

Manfred SVENSSON

Universidad de los Andes, Chile

mvensson@miuandes.cl

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-9896-1752>

Recibido: 23/10/2025 - Aceptado: 6/3/2026

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Svensson, Manfred. "Libertad intelectual, individualidad e ilusión colectiva. Mill, Tocqueville y Kierkegaard ante la primera cultura de la cancelación". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 19, (2026): e1910. <https://doi.org/10.25185/19.10>

Libertad intelectual, individualidad e ilusión colectiva. Mill, Tocqueville y Kierkegaard ante la primera cultura de la cancelación

Resumen: En *Sobre la libertad* John Stuart Mill ofrece una serie de argumentos en defensa de la libertad intelectual que hoy siguen siendo invocados. El presente artículo muestra cómo esos argumentos nacen de un diagnóstico de época que puede ser fructíferamente ampliado con la crítica del presente que ofrecen también Tocqueville y Kierkegaard, subrayando además las diferencias en el tipo de individualidad que cada proyecto de libertad intelectual busca poner en el centro. Finalmente, consideramos la atención que Kierkegaard presta al problema de las ilusiones colectivas, y la necesidad de que ese punto sea integrado en nuestra discusión de la libertad de discusión.

Palabras clave: libertad intelectual; crítica cultural; individualidad; John Stuart Mill; Alexis de Tocqueville; Søren Kierkegaard

Intellectual Freedom, Individuality, and Collective Deception. Mill, Tocqueville, Kierkegaard, and the Earliest Cancel Culture

Abstract: In *On Liberty*, John Stuart Mill offers a series of arguments in defense of intellectual freedom that are still invoked today. This article shows how these arguments arise from a diagnosis of the spirit of the age that can be fruitfully expanded upon with the analogous critiques of the present offered by Tocqueville and Kierkegaard, while also highlighting differences in the type of individuality that each of these intellectual projects place at the center. Finally, we consider Kierkegaard's attention to the problem of collective illusions and the need for this point to be integrated into our discussion of freedom of discussion.

Keywords: intellectual freedom; cultural criticism; individuality; John Stuart Mill; Alexis de Tocqueville; Søren Kierkegaard

Liberdade intelectual, individualidade e ilusão coletiva. Mill, Tocqueville e Kierkegaard diante da primeira cultura do cancelamento

Resumo: Em *Sobre a Liberdade*, John Stuart Mill apresenta uma série de argumentos em defesa da liberdade intelectual que ainda hoje são invocados. O presente artigo mostra como esses argumentos nascem de um diagnóstico da época que pode ser amplamente ampliado com a crítica do presente que também Tocqueville e Kierkegaard oferecem, ressaltando ainda as diferenças no tipo de individualidade que cada projeto de liberdade intelectual busca colocar em foco. Por fim, consideramos a atenção que Kierkegaard dedica ao problema das ilusões coletivas e a necessidade de que esse ponto seja integrado à nossa discussão sobre a liberdade de discussão.

Palavras-chave: liberdade intelectual; crítica cultural; individualidade; John Stuart Mill; Alexis de Tocqueville; Søren Kierkegaard

1. Introducción: vieja y nueva cultura de la cancelación

Entre las discusiones fundamentales del presente, se encuentra, sin duda, la relativa a las amenazas bajo las que está la libertad de expresión y discusión. Se trata de una libertad fundamental de las sociedades modernas, pero una que se ha visto asediada durante la última década. Además, ese asedio ha sido especialmente visible en el mundo universitario, que se suele imaginar como el más apto para su cultivo. Desvinculación de profesores, retractación de invitaciones a expositores externos, creación de espacios seguros, instructivos de corrección en el lenguaje, atención a las microagresiones, advertencias en el material pedagógico que pudiese resultar hiriente, y fenómenos semejantes han sido estudiados bajo los títulos de la corrección política, la sociedad victimista y la cultura de la cancelación¹. Se puede discutir sobre el alcance de estos fenómenos, sobre cuán representativos son de la época, y cabe preguntarse también por las fuentes intelectuales y sociológicas del problema². ¿Se trata de una “regresión”, en el sentido de que unas libertades modernas se pierden por la aparición de una “neoinquisición”, una vuelta de prácticas premodernas? ¿O para entender esta cerrazón debemos atender más bien a patologías de la propia sociedad moderna?

Cómo se responda a estas preguntas de carácter diagnóstico es fundamental a la hora de saber cómo afrontar el fenómeno. Después de todo, si el problema puede rastrearse a causas —filosóficas o sociológicas— propias del mundo moderno, lo requerido será no la simple reafirmación de nuestros compromisos ilustrados, sino una relación de distancia reflexiva respecto de nuestra propia modernidad o respecto de algunos aspectos de ella. Como es natural, no podemos abordar aquí el problema en dicho grado de generalidad, pero los tres autores de los que nos ocuparemos permiten poner al descubierto aspectos centrales respecto de este dilema. Ninguno de ellos tuvo un vínculo significativo con el mundo universitario donde hoy se concentran estas discusiones, pero los tres escribían en la era de irrupción de la opinión pública y tocan por tanto sus promesas y riesgos. Dos de ellos, John Stuart

1 Para dos estudios perceptivos que cubren amplia evidencia, véase Jason Manning y Bradley Campbell, *The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars* (New York: Palgrave MacMillan, 2018); y Rikki Schlott y Greg Lukianoff, *The Canceling of the American Mind* (Nueva York: Simon & Schuster, 2023).

2 Existe, como es sabido, amplia discusión sobre cuán aptos son estos términos para describir el escenario actual. Al respecto, me permito remitir a Manfred Svensson, *Cultura de la cancelación y universidad: 4 claves para el debate* (Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2024).

Mill y Alexis de Tocqueville, suelen formar parte recurrente de la discusión contemporánea sobre la libertad intelectual y de discusión. Mill suele, de hecho, ser considerado como el más eficaz antídoto contra el conformismo intelectual y como el autor de la más célebre defensa de la libertad de discusión. El capítulo II de *Sobre la libertad* ofrece, en efecto, un conjunto de argumentos que hasta hoy suelen ser invocados por quienes toman parte de esta disputa. Según su sencilla tesis, nuestro eventual contradictor puede tener razón (y no conviene permanecer en el error); si no tuviere razón, sigue siendo posible entender mejor la propia tesis por contraste con él; y, por último, también es posible que la comprensión cabal de la verdad sobre un fenómeno se encuentre repartida entre dos posiciones. Estas tres razones parecerían suficientes para defender una amplia cultura de debate; si la hemos perdido, no habría, sino que propiciar una vuelta a Mill para recuperarla³.

Sin embargo, cuando se invoca a Tocqueville en estas discusiones, inevitablemente se introduce cierta dificultad a ese proyecto de pura vuelta al liberalismo milliano. Ambos comparten, por cierto, el desprecio por la tiranía de la opinión dominante y un compromiso inequívoco con la libertad política e intelectual. Pero en Tocqueville se encuentra un diagnóstico algo más detallado de la manera en que esa opinión dominante se forja y de cómo ahoga esta libertad: “La fe en la opinión se convertirá en una especie de religión cuyo profeta será la mayoría”, anticipaba con preocupación⁴. No retrataba esa fe en la opinión dominante como un lastre autoritario de un mundo pasado. Le parecía, más bien, que a pesar de haber roto todas las trabas de antaño, “el espíritu humano se encadenaría estrechamente a la voluntad general del mayor número”⁵ y que la nueva forma de tiranía en realidad superaba lo que cualquier monarca del Antiguo Régimen pudiera soñar. No se trata entonces de una nueva inquisición. Por su capacidad de lidiar de modo más directo con la disidencia, este nuevo tipo de despotismo se burlaría, según Tocqueville, de todas las tiranías. Donde el tirano antiguo torturaba el cuerpo para someter al alma, el pensamiento dominante va directo por el alma. Es una tiranía que “deja el cuerpo y va derecho al alma”⁶. El déspota futuro ni siquiera tocaría así nuestros cuerpos, pues le habría de bastar con que nuestros semejantes huyan de nosotros como de seres impuros. Que estas palabras resuenen

3 Ilustra bien esa pretensión una versión en cómic elaborada para estudiantes de la universidad contemporánea. Haidt, Jonathan y Richard Reeves, eds., *All Minus One: John Stuart Mill's Ideas on Free Speech Illustrated* (New York: Heterodox Academy, 2018).

4 Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* (Madrid: Trotta, 2010), II, I, 2 (716).

5 Tocqueville, II, I, 2 (716).

6 Tocqueville, II, II, 7 (460).

hoy en nuestras discusiones sobre la corrección política no es nada extraño, pues Tocqueville describe los mecanismos de una verdadera “cultura” de la cancelación, no de un despotismo tradicional.

Algo más extraño puede sonar el hecho de que en esta discusión involucremos también a Søren Kierkegaard. Nuestra imagen convencional de Kierkegaard está formada por los escritos estéticos, por su recepción existencialista, y el resultado no parece dialogar bien con los problemas que aquí tocamos. Pareciera obvio que él no participa de estas discusiones de la manera en que Mill o Tocqueville toman parte de ellas, que no le interesan los mismos asuntos. Es más, Kierkegaard no interactúa con la obra de Mill ni la de Tocqueville, mientras entre ellos sí hay un vivo intercambio. Pero una vez que dirigimos la mirada a la segunda mitad de la década de los cuarenta —a los diarios, *La época presente, El punto de vista sobre mi obra como escritor* (escrito en 1848, pero publicado póstumamente en 1859, tal como *Sobre la libertad*)—, la cuestión cambia. Las preguntas por el conformismo intelectual no le eran ajenas antes, pero en estos años se vuelve visible su conexión con las discusiones paneuropeas sobre la libertad intelectual. Incluir a Kierkegaard en nuestra revisión de tales debates nos ayuda, además, a explicitar el rango completo de problemas entretajidos en estas discusiones: ellas versan sobre tal libertad, pero suponen también un diagnóstico de la época y un tipo de individualidad (un tipo algo distinto según el autor que sigamos) como ideal a promover.

