

**EL CONCEPTO DE DEMOCRACIA EN ALEXIS DE TOCQUEVILLE
(UNA LECTURA FILOSÓFICO-POLÍTICA DE LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA).**

TESIS DE DOCTORADO

PRESENTADA POR:

JUAN MANUEL ROS CHERTA.

DIRIGIDA POR:

DRA. DÑA. ADELA CORTINA ORTS.

A Encarna, Laura y Mercè.

AGRADECIMIENTOS.

La realización del presente trabajo ha sido posible gracias a la ayuda de muchas personas. Por ello, quisiera hacer constar aquí mi agradecimiento a las mismas, ya que lo considero no solamente una cuestión de buena educación, sino también -y sobre todo- una cuestión de justicia.

En primer lugar, quiero expresar mi más profundo agradecimiento a Adela Cortina, Vte. Domingo García y Jesús Conill por sus enseñanzas y su estímulo, tanto intelectual como moral.

Otros profesores con quienes estoy en deuda por sus consejos y/o indicaciones bibliográficas son Julián Sauquillo, Elías Díaz, Gilles Lipovetsky, Pierre Manent, Agustín Domingo, Jesús Pardo, Salvador Cabedo, Vicent Martínez Guzmán y Jorge Acanda. A Javier Calatayud, Javier Méndez de Vigo, Vicent Agut, Enrique Morro y Salvador Seguí les debo asimismo algunas sugerencias en este sentido. Una gratitud especial merece Mme Lamberti por haberme facilitado muy amablemente el primero de los trabajos de su marido, desgraciadamente fallecido, sobre la obra de Tocqueville. Un reconocimiento no menos especial se merece mi amigo Luis Espinosa por sus constantes muestras de apoyo, así como por sus valiosos comentarios sobre la mayor parte de las cuestiones tratadas en este trabajo.

Vaya también un gesto de agradecimiento a mis compañeros del IB "Jaume I" de Burriana y a los del Departamento de Filosofía y Sociología de la Universidad "Jaume I" de Castellón por haberme animado, en muchos momentos, a continuar

con mi trabajo. Quiero agradecer, asimismo, a muchos de mis alumnos de la citada Universidad el interés que han demostrado por el curso de mi investigación. No poco les debo también a Xavier Constant, Remigio Martín, Roberto Roselló, Fernando Soriano, Assumpta García, Carme Rufino y Vicente Pinto, por idéntico motivo, así como a Carles Agustí y Pascual Poy por su ayuda en la informatización del texto.

Por último, *the last but not least*, quiero agradecerles a mi mujer y a mis dos hijas la infinita paciencia con la que han sobrellevado mis ausencias durante todo el tiempo que ha durado la elaboración de este trabajo.

"Confieso que en América he visto más que América. Busqué en ella una imagen de la democracia, de sus tendencias, de su carácter, de sus prejuicios, de sus pasiones. He querido conocerla, aunque no fuera más que para saber, al menos, lo que debemos esperar o temer de ella".

(Alexis de Tocqueville, La Democracia en América, p.17s)

"Lo que más confusión provoca en el espíritu es el uso que se hace de estas palabras: *democracia, instituciones democráticas, gobierno democrático*. Mientras no se las defina claramente y no se llegue a un entendimiento sobre su definición, se vivirá en una confusión de ideas inextricable, con gran ventaja para los demagogos y los déspotas".

(Alexis de Tocqueville, El Antiguo Régimen y la Revolución II, p. 100).

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN p.8

CAPÍTULO PRIMERO

LA CRÍTICA TOCQUEVILLIANA DEL INDIVIDUALISMO DEMOCRÁTICO

Introducción. La democracia y la cuestión del sujeto21

1) Egoísmo e individualismo24

2) El origen del individualismo32

3) La evolución histórica del individualismo39

4) La estructura del individualismo y sus consecuencias:65

4-1) Relativismo y regla de mayorías69

4-2) Inquietud privada y apatía pública77

4-3) Indiferencia cívica y compasión humanitaria101

5) Las ilusiones del individualismo y sus posibles remedios .113

Conclusiones del Capítulo primero. El humanismo cívico
de Tocqueville129

CAPÍTULO SEGUNDO

LA DIALÉCTICA IGUALDAD-LIBERTAD

Introducción. Naturaleza y praxis de la democracia156

1) La igualdad como hecho generador, como norma y como pasión .162

1-1) La igualdad de condiciones y el estado social
democrático171

1-2) El imaginario de la igualdad y su influencia
normativa sobre el orden democrático196

1-3) De la pasión igualitaria al despotismo democrático .209

2) La concepción tocquevilliana de la libertad:233

2-1) Libertad aristocrática y libertad democrática235

2-2) Libertad individual y libertad política247

Conclusiones del capítulo segundo. Libertad e igualdad: el liberalismo democrático de Tocqueville	270
---	-----

CAPÍTULO TERCERO

SOCIEDAD CIVIL Y DEMOCRACIA

Introducción. La situación de Tocqueville en la historia intelectual del concepto de sociedad civil	277
1) La democratización del aparato estatal:	289
1-1) La descentralización político-administrativa y la potenciación de las libertades locales	290
1-2) La desburocratización de las instituciones políticas	306
2) La democratización de la sociedad civil:	320
2-1) El papel del asociacionismo ciudadano	321
2-2) La libertad de prensa y la opinión pública	338
2-3) La religión y el espíritu de libertad democrática	345
Conclusiones del capítulo tercero. El concepto de sociedad civil en Tocqueville	361
EPÍLOGO	367
BIBLIOGRAFÍA	374

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

La obra de Alexis de Tocqueville (1805-1859) ha sido generalmente estudiada desde la óptica científico-social en sus distintas ramas y especialidades: sociología, historia, politología, psicología social, etc. En efecto, desde su *redescubrimiento* a mediados del presente siglo¹, el número de investigaciones en esta dirección ha aumentado prodigiosamente y, entre ellas, cabe destacar las que reivindican para este autor un lugar prominente entre los *padres fundadores* de la ciencia social moderna². Aunque todavía se observan algunos olvidos a la hora de incluirle entre los clásicos del pensamiento social, la obra de Tocqueville es actualmente considerada por los especialistas como una valiosa fuente de inspiración para el análisis de la sociedad y la política

¹ Sobre este punto pueden consultarse, entre otros, los trabajos de R. ARON, "Tocqueville retrouvé" dans The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville, 1979, n°1, pp. 8-23; F. FURET, "L'importance de Tocqueville aujourd'hui" dans AA. VV. L'actualité de Tocqueville, Caen, Centre de Publications de l'Université de Caen, Cahiers de Philosophie politique et Juridique, 1991, n° 19, pp. 137-145; F. MÉLONIO, "Sur les traces de Tocqueville" en AA. VV. L'actualité de Tocqueville, pp. 11-20, "Le retour de Tocqueville" dans F. MÉLONIO, Tocqueville et les français, Paris, Aubier, 1993, pp 271-297; L. DíEZ DEL CORRAL "Los avatares de la fama de Tocqueville" en El pensamiento político de Tocqueville, Madrid, Alianza, 1989, pp. 393-402. Todos ellos coinciden en señalar como trabajos pioneros en este *redescubrimiento* los de A. RÉDIER, Comme disait M. de Tocqueville, Paris, Perrin, 1925,; G.W. PIERSON, Tocqueville and Beaumont in America, New York, New York University Press, 1938 y J. P. MAYER, Prophet of the Mass Age. A Study of Alexis de Tocqueville, New York, Viking Press, 1939 (trad. cast. Madrid, Tecnos, 1965, por la que citaremos).

² Un ejemplo significativo es el de R. ARON, quien sitúa a Tocqueville junto a Montesquieu, Marx y Comte en el panteón de los grandes inspiradores del pensamiento sociológico. R. ARON, Les étapes de la pensée sociologique, Paris, Gallimard, 1967, t.1, p. 19 s. (traducción castellana, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1970, por la que citaremos). Un punto de vista similar es defendido por R. NISBET en The Sociological Tradition, New York, Basic Books, 1967, 2 vols. (trad. cast. Buenos Aires, Amorrortu, 1969).

contemporáneas. No es de extrañar, por tanto, que algunas de sus ideas fundamentales se encuentren en el fondo de la investigación de procesos tan relevantes para la comprensión de nuestra actualidad como el fenómeno de la revolución política, la democracia en la sociedad de masas, la formación e influjo de la opinión pública, el auge del individualismo, la burocratización de las instituciones o la crisis misma del Estado del Bienestar. Sin olvidar, ni mucho menos, las aportaciones de la ciencia social en la recuperación y clarificación, tanto teórica como metodológica, de su pensamiento³, nosotros pretendemos en el presente trabajo algo distinto y, salvo contadas excepciones, poco desarrollado en la investigación sobre este autor: a saber, *leerle como filósofo político*⁴.

No pretendemos con ello justificar el añadido de una nueva etiqueta, por lo demás nada original, a la larga lista de títulos (historiador, sociólogo, politólogo, psicólogo social, moralista, etc.,) mediante los que se ha venido

³ Desde la década de los sesenta, los estudios dedicados a Tocqueville han proliferado tanto que resultan ya prácticamente incontables. Contamos, no obstante, con buenas recopilaciones bibliográficas como las de A.JARDIN-F.MÉLONIO "Bibliographie sélective commentée" en Alexis de Tocqueville- Zür Politik in der Demokratie, M. HERETH-J. HÖFFKEN (eds.) Baden-Baden, Nomos, 1981, pp. 121-172; E. NOLLA, Alexis de Tocqueville: una bibliografía crítica (1905-1980), tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1981, IDEM, edición crítica de La Democracia en América Madrid, Aguilar, 1989, tº2, pp. 452-470 y VV. AA. "Bibliographie sélective" en L'actualité de Tocqueville, Cahiers de Philosophie Politique et Juridique nº 19, Université de Caen, 1991, pp.173-177.

⁴ Nuestra interpretación toma como objeto de estudio La Democracia en América. No obstante, la referencia a otros textos del "corpus tocquevilliano" es, en muchos casos, indispensable. Y es que hay en El Antiguo Régimen y la Revolución, en los Recuerdos de la Revolución y en su numerosa Correspondencia pasajes de una importancia decisiva para entender el significado de algunos puntos esenciales tratados por Tocqueville en su primera obra. También nos hará falta servirnos, en determinadas ocasiones, de sus escritos "menores", sus discursos políticos e incluso sus borradores de trabajo con el fin de enriquecer nuestra lectura.

catalogando la obra de Tocqueville⁵. Más allá de la manía *académico-clasificatoria*, pensamos que un estudio como el que nos proponemos llevar a cabo puede contribuir a una comprensión más completa de su pensamiento y, lo que es más importante en nuestro caso, servirnos para repensar, desde sus raíces intelectuales modernas, una cuestión fundamental de la teoría y de la praxis política contemporáneas: *la definición misma de democracia*⁶.

Tampoco es nuestro propósito mediar en la intrincada polémica metodológica según la cual la reflexión de Tocqueville es más científica que filosófica o viceversa, así como en las controversias -un tanto artificiosas y a menudo dogmáticas- que de ahí se derivan, como las de si su pensamiento es descriptivo o normativo, explicativo o valorativo, analítico o histórico, etc. Naturalmente, ambas dimensiones se hallan presentes en su reflexión y sería, por

⁵ Sobre este punto, véanse J. LIVELY, The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville, Oxford, Clarendon Press, 1962, p.8; W. POPE, Alexis de Tocqueville, His Social and Political Theory, Beverly Hills, Sage Publications, 1986, p. 11 s.; F. BOURRICAUD, "Préface" à J.C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, Paris, PUF, 1983, p. 8; J.M. SAUCA La ciencia de la asociación en Tocqueville (presupuestos metodológicos para una teoría liberal de la vertebración social), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, p. 62 ss.

⁶ Buena prueba de ello es la abundante literatura aparecida desde hace unos años sobre este tema y cuyo objetivo manifiesto es la exposición y la discusión crítica de las distintas formas de concebir la democracia. A este respecto, cabe señalar entre otros los trabajos de C. B. McPHERSON, La democracia liberal y su época, Madrid, Alianza, 1981; G. SARTORI, Teoría de la democracia 2 vols., Madrid, Alianza, 1988; D. HELD, Modelos de democracia, Madrid, Alianza, 1991; A. TOURAINE, ¿Qué es la democracia?, Madrid, Temas de hoy, 1994; A. CORTINA, Ética aplicada y democracia radical, Madrid, Tecnos, 1993; F. REQUEJO, Las democracias, Barcelona, Ariel, 1990; V. D. GARCÍA MARZÁ, Teoría de la democracia, Valencia, Nau, 1993; S. GINER, Carta sobre la democracia, Barcelona, Ariel, 1996. Sobre el concepto de democracia en Tocqueville destacamos los estudios de M. ZETTERBAUM, Tocqueville and the Problem of Democracy, Stanford, Stanford University Press, 1967; J. C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, Paris, PUF, 1983 y P. MANENT, Tocqueville et la nature de la démocratie, Paris, Fayard, 1993.

tanto, un absurdo desconsiderar alguna de ellas en nombre de algún *purismo trasnochado*, sea éste de índole científica o filosófica. No se trata, pues, de adoptar en nuestra investigación una perspectiva filosófico-política *científicamente desinformada* pero tampoco -hay que subrayarlo- incurrir en los errores de una concepción de la ciencia social que, en pro de la neutralidad axiológica, deviene reduccionista y *filosóficamente inculta*⁷. En el estudio de Tocqueville, esta doble precaución metodológica resulta especialmente indicada, a mi juicio, por varias razones añadidas.

En primer lugar, porque estamos ante un autor cuyo modo de pensamiento se encuentra alejado tanto de la especulación *filosóficamente pura* como de la descripción científica *al estilo positivista*. En Tocqueville, la reflexión teórica se acompaña por lo común de la correspondiente contextualización histórico-empírica y la descripción incluye, como ingrediente fundamental, *el juicio de valor*⁸. El problema contemporáneo de si la ciencia social ha de ser estrictamente ciencia y no filosofía, descriptiva y no normativa, neutral y no

⁷ Una perspectiva similar es defendida, desde el lado de la ciencia social, por S. GINER en "Sociología y filosofía moral", V. CAMPS (ed) Historia de la ética, Barcelona, Crítica, 1993, t.3º, pp.118-162.

⁸ Sobre este punto, resulta ilustrativa la siguiente declaración de R. ARON: "Tocqueville es un sociólogo que no deja de juzgar al mismo tiempo que describe. En este sentido pertenece a la tradición de los filósofos políticos clásicos, para quienes hubiese sido inconcebible analizar los regímenes sin juzgarlos simultáneamente.(...)Querer describir las instituciones sin juzgarlas, equivale a ignorar lo que las constituye como tales. Tocqueville se ajusta a esta práctica. Su descripción de Estados Unidos es también la explicación de las causas mediante cuya acción se salvaguarda la libertad en una sociedad democrática". R. ARON op. cit. tº1, p. 277 s. En la misma línea se encuentran las observaciones de J. M. SAUCA, op. cit. p.61 y N. MATTEUCCI, Alexis de Tocqueville.Tre esercizi di lettura, Bologna, Il Mulino, 1990, p.179.

comprometida éticamente, carece de sentido, como veremos, en el caso de nuestro autor.

En segundo lugar, porque en la obra de los grandes pensadores políticos del S.XIX -y Tocqueville es uno de ellos- las dimensiones éticofilosófica, sociológica y política forman un conjunto inseparable⁹. Se trata, además, de autores - pensemos en Marx, en Stuart Mill, etc.- en los que la intención científica de su obra se halla estrechamente unida al compromiso político activo en favor de sus ideas. En el caso de Tocqueville, este rasgo es particularmente notorio desde los primeros pasos de su dilatada actividad, tanto intelectual como parlamentaria, y responde, en el fondo, a una sentida preocupación por el significado, la práctica y el destino de la libertad del hombre en el seno de la sociedad democrática moderna.

Finalmente, hay que tener en cuenta la dimensión *filosófico-política* que el propio Tocqueville atribuía a su pensamiento¹⁰ y la relación que ello tiene con su reivindicación de una "nueva ciencia política" capaz de

⁹ S. GINER, op. cit. p. 123 s.; L. DÍEZ DEL CORRAL, El liberalismo doctrinario, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p.31.

¹⁰ Véase al respecto la carta dirigida a su gran amigo Beaumont de 3-12-1836 en la que le habla de "l'ouvrage philosophico-politique" que está preparando y que no es otra que la 2ª parte de La Democracia en América cuya publicación se producirá en 1840. A. de TOCQUEVILLE, Oeuvres Complètes, Paris, Gallimard, 1967, Tome VIII, Vol.1 Correspondance d'Alexis de Tocqueville et Gustave de Beaumont, a cargo de A. JARDIN, p.176. Sobre este punto, véase J.T. SCHLEIFER, The Making of Alexis de Tocqueville's "Democracy in America", University of North Carolina Press, 1980 (traducción castellana en México, F.C.E., 1984, por la que citamos, p. 102 s.). Es cierto que Tocqueville mostró, en ocasiones, desapego por la filosofía, pero con ello apuntaba a la especulación metafísica y no a la ética y a la política. En cualquier caso, apunta el profesor DÍEZ DEL CORRAL señalando la influencia de Pascal en nuestro autor, mostrar una actitud crítica con respecto a la filosofía no significa, en la tradición cultural francesa, el abandono de una reflexión verdaderamente filosófica. Así pues, Tocqueville podría ser considerado como filósofo, *malgré lui*. Véase al respecto, L. DÍEZ DEL CORRAL, op. cit. p.42.

conocer a fondo -y de regular- la nueva realidad socio-política que trae consigo la democracia¹¹. Esta idea era destacada por aquellos de entre sus contemporáneos que, según él, le comprendieron mejor, como es el caso de J. Stuart Mill¹². Tocqueville no compartía, sin embargo, el naturalismo positivista que Mill -el primer Mill- y A. Comte pretendían aplicar a la política porque le parecía un contrasentido y una limitación de la libertad la adopción del principio de neutralidad axiológica en el estudio de la realidad social¹³. La "nueva ciencia política" que propone tiene, por tanto, una dimensión práctico-filosófica que no puede ignorarse y cuya principal finalidad es la de orientar la acción en el nuevo marco social informado por la democracia. Visto así, este pensamiento no solamente merece, como trataremos de probar, un lugar entre los fundadores de la ciencia social moderna, sino también entre los *clásicos modernos* de la larga tradición

¹¹"Hace falta una ciencia política nueva para un mundo enteramente nuevo", proclama nuestro autor en la Introducción a la 1ª parte de La Democracia en América (A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América, edición crítica de E. NOLLA, Madrid, Aguilar, p.11, por la que, en adelante, citaremos). Dicha ciencia, podemos añadir, no persigue solamente *conocer*, sino también *moralizar* la realidad social a la que se aplica. Desde esta perspectiva, cobra pleno sentido la confesión del propio Tocqueville a su amigo Kergorlay sobre el principal objetivo de esta obra: "(...) indicar a los hombres lo que debe hacerse para escapar de la tiranía y de la degeneración al convertirse en demócratas." Carta de 26 de diciembre de 1836 (citada por L.DÍEZ DEL CORRAL, op. cit. p.45s). Sobre este punto insiste también E. NOLLA, op. cit. p. 11.

¹² Buena prueba de ello son las elogiosas palabras que Mill le dedica en la reseña a la segunda parte de La Democracia en América: "(...) el público inglés conoce y lee ahora el primer libro filosófico jamás escrito sobre la democracia, tal y como ella misma se manifiesta en la sociedad moderna; (...), su espíritu, y el modo general como trata su tema, constituyen el principio de una nueva era en el estudio científico de la política". J.STUART MILL, Sobre la libertad (y comentarios a Tocqueville), Madrid, Espasa Calpe, colección Austral, edición a cargo de Dalmacio Negro, 1991, p.313.

¹³ Vid. sobre este punto, J.M. SAUCA, op. cit. pp. 55-60 y D. NEGRO, "Individualismo y Colectivismo en la Ciencia Social. Ensayo sobre Tocqueville y Stuart Mill", Madrid, Revista Internacional de Sociología, 1971, nº 115, p.76.

filosófico-política que arranca del pensamiento griego de Platón y Aristóteles y cuyos predecesores inmediatos más influyentes en él son, según su propia confesión, "Pascal, Montesquieu y Rousseau"¹⁴.

Sabido es que la perspectiva metodológica mediante la cual se aborda un tema de estudio condiciona, en gran medida, el sentido del mismo y viceversa. El presente trabajo no constituye, en este punto, una excepción. Ello significa aquí que el planteamiento y el tipo de cuestiones a tratar difieren notablemente si leemos a Tocqueville como filósofo político que si lo hacemos como científico social en cualquiera de sus especialidades. En efecto, en el primer caso, la investigación se centrará, fundamentalmente, en la dimensión normativa de su pensamiento y tratará, como objeto de estudio, su reflexión sobre los fundamentos éticopolíticos de la democracia moderna, mientras que, en el segundo caso, se atenderá a la vertiente descriptivo-explicativa de su obra y, en este sentido, se destacarán los distintos puntos de su aportación científico-positiva, sean éstos de carácter metodológico, de contenido, o de ambos aspectos a la vez. Leer a Tocqueville desde la filosofía política supone, en consecuencia, adentrarse en la infraestructura de su pensamiento y analizar críticamente los supuestos de su concepto de democracia. Nuestro estudio se inscribe así en la línea de quienes sostienen que, tras un primer período de redescubrimiento más propagandístico que propiamente crítico, hemos entrado -desde los años ochenta- en

¹⁴Carta de Tocqueville a Kergorlay de 10 de Noviembre de 1836. A. DE TOCQUEVILLE, Oeuvres Complètes, Tome XIII, Vol.1º, Paris, Gallimard, 1977, p.418.

una nueva fase en la que abundan los trabajos que tratan de analizar en profundidad y desde diferentes ángulos la obra de nuestro autor. En este sentido, se han abordado desde los aspectos biográficos (A. JARDIN, X. de la FOURNIÈRE) y de formación intelectual (L. DÍEZ DEL CORRAL) hasta sus aportaciones historiográficas (F. FURET), sociológicas (R. BELLAH), politológicas (R. BOESCHE), jurídico-institucionales (A. LECA), metodológicas (J.M. SAUCA), e incluso psicológico-políticas (J. ELSTER)¹⁵. Escasa atención ha recibido, sin embargo, el estudio de su pensamiento desde una óptica filosófico-política y eso es precisamente lo que pretendemos realizar en este trabajo.

Toda teorización acerca de la democracia contiene, explícita o implícitamente, tres elementos-clave de índole prescriptiva: un modelo de hombre, un concepto de libertad y una forma de entender la sociedad política. En aplicación de este esquema interpretativo al estudio de Tocqueville, dividiremos nuestra exposición en las siguientes partes:

-En primer lugar, examinaremos su reflexión sobre el *homo democraticus*, la cual se desarrolla, principalmente, a través de su crítica al individualismo y responde a lo que nuestro autor considera el problema central de la teoría política

¹⁵ A. JARDIN, Alexis de Tocqueville, 1805-1859, Paris, Hachette, 1984 (trad. cast. en FCE, 1988); X. de la FOURNIÈRE, Alexis de Tocqueville. Un monarchiste independent, Paris, Perrin, 1981; L. DÍEZ DEL CORRAL, op. cit.; F. FURET, Penser la Révolution Française, Paris, Gallimard, 1978 (corregida 1983), (trad. cast. Badalona, Petrel, 1980), R. BELLAH y otros, Habits of the Heart, Berkeley, University of California Press, 1985 (trad. cast. Madrid, Alianza, 1989); R. BOESCHE, The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville, New York, Cornell University Press, 1987; A. LECA, Lecture critique d'Alexis de Tocqueville, Aix-Marseille, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1988, J.M. SAUCA, op. cit.; J. ELSTER, Political Psychology, Cambridge University Press, 1993, (trad. cast. Barcelona, Gedisa, 1995).

moderna: la relación entre el individuo y el ciudadano. Que el *homo democraticus* sea individuo sin dejar de ser ciudadano es lo que propone y, en este sentido, puede verse en su pensamiento la expresión de un "humanismo cívico"¹⁶ que va más allá tanto del individualismo liberal preconizado por Constant como del republicanismo clásico idealizado por Rousseau.

-En segundo lugar, analizaremos su teoría de la libertad tomando como puntos de referencia su tratamiento de la problemática relación entre los valores de la igualdad y la libertad; su propuesta de síntesis entre la concepción de los *Antiguos* (la libertad-participación) y la de los *Modernos* (la libertad-independencia) como definición genuina de libertad democrática; y su argumentación en favor del ejercicio ilustrado de la ciudadanía como remedio principal ante las nuevas formas de despotismo, a saber, *la tiranía de la mayoría* y *la opresión dulce del Estado-providencia*, que amenazan a los pueblos democráticos.

-En tercer lugar, estudiaremos las claves que articulan su concepción acerca de lo que podríamos denominar *una sociedad políticamente bien ordenada*. El problema de fondo es aquí el establecimiento de vínculos comunitarios en una sociedad como la democrática que, dominada por la *pasión igualitaria*, tiende a atomizar el espacio social, a disolver el sentido de la solidaridad, a exacerbar el gusto por el bienestar material y a confiar en exclusiva al Estado la administración de lo público. Su respuesta a esta cuestión tiene como principales elementos *la doctrina del interés bien*

¹⁶ J.C. LAMBERTI, op. cit. p.244.

entendido (cuyo papel consiste en ilustrar acerca del nexo que une legítimamente los intereses particulares y el interés general); *la descentralización administrativa* (dirigida a corregir los peligros que trae consigo la sobredimensión estatal y a potenciar las libertades locales); *la libertad de prensa* (necesaria para la existencia de una verdadera opinión pública y como medio para la crítica del despotismo); *el asociacionismo ciudadano* (cuya finalidad es la de asegurar el pluralismo social y fomentar el protagonismo de la sociedad civil en la dirección de lo público), y *el cultivo de la religión* (que, separada del Estado, ejerce una influencia beneficiosa sobre la libertad democrática, ya que limita las inclinaciones crematísticas e individualistas y fomenta el espíritu comunitario). Todo ello supone una reflexión sobre la democracia como fenómeno complejo -*forma de sociedad, tipo de gobierno y principio de legitimidad*- y representa, como trataremos de probar, una aportación fundamental a la concepción "desarrollista-liberal" de la democracia¹⁷.

-En cuarto y último lugar, trataremos de establecer una serie de conclusiones que, como ejes argumentativos, nos permitan justificar la pertinencia de la *lectura filosófico-*

¹⁷ Sobre los rasgos básicos de dicha teoría o modelo de democracia, véase D. HELD, op. cit. p. 129 s. y C.B. McPHERSON, op. cit. pp. 65-86. Se trata de una teoría cuyas ideas centrales se encuentran en el fondo de las críticas actuales a los modelos elitistas de la democracia y forman parte de muchas de las propuestas -ya sean radicales, participativas o pluralistas- que se plantean como alternativa.

política de La Democracia en América propuesta desde el principio como hipótesis de trabajo.

CAPÍTULO PRIMERO

LA CRÍTICA TOCQUEVILLIANA DEL INDIVIDUALISMO DEMOCRÁTICO

CAPÍTULO PRIMERO

LA CRÍTICA TOCQUEVILLIANA DEL INDIVIDUALISMO DEMOCRÁTICO

INTRODUCCIÓN/ LA DEMOCRACIA Y LA CUESTIÓN DEL SUJETO

Toda la filosofía política de Tocqueville gira en torno al tema de la democracia. Su primer gran escrito -La Democracia en América- muestra ya claramente las principales cuestiones que dominan el curso de su reflexión. El ejemplo de la sociedad norteamericana y la comparación de ésta con Europa -Francia e Inglaterra, fundamentalmente- le sirven para analizar, en la primera parte de la obra (1835), las instituciones políticas de la democracia moderna. La segunda parte (1840), más abstracta y propiamente filosófica que la anterior, está dedicada al estudio de los efectos de la democracia sobre las ideas, los sentimientos, las costumbres y, en definitiva, sobre las relaciones entre la sociedad civil y la sociedad política.

Como es sabido, la primera parte de la citada obra -más descriptiva y sociológicamente centrada en Norteamérica que la segunda- obtuvo un éxito tal que llevó a los más prestigiosos medios intelectuales de la época a calificar a nuestro autor como un *nuevo Montesquieu*. En contrapartida, la segunda parte fue recibida, salvo notables excepciones¹⁸, con mucho menos entusiasmo y con una tónica general de crítica ante lo que se consideraba como su defecto principal: a saber, *excesiva*

¹⁸ Es el caso, por ejemplo, de J. Stuart Mill que saludó la obra como el primer gran tratado filosófico sobre la democracia moderna. Ver nota anterior nº 12.

*teorización y falta de base empírica*¹⁹. Al parecer, Tocqueville se encontró con un público poco preparado para apreciar, en su justa medida, la originalidad metodológica²⁰ y la clarividente meditación filosófica sobre la democracia moderna que contiene. A este respecto, cabe señalar que el movimiento de *recuperación* de nuestro autor, al que asistimos desde la segunda mitad de este siglo que acaba, se debe, a mi juicio, al reconocimiento del valor profundamente instructivo de esta parte de la obra para la teoría de la democracia. En esta dirección, el presente trabajo trata sobre aquellos aspectos *normativos* que se encuentran en la mencionada obra, con la pretensión de ilustrar los principales supuestos éticofilosóficos de su concepto de democracia. El primero que ocupará nuestra atención se refiere a *la cuestión del sujeto democrático*.

Las interpretaciones al uso tienden a considerar que el problema fundamental tratado por Tocqueville en La Democracia en América es el de la tensión entre la igualdad y la libertad²¹. Dicho problema suele formularse en términos más o

¹⁹ Sobre este punto, véase JJ. CHEVALIER, Los grandes textos políticos desde Maquiavelo a nuestros días, Madrid, Aguilar, 1974, p. 230 ss; A. JARDIN, op. cit. p.202 s.; J. P. MAYER, Alexis de Tocqueville. Estudio biográfico de ciencia política, Madrid, Tecnos, 1965, p.56 ss; E. NOLLA, op. cit. "Introducción del editor" p. LIX.

