del estado de gracia del creyente, también requería que el devoto hiciera a los otros responsables por sus conductas. *Todos*, en la nueva “Ciudad en la colina”, deben ahora mostrar fidelidad a Dios y asumir Sus Mandamientos, ya que en Su Comunidad la “debilidad” y el “mal mundano” deben ser dominados. Una aceptación parcial del mal estaba prohibida; el hombre de fe debe “ser fuerte” y actuar *contra* el mal (Weber, 1930: 82-112).

Además, con la reforma calvinista los creyentes ahora tenían una obligación religiosa en caso de que los gobernantes violaran los decretos de Dios, de protestar y derrocar a tales autoridades “ilegítimas” (Weber, 1985: 10, y 1968: 1208-1209). De estas maneras, el devoto adquiriría poder para actuar decisivamente en defensa de un conjunto de creencias tanto en la arena económica como en la política (Weber, 1930: 155-180):

Los conventículos y sectas ascéticas formaban uno de los más importantes fundamentos históricos del “individualismo” moderno. Su radical separación de la servidumbre patriarcal y autoritaria, así como su manera de interpretar el enunciado de que uno debe más obediencia a Dios que al hombre fue especialmente importante (Weber, 1946: 321; énfasis en el original; también 1955: 10-11).

Esta breve (e incompleta: véase Kalberg, 1996: 57-64) reseña del argumento de Weber en *La ética protestante* debe bastar para indicar que la reforma calvinista introdujo un fuerte y confiado en sí mismo individualismo en el paisaje norteamericano, como en general lo hizo el protestantismo ascético. Una disposición a actuar y a reformar el mundo en defensa de valores religiosos surgió de las iglesias y de las sectas protestantes ascéticas. Ni cautos ni contemplativos ni aceptando pasivamente el flujo aleatorio de la vida, los hombres de fe estaban ahora motivados para transformar, a través de sus acciones éticas, la sociedad como un todo. La enseñanza y el cultivo de este individualismo ascético dominador del mundo se daba en la familia y en la congregación autogobernada.

Weber enfatiza que los devotos eran animados por sus creencias a

actuar no simplemente contra la autoridad secular injusta sino también, si fuera necesario, contra la opinión popular (Weber, 1968: 1208-1209, y 1985: 10). Si la acción “práctica-ética” que organizaba la vida diaria contradecía las opiniones de las agrupaciones, estuviesen éstas constituidas como mayorías o de alguna otra manera, los hombres de fe estaban *obligados* a mantener sus posiciones contra la opinión popular. Su mismo ascetismo imbuía sus acciones éticas con una gran intensidad. Además, la atropelladora importancia de la cuestión de la *certitudo salutis* aseguraba que los trabajos hercúleos de los creyentes para controlar la vida diaria tomarían las reglas y principios abstractos de Dios como su *fulcrum* (centro), antes que las características particulares de las personas o los lazos emocionales entre ellas o las corrientes populares o la moda (Weber, 1930: 115-116, y 1968: 424-578).

A medida que transcurrían la industrialización, la urbanización y la secularización en los siglos XVIII y XIX, los aspectos extremos del ascetismo intramundano se rutinizaron en modelos utilitarios de acción (Weber, 1939: 48-56). Sin embargo, en muchas comunidades permaneció y asumió un estatus normativo un individualismo “dominador del mundo”. A veces completamente vacío de su tenor religioso, llegó a ser mantenido y cultivado por las familias, vecindades y líderes de comunidades. Este individualismo confiado en sí mismo y orientado a la actividad se caracterizaba por la resolución y por un robusto optimismo en relación con la capacidad de las personas para desafiar firmes tradiciones y para confrontar problemas sociales. Asimismo, motivaba a los individuos a sostener sus posiciones contra la opinión popular.

*DE TOCQUEVILLE Y WEBER:
¿UNA TIRANÍA DE LA MAYORÍA?*

La comprensión del individualismo que tiene De Tocqueville difiere dramáticamente de la de Weber. Aquélla falla al no atribuirle al protestantismo ascético ninguna influencia particular en el desarrollo en los Estados Unidos. Su examen de la religión se mantiene casi siempre

⁷ Aunque De Tocqueville ve débil a la religión en Europa (vol. 1: 339), la encuentra extremadamente fuerte en Estados Unidos (vol. 1: 314-316, y 319-326).

enteramente limitado a discusiones generales respecto de la manera en la que las creencias religiosas proporcionan patrones de conducta y de virtud, particularmente indispensables en las sociedades igualitarias para evitar una tiranía de la mayoría (De Tocqueville, 1945: vol. 1: 202-203, vol. 2: 22-29).⁷

Para De Tocqueville, como se ha señalado, el individualismo surge con el declive del feudalismo y la aparición del igualitarismo; para él, “el individualismo es de origen democrático, y amenaza con difundirse en la misma razón que la igualdad de condiciones” (De Tocqueville, vol. 2: 104). De acuerdo con este argumento puramente estructural, la misma igualdad afloja las posiciones y deberes fijos inherentes a la estratificación orgánica del feudalismo y permite a las personas verse a sí mismas como separadas del pasado a la vez que relajadas de todo anclaje social firme: “El lazo de afecto humano se extiende pero se relaja” (vol. 2: 104). Sin jerarquías sociales firmes las personas ya no son más “eslabones en una cadena”. Ellas llegan a desconectarse y aun a ser extrañas unas de otras: “...a medida que las condiciones sociales se igualan, aumenta el número de personas... [que] no deben nada a nadie; ellas adquieren el hábito de considerarse siempre a sí mismas sin depender de nadie y aptas para imaginarse que todo su destino está en sus manos” (vol. 2: 105; véase también, vol. 2: 104-107). Fundamentalmente De Tocqueville define un individualismo que no implica un aislamiento de las personas –un “atomismo”– y una “concentración de su atención en sí mismas”: “...la democracia... lo proyecta para siempre sobre sí mismo solamente y amenaza, por último, con confinarlo enteramente dentro de la soledad de su propio corazón” (vol. 2: 106).⁸

⁸ “El principio de igualdad, que hace a los hombres independientes unos de otros, les da un hábito y un gusto por no seguir en sus acciones ninguna otra guía más que su propia voluntad” (De Tocqueville, vol. 2: 304; también p. 343).

⁹ La descripción del individualismo que hace De Tocqueville es bastante dura: lo iguala con el egoísmo y lo ve como “socavando las virtudes de la vida pública”, así como “[destruyendo], en el largo plazo, todas las demás”. Además, “el individualismo procede más por juicios erróneos que por sentimientos depravados: se origina tanto en deficiencias de la mente como en la perversidad del corazón” (De Tocqueville, vol. 2: 104-105). A través de sus escritos es muy claro que él no cree en el *populismo*, esto es, en la confianza en el buen juicio y en la sabiduría básica del hombre común. Por el contrario, le atemoriza el hombre común propenso al comportamiento impulsivo, a la manipulación de figuras carismáticas, a menos que sea constricto, a ser guiado por ambiciones inquietantes, por las pasiones y por el amor a la gratificación material (vol. 2, p. 23). De Tocqueville enfatiza una vez más la importancia en las democracias de las asociaciones civiles y de la religión: ambas fijan estándares indispensables de comportamiento, verdad y virtud, sin los cuales el desorden en las reglas y el caos social

Lejos de la orientación al dominio del mundo o del enraizamiento en la rígida adhesión ascética a principios y reglas abstractos, este individualismo está “debilitado” y vacío de una clara línea de dirección interna, ya que “la igualdad aparta a los hombres (unos de otros), los separa y los debilita” (De Tocqueville, vol. 2: 344).⁹ No es sorprendente entonces que en sus discusiones sobre las varias salvaguardias contra la tiranía de la mayoría, De Tocqueville falle en mencionar el individualismo. Ese individualismo que Weber ve en la democracia norteamericana –anclado en la tradición dominante del mundo de la *creencia* ascética protestante¹⁰ antes que en un proceso de nivelación social– difiere, pues, dramáticamente del de De Tocqueville.