En las secciones que siguen, abordaremos a los tres autores en conjunto, siguiendo los siguientes pasos. En primer lugar, veremos el diagnóstico de época que cada uno de ellos ofrece y el tipo de convergencias que hay en medio de sus dispares evaluaciones del presente. Aquí la cuestión fundamental es qué tan atento se muestra cada uno a los rasgos distintivamente contemporáneos de nuestro problema, y en qué medida una filosofía de la historia altera o no su mirada sobre la libertad intelectual. En segundo lugar, consideraremos la concepción de la individualidad que opera como contracara de este diagnóstico. Hay crítica del individualismo en Tocqueville, mientras en Mill y Kierkegaard hay defensa del individuo. Pero debemos interrogar la naturaleza de esa individualidad que cada uno defiende, a cuyo servicio se encuentra la libertad. Por último, atenderemos, ya de modo directo, sus consideraciones sobre la libertad intelectual. No ponemos aquí en entredicho los argumentos de Mill para defender esta libertad, pero sí notamos la medida en que las consideraciones millianas deben ampliarse al integrar las advertencias que arrancan de Tocqueville y la elevada conciencia kierkegaardiana del problema

del autoengaño. Si una parte de nuestros problemas puede ponerse bajo el rótulo de la ilusión colectiva, no basta solo un ambiente de controversia franca para volver a abrir nuestro espíritu.

2. El espíritu de la época presente

En sus *Recuerdos de la revolución de 1848*, Tocqueville abre notando que en la soledad se ha visto empujado a reflexionar “acerca de mí mismo, o, más bien, a mirar a mi alrededor los acontecimientos contemporáneos en los que he sido actor o de los que he sido testigo”⁷. Se trata de unas líneas que unen la reflexión sobre el presente con el pensar “acerca de mí mismo”, e invitan de modo natural a la comparación con Kierkegaard, quien también se encuentra entre los autores remecidos por los sucesos de 1848. En *El punto de vista*, por ejemplo, afirma que: “ni siquiera la caída de la civilización antigua es comparable a la catástrofe histórico-mundial que estamos enfrentando”⁸. Y tal como Tocqueville, Kierkegaard emprende esa observación del presente con la tarea del autoconocimiento a la vista. Ese año, escribe, le dio “la más nítida comprensión de mí mismo que haya alcanzado”⁹. Estas observaciones debieran bastar para notar lo central que la crítica del presente resulta para cada uno de nuestros autores. La filosofía siempre ha tenido un componente de crítica del presente o crítica de la cultura, pero evidentemente esta adquiere intensidad especial en algunas generaciones. La preocupación por la libertad intelectual surge contra el trasfondo de una crítica del conformismo, y debemos notar el carácter específico que esa crítica tiene en cada uno de nuestros autores.

La conciencia de época, en efecto, se encuentra en todo el entorno intelectual de todos ellos. El texto de *La época presente* no es, por ejemplo, un libro en el sentido convencional del término, sino una sección dentro de la extensa reseña que Kierkegaard escribió de la novela *Dos épocas*, de Thomasine Gyllembourg. Como bien lo revela dicho título, en la obra de Gyllembourg es la literatura la que se arroja a estudiar los rasgos del presente por contraste con

7 Alexis de Tocqueville, *Recuerdos de la revolución de 1848* (Madrid: Trotta, 2016), 27.

8 *El punto de vista*. SKS 16, 49. Para los textos de Kierkegaard que presentamos en traducción desde el original, la edición seguida es *Søren Kierkegaards Skrifter* [SKS] N. J. Cappelørn, J. Garff y otros (eds.) (Copenhague: G. E. C. Gads Forlag, 1997-2013).

9 NB26:51 / SKS 25, 55.

una generación precedente. También el hijo de Gyllembourg, Johan Ludvig Heiberg, escribió un tratado *Sobre la importancia de la filosofía para la época presente*, cuyo título muestra la huella de esta preocupación. Estos diagnósticos, como es obvio, son en parte divergentes. ¿Cómo percibía Kierkegaard entonces el presente? En parte, pareciera depender del año por el que preguntemos. En las primeras célebres líneas de *La época presente*, describe su época como “esencialmente sensata, reflexiva, desapasionada, encendiéndose en fugaz entusiasmo e ingeniosamente descansando en la indolencia”¹⁰. En líneas como estas, nada revolucionario se anuncia en el horizonte, y el presente con su sensatez es más bien contrastado críticamente con la pasión de una generación revolucionaria precedente. Son líneas que retratan puro conformismo. Pero si este texto es de 1846, dos años más tarde su diagnóstico se concentra en la pasión inflamada por el espíritu revolucionario. En diarios de 1848 escribiría que los hombres:

Se unen en estampidas, de un modo que la ira animal toma posesión de la persona, que se siente estimulada, inflamada y fuera de sí. [] La persona busca así evaporarse en una potenciación, estar fuera de sí misma, sin saber lo que hace o dice, sin saber quién o qué es lo que habla a través de ella¹¹.

Más que sensatez y reflexión, aquí Kierkegaard describe una multitud poseída, una ebullición alienada. Es crucial notar que su diagnóstico crítico está atento a los dos polos.

Muchos han subrayado lo desorientado que parecía estar Kierkegaard al afirmar en 1846 que nada era entonces más improbable que una revolución. Sin pretender defenderlo de dicha acusación, es posible notar que las críticas que levanta en un momento y otro no son mutuamente excluyentes. Es cierto que en un primer momento critica la ausencia de pasión —o el apenas “fugaz entusiasmo” — y luego la inflamación irracional. Pero por lo que respecta al fondo, en 1846 ya había algo de revolucionario, aunque se trataba precisamente de una revolución desapasionada, que procede vaciando de significado más que echando abajo de modo tumultuoso. Su resultado fundamental sería ahogar, frenar y nivelar¹². Este tópico de la nivelación está en el corazón de *La época presente*. Kierkegaard dedica varios párrafos al creciente anonimato que le parece irrumpir con la aparición de “el público”. La nivelación es obra

10 Soren Kierkegaard, *La época presente* (Madrid: Trotta, 2012), 41.

11 NB16:22 / SKS 23, 108-109.

12 Kierkegaard, *La época presente*, 59.

de “un fantasma, el espíritu de la nivelación, una monstruosa abstracción, un algo que lo abarca todo, pero es nada, un espejismo. Este fantasma es el público”¹³. Aunque Kierkegaard no formula estas observaciones con la libertad de discusión en primer plano, la conexión entre los problemas salta a la vista: las denuncias contra la multitud o contra la comunicación de masas tienen como nervio central la preocupación por su carácter impersonal, que nos vuelve incapaces tanto de responsabilidad como de arrepentimiento¹⁴. En la “cobardía inhumana” de la masa no es posible encontrar “una huella de valentía personal”¹⁵. Pero además de ese carácter impersonal, a Kierkegaard le parecía que este fenómeno engendraba una serie de patologías en el ámbito específico de la comunicación, en fenómenos como la locuacidad o el deseo de exhibición¹⁶. En *La época presente* somete cada uno de estos fenómenos a breve examen: “¿Qué es charlar? Es la abolición de la apasionada disyuntiva entre callar y hablar”¹⁷. Volveremos luego sobre las maneras más significativas en que Kierkegaard es relevante para la discusión actual sobre la cultura de la cancelación, pero aquí ya vemos cuán presentes tiene los problemas de comunicación vinculados con la nivelación.

Pero como ya señalamos, este interés por el diagnóstico de época era global. En Inglaterra, el ensayo crítico de los tiempos fue un fenómeno característico de la era victoriana¹⁸. “El espíritu de la época”, escribe Mill, parece una expresión con menos de medio siglo de existencia¹⁹. Los múltiples participantes en estas discusiones podían disentir respecto de cuán luminosos eran los tiempos, pero coincidían en ver el presente como un momento de cambios. *Sobre la libertad*, publicado en 1859, obviamente participa a su modo de ese género de literatura: es un texto contra la mediocridad que gobierna el mundo, contra el primado de la opinión pública que aplasta al individuo²⁰. Algunas de sus páginas sobre cómo “se van gradualmente nivelando las varias eminencias sociales” se podrían comparar con las de Kierkegaard²¹.

13 Kierkegaard, 67.

14 *El punto de vista*. SKS 16, 38.

15 NB4:121 / SKS 20, 348.

16 Kierkegaard, *La época presente*, 74—83.

17 Kierkegaard, 75.

18 Una selección de brillantes ejemplos ha sido antologizada por Himmelfarb. Gertrude Himmelfarb, *The Spirit of the Age. Victorian Essays* (New Haven y Londres: Yale University Press, 2007).

19 “The Spirit of the Age P” John Stuart Mill, *Newspaper Writings. December 1822-July 1831*, en *The Collected Works of John Stuart Mill*. Vol. 22, ed. Ann P. Robson y John Robson, (Toronto and London: University of Toronto Press/Routledge and Kegan Paul, 1986), 228.

20 John Stuart Mill, *Sobre la libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 2001), 140.

21 Mill, 151.

Los paralelos con Tocqueville, por otro lado, son tanto más elocuentes —y ciertamente, más conocidos. Mill habla de una “tiranía de la mayoría” y, aunque en ese contexto no lo nombra, sigue de cerca a Tocqueville al decir que esta tiranía no solo tiene instrumentos de tortura corporal, sino que llega a tocar el alma²². Nuestros tres autores tocan así un fenómeno en algún sentido nuevo, una primera “cultura de la cancelación” que puede iluminar algo la discusión sobre la actual.