²⁰ La aportación metodológica de la obra de Tocqueville constituye el objeto del excelente trabajo de J.M. SAUCA La ciencia de la asociación en Tocqueville (Presupuestos metodológicos para una teoría liberal de la vertebración social), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995. A este respecto, cabe señalar que si bien es cierto que pensar la libertad para Tocqueville es, como dice Sauca, "una cuestión de método", también lo es -añadimos nosotros- *un problema éticopolítico*. En este sentido, nuestro trabajo trata de ahondar en *la dimensión filosófica del pensamiento político* de Tocqueville aunque para ello, claro está, haya de tener en cuenta sus aspectos metodológicos.

²¹ Esta es la línea interpretativa que, desde que R. Aron la iniciara, domina la mayor parte de los trabajos sobre Tocqueville hasta el punto de haberse convertido ya en un lugar común.

menos parecidos a éste: ¿cómo puede salvaguardarse la libertad en una sociedad, como la democrático-moderna, progresivamente dominada por el ideal igualitario? Se trata, ciertamente, de un problema básico en el pensamiento de nuestro autor. No obstante, hay otro lógicamente anterior y sobre el que, a mi juicio, no se ha llamado suficientemente la atención. Nos referimos al de *la relación entre la individualidad y la sociabilidad*, esto es, lo que podríamos denominar, en clave de filosofía práctica, como el problema del sujeto democrático. En este sentido, entendemos que el principal problema que se plantea Tocqueville a lo largo de La Democracia en América -y especialmente en su segunda parte- es el de la conformación del hombre por la democracia y de ahí su interés en analizar minuciosamente la naturaleza, las consecuencias, los inconvenientes y los posibles remedios a dicha transformación. No se trata, como se ha dicho muchas veces, de una mera descripción sociológica, sino de una respuesta crítica a la forma en la que la democracia afecta a la relación entre el individuo y el ciudadano²². De manera que lo que preocupa esencialmente a nuestro autor son las tendencias individualistas que observa en la sociedad democrática moderna y los peligros que de ello se derivan, a saber, la degradación del ser humano en el aislamiento egoísta y las nuevas formas de servidumbre que le acompañan. Desde esta óptica, pues, la cuestión central que motiva la reflexión de Tocqueville sobre la democracia podría formularse así: ¿cómo preservar la

²² W. HENNIS "In Search of the "New Science of Politics"" en K. MASUGI (edit.) Interpreting Tocqueville's Democracy in America, Maryland, Rowman & Littlefield publishers, 1991, p. 36.

integridad individual del ser humano y recuperar, al mismo tiempo, al ciudadano comprometido con la vida pública en una democracia moderna? Para responder a dicho interrogante, nuestro autor nos ofrece una auténtica radiografía del *homo democraticus* que, en la forma de una *crítica al individualismo*, contiene, como veremos a continuación, los trazos principales de una *antropología democrática*.

1) EGOÍSMO E INDIVIDUALISMO

El término "individualismo" no aparece en la primera mitad de La Democracia en América y, sin embargo, ocupa un lugar verdaderamente central en la segunda mitad. Es muy probable que la novedad sea debida, como han indicado algunos intérpretes²³, al intenso trabajo de elaboración filosófica y de afinamiento conceptual realizado por Tocqueville en el intervalo que media entre la publicación de ambas partes. No se trata, empero, de una novedad absoluta, puesto que en la primera parte de la obra nuestro autor muestra ya una sentida preocupación por las tendencias despóticas que puede engendrar el interés egoísta cuando se convierte en el principio dominante de las relaciones humanas en la sociedad democrática. De manera que lo que se califica como "egoísmo" en esta parte de la obra apunta, como ha señalado SCHLEIFER²⁴, a dos fenómenos que resultan de la erosión de los lazos sociales tradicionales por el avance del igualitarismo

²³ Así, por ejemplo, J.C. LAMBERTI, op. cit. p. 217 s., La notion d'individualisme chez Tocqueville, Paris, PUF, 1970, p. 59.

²⁴ J.T. SCHLEIFER, op. cit. pp. 256-268.

democrático: 1) el aislamiento cada vez mayor de los individuos entre sí y la consiguiente impotencia del individuo para intervenir significativamente en la dirección de la vida política; y 2) la retirada de la vida pública y el desplazamiento concomitante del interés de los individuos hacia sus asuntos particulares.

Tres capítulos de la parte final de la 1ª parte de La Democracia en América (1835) pueden servirnos aquí para ilustrar esta cuestión y para mostrar la continuidad que hay - a pesar de las importantes novedades que presenta la 2ª parte de dicha obra (1840)- entre los conceptos de egoísmo e individualismo en la reflexión tocquevilliana. Del primero de ellos (Cap. VI) destacamos los epígrafes titulados "Del espíritu público en los Estados Unidos" y "La idea de los derechos en los Estados Unidos"²⁵. En estos epígrafes Tocqueville nos habla de la tendencia hacia el "egoísmo estrecho e irracional"²⁶ al que se entregan los individuos cuando se debilita el espíritu ciudadano, lo cual ocurre cuando desaparecen por completo o se tornan oscuros a la razón individual los vínculos que unen los intereses particulares con los intereses generales del país. Al mismo tiempo no deja de observar que los norteamericanos suelen tomar parte activa en el gobierno de la sociedad -ejercitan, de ordinario, los derechos políticos democráticos-, pero no para conseguir un objetivo abstracto, sino porque su práctica les ha convencido de que esa actividad beneficia sus propios intereses. De ahí

²⁵ A. DE TOCQUEVILLE, La democracia en América, I, edición crítica de E. NOLLA, Madrid, Aguilar, 1988, pp. 231-234 y 234-236 respectivamente.

²⁶ Idem que nota anterior, p. 232.

concluye, corrigiendo a Montesquieu, que no es la virtud a la antigua usanza -el sacrificio del interés individual en aras del bien común- lo que mantiene unida a la república democrática moderna, sino la unión de la idea de los derechos políticos a la del interés personal, es decir, lo que bien pronto llamará la doctrina del "interés bien entendido"²⁷. La transición -vía ilustración- del "egoísmo imbécil" al "interés bien entendido" es, pues, una tarea de la mayor importancia a la hora de prevenir esa suerte de despotismo que sumiendo a los individuos en el egoísmo, debilita su espíritu ciudadano y acaba por convertirlos en meros administrados. En el segundo de ellos (cap. VII), cuyo título es "La omnipotencia de la mayoría en los Estados Unidos y sus efectos"²⁸, Tocqueville describe, con notoria preocupación, la presión tiránica y egoísta que los más ejercen sobre el juicio individual en una sociedad cuya visión de la democracia se halla enteramente dominada por "el imperio moral de la mayoría"²⁹. La creencia de que la sabiduría y el interés preferible en una sociedad igualitaria se encuentra siempre en la opinión mayoritaria, constriñe la independencia del individuo y genera esa especie de *conformismo espiritual* sobre el que se asienta la coerción psicológica que, según nuestro autor, caracteriza al nuevo

²⁷ El término "interés bien entendido" aparece, al igual que su contrario el "egoísmo imbécil", en uno de los borradores de la Introducción a la 1ª Democracia. Se trata de un esquema en el que se comparan los rasgos principales de tres tipos de sociedad: "el que ha sido" (aristocrático-monárquico), "el que podría ser" (democrático-republicano) y "aquel en el que estamos" (el intermedio estado actual). En este sentido, el "interés bien entendido" corresponde al democrático-republicano mientras que el "egoísmo imbécil" al estado actual. Es en la 2ª Democracia (caps. VIII y IX de la segunda parte) cuando aparece la doctrina del "interés bien entendido" como uno de los elementos que Tocqueville considera esenciales para corregir las tendencias indeseables del individualismo.

²⁸ A. DE TOCQUEVILLE, op. cit. pp. 241-256.

²⁹ Idem que nota anterior, p. 242.

*despotismo*³⁰. El tercero de ellos (cap. IX) se titula "De las causas principales que tienden a mantener la república democrática en los Estados Unidos"³¹, y en él Tocqueville expone las razones por las que las costumbres son más importantes que las leyes y que las causas físicas para sostener las instituciones democráticas³². La idea básica es que, a medida que los antiguos vínculos desaparecen y el egoísmo individual reemplaza a la virtud como principio directriz de la vida social, los individuos se encuentran cada vez más aislados e impotentes ante las crecientes prerrogativas y la fuerza organizada de los gobiernos, lo cual puede desembocar fácilmente en un nuevo despotismo. El ejemplo americano, arguye Tocqueville, nos enseña que la solución a este peligro pasa por no dejar a los individuos solos e inermes frente al Estado. Se precisa, para ello, crear nuevos vínculos y hábitos de libertad mediante la educación cívica, la participación ciudadana en los asuntos públicos y la alianza entre "el espíritu religioso y el espíritu de libertad"³³. En definitiva, podemos concluir que el interés individual sin ilustración, el debilitamiento del espíritu

³⁰ "Los príncipes -afirma Tocqueville- habían, por así decir, materializado la violencia, las repúblicas democráticas la han hecho tan intelectual como la voluntad humana que quieren reducir". Ibidem, p. 250.

³¹ Ibidem, pp. 270-307.

³² Esta jerarquización de causas revela a Tocqueville como un buen discípulo de Montesquieu. Sobre la influencia de Montesquieu en Tocqueville, véase L. DÍEZ DEL CORRAL, El pensamiento político de Tocqueville, cap. 6º, pp. 273-311.

³³ Este último elemento es una de las constantes del pensamiento de nuestro autor. En la Introducción misma a la 1ª parte de La Democracia en América (p.15) apunta ya que uno de los principios de la democracia americana es, a diferencia de lo que ocurre en Europa, la combinación de religión y libertad. En el capítulo 2º(p.43) nos habla de ello como de "un punto de partida" sumamente importante para entender la génesis y el porvenir de la democracia norteamericana. La misma idea se expone en el capítulo que comentamos (pp. 279-291). A analizar con detalle este punto nos dedicaremos en la tercera parte de nuestro trabajo.

cívico y la necesidad de prevenir las nuevas formas de despotismo que dichos fenómenos pueden generar, resumen lo que Tocqueville pensaba acerca del "egoísmo democrático" en la 1ª parte de La Democracia en América. No obstante, en la 2ª parte de la misma utiliza el vocablo "individualismo" como algo distinto del egoísmo para referirse a esta tendencia y ello no representa solamente un mero cambio terminológico, sino la introducción de una serie de novedades que, a mi juicio, enriquecen sobremanera su reflexión.

Como es sabido, Tocqueville es uno de los primeros en emplear el término "individualismo" en la literatura política de la época³⁴ y lo hace de una forma ciertamente original puesto que su interpretación se distancia tanto de quienes lo refieren como una causa de los males de la era moderna, como de aquellos que lo ensalzan invocando la imagen de la libertad, sobre todo económica. En efecto, frente a la idea del origen revolucionario del individualismo y sus efectos negativos sobre el orden social -ya sea tradicional (restauracionistas) o futuro (saintsimonianos)-, Tocqueville concibe a aquél como un producto democrático y no-revolucionario e insiste, a partir de ahí, en que no debe confundirse el valor de la autonomía individual con el individualismo. Por otra parte, frente a la afirmación de los derechos individuales y de las virtudes de la cultura capitalista que defienden los liberales políticos o económicos, nuestro autor subraya la

³⁴ J. T. SCHLEIFER, op. cit. p. 269; J. C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, p. 217; A. RENAULT, La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad, Barcelona, Destino, 1993, p. 81.

perniciosa tendencia hacia el egoísmo y el peligro de degradación del espíritu público que el individualismo puede traer consigo. De manera que, según el diagnóstico tocquevilliano, estamos ante una tendencia característica de la sociedad democrático-moderna que presenta, de entrada, un carácter ambivalente: puede propiciar el egoísmo y la indiferencia hacia la vida pública o puede alentar la defensa del valor del individuo frente al totalismo social, sea éste tradicionalista o colectivista. Se tratará por tanto -piensa nuestro autor- de analizarlo con sumo cuidado y sin dejarse llevar ni por la adhesión acrítica que muestran algunas corrientes liberales ni por el rechazo simplista que se observa en los autores anti-individualistas. La posición de Tocqueville es, en este sentido, teóricamente complicada porque ¿cómo conciliar la denuncia de los males individualistas con la defensa de la libertad individual? y, a renglón seguido, ¿cómo armonizar el desarrollo del espíritu de individualidad con el compromiso ciudadano por lo público en una sociedad democrática? En el fondo de la cuestión parecen resonar las influencias intelectuales de las que se nutre su pensamiento: ¿se puede ser, al mismo tiempo, un liberal a lo Montesquieu y un demócrata de corte roussoniano que reclama el sentido cívico de los clásicos para corregir el egoísmo individualista?, ¿se trata de un conflicto, vivido por nuestro autor, "al modo pascaliano"³⁵, entre las *razones del espíritu* y

³⁵ Sobre la influencia de PASCAL en el pensamiento de Tocqueville insisten, entre otros, los trabajos de L. DÍEZ DEL CORRAL, El pensamiento político de Tocqueville, cap. 5º, pp. 227-273, P. MANENT, Tocqueville et la nature de la démocratie, cap. 6º, pp.81-96 y P. A. LAWLER, "The Human Condition: Tocqueville's Debt to Rousseau and Pascal" in E. NOLLA (edt) Liberty, Equality, Democracy, New York, New York University Press, 1992, pp.1-21.

las *razones del corazón*? La respuesta de Tocqueville a este dilema puede ser reconstruida, a mi juicio, estudiando detenidamente lo que nos dice acerca del origen, la naturaleza, las consecuencias y la posible superación del individualismo.

En un célebre capítulo de la 2ª parte de La Democracia en América que lleva por título "El individualismo en los países democráticos"³⁶, Tocqueville nos ofrece una definición del individualismo recurriendo para ello a un análisis comparativo con el egoísmo. En este sentido, nos dice lo siguiente:

"El egoísmo es un amor apasionado y exagerado hacia uno mismo que lleva al hombre a referir todo a sí solo y a preferirse a todo. El individualismo es un sentimiento reflexivo y pacífico que predispone cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a retirarse a un lugar alejado con su familia y amigos, de tal manera que tras haberse creado así una pequeña sociedad a su modo, abandona gustosamente la grande a sí misma"³⁷.

A pesar de guardar un cierto parecido entre sí -ambos suponen repliegue de los individuos sobre sí mismos y desinterés por lo público- se trata, puntualiza Tocqueville, de fenómenos que no deben de ser confundidos ya que ambos difieren en cuanto a su procedencia, naturaleza y consecuencias. En efecto, mientras el origen del egoísmo se pierde, por así decirlo, en la noche de los tiempos y se observa, en mayor o menor medida, en todas las sociedades ("es un vicio tan antiguo como el mundo y no pertenece más a una sociedad que a otra"), el individualismo surge de la sociedad

³⁶ A. de TOCQUEVILLE, op. cit. t.2º pp. 136-138.

³⁷ Idem p. 137.

democrática y su incremento está relacionado con el avance de la igualdad ("es de origen democrático y amenaza con desarrollarse a medida que se igualan las condiciones"). El egoísmo -prosigue Tocqueville- es de naturaleza claramente irracional ("nace de un instinto ciego"), mientras que el individualismo pertenece, en el fondo, a la esfera de lo racional ("procede de un juicio erróneo más que de un sentimiento depravado"). El egoísmo, finalmente, impide el crecimiento de cualquier virtud ("re seca el germen de todas las virtudes"), mientras que el individualismo ataca principalmente el desarrollo de las virtudes públicas, pero puede, a la larga, acabar con todas las demás para ir a desembocar en el egoísmo ("no ciega en principio mas que la fuente de las virtudes públicas, pero a la larga ataca y destruye todas las otras y va finalmente a absorberse en el egoísmo")³⁸. A mi entender, la principal conclusión que se desprende de esta comparación es que el individualismo, a diferencia del egoísmo, no designa un defecto inscrito en la naturaleza humana, sino una nueva moral surgida de la sociedad democrático-moderna que, aislando a los individuos y sumergiéndoles en su vida privada, acaba por degradar su condición misma de ciudadanos. De esta reflexión deriva -apunta LAMBERTI³⁹- el que será para Tocqueville, como antes para Rousseau, el principal problema que se le plantea a la filosofía política moderna: ¿cómo convertir al individuo en ciudadano?. El obstáculo más importante, según nuestro autor, es el individualismo porque "seca las virtudes públicas" y

³⁸ Ibidem p. 137.

³⁹ J. C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, p. 221.

orienta a los individuos hacia su vida privada. Urge por tanto -razona Tocqueville- analizar en profundidad el origen histórico-social, la estructura y las principales consecuencias de este déficit cívico con el fin de saber cómo puede ser corregido.

2) EL ORIGEN DEL INDIVIDUALISMO

El origen del individualismo moderno es interpretado en la época de Tocqueville de formas bien diversas, lo cual genera no pocas polémicas y una cierta confusión intelectual. Nuestro autor, señala LAMBERTI⁴⁰, toma como referencia dos versiones principales: una, procedente del medio cultural francés, que insiste en el origen revolucionario del fenómeno y, otra, del ámbito anglosajón, que sitúa su génesis en la Reforma, en las teorías contractualistas y, sobretudo, en los partidarios del liberalismo económico. A estas dos visiones opondrá Tocqueville su propia teoría, elaborada a partir de su experiencia americana, la cual sostiene, como hemos apuntado antes, que el individualismo tiene un origen democrático y no revolucionario.

Para justificar su posición, nuestro autor nos remite, en primer lugar, a uno de los resortes principales de su pensamiento político: la comparación entre la sociedad aristocrático-tradicional y la sociedad democrático-moderna⁴¹.

⁴⁰ J. C. LAMBERTI, La notion d'individualisme chez Tocqueville, Paris, PUF, 1970, p. 13, Tocqueville et les deux démocraties, p.222.

⁴¹ J. C. LAMBERTI indica que Tocqueville se sirve de dicha oposición más de cien veces a lo largo de toda La Democracia en América. J.C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, p. 40. Las virtudes metodológicas (método comparativo y tipos ideales, fundamentalmente) y la *modernidad*

Se trata -nos dice- de dos modelos de sociedad cuyas características, tanto espirituales como estructurales, son diametralmente opuestas. De un lado, la jerarquía, la inmovilidad, el privilegio y el espíritu feudal; del otro, la igualdad de condiciones, la movilidad social, el rechazo de los privilegios y el sentimiento individualista. Sobre esta base conceptual, Tocqueville nos explica por qué ese sentimiento individualista, realmente extraño en una sociedad aristocrática, nace del progreso de la igualdad democrática. A diferencia de la sociedad democrática antigua -que era, en realidad, una *aristocracia ciudadana*⁴²- y de la sociedad

analítica que muestra el pensamiento de nuestro autor en este punto han sido ilustradas -y elogiadas- en varios estudios. De entre ellos cabe destacar el -ya clásico- de R. ARON, Las etapas del pensamiento sociológico, t.1º pp. 255-312 y, más recientemente, los de S.A. HADARI, Theory in practice. Tocqueville's New Science of Politics, Stanford, Stanford University Press, 1989 y J. M. SAUCA op. cit. esp. cap. 3 pp. 115-377. El papel fundamental de dicha oposición en la configuración de su teoría política ha sido, asimismo, ampliamente destacado. A este respecto, merecen citarse los trabajos de J. J. CHEVALLIER, "De la distinction des sociétés aristocratiques et des sociétés démocratiques en tant que fondement de la pensée politique d'Alexis de Tocqueville", Paris, Revue des travaux de l'Académie des Sciences Morales et politiques, 1956, pp. 116-136, J. C. LAMBERTI, op. cit. pp.25-57, P. MANENT, op. cit. pp. 29-49, F. FURET, "Le système conceptuel de La Démocratie en Amérique", Paris, Commentaire, nº 12, 1980-81, pp. 605-613, R. POLIN, "Tocqueville entre l'aristocratie et la démocratie" dans VV.AA. L'actualité de Tocqueville, Caen, Centre de Publications de L'Université de Caen, Cahiers de philosophie politique et juridique, nº, 19, 1991, pp. 45-67.

⁴² Buena prueba de esta consideración son la siguientes palabras de nuestro autor: "Los mayores y más profundos talentos de Roma y Grecia no pudieron nunca llegar a esta idea tan general, pero al mismo tiempo tan simple, de la semejanza de los hombres y del derecho a la libertad que cada uno tiene al nacer y se afanaron en probar que la esclavitud estaba en la naturaleza y siempre habría de existir(..). Todos los grandes escritores de la Antigüedad formaban parte de la aristocracia de los amos, o al menos veían establecida ante sus ojos sin discusión esa aristocracia". La Democracia en América, t.2º, p.39. Y también estas otras: "Lo que se llamaba el pueblo en las repúblicas más democráticas de la Antigüedad no se parece apenas a lo que nosotros llamamos pueblo. En Atenas, todos los ciudadanos tomaban parte en los asuntos públicos, pero no había más que veinte mil ciudadanos entre más de trescientos cincuenta mil habitantes; todos los demás eran esclavos y desempeñaban la mayor parte de las funciones que en nuestros días pertenecen al pueblo e incluso a las clases medias. Atenas, con su sufragio universal, no era, por tanto, después de todo, más que una república aristocrática donde todos los nobles tenían un derecho igual al gobierno". Idem, p. 94. Sobre este punto, véase el interesante artículo de L. Díez DEL CORRAL, "La desmitificación de la Antigüedad clásica por los pensadores liberales con especial referencia a Tocqueville", Madrid, Cuadernos de la

aristocrática de la Edad Media, la sociedad democrático-moderna es una sociedad regida por el principio de igualdad, es decir, por la nivelación creciente de las condiciones sociales y la consiguiente desaparición de los vínculos jerárquico-tradicionales. La sociedad aristocrática contaba, por así decir, con una triple cadena de unión entre los hombres que la democracia se aprestará a romper. La primera, mantenía unidas a las generaciones estableciendo una estrecha continuidad familiar entre ascendientes y descendientes.

"En los pueblos aristocráticos -escribe Tocqueville- las familias permanecen en la misma situación y a veces en el mismo lugar durante siglos. Ello hace contemporáneas, por así decir, todas las generaciones. Un hombre conoce casi siempre a sus antepasados y los respeta, cree percibir ya a sus descendientes y los quiere. Se impone gustoso deberes hacia unos y otros y le sucede frecuentemente que sacrifica sus goces personales por esos seres que ya no existen o que no existen todavía"⁴³.

La intensa movilidad social que trae consigo el desarrollo de la igualdad democrática rompe este lazo generacional y cambia la faz del espíritu familiar imprimiéndole una orientación *presentista* en donde solamente cuenta la suerte de los más próximos. En efecto,

"en los pueblos democráticos, salen sin cesar nuevas familias de la nada, otras caen en ella continuamente, y todas las que permanecen cambian de aspecto. La trama de los tiempos se rompe a cada instante y las huellas de las generaciones se borran. Se olvida fácilmente a los que os han precedido y no

Fundación Pastor, 1969, nº 16 esp. pp. 65-73 y también "Tocqueville ante la Antigüedad clásica" en El pensamiento político de Tocqueville, Madrid, Alianza, 1989, cap. 4º, pp. 181-222.

⁴³ A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América, t.2º, p. 137.

se tiene ninguna idea de los que os seguirán. Solo interesan los más inmediatos⁴⁴".

La segunda cadena de la sociedad aristocrática unía, mediante el esquema feudal de protección y servidumbre, a superiores e inferiores remontándose para ello desde el último campesino hasta el rey. Los bienes sociales estaban en manos de una minoría privilegiada que tenía, por eso mismo, un enorme poder para proyectar su influencia sobre el conjunto de la sociedad. La igualdad democrática deshace esta cadena, difumina las clases sociales y reduce el poder tradicional de la minoría al poner al alcance del mayor número la ilustración y los bienes materiales. Esto trae como consecuencia el que cada quien se vea a sí mismo como un individuo aparte, indiferente hacia los demás y, sobretodo, *ilusoriamente autosuficiente*. Así pues,

"la aristocracia había hecho de todos los ciudadanos una larga cadena que se remontaba del aldeano al rey. La democracia rompe la cadena y deja aparte cada eslabón. A medida que se igualan las condiciones, hay un mayor número de individuos que, sin ser bastante ricos ni bastante poderosos para ejercer una gran influencia sobre la suerte de sus semejantes, han adquirido o conservado, sin embargo, bastante cultura y bienes para poder bastarse a sí mismos. Estos no deben nada a nadie; por así decir, no esperan nada de nadie. Se acostumbran a considerarse siempre aisladamente, se complacen en creer que su destino entero está en sus manos⁴⁵".

La tercera cadena de la sociedad aristocrática unía orgánica y afectivamente a cada uno de sus miembros al estamento al que pertenecía, al tiempo que tornaba inconcebible la solidaridad hacia la especie humana considerada como tal. No era al hombre en general y considerado como un semejante a quien uno se

⁴⁴ Idem, p. 138.

⁴⁵ Ibidem, p. 138.

creía moralmente obligado a ayudar, sino al vasallo al que se debía protección o al señor al que se debía servir. El desarrollo de la igualdad democrática rompe los estamentos y el espíritu de interdependencia feudal, produciendo con ello un efecto paradójico en el lazo social: por una parte, dirige a los individuos hacia su propio yo y los hace sentirse como independientes e indiferentes entre sí; por otra parte, los hace sensibles y compasivos ante los sufrimientos y miserias que afectan al género humano en general. En este sentido cabe interpretar a nuestro autor cuando afirma que

“Los hombres que viven en los siglos aristocráticos están casi siempre ligados de una manera estrecha a algo que está situado fuera de ellos, y a menudo están dispuestos a olvidarse de sí mismos. Es verdad que en esos mismos siglos la noción general del semejante es oscura y que apenas se piensa en consagrarse a ella en aras de la causa de la Humanidad, pero con frecuencia uno se sacrifica por determinados hombres. En los siglos democráticos, por el contrario, donde los deberes de cada individuo hacia la especie son mucho más claros, la devoción hacia un hombre se hace más rara. El vínculo de los afectos humanos se distiende y afloja⁴⁶”.

En definitiva, el individualismo aparece cuando se quiebran los lazos sociales aristocráticos y tradicionales que mantenían orgánicamente unidos a los hombres. El progreso de la democracia destruye las jerarquías, oscurece la memoria intergeneracional, atomiza la sociedad, vuelve a cada uno igual a cualquier otro y dirige a los individuos hacia sí mismos amenazando con sumergirles en el *simple egoísmo* o, como

⁴⁶ Ibidem, p. 138 y s.

dice Tocqueville, con "encerrarles finalmente y por completo en la soledad de su propio corazón"⁴⁷".

Este análisis tocquevilliano de la génesis del individualismo presenta, a mi juicio, una cierta originalidad si lo comparamos con las interpretaciones que del mismo nos ofrecen las teorías contractualistas. En efecto, a diferencia de Hobbes y Locke, pero en sintonía con Rousseau, Tocqueville sostiene que el individualismo no es algo propio de la naturaleza humana, sino una creación de la sociedad democrático-moderna. Se trata, según nos dice, de una tendencia moral que emerge en un marco definido por la igualación creciente de las condiciones sociales y cuya característica principal es la de alejar a los individuos de los asuntos públicos y replegarlos en la esfera privada. En este sentido -concluye Tocqueville- estamos ante un problema que afecta a la condición del hombre en tanto que ciudadano. En cuanto a Rousseau, Tocqueville discrepa de él al señalar al egoísmo como un defecto de la naturaleza del hombre y, si bien concuerda con él en la definición del mismo como el amor desmesurado que sienten los individuos hacia sí mismos, no lo concibe al modo roussonianiano como un producto de la desigualdad, sino como el punto final hacia donde nos conduce el desarrollo individualista y mal entendido del igualitarismo democrático.

Pero hay otro punto en donde la originalidad de Tocqueville con respecto al individualismo contractualista resulta más notoria y, sobretodo, más importante para la

⁴⁷ Ibidem, p. 139.

filosofía política. El centro de interés de la reflexión tocquevilliana no es el individuo en abstracto y la protección jurídico-político-estatal de sus derechos individuales, sino el tipo de hombre que engendra la sociedad igualitaria. En efecto, lo que a nuestro autor le preocupa fundamentalmente son los peligros que para el desarrollo genuino de la individualidad representan la atomización social, la erosión del espíritu comunitario, la desconexión entre las esferas pública y privada junto con el desplazamiento del interés hacia esta última y -en el fondo- la disociación entre el individuo y el ciudadano que genera el desarrollo del individualismo democrático.

3) LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL INDIVIDUALISMO

La reflexión de Tocqueville no se limita, sin embargo, a ilustrar el origen del individualismo mediante la citada contraposición tipológica entre la sociedad aristocrático-tradicional y la sociedad democrático-moderna. Le interesa, asimismo, analizar la evolución histórica del fenómeno con lo cual su método comparativo cobra también, por así decirlo, una *dimensión temporal*⁴⁸. Ello le permite afinar su argumentación y cuestionar la interpretación común -ya sea en clave reaccionaria o liberal- que hace del individualismo un producto de la Revolución francesa y que ve en la Declaración de los Derechos del Hombre su máxima expresión doctrinal. Tocqueville acusará a los reaccionarios de ver solamente el lado negativo del individualismo democrático -la separación entre los individuos y la ruptura de los lazos sociales tradicionales- y a los liberales el ver solamente su lado positivo -la libertad del individuo a la hora de establecer vínculos con los otros individuos-.