En suma, la tesis de la tiranía de la mayoría de De Tocqueville deriva de una visión del individuo fundamentalmente tímido y pasivo. En cambio, tal como las hemos presentado aquí, las observaciones de Weber sobre la cultura política norteamericana llaman la atención sobre un muy diferente individualismo, caracterizado por la conformidad severa, aunque *también* anclado “desde dentro” en orientaciones a valores y a principios absolutos. Capaz de actuar “en el mundo”, en su defensa este individualismo puede incluso ponerse en contra de una opinión popular sostenida (apoyada) por la “omnipotencia de la mayoría”.¹¹

El análisis de Weber revela que el peligro de la tiranía de la ma-

afloran (vol. 2: 22-23; también 211). En este sentido, la antropología de De Tocqueville varía muy poco frente a la de Durkheim.

¹⁰ Si la metodología de Weber se hubiera enfocado exclusivamente a bosquejar las transformaciones estructurales habría señalado la “igualdad de condiciones” como determinando un resultado específico: “la democratización pasiva” (Weber, 1968: 984-987, y 1453). Este término se refiere a la nivelación social “de los gobernados”, que sigue dondequiera que las jerarquías feudales se han debilitado o, incluso, desterrado. Aparecen nuevas organizaciones de personas formalmente iguales. Típicamente, las discusiones de Weber sobre estos desarrollos se distinguen por su referencia a casos históricos específicos –antes que a una uniformidad global putativa– y, por tanto, a la posibilidad de que esta transformación estructural pudiera ser inhibida o incluso contrariada, bajo condiciones específicas (tales como el amplio crecimiento y la mayor competencia de las sectas, múltiples asociaciones exclusivas y la presencia de un individualismo dominante del mundo). Esta nueva igualdad no lleva, como para De Tocqueville, a un individuo aislado, débil y “atomizado”; más bien da lugar a la burocratización dentro de las administraciones del Estado y de los partidos políticos y, en consecuencia, a la dominación de los funcionarios (aunque el grado en que esto ocurre también varía, dependiendo de las constelaciones nacionales específicas). En la medida en que se desarrolla la burocratización, argumenta Weber, a menudo produce atomización: “La ‘atomización’ usualmente es una consecuencia no de la democracia, sino del racionalismo burocrático” (1985: 10).

¹¹ Weber descubre aquí una muy importante y sólida fuente sociológica para la noción de “derechos del hombre” (Weber, 1968: 1208-1209).

yoría de De Tocqueville brota de un retrato de la democracia norteamericana que atiende sólo a uno de sus ejes principales. En el centro de sus investigaciones sobre la cultura política de los Estados Unidos está una *tensión* duradera entre un individualismo dominador del mundo, por un lado, y fuertes presiones hacia la conformidad social y a las orientaciones del grupo, por otra. Es típico un movimiento pendular a lo largo de un espectro que va del individualismo “orientado al mundo”, a la conformidad social. Ambos ejes están profundamente enraizados en la historia religiosa norteamericana y ninguno localiza su fuente, según Weber, en una transformación puramente estructural: el surgimiento de condiciones de igualdad y de nivelación social. Cuando se utiliza como marco explicativo, argumenta Weber, el igualitarismo descuida la cuestión crucial de su contexto cultural.

De Tocqueville y Weber también se refieren a la significación sociológica central de las asociaciones civiles en la cultura política norteamericana y se maravillan de su ubicuidad. Sin embargo, otra vez sus marcos explicativos difieren nítidamente: mientras De Tocqueville ve a las asociaciones civiles como originadas en las asociaciones políticas y en la variedad de intereses, Weber argumenta sobre la existencia de una serie de valores orientadores —que en conjunto constituyen una *esfera cívica* demarcada— y que resultan ser indispensables si las asociaciones civiles han de aparecer en una amplia escala.

EL PAPEL CRÍTICO DE LAS ASOCIACIONES CIVILES

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Como se ha apuntado, De Tocqueville argumenta que en la medida en que las jerarquías sociales del feudalismo declinan y las condiciones sociales llegan a ser más igualitarias surge un gran peligro: los individuos estarán más y más aislados. Arrancados de todo firme “sentido de lugar” y, por lo tanto, sin una conexión definida con otros o con el pasado, en medio de esta nivelación dependen crecientemente de sí mismos (De Tocqueville, vol. 2: 109-113). Esta separación no sólo lleva a la individualidad, por un lado, y a un conformismo masivo, por otro; además implica “el peligro de grave inestabilidad seguida por el llamado al autoritarismo de un líder fuerte”. La omnipotencia de la

mayoría –argumenta De Tocqueville– está “llena de peligros para las repúblicas norteamericanas” (vol. 1: 202; véase también, vol. 2: 336-338).

“Las naciones democráticas están amenazadas [por una especie de opresión]... diferente... de cualquiera otra antes existente” (De Tocqueville, vol. 2: 336): la anarquía y la servidumbre amenazan su estabilidad a largo plazo. Como anota el propio De Tocqueville: “El principio de igualdad engendra dos tendencias: una lleva a los hombres directamente a la independencia y puede súbitamente conducirlos a la anarquía; la otra los conduce... a la servidumbre” (vol. 2: 304):

Si alguna vez las instituciones libres de América son destruidas ello podría atribuirse a la omnipotencia de la mayoría, que en algún tiempo futuro podría urgir a las minorías a la desesperación y obligarlas a recurrir a la fuerza física. Entonces el resultado sería la anarquía, pero ésta habría sido producida por el despotismo (De Tocqueville, vol. 2: 279).

Cuando no hay ya ningún principio de autoridad en la religión, así como en la política, los hombres se atemorizan rápidamente ante la visión de su independencia ilimitada [sin límites]. La agitación constante de todas las cosas que los rodean los alarma y agota. Como todo está en el mar [a la deriva] en la esfera de la mente, ellos determinan por último que el mecanismo de la sociedad será firme y fijo y como no pueden retornar a sus antiguas creencias, ellos asumen un dueño (vol. 2: 23).

Esta servidumbre también surge como una consecuencia de la “tendencia de la democracia a destruir todo lo que permanece entre el individuo y los reyes”, dejando así al individuo sólo y aislado “ante el poder del Estado (De Tocqueville, vol. 2: 336-337). Todas las salvaguardias anotadas antes oponen la anarquía con la servidumbre (vol. 2: 202-203). De Tocqueville presta especial atención a las asociaciones civiles. La tendencia de las sociedades igualitarias al autoritarismo puede ser coartada, sostiene, si tiene lugar la formación de asociaciones civiles en el mismo grado en que ocurre la nivelación social:

Si cada ciudadano no aprende, en proporción a como [lo requiere] él individualmente deviene más débil y, consecuentemente, más incapaz de preservar su libertad por sí mismo, a combinarse con sus conciudadanos con el

propósito de defenderla, es claro que inevitablemente se incrementaría la tiranía junto con la igualdad (De Tocqueville, vol. 2: 114; también vol. 2: 115-116 y 118).