Pero ¿cuánto debemos fiarnos de la semejanza entre estas críticas del presente? Hay razones para hacerse esa pregunta, y ellas se volverán más visibles si partimos por volcarnos a la crítica social que Mill había practicado de modo más intenso casi tres décadas antes, en una serie de artículos de 1831 publicados bajo el título de *El espíritu de la época*. Según Carlyle, que por entonces trababa amistad con Mill y pronto escribiría su propio *Past and Present*, este era el primer texto en sugerir que el nuestro no es el mejor de los tiempos²³. No era, en otras palabras, un texto del todo fascinado con la sociedad contemporánea. Aunque eso parecería acercarlo a la distancia crítica de Kierkegaard respecto del presente, la crítica de Mill proviene más bien de su fe en el progreso: la época presente va encaminada a algo mejor, pero tiene las desventajas de ser una época de transición. Para comprender este punto debemos subrayar el enorme impacto que las ideas Henri de Saint-Simon y Augusto Comte tenían por entonces sobre Mill: de ellos había bebido una filosofía de la historia que es trasfondo para la crítica de la cultura que elabora en estos ensayos. La forma más rígida de esa fe en el progreso decaería algo en su pensamiento posterior, y de ahí su distancia expresa de Comte en *Sobre la libertad*²⁴. Pero no desaparece del todo. En los años treinta, en cualquier caso, en la senda de estos autores, confesaba adherir a “la doctrina de progreso indefinido de la mente”²⁵. Inspirado por esta visión, escribe que el poder debe pasar de “la parte estacionaria de la humanidad a las manos de su parte progresista”, produciendo así “una revolución moral y social”²⁶. Mill no adhería a un progresismo con estrictas leyes de la historia, y estaba suficientemente atento al carácter abierto del futuro como para considerar necesario escribir un texto como *Sobre la libertad*. Sin embargo, como ha notado Eric Voegelin, era “suficientemente optimista como para creer que

22 Mill, 60—61. Solo hacia el final del capítulo tercero (p. 149), menciona de modo explícito a Tocqueville como testigo de la creciente nivelación.

23 Himmelfarb, *The Spirit of the Age*. *Victorian Essays*, 3.

24 Mill, *Sobre la libertad*, 73.

25 Mill, “The Spirit of the Age I”, *Newspaper Writings*. *December 1822-July 1831*, 234.

26 Mill, “The Spirit of the Age II”, 245.

los peligros que reconocía como tales podían ser desterrados por el solo uso de la razón”²⁷.

Aunque esta es una teoría del progreso, Carlyle tiene razón en que ella permite embarcarse en la crítica del presente. A Mill le parece que se ha roto la hegemonía de una mentalidad precedente, pero que no se ha establecido aún una nueva²⁸. La etapa intermedia es de desajuste, un desajuste que socava la autoridad intelectual. No hay, como había antes, una doctrina nueva sobre el carácter de la sociedad, una doctrina que reciba el asentimiento general de los sabios²⁹. En una circunstancia como esta, Mill ve numerosos males bajo los aparentes avances: la expansión del conocimiento, por ejemplo, es ante todo difusión de conocimiento superficial (en eso habría estado de acuerdo Kierkegaard)³⁰. “Eso logra la discusión”, escribe Mill³¹. Este es un elogio notoriamente parcial de ella: la discusión logra poner en cuestión los prejuicios, pero a su capacidad crítica no la sigue de manera automática otra constructiva. Hay amplia discusión, pero esta sirve para socavar la doctrina social predominante y no para consolidar una nueva. Todo esto revela una crítica de la cultura de cuño muy específico. Mill ve las ventajas de la discusión pública para derribar el prejuicio, pero no quiere ver a la sociedad en ese estado de discusión permanente. En *Sobre la libertad*, escrito dos décadas más tarde, esa sociedad de la libre discusión se concibe como algo en principio deseable por siempre, pero incluso ahí leemos que con el progreso de la humanidad “va constantemente creciendo el número de doctrinas que dejan de ser objeto de discusión o de duda”³². La fe en el progreso, como podemos ver, no solo da sus rasgos distintivos a la crítica milliana del presente, sino que además está en tensión con su defensa de la libertad de discusión: no se anuncia motivo para reducir esta libertad, pero se cree que muchas cosas no merecerán ya ser discutidas.

Cuando en 1835 Mill invitara a Tocqueville a escribir en el *London Review*, la invitación misma estaba formulada en un lenguaje propio de esta visión progresista. Se trataba de una revista no partidista, pues las ideas nuevas aún eran “doctrina por crearse”, y así cabían en la publicación todos quienes

27 Eric Voegelin, “John Stuart Mill. Freedom of Discussion and Readiness for Discussion”, en *The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 6, Anamnesis: On the Theory of History and Politics* (Columbia y Londres: University of Missouri Press, 1989), 298.

28 Mill, “The Spirit of the Age III”, *Newspaper Writings. December 1822-July 1831*, 252—53.

29 Mill, “The Spirit of the Age I”, 233.

30 Mill, “The Spirit of The Age I”, 232.

31 Mill, “The Spirit of the Age I”, 233.

32 Mill, *Sobre la libertad*, 111.

“simpaticen con las ideas dominantes del siglo”³³. Se trata de una formulación reveladora de la mentalidad de Mill y de la cercanía que creía tener respecto de Tocqueville. Al recibir esa carta, este había publicado el primer tomo de *La democracia en América*, que ya contenía unas célebres páginas sobre “el poder que la mayoría ejerce en América sobre el pensamiento”³⁴. Ofrecía en ese tomo una detenida discusión de la nivelación, que bien puede ser comparada con las reflexiones de Kierkegaard sobre esta. En palabras de Tocqueville, “todos los procedimientos que se descubren, todas las necesidades que nacen y todos los deseos que exigen ser satisfechos constituyen otros tantos avances hacia la nivelación universal”³⁵. Este lenguaje lo comparten Tocqueville y Kierkegaard, aunque desde luego difieren también en cuestiones importantes. La igualdad de condiciones que Tocqueville toma por punto de partida para observar sus consecuencias problemáticas no encuentra paralelo en Kierkegaard, quien está más exclusivamente preocupado por el desorden espiritual resultante. Pero ambos consideran que hay algo de impersonal en el proceso observado —que por lo mismo no puede ser detenido por tal o cual partido o causa— y que constituye una amenaza descomunal a la individualidad³⁶.

Por otro lado, el segundo tomo de *La democracia en América* sería mucho más exhaustivo en el estudio de la pérdida de libertad intelectual y de sus causas. Entre las muchas intuiciones notables de esta obra se encuentra su discusión de los cambios en la autoridad intelectual. En una época democrática, escribe Tocqueville, es raro que las personas sitúen tal autoridad en algún lugar “fuera y por encima de la humanidad”³⁷. En lugar de eso, la buscan en sí mismos o en sus semejantes. Aunque eso puede verse como un clima benéfico para la libertad intelectual, Tocqueville subraya su carácter ambivalente. Es fácil que en un contexto semejante sea la sola opinión la dotada de autoridad. Pero además es común que tras confiar en la opinión de los individuos, se confíe sobre todo en la suma de estos³⁸. Así, los individuos pueden pronunciarse con libertad sobre cosas que la mayoría no ha aún acordado, pero una vez que esta se pronuncia, el clima cambia de modo perceptible. De ahí las célebres advertencias de Tocqueville. La autoridad intelectual, que parecía

33 Mill a Tocqueville, Carta 2, 11 de junio de 1835. Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill, *Correspondencia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1985), 31.

34 Tocqueville, *La democracia en América*, I, II, 7 (459-462).

35 Tocqueville, Introducción, 120.

36 Para una comparación detenida, véase Matías Quer, “Tocqueville y Kierkegaard ante el fenómeno de la nivelación en la sociedad de masas”, *Kriterion* 65, n° 157 (2024), <https://doi.org/10.1590/0100-512X2024n15705mq>

37 Tocqueville, *La democracia en América*, II, I, 2 (711).

38 Tocqueville, II, I, 2 (712).

estar retrocediendo, en realidad “se hará fácilmente demasiado grande”³⁹. ¿Pero qué salida hay para tal problema? Si Mill apostaba por el desarrollo de una individualidad fuerte y activa, Tocqueville era al menos escéptico respecto de que ese camino fuera tan fácil de recorrer: para él el mundo democrático se asomaba como un mundo individualista, pero a la vez de individualidades débiles: “todos son a la vez débiles e independientes”⁴⁰. De ahí que en su visión fuesen más bien las asociaciones las que aparecían como garantes de la libertad, capaces de ofrecer contrapeso a la opinión dominante.

Si así podemos sintetizar sus respectivos diagnósticos, los paralelos y diferencias entre nuestros autores emergen con facilidad. Como ha notado Charles Taylor, la concentración del hombre democrático en placeres pequeños y vulgares, como es diagnosticada por Tocqueville, entronca de modo muy claro con la falta de pasión de la que habla Kierkegaard⁴¹. Pero si este es el tipo de paralelo existente con Kierkegaard, ¿qué tanta es la distancia entre Tocqueville y Mill? Las reseñas que Mill escribió de *La democracia en América* desempeñaron un papel crucial en la difusión de su obra en Inglaterra. Se trata de extensas síntesis del texto, que incluso clarifican cuestiones que en Tocqueville permanecían oscuras⁴². Sin embargo, en estas reseñas también saltan a la vista ciertas diferencias entre ambos pensadores, sobre todo cuando Mill pasa de describir el diagnóstico tocquevilliano a los remedios propuestos. Según reporta Mill, “el correctivo buscado por nuestro autor es la educación popular y, ante todo, el espíritu de libertad, promovido por la extensión y diseminación de los derechos políticos”⁴³. Estas palabras difícilmente hacen justicia a Tocqueville, quien entre los contrapesos para el individualismo democrático cuenta más bien la religión y el arte de asociación. La apuesta por educación y derechos, presentada por Mill, más bien sirve para sintetizar su propio ideario. En este punto de la reseña, en otras palabras, Mill corre el riesgo de mimetizar su propio ideario con el proyecto de Tocqueville, y para efectos de los problemas que aquí tratamos deben ser claramente diferenciados. Un punto fundamental en esa diferenciación, como veremos a continuación, remite al tipo de individualidad cuya libertad se está defendiendo.