Sintéticamente expresada, la tesis de Tocqueville sobre este punto podría formularse como sigue: el individualismo es de origen democrático, pero la revolución intensifica sus efectos. Para ilustrar el desarrollo de la mencionada tesis hay que tener en cuenta, de entrada, dos aspectos

⁴⁸ Sobre la importancia de esta perspectiva metodológica en el pensamiento de Tocqueville -y especialmente en su obra inacabada El Antiguo Régimen y la Revolución- han insistido, entre otros, los trabajos de J.P. MAYER, A. de Tocqueville. Estudio biográfico de ciencia política, Madrid, Tecnos, 1965, p. 178 s., F. FURET, Pensar la Revolución francesa, Badalona, Petrel, 1980, p. 180 y J. M. SAUCA que habla a este respecto de "análisis tipológico dinámico", o. c. pp. 294-352. Todos ellos coinciden en señalar además -y esto va en la línea de nuestro estudio- que Tocqueville acompaña su interpretación histórica de comentarios ético-filosóficos.

fundamentales. El primero de ellos tiene que ver con el concepto de democracia que maneja nuestro autor. Para Tocqueville, la democracia designa ante todo una *forma de sociedad*, caracterizada por la nivelación de las condiciones, y no un régimen político. El progreso de la igualdad es el "hecho generador" de la democracia⁴⁹, pero de esta premisa no se deduce automáticamente la configuración de un orden político democrático. De un mismo estado social igualitario, pueden derivarse consecuencias políticas bien diferentes, lo cual significa, según él, que puede haber democracias que sean libres y otras que deriven hacia el despotismo⁵⁰. En este sentido, pensar la democracia al modo tradicional, esto es, en términos exclusivamente políticos o, si se prefiere, jurídico-constitucionales, no es suficiente para interpretar el proceso democrático mismo ni, por tanto, para comprender el papel que el individualismo juega en dicho proceso. Recordemos que el individualismo, tal y como lo define nuestro autor, surge de la sociedad democrática- de la igualación de las condiciones- y no del gobierno democrático. El segundo aspecto se refiere a la comparación entre la sociedad norteamericana y la francesa en la perspectiva histórica a la que aludíamos anteriormente. La sociedad estadounidense -dice Tocqueville- no cuenta con pasado aristocrático y en ella la igualdad democrática ha regulado el estado social y generado, armoniosamente y sin sobresaltos revolucionarios, las instituciones políticas propias de una democracia liberal. Por el contrario, en Europa

⁴⁹ A. de TOCQUEVILLE, La democracia en América I, Introducción, p.4

⁵⁰ Idem, cap. 3º, p. 55. Todo depende, según nuestro autor, del lugar que ocupe en ellos la libertad política. Sobre este punto, habremos de insistir en la segunda parte de nuestro estudio.

-y concretamente en Francia- el avance social de la igualdad democrática no se ha producido sin topar con la resistencia de los elementos aristocrático-feudales y la evolución política hacia la democracia muestra un terrible espectáculo compuesto de luchas revolucionarias y golpes de Estado cuyo desenlace final no se acaba de percibir todavía con claridad.

"La gran ventaja de los americanos -escribe Tocqueville- es haber llegado a la democracia sin haber sufrido revoluciones democráticas y haber nacido iguales en lugar de llegar a serlo"⁵¹.

Así pues, lo que se produce en Francia como un movimiento convulsivo, se manifiesta en los Estados Unidos como un conjunto equilibrado y estable de costumbres e instituciones. Es previsible y deseable por tanto - piensa Tocqueville- que Francia encuentre su futuro postrevolucionario en el desarrollo de una democracia liberal, de la que con sus ventajas e inconvenientes la sociedad norteamericana nos ofrece un ejemplo completo.

A partir de esta doble premisa, nuestro autor interpreta -en varios capítulos de La Democracia en América, pero sobre todo en El Antiguo Régimen y la Revolución- la evolución histórica del individualismo democrático en Europa tomando como punto de referencia el caso de Francia. El individualismo -sostiene Tocqueville- tiene en Francia un origen democrático y no-revolucionario porque la sociedad del Antiguo Régimen muestra ya, con toda claridad, el avance de la igualdad de

⁵¹ A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p.140.

condiciones y la progresiva descomposición de los elementos aristocráticos y las instituciones feudales.

En la vieja sociedad aristocrática, el hombre se definía ante todo por su pertenencia a un estamento social y por su lugar en un orden jerárquicamente estructurado de modo que sus lazos personales eran, al mismo tiempo, lazos políticos. El individualismo propiamente dicho no tenía aquí razón de ser porque lo personal, lo social y lo político formaban parte de un mismo conjunto. Pero cuando la igualdad se introduce en el universo social y se difuminan los vínculos estamentales, los hombres se vuelven como indiferentes entre sí y no se preocupan más que de sus intereses individuales. Los lazos personales pierden así la cualidad de ser inmediatamente lazos políticos y ello trae consigo esa doble tendencia que caracteriza, según Tocqueville, al individualismo: el desinterés por los problemas políticos y el repliegue de los individuos en la esfera privada. Este hecho -nos dice- abona el terreno para la aparición de un nuevo género de despotismo, interesado sobretudo en que los individuos se mantengan separados y en que no piensen más que en los beneficios que puede reportarles su dedicación en exclusiva al cultivo de sus asuntos particulares. Un hilo secreto -advierde Tocqueville- tiende a unir al individualismo y al despotismo. Esta cuestión es fundamental porque la historia, o mejor sería decir la *genealogía*⁵², del individualismo democrático en Europa es, a

⁵² No deja de ser sintomática la ausencia de reflexión sobre este punto que se observa en los estudios metodológicos sobre nuestro autor, los cuales se inspiran, en el fondo, en una concepción de la ciencia social demasiado positivista y por eso mismo poco sensible a las aportaciones metodológicas -en este caso *hermenéutico-genealógicas*- procedentes del campo filosófico en el que también se mueve, justo es recordarlo, el pensamiento de

los ojos de Tocqueville, inseparable de esa otra tendencia hacia el despotismo. Esta idea aparece reflejada en el prólogo mismo de El Antiguo Régimen y la Revolución, en donde se nos dice lo siguiente:

"Los hombres, al no estar ya vinculados por lazos de casta, de clase, de corporación, de familia, se sienten demasiado inclinados a no preocuparse más que de sus intereses particulares, siempre tentados de no pensar sino en sí mismos y de encerrarse en un individualismo estrecho que ahoga toda virtud pública. El despotismo, lejos de luchar contra esta tendencia, la hace mucho más fuerte, pues quita a los ciudadanos toda pasión común, toda necesidad mutua, toda exigencia de entenderse, toda ocasión de actuar conjuntamente; los encierra, por decirlo así, en la vida privada. Ellos tendían ya a alejarse unos de otros: el despotismo los aísla. No había ya excesiva solidaridad entre ellos: el despotismo acentúa su indiferencia"⁵³.

Pero veamos esto con mayor detenimiento al hilo del estudio sobre la Revolución francesa que Tocqueville nos ofrece en la citada obra.

Durante la época que precede al estallido revolucionario, se operan en la sociedad del Antiguo Régimen dos procesos que actúan paralela e íntimamente relacionados: por una parte, un proceso de igualación de las condiciones -de *democratización*- en el seno de la sociedad civil y, por otra, un proceso de

Tocqueville. A este respecto, cabe subrayar que el propio Tocqueville declaró, en varias ocasiones, que lo que pretendía en esta obra es unir el estudio de los hechos históricos con la reflexión filosófica sobre los mismos. Así pues, lo que busca Tocqueville no es solamente explicar, sino también *comprender* el sentido profundo del individualismo. Y de ahí que, como buen genealogista, se remonte al origen para buscar la verdad del fenómeno. Debo esta sugerencia a las enseñanzas del profesor J. CONILL y a la lectura de su libro El enigma del animal fantástico, Madrid, Tecnos, 1991.

⁵³ A. de TOCQUEVILLE, L'Ancien Régime et la Révolution, O. C. tº II, Paris, Gallimard, 1952 (traducción castellana de Dolores Sánchez Aleu, Madrid, Alianza, 1982, por la que, salvo indicación contraria, citaremos; vol I, p. 50).

centralización administrativa y de concentración de todos los poderes en manos del monarca en el ámbito de la sociedad política. El primero de dichos procesos, presenta un aspecto económico y uno ideológico estrechamente ligados. En lo económico, nos dice Tocqueville, se produce una nivelación de las riquezas entre las clases alta y media de la sociedad - empobrecimiento gradual de la nobleza y enriquecimiento progresivo de la burguesía- y un acceso importante del campesinado a la propiedad territorial que le libera de su antigua servidumbre. En lo ideológico, se registra una uniformización de costumbres e ideas entre las clases situadas por encima del pueblo, las cuales se asemejan en cuanto a su formación cultural y solamente difieren ya por sus privilegios⁵⁴. Un mismo afán por el bienestar material unido al desinterés por la libertad política define, a partir de ahora, el comportamiento de nobles, clérigos y burgueses. En efecto, el deseo de enriquecimiento, el logro de prebendas en materia de impuestos y la pasión por los empleos y cargos públicos, ocupan por igual el interés de estas clases sociales, lo cual les aleja del pueblo tanto como provoca el recelo y el odio por parte del mismo. Al egoísmo que se observa en las clases superiores se une, en perfecta retroalimentación, la envidia que sienten las clases populares hacia las prerrogativas y las distinciones arbitrarias que comporta la posesión de determinados privilegios. En un texto ciertamente memorable,

⁵⁴ Son significativos a este respecto los títulos de los capítulos VIII y IX del libro II: "Cómo era Francia el país en el que los hombres habían llegado a ser más semejantes entre sí" y "Cómo estos hombres tan semejantes estaban más separados que nunca en pequeños grupos extraños e indiferentes entre sí", respectivamente.

Tocqueville retrata de forma magistral el mecanismo que engendra este sentimiento en el campesinado francés:

"Imaginad al campesino francés del siglo dieciocho, o mejor al que conocéis, pues es siempre el mismo: ha cambiado su condición pero no su forma de ser. Consideradle tal como lo pintan los documentos anteriormente citados, tan apasionadamente enamorado de la tierra que consagra todos sus ahorros a comprarla y la compra a cualquier precio. Para adquirirla, tiene que empezar por pagar un derecho, no al gobierno, sino a otros propietarios de la vecindad, tan extraños como él a la administración de los asuntos públicos, y casi tan impotentes. La posee al fin, y entierra en ella su corazón con su simiente. Aquél pequeño rincón de tierra que le pertenece en propiedad en medio del vasto universo le llena de orgullo y de independencia. Sin embargo, vienen los mismos vecinos a arrancarle de su campo y a obligarle a trabajar en otra parte y sin salario. Quiere defender sus cultivos contra los estragos de la caza reservada a sus señores, y se lo impiden. Esos mismos señores le esperan al otro lado del río para exigirle un derecho de peaje. Los encuentra nuevamente en el mercado donde le venden el derecho a vender sus propios productos, y cuando de vuelta al hogar quiere emplear para su uso el resto del trigo - de aquél trigo que ha crecido ante sus ojos y gracias al trabajo de sus manos- no puede hacerlo sino después de haberlo mandado a moler en el molino y a cocer en el horno de esos mismos hombres.(...) Haga lo que haga, por todas partes encuentra a esos vecinos incómodos que perturban su alegría, dificultan su trabajo, comen sus productos, y cuando se ve libre de ellos, se presentan otros, vestidos de negro que se llevan lo más granado de su cosecha. Imaginaos la condición, las necesidades, el carácter, las pasiones de este hombre, y calculad, si es posible, todo el odio y la envidia que se habrán acumulado en su corazón"⁵⁵.

A la mencionada división y enemistad entre las clases, se añade también la introducida entre las distintas corporaciones y gremios profesionales, lo cual segmenta y atomiza todavía

⁵⁵ Idem, p. 76.

más el tejido social hasta el punto de convertirlo, afirma nuestro autor,

"en uno de esos cuerpos simples en los que la química moderna descubre nuevas partículas separables a medida que los examina más de cerca"⁵⁶.

El resultado de todo ello no es otro que el abandono del espacio público, el aislamiento y la privatización individualista de las clases sociales o, como dice Tocqueville,

"una especie de individualismo colectivo que preparaba los espíritus para el verdadero individualismo que nosotros conocemos"⁵⁷.

Sobre esta falta de interés por los asuntos políticos comunes, la lucha de clases que habría de funcionar como resorte de la Revolución estaba verdaderamente servida.

El segundo de los procesos mencionados se refiere también a este "crimen del Antiguo Régimen"⁵⁸ que es, según nuestro autor, la división de las clases, pero visto desde el ángulo de la decadencia de la libertad política producida por la centralización administrativa y la concentración monárquica del poder. En efecto, a lo largo del Antiguo Régimen los sucesivos reyes han ido desposeyendo -metódicamente y sin apenas resistencia- de todo poder político a la nobleza⁵⁹ y

⁵⁶ Ibidem, p. 122.

⁵⁷ A. de TOCQUEVILLE, El Antiguo Régimen y la Revolución, vol I, p. 124.

⁵⁸ Idem que nota anterior, p.131.

⁵⁹ Esto se comprende, según Tocqueville, porque la nobleza francesa se había convertido, a diferencia de la inglesa, en una casta, celosa solamente de los privilegios e indiferente a sus responsabilidades en materia política.

poniéndolo en manos de un cuerpo de funcionarios y burócratas (consejeros, interventores, delegados, etc) dependientes del poder central. A la pérdida de función política del elemento aristocrático, se añade también -subraya Tocqueville- la de la autonomía y los rasgos de libertad democrática de que gozaban las provincias y las corporaciones locales, las cuales pasan a ser dirigidas y controladas mediante una reglamentación administrativa cada vez más uniforme, minuciosa y tentacular por intendentes al servicio de la monarquía. A medida que se consuma la destrucción de los *cuerpos intermedios*, los individuos se encuentran cada vez más aislados, impotentes y dependientes del poder estatal para resolver los asuntos comunes. En definitiva,

"Bajo el Antiguo Régimen -escribe nuestro autor- no había ciudad, burgo, villorrio ni aldea en Francia, hospital, fábrica, parroquia ni colegio, que pudiera hacer su voluntad en sus asuntos particulares, ni administrar sus propios bienes a su gusto. Entonces, igual que hoy, la administración central tenía, pues, a todos los franceses "bajo tutela", y si esta palabra insolente no se había pronunciado aún, existía por lo menos ya el objeto"⁶⁰.

Este proceso trae como consecuencia una creciente *uniformidad ideológica* y, a la vez, una *incomunicación* cada vez mayor entre los distintos segmentos sociales, pues la ausencia de libertad política provoca la indiferencia de los hombres hacia los asuntos comunes y les hace perder, a la larga, el sentido del autogobierno. Lo malo de esto -advierte Tocqueville- es que acaba justificando la *presencia de un amo* con poderes absolutos para resolver la situación. Y hay que tener en

⁶⁰ *Ibíd*em, p. 91.

cuenta que, lejos de acabar con esta tendencia, la Gran Revolución no hizo sino consolidarla todavía más. En efecto, concluye nuestro autor,

"el Antiguo Régimen había contenido un conjunto de instituciones de fecha reciente que, por no ser incompatibles con la igualdad, podían incorporarse a la sociedad nueva y que, por tanto, ofrecían facilidades singulares al despotismo. Se las buscó entre las ruinas de las demás y se las encontró. Esas instituciones habían hecho nacer hábitos, pasiones e ideas que tendían a mantener al pueblo dividido y sumiso; así pues, se las reavivó y utilizó. De este modo se volvió a tomar de nuevo la centralización de entre sus ruinas y se la restauró; y como quiera que al propio tiempo que se levantaba se destruía todo lo que antes podía limitarla, de repente se vio surgir un poder de las entrañas mismas de una nación que acababa de derribar la monarquía, un poder más extenso, más amplio y absoluto que el ejercido por los reyes.(...) Cayó el dominador, pero quedó en pie lo más sustancial de su obra, muerto su gobierno, su administración continuó viviendo, y, cada vez que luego se ha querido abatir el poder absoluto, todo lo que se ha hecho ha sido poner la cabeza de la Libertad sobre un cuerpo servil"⁶¹.

La relación entre individualismo y despotismo se muestra aquí, tanto como en La Democracia en América, como una de las preocupaciones centrales de la filosofía política de nuestro autor⁶².

El individualismo, pues, no ha surgido de la Revolución, sino que se ha desarrollado bajo el Antiguo Régimen. Desde esta óptica, señala LAMBERTI⁶³, Tocqueville cuestiona la interpretación de los "doctrinarios" -Royerd-Collard y Guizot,

⁶¹Ibídem, p. 206-207.

⁶²Sobre esta cuestión habremos de volver para tratarla ampliamente en la segunda parte de nuestro estudio.

⁶³J. C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, p.223 y ss.

principalmente- sobre este punto. El primero de ellos, ilustre doctrinario y maestro de Tocqueville, atribuía al avance político de la democracia durante la Revolución la descomposición de la vieja sociedad y el surgimiento tanto del individualismo como de la centralización del poder. Tocqueville insiste, por el contrario, en que el individualismo es un producto social y no político y, en este sentido, no nace del gobierno democrático, sino de la sociedad democrática, es decir, de una sociedad dirigida, cada vez más, por la igualación de las condiciones. En El Antiguo Régimen y la Revolución, nuestro autor muestra, según hemos visto, como la sociedad francesa se ha ido democratizando progresivamente desde el s.XIV y también como la centralización, lejos de ser un producto de la Revolución, se ha gestado durante la monarquía. En definitiva, el individualismo no es, para Tocqueville, un efecto de la Revolución francesa, sino una de sus causas principales ya que preparó el terreno para que la lucha de clases propiamente dicha se produjera. En efecto,

"cuando las distintas clases que dividían a la antigua sociedad francesa entraron en contacto, después de haber estado separadas tanto tiempo por tantas barreras, este primer contacto se realizó desde el principio por sus puntos más dolorosos, no sirviendo sino para que se destrozaran mutuamente. Aún hoy subsisten sus celos y les sobreviven sus odios"⁶⁴.

En cuanto a Guizot, cuya influencia en la formación histórica de nuestro autor es innegable, Tocqueville coincide con él al señalar el protagonismo creciente de las clases medias en una

⁶⁴ A. de TOCQUEVILLE, El Antiguo Régimen y la Revolución, p. 132.

sociedad democrática, pero discrepa totalmente de él a la hora de valorar su papel político. En efecto, mientras que Guizot piensa que el avance de la clase media comporta el acceso al poder de la razón política, Tocqueville afirma que es el individualismo el que triunfa con ello, es decir, precisamente lo contrario de la razón política. Y es que la clase media es, según Tocqueville, el lugar en donde se desarrolla con mayor facilidad el espíritu individualista y los males que trae consigo, esto es, el alejamiento de los asuntos públicos y la orientación exclusiva del interés hacia el bienestar privado. En un párrafo de sus Recuerdos de la Revolución de 1848, describe Tocqueville, con envidiable precisión, esta propensión espiritual hacia el individualismo que caracteriza a la clase media y que influye poderosamente en la forma de entender -y practicar- la política. Dice así:

“El espíritu propio de la clase media se convirtió en el espíritu general de la administración, y dominó la política exterior, tanto como los asuntos internos: era un espíritu activo, industrioso, muchas veces deshonesto, generalmente ordenado, temerario, a veces, por vanidad y por egoísmo, tímido por temperamento, moderado en todo, excepto en el gusto por el bienestar, y mediocre; (...). Dueña de todo, como no lo había sido ni lo será acaso jamás ninguna aristocracia, la clase media, a la que es preciso llamar la clase gubernamental, tras haberse acantonado en su poder, e, inmediatamente después, en su egoísmo, adquirió un aire de industria privada, en la que cada uno de sus miembros no pensaba ya en los asuntos públicos, si no era para canalizarlos en beneficio de sus asuntos privados, olvidando fácilmente en su pequeño bienestar a las gentes del pueblo”⁶⁵.

⁶⁵ A. de TOCQUEVILLE, Souvenirs, O.C. tº 12, Paris, Gallimard, 1964; traducción castellana de Marcial Suárez con prólogo de Ramón Ramos, Madrid, Trotta, 1994, p. 29, por la que citamos.

La influencia de este *espíritu pequeñoburgués* es lo que hace triunfar la creencia errónea que, según nuestro autor, se encuentra a la base del individualismo: la consideración de la vida privada como un universo aislado e independiente de la vida política. En efecto, el individualista concibe al hombre separado del ciudadano y se equivoca profundamente al suponer que las relaciones interpersonales y los bienes que procura la esfera privada son *naturalmente* ajenos a las relaciones políticas, cuando lo cierto es, nos dice Tocqueville, que dicha escisión es una construcción ideológica que sirve a intereses políticos claramente despóticos y cuya estrategia favorita consiste en ofrecer bienestar privado a cambio de servidumbre política. Este argumento apunta la existencia de una correlación inversa entre el individualismo y la libertad política: el individualismo es tanto más fuerte cuando la participación ciudadana en la gestión de lo público -la libertad política- es más débil, y viceversa. La importancia atribuida por nuestro autor a la libertad política como antídoto del individualismo -y de su conexión con el despotismo- se muestra asimismo en su crítica a la combinación de liberalismo económico y de autoritarismo estatal que profesaban los fisiócratas (QUESNAY, LETRONNE, etc) y que tanta influencia habría de tener en el desarrollo de la Revolución. La exaltación de la libertad económica unida a la desvalorización de la libertad política conducía, según Tocqueville, a la degradación del espíritu público y preparaba el terreno para el despotismo del Estado. Refiriéndose a ellos, escribe lo siguiente:

"Es cierto que se muestran favorables al libre cambio de productos, al *laissez faire* o al *laissez passer* en el comercio y en la industria; pero respecto a las libertades políticas propiamente dichas, ni siquiera pensaban en ellas, e incluso, cuando tal idea les asaltaba por casualidad, la desechaban inmediatamente. Casi todos se manifiestan enemigos de las asambleas deliberantes, de los poderes locales y secundarios, y en general de todos esos contrapesos establecidos en distintas épocas en todos los pueblos libres para equilibrar la acción del poder central".⁶⁶

A pesar de todo, sería erróneo creer -observa Tocqueville- que la libertad había desaparecido por completo en la sociedad del Antiguo Régimen y que reinaba en ella nada más que el servilismo y la dependencia⁶⁷. Por importantes que fueran los fenómenos anteriormente señalados -la división e incomunicación entre las clases, el individualismo colectivo, la centralización administrativa, etc- subsistía todavía, en formas diversas, un espíritu general de resistencia que ponía al descubierto los límites del absolutismo monárquico. En efecto, la nobleza aún no había perdido totalmente esa especie de orgullo aristocrático que tan contrario resulta de la servidumbre como de la regla. El clero, a pesar de su connivencia oficial con el poder establecido, intervenía bastante y en los más variados asuntos en favor de la ciudadanía más desfavorecida. El cuerpo administrativo incurría frecuentemente en defectos de gestión que aminoraban

⁶⁶ A. de TOCQUEVILLE, El Antiguo Régimen y la Revolución, p. 171.

⁶⁷ A mostrar que no es así se dedica en el capítulo XI del libro II de la obra que venimos comentando y que lleva por título "De la especie de libertad que existía bajo el Antiguo Régimen y de su influencia sobre la Revolución". La maestría de Tocqueville en el arte de pensar los contrastes se revela aquí -dice C. LEFORT- con especial intensidad. C. LEFORT, "Tocqueville: démocratie et art d'écrire" dans Écrire à l'épreuve du politique, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 87 ss.

la omnipotencia del poder central y obstaculizaban, en buena medida, los abusos de autoridad. Los magistrados conservaban a través del lenguaje y los usos judiciales una cierta independencia frente a la arbitrariedad y el despotismo. La burguesía mostraba en sus vicios corporativos su disconformidad ante el intervencionismo gubernamental y, sobretodo, aún no se había entregado del todo a esa especie de obsesión sensualista por el bienestar material que prepara a los espíritus para la *moderna servidumbre*. El deseo de ilustrarse podía en ella tanto o más que el afán de enriquecerse. El rey mismo se presentaba a los ojos de la nación más como un jefe, e incluso como un padre, que como un señor. Solamente el pueblo llano no encontraba, de ordinario, otro medio de defenderse ante la opresión que la revuelta y la protesta violenta. El Antiguo Régimen -concluye Tocqueville- no fue un período de absolutismo indiscutido y de servilismo degradante. Lo que sí había desaparecido prácticamente era la libertad política, la *libertad-participación*, pero el gusto por la libertad, entendida como *espíritu de independencia*, no había sucumbido e incluso se mostraba, en ocasiones, de manera profundamente heroica. Ahora bien, este tipo "limitado e irregular" de libertad encerraba -apostilla Tocqueville- una paradoja de hondas consecuencias políticas: alentaba a la sociedad francesa para acabar con el despotismo pero, al mismo tiempo, la hacía incapaz de sustituirlo por una democracia liberal⁶⁸.

⁶⁸ A. de TOCQUEVILLE, El Antiguo Régimen y la Revolución, p. 141.

Este espíritu de *libertad-independencia* late, sin embargo, detrás del ideal de la Constituyente que dirigió la Revolución antes de su degeneración despótica y se manifiesta, con toda claridad, en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Para Tocqueville dicha declaración no es, como piensan muchos, la expresión doctrinal más acabada del individualismo, sino que representa precisamente lo contrario de lo que nuestro autor entiende por tal: a saber, el reconocimiento de la dignidad de todo ser humano como valor supremo y el rechazo de la indiferencia cívica, la apatía política y el interés particularista o egoísta. Nuestro autor insiste, en este sentido, en que no debe confundirse *el valor de la individualidad* con el individualismo y esto se aprecia claramente al confrontar su posición sobre este tema con la del pensamiento conservador y tradicionalista representado, entre otros, por J. DE MAISTRE y L. BONALD. A diferencia de estos, Tocqueville no cuestiona los males que genera el individualismo invocando el antiguo orden social orgánico a punto de ser destruído por la Revolución, sino que lo hace en nombre de la autonomía del individuo amenazada por el avance social del igualitarismo democrático. En efecto, cuando la sociedad evoluciona, sin correctivo alguno, hacia la nivelación de las condiciones, los individuos tienden a aislarse de sus semejantes y, a la vez, a confundirse con ellos formando una especie de masa social uniforme que induce tanto al conformismo ideológico como al *descompromiso* cívico-político. Lo que hay que temer, pues, del individualismo democrático -viene a decirnos Tocqueville- no es, según creen

los contrarrevolucionarios, el libertinaje y la anarquía, sino *la servidumbre voluntaria y el despotismo popular*. Nuestro autor discrepa asimismo de la interpretación contrarrevolucionaria que sitúa el surgimiento del individualismo en la Revolución francesa y lo señala como uno de los factores causantes de la quiebra del Antiguo Régimen. Para Tocqueville, como hemos visto, el individualismo tiene un origen democrático y no-revolucionario, es decir, que su gestación se remonta a los albores de la época moderna y su desarrollo se debe a la descomposición de la sociedad tradicional a causa del nivelamiento igualitario. Tocqueville critica también la idea de estos autores según la cual el bien del individuo se halla en su conformidad con el orden social definido por la tradición. La libertad entendida como *autonomía del individuo* y no la tradición, piensa Tocqueville, es el fermento de la perfectibilidad tanto individual como social y, desde esta perspectiva, el fin de la organización social moderna -de la democracia moderna- hay que buscarlo más bien en la justa garantía de los derechos y en el logro del mayor grado de excelencia humana posible de todos y cada uno de los individuos que la conforman. La crítica tocquevilliana del individualismo democrático no procede, pues, en clave *tradicionalista*, sino *liberal* y su inspiración de fondo no es *sociolátrica*, sino *humanista*. Una buena síntesis de esta idea puede leerse, a mi juicio, en uno de los borradores de la páginas finales de la segunda Democracia:

"Ellos se limitan a querer que la sociedad sea grande, yo a que lo sea el hombre. Ellos se interesan

en un ser ideal e incorpóreo, yo en la criatura de Dios, en mi semejante.(...) ¿no está toda la grandeza del hombre en el individuo y no en la grandeza de la sociedad, que es un ser ideal producto de la mente del hombre?. La sociedad está hecha para el individuo y no el individuo para la sociedad. ¿Por qué extraño vuelco de las cosas se llega a sacrificar al individuo con vistas a favorecer a la sociedad y qué singular indiferencia de sí mismo impulsa a éste último a consentir en semejante tentativa?"⁶⁹.

El acercamiento de Tocqueville al liberalismo en su crítica a la posición *holista* de los restauracionistas no debe llevarnos, sin embargo, al error de pensar que suscribe, sin más, la antropología individualista que se encuentra a la base de la mayoría de las teorías liberales. Ciertamente es que, al igual que los liberales, parte del supuesto de que "las sociedades están hechas para los individuos y no al revés" pero, a diferencia de ellos, no aprueba el individualismo porque piensa que el culto al individuo puede acabar destruyendo al ciudadano. El individualismo aleja a los individuos de la participación en los asuntos públicos y los recluye en su vida privada, lo cual corrompe el civismo y desemboca, en el peor de los casos, en el puro egoísmo. Tocqueville se declara liberal, sí, pero "de una nueva especie"⁷⁰(es decir, *no-individualista*); y esta diferencia se aprecia, más claramente todavía, en la discrepancia que mantiene sobre este punto con respecto a la corriente del liberalismo, quizás más influyente en la Francia de la época, representada por B. CONSTANT y sus seguidores.

⁶⁹ A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, edición crítica de E. NOLLA, p. 386.

⁷⁰ Carta de Tocqueville a su amigo E. STOFFELS de 24-6-1836, citada por J.P. MAYER en A. de Tocqueville. Estudio biográfico de ciencia política, Madrid, Tecnos 1965, p.57.

Aunque Tocqueville no cita expresamente a Constant en ninguno de sus escritos⁷¹, parece claro por el tono de su crítica que conocía a fondo y no compartía la interpretación en exceso optimista de éste en favor del individualismo liberal. Es verdad que ambos tratan con sus respectivas teorías de legitimar el componente liberal de la Revolución deslindándolo de los excesos totalitarios del Terror y del Imperio. Pero, mientras que Constant ve en el individualismo una conquista de la revolución democrático-moderna, Tocqueville piensa que el individualismo es un mal típicamente democrático que hay que corregir y que se ha visto agravado en los sucesivos episodios revolucionarios⁷². En estrecha relación con esto, Constant atribuye el avance del individualismo a la emergencia y predicamento de una nueva concepción de la libertad -"la libertad de los Modernos"-, la cual se caracteriza, básicamente, por la afirmación del individuo frente al todo social, la protección legal de sus derechos civiles y sobretudo el "disfrute apacible de su independencia privada"⁷³. El individualismo no sería, en esta perspectiva, sino el opuesto exacto de la "libertad de los Antiguos", esto es, del ideal activo de participación política directa que tuvo su expresión en la polis griega y que algunos -dice Constant- han pretendido resucitar peligrosamente recurriendo

⁷¹Sobre este punto, véase J.C. LAMBERTI, "De Benjamin Constant à Alexis de Tocqueville", Revue France-Forum, Paris, n° 203-204, Avril-Mai, 1983, pp.19-26.