Sea que se orienten más a las actividades políticas o religiosas, ocupacionales o de gustos (*hobbies*) o al descanso, estas asociaciones permanecen firmes contra el despotismo. Como organizaciones que fortalecen a los de otro modo débiles ciudadanos y ofrecen tutoría en las bellas artes del gobierno, las asociaciones civiles se muestran indispensables en condiciones de igualdad.

Afortunadamente los norteamericanos —enfatisa De Tocqueville— son notoriamente adeptos a formar estas asociaciones. Ellos lo hacen “constantemente” y de una manera natural y espontánea. Él habla de una “extrema habilidad” en la fundación de asociaciones civiles de “mil... clases” (De Tocqueville, vol. 2: 114) y “[aun] para las más pequeñas empresas” (vol. 2: 115): “El país más democrático sobre la superficie de la Tierra es aquel en que los hombres han, en nuestro tiempo, llevado a la más alta perfección el arte de perseguir en común el objeto de sus deseos comunes” (vol. 2: 115; también vol. 2: 117). “Mientras que en América rápidamente se crean asociaciones civiles para enfrentar enfermedades sociales de toda clase, en Inglaterra es la clase alta y en Francia el gobierno los que se comprometen a ello” (vol. 2: 114). En este sentido, los norteamericanos podrían enseñar mucho a los europeos: “Nada, en mi opinión, es más merecedor de nuestra atención que las asociaciones intelectuales y morales de América” (vol. 2: 118).

La centralidad de las asociaciones civiles en el análisis de De Tocqueville plantea una cuestión urgente: ¿cómo se las arreglan los estadounidenses para formarlas con tal “extrema habilidad”? Que las asociaciones civiles no aparecieron simplemente de modo espontáneo en condiciones de igualdad es evidente a partir de sus comentarios sobre Francia. A medida que declinaba el feudalismo y se expandía la nivelación social a lo largo de los siglos xvii, xviii y xix, esta última produjo por una parte demandas de “un gobierno más capaz y activo” (vol. 2: 116) y, por la otra, un “individualismo grupal” [de grupo]: variedades de clases con límites firmemente desarrollados, cada una con una demanda de distinción y honor social (De Tocqueville, 1955: 96).

De Tocqueville ve el primer impulso hacia las asociaciones civiles

en Estados Unidos como derivando del reino del comercio. Los intereses económicos comunes unieron a la gente en asociaciones. A medida que tales “pequeños negocios” se multiplican, las personas adquieren experiencia en reunirse como consecuencia de intereses comunes. Así nace una “facilidad” para hacerlo (De Tocqueville, vol. 2: 123).

En la medida en que se desarrolla, esta facilidad pasa al ámbito político. A su vez, las asociaciones políticas efectivamente dan sustento a las asociaciones civiles. Mientras más aumenta el “conocimiento de la vida pública”, “se presentan la noción de asociaciones y el deseo de unirse” y “la vida política hace más general el amor y la práctica de las asociaciones” (De Tocqueville, vol. 2: 123). Por tanto, del mismo reino político surge, [pues] de “un deseo de unión”. Además, al enseñar a las personas cómo asociarse en agrupaciones este reino une a las personas eventualmente, para una variedad de propósitos:

En la política los hombres se combinan para llevar adelante grandes empresas y el uso que ellos hacen del principio de asociación en asuntos importantes les enseña de manera práctica que es de su interés ayudarse mutuamente en los de menor importancia. Una asociación política arrastra a un número de individuos al mismo tiempo fuera de su propio círculo; como quiera que puedan estar naturalmente separados por la edad, la mente o la fortuna, ella los acerca y los pone en contacto. Una vez que se han encontrado, ellos siempre pueden volver a reunirse (De Tocqueville, vol. 2: 124).

Así, el principal impulso a asociarse –sostiene De Tocqueville– viene del reino político, y no en menor medida porque, a diferencia de las empresas comerciales, hay muchísimos menos riesgos monetarios implicados. Sin embargo, en tanto los participantes aprenden “como se mantiene el orden entre un gran número de hombres” y cómo se realizan las metas en común, ellos adquieren habilidades fácilmente transferibles a una variedad de actividades. En verdad, dondequiera que la libertad de asociarse políticamente está abiertamente permitida, los ciudadanos llegan a ver “las asociaciones públicas como el medio... universal que los hombres pueden emplear para lograr los diferentes propósitos que pueden tener a la vista” (De Tocqueville, vol. 2: 125):

En sus asociaciones políticas los americanos... adquieren diariamente un gusto general por las asociaciones y se acostumbran a usarlas. Ahí se juntan en grandes números, conversan, se escuchan unos a otros y se estimulan mutuamente para emprender toda clase de asuntos. Luego transfieren a la vida civil las nociones que han así adquirido y las usan para mil propósitos (De Tocqueville, vol. 2: 127).

Como lo nota De Tocqueville, existe “una natural y tal vez necesaria conexión” (vol. 2: 123) entre las asociaciones políticas y las asociaciones civiles. Pero él entiende el inusual crecimiento de las asociaciones civiles en los Estados Unidos en varias maneras más. De Tocqueville sostiene que los ciudadanos participan en asuntos públicos sólo porque rápidamente llegan a ser conscientes de que, en las democracias, la persecución exitosa de los intereses privados está estrechamente relacionada con la prosperidad del reino público, y [de que] “el bienestar público requiere de la actividad conjunta” (vol. 2: 111-113). Además, la misma libertad y las instituciones libres, sostiene De Tocqueville, se oponen a los peligros producidos por la igualdad, y llevan a las asociaciones civiles: “...la libertad local... perpetuamente une a los hombres y los obliga a ayudarse mutuamente a pesar de las propensiones que los separan” (vol. 2: 111). La libertad también demanda una noción de servicio al público:

Las instituciones libres... y los derechos políticos... recuerdan a cada ciudadano... que él vive en sociedad. En todo momento imprimen en su mente la noción de que es el deber tanto como el interés de los hombres hacerse útiles a sus congéneres... Los hombres atienden los intereses del público, primero por necesidad, luego por elección: lo que es intencional llega a ser un instinto, y a fuerza de trabajar por el bien de sus conciudadanos, a la larga se adquiere el hábito y el gusto de servirles (De Tocqueville, vol. 2: 112)¹²

De Tocqueville también encuentra un sentido de “espíritu público” bien desarrollado en la cultura política norteamericana. A su vez, el espíritu público apoya el crecimiento de las asociaciones civiles. Él descubre sus orígenes en, por un lado, la creencia de los estadounidenses de que su nación –debido a las oportunidades de participación

¹² De Tocqueville sostenía que hay una “tendencia secreta de las instituciones democráticas que subordina los esfuerzos de los ciudadanos a la prosperidad de la comunidad, a pesar de sus vicios y equivocaciones” (vol. 1: 250).