39 Tocqueville, II, I, 2 (716).

40 Tocqueville, II, V, 3 (1112).

41 Charles Taylor, *Ética de la autenticidad* (Barcelona: Paidós, 1994), 39.

42 Como bien observa Mill, bajo el título de “democracia” Tocqueville muchas veces trata más bien la modernidad y las tendencias de la sociedad comercial. John Stuart Mill, “De Tocqueville on Democracy in America [II]”, en *The Collected Works of John Stuart Mill. Vol. 18, Essays on Politics and Society* (Toronto y Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977), 191.

43 Mill, 188.

3. Individualismo, individualidad y genio

La crítica de la masa y el conformismo es el reverso, naturalmente, de una defensa de la individualidad y la independencia. Si nuestros tres autores están atentos a los peligros de un creciente conformismo, es porque les preocupa la preservación de una individualidad libre. Su atención recae, sin embargo, sobre riesgos distintos y sus preocupaciones y propuestas están condicionadas por el hecho de que la individualidad que quieren proteger no es la misma. Tocqueville, por lo pronto, es célebre por ser de los primeros en someter a examen el fenómeno del individualismo. No es el creador del término, pero lo define y populariza. ¿En qué consiste este fenómeno? El corazón de la explicación de Tocqueville se encuentra en la distinción entre el individualismo y el egoísmo. Si el egoísmo es “un amor apasionado hacia uno mismo” que lleva al hombre a “preferirse a todo”, el individualismo es “un sentimiento reflexivo y pacífico que predispone a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes”⁴⁴. Se trata, en otras palabras, de un hecho social más que de un vicio moral. Es un hecho social, pero se vuelve así también un lente por el que miramos el mundo. El individualismo procede, dice Tocqueville, “de un juicio erróneo más que de un sentimiento depravado”⁴⁵. Pero si eso es lo que los distingue, “el egoísmo es tan antiguo como el mundo”, mientras el individualismo “es de origen democrático y amenaza con desarrollarse a medida que se igualan las condiciones”⁴⁶. Este es uno de los nudos problemáticos sobre el que más agudamente advierte la obra de Tocqueville: el individualismo no es el antídoto de la sociedad de masas, sino una de sus manifestaciones. Esto toca el corazón de la inquietud que levantamos en la introducción: hay problemas de la sociedad moderna que no se superan con una apuesta de modernización más radical aún, sino que en lugar de eso exigen contrapesos.

El individuo que emerge de la igualación de condiciones es visto por Tocqueville como particularmente carente de vínculos. Se trata de una carencia manifiesta en el aislamiento respecto de los lazos sociales más amplios: se abandona la sociedad para refugiarse entre los propios. Esta es una lógica tan fuerte que incluso toca el vínculo con el pasado y el futuro. Se rompe, según Tocqueville, la trama de los tiempos, se “olvida fácilmente a los que os

44 Tocqueville, *La democracia en América*, II, II, 2 (847).

45 Tocqueville, II, II, 2 (847).

46 Tocqueville, II, II, 2 (847).

han precedido y no se siente ninguna idea de los que os seguirán”⁴⁷. Y aquí tocamos una dificultad central: ese individuo podrá ser independiente, pero no debemos tomar esa independencia por fortaleza. En el corazón del diagnóstico toquevilliano, como notábamos en la sección previa, está la idea de que este proceso de radical individuación de hecho debilita a los individuos, y así los vuelve más dependientes. Dependientes no solo de la opinión pública, sino también del Estado. “En los pueblos democráticos, los individuos son muy débiles, pero el Estado, que los representa a todos y les tiene en su mano, es muy fuerte”⁴⁸. A Tocqueville le parecía estar ante un proceso de fuerza casi necesaria, pues individuos cada vez más débiles necesitan de más ayuda y se vuelven cada vez más dependientes, en una secuencia de “causas y efectos que se engendran sin descanso”⁴⁹. El individualismo distintivo de las sociedades democráticas engendraría así un sujeto de capacidades y juicio debilitados. Si nos interesa fortalecer ese juicio, debemos, pues, dirigir la mirada a los contrapesos que Tocqueville observa en esa misma sociedad democrática. Como hemos notado, veía como contrapeso no solo la religión (que dejamos fuera de consideración en el presente artículo), sino el arte de la asociación⁵⁰. Este lo aborda en su célebre capítulo sobre el uso que los americanos hacen de la asociación en la vida civil. Se trata precisamente de un “arte”, y no de la politicidad natural, pues requiere de un esfuerzo intencional que se levanta contra la tendencia disociadora de la vida moderna. Si el individuo no aprendiera este “arte de unirse a sus semejantes” para defender la libertad, “la tiranía crecería necesariamente con la igualdad”⁵¹.

Estas preocupaciones de Tocqueville son suficientes para notar su contraste con Mill. A ambos les interesa, desde luego, la libertad, pero Jacob Levy ha subrayado el hecho de que el liberalismo de Tocqueville defiende la libertad de los hombres tal como ya existe, en las asociaciones que han formado, mientras el de Mill tiene algo más de proyecto de liberación. Mientras Tocqueville ve el despotismo que surge de individuos aislados —y así dependientes de un poder central—, para Mill el peor despotismo es el despotismo local y, por tanto, ve las asociaciones tradicionales, como iglesias o universidades, más bien como obstáculos al desarrollo de la individualidad⁵². Ahora bien, tras esta

47 Tocqueville, II, II, 2 (848).

48 Tocqueville, II, I, 12 (775).

49 Tocqueville, II, II, 5 (862).

50 Para la dimensión que dejamos de lado, véase los estudios reunidos en Michael Zuckert, ed., *The Spirit of Religion and the Spirit of Liberty. The Tocqueville Thesis Revisited* (Chicago: University of Chicago Press, 2017).

51 Tocqueville, *La democracia en América*, II, II, 5 (858).

52 Jacob T. Levy, *Racionalismo, pluralismo y libertad* (Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2022), 355—88.

diferencia en la estimación de las asociaciones se encuentra una diferencia tal vez aun más honda en el modo de pensar sobre la individualidad. Se trata de un punto fundamental para comprender qué tipo de sociedad libre pretende estimular Mill. Como lo muestra en el capítulo III de *Sobre la libertad*, la individualidad que le interesa promover a él posee rasgos muy característicos. El problema que diagnostica en este capítulo es que el “común pensar” no le concede valor intrínseco alguno a la “espontaneidad individual”⁵³. No se trata así solo de la libertad del individuo, sino que Mill está preocupado por la falta de valoración de un tipo específico de individualidad. Su queja es que “la espontaneidad no forma parte del ideal de la mayoría de los reformadores morales”⁵⁴. Consideremos estas páginas del capítulo III con más detención.

Estas alusiones a la espontaneidad nos remiten a un trasfondo romántico que en esta obra representa Wilhelm von Humboldt. Mill no solo abre la obra con un epígrafe suyo —sobre “la importancia esencial y absoluta del desenvolvimiento humano, en su más rica diversidad”—, sino que a lo largo del texto lo cita más que a cualquier autor canónico de la tradición liberal (aparece nueve veces, mientras Voltaire, Kant, Hume y Bentham solo reciben una mención)⁵⁵. Ese tipo de individualidad se presenta por contraste con la persona común que obra por costumbre. Obviamente se trata de un aspecto de la crítica milliana al conformismo social, pero se combina aquí con una crítica a la pasividad que le parece seguirse de la concepción cristiana de la providencia⁵⁶. El capítulo está lleno de referencias a la energía y el carácter activo que le interesa promover en contraste con esa pasividad. En otras palabras, el suyo es un proyecto de autoafirmación que busca corregir la idea cristiana de negación de sí mismo. Dejando de lado la cuestión de cuán justa sea esta crítica a la resignación cristiana, surge aquí una importante pregunta: si acaso este carácter enérgico y espontáneo ha de esperarse en todos. En algún sentido Mill parece pensar que es así, que esta autoafirmación debe ser desarrollada por todas las personas, que es un rasgo virtuoso de la naturaleza humana que una desequilibrada comprensión de la autonegación podría oscurecer. Pero es bien notorio que también se trata de la defensa de un grupo específico, de los individuos geniales. Mill quiere ver más individualidad en todos, pero también quiere ver más de ciertos individuos. “Los hombres

53 Mill, *Sobre la libertad*, 128.

54 Mill, 128.

55 Así lo nota Richard Reeves, *John Stuart Mill: Victorian Firebrand* (London: Atlantic, 2007), 278.

56 Mill, *Sobre la libertad*, 136.

de genio”, escribe, son por fuerza “más individuales que los demás”⁵⁷. No en vano, Ann Ward ha dicho que Mill trata a tales individuos como “más representativos de la humanidad”⁵⁸. Sin ir más lejos, el mismo año que publicaba *Sobre la libertad*, sus *Pensamientos sobre la reforma parlamentaria* incluían sugerencias sobre cómo dar peso suficiente a “los miembros intrínsecamente más valiosos de la sociedad”⁵⁹.