⁷² Así lo indica nuestro autor en un breve capítulo de la segunda Democracia titulado "Cómo es mayor el individualismo al salir de una revolución democrática que en otras épocas" y cuyas ideas más importantes trataremos un poco más adelante. A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, cap. III, 2ª parte, pp. 139-140.

⁷³ B. CONSTANT, "De la libertad de los Antiguos comparada con la de los Modernos" en Escritos políticos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 282.

a una supuesta e inexistente "Voluntad General", como es el caso de los revolucionarios seguidores de las doctrinas de ROUSSEAU. Según Constant, estos dos modelos de libertad pertenecen a dos períodos históricos totalmente distintos y, por tanto, el intento de aplicar sin más el modelo de libertad de los Antiguos a la época moderna puede traer consigo nuevas formas de despotismo, como así ocurrió de hecho con el "régimen del Terror" surgido durante la Revolución. El crecimiento urbano-demográfico, la extensión de la ilustración y el desarrollo comercial e industrial modernos han introducido cambios decisivos en la mentalidad del hombre, en su entendimiento de la libertad y en la forma de organización social y política. La época moderna, piensa Constant, no es ya la *era de las comunidades*, sino más bien la *era de los individuos* y, en este nuevo contexto, se hace necesaria la implantación del gobierno representativo en los modernos Estados. Consecuentemente, el ejercicio directo y colectivo de la soberanía -"la libertad de los Antiguos"- ha de ser sustituido por la delegación del poder en los gobernantes y su control por parte de los gobernados. Se trata, con ello, de asegurar las libertades civiles y de garantizar a los individuos una vida privada libre de intromisiones por parte del cuerpo político. El individualismo define así la moral característica de una sociedad moderna compuesta de individuos atomizados cuyo interés primordial se cifra en el bienestar material, la independencia personal y el logro de una felicidad particular en el abrigo de la propia esfera privada. Este individualismo no carece, sin embargo, de ciertos

peligros, ya que el descuido de la participación en los asuntos políticos, motivado por el cultivo en exclusiva de la privacidad, puede traernos -advierte Constant-, nuevas y más sutiles formas de despotismo. En efecto, la apatía política supone dejar en exceso las manos libres a un poder gobernante siempre predispuesto a extenderse más allá de sus límites y a dominar a su antojo todos los ámbitos, incluido el de la propia felicidad privada de los individuos. Por consiguiente, arguye Constant, "es indispensable no renunciar a ninguna de las dos clases de libertad y aprender a combinar la una con la otra"⁷⁴, es decir, la *libertad-independencia* con la *libertad-participación*.

Sin negar por completo el valor de tales ideas, la crítica de Tocqueville al individualismo liberal de Constant puede, a mi juicio, ser reconstruida sobre la base de tres puntos fundamentales. El primero de los errores de Constant consistiría, según Tocqueville, en identificar de manera *reduccionista* los ámbitos de la sociedad civil y de la sociedad política con las esferas de lo privado y lo público, respectivamente. El ámbito de la sociedad civil es más amplio que lo propiamente privado y tiene una dimensión pública que no puede soslayarse. Del mismo modo, y siguiendo la misma lógica, tampoco cabe reducir la sustancialidad de la esfera pública a los procesos de la representación política y de las

⁷⁴ B. CONSTANT, o. c. p. 285. Esta segunda parte de la argumentación de Constant suele, lamentablemente, ser omitida por muchos de sus comentaristas, los cuales interpretan a este autor como representante a ultranza de la "libertad-independencia" o "libertad negativa" como también se le denomina. Es el caso, por ejemplo, de I. BERLIN en su estudio -ya clásico- "Dos conceptos de libertad" en Libertad y necesidad en la historia, Madrid, Revista de Occidente, 1974, pp. 133-182.

garantías jurídico-constitucionales. A mayor abundamiento, la visión de Constant sobre este punto incurre en el error de pensar que la sociedad civil se desarrolla con independencia de la sociedad política y que la relación que cabe establecer entre ambas es meramente *estratégica* y dirigida solamente a la protección de las virtudes que proporciona el cultivo de la privacidad. El resultado de la argumentación de Constant, viene a decirnos Tocqueville, no es otro que la escisión, un tanto *esquizofrénica*, entre el individuo y el ciudadano así como la *creencia ilusoria* de que la realización individual se encuentra propiamente en el refugio de la vida privada. En efecto, seducidos por los encantos que ofrece el bienestar privado, los individuos -concluye Tocqueville- "se acostumbran a considerarse siempre aisladamente y se complacen en creer que su destino entero está en sus manos"⁷⁵.

El segundo de los errores de Constant se halla, según nuestro autor, en su interpretación instrumental de la libertad política, esto es, el concebirla solamente como un medio para garantizar las libertades asociadas a la esfera privada. Tocqueville escribe a este respecto en El Antiguo Régimen y la Revolución que "quien busca en la libertad política otra cosa que ella misma, está hecho para servir"⁷⁶. La libertad política es, por tanto, un bien en sí mismo en cuanto que es fuente de autorrealización y emancipación para los sujetos que la practican. En este sentido, el ejercicio de la misma no puede limitarse, como piensa Constant, al control del poder gobernante, sino que desempeña un papel fundamental

⁷⁵ A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 138.

⁷⁶ A. de TOCQUEVILLE, El Antiguo Régimen y la Revolución, p.177.

en la construcción participativa de un interés común del que resulta también un perfeccionamiento de las virtudes privadas. No es, pues, al *reposo en la vida privada* hacia donde apunta la noción tocquevilliana de libertad, sino a la *participación en lo público*. Esta idea, digna de Rousseau y de "los Antiguos", se encuentra, como bien dice LAMBERTI⁷⁷, en el corazón mismo del pensamiento político de Tocqueville.

La tercera de las críticas, finalmente, se refiere a la concepción misma del hombre que subyace al individualismo de Constant, la cual deriva, según nuestro autor, de la primacía concedida a la libertad-independencia sobre la libertad-participación. En el fondo, viene a decir Tocqueville, la antropología de Constant apunta hacia la afirmación egoísta del Yo como valor imprescriptible y desligado del Nosotros. Se obvia con ello el rol fundamental de los vínculos sociales y comunitarios -de lo intersubjetivo- en la constitución y realización misma del individuo, o como dice Tocqueville en una bella fórmula,

"los sentimientos y las ideas se estancan, el corazón no se engrandece y el espíritu humano no se desarrolla más que por la acción recíproca de unos hombres sobre otros"⁷⁸.

Lejos, pues, de representar una conquista revolucionaria, como sostiene Constant, el individualismo aparece, en el diagnóstico tocquevilliano, como una gran amenaza para el porvenir de la democracia moderna. Lo que teme Tocqueville son

⁷⁷ J. C. LAMBERTI, La notion d'individualisme chez Tocqueville, p. 13. De la reflexión pormenorizada sobre la idea Tocquevilliana de la libertad nos ocuparemos en la segunda parte de nuestro trabajo.

⁷⁸ A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 149.

los efectos de un individualismo excesivo que corrompe el civismo y termina por confundirse con el egoísmo, lo cual divide a los individuos, les aparta de la participación en lo público y crea el caldo de cultivo idóneo para la aparición y consolidación del despotismo. En efecto,

"El despotismo, que es tímido por naturaleza, ve en el aislamiento de los hombres la garantía más segura de su propia duración y, de ordinario, pone todos sus cuidados en aislarlos. No hay vicio del corazón que le agrade tanto como el egoísmo. Un déspota perdona fácilmente a los gobernados que no le quieran con tal de que no se quieran entre ellos. No les pide que le ayuden a conducir el Estado, le basta con que no pretendan dirigirlo ellos mismos. Llama espíritus turbulentos e inquietos a los que pretenden unir sus esfuerzos para crear la prosperidad común y, cambiando el sentido de las palabras, llama buenos ciudadanos a los que se encierran estrictamente en sí mismos"⁷⁹.

El mal es, no obstante, curable y, en este sentido, la tarea de la filosofía política ha de consistir en ofrecer remedios justos y viables para conseguirlo. Se tratará, con ello, de que el individuo aprenda de nuevo que él es ciudadano y que, por tanto, su interés particular no está desvinculado sino que depende de su participación junto a los otros individuos en la construcción de un interés público verdaderamente democrático. Este individualismo -prosigue Tocqueville- es especialmente notorio e intenso cuando una sociedad acaba de salir de una revolución democrática y en esto sí tiene Constant toda la razón. A partir de aquí, podemos finalizar la reflexión tocquevilliana sobre la evolución histórica del individualismo ocupándonos, sucesivamente, de lo que dice del mismo en la

⁷⁹ A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 141.

conclusión del proceso revolucionario y en la sociedad postrevolucionaria.

El individualismo es de origen democrático, pero es al final del proceso revolucionario que acaba por instaurar la democracia cuando se muestran con mayor claridad su fisionomía y sus consecuencias. En efecto,

"es sobre todo en el momento en que una sociedad democrática acaba de formarse sobre las ruinas de una aristocracia cuando llaman más fácilmente la atención ese aislamiento de unos hombres de los otros y el egoísmo que es su consecuencia. Esas sociedades no solamente encierran un gran número de ciudadanos independientes, sino que están diariamente llenas de hombres que, llegados ayer a la independencia, están embriagados de su nuevo poder. Conciben una presuntuosa confianza en sus fuerzas y, sin imaginar que puedan tener necesidad en lo sucesivo de requerir la ayuda de sus semejantes, no tienen dificultad en mostrar que no piensan más que en sí mismos"⁸⁰.

En el período de transición entre los tipos sociales puros de la aristocracia y de la democracia, el individualismo aparece como un efecto de la corrupción de los vínculos comunitarios presentes en la vieja sociedad aristocrática, pero también, señala LAMBERTI, como "una enfermedad infantil de la democracia"⁸¹. El desarrollo pacífico y la madurez de la democracia no conlleva, sin embargo, la total superación de la enfermedad, tal y como muestra nuestro autor en su estudio de la sociedad norteamericana, la cual es vista como ejemplo de sociedad postrevolucionaria y futuro de Europa. El análisis del individualismo que Tocqueville lleva a cabo en La Democracia en América revela, pues, que los signos de este mal

⁸⁰ A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 139.

⁸¹ J. C. LAMBERTI, La notion d'individualisme chez Tocqueville, p. 58.

son en todo caso los mismos o parecidos⁸². Lo que ocurre es que, a diferencia de los franceses, los norteamericanos han desarrollado también algunos remedios eficaces para prevenir y combatir los excesos del individualismo. Ello significa - podríamos inferir- que el individualismo no es solamente un *sarampión* de la democracia que se cura, de forma natural, con el simple paso del tiempo; sino que es, fundamentalmente, una tendencia perniciosa inscrita en la estructura misma de la sociedad democrática, y que hay que vigilar y corregir continuamente con los recursos de los que dispone la propia democracia. En esto y no en otra cosa consiste, apunta ZETTERBAUM, el auténtico "problema de la democracia"⁸³. Urge por tanto, y a ello dedicaremos el siguiente apartado, analizar de la mano de nuestro autor la estructura profunda del individualismo democrático y sus principales consecuencias desde una perspectiva sistemática con el fin de saber cómo es y cómo puede ser corregido.

4) LA ESTRUCTURA DEL INDIVIDUALISMO Y SUS CONSECUENCIAS

En la primera mitad de La Democracia en América, Tocqueville describe fundamentalmente el modo en que la democracia, cuyo principio motor es la igualdad de las condiciones sociales, configura el entramado de las instituciones políticas norteamericanas. Dicha parte, publicada en 1835, fue inmediatamente saludada como una

⁸² A este respecto, hay que señalar que el individualismo de la sociedad norteamericana es, para él, de origen democrático y no de origen puritano.

⁸³ M. ZETTERBAUM, Tocqueville and the problem of Democracy, Stanford, Stanford University Press, 1967.

auténtica *obra maestra* por los líderes intelectuales más prestigiosos de la época, tanto en Francia (Royerd-Collard, Lamartine, Saint-Beuve, Guizot, etc) como fuera de ella (J. Stuart Mill, J. Quincy Adams, etc). No satisfecho, sin embargo, con ello y convencido de que la democracia es algo más que un conjunto de instituciones políticas, Tocqueville elabora una segunda parte en la que analiza, por debajo de la capa superficial de la política, los resortes que forman las ideas, los sentimientos y las costumbres del hombre moderno, esto es, el lugar en el que la democracia, entendida como forma de vida, prende sus raíces. Es precisamente en esta segunda parte de La Democracia en América, publicada cinco años después de la primera, donde nuestro autor trata con detalle la estructura del individualismo y las consecuencias que de él se derivan.

El avance de la igualdad de condiciones, sostiene Tocqueville, produce un efecto ambivalente: por una parte, independiza al individuo al liberarle de los antiguos vínculos que le mantenían orgánicamente unido al todo social, pero, por otra, atomiza el espacio social y aísla a los individuos entre sí propiciando el desarrollo del individualismo.

"El individualismo -escribe Tocqueville- es un sentimiento reflexivo y pacífico que predispone cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a retirarse a un lugar alejado con su familia y sus amigos, de tal manera que tras haberse creado así una pequeña sociedad a su modo, abandona gustosamente la grande a sí misma"⁸⁴.

⁸⁴ A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 137.

Esta definición, quizás la más completa de cuantas ensaya nuestro autor a lo largo de su obra, contiene, a mi juicio, tres puntos esenciales que nos sirven para explicitar la estructura misma del individualismo democrático. En primer lugar nos dice que se trata de un "sentimiento reflexivo", lo cual apunta a la naturaleza mixta -emocional e intelectual a la vez- del individualismo en tanto que disposición espiritual. Este rasgo es importante porque nos evita confundir, de entrada, el individualismo con el mero egoísmo. El individualismo no es, pues, una pasión primitiva e irracional ni tampoco un simple vicio moral que nada debe a la reflexión. Se trata, más bien, de un sentimiento consciente y asumido con agrado que refleja un proyecto calculado de vida. El individuo se concentra en su vida privada convencido de que éste es el lugar donde se encuentra su propia realización y la de sus allegados más íntimos. En estrecha conexión con ello, el individualismo alude, en segundo lugar, a esa propensión espiritual que lleva al aislamiento de los individuos en la esfera privada y al abandono concomitante de su interés por la marcha general de los asuntos públicos. Dicha actitud, aclara Tocqueville a continuación, se basa en un "error de juicio", en un cálculo equivocado que involucra, a la vez, a la inteligencia y al sentimiento, es decir, que "tiene su origen tanto en los defectos del espíritu como en los vicios del corazón"⁸⁵ ¿A qué "juicio erróneo" se refiere nuestro autor?, ¿cuál es el "defecto espiritual" que está relacionado con él?, ¿en qué piensa Tocqueville al calificarlo también como "vicio

⁸⁵ A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 137.

del corazón"? Seducidos por los bienes que procura la vida privada y entregados por completo al cuidado de su propio yo, los individuos -viene a responder Tocqueville- llegan a creer que son *autosuficientes* y ello les lleva a no percibir en absoluto, o a hacerlo incorrectamente, la interdependencia que hay entre sus intereses particulares y el bien común. Lejos, pues, de estar enteramente entre sus manos, el destino del individuo depende de la salud de ciertos valores comunes y de su participación en tanto que ciudadano en la dirección de los asuntos colectivos. No estamos, sin embargo, ante un mal inevitable porque es lógico pensar, sugiere Tocqueville, que el individualismo puede corregirse si creamos los medios adecuados para subsanar el mencionado "juicio erróneo" en el que se funda. El tercero de los rasgos estructurales que contiene la definición anteriormente citada se refiere a la indiferencia cívico-política que caracteriza, en el fondo, al individualismo y que hace de él, por así decirlo, una *verdadera enfermedad del espíritu público*. A este respecto, indica Tocqueville, que el individualismo no es, a diferencia del egoísmo, un defecto inscrito en la naturaleza del hombre, sino que se trata más bien de un *déficit de civismo*, es decir, un defecto que merma la condición misma del ciudadano. En efecto, el individualismo ataca, en primera instancia, al espíritu cívico ya que "seca las virtudes públicas" , pero a la larga puede acabar por destruir todas las demás y abocar al individuo en el peor de los egoísmos. Esta escisión entre *el individuo privado y la vida pública* comporta asimismo, advierte Tocqueville, el riesgo de dejar en manos de la clase

política y de la burocracia estatal la dirección exclusiva de los asuntos colectivos, lo cual, acaba generando una alianza perfecta entre individualismo y despotismo de funestas consecuencias para el futuro de la libertad.

Este primer análisis puede completarse siguiendo atentamente el despliegue de la argumentación que Tocqueville nos ofrece de la estructura del individualismo y sus consecuencias en las tres primeras secciones de la 2ª parte de La Democracia en América en las que explora, sucesivamente y por este orden, los aspectos intelectuales y morales del individualismo⁸⁶.

4-1) Relativismo y regla de mayorías

En la primera sección de la 2ª parte de La Democracia en América, Tocqueville se dedica a investigar minuciosamente la influencia que el principio democrático de la igualdad de condiciones ejerce sobre la configuración y el movimiento de las ideas en sus distintas vertientes, ya sea filosófica, religiosa, literaria o histórica. Dicha investigación constituye, podríamos afirmar, un excelente tratado sobre los fundamentos ideológicos de *la mentalidad moderna*, así como de su valor y de los peligros que esta trae consigo.

Tocqueville comienza su reflexión observando que el ciudadano de los Estados Unidos apela, por lo común, a su

⁸⁶ "Hay en el individualismo -escribe Tocqueville en uno de sus borradores- dos clases de aspectos que deben ser distinguidos para poderlos tratar separadamente: 1- los aspectos intelectuales: los espíritus se aíslan; 2- los aspectos morales: los corazones se aíslan" A. de TOCQUEVILLE, Inéditos Yale, CV,g, cuaderno 3, citado por J.T. SCHLEIFER, Cómo nació La Democracia en América de Tocqueville, p. 276.

propia razón individual a la hora de juzgar acerca de las cosas y que actúa siguiendo este precepto metodológico de naturaleza típicamente *cartesiana* en todos los registros de su vida cotidiana.

"Huir del espíritu de sistema, del yugo de los hábitos, de las máximas de familia, de las opiniones de clase y hasta cierto punto de los prejuicios nacionales; no tomar la tradición más que como un dato y los hechos presentes sólo como un estudio útil para actuar de otro modo y mejor; buscar por sí mismo y sólo en sí mismo la razón de las cosas, tender al resultado sin dejarse encadenar por los medios y buscar el fondo a través de la forma: tales son los rasgos principales que caracterizan lo que yo llamaría el método filosófico de los americanos"⁸⁷.

Este hecho sorprende si se tiene en cuenta que los norteamericanos apenas se ocupan de los estudios filosóficos propiamente dichos y que carecen, a diferencia de lo que ocurre en Europa, de escuela filosófica propia y no conocen más que de oídas a los filósofos más eminentes. Este *cartesianismo inconsciente* no puede ser por tanto -sostiene Tocqueville- un hecho específicamente norteamericano, sino *democrático*, es decir, que tiene su razón de ser en el influjo de la igualdad de condiciones sobre la mentalidad de los hombres.

"América es, pues, uno de los países donde menos se estudian y donde mejor se siguen los preceptos de Descartes(...). Los americanos no leen las obras de Descartes porque su estado social les aparta de los estudios especulativos, y siguen sus máximas porque ese mismo estado social dispone naturalmente su espíritu a adoptarlas"⁸⁸.

⁸⁷ A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 18.

⁸⁸ Idem, p. 18.

En efecto, a medida que las condiciones sociales se igualan los vínculos intergeneracionales se aflojan, la autoridad de las tradiciones decae, las clases sociales se difuminan y nadie goza ya de una superioridad intelectual indiscutible, todo lo cual hace que los individuos busquen en el fondo de sí mismos, en su propia razón individual, la fuente de la verdad. En la entraña de la mentalidad moderna tanto en América como en Europa, viene a concluir Tocqueville, se halla el siguiente principio metodológico: cada hombre recurre al esfuerzo individual de su razón y ya no a la tradición a la hora de explicar las cosas y validar sus ideas, opiniones y creencias. Ello significa, en una palabra, que la mentalidad moderna tal y como se muestra en la sociedad democrática tiene, como uno de sus pilares fundamentales, el principio cartesiano de la razón individual.

Nuestro autor examina, a continuación, el despliegue histórico-social de dicha mentalidad cartesiana, la cual sale por así decirlo de los círculos académicos y pasa a impregnar la inteligencia común del hombre moderno. Dicho proceso está íntimamente relacionado, según Tocqueville, con el del progreso de la igualdad democrática en el ámbito social propiamente dicho. De modo que la popularización del cartesianismo en el campo intelectual y el avance de la igualdad democrática en lo que se refiere a lo social, forman parte, pese a algunos desfases y contratiempos históricos, de un mismo proceso cultural.

En un primer momento, el principio del libre examen racional se limita solamente a cuestionar la autoridad de la tradición en el dominio religioso. En efecto,

"En el siglo XVI -escribe Tocqueville- los reformadores someten a la razón individual algunos de los dogmas de la antigua fe, pero continúan apartándola de la discusión de todo lo demás"⁸⁹.

No obstante, la exigencia de someter todo saber establecido al propio raciocinio consigue extenderse y se funda como tal durante el siglo siguiente: Bacon en el terreno de las ciencias naturales y Descartes en la filosofía propiamente dicha "destruyen el imperio de las tradiciones y derrocan la autoridad del maestro"⁹⁰. Pero no es hasta el siglo XVIII cuando dicho principio metodológico se generaliza y logra configurar toda una mentalidad. Los ilustrados rompen con la precaución cartesiana de no aplicarlo más que a las cuestiones filosóficas y lo extienden a todos los ámbitos hasta hacer de él una poderosa arma de crítica social y de combate político. El *cartesianismo* sale así del estrecho marco de las escuelas y penetra en la sociedad entera para convertirse en *norma de la inteligencia común*. En definitiva, Tocqueville interpreta el movimiento de la Modernidad desde una perspectiva global: de la Reforma a las Luces, un mismo principio -*razón individual frente a autoridad tradicional*- extiende progresivamente su dominio sobre todos los registros de la vida humana (primero fue en la religión, después en las ciencias y la filosofía, finalmente en todos los dominios de la acción).

⁸⁹ Ibidem, p. 19.

⁹⁰ Ibidem, p. 20.

"¿Quién no ve -se pregunta nuestro autor- que Lutero, Descartes y Voltaire se han servido del mismo método y que no diferían más que en el mayor o menor uso que pretendieron que se hiciese de él?" ⁹¹.

Ahora bien, el susodicho principio metodológico -puntualiza nuestro autor- tan solo pudo ser plenamente adoptado socialmente cuando la igualdad de condiciones había progresado lo suficiente como para derribar las barreras jerárquicas y las estructuras feudales que custodiaban el antiguo orden socio-político. Dicho de otro modo: el método filosófico solamente pudo ser seguido de una manera general cuando *el individuo considerado como tal* tuvo plena existencia social y la acción de la igualdad había hecho a los individuos cada vez más independientes y semejantes entre sí. En efecto,

"el método filosófico en cuestión pudo nacer en el siglo XVI, precisarse y generalizarse en el siglo XVII, pero no pudo ser adoptado comúnmente en ninguno de los dos. Las leyes políticas, el estado social, los hábitos del espíritu que emanan de esas primeras causas se oponían a ello. Fue descubierto en una época en que los hombres comenzaban a igualarse y asemejarse. No podía ser generalmente seguido más que en siglos en los que las condiciones se hubiesen hecho parecidas y los hombres casi semejantes." ⁹²

Esto prueba, según Tocqueville, el "carácter democrático" -y no solamente europeo- de dicho método y la vigencia social del mismo entre los norteamericanos. Un estrecho lazo une, pues, las dos tendencias señaladas como a las dos caras de un mismo proceso: la tendencia social que hace avanzar la igualdad frente a la jerarquía y la tendencia intelectual que confía a

⁹¹ Ibidem, p. 20.

⁹² Ibidem, p. 21.

la razón individual y ya no a la tradición la dirección de los espíritus.

La igualación de las condiciones sociales impulsa a cada cual a encontrar la verdad mediante el esfuerzo individual de su razón y a no fiarla a *lo que está establecido* ni a *los hombres superiores de la época*, tal y como se hacía en la sociedad aristocrática. En la sociedad democrática, cada cual es impelido, por este mismo movimiento, a suponer que todo es explicable, a descreer de lo extraordinario o sobrenatural y a pensar que nada puede sobrepasar los límites de su inteligencia. En este sentido, la igualdad alimenta la independencia individual del pensamiento y contribuye a liberar a los individuos de la confianza ciega en la tradición, pero ello no significa en modo alguno, según Tocqueville, el final de toda autoridad intelectual y el ocaso de las creencias dogmáticas. Por grande que sea la independencia individual en el dominio del pensamiento, ésta tiene también sus límites y, lo que es más importante, no se encuentra totalmente a salvo de nuevos peligros que pueden precipitarla hacia la servidumbre intelectual. Pero, ¿a qué nuevos peligros se refiere nuestro autor? Se trata, podríamos responder, del *individualismo*, el cual crea una especie de *doble vínculo* formado por *el relativismo* y *la omnipotencia de la opinión mayoritaria* que resulta fatal para el desarrollo del librepensamiento. A este respecto, el capítulo 2º de la sección que venimos comentando, titulado "El origen principal

de las creencias en los pueblos democráticos"⁹³, contiene, a mi juicio, las claves esenciales de dicho peligro.

En las sociedades aristocráticas, señala Tocqueville, los hombres tomaban como guía de sus opiniones a la tradición y confiaban la interpretación de la misma a la autoridad intelectual de una élite muy ilustrada y erudita. En las sociedades democráticas, por el contrario, los hombres se sienten impulsados a buscar la verdad en su propia razón individual, lo que les inspira una confianza, a menudo exagerada y hasta irracional, de su poder en materia intelectual. Esta tendencia desemboca fácilmente en el individualismo, es decir, en la convicción *relativista* de que en la interpretación de cada individuo -y por el mero hecho de ser suya- se halla la verdad; y, en consecuencia, que todas las interpretaciones son, por principio, igualmente válidas. Esta idea de que *todo es muy relativo y depende de la interpretación subjetiva de cada cual* se apodera bien pronto de los espíritus y hace, según dice Tocqueville, que "cada uno se encierre rigurosamente en sí mismo y pretenda juzgar al mundo desde allí"⁹⁴. La equivalencia relativista disminuye, ciertamente, la inclinación de cada uno a confiar la verdad a cualquier otro individuo semejante a él; pero, al mismo tiempo, le impulsa a creer que dicha verdad se halla en el *juicio de la mayoría*, ya que, siendo todos los individuos igual de ilustrados, le parece lógico concluir que la razón se encuentra en la opinión del mayor número. Este doble movimiento espiritual se retroalimenta y confiere finalmente a

⁹³ A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América II*, pp. 25-34.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 19.

los *dictados de la mayoría* un enorme poder que induce, mediante la presión tiránica de todos sobre la inteligencia de cada uno, tanto al conformismo intelectual como a la represión de la disidencia. Se trata además, podríamos interpretar, de un poder que los individuos aceptan de buen grado porque les da seguridad al proveerles de *tópicos* que les descargan de la angustia de tener que pensar por su cuenta, pero, a cambio, les arrebatan la libertad al conducirles dulcemente al extremo de no querer pensar por sí mismos. De este modo, sentencia Tocqueville en una bella fórmula, "la opinión común se convierte en una especie de religión cuyo profeta es la mayoría"⁹⁵.

El desarrollo de la igualdad de condiciones y el individualismo que es su corolario producen, pues, en el ámbito del pensamiento, la siguiente *paradoja*: por un lado, suscitan la independencia intelectual del individuo al hacer de su propia razón y ya no de la tradición la depositaria de la verdad; pero, por otro lado, transfieren a la *opinión de la masa* la autoridad en materia intelectual, lo que puede acabar despóticamente con toda traza de pensamiento autónomo⁹⁶. Es ésta una cuestión -subraya nuestro autor- de la mayor importancia para todos aquellos que no solamente cuestionan al déspota, sino al *despotismo mismo* cualquiera que sea su nueva fisionomía, y que consideran a la *libertad intelectual* como una condición indispensable para el desarrollo de toda otra

⁹⁵ Ibidem, p. 33. Nuestro autor prosigue aquí su análisis sobre la "tiranía de la mayoría" de la que ya nos habla en la 1ª mitad de La Democracia en América.

⁹⁶ Un análisis de clara inspiración tocquevilliana que insiste en ésta y otras "paradojas" del individualismo se encuentra en V. CAMPS, Paradojas del individualismo, Barcelona, Crítica, 1993.

dimensión de la libertad. Aquí se halla, podríamos añadir siguiendo su argumentación, el fundamento de este juicio erróneo y harto peligroso para la libertad que reduce sin más el principio de la razón democrática a la regla de las mayorías.

"En cuanto a mí -concluye Tocqueville- cuando siento que la mano del poder pesa en mi frente, me importa poco saber quién me oprime y no estoy dispuesto a poner mi cabeza bajo el yugo porque un millón de brazos me lo presenten"⁹⁷.

4-2) Inquietud privada y apatía pública

En la entraña del individualismo, habíamos dicho, no solamente hay un componente intelectual -un "defecto del espíritu" compuesto de relativismo y regla de mayorías-, sino también un componente de orden sentimental, esto es, un "vicio del corazón" que empuja, según Tocqueville, a los individuos a ocuparse exclusivamente de sus intereses privados al tiempo que les aleja de su compromiso ciudadano con la vida pública. El problema de fondo, sostiene nuestro autor, no es aquí que la moderna doctrina del interés individual haya reemplazado a la virtud de los antiguos como principio directriz de la acción del hombre democrático, sino en la manera propiamente *individualista* con que se interpreta -y se vive- en general dicho interés individual. Se trata, podríamos colegir, de cifrar obsesivamente en el bienestar material de cada uno el

⁹⁷Ibidem, p. 34.

objetivo de la dicha y de obviar el nexo cívico-político que une la fortuna particular con la justa prosperidad común.