abierta que permite— ha sido hecha por ellos y, por otro, en su convicción de que la participación es benéfica para la satisfacción de los propios intereses:

[El apego al país]... brota del conocimiento; se nutre de las leyes; crece por el ejercicio de los derechos civiles y, por último, se confunde con los intereses personales de los ciudadanos. Un hombre comprende la influencia que el bienestar de su país tiene sobre el suyo; es consciente de que las leyes le permiten contribuir a dicha prosperidad y trabaja para promoverla, primero porque le beneficia y segundo porque es en parte su propia obra (De Tocqueville, vol. 1: 251; también, vol. 2: 109-110).¹³

De Tocqueville está convencido de que el medio más efectivo para despertar un interés en los ciudadanos en el bienestar de su propio país “es hacerlos partícipes en el gobierno” (vol. 1: 252). Donde la gente “mira la fortuna del público como propia”, como en las democracias, desarrollará un celoso interés en el bienestar público y llegará a ser participante activa (vol. 1: 252; también, vol. 2: 112). En consecuencia, crecen tanto el espíritu público como las asociaciones

¹³ Así, respecto del origen de las asociaciones civiles y del espíritu público, De Tocqueville se refiere sobre todo a los propios intereses del individuo. De hecho, este modo de explicación reaparece con gran frecuencia a lo largo de *Democracia en América*. Por referencia al interés propio, por ejemplo, De Tocqueville explica la contribución de los jurados a la estabilidad social (vol. 1: 291-297); la ayuda que uno da a los otros y el apoyo para el bienestar del Estado (vol. 2: 130); los “hábitos de regularidad, temperancia, moderación, prudencia y auto-dominio” (vol. 1: 131); los “medios por los cuales la religión... gobierna a los hombres” (vol. 2: 134; también: 133-135); el patriotismo (vol. 1: 250); la falta de deseo para atacar los derechos de los otros (vol. 1: 254-255); la obediencia a la ley (vol. 1: 257); la necesidad de las religiones de hacer proselitismo (vol. 1: 318); la correcta manera de enseñar a los individuos a ejercer derechos políticos (vol. 1: 255); la cooperación de los individuos involucrados en asuntos públicos (vol. 2: 109-110), y la disposición y cuidado de los más opulentos de no distanciarse del pueblo (vol. 2: 111). Es inequívoco en particular con respecto a los derechos políticos: “Si... usted no logra conectar la noción de [derechos políticos] con la de interés privado, que es el único punto inmutable en el corazón humano, ¿qué medios tendrá para gobernar al mundo salvo el miedo?” (vol. 1: 255; vol. 2: 112). De Tocqueville establece directamente la centralidad causal que para él tiene el interés propio en varias ocasiones, por ejemplo: “Los angloamericanos descansan en el interés personal para lograr sus fines” (vol. 1: 452). Y: “El principio del interés propio bien entendido me parece la más adecuada de todas las teorías filosóficas respecto de las necesidades de los hombres de nuestro tiempo.... Debe ser... adoptado como necesario” (vol. 2: 131; también: 112, y 129-132).

¹⁴ Este modo de explicación —la gente apoyará aquello que cree ser su propia obra— también aparece frecuentemente en la *Democracia en América*. De Tocqueville se refiere a él no sólo al discutir los orígenes del espíritu público (véase *supra*) y de las asociaciones civiles, sino también, por ejemplo, para referirse al patriotismo (vol. 1: 250), al celo cívico (vol. 1: 252-253) y a la autoridad de la ley (vol. 1: 256-257).

civiles.¹⁴

El análisis de Weber respecto del surgimiento de las asociaciones civiles difiere ampliamente del de De Tocqueville. Si el inusual éxito de los norteamericanos en crear asociaciones civiles ha de explicarse, entonces –sugiere– debe reconocerse una *esfera cívica* que consta de valores específicos y facilitadores. Dondequiera que las asociaciones civiles aparezcan en gran escala deben ser entendidas como cristalizando en referencia a un contexto social caracterizado por un conjunto orientador de *ideales* basados en valores.

*MAX WEBER: EL ORIGEN DE LA ESFERA CÍVICA
Y SU NATURALEZA BASADA EN VALORES*

¿Cómo surgió una *esfera cívica* en los Estados Unidos? Weber llama otra vez la atención sobre las creencias religiosas de la era colonial. Así, examina la manera en que la doctrina protestante ascética animó al devoto a crear el Reino de Dios en la Tierra, e indaga en la comprensión de la congregación como una “comunidad ética” y en la generalización de los valores de la congregación en vecindarios, escuelas y comunidades secularizadas. En conjunto, estos desarrollos crearon un contexto social que ayudó al nacimiento de las asociaciones civiles.

Creando el Reino de Dios

Como ya lo señalamos,¹⁵ el individualismo dominador del mundo de la reforma calvinista implicaba una fuerte orientación a la *salvación individual*, pero también una orientación igualmente fuerte hacia *una comunidad*: la voluntad de Dios debe ser obedecida creando Su Reino sobre la Tierra. Antes que ser utilizadas para el propio goce de los creyentes las riquezas, a través de su reinversión, sirven a la comunidad como un todo –puesto que todos somos hijos de Dios comprometidos en una gran Misión para enaltecer Su Gloria a través de la creación de comunidades prósperas. De esta manera, los creyentes nunca vie-

¹⁵ Otra vez la reforma calvinista de Baxter es la que mejor ejemplifica los argumentos de Weber (1930: 155-156).

ron el mejoramiento de sus comunidades en términos puramente utilitarios o cognitivos, sino más bien como una parte y parcela de sus obligaciones religiosas. Una orientación a la prosperidad de la comunidad manifiestamente constituía un *servicio* a Dios.

Sin embargo, la reforma calvinista empujaba al devoto de una manera aún más efectiva en esa dirección. Como se indicó antes, la Iglesia dejaba a los individuos solos para descubrir “signos” de su estatus predestinado. Ni una iglesia, ni sus sacramentos ni intermedios sagrados podrían ayudarlo para aliviar la extrema ansiedad que acompañaba a la incertidumbre respecto del estatus de la propia salvación. Con todo, la reforma calvinista ofrecía varios medios para hacerlo: por ejemplo, si se lograba el éxito mundano, el hombre de fe podría *convencerse* de que su misma riqueza indicaba el favor de su poderoso Dios. Nada en Su Universo ocurría por azar y, por supuesto, Él ayudaría *sólo* a los predestinados (Weber, 1930: 115 y 117; 1968: 1198-1200). De esta manera, para el devoto el trabajo metódico era premiado con “premios psicológicos” inusualmente fuertes: sólo mediante un trabajo sistemático podrían obtenerse grandes riquezas.¹⁶

De esta intensificación del trabajo y de su elevación a un lugar central en sus vidas resultaba, notablemente, una profundización del compromiso del creyente con una comunidad. Aunque los fieles eran dejados solos por la doctrina calvinista para crear “evidencias” de su *estatus* predestinado, los medios para hacerlo —el trabajo metódico— nunca servían sólo al individuo. En cambio, como se ha señalado antes, el trabajo en defensa de la gloria de Dios y la creación del reino humano en la Tierra constituían una firme obligación. De esta manera, el trabajo ahora servía para *ligar* a los creyentes a una comunidad: trabajar en una vocación llegó a intensificarse y a orientarse hacia una tarea mucho más amplia que los meros cálculos del interés propio respecto de la acumulación de bienes materiales.