Esta comprensión de la individualidad es relevante tanto para la manera en que se piensa sobre el despotismo como para la reflexión sobre la libertad de discusión. Sobre el primero de estos puntos, cabe notar que hay pocos hechos tan reveladores de la diferencia profunda entre Tocqueville y Mill como el giro de este a la fórmula “despotismo de la costumbre”⁶⁰. Ya hemos notado que en el primer capítulo de *Sobre la libertad* Mill habla más bien de “tiranía de la mayoría”, un tema distintivamente tocquevilliano. No se suele reparar lo suficiente, sin embargo, en la sutil transformación por la que en el capítulo III la tiranía se vuelve no de la mayoría, sino de la costumbre. Se trata de un giro que Tocqueville, con su fina evaluación de las convenciones sobre las que descansa toda sociedad, seguramente miraría con distancia. De ahí que Verlan Lewis haya contrastado un “liberalismo aristocrático” de Tocqueville con un “liberalismo elitista” de Mill (en lugar de poner a ambos, como antes se había hecho, bajo el título de aristocrático)⁶¹. Y este punto, como notábamos, es relevante también para cómo se piense la libertad de discusión. Mill ofrece una defensa de esta libertad cuya consistencia general suele ser ampliamente apreciada. Esto es compatible, sin embargo, con que el propósito de tal defensa no sea el solo establecimiento de un ambiente de abierta contestación, sino la generación de circunstancias propicias para la irrupción de este tipo específico de individuo caracterizado por su originalidad.

Ahora bien, naturalmente esto levanta preguntas respecto de dónde situar a Kierkegaard. Después de todo, el corazón de sus escritos parece por momentos la simple exaltación de la individualidad. El individuo, el singular, el existente, el yo, un espíritu —todos estos términos aparecen en su obra de un modo relativamente equivalente. En otras especies el individuo es solo

57 Mill, 139.

58 Ann Ward, *The Socratic Individual: Philosophy, Faith, and Freedom in a Democratic Age* (Lanham: Lexington Books, 2020), 83.

59 Reeves, *John Stuart Mill: Victorian Firebrand*, 314.

60 Mill, *Sobre la libertad*, 146.

61 Verlan Lewis, “Aristocracy, Democracy, and Liberalism: Using the Tocquevillian Dichotomy to Understand Modern Liberalism”, *Perspectives on Political Science* 51, n° 1 (2022): 15—23, <https://doi.org/10.1080/10457097.2021.19553909>

ejemplar, porque los individuos no añaden nada cualitativamente nuevo a la especie. Cada individuo humano trae, en cambio, algo nuevo a la especie. La superioridad del individuo humano respecto del individuo animal, así, pasa por la superioridad del individuo humano respecto de la especie humana. Este es un común refrán en Kierkegaard, un tema genuinamente central de su obra. Pero para entender su concepto de individuo también es central su anclaje en la igualdad ante Dios: es a la luz de ella que los individuos se reconocen como iguales entre sí, y el temor de Dios al mismo tiempo libera de la tiranía proveniente del temor de los hombres⁶². Por mucho que su obra atiende a la individualidad excepcional, no deja de ser relevante que en sus últimos escritos Kierkegaard se volcara de modo enfático al hombre común y corriente. En algún sentido es en él, no en la singularidad extravagante o genial, que encontraba la alternativa al “público”. Como escribe en “La pureza de corazón” —uno de los *Discursos edificantes en diversos espíritus*, de 1847— el asunto de ser un individuo tiene poco que ver con “ser especial”, y mucho con la unidad de la orientación personal que se alcanza por un consciente vivir ante Dios⁶³. Mill y Kierkegaard naturalmente coincidirían en el rechazo a la tiranía producida por el temor a los hombres, pero al mismo tiempo se asoman aquí algunas diferencias importantes en su mirada a la individualidad. Es lo que podemos ver también en sus respectivas aproximaciones al genio. Mill, como hemos visto, se suma a un aprecio por el genio que en la cultura circundante era también un aprecio por el héroe, como se ve en el *Heroes and hero-worship* de Carlyle. Se trata de un aprecio por la individualidad excepcional. También Kierkegaard escribe a veces exaltando esa excepcionalidad. Pero no solo afirma en *La época presente* que “la época de los héroes ha pasado”⁶⁴, sino que dedica un conocido ensayo de 1847 (publicado en 1849) a “la diferencia entre un genio y un apóstol”⁶⁵. La confusión entre estas dos figuras, entre “revelación y originalidad”, es una de las formas importantes que toma la confusión entre el cristianismo y el mundo⁶⁶.

Finalmente, podemos también observar su comprensión del individuo por la manera en que la reflexión sobre este se cruza con la filosofía de la historia que antes consideramos. Para Kierkegaard, el vivir consciente supone también distancia respecto de toda filosofía de la historia y la tendencia de esta

62 Así, por ejemplo, en la crítica al “comunismo” en NB4:113 / SKS 20, 339.

63 *Discursos edificantes en diversos espíritus*. SKS 8, 223-250.

64 Kierkegaard, *La época presente*, 63.

65 Se trata del segundo de los *Dos pequeños tratados ético-religiosos*. SKS 11, 95-111.

66 SKS 11, 97.

a consagrar el hoy o el futuro como medida de nuestra acción. Rendido a “las aturdidas y vociferantes exigencias de los tiempos”, se las confunde con “las eternas exigencias de la conciencia sobre el individuo”⁶⁷. El contraste, una vez más, es elocuente. Mientras para Mill “los tiempos” prometen desarrollo de la individualidad, en Kierkegaard estas dos realidades aparecen en tensión. La recuperación de la individualidad supone para él distancia de “los tiempos” o al menos de la tendencia a tratarlos como medida de nuestro obrar. Esta distancia respecto de “los tiempos” no significa, por cierto, que las circunstancias sean irrelevantes al pensar sobre la individualidad. Kierkegaard mismo escribe que la idea de “el individuo” puede ser usada en dos sentidos. “En tiempos en que prevalece la seguridad y en que la existencia se encuentra bajo el embrujo de la apatía, ‘el individuo singular’ es una categoría de despertamiento”. Cuando, en cambio, se está en tiempos de agitación, cuando la vida social se ve sacudida, será “la categoría de la compostura”⁶⁸. Así lo formula en uno de los borradores para *El punto de vista*. En otras palabras, una misma arma se usará de modo distinto según se esté en momentos de conmoción o en tiempos de sensatez y revolución desapasionada. El llamado a volvernos individuos es a veces un instrumento de despertar, para pasar del letargo al movimiento, mientras en otros momentos es un instrumento para examinar el tipo de movimiento al que nos entregamos. Pero la sociedad moderna no solo obstaculiza el cultivo de la individualidad mediante el letargo conformista y la alienación inflamada. También existe el problema del autoengaño colectivo, agudamente analizado por nuestro filósofo. Lejos de ser un fenómeno marginal, como veremos, en este punto puede encontrarse el más significativo aporte de Kierkegaard a la discusión contemporánea sobre la libertad de discusión.

4. Libertad intelectual, socratismo y comunicación indirecta

Hemos procurado hasta aquí comprender la manera en que Tocqueville, Mill y Kierkegaard diagnostican los problemas de la masificación y la naturaleza de la individualidad que buscan resguardar y promover. Sentados estos cimientos, podemos fijar la mirada en el problema de la libertad intelectual, que tratan de maneras muy variadas. Es en Mill que encontramos

67 *Postscriptum conclusivo y no científico a Migajas filosóficas*. SKS 7, 316.

68 Soren Kierkegaard, *Papers and Journals: A Selection*, ed. Alastair Hannay (Nueva York: Penguin, 1996), 261.

un proyecto más enfáticamente orientado a defender esa libertad y su consiguiente expresión, con un elenco de argumentos expresamente orientado a ese fin. No es extraño que a él se suela volcar el intento por defenderla hoy. Las razones que entrega en su capítulo II, después de todo, son susceptibles de consideración algo independiente del resto de *Sobre la libertad*, y así es posible que se las apropien personas que desde distintas perspectivas intelectuales están preocupadas de esa misma libertad. Sin embargo, cabe preguntarse por el modo en que el resto de esa obra introduce o no tensiones en esta defensa. Es lo que en parte hemos puesto de relieve al notar el tipo específico de individualidad con que su programa se identifica. Para Mill, el inicio de “todas las cosas nobles y discretas viene y debe venir de los individuos, en un principio, generalmente, de algún individuo aislado”⁶⁹. No es, digamos, la opinión común, del ciudadano ordinario, la que se busca resguardar, sino que se trata ante todo de hacer espacio para el desenvolvimiento de personalidades singulares, del “individuo aislado” capaz de cosas “nobles y discretas”. Esto vuelve menos misteriosa la situación actual. Tal vez no sea tan extraño que el individualismo expresivo triunfe en una sociedad y que, al mismo tiempo, haya en ella poco interés por oír y transmitir la opinión del hombre común.

Hay también otros puntos de tensión muy relevantes. Es bien sabido que no solo la libertad intelectual, sino la libertad en general, pende en Mill del principio de daño. Como lo formula en el capítulo III, el propósito fundamental de su libro es mostrar el “sencillo principio” según el cual la comunidad no puede intervenir ante las acciones de un ciudadano salvo que dañe a los demás, nunca por su propio bien o protección. Se trata de una distinción fundamental entre las acciones que lo conciernen a él y las que tocan a terceros, pues “sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano”⁷⁰. En principio este criterio tiene efectos libertarios patentes: si las acciones dañinas a terceros son pocas, la libertad puede ser máxima. Pero no solo es problemática la separación entre acciones que se refieren a terceros y otras que solo lo tocarían a uno, sino que además hay un problema en caso de ampliarse nuestra concepción de lo que puede ser dañino. En ese caso, el resultado será el contrario: si muchas cosas son dañinas, debe ser menor la libertad. Este es el giro que, de hecho, ha seguido a la ampliación de la noción de daño⁷¹. Armados de una expansiva idea de daño, algunos

69 Mill, *Sobre la libertad*, 141.

70 Mill, 68.

71 Al respecto, véase Nick Haslam, “Concept Creep. Psychology’s Expanding Notions of Harm and Their Moral Basis”, en *The Social Psychology of Morality*, ed. Joseph P. Forgas, Lee Jussim, y Paul A. M. Van Lange (New York and London: Routledge, 2016), 293—319.

consideran que su mismísima existencia se ve invalidada o su integridad afectiva amenazada por la sola confrontación intelectual. En tal contexto, una primera medida puede ser volver a una noción más estrecha de daño. Pero si acaso se la encuentra en Mill, es una gran pregunta. También él por momentos la ampliaba. Así, por ejemplo, cuando trataba como “crimen moral” traer a la existencia a alguien que podría llevar una existencia indeseable⁷². A esto se suma, finalmente, la tensión entre la libertad y el progreso a la que ya hemos aludido. Si el progreso permite descartar algunas visiones de mundo como definitivamente falsas, si admite mirarlas como pertenecientes al “basurero de la historia”, no puede sorprender que haya consecuencias problemáticas para la discusión libre. En los escritos tempranos de Mill, como hemos visto, la diversidad de opiniones, o al menos ciertos desacuerdos profundos, pasa a ser considerada solo como rasgo de los tiempos de transición. En *Sobre la libertad*, en tanto, ese progresismo es menos prominente, pero no inexistente; levanta, por lo mismo, similares preguntas⁷³.