En la primera parte de La Democracia en América, Tocqueville había prestado poca atención al deseo norteamericano y típicamente democrático de bienestar material, pero en esta segunda parte de la obra dedica una buena porción de su reflexión al análisis de la naturaleza y consecuencias de esa especie tan difundida de *pasión por lo material* que con tanta fuerza arraiga y domina el corazón del hombre democrático. El motivo principal de este cambio no es solamente, apunta SCHLEIFFER⁹⁸, una reserva crítica de nuestro autor con respecto al materialismo de su tiempo, sino una aguda y penetrante visión del vínculo que une al individualismo con el gusto democrático por la comodidad y los placeres materiales. En esta misma línea se expresa LAMBERTI⁹⁹, quien dice que Tocqueville pretende aquí explorar las consecuencias sociales y políticas que se derivan del "materialismo hobbesiano", como anteriormente hiciera con las del "racionalismo cartesiano". Sea como fuere, lo cierto es que el individualismo presenta, en este aspecto, una doble faz: una pasiva, que se manifiesta en el repliegue de los individuos en la esfera privada, y otra activa, caracterizada por el *goût du bien-être*. Ello trae consigo, consecuentemente, la indiferencia de los individuos para con los asuntos públicos y la sustitución de la motivación política -*el deseo de autogobierno*- por la motivación económica -*el afán de bienestar material*- como pasión dominante del hombre

⁹⁸J.T. SCHLEIFFER, op. cit. p. 275.

⁹⁹J.C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, p. 235.

democrático. Un estrecho lazo uniría así, según nuestro autor, al individualismo democrático y al materialismo democrático con los preocupantes resultados de déficit cívico, pérdida de libertad y alimento para nuevas formas de despotismo. Pero veamos esto con mayor detenimiento al hilo de los capítulos de la segunda parte de La Democracia en América II en la que Tocqueville se ocupa, en general, de la influencia de la democracia sobre los sentimientos de los americanos y, particularmente, de esta asociación entre individualismo democrático y pasión por el bienestar material.

En la sociedad aristocrática -dice nuestro autor- la riqueza es un privilegio hereditario reservado a una minoría y la desigualdad material es aceptada socialmente como algo que forma parte del programa natural de las cosas. El estamento de los ricos no teme, pues, perder su status económico y disfruta de las riquezas sin preocuparse por ello. Tanto es así que el bienestar material no constituye para estos privilegiados un objetivo vitalmente importante, sino una cierta *manera de vivir*. Esto hace que sus desvelos se orienten hacia otros derroteros, ya sea la dirección de la vida pública, el cultivo de sus facultades superiores o el ocio y la depravación suntuosos. Por debajo de ellos, se sitúa una mayoría pobre, que asume su condición como *algo natural* y que alivia, de ordinario, su miseria proyectando su esperanza de una dicha mejor hacia *el otro mundo*. En este estado social, el bienestar material no constituye, por así decirlo, una pasión dominante en la vida de los hombres porque los ricos la poseen como algo recibido sin esfuerzo y los pobres acaban por acostumbrarse a

su pobreza y ven en extremo difícil la posibilidad de mejorar la condición material que les ha sido dada.

Ahora bien, con la caída del sistema feudal y el avance social de la igualdad democrática, los privilegios hereditarios van desapareciendo, las clases se confunden, la cultura se extiende, la propiedad se divide y las riquezas se ponen al alcance del pueblo. Surge así en el espíritu del pobre el deseo de mejorar su bienestar material; tanto como el miedo a perderlo, en el caso del rico. La creación de múltiples fortunas intermedias hace que los goces materiales que dan las riquezas se conviertan en objetivo de atención general: los que no tienen se esfuerzan por alcanzarlos, y los que los poseen porque quieren poseer más. Todo el mundo se siente agitado y corre sin cesar, como en una *carrera sin fin* y en pos de esos bienes materiales tan preciados, pero a la vez tan *incompletos y fugitivos*, que a menudo parecen olvidarse de todo lo demás. Este afán por el bienestar material, tan propio de las clases medias, se apodera de tal manera del corazón de los hombres que acaba por convertirse en la *pasión dominante* de los tiempos democráticos que corren. En efecto,

"Si busco una pasión -escribe Tocqueville- que sea natural a unos hombres a quienes exciten o limiten la oscuridad de su origen o la mediocridad de su fortuna, no encuentro nada más apropiado que el gusto por el bienestar. La pasión por el bienestar material es esencialmente una pasión de clase media. Crece y se extiende con esta clase; se hace preponderante con ella. De ahí asciende a los rangos superiores de la sociedad y desciende hasta el interior del pueblo.(...) El amor al bienestar se ha convertido en la afición nacional y dominante, la gran corriente de las

pasiones humanas se dirige hacia ese objetivo y arrastra todo en su camino¹⁰⁰".

Contra lo que pudiera pensarse, esta pasión por el bienestar material no trae consigo una degradación general de las costumbres ni amenaza con quebrantar el orden social democrático, sino que más bien constituye uno de los pilares más firmes sobre los que se apoya su estabilidad. Esto es así, arguye Tocqueville, porque el amor por los goces materiales se concibe de manera diferente y produce, en consecuencia, efectos bien distintos en una sociedad democrática que en una aristocrática. En efecto, en esta última los individuos situados en el estamento superior de la sociedad no viven el bienestar material de manera utilitaria, sino que dedican la riquezas que poseen al gasto improductivo con el fin de exhibir su poderío y llenar su ociosa existencia con los adornos del lujo y la suntuosidad. Es más, lo que sucede es que los individuos que forman parte de la nobleza solamente se entregan en cuerpo y alma a los goces materiales cuando se ven, por una u otra razón, desprovistos de poder político, y lo hacen de manera excesiva para compensar dicha pérdida y mostrar al mundo, mediante una depravación extrema, su antiguo esplendor. En este sentido, subraya Tocqueville, a estos hombres

"no les basta la búsqueda del bienestar; necesitan una suntuosa depravación y una corrupción clamorosa. Rinden un culto magnífico a la materia y parecen querer sobresalir a cual más en el arte de embrutecerse. Cuanto más fuerte, gloriosa y libre haya sido una aristocracia, más depravada se mostrará entonces, y cualquiera que haya sido el esplendor de

¹⁰⁰A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 169 s.

sus virtudes, me atrevo a predecir que será siempre superado por el escándalo de sus vicios¹⁰¹".

En la sociedad democrática, por el contrario, la pasión por los goces materiales no conduce, de ordinario, a tales excesos y discurre, más bien, de una manera comedida y utilitaria. Se trata, es cierto, de una pasión general pero moderada, es obsesiva pero limitada a las pequeñas comodidades y, finalmente, es calculada pero desprovista de grandeza. "La desmesura, la suntuosidad improductiva y el deseo heroico de gloria" característicos del individuo aristocrático han sido reemplazados por "la moderación, el cálculo utilitario y el afán de enriquecimiento" como rasgos principales de la pasión por el bienestar material en el individuo democrático¹⁰².

La caída del sistema feudal de privilegios y el avance del igualitarismo democrático crea en los individuos grandes expectativas en lo que se refiere a la mejora de sus condiciones materiales de vida. Esto hace que el deseo de bienestar material se vea como la expresión de una necesidad que todos -y no unos cuantos- tienen, por principio, idéntico y legítimo derecho de satisfacer. Ahora bien, las posibilidades que ofrece la propia estructura social de cubrir dicha expectativa son necesariamente limitadas y no pueden realizarse por igual en todos los individuos. La tensión que ello crea parece resolverse recortando el deseo mismo de bienestar material desde su misma raíz, lo que explicaría por qué el amor a las satisfacciones físicas se mueve, por lo general, dentro de unos límites más bien modestos y se

¹⁰¹Idem, p. 172.

¹⁰² M.C. IGLESIAS, Individualismo noble, individualismo burgués, Madrid, Real Academia de Historia, 1991, p. 31 ss.

circunscribe, de ordinario, a las *pequeñas comodidades de la vida*. Así pues,

"El amor al bienestar es en los pueblos democráticos una pasión tenaz, exclusiva, universal pero contenida. No se trata de edificar enormes palacios, de vencer o de burlar a la naturaleza o de agotar el universo para saciar las pasiones de un hombre. Se trata de añadir algunas toesas a sus campos, de plantar un huerto, de agrandar una morada, de hacer la vida más fácil y cómoda a cada instante, de prevenir la escasez y de satisfacer las menores necesidades sin esfuerzos y casi sin gastos. Estos objetivos son de poca importancia, pero el alma se encariña con ellos, los considera constantemente y muy de cerca; éstos acaban por ocultarle el resto del mundo y a veces llegan a colocarse entre ella y Dios¹⁰³".

En este sentido, el gusto que el hombre democrático siente por los goces materiales requiere y alimenta el orden social necesario para poder satisfacerlos de manera regular y dentro de los límites establecidos por esa especie de moral *individualista, utilitaria y pequeñoburguesa* en que se inspira. Lo que le reprocha Tocqueville a dicha moral no es, a mi juicio, que frene en los individuos la búsqueda de goces prohibidos, excesivos o amenazantes para el orden establecido, sino que los absorba por completo en la persecución de los permitidos, con el resultado de establecer en el mundo social una suerte de

"materialismo honesto que no corrompe las almas, pero que las ablanda y acaba por debilitar silenciosamente todas sus fuerzas¹⁰⁴".

¹⁰³ A. de TOCQUEVILLE, *La Democracia en América II*, p. 172.

¹⁰⁴ Idem, p. 173.

Pero, ¿a qué debilitamiento de fuerzas alude aquí nuestro autor? Se trata, podríamos interpretar, de aquellas que mueven el interés de los individuos hacia los asuntos públicos y que les hace sentirse propiamente ciudadanos y no solamente individuos recluidos en la esfera privada y preocupados única y exclusivamente de su pequeño bienestar material. El inconveniente de este "materialismo honesto" del que nos habla Tocqueville radica, pues, en que los individuos dediquen su vida a la búsqueda de la felicidad entendida como bienestar y lleguen a abdicar de las responsabilidades cívico-políticas que conciernen a su condición de ciudadanos activos y comprometidos, por tanto, con la dirección del interés común.

B. CONSTANT había dicho ya, en su célebre escrito-conferencia "De la libertad de los Antiguos comparada con la de los modernos", que en las sociedades democráticas modernas, al contrario que en las antiguas, la realización se busca más bien en la esfera privada que en la pública, y había visto en ello la manifestación de una mayor libertad de los individuos. Nuestro autor se muestra, en este punto, mucho más cauto y pesimista al advertirnos sobre los peligros que puede implicar este aislamiento individualista de los ciudadanos en el bienestar privado y la despolitización que de ello resulta. A este respecto, cabe señalar también que esta especie de "aburguesamiento generalizado" que -según R. ARON- describe Tocqueville con notoria preocupación, contrasta con la visión, más bien "catastrofista y apocalíptica", del desarrollo del capitalismo que caracteriza al diagnóstico de C. MARX¹⁰⁵.

¹⁰⁵ R. ARON, Las etapas del pensamiento sociológico I, p.265.

La tendencia individualista hacia el confort material detrae, pues, a los individuos de la vida pública y los sumerge en una vida privada que, lejos de ser un remanso de plácida tranquilidad, agita en realidad los corazones y los llena de inquietud ante una felicidad que girando al vaivén de los bienes materiales se les escapa continuamente de las manos. El desarrollo de la igualdad de condiciones abre, ciertamente, los caminos del bienestar material, antaño reservado a una minoría privilegiada, a todos los individuos, pero lo hace al precio de una abrumadora competencia entre ellos. Ante esta situación, indica P. MANENT¹⁰⁶, el individuo puede elegir entre dos actitudes: o bien se esfuerza por reducir la desigualdad tratando de alcanzar e incluso sobrepasar a su competidor, o bien trata de compensar dicha desigualdad reduciendo a todo competidor que sobresalga al nivel mayoritario. Sea como fuere, la competencia genera en el hombre democrático la paradójica e inquietante necesidad de aceptar y de rechazar simultáneamente la igualdad. A ello se une el hecho de que por muchos bienes que el individuo posea, siempre pensará, por un lado, que puede perderlos; y, por otro, que hay otros muchos que constantemente lo eluden a él y no a otros, lo que tiñe su ambición de un incesante temor ante la posibilidad de que disminuya lo que posee y de una envidia incontenible ante lo que desea poseer y no tiene. La vida es además breve y, en consecuencia, se dispone de un tiempo limitado para procurarse los bienes que se ambicionan. La inquietud se apodera entonces del corazón del hombre

¹⁰⁶ P. MANENT, Histoire intellectuelle du libéralisme, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 233 s.

democrático y hace que su deseo se mueva de manera *inconstante, presentista y desenfocada*, lo que le empuja a cambiar de planes continuamente. Esto explicaría, tal y como muestra el ejemplo americano, por qué

“un hombre edifica con cuidado una morada para pasar en ella sus días de vejez, y la vende mientras pone el tejado. Planta un huerto y lo alquila cuando iba a saborear sus frutos. Rotura un campo y deja a otros el cuidado de recolectar las cosechas. Abraza una profesión y la abandona. Se establece en un lugar, que deja poco después para llevar a otra parte sus cambiantes deseos.(...) Llega finalmente la muerte y le detiene antes de que se haya cansado de esa inútil persecución de una felicidad completa que huye siempre.(...) El gusto por los goces materiales debe ser considerado la fuente primera de esa *inquietud secreta que se revela en las acciones* de los americanos, y de esa inconstancia de la que diariamente dan prueba¹⁰⁷”.

Cuatro son, podríamos decir siguiendo los análisis de H. BÉJAR¹⁰⁸, los principales afectos que descubre Tocqueville en relación con esta pasión individualista y siempre insatisfecha que siente el hombre democrático por el bienestar material: “la vanidad, la envidia, el presentismo y la melancolía”. La primera, revela la inseguridad del individuo democrático, ya que este busca de manera continuada y a menudo perversa la estima de sí mismo en el halago de aquellos a los que considera sus iguales. La segunda constituye el “sentimiento democrático por excelencia”¹⁰⁹ y está directamente relacionada

¹⁰⁷ A. de TOCQUEVILLE, La democracia en América II, p. 177.

¹⁰⁸ H. BÉJAR, El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad, Madrid, Alianza, 1990, pp. 54-58 y La cultura del yo, Madrid, Alianza, 1993, pp. 103-105.

¹⁰⁹ “La envidia -afirma Tocqueville en uno de los borradores recogidos por E. NOLLA en su edición crítica de La Democracia en América- es un sentimiento que no se desarrolla enérgicamente más que entre iguales, he ahí por qué es

con esta especie insana de imaginario igualitario que trata anular toda excelencia individual mediante la imposición tiránica del designio mayoritario¹¹⁰. La tercera deriva de la insustancialidad de una visión de la felicidad cifrada en los gustos fáciles, rápidos e inmediatamente sentidos que proporciona una existencia dedicada al cultivo del bienestar material. La cuarta, finalmente, se relaciona con el carácter exacerbado e insaciable de un deseo de bienestar material que impide disfrutar propiamente de los encantos que promete ofrecer¹¹¹.

Así pues, la tranquila realización que promete una vida privada independiente y dominada por el cultivo del bienestar material es *ilusoria*, ya que los individuos viven en una ansiedad permanente que les encierra poco a poco en el egoísmo y el aislamiento. La ansiedad o "inquietud de corazón", como dice Tocqueville, es, a mi juicio, uno de los elementos fundamentales de la estructura del individualismo en lo que se refiere a su aspecto sentimental y anda, además, estrechamente correlacionado con este otro, tan individualista también, de la indiferencia que sienten los individuos replegados en su vida privada hacia los asuntos públicos. En este sentido, podríamos interpretar el binomio *angustia privada - apatía*

tan común y tan ardiente en los siglos democráticos" A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 178.

¹¹⁰ Sobre la importancia de este punto en la reflexión tocquevilliana insiste asimismo S. GINER en su trabajo Sociedad masa: crítica del pensamiento conservador, Barcelona, Península, 1979, p. 88 s.

¹¹¹ A este respecto, es bien significativo el título que Tocqueville le asigna al capítulo XVI de la sección que venimos comentando: "Cómo el amor excesivo al bienestar puede perjudicar al bienestar". A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 190.

*pública*¹¹² -en cuanto vínculo que caracteriza al individualismo en su aspecto sentimental-, de modo análogo al formado por el *relativismo y la regla de mayorías* del que hablábamos antes al referirnos a su vertiente intelectual. Lo que nos falta ahora, pues, para completar este punto es analizar esa otra cara del individualismo que consiste en la *apatía* con la que viven los individuos la marcha de los asuntos públicos al replegarse en una vida privada dedicada al bienestar material, y las perniciosas consecuencias que, según nuestro autor, se derivan de esta tendencia para la causa de la libertad.

La pasión por lo material es tan generalmente sentida y se vuelve tan obsesivamente exclusiva en las sociedades democráticas -dice Tocqueville-, que mueve el alma de todos los individuos de idéntica forma en pos de los mismos objetivos vitales, lo cual acaba creando una especie de homogeneización ideológica en torno al bienestar privado que afecta al carácter mismo de las relaciones humanas. En efecto, retirados en la esfera privada y concentrados en el cultivo cotidiano de sus pequeños y particulares goces materiales, los individuos se miran unos a otros con envidia más o menos disimulada, sus contactos se tornan cada vez más superficiales o se limitan a lo meramente utilitario, dejan de encontrarse en público salvo como multitud y terminan por creerse autosuficientes en su soledad. El resultado al que apunta esta tendencia es el de una sociedad atomizada, deficitaria en cuanto a vínculos comunitarios y compuesta por individuos

¹¹² Sobre este punto insiste R. SENNET en "Lo que Tocqueville temía" en *Narcisismo y cultura moderna*, Barcelona, Kairós, 1980, pp.105-153 y *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 1987.

enredados angustiosamente en el bienestar material y con un sentido cívico debilitado. Es más, cuando los individuos se entregan con tanta fruición a la pasión por lo material ocurre que se vuelven como indiferentes hacia sus deberes políticos, y consideran su ejercicio como algo que les *molesta o distrae* de lo verdaderamente importante para ellos, y que no es otra cosa que una vida privada dedicada por entero al cuidado de sus pequeños y particulares intereses materiales. En este sentido, indica Tocqueville, que los individuos

“no solamente no tienen naturalmente interés en ocuparse de lo público, sino que a menudo carecen de tiempo para hacerlo. La vida privada es tan activa en los tiempos democráticos, tan llena de deseos y de trabajos que casi no quedan ya energías ni tiempo libre a los hombres para la vida política”¹¹³.

Esta *disociación e incomunicación* entre la vida privada y la vida pública, entre el deseo de bienestar material y el ejercicio de la libertad política, es particularmente peligrosa para una democracia cuando el gusto por las riquezas se desarrolla en ella más deprisa que la cultura política, y ello porque los individuos dejan de percibir el vínculo existente entre interés particular e interés común y acaban creyendo que *el enriquecimiento y no el autogobierno* es el asunto principal de sus vidas. En efecto,

“cuando la afición a los goces materiales se desarrolla en uno de esos pueblos más rápidamente que la cultura y los hábitos de la libertad, llega un momento en que los hombres son como arrastrados fuera de sí mismos a la vista de esos nuevos bienes que están a punto de alcanzar. Preocupados por el único cuidado de hacer fortuna, no ven ya la estrecha unión

¹¹³ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en AméricaII, p. 342.

que vincula la fortuna particular de cada uno de ellos a la prosperidad de todos. No hay necesidad de privar a semejantes ciudadanos de los derechos que poseen, ellos mismos los dejan escapar voluntariamente(...). Esas personas creen seguir la doctrina del interés, pero no se hacen de ella más que una idea grosera, y para velar mejor por lo que llaman sus asuntos descuidan el principal, que es el de seguir siendo dueños de sí mismos"¹¹⁴.

Tocqueville analiza aquí las relaciones entre la economía y la política para hacernos ver que el progreso económico y el avance de la democracia son dos procesos que no deben ser confundidos, que no siempre ni necesariamente van unidos como ingenuamente piensan los utilitaristas partidarios del liberalismo económico y que el individualismo económico puede conducir, al mismo tiempo, a la prosperidad material y a la servidumbre política voluntariamente aceptada y enmascarada de legalidad democrática. Tocqueville destaca aquí que esa debilidad del hombre democrático promovida por el individualismo -la apatía hacia lo público- es terreno propicio para la llegada de nuevos despotismos.

En la primera parte de La Democracia en América, los análisis de nuestro autor sobre "el despotismo democrático" giraban alrededor de la noción de la "tiranía de la mayoría" en sus diferentes aspectos, ya fueran de carácter institucional -omnipotencia de la asamblea legislativa sobre los demás poderes- o social -el imperio de la opinión pública mayoritaria-. En esta segunda parte de la obra, persiste esa línea interpretativa, pero Tocqueville introduce una *nueva variante de despotismo democrático*, considerada por él como la fundamental, y que concibe como derivada de la apatía política

¹¹⁴ Ibidem, p. 181 s.

generada por la difusión del individualismo a lo largo y ancho del tejido social. Se trata del despotismo que un *Estado-Leviatán* centralizado y burocrático puede ejercer en nombre del orden público democrático, y del bienestar material sobre una masa social compuesta de individuos que han abdicado voluntariamente de sus deberes ciudadanos en pro de su provecho privado y que confían a la burocracia estatal y a la clase política gobernante la dirección exclusiva de los asuntos públicos. Ambos elementos -apatía individualista y despotismo democrático- se refuerzan mutuamente. En efecto, los individuos, obsesionados por el bienestar material privado e indiferentes hacia los asuntos colectivos, entregan todo el poder político a la clase gobernante. Ésta, a su vez, puede ejercer el poder que les ha sido dado sin ser inquietada por los gobernados con tal de proveerles el orden y la seguridad necesarios para el disfrute de ese bienestar que tan ardientemente desean. Dicha clase se encarga, al mismo tiempo, de reforzar el *apoliticismo* de los individuos ofreciéndoles demagógicamente una idílica existencia privada. En este sentido, los *ciudadanos ideales* son, para esta clase de gobernantes, aquellos que se dedican a sus asuntos privados y no muestran ningún interés por lo público; y el *poder ideal* es, para este tipo de gobernados, aquél que les provee de mayor grado de bienestar y les deja disfrutar de él en paz el mayor tiempo posible.

A partir de estas observaciones, Tocqueville señala con honda preocupación el peligro que representa, para el porvenir de la democracia misma, la concentración del poder en manos de

un *Estado-providencia* que, en nombre de la igualdad, la soberanía popular y la promesa del bienestar material para la mayoría, ejerce sutilmente un dominio despótico sobre la sociedad civil y termina despojando a los ciudadanos de sus libertades. Esta forma de despotismo que vislumbra nuestro autor presenta, tal y como él mismo nos dice, un carácter nuevo y bien distinto de todos los que le han precedido a lo largo de la historia. Sus principales rasgos son tratados explícitamente por Tocqueville en un capítulo de la parte final de la obra, merecidamente célebre por la actualidad y profundidad de su reflexión, cuyo título es bien significativo: "Qué especie de despotismo deben temer las naciones democráticas"¹¹⁵. En él se indica, en síntesis, que las formas de este nuevo despotismo ya no son el *autoritarismo al modo tradicional* ni la coacción mediante el recurso a la violencia física, sino el *paternalismo y la domesticación espiritual*, siendo su estrategia favorita la de ofrecer a la ciudadanía igualdad en el bienestar a cambio de su libertad. Se trata, podríamos decir, de un despotismo *de tutores* más que de tiranos, ya que busca mantener a los ciudadanos en una servil heteronomía bajo la ilusión individualista de la independencia privada y el respeto a los símbolos exteriores de la democracia liberal. La cosa es, sin embargo, nueva, y a falta de palabras con las que referirse a ella con toda exactitud, nuestro autor la retrata en los siguientes términos:

¹¹⁵ Ibidem, pp. 368-377.

"Si quiero imaginar bajo qué rasgos nuevos podría producirse el despotismo en el mundo, veo una multitud innumerable de hombres semejantes e iguales que giran sin descanso sobre sí mismos para procurarse pequeños y vulgares placeres con los que llenan su alma. Cada uno de ellos, retirado aparte, es extraño al destino de todos los demás. Sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana. En cuanto al resto de sus conciudadanos, está a su lado, pero no los ve; los toca, pero no los siente, no existe más que en sí mismo y para sí mismo(...). Por encima de ellos se alza un poder inmenso y tutelar que se encarga por sí solo de asegurar sus goces y de vigilar su suerte. Es absoluto, minucioso, regular, previsor y benigno. Se parecería al poder paterno si, como él, tuviese por objeto preparar a los hombres para la edad viril, pero, al contrario, no intenta más que fijarlos irrevocablemente en la infancia. Quiere que los ciudadanos gocen con tal de que sólo piensen en gozar. Trabaja con gusto para su felicidad, pero quiere ser su único agente y solo árbitro; se ocupa de su seguridad, prevé y asegura sus necesidades, facilita sus placeres, dirige sus principales asuntos, gobierna su industria, regula sus sucesiones, divide sus herencias, ¿no puede quitarles por entero la dificultad de pensar y la pena de vivir?"¹¹⁶.

Esta nueva forma de despotismo encuentra, como decíamos, su mejor aliado en el individualismo y su fundamento no es otro, a mi juicio, que esa especie de *servidumbre voluntaria* a la que se entregan los ciudadanos al convertirse en meros individuos, esto es, al despreocuparse de los asuntos públicos y ceder a *los expertos en mandar* la dirección de los mismos, lo que acaba repercutiendo también en la manera de vivir su propia privacidad. Dicha servidumbre, proviene, en el fondo, de un deseo exacerbado de comodidad, y la comodidad termina debilitando la propia autonomía o voluntad de ser libre de los sujetos, lo que concuerda perfectamente con la estrategia del nuevo despotismo consistente en convertir a los ciudadanos en

¹¹⁶ Ibidem, p.370 s.

meros consumidores de bienestar privado. Se instaura, de este modo, bajo el manto protector del Estado-providencia y la retórica democrática, un poder *paternalista* que encierra a los ciudadanos en su vida privada y se encarga, él solo, de velar por su suerte para que esos mismos ciudadanos, convertidos ya en individuos por su propio bien, "gocen, con tal de que solamente piensen en gozar". En este sentido, añade Tocqueville, dicho poder

"no destruye las voluntades, sino que las ablanda, las doblega y dirige. Raramente fuerza a obrar, pero se opone constantemente a que se actúe. No destruye, pero impide hacer. No tiraniza, pero molesta, reprime, debilita, extingue, embrutece y reduce en fin a cada nación a no ser más que un rebaño de animales tímidos e industriosos cuyo pastor es el gobierno. Siempre he creído que esta especie de servidumbre ordenada, dulce y pacífica que acabo de describir podría combinarse mejor de lo que se imagina con algunas de las formas exteriores de la libertad y que no le sería imposible establecerse a la sombra misma de la soberanía del pueblo¹¹⁷".

El nuevo despotismo que retrata Tocqueville tiene, a mi juicio, sus raíces en lo social -y ya no solamente en lo político entendido al modo liberal clásico-, puesto que de su análisis se desprende que la servidumbre no depende, en el fondo, del tipo de instituciones jurídico-políticas que haya, sino del tipo de sociedad que se cree y, en último término, del tipo de hombre y de ciudadano que dicha sociedad engendre. Nuestro autor prosigue de este modo la reflexión sobre la cuestión de "la servidumbre voluntaria" cuyos antecedentes teóricos más relevantes son, a mi juicio, E. de la BOETIE (El Discurso sobre la servidumbre voluntaria), J.J. ROUSSEAU

¹¹⁷ Ibidem, p. 372.

(Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres) y E. KANT (¿Qué es la Ilustración?). A esto podríamos añadir que la obra tocquevilliana abre también una línea teórica de la mayor importancia para la crítica de las formas que adopta el totalitarismo estatal en la moderna era *de masas*, y muy especialmente aquellas formas de *despotismo democrático* que se generan en las sociedades postmodernas y tardocapitalistas de hoy¹¹⁸. Y esto porque lo que caracteriza su reflexión, podríamos decir siguiendo a LAMBERTI¹¹⁹, es una teoría de la corrupción de las democracias *vista desde el lado de los gobernados* y no, como en la mayor parte de las teorías clásicas sobre este punto desde Platón a Montesquieu, una visión de la corrupción de las democracias *centrada en la actuación de los gobernantes*. En efecto, si nos tomamos en serio la idea democrática, hemos de pensar que los gobernados son también, por muchas mediaciones representativas que necesitemos, los gobernantes y, en este sentido, la corrupción aparece cuando éstos olvidan las responsabilidades que ello comporta. La secuencia es, entonces, clara: cuando el ciudadano se sumerge en el individualismo y se reduce a ser meramente individuo y ya no ciudadano, prepara el terreno para el advenimiento del despotismo. Ahora bien, hay que matizar enseguida que la reflexión tocquevilliana sobre este punto

¹¹⁸ Sobre este punto han insistido, entre otros, los trabajos de J.P. MAYER, A. de Tocqueville. Estudio biográfico de ciencia política, esp. cap. 9 y Apéndice II, T.H. QUALTER, Publicidad y democracia en la sociedad de masas, Barcelona, Paidós, 1994, esp. caps 1 y 8, y C. LEFORT, "La question de la démocratie" dans Essais sur le politique XIX-XX siècles, Paris, Seuil, 1986, pp. 17-30. En la parte final de nuestro trabajo volveremos sobre este punto para tratarlo con cierto detenimiento.