En consecuencia, la participación en la comunidad se convirtió en una importante y significativa actividad, mucho más probablemente como resultado de la congregación: esta organización servía como un terreno natural de entrenamiento para la adquisición de las habilidades de participación en grupos y la práctica del auto-gobierno (Weber, 1968: 1208). A este respecto, resultó central la participación

¹⁶ El argumento de Weber se examina en detalle en Kalberg (1996).

de los laicos en la admisión de nuevos miembros (1946: 314, n. 8), como también lo fue su papel axial en la amonestación a los “no merecedores” para negarles la comunión y en la selección de un ministro virtuoso (1946: 315-316) –todo estrictamente en orden para asegurar “la pureza de la comunidad sacramental” (1946: 322). Como señala Weber: “La secta controlaba y regulaba la conducta de los miembros exclusivamente en el sentido de una *virtud* [rectitud] formal y de un ascetismo metódico” (1946: 322; también: 316, n. 20, y 1968: 1208). De esta manera, las iglesias de la reforma calvinista dieron un fuerte empujón a la creación de asociaciones civiles.¹⁷ Lo hicieron también de otra manera. En este punto el análisis de Weber pone el énfasis en un conjunto de otros valores exigidos y cultivados por el protestantismo ascético. Estos valores acabaron creando un tenor específico para las relaciones sociales en la congregación y éstas, a su vez, vinieron a poner el tono para las relaciones en comunidades enteras. Dichos valores pavimentaron el camino y ayudaron a la difusión de las asociaciones civiles.

La comunidad ética: la congregación

En el análisis de Weber todas las congregaciones protestantes ascéticas en la América colonial y en los tempranos Estados Unidos apreciaron y cultivaron el candor y la confianza entre las personas no relacionadas por la sangre. Los miembros de las sectas y de la Iglesia entendían sus actividades como medios de una gran Misión para crear *comunidades* de creyentes en las que *todos* serían hermanos (Weber, 1946: 318). Entre los “hermanos” nacieron nuevas relaciones *familiares*, de confianza, de ayuda y servicio, de fidelidad y conducta ética bajo los ojos observadores de Dios. Un mecanismo bastante práctico aseguraba la pureza de esta comunidad ética: debido a los rígidos procedimientos de investigación, sólo las personas de “buen carácter

¹⁷ Weber habla de una “energía formadora de comunidad” impartida por la sectas ascéticas protestantes “a un mundo anglosajón” (1985: 11).

¹⁸ Para el individuo, esta naturaleza básica de una congregación formada por admisión selectiva tiene el significado práctico de legitimar sus cualidades personales. “Todo aquel que es admitido como miembro después de un cuidadoso examen puede por tanto demostrar al mundo que él se ha conformado a partir de los patrones religiosos y morales de la comunidad” (1968: 1205).

moral” podían entrar a la “comunidad de creyentes”. Así, ser miembro de ella implicaba un sello de conducta virtuosa así como el compromiso de tratar a los hijos de Dios en estricto acuerdo con un *ethos* de igualdad y de juego limpio.¹⁸ En la congregación prevalecían la buena voluntad y la apertura antes que el miedo, la amenaza, la inseguridad, la manipulación y el puro cálculo de intereses. En verdad, ser miembro de una secta o de una Iglesia establecía tan sólidamente una reputación de honestidad y candor en los negocios que los no creyentes preferían conducir sus tratos comerciales con el devoto; estaban convencidos de que su recompensa sería un trato justo (1985: 7-8; 1946: 312 y 318-319).

De esta manera, la confianza, la conducta ética y la buena voluntad de las congregaciones ascéticas protestantes salieron de su lugar original, en los lazos particularistas de la familia y el clan, y llegaron a ser reconocidos como “otros, desconocidos” –en tanto fueran miembros de una secta o Iglesia protestante ascética. Weber argumenta que entonces la confianza llegó a ser entendida como un *principio impersonal y obligatorio* –un firme *ideal* incluso para las relaciones comerciales– antes que sólo como una fuerte relación personal (Weber, 1946: 303-306; 312-313; 1985: 7-9). Esta transformación resultó ser crucial para la formación de una esfera pública delimitada y caracterizada por un ideal de confianza.

No obstante, la comunidad ética contribuyó al desarrollo de una esfera cívica basada en valores de una manera aún más significativa: puso en movimiento un fuerte impulso hacia el activismo cívico. Dado que se esperaba que el creyente “dominara” el mal mundano y que emprendiera la creación del Reino de Dios sobre la Tierra, la pura tolerancia o separación del mal seguía siendo inaceptable. En cambio, para el devoto una obligación religiosa de dominio del mundo constituía un imperativo: actuar *contra* el mal mundano incluso aunque hacerlo implicara desafíos a la autoridad secular o a la opinión popular. Como se señaló antes, más que un individualismo cauteloso y contemplativo, el protestantismo ascético demandaba un individualismo dominador del mundo que significaba *estar dispuesto* a reformar el mundo en nombre de la Voluntad de Dios. Este individualismo “práctico-ético” dotaba de gran confianza al devoto para participar en la alteración y mejoramiento de sus comunidades (Weber, 1930: 98-127; 1968: 549 y 578-579; 1985: 11). La actividad se evaluaría en

términos de su *consistencia* con las reglas y principios abstractos de Dios. De esta manera, el protestantismo ascético otra vez puso en movimiento un fuerte empuje hacia la formación de asociaciones civiles (Kalberg, 1993).

*LA GENERALIZACIÓN DE LOS VALORES
DE LA CONGREGACIÓN EN LAS COMUNIDADES*

Dondequiera que las congregaciones protestantes ascéticas fueron influyentes, los valores que portaban llegaron a ser dominantes en comunidades enteras y siguieron siéndolo, insiste Weber, aun cuando las sectas o iglesias eventualmente llegaron a debilitarse con la secularización. Los valores originados en el dominio religioso siguieron viviendo, ahora cultivados por familias, escuelas, vecindades y comunidades.

A medida que esto tuvo lugar, llegaron a articularse “pautas comunitarias” de conducta “respetable”. En tanto se difundieron las relaciones sociales basadas en la confianza, el candor, la honestidad, el juego limpio y la conducta ética en general, adquirieron la forma de *ideales* de ética pública, de *ideales cívicos*. Mediante estas pautas ideales de conducta podía evaluarse la actividad en la esfera pública. En consecuencia, argumenta Weber, por sí mismas, las asociaciones discretas y aleatorias de ciudadanos separados del Estado, de la familia y de organizaciones orientadas a los negocios nunca constituyeron la esfera cívica norteamericana; más bien, también una constelación específica de valores caracterizó a esta arena. En la medida en que las relaciones sociales fueron empíricamente influidas por estos valores, otras relaciones orientadas al poder, a la dominación, al cálculo racional-instrumental de intereses y a las convenciones ancladas en rígidas estructuras sociales fueron cuestionadas en el mismo grado.¹⁹

Weber sostiene que los valores del protestantismo ascético ayudaron a la creación de un reino cívico en los Estados Unidos, sacando

¹⁹ Dada la intensidad de estas fuerzas opuestas, Weber es muy consciente de que a menudo estos ideales tuvieron poco impacto real. Sin embargo, la tensión establecida entre ellas como una consecuencia de una demarcada constelación de valores de la esfera cívica era significativa para él.