Esta perspectiva milliana puede problematizarse aún más a partir del diagnóstico de Tocqueville. Como ha notado Pierre Manent, la fuerza de la opinión pública, a juicio de Tocqueville, llega a abolir la distinción tradicional entre democracia representativa y directa, pues es esa fuerza la que hace eficaz cada día la noción de soberanía del pueblo⁷⁴. De ahí que la mirada de Tocqueville se concentre de manera tan enfática en los contrapesos que debe tener el individualismo democrático para que sus consecuencias patológicas no se manifiesten con toda su fuerza. Así, en lugar de articular argumentos como los de Mill a favor de la libertad de discusión (argumentos con los que bien podría haber coincidido), la mirada de Tocqueville está más bien puesta en la posibilidad de que el arte de la asociación dé voz a las personas. Este es un punto al que no se suele prestar suficiente atención. Se acostumbra a subrayar que la vida asociativa posibilita cierta educación en las virtudes cívicas y un fundamental contrapeso al aislamiento. Pero Tocqueville también repara en el hecho de que las asociaciones son “un poder que se ve de lejos”, “que habla y que es escuchado”⁷⁵. Las asociaciones morales e intelectuales están literalmente llamadas al papel que en tiempos aristocráticos desempeñaban los grandes señores: “en los pueblos democráticos son las asociaciones las que deben

72 Mill, *Sobre la libertad*, 194 y 197.

73 Para evaluación crítica de Mill desde este ángulo, véase Joseph Hamburger, *John Stuart Mill on Liberty and Control* (Princeton y Oxford: Princeton University Press, 1999).

74 Pierre Manent, *Tocqueville y la naturaleza de la democracia* (Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2018), 37.

75 Tocqueville, *La democracia en América*, II, II, 5 (863).

ocupar el lugar de los particulares poderosos que la igualdad de condiciones ha hecho desaparecer”⁷⁶. Las asociaciones permiten que los hombres, por pequeños y débiles que sean, puedan llegar a ser como personas aristocráticas. Tocqueville llega así a atribuir cualidades personales a las instituciones y nota cómo “una asociación política, industrial, comercial o incluso científica y literaria es un ciudadano ilustrado y poderoso que no se puede doblegar a voluntad ni oprimir en la sombra y que, al defender sus derechos particulares contra las exigencias del poder, salva las libertades comunes”⁷⁷. Aunque la pasión por la igualdad engendre individuos débiles y aislados, por la asociación pueden volverse fuertes y audibles. Esta cuestión está lejos de ser un detalle de historia intelectual decimonónica. La preocupación de Tocqueville por la voz que deben tener las asociaciones en el ecosistema de la comunicación es una contribución fundamental a la discusión contemporánea sobre libertad intelectual, corrección política y cancelación, que suele reducirse a preguntas por la voz individual.

Ahora bien, queda aún la pregunta por la luz que Kierkegaard pueda arrojar sobre esta misma cuestión. Ya conocemos su crítica de la sociedad de masas, y es importante notar que en *La época presente* revela estar consciente de cómo el dominio de la opinión pública destruye la distinción entre lo público y lo privado que es una de las condiciones de la libertad. Por la charla es “abolida la distinción entre lo privado y lo público y se crea una habladuría público-privada”⁷⁸. Pero nos interesa aquí una dimensión más específica del problema: que esa sociedad de masas vive bajo una ilusión, una ilusión colectiva. Esta constatación, si es persuasiva, es un ingrediente fundamental para pensar sobre las condiciones para una comunicación provechosa. La libertad de discusión descansa no solo en un marco jurídico y una cierta cultura moral —como Mill y Tocqueville, cada uno a su manera, concederían—, sino también en la resistencia contra ese tipo de ilusión. ¿Pero cuál es la ilusión de la que habla Kierkegaard? No se trata, claro está, de las mismas ilusiones que nos capturan a nosotros. La ilusión que denuncia él es la que llama la “Cristiandad”: la idea de que en el siglo XIX Dinamarca es un país cristiano, donde todos nacen y mueren cristianos, donde cualquiera porta el título de cristiano sin que eso implique la más mínima familiaridad o compromiso con el cristianismo, con la posibilidad de que por tanto el cristianismo exista sin algún género significativo de renuncia, que pueda existir como elemento de

76 Tocqueville, II, II, 5 (863).

77 Tocqueville, II, III, 7 (1166).

78 Kierkegaard, *La época presente*, 78—79.

la buena ciudadanía europea. Esa es la ilusión que se debía dismantelar para reintroducir el cristianismo en la cristiandad. Ahora bien, la gran pregunta es cómo se dismantela algo así. Si la cristiandad es una ilusión, no puede ser objeto del ataque directo de la apologética tradicional, con sus razones para mover a la conversión. Eso solo suscitara respuestas del tipo “¿y cómo nos viene a predicar a nosotros, que ya somos cristianos!”. Kierkegaard no se entiende, pues, a sí mismo como un pastor/profeta que descubre el fraude de la cristiandad y sale a la plaza pública a desenmascararlo, vociferando hasta que la ilusión se disipe. No porque esa denuncia esté equivocada, sino porque esa clase de admonición directa fracasa. La causa de su fracaso, según Kierkegaard, es que el predicador en cuestión “no tiene en cuenta el hecho de que una ilusión no es fácil de disipar”⁷⁹. Ignorando esta dificultad se enfrenta la ilusión de modo tosco; de ahí que Kierkegaard describa “todo lo apologético” como una “ciencia militar”⁸⁰. ¿Qué hacer entonces? Por lo que se refiere al marco estrecho de la interpretación de la obra de Kierkegaard, esta pregunta tiene una respuesta bien conocida: Kierkegaard presenta su diagnóstico de estos problemas como explicación para su singular estrategia autorial, que implica combinar la comunicación directa de sus obras edificantes con la comunicación indirecta. Pero la pregunta admite también una respuesta que no solo remite a la obra de Kierkegaard y el juego de máscaras de los pseudónimos, sino que contiene una lección para su diálogo con otros autores y con los problemas contemporáneos que aquí discutimos. Veamos.

Kierkegaard sabe bien que el clima cultural ha cambiado, que aferrarse al molde de la Cristiandad no resulta de modo alguno productivo. En algún sentido abraza así la nueva sociedad de libertades. “Ha habido tiempos en que podías haber logrado coaccionar a las personas”, escribe en *El punto de vista*, “pero ¿a qué fin?”⁸¹. Cuando Kierkegaard escribía estas palabras, la libertad de discusión apenas se estaba consolidando en Dinamarca (con la Constitución de 1849). Pero Kierkegaard deja caer su atención en un problema distinto de la restricción legal y social del debate. La cuestión que verdaderamente atrae su atención es el problema de las ilusiones colectivas. La conciencia de ese fenómeno lo lleva a algo distinto de la sola comunicación directa. Pero ¿en qué consiste el problema? Bien cabe describirlo en dos pasos, aunque Kierkegaard no los distingue de modo expreso. Uno es el problema del autoengaño y las dificultades para salir de él. Ese fue ya uno de los grandes

79 SKS 16, 25.

80 SKS 16, 34.

81 SKS 16, 28.

descubrimientos socráticos: que quien se encuentra en el error, por definición no puede saber que está equivocado. El error tiene un carácter autoocultante⁸². Pero en la discusión kierkegaardiana se añade otro plano, el hecho de que, a veces, ese autoengaño abarca a la sociedad completa. Kierkegaard habla de una “monstruosa ilusión”, una ilusión colectiva, una ilusión dominante. Y tal como el error es autoocultante a nivel personal, el pensamiento dominante rara vez es consciente de serlo. Sea que nos fijemos en la dimensión del autoengaño, en el carácter dominante de una ilusión, o en ambos hechos juntamente, se trata de realidades que por esa naturaleza es improductivo desafiar de manera directa. Si desafiamos de modo directo a quien está en una posición dominante —y que ignora que lo está—, este simplemente se ve confirmado en sus convicciones. ¿Cómo se sale de esa condición? La libertad de discusión es condición para que algo así pueda ocurrir, pero desde luego es una condición insuficiente. Aquí se encuentra, insistimos, uno de los aportes fundamentales de Kierkegaard a la discusión contemporánea.