¹¹⁹ J. C. LAMBERTI, La notion d'individualisme chez Tocqueville, p. 70 s.

encierra una mayor complejidad porque sugiere, al mismo tiempo, la secuencia inversa, es decir, que la actuación corrupta de los gobernantes en democracia ejerce también, aunque sea indirectamente, una influencia corruptora sobre la conducta de los gobernados. En efecto, en la 1ª parte de La Democracia en América, y concretamente en el epígrafe de su capítulo V titulado "La corrupción y los vicios de los gobernantes en la democracia: los efectos que resultan de ello para la moralidad pública"¹²⁰, aborda nuestro autor esta cuestión mediante el recurso teórico, tan característico en él, del análisis comparativo entre la corrupción en los regímenes aristocráticos y en los democráticos. Tocqueville comienza diciendo aquí que en las aristocracias la dirección política se encuentra en manos de hombres ricos que no desean otra cosa que el poder, mientras que en las democracias los dirigentes de la cosa pública son, generalmente, gente de escasos recursos económicos cuya fortuna está por hacer. De esta premisa infiere nuestro autor que, en el primer caso, la corrupción, si se produce, tiene un carácter más político que propiamente económico, mientras que en el segundo caso sucede al revés. Dicho de otra manera: en las aristocracias, las riquezas son el medio; y la arbitrariedad en el uso del poder político, la sustancia y la finalidad de la corrupción; mientras que en las democracias es el poder político el instrumento, y el incremento particular de las riquezas a expensas del tesoro público es el fin al que apunta la corrupción. Esto hace que en la sociedad aristocrática la

¹²⁰ A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, pp. 215-217.

corrupción se ejerza, por lo general, para conseguir poder político, lo que ataca directamente la moralidad pública; y que, en la sociedad democrática, la corrupción ande asociada a los que han llegado al poder, lo cual ejerce sobre la conciencia popular una influencia de consecuencias morales todavía más perniciosas, puesto que produce un efecto corruptor *vicario* y, por así decirlo, *contagioso* sobre la mentalidad misma de los gobernados. En este sentido, concluye Tocqueville, que

“lo que hay que temer no es tanto la vista de la inmoralidad de los grandes como la inmoralidad que conduce a la grandeza. En la democracia, los simples ciudadanos ven a un hombre que sale de sus filas y que en pocos años alcanza la riqueza y el poder. Este espectáculo provoca su sorpresa y su envidia. Investigan cómo el que ayer era su igual está hoy revestido del derecho a gobernarlos. Atribuir su medro a sus talentos o a sus virtudes es incómodo, pues es confesar que ellos mismos son menos virtuosos y menos hábiles que él. Sitúan entonces la causa principal en algunos de sus vicios, y a menudo tienen razón al hacerlo así. De ese modo, se opera cierta odiosa mezcla entre las ideas de bajeza y de poder, de indignidad y de éxito, de utilidad y de deshonor¹²¹”.

Tocqueville analiza también otro aspecto importante de la relación existente entre el individualismo y el despotismo democrático que llama la atención por la profundidad y la actualidad de sus observaciones. Nos referimos a esa especie de *pasividad* que sienten la mayoría de los individuos de las modernas democracias ante su condición de ciudadanos, y que se manifiesta en la desconexión con la que viven los problemas que padecen en su universo privado y la dirección que siguen

¹²¹ Idem, p.217.

los asuntos públicos¹²². Todo ocurre como si el bienestar particular y la libertad política transcurrieran, salvo en los períodos de contienda electoral, por caminos separados o con una relación intermitente y meramente instrumental, lo cual acaba instalando a los sujetos en una suerte de *esquizofrenia* entre las inquietudes privadas que sienten en tanto que individuos y las responsabilidades públicas que les corresponden en tanto que ciudadanos. Esto hace que los asuntos colectivos sean vistos por los sujetos como algo que apenas si les concierne directamente y que, en todo caso, han de resolver exclusivamente los expertos designados a tal efecto -los *dirigentes políticos, el gobierno, la administración*, etc.- mientras ellos se ocupan de los asuntos privados que son vistos, de este modo, como algo que solamente a cada uno le atañe. Paralelamente, dichos gestores de lo público se encargan de fomentar en los individuos la peligrosa idea de que ellos son *los primeros interesados* en el bienestar de la colectividad y de que a ellos les está encomendada la dirección de lo público para ahorrarles a los ciudadanos *tan fastidiosa tarea* y permitirles, de este modo, el que dediquen todo su tiempo y energías a la búsqueda de su particular felicidad. La apatía masiva de los ciudadanos y el elitismo político democrático se complementan así formando un *círculo vicioso* del que resulta difícil sustraerse. Y esto porque en

¹²² Sobre la importancia de este aspecto del pensamiento tocquevilliano para el entendimiento del "individualismo postmoderno" insiste G. LIPOVETSKY en La era del vacío, Barcelona, Anagrama, 1986, esp. cap. 2º, pp. 34-48. Para un análisis detallado y posterior discusión de la posición de este autor puede verse mi tesina de licenciatura Individualismo y Postmodernidad: un análisis de la propuesta de G. Lipovetsky, Valencia, Universidad de Valencia, 1993.

este estado de cosas la libertad, entendida como participación en lo público, y que pueda exigir un ciudadano, suele ser interpretada por sus iguales en alguna o en varias de estas tres formas: 1ª) como un proyecto subrepticio de mejorar -bajo el pretexto del servicio al interés general- sus propios intereses privados o partidistas; 2ª) como un "insulto" a la inteligencia de los demás (¿quién ha dicho que una vida dedicada por entero al cuidado de los propios intereses carece de valor y conduce a la servidumbre?); 3ª) como una amenaza al deseo mayoritario de cifrar la felicidad en el amor a los goces materiales. Y es que la pasión por la libertad - viene a decirnos Tocqueville- es, en comparación con las ventajas tangibles e inmediatas que ofrece la imaginería igualitaria del bienestar, demasiado exigente para unos individuos socializados en el egoísmo individualista, obsesionados por el bienestar y con un sentido de la ciudadanía claramente debilitado. En efecto,

"Los hombres que tienen la pasión por los goces materiales descubren de ordinario cómo las agitaciones de la libertad trastornan el bienestar antes de darse cuenta de que la libertad sirve para conseguirlo, y al menor ruido de las pasiones públicas que penetre en los pequeños goces de su vida privada, se despiertan y se inquietan.(...) Cuando la masa de los ciudadanos únicamente quiere ocuparse de los asuntos privados, los partidos políticos no deben desesperar de convertirse en dueños de los asuntos públicos. No es raro ver entonces en el vasto escenario del mundo, así como en nuestros teatros, a una multitud representada por algunos hombres. Estos hablan solos en nombre de una multitud ausente y distraída; sólo ellos actúan en medio de la inmovilidad universal. Disponen según sus caprichos de todas las cosas, cambian las leyes y tiranizan a su voluntad las costumbres, y se sorprende uno al ver

el pequeño número de débiles e indignas manos en las que puede caer un pueblo¹²³".

El desarrollo del individualismo democrático lleva, pues, aparejadas dos tendencias: una que conduce hacia la *independencia* y otra que conduce hacia la *servidumbre*. El individualismo apunta, aparentemente, hacia la primera, pero en el fondo dirige a los individuos, por un camino secreto, hacia la segunda. La revitalización de la condición ciudadana es, pues, indispensable tanto para combatir esta peligrosa tendencia como para hacer de la autonomía de los sujetos el principal bastión de la democracia misma. En este punto se encuentra, dice SCHLEIFFER¹²⁴, el auténtico "meollo" de la reflexión tocquevilliana y el motivo principal que le lleva a escribir La Democracia en América. Lo que hemos de temer, por tanto, en el desarrollo de la democracia moderna -podríamos concluir-, no es la *anarquía* -el colapso de la autoridad y la desintegración social-, sino la *servidumbre* -la degeneración individualista de la ciudadanía-, y no es el *desorden* o el *vacío de poder*, sino el *despotismo* -ya sea de un jefe, de la mayoría, del gobierno o del Estado mismo- tras la simbología exterior de la democracia.

4-3) Indiferencia cívica y compasión humanitaria

Tras examinar, minuciosamente, la influencia que ejerce el principio de igualdad de las condiciones sociales sobre las ideas y los sentimientos del *homo democraticus*, Tocqueville

¹²³ A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 182.

¹²⁴ J.T. SCHLEIFFER, op. cit. p. 281.

pasa a analizar, en la tercera parte de la 2ª Democracia, la intervención del mencionado principio en el ámbito de las costumbres "propiamente dichas"¹²⁵. Esta sección de la obra es importante para el tema que nos ocupa, pues en ella se aborda la cuestión del individualismo desde otro ángulo, lo cual nos permite explicitar un nuevo rasgo de su estructura. Se trata de la relación, un tanto paradójica, que se da entre la indiferencia mutua que demuestran los sujetos, en tanto que ciudadanos, y la compasión que sienten esos mismos sujetos ante el sufrimiento de un individuo cualquiera, cuando éste es percibido como miembro genérico de la especie humana. El individualismo democrático, viene a decirnos Tocqueville, tiende a *debilitar* los vínculos cívico-políticos al mismo tiempo que promueve el *estrechamiento* de los lazos humanitarios. Para explorar a fondo dicha tesis, hay que seguir, atentamente, su reflexión sobre las razones que producen esa especie de "moderación general de las costumbres" que, según él, se registra en las sociedades democráticas.

En el capítulo que abre dicha sección, nuestro autor comienza diciendo que existe una correlación muy estrecha entre la nivelación de las condiciones sociales y la suavización progresiva de las costumbres.

"Observamos desde hace varios siglos -dice Tocqueville-, que las condiciones se igualan y al mismo tiempo descubrimos que las costumbres se suavizan. Estas dos cosas, ¿son solamente coetáneas o existe entre ellas algún vínculo secreto, de tal suerte que la una no pueda avanzar sin hacer avanzar a la otra? Hay varias causas que pueden contribuir a hacer menos rudas las costumbres de un pueblo, pero

¹²⁵ A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 205.

entre todas ellas me parece que la más poderosa es la igualdad de condiciones. La igualdad de condiciones y la moderación de las costumbres no son, por tanto, en mi opinión, acontecimientos solamente coetáneos, sino también hechos correlativos"¹²⁶.

La dulcificación de las costumbres que, por lo general, se observa en las sociedades democráticas no es, pues, un hecho contingente; tampoco es, como suele afirmarse, un acontecimiento vinculado sin más a la difusión cultural; se trata, más bien, de un fenómeno cuya explicación hay que buscarla en la lógica profunda del estado social democrático. Para probar dicho aserto, Tocqueville nos remite, como es habitual en su proceder argumentativo, al análisis comparativo entre los *mores* característicos de la sociedad aristocrática y los de la sociedad democrática.

En la sociedad aristocrática -nos dice-, cada uno de los estamentos tiene un modo de ser propio y una existencia tan diferente y, por así decirlo, aparte de la de los demás, que resulta difícil concebirlos a todos ellos como formando parte de una misma humanidad. Los distintos grupos sociales tienen intereses, costumbres y gustos específicos, lo cual hace que los miembros de cada uno de estos grupos solamente consideren como *un igual* a quien forma parte de su misma casta. *Mis semejantes son los miembros de mi casta*: ésta es la marca principal que la sociedad aristocrática imprime en la manera de pensar y de sentir de todos sus componentes. Y es que en una sociedad estructurada jerárquicamente, la "noción general del semejante" es realmente "oscura"¹²⁷, lo cual se aprecia

¹²⁶ Idem, pp. 207-208.

¹²⁷ Ibidem, p. 137.

claramente al observar la insensibilidad con la que veían los hombres de los estamentos superiores las desgracias que sufrían los inferiores, y, ya no digamos, la incomprensión que mostraban hacia las miserias que afectaban al género humano en su conjunto. Por esta razón, el más cruel de los castigos impuesto a un hombre del pueblo era algo que un señor del Antiguo Régimen contemplaba sin inmutarse, ya que no comprendía propiamente lo que era sufrir cuando no se trataba de alguien de su misma clase. Algo similar ocurría ya, y por los mismos motivos -añade Tocqueville-, si se trataba de un bárbaro para un griego o un romano en la Antigüedad clásica. En efecto,

“En los tiempos de su mayor cultura, los romanos degollaban a los generales enemigos tras haberlos arrastrado triunfalmente tras su carro y echaban los prisioneros a las fieras para diversión del pueblo. Cicerón, que tanto gime ante la idea de un ciudadano crucificado, no encuentra nada que censurar a esos atroces abusos de la victoria. Es evidente que a sus ojos un extranjero no es de la misma especie humana que un romano. (...). Cuando los cronistas de la Edad Media, que pertenecían todos, por su nacimiento o sus hábitos, a la aristocracia, cuentan el fin trágico de un noble, lo hacen con infinito dolor, mientras que cuentan de un tirón y sin pestañear las matanzas y las torturas de la gente del pueblo”¹²⁸

No hay que pensar, sin embargo, que la sociedad aristocrática dispensaba de toda obligación mutua a los miembros de los distintos estamentos. Si bien nobles y siervos se consideraban entre sí como seres de naturaleza diferente, ello no impedía que, unos y otros, se creyeran en el deber de prestarse protección y vasallaje, respectivamente. Así pues,

¹²⁸ Ibidem, p.211, 209.

"Aunque el siervo no se interesase naturalmente por la suerte de los nobles, no por ello se creía menos obligado a sacrificarse por aquél de ellos que era su jefe, y aunque el noble se creyese de otra naturaleza que los siervos, sin embargo, juzgaba que su deber y su honor le obligaban a defender, a riesgo de su propia vida, a los que vivían en sus dominios"¹²⁹.

La pertenencia, en virtud del nacimiento, a un determinado estamento y el lugar que éste ocupaba en el interior del orden jerárquico, eran, por tanto, las condiciones que definían los privilegios y establecían las obligaciones mutuas -proteger al inferior y servir al superior- a las que estaban sujetos los integrantes de las distintas comunidades feudales. No es, pues, al "derecho natural" -observa Tocqueville-, adonde hay que acudir para dar razón de tales relaciones entre los hombres, sino al "derecho político" imperante en la sociedad aristocrático-feudal¹³⁰.

Las instituciones feudales estaban hechas, ciertamente, para asegurar la desigualdad y las diferencias jerárquicas entre los hombres pertenecientes a estamentos distintos, pero lo curioso es que, al mismo tiempo, vinculaban a esos mismos hombres, tanto en el plano individual como en el social, mediante un estrecho lazo político. La fortaleza de dicho lazo, que llevaba incluso al sacrificio heroico por parte de los vasallos hacia quienes eran sus señores y viceversa, contrasta, sin embargo, con la falta de sensibilidad moral que demostraban ambos hacia la suerte de la especie humana considerada como tal. El estado social aristocrático

¹²⁹ Ibidem, p. 209.

¹³⁰ Ibidem, p. 209.

engendraba reglas muy severas, costumbres gloriosas y virtudes heroicas, pero lo que no despertaba en modo alguno -dice Tocqueville-, era la compasión humanitaria y la simpatía entre los hombres situados en lugares diferentes de la jerarquía social; y esto "porque sólo hay simpatías reales entre personas semejantes y en los siglos aristocráticos no se considera semejantes más que a los miembros de la misma casta"¹³¹. Y, claro está, sin la idea general de una semejanza universal entre los hombres, no puede medrar sentimiento alguno de *piEDAD* hacia un ser humano considerado como tal, es decir, con independencia de su linaje o condición social.

En una sociedad como la aristocrático-feudal, dominada por el principio de jerarquía y el espíritu de casta, *la idea del ser humano en general* es, pues, inexistente, ya que sus miembros se encuentran como encerrados en el estrecho círculo de su pertenencia estamental y familiar, y solamente perciben desde ahí a aquellos hombres en particular con quienes cada uno se halla vinculado según marca la tradición. En este sentido, cada estamento se concibe a sí mismo, y es concebido por los demás, como una especie de *humanidad particular y jerárquicamente diferente* dentro de un orden fijo e inmutable. En efecto,

"cuando las condiciones son muy desiguales y las desigualdades son permanentes, los individuos se hacen poco a poco tan diferentes que se diría que hay tantas humanidades distintas como clases. Nunca se descubre a la vez más de una de ellas, y al perder de vista el vínculo general que las reúne a todas en el

¹³¹ Ibidem, p. 209. Tocqueville se remonta aquí, en uno de sus borradores, a la etimología griega del término simpatía, que significa "sentir con".

vasto interior del género humano, no se examinan más que ciertos hombres y no al hombre¹³²".

En este universo ideológico, además, el juicio moral está determinado por el código del honor feudal y se orienta, en consecuencia, conforme a la condición social establecida para cada uno de los estamentos, y no según la conciencia general del género humano. Así pues,

"en el mundo feudal las acciones no eran siempre alabadas ni censuradas en razón de su valor intrínseco, sino que sucedía a veces que se juzgaban únicamente en relación a su autor o a su objeto(...). Ciertos actos que eran indiferentes para un plebeyo deshonoraban a un noble; otros cambiaban de carácter según que la persona que los sufriese perteneciese a la aristocracia o viviese fuera de ella.(...) Que tal virtud o tal vicio perteneciesen a la nobleza más que al estado llano, que tal acción fuese indiferente cuando tuviese por objeto a un villano o condenable cuando se tratase de un noble, eso era lo que a menudo resultaba arbitrario, pero que se considerasen honrosas o vergonzosas las acciones de un hombre según su condición provenía de la constitución misma de una sociedad aristocrática¹³³".

Con la decadencia del sistema feudal y la igualación progresiva de las condiciones sociales, el universo jerárquico-tradicional se desmorona y, con ello, los vínculos aristocráticos, el código del honor medieval y el espíritu de casta acaban perdiendo su razón de ser. El avance de la democracia, que es para Tocqueville el auténtico *sino de la Modernidad*, produce cambios decisivos en la mentalidad de los hombres e introduce una nueva lógica en las relaciones sociales que se establecen entre ellos. En efecto, al ser cada vez más iguales las condiciones -y accidentales las

¹³² Ibidem, p. 38.

¹³³ Ibidem, p. 275.

diferencias de posición social-, los hombres toman mayor conciencia de su independencia en tanto que individuos, y, al mismo tiempo, de su semejanza mutua en tanto que seres pertenecientes a una misma humanidad. Este hecho tiende a aproximar las maneras de pensar y de sentir, lo que suaviza las costumbres y despierta entre los hombres sentimientos de simpatía y compasión ante los sufrimientos de un individuo cualquiera, considerado ahora como un ser humano semejante. La democratización de las condiciones sociales imprime, pues, en la sensibilidad moral del hombre moderno un sentimiento nuevo: *la piedad universal*. Una simple mirada introspectiva -dice Tocqueville-, basta para que cada cual se identifique imaginariamente con el sufrimiento del otro, ya que no le resulta difícil concebir que él mismo podría encontrarse en su lugar. En este sentido,

"No hay miseria que no conciba sin dificultad, y un instinto secreto le descubre su extensión. En vano tratará de extraños o enemigos: la imaginación los coloca pronto en su sitio. Une a su piedad algo personal y que le hace sufrir como propio el descuartizamiento del cuerpo de sus semejantes"¹³⁴.

Podemos reconocer aquí, indica M. ZETTERBAUM¹³⁵, un cierto paralelismo entre el "hombre democrático" de Tocqueville y el "hombre natural" del que nos habla ROUSSEAU en su famoso Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres¹³⁶. Aun siendo esto cierto, hay que precisar

¹³⁴ Ibidem, p. 210.

¹³⁵M. ZETTERBAUM, "Alexis de Tocqueville" en Historia de la Filosofía política, LEO STRAUSS y J. CROPSEY (comps), México, FCE, 1993, p. 722.

¹³⁶En efecto, en esta obra Rousseau sostiene que el sentimiento de piedad es una virtud incardinada en la naturaleza misma del hombre. Merece la pena, como ejemplo, citar el siguiente pasaje: "Hay, además, otro principio del que Hobbes no se ha percatado y que, dado al hombre para suavizar en

que, a diferencia de Rousseau, la emergencia del sentimiento de piedad no es, para Tocqueville, algo natural, sino que se trata de un producto de la civilización moderna debido a la confluencia de tres factores: la democratización de las condiciones sociales, la difusión de las ideas ilustradas y la influencia moral de fondo ejercida por el cristianismo¹³⁷.

Desde el mismo momento en que se impone a la conciencia colectiva la idea de que todos los hombres pertenecen por igual a una misma humanidad, las antiguas jerarquías se revelan como un producto histórico que no tiene otro fundamento que la convención humana. La igualación de las condiciones sociales favorece, además, el que cada uno se reconozca a sí mismo en el otro y vea en él a un ser humano semejante. Al sentimiento aristocrático de una simpatía circunscrita a los miembros de una misma casta le sucede ahora el sentimiento democrático de una simpatía universal entre los seres humanos. Mis semejantes, pues, ya no son los miembros de mi casta, como en la sociedad aristocrática, sino *el ser humano en tanto que ser humano*: tal es la idea que se impone a

ciertas circunstancias la ferocidad de su amor propio, o el deseo de conservarse antes del nacimiento de ese amor, templó el ardor que tiene por su bienestar mediante una repugnancia innata a ver sufrir a su semejante. No creo que haya que temer ninguna contradicción al conceder al hombre la única virtud natural que el detractor más extremado de las virtudes humanas se vio obligado a reconocerle. Hablo de la piedad, disposición conveniente a unos seres tan débiles y sometidos a tantos males como somos; virtud tanto más universal y tanto más útil al hombre cuanto que precede en él al uso de toda reflexión, y tan natural que las bestias mismas dan a veces signos sensibles de ella". JJ. ROUSSEAU, Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Madrid, Alianza, 1989, p. 235 s.

¹³⁷La importancia atribuida por nuestro autor a este último factor le lleva a anotar en uno de sus borradores de La Democracie en Amérique la siguiente idea: "Las primeras ideas democrático-modernas provienen del cristianismo mismo(...). Y esto porque es el cristianismo quien ha introducido el principio de la igualdad entre los hombres" YTC, CVh, 3, p. 24. Citado por D. JACQUES, Tocqueville et la Modernité, Québec, Les éditions du Boreal, 1995, p. 80 (la traducción es nuestra)

la conciencia de los individuos en la sociedad democrática¹³⁸. En este sentido, la idea de humanidad en general y la igualdad de las condiciones sociales se refuerzan mutuamente. El espacio democrático se convierte entonces en un lugar de reconocimiento abierto a todos los individuos, cualesquiera que sean sus caracteres propios y las barreras que todavía les separan, lo cual permite la aparición de esa especie de sensibilidad moral, típicamente moderna, preocupada por la suerte de la especie humana tomada en su conjunto. Ahora bien, a medida que la relación con el otro deviene menos convencional en el sentido tradicional del término, se hace también más indefinida, ya que el sentimiento de piedad que habita en el corazón de los modernos adquiere un carácter abstracto y un sentido genérico. En efecto, a lo que me adhiero yo por la piedad no es propiamente al otro en tanto que individuo concreto, ni tampoco, por penetrante que sea el ejercicio de mi imaginación, a mí mismo; es a ése que no soy yo ni el otro, pero que es semejante a mí y al otro, a quien yo veo y con quien, en definitiva, me identifico. Como muy bien señala P. MANENT¹³⁹, a lo que apunta, en el fondo, esa identificación con el otro en la sociedad democrática es a un "*tertium quid* imaginario", y a eso es precisamente a lo que Tocqueville se refiere cuando habla del "semejante". A mayor abundamiento, podríamos decir que dicho sentimiento de identificación piadosa con el semejante, en tanto que ser humano en general, concuerda perfectamente con esa tendencia

¹³⁸ Sobre la importancia de esta idea en el pensamiento de Tocqueville insiste, desde una perspectiva fenomenológica, el trabajo de R. LEGROS, *L'idée d'humanité*, Paris, Grasset, 1990, cap. 3, pp. 141-197.

¹³⁹ P. MANENT, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, p. 75.

intelectual que, según nuestro autor, inclina al individuo de la sociedad democrática a buscar el fundamento de sus opiniones en la naturaleza misma del hombre. No es difícil comprobar, en este sentido, cómo el intelecto del hombre democrático se ve cada vez más orientado hacia las ideas generales y las nociones abstractas. Así pues,

"Cuando repudio las tradiciones de clase, de profesión, de familia, cuando me libero del imperio del ejemplo para seguir la vía a seguir con el solo esfuerzo de mi razón, me siento inclinado a extraer los motivos de mis opiniones de la naturaleza misma del hombre, lo que me conduce, necesariamente y casi sin darme cuenta, hacia un gran número de ideas muy generales"¹⁴⁰.

La *abstracción generalizadora* y la *pasión identificante* obedecen, por tanto, a una misma lógica y constituyen, por así decir, las dos caras de un mismo proceso.

Tocqueville se pregunta, a continuación, si hay contradicción entre el desarrollo de este sentimiento de compasión humanitaria y la tendencia individualista que, según venimos analizando, se registra también en la sociedad democrática. La cuestión podría formularse así: ¿hay algún vínculo entre esa especie de compasión natural que siente el hombre democrático hacia los males de los demás y el individualismo que inclina a ese mismo hombre a no pensar más que en su propio interés particular, o se trata, por el contrario, de dos tendencias opuestas? Lejos de contradecirse, viene a decirnos Tocqueville, ambas tendencias coexisten, aunque sea de manera paradójica, en la entraña misma del

¹⁴⁰ A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 40.

individualismo democrático¹⁴¹. En efecto, el individualismo libera a los hombres del *holismo comunitario*, pero, en su acción, atomiza el tejido social y sitúa a los sujetos *aparte los unos de los otros*; tiende a asemejar a los hombres, en tanto que individuos, pero fomenta su *extrañamiento mutuo*, en tanto que ciudadanos; hace sentirse a los hombres *independientes*, pero los empuja, a su vez, hacia el *aislamiento y la soledad*; despierta el *sentimiento de piedad* entre los individuos, pero, al mismo tiempo, tiende a replegarlos en el *estrecho círculo de sus intereses egoístas*; estrecha los vínculos privados, pero, a cambio, *distiende* los lazos políticos; promueve la *simpatía natural* entre los individuos, pero provoca, simultáneamente, su *indiferencia cívica*; *desvirtúa la autoridad tradicional*, pero la sustituye por la *tiranía social de la masa*; propicia la *compasión*, pero también estimula la *envidia*; contribuye a suavizar las costumbres, pero favorece el *conformismo espiritual*; frena las *tendencias revolucionarias*, pero alimenta el *despotismo democrático*; y, en definitiva, dice nuestro autor, tiende a "acercar a los parientes al mismo tiempo que separa a los ciudadanos"¹⁴². Todo ello indica, a mi juicio, que el problema clave de nuestras modernas democracias consistiría, según Tocqueville, en *moralizar al individuo* para convertirlo en un verdadero ciudadano. Y esta tarea supone, fundamentalmente, la corrección de la tendencia que lo inclina hacia el

¹⁴¹ "Todo esto -escribe Tocqueville-, no contradice lo que he dicho antes a propósito del individualismo. Incluso creo que ambas cosas, lejos de enfrentarse, se armonizan". A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 218.

¹⁴² Idem, p. 240.

individualismo con los recursos de los que dispone la propia democracia.

5) LAS ILUSIONES DEL INDIVIDUALISMO Y SUS POSIBLES REMEDIOS

La crítica de Tocqueville al individualismo comprende, a mi modo de ver, dos aspectos fundamentales e íntimamente correlacionados: en primer lugar, una denuncia de los peligros despóticos que amenazan a las sociedades democráticas cuando sus miembros, dominados por la tendencia individualista, se repliegan a la esfera privada y se desentienden de las responsabilidades que les corresponden, en tanto que ciudadanos; y, en segundo lugar, una propuesta de superación, en clave humanista, de la perspectiva que concibe al individualismo como *figura antroponómica* propia de la democracia liberal.

En cuanto al primer aspecto, Tocqueville muestra, de manera fehaciente, cómo la carencia de civismo que trae consigo el individualismo procede, en el fondo, de un "juicio erróneo" cuya fórmula general encontramos resumida en la siguiente cita: los individuos tienden a "considerarse aisladamente y se complacen en creer que su destino entero está en sus manos"¹⁴³. El error en el que incurre el individualista consiste, fundamentalmente, en creerse un *individuo autosuficiente*. Se trata, en realidad, de una ilusión, ya que su vida como individuo, lejos de estar enteramente en sus manos, depende de su relación con los demás

¹⁴³ Ibidem, p. 138.

y de su participación, como ciudadano, en el gobierno de los asuntos comunes. A este respecto, cabe señalar que uno de los principales objetivos de la "nueva ciencia política" que avanza Tocqueville, consiste precisamente en *desmitificar* la ilusión individualista y proponer, en consecuencia, los *antídotos* adecuados para combatirla. Y es que si no corregimos, piensa nuestro autor, la ilusión de autosuficiencia individual que preside la conducta individualista en todas sus manifestaciones, el individuo acabará convirtiéndose en un ser aislado y egoísta, en un *mero consumidor de bienestar material*, y no en un verdadero ciudadano. Caldo de cultivo, pues, para la gestación de *nuevos despotismos* bajo el manto protector de una aparente democracia y con la justificación demagógica de favorecer así la prosperidad general.

Siguiendo la interpretación de LAMBERTI¹⁴⁴ sobre este punto, la susodicha *ilusión individualista* adoptaría cuatro formas principales en la sociedad democrática.

La primera de ellas consiste en creer que los intereses de cada uno, los intereses privados, pueden definirse -y maximizarse- con independencia de los intereses generales. La cuestión no estriba aquí en que el interés individual, y ya no la virtud entendida al modo clásico, se haya convertido en el principal resorte de la acción humana en la sociedad democrático-moderna, sino en la forma mediante la que se entiende dicho interés individual. El ejemplo de la sociedad norteamericana, dice Tocqueville, nos enseña a distinguir

¹⁴⁴ J.C. LAMBERTI, "La liberté et les illusions individualistes selon Tocqueville" La Revue Tocqueville, n°8, 1986, pp. 153-164.

entre esta visión errónea, groseramente utilitarista e individualista del propio interés, y una visión ilustrada y "bien entendida" del mismo. Según él, la primera reduce el interés individual a lo meramente económico, lo concibe ingenuamente como si se tratase de algo natural y previamente constituido a la relación social, tiende a confundirlo con el egoísmo y, finalmente, cree ilusoriamente que el interés general no es más que la suma de los intereses particulares. De predominar esta tendencia -advierte nuestro autor-,

"es difícil prever hasta qué estúpidos excesos podría llegar el egoísmo de los hombres y no se podría decir de antemano en qué vergonzosas miserias se sumirían ellos mismos por miedo a sacrificar algo de su bienestar para la prosperidad de sus semejantes"¹⁴⁵.