²⁰ Seguramente aquí puede verse, al igual que en la confianza cultivada entre los creyentes en la congregación, una de las fuentes sociológicas de la difundida creencia en Estados Unidos

ideales distintos, incluso éticos, para la vida pública. Tal arena de buena voluntad y confianza resultó ser agradable y atrayente antes que dura y autoritaria, e incluso fue capaz de empujar a los ciudadanos a agruparse en asociaciones civiles.²⁰ Estos ideales facilitaron fuertemente su creación y, una vez ahí, también las legitimaron.

De esta manera cristalizó una esfera cívica en la América colonial y en los nacientes Estados Unidos. El análisis de Weber localiza su fuente y sustancia en una tradición religiosa específica y en sus portadores sociales, las iglesias y sectas protestantes ascéticas y, en particular, en la reforma calvinista (*Reform Calvinism*), antes que en las asociaciones civiles emergentes, sobre todo de los reinos del comercio y de la política, como argumenta De Tocqueville. Esta tradición proporcionó el *contexto social*—ideales y activismo cívicos— que Weber ve como indispensables para que las asociaciones civiles puedan desarrollarse ampliamente.²¹ Además, estableció pautas firmes. Aunque en la América más secularizada del siglo XIX los activistas cívicos raramente veían su participación como una manera de “hacer el trabajo de Dios” o como un esfuerzo para adquirir el favor de Dios mediante una confrontación con el mal y la creación de una comunidad ética en la Tierra, todavía eran premiados, como antes, con la estima de sus comunidades. Aunque no era ya una marca de devoción, pero sí de confianza y honor social, la participación en asociaciones civiles era ahora acompañada por una seña secular de respetabilidad y “de elevación de estatus”.²² En verdad, puesto que por sí misma certificaba a

en el “populismo”, o confianza en el buen juicio y la sabiduría básica del hombre común. Todo el estudio de De Tocqueville descuida este aspecto central de la cultura política norteamericana; por el contrario, enfatiza los grandes peligros de dar poder a las masas (véase *supra*, nota 9). Lipset (1963) ve en el populismo el atributo distintivo de la cultura política norteamericana.

²¹ Weber está convencido de que el avance de la industrialización y la concomitante expansión de la esfera pública por sí mismos nunca establecieron el ideal cívico de confianza pública, central para la formación de las asociaciones civiles. Asimismo, tampoco se dio una generalización de los valores de la familia y el clan (solidaridad intragrupos, ayuda en tiempos de necesidad, apertura y confianza y demás), como una pura consecuencia de un mucho mayor contacto entre “otros, desconocidos”. La confianza social no puede entenderse como un resultado de un desarrollo evolutivo como tal (véase Parsons, 1966 y 1971). De acuerdo con Weber, resultan indispensables valores específicos, fuentes específicas de ellos y fuertes portadores específicos.

²² Por tanto, aquí existe un paralelo formal con los argumentos de Weber acerca de la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo (1930: 180-182): en ambos casos se han secado las raíces religiosas.

²³ Precisamente, la extrema importancia de la admisión en las iglesias y *clubes* para el estatus social personal lleva a Weber a describir a Estados Unidos como una sociedad de “feudalismo

las personas como dignas de confianza y como “caballeros”, la pertenencia a un club exclusivo resultaba decisiva si uno esperaba ser plenamente aceptado en su comunidad, y no se diga ya de la movilidad social ascendente (Weber, 1946: 311-312; 1985: 7-8, y 1968: 1207).²³ Los legados del protestantismo ascético, como “comunidad de normas” de participación y de “servicio” tanto como ideales de ética pública, ahora ayudaron fuertemente en la formación de diversas asociaciones civiles. Weber repetidamente llama la atención sobre el significado de estos legados para una comprensión de la proclividad de la sociedad norteamericana a formar tales asociaciones en una escala amplia. Para él, “el viejo ‘espíritu de secta’ domina con implacable efecto en la naturaleza intrínseca de las asociaciones” (1985: 10):

Hoy, gran número de “órdenes” y “clubes” de todas clases han empezado a asumir en parte las funciones de la comunidad religiosa. Casi cada pequeño hombre de negocios que piensa algo de sí mismo porta alguna clase de insignia en su solapa. Sin embargo, el arquetipo de esta forma, que *todos* usan para garantizar la “honorabilidad” del individuo es en verdad la comunidad eclesiástica (Weber, 1985: 8, énfasis en el original).

La moderna posición de los clubes y sociedades seculares con reclutamiento mediante voto [sufragio] es en gran medida el producto de un proceso de *secularización*. Su posición deriva de una importancia mucho más exclusiva de este prototipo de asociaciones voluntarias, a saber, las sectas (1946: 321).

Es obvio que en todos estos puntos las funciones modernas de las sectas americanas y de asociaciones similares... se revelan como derivados directos, rudimentos y supervivencias de aquellas condiciones que alguna vez prevalecieron en todas las sectas y conventículos ascéticos (1946: 319, n. 3; también: 309-311, y 1972: 173-174).

Como argumenta De Tocqueville, seguramente un clima político de apertura puede entenderse como en parte surgido de las asociaciones civiles y su activismo social. Al enfatizar el congelamiento en la América colonial y los tempranos Estados Unidos de una [delineada] esfera cívica con un orden de valores conducentes, Weber trata el mismo desarrollo de una manera muy diferente. Argumenta que una explicación de la poco usual “propensión” de los norteamericanos a

crear asociaciones civiles no simplemente requiere de una referencia a las asociaciones comerciales y políticas, a la libertad y a las instituciones libres, a la idea de que el destino de la nación yace en las manos de sus ciudadanos y a una conciencia de que la persecución de los propios intereses privados se conecta con la prosperidad pública, ya que estos elementos han existido en culturas políticas en que las asociaciones civiles eran escasas. Más bien, sostiene Weber, estas asociaciones se forman en una amplia escala sólo donde valores cívicos facilitadores, complementados por la experiencia práctica del auto-gobierno en sectas e iglesias²⁴, han pavimentado el camino para su desarrollo (Kalberg, 1993).²⁵

CONCLUSIÓN

Aunque mucho menos conocidos que el comentario de Alexis de Tocqueville sobre la cultura política de los Estados Unidos, los escritos de Weber sobre ese país se refieren a los dos temas principales de la *Democracia en América*: el peligro de una tiranía de la mayoría y el papel central de las asociaciones civiles. En relación con ambos temas, Weber ofrece interpretaciones evidentemente divergentes de las de De Tocqueville.

El análisis completo de De Tocqueville está anclado en un punto de partida fundamental: él ve una transformación estructural —el desarrollo de las “naciones aristocráticas a las democráticas” y el aumento de la “igualdad de condiciones”— como la causa radical de todo lo que distingue a los Estados Unidos. El igualitarismo no sólo lleva a un individualismo debilitado sino también a un escenario potencial de

benevolente” (Weber, 1978: 281).