Ahora bien, como el problema arranca de un diagnóstico socrático, tal vez vale la pena preguntarse primero por el socratismo de Mill, Tocqueville y Kierkegaard. Es una pregunta que no cabe plantear en términos igualmente directos respecto de los tres, pues más que ser un socrático, Tocqueville es un observador de los efectos antisocráticos que a veces tiene cierto socratismo. Eso es lo que le parece observar en Estados Unidos, donde la independencia de juicio —una aparente condición de la exploración socrática— ha liberado a los individuos de la autoridad externa, para luego encadenarlos a la opinión de una suma de individuos. Laurence Cooper ha sintetizado esta intuición de Tocqueville señalando que “el socratismo moderno es causa de nuestro carácter no socrático”⁸³. Cooper levanta pertinentes preguntas sobre cuán viable es un socratismo democrático, masivo, y otras preguntas tanto más decisivas sobre el destino de un socratismo que olvida la eternidad⁸⁴. El movimiento original de Sócrates se orienta a sacarnos de la opinión para movernos al conocimiento; el diagnóstico de Tocqueville, en tanto, muestra una forma nueva en que nos vemos encadenados a la opinión. Pero si Tocqueville levanta estas inquietudes sin mediar referencia a Sócrates, Mill y Kierkegaard vuelven de modo recurrente sobre su figura Han sido llamados,

82 Al respecto, véase Alejandro Vigo, “La conciencia errónea: De Sócrates a Tomás de Aquino”, *Signos filosóficos* 15, n° 29 (2013): 9—37.

83 Laurence D. Cooper, “Every Man a Socrates? Tocqueville and the Conceit of Modernity”, *American Political Thought* 11, n° 2 (2012): 213, <https://doi.org/10.1086/666393>

84 Cooper, 211—16.

respectivamente, el Sócrates británico y el Sócrates nórdico, y escriben en un contexto de significativa vuelta sobre la figura de Sócrates en la reciente escena intelectual europea. ¿Qué tanto se asemejan esas dos encarnaciones del filósofo ateniense?

Hay una notoria coincidencia en el hecho de que ninguno de los dos trata la individualidad como singular conquista moderna, por contraste con un mundo antiguo de sociedades “cerradas” (una aproximación recurrente en el siglo xx). En *El punto de vista* Kierkegaard habla expresamente de volcarse al mundo antiguo para aprender lo que es una persona individual, y en *Sobre la libertad* Mill nombra a Sócrates como el más grande en un mundo antiguo lleno de grandes individualidades⁸⁵. Para ambos, la individualidad y la libertad son antiguas. Pero a diferencia de Kierkegaard, cabe decir que Mill integra a Sócrates en un proyecto moderno. Es socrático al defender la importancia de la búsqueda cooperativa de la verdad, pero es moderno en la profunda agenda de transformación cultural que impulsa (en la senda Jeremy Bentham y su padre James Mill)⁸⁶. En algún sentido, cabe decir que así hay socratismo, pero con un impulso orientado a complementar el lado negativo de la ironía socrática con una enseñanza positiva⁸⁷. ¿Cómo describir, en tanto, el socratismo de Kierkegaard? Es bien sabido que se ocupa de Sócrates desde el comienzo de su producción escrita, y con especial detención en su tesis *Sobre el concepto de ironía*. El texto es fundamental para las preguntas que abordamos aquí, pues la ironía es una forma de expresión que es a la vez instrumento de crítica social y modo de individuación. Quien se expresa irónicamente marca distancia respecto del entorno (describe como profunda, por ejemplo, una conversación superficial), y junto con formular una crítica se pone así aparte. La ironía, escribe Kierkegaard, es “el comienzo absoluto de la vida personal [cursiva en el original]”⁸⁸. Pero entre las preocupaciones fundamentales de Kierkegaard en esta obra está el distinguir la ironía socrática de la forma de ironía que le parece han introducido los románticos: una ironía que critica toda convención social, como bien lo ilustra la novela *Lucinde* de Schlegel⁸⁹. En lugar de la orientación a males específicos que la crítica irónica debe poner al

85 *JKS* 16, 38. Stuart Mill, *Sobre la libertad*, 86.

86 Para esta lectura, que da un generoso lugar al socratismo de Mill, véase Nadia Urbinati, “John Stuart Mill, Romanticism, Socrates, and the Public Role of the Intellectual”, en *John Stuart Mill. A British Socrates*, ed. Kyriakos N. Demetriou y Antis Loizides (Basingstoke: Palgrave, 2013).

87 Para el rechazo de Kierkegaard a estos intentos por ir “más allá” de Sócrates, puede verse Jon Stewart, *Soren Kierkegaard: Subjetividad, ironía y la crisis de la modernidad* (México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2017).

88 Soren Kierkegaard, *Sobre el concepto de ironía* (Madrid: Trotta, 2000), 339 (cursiva en el original).

89 Kierkegaard, 307—19.

descubierto, Kierkegaard discierne en los románticos una ironía total, que trata la sociedad completa como objeto de su crítica. La ironía romántica, según Kierkegaard, es poco socrática, y su propio proyecto —como lo desarrolla en un apéndice de dicha tesis— es volver a lo que llama “ironía dominada”, que sabe interrumpir “la salvaje infinitud de su devorador avance”⁹⁰. En lugar de embarcarse en una demolición omniabarcante del orden social, tal ironía introduce dudas, pero sabe también retirarse.

Si eso caracteriza la más temprana apropiación de Sócrates que hay en Kierkegaard, en los escritos posteriores se añade el elemento que ya hemos tocado —y del que Mill, en cambio, parece tan inconsciente—: la preocupación por el autoengaño. Pero este problema clásico del autoengaño, como hemos señalado, se potencia aquí al tratar el autoengaño de una sociedad entera. Y no es solo que la sociedad esté engañada, sino que se trata de un error cuya existencia ella vislumbra y en el cual quiere no obstante permanecer. *Mundus vult decipi* —el mundo quiere permanecer en el engaño, señala Kierkegaard repetidamente en *Ejercitación del cristianismo*. No se trata de una ignorancia ordinaria. Kierkegaard subraya que cualquiera puede ver que esa sociedad que se describe como cristiana no es tal. Pero ella quiere seguir gozando de los beneficios psicológicos (o de otro tipo) derivados de entenderse en esos términos, y se aferra así a su engaño⁹¹. Este es el tipo de problema que obsesiona a Kierkegaard, más que a Tocqueville o Mill. En efecto, comoquiera que se sitúe uno respecto del proyecto cultural y político de Mill, parece claro que su defensa de la libre discusión supone el predominio de la sola ignorancia ordinaria. Las suyas son buenas razones para propiciar el intercambio de ideas, pero ¿cómo se quiebra, en cambio, un autoengaño que es colectivo y en algún sentido también querido? Volvamos a notar que esta pregunta no se plantea para Kierkegaard como nostalgia de una configuración social previa, sino en el marco de una sociedad de libertades. Es una ley de validez eterna, escribe en *El punto de vista*, que “es imposible que yo obligue a una persona a una opinión, una convicción, una creencia”⁹². Con estas líneas transmite una sabiduría hoy del todo convencional. Pero como añade a renglón seguido, sí puedo “obligarlo a darse cuenta”⁹³. Es posible obligar a alguien a darse

90 Kierkegaard, 339.

91 Este aspecto lo subraya con razón Antony Aumann, “Kierkegaard on Indirect Communication, the Crowd, and a Monstrous Illusion”, en *International Kierkegaard Commentary. Vol. 22, The Point of View*, ed. Robert Perkins (Macon: Mercer University Press, 2010), 295—324.

92 *SKS* 16, 32.

93 *SKS* 16, 32.

cuenta, a volverse atento o consciente. Esa es la tarea que Kierkegaard se pone por delante, y ella supone comunicación indirecta. Eso cubre no solo la escritura pseudónima que introduce perspectivas excéntricas, sino el uso de la ironía, el humor, los recursos imaginativos, y toda la serie de recursos indirectos que quepa concebir —y que no excluyen, desde luego, la presencia de la comunicación directa.

5. Conclusión

¿Es justa la comparación que hemos trazado en este artículo? La respuesta a esa pregunta seguramente pende del plano en que se sitúa nuestra evaluación. En los hechos, Mill fue de nuestros tres autores el más activo partícipe del debate público y el más explícitamente preocupado por justificar su carácter libre. Pensaba que el periodismo tenía para la Europa moderna un estatuto parecido al que en Atenas y Roma tenía la oratoria clásica (y que, por tanto, debía ser ejercido por hombres de esa misma estatura)⁹⁴. A lo largo de su vida —sobre todo en sus años más tempranos— publicó unos 400 artículos en la prensa. También Tocqueville, por cierto, tenía una valoración altísima del lugar de la prensa como “por excelencia el instrumento democrático de la libertad”⁹⁵. El fundamental lugar que Mill y Tocqueville le conceden a la libre discusión, y a la prensa como uno de sus instrumentos, fácilmente se podría comparar con el aparente desdén mostrado por Kierkegaard. En su obra ella parece ser solo instrumento de nivelación, pues la prensa engendra al público⁹⁶. Sus frases polémicas en ese sentido son numerosas. Comparándolos en este plano, insistamos, no es extraño que en las actuales discusiones se busque ante todo en Mill un correctivo para nuestros problemas. Incluso hay virtudes de Kierkegaard que están bien presentes en Mill, como el carácter vivificador que le atribuye a la confrontación de ideas. Según uno de sus célebres argumentos, la propia posición llega a comprenderse mejor por el contraste, pero además ella adquiere así una vitalidad de la que muchas veces antes carecía. Mill escribe impresionado por cómo entre la mayoría de los cristianos “doctrinas intrínsecamente aptas para producir la más profunda impresión sobre el espíritu pueden permanecer como creencias muertas”⁹⁷.

94 Reeves, *John Stuart Mill: Victorian Firebrand*, 131.

95 Tocqueville, *La democracia en América*, II, IV, 7 (1167).

96 Kierkegaard, *La época presente*, 71.

97 Mill, *Sobre la libertad*, 107.

Frases como esta podrían parecer tomadas de una crítica kierkegaardiana de la Cristiandad.