La segunda, por el contrario, define el interés particular como una construcción social e insiste, a partir de ahí, en la necesidad de hacer comprender a los individuos que no son autosuficientes y que su propio interés se halla estrechamente vinculado al interés general. Esta doctrina del "interés bien entendido"¹⁴⁶ no es moralmente muy elevada, dice Tocqueville, pero es accesible a todas las inteligencias; no sugiere ideas sublimes acerca de los deberes del hombre para con sus semejantes, pero descubre a los hombres las ventajas que reporta la honestidad; no despierta una gran abnegación, pero incita a los hombres a ayudarse mutuamente; no suscita grandes virtudes, pero enseña a los hombres a moderar sus inclinaciones egoístas; no orienta la voluntad hacia la

¹⁴⁵ A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 163.

¹⁴⁶ Idem, p. 160. Sobre esta noción habremos de volver, para un análisis pormenorizado, en la tercera parte del presente trabajo.

excelencia, pero disminuye, gracias a la ilustración que procura, la tendencia hacia la depravación.

"No temo decir -concluye nuestro autor-, que la doctrina del interés bien entendido me parece la más apropiada, de todas las doctrinas filosóficas, para las necesidades de los hombres de nuestro tiempo y que veo en ella la más poderosa garantía contra ellos mismos que les queda. Es principalmente hacia ella donde debe volverse el espíritu de los moralistas de nuestros días. Aun cuando la juzguen imperfecta, habrá todavía que adoptarla como necesaria"¹⁴⁷.

De tal manifestación no hay que inferir, a mi juicio, que nuestro autor suscriba totalmente y sin crítica alguna la teoría utilitarista, ya que incluso los criterios más refinados en esta dirección le parecen insuficientes para dar razón del sentido moral universalista que caracteriza su visión de la justicia. En efecto, en uno de los borradores del capítulo titulado "Cómo combaten los americanos el individualismo con la doctrina del interés bien entendido", repasa Tocqueville las distintas doctrinas del interés -desde la más burda hasta la del utilitarismo más sofisticado- y termina su análisis diciendo lo siguiente: hay una teoría "infinitamente más pura, más noble, más inmaterial, según la cual el fundamento de las acciones es el deber"¹⁴⁸. El *actuar por deber* le parece, pues, un principio moralmente más elevado que cualquiera de las versiones del principio utilitarista. Aunque la inspiración de esta idea proceda, según él, del cristianismo y no incluya, en esta reflexión, ninguna referencia explícita a Kant, no podemos dejar de reconocer una

¹⁴⁷ Ibídem, p. 162.

¹⁴⁸ Ibídem, p. 164.

cierta influencia de la *ética kantiana* en el planteamiento de nuestro autor. Esta apreciación podría verse confirmada en las siguientes palabras de J.P. MAYER, uno de los más destacados estudiosos de su obra, cuando dice:

"No cabe negar un cierto rigorismo en la ética política de Tocqueville. Los moralistas jansenistas ejercieron una honda influencia sobre él a través de los escritos de Pascal, pero acaso haya también una huella del influjo de Kant que pudo hacerse sentir a través de su maestro Royer-Collard. El imperativo categórico del gran filósofo prusiano no es, desde luego, ajeno a la filosofía política de Tocqueville¹⁴⁹".

La utilidad es, pues, para nuestro autor, un valor secundario con respecto a la justicia, y si habla en favor de la versión más ilustrada de aquél -la doctrina del "interés bien entendido"-, es porque teme que acabe por imponerse en la sociedad democrática la peor de sus versiones, esto es, esa "especie de egoísmo instintivo y burdo que apenas merece el nombre de doctrina¹⁵⁰". Así pues, haciendo de la necesidad virtud, Tocqueville piensa que la doctrina del "interés bien entendido" puede servir para corregir la tendencia que aboca al individualismo democrático hacia el egoísmo e incluso la justificación hedonista de ese egoísmo que nos ofrecen las interpretaciones utilitaristas de mayor predicamento.

"Si la moralidad fuera lo bastante fuerte por sí misma -escribe nuestro autor en uno de sus escritos inéditos-, no consideraría yo tan importante apoyarse en la utilidad. Si la idea de lo que es justo fuera

¹⁴⁹ J. P. MAYER, op. cit. p. 137.

¹⁵⁰ A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 163.

más poderosa, no hablaría yo tanto de la idea de utilidad¹⁵¹".

Los razonamientos utilitaristas y las teorías económicas inspiradas en ellos pueden tener, piensa nuestro autor, un valor pedagógico no despreciable para combatir *la ilusión individualista de la autosuficiencia*, siempre y cuando sean encaminados hacia su superación en una visión de la justicia interesada en potenciar la dignidad de todo ser humano por encima de cualquier otra consideración¹⁵². Partiendo de esta idea, Tocqueville trata de demostrar que el remedio democrático más eficaz y legítimo que tenemos a nuestro alcance para corregir esta forma de ilusión individualista, y conseguir un acuerdo justo entre los intereses particulares y el interés general, pasa, fundamentalmente, por el ejercicio de la libertad política, esto es, por la participación activa de los hombres, en tanto que ciudadanos, en la dirección de los asuntos públicos.

"Para que la democracia impere -subraya nuestro autor en esta dirección-, se precisan ciudadanos que se interesen en los negocios públicos, que tengan la capacidad de comprometerse y que deseen hacerlo. Punto capital al que hay que volver siempre¹⁵³".

En estrecha relación con la anterior, la segunda de las ilusiones del individualismo consiste en creer que los individuos pueden ocuparse, sin peligro alguno para su

¹⁵¹ A. de TOCQUEVILLE, Inédits Yale, CV h, cahier 4, p. 30. Citado por J.T. SCHLEIFFER, op. cit. p. 265

¹⁵² Esta es, según indican algunos estudiosos, una de las vías que, por influencia de Tocqueville, seguirá J. Stuart Mill para superar el utilitarismo tradicional. Véase al respecto, J. C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, p. 228.

¹⁵³ A. de TOCQUEVILLE, Inédits Yale, CV e, cahier 17, p. 65. Citado por J. T. SCHLEIFFER, op cit. p. 267.

libertad, de sus intereses económicos con independencia de sus obligaciones ciudadanas. Dicha ilusión imprime al individualismo un sesgo *economicista* que se manifiesta, dice nuestro autor, en el gusto desmedido que los individuos de la sociedad democrática sienten por el bienestar material.

Tocqueville reconoce, de entrada, el estrecho lazo existente entre la prosperidad económica y la libertad a lo largo de la historia.

"No creo -dice- que se pueda citar un solo pueblo manufacturero y comerciante, desde los tirios hasta los florentinos y los ingleses, que no haya sido un pueblo libre. Hay un vínculo estrecho y una relación necesaria entre estas dos cosas: libertad e industria. Esto es verdad generalmente en todas las naciones, pero especialmente en las naciones democráticas"¹⁵⁴.

Ahora bien, a diferencia de los partidarios entusiastas del liberalismo económico, Tocqueville señala el riesgo de despotismo que entraña el descuido de los deberes cívico-políticos por parte de unos individuos estrechamente concentrados en su bienestar material e ilusoriamente confiados en las bondades del libremercado. En efecto, cuando se vuelve excesivo, el gusto por el confort económico detrae a los individuos de la vida política, lo cual puede ser aprovechado por un déspota cualquiera -un hombre ambicioso, un partido político, una facción, etc- para minar sutilmente la democracia en nombre del orden público necesario para la prosperidad material. Así pues,

¹⁵⁴ A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 181.

"sucede a menudo en los pueblos democráticos que el gusto por el bienestar material hace abandonar la libertad (...). Si en este crítico momento, un hábil ambicioso llegase a apoderarse del poder, encontraría abierta la vía a todas las usurpaciones. Si durante algún tiempo tiene cuidado de que todos los intereses materiales prosperen, se tenderá a disculpar fácilmente todo lo demás. Sobre todo, que garantice el buen orden. (...) Una nación que sólo pide a su gobierno el mantenimiento del orden es ya esclava en el fondo de su corazón: es esclava de su bienestar, y el hombre que debe encadenarla puede aparecer muy pronto. El despotismo de las facciones no es menos de temer que el de un hombre¹⁵⁵".

No debemos, pues, confundir sin más el progreso democrático con el progreso económico, ni tampoco creer que el primero se deriva automáticamente del segundo. *El error del individualismo* consiste aquí en creer que la libertad económica y el bienestar material que ella procura no guardan más que una relación indirecta y no-fundamental con la libertad política, cuando lo cierto es que, sin ésta última, la propia libertad económica se encuentra amenazada y la prosperidad material resulta injustamente distribuida. A mayor abundamiento, el individualismo económico reduce ilusoriamente al individuo a la categoría de *mero productor-consumidor de bienestar material* y, en este sentido, olvida que en una democracia bien entendida el individuo es -debe ser-, ante todo, un ciudadano. El ejemplo de la democracia norteamericana, concluye Tocqueville, muestra todos estos defectos, pero también nos indica la manera de combatirlos. A este respecto, la solución pasa, según él, por reunir de nuevo, en el alma misma del individuo, la pasión por el bienestar y la pasión por la libertad. En efecto,

¹⁵⁵ Idem que nota anterior, pp. 180-182. Como puede observarse, Tocqueville se inspira aquí claramente en los *Discursos* de Rousseau.

"Los habitantes de los Estados Unidos muestran, alternativamente, una pasión tan poderosa y tan semejante por su bienestar y por su libertad, que es de creer que esas pasiones se unen y se confunden en algún lugar de su alma. Los americanos, en efecto, ven en su libertad el mejor instrumento y la mayor garantía de su bienestar. Aman las dos cosas, la una por la otra. No piensan que ocuparse de los asuntos públicos no sea asunto suyo. Creen, por el contrario, que su principal tarea es asegurarse por sí mismos un gobierno que les permita alcanzar los bienes que desean y que no les prohíba gozar en paz de los que han adquirido¹⁵⁶".

La tercera ilusión individualista consiste en creer que los individuos pueden realizarse libremente en la esfera privada sin asumir su responsabilidad de ciudadanos, o más exactamente, reduciendo a su mínima expresión -el sufragio periódico- el ejercicio de su libertad política. Dicha ilusión se basa, según Tocqueville, en una idea errónea -por reduccionista y limitada- de la libertad, esto es, el concebirla solamente como un derecho dirigido a proteger la independencia privada y no como un deber de participación activa en la dirección de lo público. Y es que *la libertad del burgués* separada de *la libertad del ciudadano*, viene a decir nuestro autor, no es más que un espejismo. En efecto, el déficit de participación política, motivado por el retiro de los individuos a su vida privada, supone dejar en manos de los gobernantes la gestión exclusiva de lo público y ello propicia que éstos puedan administrar despóticamente hasta la privacidad misma de aquellos. En este sentido, el sufragio periódico no es suficiente para frenar esta peligrosa tendencia, ya que, según nuestro autor,

¹⁵⁶ Ibidem, p. 182-183.

"resulta difícil concebir cómo unos hombres que han renunciado enteramente al hábito de dirigirse a sí mismos podrían elegir bien a los que deben dirigirlos, y no cabe creer que de los sufragios de un pueblo de criados pueda alguna vez salir un gobierno liberal, enérgico y sabio¹⁵⁷".

El repliegue de los individuos sobre sí mismos, la falta de solidaridad social, la despolitización y la carencia de un espíritu público democrático son los principales efectos negativos asociados a la mencionada ilusión. De persistir ésta, advierte Tocqueville, el ciudadano puede convertirse en un *siervo democrático* y con ello la aparición del despotismo está verdaderamente servida. El inconveniente de esa *libertad-independencia* radica, pues, en el fomento de un aislamiento individual que lejos de suponer, como aparenta, un incremento de la libertad de los sujetos, los sumerge en realidad en el egoísmo y los sitúa totalmente a merced de una administración estatal cada vez más paternalista, burocratizada y todopoderosa. Para corregir esta ilusión de la *autosuficiencia privada* generada por el individualismo y el peligro de despotismo que trae consigo, Tocqueville insiste en el papel fundamental que desempeñan las asociaciones ciudadanas, ya que ellas constituyen, según señala, esos *cuerpos intermedios* capaces de frenar la dependencia del individuo respecto al Estado y de generar el encuentro entre las dimensiones civil y política de la libertad en una sociedad democrática. En este sentido, "la ciencia de la asociación" es considerada por él como "la ciencia madre de los países democráticos" e

¹⁵⁷ Ibidem, p. 376.

interpretada como un medio fundamental para la educación democrática de la ciudadanía¹⁵⁸.

La reivindicación toquevilliana del asociacionismo ciudadano responde, pues, a la necesidad de fomentar la libertad política en la sociedad democrática para prevenir el despotismo, pero su reflexión no se reduce, a mi juicio, a este noble objetivo tal y como sostienen algunos estudiosos de su obra¹⁵⁹. A mi modo de ver, si Tocqueville insiste tanto en la libertad de asociación es porque piensa que es *el hombre mismo y no sólo el ciudadano* el que se halla amenazado por la estrechez moral que comporta la ilusión individualista de la autosuficiencia privada. La libertad del ciudadano no es, en este sentido, el objetivo último, sino aquello que permite a los hombres realizarse como tales, evitando así que la civilización misma que lo permite degenerare. En efecto,

"Si los hombres que viven en los países democráticos no tuviesen ni el derecho ni el gusto de unirse con fines políticos, su independencia correría grandes peligros, pero (...) si no adquiriesen la costumbre de asociarse (...) la civilización misma estaría en peligro. Un pueblo en el cual los particulares perdieran el poder de hacer aisladamente grandes cosas sin adquirir la facultad de producirlas en común regresaría bien pronto a la barbarie.(...) Si los sentimientos y las ideas no cambian, el corazón no se engrandece, y el espíritu humano no se desarrolla más que por la acción recíproca de unos hombres sobre otros. He hecho ver que esta acción es casi nula en los países democráticos. Hay, pues, que crearla artificialmente. Esto sólo pueden hacerlo las asociaciones¹⁶⁰".

¹⁵⁸ Ibidem, p. 150. La teoría de las asociaciones de Tocqueville será tratada ampliamente en la tercera parte del presente trabajo, la cual dedicamos al estudio de la relación entre los conceptos de sociedad civil y democracia.

¹⁵⁹ Así, por ejemplo, E. NOLLA en su edición crítica de La Democracia en América I, nota u, p. 11 y J.M. SAUCA, op. cit. pp.601-604.

¹⁶⁰ A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 148-149.

Sobre este punto, cabe señalar que no abundan los intérpretes que destaquen esta doble dimensión *antropológica y cívica* en el pensamiento de Tocqueville, la cual subyace y fundamenta su filosofía moral y su visión de la política¹⁶¹.

La cuarta y última forma de ilusión individualista hace referencia a esa especie paradójica de autosuficiencia que muestra comúnmente el hombre democrático en materia intelectual. Dicha autosuficiencia le lleva, por un lado, a cuestionar las fuentes de la autoridad tradicional en nombre del juicio individual, pero, al mismo tiempo, tiende a creer que la verdad se encuentra en la opinión de la mayoría.

La explicación de semejante paradoja hay que buscarla, según nuestro autor, en el individualismo intelectual que genera el igualitarismo democrático. En efecto, el individualismo impulsa a cada individuo a buscar la verdad en sí mismo y, simultáneamente, hace que cada cual vea en el otro, semejante a él, una verdad equivalente a la suya. Ahora bien, por grande que sea la independencia individual en el dominio del pensamiento, ésta tiene sus límites y, por tanto, hace falta -dice Tocqueville-, que la autoridad intelectual se encuentre en alguna parte. Sí, pero ¿dónde? La misma semejanza de los individuos les inclina a pensar que se halla en el juicio del mayor número, en la mayoría, y con ello creen haber resuelto la cuestión. Se trata, afirma nuestro autor, de una

¹⁶¹ A este respecto, véanse los estudios de J. C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, p. 106, P. MANENT, Tocqueville et la nature de la démocratie, *préface*, p. iv, y M. BRESSOLETTE, "L'humanisme d'Alexis de Tocqueville", Bulletin de la Société Toulousiane d'Études Classiques, Toulouse, n^o, 169-170, 1974, pp. 5-18. A pergeñar los principales rasgos del "humanismo cívico" de nuestro autor dedicaremos el siguiente apartado. Tratamos, con ello, de ir un poco más allá de estos autores.

solución reconfortante, pero ilusoria, ya que trueca la independencia intelectual del individuo en dependencia de la opinión común, y de ahí a la "tiranía de la mayoría" no hay más que un paso muy pequeño. Así pues, el individualista cree, ilusoriamente, seguir su propio punto de vista cuando, en realidad no hace sino conformar sus ideas a la opinión mayoritaria. En este sentido, dice R. BELLAH acertadamente que

"la confianza del individualista en sus propias opiniones y la conformidad ansiosa con las ideas de sus semejantes resultan ser las dos caras de una misma moneda¹⁶²".

El lazo que une al individualismo intelectual con "la tiranía de la mayoría" constituye, pues, una de las fuentes del despotismo democrático más peligrosas por lo sutil y difícil de combatir que resulta. Y ello porque *el imperio de la mayoría* se confunde en la opinión común con la definición misma de la democracia. Convertida así en *dogma* que se asume de modo inconsciente y se acepta sin discutir, la opinión mayoritaria está llamada a ser *la nueva religión* de los tiempos democráticos, y su omnipotencia *la marca de fábrica* del nuevo despotismo que les amenaza. En efecto,

"La fe en la opinión común es la fe de las naciones democráticas. La mayoría es el profeta. En las naciones democráticas, el imperio moral de la mayoría está llamado quizá a reemplazar hasta cierto punto a las religiones, o a perpetuar a algunas si las protege. Pero entonces la religión se vivirá como opinión común más que como religión. (...). Hay en ello, y nunca podría repetirlo demasiado, motivo para hacer reflexionar a los que ven en la libertad de la

¹⁶² R. N. BELLAH y otros, Hábitos del corazón, Madrid, Alianza, 1989, p. 196.

inteligencia una cosa santa y odian no solamente al déspota, sino también al despotismo¹⁶³".

Más que cualquier opresión legal, política o administrativa, lo que le preocupaba verdaderamente a Tocqueville era la tiranía sutil y profunda sobre las ideas, sentimientos y valores del individuo que una mayoría podía establecer y justificar amparándose en el igualitarismo democrático. Por este motivo busca, valiéndose del ejemplo americano, los remedios que puedan frenar esta tendencia y la manera de corregir la ilusión individualista en la que se funda. El error de la autosuficiencia intelectual, propio del individualismo democrático, puede ser corregido -arguye nuestro autor-, mediante la acción combinada de la libertad política y el influjo espiritual beneficioso que proporciona la religión. En efecto, la participación de los individuos en los asuntos públicos -ya sea en las instituciones municipales, ya sea en las asociaciones voluntarias-, enseña a los individuos a no confundir la autonomía intelectual con la autosuficiencia individualista y, al mismo tiempo, les hace salir de sí mismos para actuar en común como ciudadanos. Así pues,

"En las sociedades democráticas sólo la libertad política puede combatir eficazmente los vicios que le son propios, y detenerlas por la pendiente por la que se deslizan. Sólo ella puede, en efecto, sacar a los ciudadanos del aislamiento en que les hace vivir la misma independencia de su condición, para constreñirlos a aproximarse unos a otros. Es lo único

¹⁶³ A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 31,34. Sobre el peligro que representa, para la democracia misma, la identificación dogmático-emotivista de la democracia con la regla de mayorías, ha insistido, entre nosotros la profesora A. CORTINA en Ética aplicada y democracia radical, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 25-29.

que los enardece y los reúne cada día, impulsados por la necesidad de entenderse y de complacerse mutuamente en la práctica de los asuntos comunes. (...) En Francia, muchas personas consideran la igualdad de condiciones como un primer mal y la libertad política como el segundo. Cuando se ven obligados a sufrir la una, se esfuerzan al menos en escapar a la otra. Por mi parte, afirmo que para combatir los males que puede producir la igualdad no hay más que un remedio eficaz: la libertad política"¹⁶⁴.

La religión, por su parte, al dirigir el alma de los individuos hacia lo inmaterial y divino, ayuda no menos a combatir las inclinaciones individualistas del aislamiento, el gusto excesivo por el bienestar material y, sobre todo, la orgullosa ilusión de la autosuficiencia espiritual¹⁶⁵.

¹⁶⁴ A. de TOCQUEVILLE, El Antiguo Régimen y la Revolución I, p. 51; La Democracia en América II, p.145. Sobre este punto volveremos, para tratarlo pormenorizadamente, en la tercera parte de nuestro trabajo.

¹⁶⁵ Ésta es, en líneas generales, la tesis que defiende Tocqueville en los capítulos de La Democracia en América II (cap. V de la primera parte, caps. IX y XV de la segunda parte) dedicados a la influencia de la religión en la sociedad democrática. Las ideas de nuestro autor sobre la religión y su relación con el espíritu de la libertad democrática las trataremos detenidamente en la tercera parte del presente trabajo.

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO PRIMERO

EL HUMANISMO CÍVICO DE A. DE TOCQUEVILLE.

De todo el análisis precedente podemos inferir que la crítica tocquevilliana al individualismo no se limita a señalar a éste como a uno de los factores que propician la aparición del despotismo democrático, sino que también propone, a mi juicio, algo de mayor trascendencia: a saber, un *humanismo cívico* que trata de superar la concepción individualista del hombre que ofrece el liberalismo clásico como fundamento antropológico de la democracia moderna.

Es cierto que nuestro autor no nos ofrece en La Democracia en América -ni en ninguna otra parte de su obra-, un tratamiento completo y sistemáticamente elaborado de sus ideas antropológicas. Ello no significa, sin embargo, que tales ideas no aparezcan reflejadas, una y otra vez, al hilo de su reflexión sobre la democracia norteamericana, y muy especialmente en la segunda de sus partes. A este respecto, cabe subrayar que Tocqueville no solamente retrata, con una penetración filosófica extraordinaria, al *homo democraticus tal y como es*, sino que además nos dice *cómo debería ser* para evitar su degradación en el egoísmo individualista. En el fondo de su teoría se encuentra, pues, una *antroponomía democrática* que trata de preservar la dignidad del hombre e impedir su degeneración espiritual. A mi modo de ver, dicha antroponomía tiene un carácter humanista y no individualista, porque lo que defiende Tocqueville es la autonomía y no la

autosuficiencia de los individuos; es la participación en lo público y no la independencia privada; es el asociacionismo y no la atomización social; es el compromiso cívico y no el consumo de bienestar material; es la responsabilidad moral y no la maximización egoísta del beneficio; son los "hábitos del corazón" y no la protección legalista de los derechos; y, en definitiva, es el ciudadano y no el *derechohabiente*. No se trata, sin embargo, de sacrificar al individuo para recuperar al ciudadano, como pensaba Rousseau, pero tampoco de que la ciudadanía sea nada más que un instrumento defensivo al servicio de la privacidad individual, como sostenía Constant. El humanismo cívico de Tocqueville trata, a mi juicio, de superar ambos extremos -el republicano y el liberal-, y, en este sentido, lo que pretende es restituir al ciudadano sin anular por ello al individuo. Pero, ¿cuáles son los principales rasgos de este humanismo cívico que, según nuestra interpretación, propone Tocqueville como *ethos democrático*? A mi modo de ver, serían los siguientes:

1-Autonomía individual. Para nuestro autor, no hay civismo verdaderamente democrático sin la consideración nuclear del hombre -de todo hombre-, como sujeto capaz de pensar, de sentir y de actuar por sí mismo; en una palabra, capaz de autogobernarse. En este sentido, el ejercicio de la libertad -un ejercicio ilustrado y responsable, sí, pero sobre todo *apasionado*- constituye, según señala, lo propio del ser humano y lo que le confiere valor moral, dignidad por encima de cualquier otra prerrogativa, ya sea de tipo *holista* ("todas las doctrinas que permiten al cuerpo social pisotear a los

hombres y que hacen todo de la nación y nada de los ciudadanos"¹⁶⁶), ya sea de tipo *individualista* ("ese vicio propio del corazón humano en las épocas democráticas (...) que no ciega en principio más que la fuente de las virtudes públicas, pero que a la larga ataca y destruye todas las otras y va finalmente a absorber al hombre en el egoísmo"¹⁶⁷).

La libertad es, ciertamente, la gran pasión de Tocqueville, el auténtico *leitmotiv* de toda su reflexión, y de ahí su esfuerzo por mostrar que ella es el fundamento de la grandeza moral del hombre y la raíz de una individualidad plenamente autónoma. A este respecto, ha señalado J. T. SCHLEIFER -a mi juicio acertadamente-, que el individuo autónomo y moralmente responsable es, en el fondo, la figura protagonista de La Democracia en América y que la defensa de la dignidad de cada ser humano constituye, en todo caso, "el meollo de la obra"¹⁶⁸. Tocqueville no aboga, pues, por una *libertad-privilegio* reservada a una minoría aristocrática. Nadie como él advirtió que, tras la Revolución Francesa, la libertad ya no podía ser legítimamente fundada sobre la desigualdad y la jerarquía. En la sociedad democrática, una noción justa acerca de la libertad ha de ser la de un *derecho*

¹⁶⁶ A. de TOCQUEVILLE, Carta a H. REEVE de 2-3-1840, Correspondance anglaise, O.C., Paris, Gallimard, 1954, VI, 1, p. 53.

¹⁶⁷ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 136s. El humanismo tocquevilliano nos ofrece, en este sentido, un buen punto de referencia para revisar críticamente algunos de los tópicos que se encuentran en la polémica que libran actualmente liberales y comunitaristas.

¹⁶⁸ J.T. SCHLEIFER, op. cit. p.256 y p. 281. Más profundamente todavía podríamos considerar, siguiendo al profesor J. CONILL, que lo que formula Tocqueville es un "humanismo eleuteronómico", ya que su defensa de la libertad como raíz de la humanidad misma del hombre hace que su posición vaya mucho más allá de un *simple humanitarismo* y/o de un *civismo meramente exterior y superficial*. Para una reflexión más extensa y general sobre el humanismo, véase el excelente trabajo de J. CONILL El enigma del animal fantástico, Madrid, Tecnos, 1991, esp. caps 1 y 2 pp. 23- 133.

igual para todos a la autonomía individual. Ahora bien, nadie mejor que él avistó el peligro que corría la autonomía del individuo ante el desarrollo de una sociedad democrática proclive a convertir la igualdad en *igualitarismo*, la individualidad en *individualismo*, el universalismo moral en *homogeneización axiológica* y la búsqueda de la felicidad en *hedonismo materialista*. De predominar esta tendencia -viene a decirnos Tocqueville-, la autonomía individual se verá limitada, en el mejor de los casos, al derecho a una vida privada independiente que resulta, a la postre, *ilusoria* sin la consideración de las obligaciones cívico-políticas que la propia autonomía comporta, esto es, la participación activa y responsable de los individuos en la dirección de los asuntos públicos. En este sentido, *la libertad-participación* no es solamente una estrategia defensiva de la *libertad-independencia*, sino que constituye, podríamos decir, su *fundamento racional práctico*¹⁶⁹. En efecto, sin una activa y comprometida participación ciudadana en lo público, arguye Tocqueville, resulta difícil no ya garantizar, sino ni tan siquiera hablar propiamente de autonomía en un sistema democrático. No cabe, por tanto, reducir la autonomía a la mera independencia privada, ni confundirla con el egoísmo individualista y, mucho menos, identificarla con la uniformidad igualitaria.

Nada más opuesto, por otra parte, al humanismo tocquevilliano que una visión *beatífica*, exenta de tensiones e ingenuamente optimista de la autonomía. A nuestro autor no se

¹⁶⁹ El análisis pormenorizado del concepto tocquevilliano de libertad ocupará, en gran medida, la segunda parte del presente trabajo.

le oculta la enorme complejidad del ser humano, esa criatura que media -como le enseñara su maestro Pascal-, entre "el ángel y la bestia", entre "San Jerónimo y Heliogábalo"¹⁷⁰; y que es, ineluctablemente, un compendio sin solución definitiva de fuerzas buenas y malas. La grandeza moral del hombre consiste, pues, no en negar la bestia, sino en querer que el ángel predomine¹⁷¹. Así pues, dadas las tendencias -internas y externas-, que tratan de contrariarla, la autonomía del individuo es un valor que debe ser conquistado *día a día*; y para ello se requiere, como decía Kant, *voluntad racional*, sí, pero también y sobre todo, dirá Tocqueville, *pasión por la libertad*. En este sentido, la autonomía no encuentra su justificación más profunda en una razón *formalmente pura* como en Kant¹⁷², sino más bien en las *razones del corazón* de las que hablara Pascal¹⁷³ y que nuestro autor interpreta, quizás por

¹⁷⁰ A. DE TOCQUEVILLE, Carta a Kergolay de 5-8-1836, Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Louis de Kergolay, O.C., Paris, Gallimard, 1977, citada por J.P. MAYER, op. cit. p.127 ss. MAYER insiste en la importancia que tiene la reflexión antropológica éticamente orientada en la filosofía política de Tocqueville y añade, además, el siguiente comentario crítico sobre la filosofía política que se practica hoy en día: "El enigma de la naturaleza humana es el punto de partida de toda filosofía política; y esto es precisamente lo que nuestro moderno pensamiento político, miope y superficial, tan a menudo ciego para cuanto trascienda de los fines inmediatos, parece haber olvidado". A este respecto, no estaría de más recordar, siguiendo a la profesora A. CORTINA, que la "marca de fábrica" de la filosofía política, desde sus orígenes griegos, no es otra que la "de hacer a los hombres mejores". A. CORTINA, "¿Qué puede aportar la filosofía a una presunta política europea" en La Filosofía ante la encrucijada de la Nueva Europa, Madrid, Diálogo filosófico-Madre Tierra, 1995, p.433 s.

¹⁷¹ M. BRESSOLETTE habla, en este sentido, de un "humanismo de la tensión" en Tocqueville. M. BRESSOLETTE, art. cit. p.10. Esa visión antropológica de Tocqueville que destaca, muy pascalianamente, la tensión permanente entre la miseria y la grandeza del hombre es señalada también en los trabajos de L. DÍEZ DEL CORRAL, op. cit. cap V., p. 250 s., P. AUGUSTINE LAWLER, "The Human Condition: Tocqueville's Debt to Rousseau and Pascal" en E. NOLLA (edt) Liberty, Equality, Democracy, New York, New York University Press, 1992, pp. 1-20, I. MOLAS, Alexis de Tocqueville: The traditionalist roots of democracy, Barcelona, Institut de Ciències Politiques i Socials, Working Papers n° 9, 1990, p. 10-12 y J. M. SAUCA, op. cit. p. 366-370.