²⁴ Aunque el análisis de Weber enfatiza fuertemente la importancia de los valores en la formulación de un contexto social conducente a la formación de asociaciones civiles, no puede mencionarse demasiado que él no se detiene en este punto. Como se ha indicado, él presta particular atención a los portadores sociales. Además, reconoce fuertemente el significado del Estado, de la autoridad y de las leyes del Estado (como lo hace De Tocqueville). Puesto que en la literatura sobre ciudadanía frecuentemente se descuida la importancia de las constelaciones de valor mientras que es casi universal la atención prestada al Estado, su autoridad y sus leyes, he escogido centrarme en los valores y omitir la discusión que de esos factores hace Weber. Un análisis weberiano más preciso enfatizaría estos factores y, en particular, la forma única en que se entretajan en la cultura política norteamericana.

²⁵ Si De Tocqueville hubiera visualizado la esfera cívica como un reino discreto caracterizado por constelaciones de acciones sociales orientadas a valores, seguramente habría señalado su capacidad de ofrecer, como la religión, un conjunto de ideales en oposición a cualquier tira-

tiranía. También hace indispensables a las asociaciones civiles, si es que ha de mantenerse la estabilidad democrática.

La atención prestada por Weber a diferentes aspectos de la cultura política norteamericana lo lleva a conclusiones diferentes. Aquello que le es distintivo puede aislarse, mantiene este autor, por referencia a un conjunto de valores religiosos antes que a una transformación estructural. El individualismo dominador del mundo del protestantismo ascético, que colocaba principios abstractos en el corazón de la vida del creyente y obligaba al devoto a orientar sus acciones hacia ellos, permanece en directa oposición a todas las presiones hacia una tiranía de la mayoría. En lugar de un peligroso potencial para la tiranía, en el centro del análisis de Weber se yergue una tensión permanente entre fuertes presiones hacia la conformidad social y las orientaciones grupales, por un lado, y este individualismo “orientado al mundo”, por el otro.

De Tocqueville y Weber también difieren respecto de las asociaciones civiles, aun cuando ambos señalan la capacidad tan inusualmente ágil y veloz de los estadounidenses para formar agrupaciones. De Tocqueville ve la formación de las asociaciones civiles surgiendo, por un lado, de las asociaciones comerciales y políticas y, por otro, de una combinación de libertad e instituciones libres, de la idea de que el destino de la nación yace en manos de sus ciudadanos y de una toma de conciencia de que la persecución del interés propio se conecta con la prosperidad pública. Oponiéndose fundamentalmente a la explicación de De Tocqueville, Weber otra vez ve valores y creencias como los pivotes. Para él resulta indispensable un orden de valores cívicos constituidos en una definida *esfera cívica*. En efecto, ellos proporcionan una vía que facilita el desarrollo de las asociaciones civiles —dentro de la cual podrían localizarse las fuerzas explicativas de De Tocqueville.

Con respecto a ambos temas principales, la sociología comprensiva (*Verstehende*) de Weber señala un factor de fondo descuidado por el modo de análisis de De Tocqueville: un contexto cultural crucial influido por el protestantismo ascético. Más que la igualdad de condiciones, al frente del análisis de Weber están los valores y creencias y sus “organizaciones portadoras”, iglesias y sectas. Además, mientras que la aproximación de De Tocqueville atiende primariamente a una monumental macrotransformación, Weber se enfoca en

las agrupaciones particulares, en sus valores y en las maneras en que el sentido subjetivo de las personas en las agrupaciones establece firmes pautas de acción. Si son “transportadas” por organizaciones poderosas, estas pautas imprimen su sello a través de los tiempos; lo hacen como legados, aún cuando cambios monumentales –como por ejemplo, la secularización– lleven a una alteración de sus portadores sociales. El énfasis de De Tocqueville en una transformación estructural global, por un lado, y en los intereses ilustrados de los individuos, por otro, hace que su análisis sea ahistórico²⁶ y descontextualizado en comparación con el de Weber.

Weber identifica un individualismo orientado a la actividad, dominador del mundo, y una demarcada esfera cívica penetrada por un conjunto específico de valores como componentes centrales de la cul-

nia de la mayoría.

²⁶ Una y otra vez De Tocqueville explica aspectos de la sociedad norteamericana por referencia a la igualdad de condiciones, antes que a los legados del protestantismo ascético. Por ejemplo, la “disposición a trabajar”; el alto honor ligado al trabajo; la tendencia de los ricos a dedicar su tiempo libre a los asuntos públicos (De Tocqueville, vol. 2, p. 161); la tendencia de las personas en Estados Unidos de seguir ocupaciones comerciales e industriales (vol.2, p. 163; también pp. 165, 168; vol. 1, pp. 442-444); el gusto por el bienestar (vol. 2, p. 164, n. 2); la orientación a dirigir todas las “pasiones energéticas” al intercambio y el comercio; “el inmenso progreso (de los norteamericanos) en la industria productiva” (vol. 2: 165); el “austero modo de vida” y el “serio, deliberado y positivo giro” de las mentes de “todos los que viven en tiempos democráticos” (vol. 2: 219; también: 131); la “pureza de la moral” de los norteamericanos (vol. 2: 220; también: 215-216); su “amor por las riquezas” (vol. 2: 238-240; vol. 1, p. 30); el “paso de los hábitos de la vida pública a... las maneras [privadas]” (vol. 1: 330); su deliberado y metódico “celo” (vol. 2: 134) y su “tendencia a... examinar toda autoridad con ojo celoso” (vol. 2: 304).

²⁷ De Tocqueville señala que se han de encontrar “innumerables sectas en los Estados Unidos” (De Tocqueville, vol. 1: 314; vol. 2: 28), pero en ninguna parte las distingue por sus nombres o por sus doctrinas. Más bien, su discusión es notablemente genérica. Sostiene que “toda moralidad cristiana es la misma en todas partes” (vol. 1: 314) y que “todos [los norteamericanos] miran su religión de la misma manera” (vol. 2: 28; también: 22-23, *passim*, 133-134). Sólo raramente hace distinciones, aun entre católicos y protestantes (vol. 1: 311, y vol. 2: 30-31). Su atención, en relación con la religión, se centra consistentemente a lo largo de la *Democracia en América* en su capacidad de establecer pautas y límites y, por tanto, en su carácter de indispensable en periodos de igualdad (ver *supra* y vol. 2: 21-29).

²⁸ Uno puede observar esta tensión desde un ángulo diferente en aquellos pasajes en que Weber señala la orientación peculiarmente individual incluso de los miembros de grupos: “[En las asociaciones] el individuo busca mantener su propia posición por la vía de llegar a ser miembro de un grupo... La fría objetividad (*sachlichkeit*) de la asociación (*Vergesellschaftung*) promueve la ubicación precisa del individuo en la actividad intencionada del grupo, sea éste un equipo de fútbol o un partido político. Sin embargo, esto de ninguna manera significa una disminución de la necesidad del individuo de atender constantemente su autoafirmación. Por el contrario, esta tarea de ‘*probarse a sí mismo*’ está presente más que nunca *dentro* del grupo, en el círculo de sus asociados. Así, la asociación [social] a la que pertenece el individuo nunca es para él algo ‘orgánico’ ni una esencia mística total que flota sobre él y lo envuelve. Más bien él tiene siempre conciencia de ella como un mecanismo para sus propios *finés* (*Zwecke*) materiales e ideales” (Weber, 1985: 10-11. Énfasis en el original), y: “Sólo las sectas dan a la

tura política norteamericana, y localiza su fuente original en el protestantismo ascético, particularmente en la reforma calvinista.²⁷ Su análisis argumenta con fuerza que esta extraña yuxtaposición –individuos confiados en sí mismos a la vez que orientados a actividades cívicas– no se fundó ni por sucesos aleatorios ni por corrientes menores o desviadas en la historia norteamericana.²⁸ Más bien, yace rectamente en su centro. Singularmente norteamericano en su intensidad, este dualismo permanece oculto en todos los modos de análisis que toman conceptos globales –industrialización, modernización o progreso evolutivo– como su foco, tanto como al concepto maestro de De Tocqueville, la igualdad de condiciones.