Pero existen otros planos en que Mill más bien encarna algunos puntos ciegos de nuestra cultura, en lugar de ser el antídoto para ellos. Hemos notado algunos de esos puntos ciegos en el presente artículo. El progresismo de Mill, por ejemplo, es moderado, en el sentido de que no adhiere a rígidas leyes de la marcha histórica, pero es suficientemente fuerte como para suponer un movimiento constante por el que visiones rivales de la vida humana gradualmente serán descartadas. Esa visión de la historia, además, da a su crítica del presente y del dominio de la opinión pública un carácter distinto del que ella tiene en Tocqueville y Kierkegaard. Aunque observara con simpatía el diagnóstico tocquevilliano del presente, Mill en realidad lo considera exagerado, un diagnóstico basado en consideraciones abstractas más que en ejemplos concretos de censura⁹⁸. En otras palabras, ni siquiera habiendo leído a Tocqueville se convence de que el escenario que este dibujaba —y que en alguna medida se ha vuelto real— fuera una amenaza a tomar en serio. Bajo lectura atenta, por último, también la defensa milliana de la individualidad se revela como un proyecto distinto de una defensa de la igual libertad de todos. En lugar de eso, pone en primer plano la figura del genio, la individualidad activa y enérgica y, por tanto, el despotismo de la costumbre en lugar del de la opinión. Defiende la opinión disruptiva, y muchas veces necesitamos que esta sea defendida, pero su posición filosófico-política tal vez conduce a bajar la guardia cuando se trata de defender las opiniones y costumbres del ciudadano común.

También hemos notado, por otro lado, que el diagnóstico tocquevilliano no implica dejar de lado los argumentos de Mill a favor de la libertad de discusión. Simplemente obliga a integrarlos con algunas otras consideraciones. Una cuestión fundamental se refiere a las consecuencias que se saque de la debilidad del individuo democrático. Que el individuo moderno reclame independencia y a la vez sea débil es una de las paradojas fundamentales que observa Tocqueville y, como bien nota, esa realidad puede reclamar como contrapeso la existencia de asociaciones con voz, y no solo individuos enérgicos y originales. Tales asociaciones no usurpan la conciencia individual, sino que más bien son condición para que ella pueda hacerse oír. ¿Qué tan lejos se encuentra el “individualismo” de Kierkegaard de esta intuición tocquevilliana? Se le podría imaginar en sus antípodas, pero es importante

98 Mill, “De Tocqueville on Democracy in America [II]”, 176.

notar también lo que hay de convergencia⁹⁹. Kierkegaard subraya el carácter abstracto de la nivelación, el hecho de que ella destruye las relaciones concretas de hijo-padre, maestro-alumno, gobernante-gobernado, para volvernos a todos más bien espectadores, terceras partes que comentan la relación concreta desde afuera¹⁰⁰. Kierkegaard no trata las asociaciones humanas concretas como objeto de su crítica. En sus escritos “el individuo” contrasta con “el público”, no con la comunidad. “El público no es un pueblo, ni una generación, ni una época, ni una congregación, ni una asociación, ni tales personas determinadas, puesto que todos estos son lo que son gracias a la concreción”¹⁰¹. Este tipo de comunidades, como los individuos que las integran, poseen una concreción suficiente como para que puedan ser responsabilizadas por su actuar. “El individuo” ciertamente es el antídoto fundamental de Kierkegaard para los males que diagnostica, y no debemos exagerar la identificación con Tocqueville. Pero si la voz de una comunidad concreta es audible, también ella es un contrapeso fundamental al carácter nivelador de la opinión pública.

Cabe, finalmente, combinar esto con la atención kierkegaardiana al problema del autoengaño. De este, como hemos notado, no se sale fácilmente, y es especialmente difícil de asaltar desde afuera por directas maniobras correctivas. Si se tiene conciencia de ese hecho se querrá tener una sociedad abierta a la búsqueda intelectual, pero no se creará que una simple sociedad discutidora es garantía de apertura intelectual o espiritual. Disolver una ilusión pasa, más bien, por una multitud de recursos. Como bien nota Kierkegaard, “nada requiere un trato tan delicado para levantarse como una ilusión”¹⁰². Las ilusiones del presente, como es obvio, son distintas de las del tiempo de Kierkegaard; algunas incluso se alimentan del ideario milliano —aunque fuere en una versión degradada. Nuestro autoengaño es que la confesión de diversidad basta para tener libre discusión y diálogo cooperativo. Nuestra ilusión es tratar el individualismo como condición de la sociedad abierta. De ese engaño se puede en parte salir leyendo a Tocqueville. Pero tanto mayor sea el lugar que asignemos a las ilusiones colectivas en esta crisis de nuestro tiempo, tanto más importante será sumarle las advertencias kierkegaardianas.

99 Al respecto véase Quer, “Tocqueville y Kierkegaard ante el fenómeno de la nivelación en la sociedad de masas”, 17—21.

100 Kierkegaard, *La época presente*, 53—56.

101 Kierkegaard, 70.

102 *SKS* 16, 26.

Referencias bibliográficas

- Aumann, Antony. “Kierkegaard on Indirect Communication, the Crowd, and a Monstrous Illusion”. En *International Kierkegaard Commentary. Vol. 22, The Point of View*, editado por Robert Perkins, 295—324. Macon: Mercer University Press, 2010.
- Cooper, Laurence D. “Every Man a Socrates? Tocqueville and the Conceit of Modernity”. *American Political Thought* 11, n° 2 (2012): 208—35. <https://doi.org/10.1086/666393>
- Haidt, Jonathan, y Richard Reeves, eds. *All Minus One: John Stuart Mill's Ideas on Free Speech Illustrated*. New York: Heterodox Academy, 2018.
- Hamburger, Joseph. *John Stuart Mill on Liberty and Control*. Princeton y Oxford: Princeton University Press, 1999.
- Haslam, Nick. “Concept Creep. Psychology’s Expanding Notions of Harm and Their Moral Basis”. En *The Social Psychology of Morality*, editado por Joseph P. Forgas, Lee Jussim, y Paul A. M. Van Lange, 293—319. New York and London: Routledge, 2016.
- Himmelfarb, Gertrude. *The Spirit of the Age. Victorian Essays*. New Haven y Londres: Yale University Press, 2007.
- Kierkegaard, Søren. *La época presente*. Madrid: Trotta, 2012.
- Kierkegaard, Søren. *Papers and Journals: A Selection*. Editado por Alastair Hannay. Nueva York: Penguin, 1996.
- Kierkegaard, Søren. *Sobre el concepto de ironía*. Madrid: Trotta, 2000.
- Kierkegaard, Søren. *Søren Kierkegaards Skrifter [SKS]* N. J. Cappelørn, J. Garff y otros (eds.) (Copenhague: G. E. C. Gads Forlag, 1997-2013).
- Levy, Jacob T. *Racionalismo, pluralismo y libertad*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2022.
- Lewis, Verlan. “Aristocracy, Democracy, and Liberalism: Using the Tocquevillean Dichotomy to Understand Modern Liberalism”. *Perspectives on Political Science* 51, n° 1 (2022): 15—23. <https://doi.org/10.1080/10457097.2021.1953909>
- Manent, Pierre. *Tocqueville y la naturaleza de la democracia*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2018.

- Manning, Jason, y Bradley Campbell. *The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars*. New York: Palgrave MacMillan, 2018.
- Mill, John Stuart. “De Tocqueville on Democracy in America [II]”. En *The Collected Works of John Stuart Mill. Vol. 18, Essays on Politics and Society*, 155—204. Toronto y Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977.
- Mill, John Stuart. “Newspaper Writings. December 1822–July 1831”. En *The Collected Works of John Stuart Mill. Vol. 22*, editado por Ann P. Robson y John Robson. Toronto and London: University of Toronto Press/Routledge and Kegan Paul, 1986.
- Mill, John Stuart. *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Quer, Matías. “Tocqueville y Kierkegaard ante el fenómeno de la nivelación en la sociedad de masas”. *Kriterion* 65, n° 157 (2024). <https://doi.org/10.1590/0100-512X2024n15705mq>
- Reeves, Richard. *John Stuart Mill: Victorian Firebrand*. London: Atlantic, 2007.
- Schlott, Rikki, y Greg Lukianoff. *The Canceling of the American Mind*. Nueva York: Simon & Schuster, 2023.
- Stewart, Jon. *Søren Kierkegaard: Subjetividad, ironía y la crisis de la modernidad*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2017.
- Svensson, Manfred. *Cultura de la cancelación y universidad: 4 claves para el debate*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2024.
- Taylor, Charles. *Ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América*. Madrid: Trotta, 2010.
- Tocqueville, Alexis de. *Recuerdos de la revolución de 1848*. Madrid: Trotta, 2016.
- Tocqueville, Alexis de, y John Stuart Mill. *Correspondencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Urbinati, Nadia. “John Stuart Mill, Romantics’ Socrates, and the Public Role of the Intellectual”. En *John Stuart Mill. A British Socrates*, editado por Kyriakos N. Demetriou y Antis Loizides. Basingstoke: Palgrave, 2013.
- Vigo, Alejandro. “La conciencia errónea: De Sócrates a Tomás de Aquino”. *Signos filosóficos* 15, n° 29 (2013): 9—37.
- Voegelin, Eric. “John Stuart Mill. Freedom of Discussion and Readiness for Discussion”. En *The Collected Works of Eric Voegelin. Vol. 6, Anamnesis:*

On the Theory of History and Politics, 297—311. Columbia y Londres: University of Missouri Press, 1989.

Ward, Ann. *The Socratic Individual: Philosophy, Faith, and Freedom in a Democratic Age*. Lanham: Lexington Books, 2020.

Zuckert, Michael, ed. *The Spirit of Religion and the Spirit of Liberty. The Tocqueville Thesis Revisited*. Chicago: University of Chicago Press, 2017.

Contribución de los autores (Taxonomía CRediT): el único autor fue responsable de la: 1. Conceptualización, 5. Investigación, 6. Metodología, 13. Redacción - borrador original, 14. Redacción - revisión y edición.

Disponibilidad de datos: El conjunto de datos que apoya los resultados de este estudio no se encuentra disponible.

Editor responsable José Antonio Saravia: jsaravia@correo.um.edu.uy