Además, mientras perdure, la yuxtaposición de un acentuado individualismo dominador del mundo con una acentuada orientación a los ideales de la esfera cívica dota al paisaje político estadounidense de una tensión inherente: aunque posean un origen común e inextricablemente entrelazado, los componentes “individual” y “cívico” de este dualismo tiran en direcciones opuestas y chocan repetidamente.²⁹ Sin embargo, lejos del azar, estos conflictos ocurren a lo largo de un espectro firmemente delimitado, y los movimientos pendulares excesivos en una dirección son invariablemente empujados hacia el centro (Kalberg, 1997; Schlesinger, 1986).

Este dualismo inyecta dinamismo en la cultura política norteamericana. Por una parte, si hubiera faltado un prominente aspecto cívico hace mucho que el individualismo dominador del mundo se habría rutinizado en un individualismo enfocado solamente en el cálculo de

democracia americana su propia estructura flexible, y su estampa individualista. Por una parte, ubican al individuo totalmente por su cuenta en la materia más importante para él. Por otra parte, esta calificación a través de la prueba personal es vista exclusivamente como el fundamento de la unión social de la congregación. Por tanto, el flujo de las estructuras sociales que penetra todos los rincones de la vida americana está constituido en concordancia con el esquema de la secta” (1985:10).

²⁹ Es una cuestión abierta –y que se encuentra en el centro de un vivo debate– la de si esta tensión dura hasta hoy. El mismo Weber vio la esfera cívica drásticamente disminuida y señaló en varias ocasiones la difundida corrupción en la vida política norteamericana. Muchos comentaristas recientes han argumentado que “lo cívico” ha declinado dramáticamente (Etzioni, 1997; Bellah *et al.*, 1985; Putnam, 1995; Selznick, 1994). Aquí no podemos referirnos a este debate entre “comunitaristas” y “libertarios”. Sólo debería señalarse que una medida empírica de la viabilidad de la esfera cívica puede verse en la perduración de un fuerte componente misionero en la política exterior norteamericana: los Estados Unidos asumen hasta hoy que sus ideales cívicos son apropiados y válidos para otras culturas políticas (véase Kalberg, 1991).

³⁰ Igualitarismo sin individualismo orientado a la actividad implicaría una conformidad masiva, escasamente imaginable para los norteamericanos hoy (¿la ex República Democrática Alemana?), acompañada de una rígida defensa de las pocas jerarquías remanentes no tocadas por el igualitarismo.

los intereses propios. En último término, al final de un desarrollo semejante se encontraría un cinismo masivo –respecto tanto del reino de la política como de la acción ética en general. Por otra parte, si hubiera faltado el individualismo dominador del mundo, un conformismo extendido y opresivo –el cual, a diferencia de “la autoridad de un rey,... actúa sobre la voluntad tanto como sobre las acciones” (De Tocqueville, vol. 1: 273)– hubiera provocado un severo estancamiento social, político y económico.³⁰ La misma tensión entre estos componentes centrales y entrelazados de la cultura política norteamericana le inyecta una vigorosa capacidad de rejuvenecimiento. Con esto, esta tensión se yergue en oposición a las tendencias a una tiranía de la mayoría.

RECONOCIMIENTOS

A este autor le es muy grato reconocer los valiosos comentarios de Bigette Berger, Dirk Berg-Schlosser, Lewis A. Coser, Randall Collins, John Drysdale, Charles Lindholm, David Riesman, James Schmidt, Willfreid Spohn, Bryan Turner, Claudia Wies-Kalberg y a los miembros de la sección de “Sociología Histórica” del Deutsche Gesellschaft für Soziologie.



BIBLIOGRAFÍA

- Bellah, R., R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler, S. M. Tipton
 1985 *Habits of the Heart*, The University of California Press, Berkeley.
- De Tocqueville, A.
 1945 *Democracy in America*, vols. 1 y 2, Vintage Books, Nueva York.
 1955 *The Old Regime and the French Revolution*, Doubleday Anchor, Nueva York.
- Eschenburg, T.
 1976 "Tocquevilles Wirkung in Deutschland", en J.P. Mayer (ed.), *Über die Demokratie in Amerika*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH, Munich, pp. 879-930.
- Etzioni, A.
 1997 *The New Golden Rule*, Basic Books, Nueva York.
- Kalberg, Stephen
 1991 "The Hidden Link Between Internal Political Culture and Cross National Perceptions: Divergent Images of the Soviet Union in the United States, and the FR of Germany", en *Theory, Culture and Society*, núm. 8, pp.31-56.
 1993 "Cultural Foundations of Modern Citizenship", en B.S. Turner (ed.), *Citizenship and Social Theory*, Sage, Londres, pp. 91-114.
 1996 "On the Neglect of Weber's Protestant Ethic as a Theoretical Treatise: Demarcating the Parameters of Post-war American Sociological Theory", en *Sociological Theory*, núm. 14, pp. 49-70.
 1997 "The Modern World as an Iron Cage? Max Weber's Reflections on the American Political Culture," en *Partisan Review*, núm. xiv, pp.196-205.
- Lipset, Seymour Menton
 1963 *The First New Nation*, Norton & Company, Nueva York.
- Mayer, J.P.
 1972 *Alexis de Tocqueville: Analytiker des Massen-zeitalters*, Beck, Munich.
- Parsons, Talcott
 1966 *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*,

- Prentice Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey.
- 1971 *The Evolution of Societies*, editada y con una introducción de Jackson Toby, Prentice Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey.
- Putman, R.
- 1995 "Bowling Alone: America's Declining Social Capital", en *Journal of Democracy*, núm. 6. pp. 65-78.
- Schlesinger, Arthur M.
- 1986 *The Cycles of American History*, Houghton Mifflin, Boston.
- Selznick, P.
- 1992 *The Moral Commonwealth*, The University of California Press, Berkeley.
- Weber, M.
- 1930 *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, Scribner's, Nueva York.
- 1946 "The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism", en H.H. Gerth and C. Wright (eds.), *From Max Weber*, Oxford-Nueva York, pp. 302-322.
- 1968 *Economy and Society*, Bedminster, Totowa, Nueva Jersey.
- 1972 *Die Protestantische Ethik II*, Siebenstern Taschenbuch Verlag, Hamburgo.
- 1978 "The Prospects for Liberal Democracy in Tsarist Russia", en W. G. Runciman (ed.), trad. de E. Matthews, *Weber: Selections in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 269-288.
- 1985 "Churches and Sects in North America: an Ecclesiastical Socio-Political Sketch", en *Sociological Theory*, núm. 3, pp. 7-13.