¹⁷² I. KANT, Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, Madrid, Espasa Calpe, 1995, p. 46.

¹⁷³ Hay que tener en cuenta que esas "razones del corazón" no son en Pascal, y tampoco en Tocqueville, la expresión de un sentimiento ciego y opuesto a

influencia de Rousseau, en clave *romántico-vitalista*. Y ello porque, según nos dice, la libertad *se ama por sí misma* y no tanto por deber o por los beneficios que procura. A este respecto, escribe lo siguiente:

"Me he preguntado a menudo dónde está el origen de esa pasión por la libertad que en todos los tiempos ha inducido a los hombres a realizar las cosas más grandes llevadas a cabo por la humanidad, en qué sentimientos se enraíza y se nutre.(...) Lo que le ha ganado en todas las épocas el corazón de los hombres son sus mismos atractivos, su propio encanto, con independencia de sus beneficios(...). El que busca en la libertad otra cosa que no sea ella misma está hecho para servir.(...) No me pidáis que analice la sublime satisfacción de ser libre: es preciso sentirla. Penetra por sí misma en los corazones grandes que Dios ha preparado para recibirla; los llena y los inflama. Hay que renunciar a hacérsela comprender a las almas mediocres que nunca la han sentido¹⁷⁴".

Así pues, para Tocqueville la libertad tiene su razón de ser en la propia vivencia de la misma y en la comprensión apasionada de su intrínseco valor humano. Y si bien es cierto que en la libertad se manifiesta la dignidad del hombre, no lo es menos -podríamos concluir siguiendo a nuestro autor-, que es la *experiencia radicalmente vivida de la libertad* la que hace a los hombres verdaderamente libres.

2-Espíritu de asociación. Como hemos apuntado, el humanismo tocquevilliano ve en la libertad entendida como autonomía, y no en la independencia individualista, el

toda razón, sino un modo de racionalidad que trata de "comprender" y no tanto de explicar "more geometrico" la realidad humana. Sobre este punto, véase A. CORTINA, Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad, Madrid, Taurus, 1998, p. 36.

¹⁷⁴ A. DE TOCQUEVILLE, El Antiguo Régimen y la Revolución I, p. 177 s.

fundamento práctico-normativo de una personalidad genuinamente democrática¹⁷⁵. Ahora bien, para que haya verdadera autonomía, y con más razón todavía para que prospere, hace falta -arguye nuestro autor- que los individuos salgan del estrecho círculo de su vida privada, que deliberen entre ellos *qua ciudadanos* acerca de los asuntos públicos y que se vinculen solidariamente en torno a valores compartidos e intereses comunes. En este sentido, puede decirse que no hay un *yo propiamente autónomo* sin la mediación intersubjetiva de un *nosotros social* que, lejos de anularlo, lo propicie y perfeccione. Quizás la cita que mejor condensa este pensamiento de Tocqueville sea la siguiente:

“los sentimientos y las ideas no cambian, el corazón no se engrandece y el espíritu humano no se desarrolla más que por la acción recíproca de unos hombres sobre otros¹⁷⁶”.

El individualista liberal yerra, pues, al desconsiderar el decisivo papel que desempeña la interacción social en la constitución y desarrollo de una individualidad plenamente autónoma. La sociabilidad se revela, en este sentido, indispensable para concebir un humanismo que sea capaz, al mismo tiempo, de potenciar la autonomía individual y de

¹⁷⁵ Sobre el valor de la autonomía en Tocqueville, y en contra de las lecturas “neotocquevillianas” que pretenden asimilarla a la independencia individualista, insiste A. RENAUT en *El futuro de la ética*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, 1998, cap.3, pp. 108-103. Trataremos este punto con cierto detalle en la parte siguiente de nuestro trabajo.

¹⁷⁶ A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América II*, p. 149. J. COENEN-HUTHER ve en esta idea tocquevilliana de la relación entre lo individual y lo social un precedente del punto de vista “interaccionista” desarrollado más tarde por la psicología social de G.H. MEAD y sus discípulos. J. COENEN-HUTHER, *Alexis de Tocqueville*, Paris, PUF, 1997, p. 118. En este sentido, añadimos nosotros, puede verse un cierto paralelismo entre la mencionada cita de Tocqueville y aquella de MEAD que dice: “Somos lo que somos gracias a nuestra relación con los demás”. G. H. MEAD, *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, Paidós, 1972, p. 381.

superar el egoísmo individualista. Pero, ¿de qué sociabilidad hablamos -viene a preguntarse Tocqueville-, cuando el avance social mismo de la democracia moderna ha supuesto la destrucción de los antiguos vínculos comunitarios? Nuestro autor admira, sin duda, la manera en que la sociedad aristocrática unía estrechamente a los hombres entre sí; pero lejos de pensar nostálgicamente en su restauración, como hacen los contrarrevolucionarios, rechaza los principios jerárquico-tradicionales del Antiguo Régimen en nombre de los valores de la igualdad y la libertad. ¿Cómo crear, pues, un nuevo vínculo cívico-social en la época democrática acorde con dichos valores y capaz de combatir, simultáneamente, los males de la atomización individualista que la sociedad democrática parece traer consigo? La pretensión de conjugar autonomía individual y solidaridad social le llevará, como veremos a continuación, a caminar a *contracorriente* de las teorías liberales de la época¹⁷⁷.

La igualdad democrática ha liberado, ciertamente, a los hombres de la sujeción *holista* a la comunidad, pero en su lugar tiende a engendrar un universo social atomizado,

¹⁷⁷Sobre este punto fundamental en el pensamiento de Tocqueville y la importancia de su aportación para la filosofía política actual, insiste L. LUCCHINI De la démocratie en Amérique: ce que ce texte a d'essentiel pour la politique aujourd'hui, Paris, Seghers, 1972, pp. 47-57. La preocupación tocquevilliana por encontrar un principio moderno de integración social que combine libertad individual e interés común, le aleja -señala A. TOURAINE- tanto del liberalismo económico del *laissez-faire* como del liberalismo político de Constant. A. TOURAINE, ¿Qué es la democracia?, Madrid, Temas de hoy, 1994, p. 185 s. En un sentido parecido se pronuncia R. BOESCHE quien ve en la obra de Tocqueville un intento de síntesis entre el liberalismo constantiano y el democratismo radical roussoniano. R. BOESCHE, The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville, New York, Cornell University Press, 1987, p. 265 s. También J. C. LAMBERTI señala como tesis fundamental de Tocqueville la idea de unir liberalismo y democracia y despejar, al mismo tiempo, la asociación entre democracia y revolución. J. C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, p.216.

individualista y a la vez *masificante*, sin verdadero espíritu público y regido por la lógica *mercantilizada* y egoísta del interés. A mayor abundamiento, la desaparición de *los cuerpos sociales intermedios* favorece sobremanera el crecimiento del poder del Estado, y de ahí el peligro de que éste se convierta en dueño y señor de la vida, tanto pública como privada, de los individuos. Ahora bien, el ejemplo de la sociedad norteamericana -dice Tocqueville-, nos enseña que, para corregir esta tendencia, no se trata de volver a las comunidades en el sentido tradicional del término, sino de recrear participativamente el sentido social de comunidad y el compromiso cívico-político con lo público mediante el *asociacionismo ciudadano*¹⁷⁸. Así pues, para que el proceso democrático no degenera en el individualismo anómico se precisa restablecer la comunicación entre las esferas de lo público y de lo privado, lo cual puede conseguirse generando desde la propia sociedad civil un espíritu colectivo capaz de compatibilizar la realización individual con la participación socio-política y de revitalizar el valor de la ciudadanía frente a las prerrogativas de un Estado cada vez más *paternalista, burocratizado y todopoderoso*. El espíritu de asociación -ya sea en clave civil o política- es, por tanto, fundamental en la configuración de una forma de vida propiamente democrática, y de ahí que nuestro autor considere

¹⁷⁸ Ésta es, sintéticamente expresada, la tesis que defiende nuestro autor tanto en La Democracia en América I ("La asociación política en los Estados Unidos" 2ª parte, cap. IV, pp. 184-190), como en La Democracia en América II ("El uso que los americanos hacen de la asociación en la vida civil" 2ª parte, cap V, pp. 146-152).

la teoría de la asociación como "la ciencia madre de la sociedad democrática"¹⁷⁹.

Es cierto que el autor de La Democracia en América piensa sobre este punto como un liberal preocupado por idear mecanismos -en este caso, las asociaciones- capaces de contrarrestar y poner límites al crecimiento desmesurado del Estado, pero no es menos cierto que también razona como un demócrata al considerar el asociacionismo ciudadano como un factor decisivo en la vertebración de una sociedad civil "autoorganizada, pluralista e independiente del Estado", sin la que no puede haber una verdadera democracia¹⁸⁰. En este sentido, la teoría de la asociación tendría, a mi modo de ver, el mérito de vincular estrechamente liberalismo y democracia salvando, a la vez, los prejuicios antidemocráticos presentes en la tradición liberal y el peligro despótico que conlleva la realización, desde el Estado, del ideal democrático de los Antiguos.

La teoría de la asociación responde a la necesidad de resolver los dos principales escollos que amenazan, según nuestro autor, el porvenir de la democracia: la fragmentación individualista de lo social y la extensión ilegítima del poder

¹⁷⁹ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 150. N. BOBBIO subraya, a este respecto, que Tocqueville captó como nadie el nexo profundo que existe -que debe existir- entre asociacionismo ciudadano y democracia pluralista moderna. N. BOBBIO, Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica, Torino, Giulio Einaudi editore, 1985, p. 143. Un punto de vista similar se encuentra en J. M. BESNIER, "Tocqueville et les associations" dans L'actualité de Tocqueville, Caen, Centre de Publications de L'Université de Caen, 1991, pp. 73-83. Algunos intérpretes, como por ejemplo J. M. SAUCA, llegan incluso a considerar la teoría de la asociación de Tocqueville como un precedente de las tesis "liberal-comunitaristas" en la línea de Ch. TAYLOR. J. M. SAUCA, op. cit. p. 604.

¹⁸⁰ Sobre esta conexión entre asociacionismo, sociedad civil y democracia liberal en Tocqueville, insiste J. KEANE en Democracia y sociedad civil, Madrid, Alianza, 1992, p. 75 s. Volveremos sobre ello en la tercera parte del presente trabajo.

estatal. Ahora bien, por importante que sea esto, la teoría de la asociación de Tocqueville no se reduce a este noble objetivo político. Más profundamente considerada, dicha teoría tiene también en nuestro autor una dimensión *ético-humanista*, ya que su propósito último no es otro, a mi juicio, que el de hacer que los hombres actúen en común para *realizarse propiamente como tales*. Desde esta óptica, el arte de asociarse no es solamente una manera de salvaguardar la libertad política creando nuevos cuerpos intermedios entre los individuos y el Estado -una especie de sustituto de la aristocracia del pasado que retenga sus virtualidades y evite sus inconvenientes-, sino que es, más fundamentalmente todavía, una condición cívico-democrática indispensable para el progreso moral de los pueblos. A este respecto, dice nuestro autor:

"Un pueblo en el cual los particulares perdieran el poder de hacer aisladamente grandes cosas sin adquirir la facultad de producirlas en común regresaría bien pronto a la barbarie¹⁸¹".

De no ser así, la civilización moderna entraría en regresión y, en este movimiento, la democracia misma devendría imposible o degeneraría bien pronto desde sus formas ilustrado-liberales hacia formas despóticas. En este sentido, no deberíamos olvidar -subraya Tocqueville- que "el gobierno de la democracia es la obra maestra de la civilización de las luces¹⁸²".

¹⁸¹ A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América II*, p. 148.

¹⁸² A. De TOCQUEVILLE, *Manuscrit de travail de Yale, C, VI, a, T.II*. Citado por J.C. LAMBERTI, *Tocqueville et les deux démocraties*, p. 196.

Desde esta óptica, podríamos concluir que el asociacionismo representa para nuestro autor un paso adelante en la configuración ilustrada de una cultura cívico-democrática y, en consecuencia, una vía para hacer de la democracia liberal algo mucho más profundo y radical que un mero sistema de gobierno representativo¹⁸³. Por esta razón -habría que añadir-, resulta particularmente decisiva la educación moral y política de la ciudadanía en los valores que sustentan y contribuyen a perfeccionar críticamente a la propia democracia. En este sentido, puede verse en La Democracia en América, ya desde su misma introducción, una clara vinculación entre sus objetivos político y pedagógico:

"Instruir la democracia, reanimar, si es posible, sus creencias, purificar sus costumbres, regular sus movimientos, sustituir poco a poco su inexperiencia por la ciencia de los asuntos públicos y sus instintos ciegos por el conocimiento de sus verdaderos intereses (...). Hace falta una ciencia política nueva para un mundo enteramente nuevo"¹⁸⁴.

No es de extrañar, por tanto, que la obra esté repleta de referencias educativas: el municipio, el jurado y, sobre todo, las asociaciones políticas y civiles son vistos de este modo como *grandes escuelas abiertas* a todos que educan al ciudadano en el espíritu público democrático. Quizás puede resumirse su idea diciendo aquello -tantas veces proclamado como

¹⁸³ No es de extrañar, en este sentido, que algunos teóricos actuales de la democracia -D. HELD, por ejemplo-, sitúen a Tocqueville junto a J. Stuart Mill entre los principales representantes del modelo "desarrollista-liberal" de la democracia decimonónica y que lo consideren, además, como una fuente importante de inspiración para la teoría contemporánea de la democracia. D. HELD, Modelos de democracia, Madrid, Alianza, 1992, p. 116.

¹⁸⁴ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p. 10 s.

escasamente tomado en serio- de que no puede haber verdadera democracia sin una educación para la democracia.

3) Sentido de la justicia. Como hemos visto, Tocqueville considera el asociacionismo ciudadano como una condición indispensable para el desarrollo de la autonomía individual y para la creación de un espíritu público democrático en la sociedad moderna. Ahora bien, a nuestro autor no se le oculta que el individualismo puede reproducirse de nuevo, e incluso verse acrecentado, en el comportamiento de las asociaciones. Esto ocurre, básicamente, cuando las asociaciones obvian toda referencia al interés común y se dedican exclusivamente a perseguir intereses particularistas; o *corporativistas*, como diríamos hoy. En este caso -advierte-, ciertas asociaciones pueden convertirse en fuerzas oligárquicas y amenazar el proceso democrático con un nuevo género de despotismo: a saber, el ejercido por estas minorías sobre la mayoría. Lo que Tocqueville teme, en este sentido, es que los peores vicios de los cuerpos aristocráticos del pasado se repitan bajo una nueva apariencia en la conducta de las asociaciones, ya sea en las de corte específicamente político -léase partidos políticos-, ya sea en las asociaciones de carácter civil.

Por lo que se refiere a las primeras, Tocqueville señala, con toda claridad, el peligro de que los partidos políticos se conviertan, en lugar de ser representantes, en *mandatarios* de la voluntad popular. A este respecto, puede servir como botón de muestra la siguiente observación:

"El despotismo de las facciones no es menos de temer que el de un solo hombre. Cuando la masa de ciudadanos únicamente quiere ocuparse de sus asuntos privados, los partidos (...) no deben desesperar de convertirse en dueños de los asuntos públicos. No es raro ver entonces en el vasto escenario del mundo, así como en nuestros teatros, a una multitud representada por ellos (...). Disponen según sus caprichos de todas las cosas, cambian las leyes y tiranizan a su voluntad las costumbres, y se sorprende uno al ver el pequeño número de débiles e indignas manos en las que puede caer un gran pueblo"¹⁸⁵.

El *déficit democrático* en el funcionamiento interno de tales asociaciones es, asimismo, blanco de las críticas de nuestro autor. Así, por ejemplo, escribe:

"(...)esas asociaciones se inclinan a darse una organización que no tiene nada de civil y a introducir en su interior hábitos y máximas militares. Así, se las ve centralizar todo lo que pueden la dirección de sus fuerzas y entregar el poder de todos en manos de un número muy pequeño. Los miembros de esas asociaciones responden a un santo y seña, como los soldados en campaña, y profesan el dogma de la obediencia pasiva o, más bien, al unirse hacen de una vez el sacrificio de su juicio y su libre arbitrio. De este modo, reina con frecuencia en el interior de esas asociaciones una tiranía más insoportable que la que pueden ejercer en la sociedad en nombre del gobierno"¹⁸⁶.

En lo que se refiere a las asociaciones civiles, valga como ejemplo significativo la preocupación de nuestro autor por la emergencia de una "nueva aristocracia de señores" en el campo de la industria¹⁸⁷, lo que puede constituir un caso de acción opresiva de una *minoría sobre la mayoría* que habría que añadir

¹⁸⁵ A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América II*, p. 182.

¹⁸⁶ A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América I*, p. 189.

¹⁸⁷ A analizar este peligro dedica Tocqueville el capítulo XX de la segunda parte de *La Democracia en América II* cuyo título reza significativamente "Cómo la aristocracia podría surgir de la industria" pp. 201-207.

a la consabida prevención de Tocqueville con respecto a la tiranía de las mayorías.

Por todo ello pensamos que deben ser matizadas, cuando no corregidas, las opiniones de algunos acreditados estudiosos de la obra de Tocqueville, como G.W. PIERSON, H. LASKI y más recientemente Ph. SCHIMITTER¹⁸⁸, que consideran como un defecto el hecho de que nuestro autor no previera en modo alguno el peligro de que ciertas asociaciones pudieran convertirse en grupos oligárquicos de presión y, en este sentido, actuar como fuerzas mucho más peligrosas para la libertad democrática que los abusos de poder por parte de la mayoría en los que se centra obsesivamente la crítica de nuestro autor.

Así pues, las asociaciones pueden reproducir en su forma de comportarse los mismos males que con ellas se pretende superar. El ejemplo de la sociedad norteamericana nos muestra -dice Tocqueville- que la solución a este problema pasa por la doctrina del "interés bien entendido", esto es, por hacer comprender a individuos y asociaciones que no es inteligente ni justo en democracia perseguir egoístamente el propio interés particular con independencia del interés general¹⁸⁹. De lo que se trata, en el fondo, es de responder -indica P.

¹⁸⁸ G. W. PIERSON, Tocqueville and Beaumont in America, Nueva York, Oxford University Press, 1938, p. 766 s. H. LASKI, "Introduction à De la démocratie en Amérique", Oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville, Paris Gallimard, 1961, t.1, p.xxxi. Ph. SCHIMITTER, "Las organizaciones como ciudadanos (secundarios)" en JOSÉ RUBIO-CARRACEDO y JOSÉ M^a ROSALES (eds) La democracia de los ciudadanos, Málaga, Contrastes. Revista interdisciplinar de Filosofía, 1996, p. 287 s..

¹⁸⁹ Ésta es la tesis que nuestro autor defiende en el capítulo titulado "Cómo los americanos combaten el individualismo con la doctrina del interés bien entendido" La Democracia en América II, pp. 160-164. No deja de ser interesante para nuestra interpretación el señalar que Tocqueville pensó darle a dicho capítulo el significativo título de "El interés bien entendido como doctrina filosófica". Véase al respecto la nota del editor E. NOLLA, p. 160.

MANENT¹⁹⁰- a la necesidad de armonizar justamente el interés privado y el interés público en una sociedad democrática. Queda, sin embargo, la cuestión de aclarar mejor, aunque sea someramente, lo que entiende Tocqueville por "interés bien entendido".

Contra lo que pueda parecer, no estamos ante un mero principio *empírico-utilitario* elevado a la categoría de teoría social por parte de los norteamericanos y mal comprendido en la Francia de su tiempo. Más profundamente considerado, el "interés bien entendido" puede ser interpretado, a mi juicio, como un criterio democrático de justicia que pone en tela de juicio las visiones de ese mismo criterio que contaban con mayor predicamento en el ambiente intelectual de la época (y que son todavía, en buena medida, los de la nuestra): a saber, la regla de mayorías, la mano invisible del mercado y la voluntad general roussoniana.

A mi modo de ver, Tocqueville se inspira aquí en el pensamiento de su venerado maestro intelectual P.P. ROYER-COLLARD¹⁹¹, aunque sea, como veremos inmediatamente, para ir más allá de él. Dos son, principalmente, las ideas que nuestro autor toma del ilustre doctrinario. En primer lugar, la idea,

¹⁹⁰ P. MANENT, "Intérêt privé, intérêt public" dans L'actualité de Tocqueville, Caen, Centre de Publications de l'Université de Caen, 1991. P. 70.

¹⁹¹ La influencia ejercida, en general, por Royer-Collard sobre Tocqueville, y especialmente el intercambio de correspondencia -y de ideas- entre ambos durante la elaboración de la 2ª parte de La Democracia en América, ha sido objeto de varios estudios. Entre ellos, cabe destacar los de L. DÍEZ DEL CORRAL, El pensamiento político de Tocqueville, cap viii, pp. 353-393 y J. C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, pp. 158-173. Ya ORTEGA Y GASSET, con la perspicacia que le era propia, indicó en su día que en la correspondencia entre ambos autores se hallan quizás algunas de las páginas más profundas del pensamiento político de Tocqueville. J. ORTEGA Y GASSET, "Tocqueville y su tiempo" en Obras Completas, Madrid, Revista de Occidente, 3ª edición, 1971, tº 9, p. 327.

tan apreciada por Royer-Collard, "d'appliquer la morale aux grandes choses"¹⁹², de donde deriva Tocqueville el carácter ético-normativo del principio del interés bien entendido y, en este sentido, su papel de instancia legitimadora de la praxis democrática. En segundo lugar, la definición doctrinaria de la justicia como "soberanía de la razón"¹⁹³, lo que significa para Tocqueville una visión de índole formal y universalista de la misma cuyo referente ideal son los Derechos del Hombre. Desde esta perspectiva, el principio del interés bien entendido no puede ser identificado sin más -arguye Tocqueville- con la regla de mayorías porque

"la mayoría, en sí, no es todopoderosa; por encima de ella, en el reino moral, están la humanidad, la justicia y la razón.(...).La mayoría, en su omnipotencia, debe reconocer estas dos barreras y si alguna vez las ha echado abajo, es porque, como los hombres que la componen, se ha rendido a las pasiones y se ha visto arrastrada por ellas más allá de sus derechos"¹⁹⁴.

¹⁹² Carta de A. de Tocqueville a Royer-Collard de 13-10-1836. A. DE TOCQUEVILLE, Oeuvres complètes, Paris, Gallimard, t.11, p. 24. Tocqueville sigue a Royer-Collard en la perspectiva de "subordinar la política a la moral", lo que supone, en buena lógica, la voluntad de "moralizar la política". La diferencia entre ambos estriba, sin embargo, en que Royer-Collard no supo concebir la posibilidad de una democracia liberal y Tocqueville sí.

¹⁹³ L. DÍEZ DEL CORRAL, "Tocqueville et la pensée politique des doctrinaires" dans Alexis de Tocqueville. Livre du Centenaire 1859-1959., Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1960, p. 68. J. C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, p. 112. LAMBERTI indica además que Royer-Collard y Tocqueville parecen seguir en este punto a Montesquieu quien había afirmado en El espíritu de las leyes que "La ley, en general, es la razón humana, en tanto que ella es la que gobierna todos los pueblos de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser otra cosa que los casos particulares donde se aplica e esta razón humana".

¹⁹⁴ A. DE TOCQUEVILLE, Drafts, Yale, CVh, Paquet 3, cahier 2, p. 68 s. Citado por J.T. SCHLEIFER, op. cit. p. 227. Este borrador se encuentra reproducido, casi con las mismas palabras, en el texto definitivo de La Democracia en América I, p. 374. ("Pero la mayoría misma no es todopoderosa. Por encima de ella, en el mundo moral, se encuentran la humanidad, la justicia y la razón; en el mundo político, los derechos adquiridos. La mayoría reconoce estas dos barreras y si sucede que las franquea es que tiene pasiones, como cada hombre y que, semejante a ellos, puede hacer el mal conociendo el bien").

En otro pasaje de La Democracia en América I insiste nuestro autor en esta misma idea al sostener que la más alta limitación del gobierno de la mayoría es sobre todo de carácter moral y no jurídica, es la *justicia* y no tanto la legalidad. En este sentido, escribe:

"La justicia forma, pues, el límite del derecho (a mandar) de cada pueblo. Una nación es como un jurado encargado de representar la sociedad universal y de aplicar la justicia que es su ley. El jurado, que representa a la sociedad, ¿debe tener más poder que la sociedad misma cuyas leyes aplica? Así pues, cuando me niego a obedecer una ley injusta, no niego a la mayoría el derecho a mandar, apelo solamente a la soberanía del género humano contra la soberanía del pueblo"¹⁹⁵.

Tampoco puede ser el interés bien entendido confiado a *la mano invisible del mercado* porque ello supondría -viene a decir nuestro autor- minusvalorar el papel de *la libertad-participación* de los ciudadanos y su responsabilidad en la construcción de un *interés común*. A este respecto, indica LAMBERTI que la primera condición de un verdadero acuerdo entre los intereses particulares y el interés general es, para Tocqueville, "la libertad política y no la libertad económica".¹⁹⁶ Finalmente, la *voluntad general roussoniana* presenta el inconveniente de confundir lo que es un principio de legitimación moral con la aplicación político-social de dicho principio, lo cual trae consigo que la voluntad general sea suplantada demagógicamente por la voluntad particular de una mayoría, de una minoría o de un solo individuo, con el consiguiente riesgo de despotismo. Como es sabido, ésta es, en

¹⁹⁵ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p. 246.

¹⁹⁶ J.C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, p. 233.

esencia, la crítica liberal de Constant a Rousseau¹⁹⁷. Tocqueville sigue aquí esta dirección y, aunque no cite a Constant ni se refiera explícitamente a Rousseau, repite *mutatis mutandi* esta misma objeción en contra del carácter ilimitado de la soberanía popular cuando afirma:

"La omnipotencia me parece en sí misma una cosa mala y peligrosa (...). No hay sobre la tierra autoridad tan respetable en sí misma o revestida de un derecho tan separado que yo quiera dejarla actuar sin control y dominar sin obstáculos. Así, pues, cuando veo conceder el derecho y la facultad de hacerlo todo a un poder cualquiera, llámese pueblo o rey, democracia o aristocracia, ejérsese en una monarquía o en una república, digo: ahí está el germen de la tiranía, y trato de ir a vivir bajo otras leyes"¹⁹⁸.

Lo que Tocqueville llama "interés bien entendido" es, pues, un *criterio normativo de justicia* que sirve tanto para orientar la praxis de individuos y asociaciones, en el sentido del interés universalizable, como para cuestionar sus eventuales desviaciones despóticas y antidemocráticas. Puede que la doctrina del "interés bien entendido" no baste para hacer a los hombres virtuosos, pero limita su inclinación hacia el egoísmo individualista; puede que no sea una barrera suficiente para evitar las tentaciones despóticas de mayorías

¹⁹⁷ Quizás la cita que mejor resuma esta crítica de Constant sea la siguiente: "En una sociedad fundada sobre la soberanía popular, es cierto que ningún individuo y ninguna clase tiene el derecho de someter al resto a su voluntad particular, pero es falso que el conjunto de la sociedad posea sobre sus miembros una soberanía ilimitada.(...) Allí donde empieza la independencia y la existencia individual se detiene la jurisdicción de esta soberanía.(...) Rousseau ignoró esta verdad y su error ha hecho de su *Contrato Social*, tan a menudo invocado en favor de la libertad, el auxiliar más terrible de toda clase de despotismo".B. CONSTANT, Principios de política (Escritos Políticos)

Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 10 s. y en general todo el cap.1º.

¹⁹⁸ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p. 247.

o minorías, pero las cuestiona al mostrar que lo público es, justamente considerado, *cosa de todos* y no de los más o de unos cuantos; puede que no impida que los individuos piensen, ante todo, en sí mismos, pero les hace ver que serán mejores individuos si son también ciudadanos; puede que no libere a los hombres de la pasión por el bienestar material, pero les hace comprender que su satisfacción por parte de todos depende de una distribución equitativa de los bienes producidos; puede, finalmente, que no aparte a los sujetos de la propensión a obrar por interés, pero les enseña que *el interés por lo humano* es, entre todos, el único realmente valioso e interesante. Por todo ello, concluye Tocqueville,

"no temo decir que la doctrina del interés bien entendido me parece la más apropiada de todas las doctrinas filosóficas para las necesidades de los hombres de nuestro tiempo y que veo en ella la más poderosa garantía contra ellos mismos que les queda.(...) Instruidlos, pues, a toda costa, porque el siglo de los sacrificios ciegos y de las virtudes instintivas huye ya lejos de nosotros y veo aproximarse el tiempo en que la libertad, la paz pública y el orden social mismo no podrán prescindir de la cultura"¹⁹⁹.

4) Voluntad de excelencia. La comparación entre los tipos ideales de aristocracia y democracia constituye, como sabemos, uno de los resortes fundamentales del pensamiento político de Tocqueville, y muy especialmente en el segundo volumen de La Democracia en América. Además de las vertientes sociológica e histórica, dicha comparación contiene, a mi juicio, una dimensión antropológica de la mayor importancia para entender

¹⁹⁹ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 162 s.

el sentido de la crítica tocquevilliana al individualismo democrático y su reivindicación en favor de un *homo democraticus* con voluntad de excelencia o, si se prefiere decirlo así, que no se contente con esa especie de personalidad *mediocre, conformista y uniforme* que tiende a fomentar la sociedad igualitaria de masas. A este respecto, podríamos decir que su argumentación comprende dos aspectos claramente interrelacionados. En primer lugar, un agudo cuestionamiento de los valores individualistas que genera la cultura *democrático-burguesa* como son, principalmente, la pasión igualitaria, el amor al bienestar material, la búsqueda de la realización personal en la esfera privada y la conformidad con la mayoría. En segundo lugar, una referencia normativa a ciertos valores ligados a la concepción *aristocrático-liberal* de la libertad, cuyas raíces espirituales provienen tanto del republicanismo clásico como de la tradición nobiliaria medieval con la que nuestro autor se halla emparentado²⁰⁰. Se trata, básicamente, del espíritu de

²⁰⁰ En uno de los papeles encontrados por A. RÉDIER en el archivo familiar de Tocqueville titulado "Mi instinto y mis opiniones" figura la siguiente anotación íntima: "La experiencia me ha demostrado que en el caso de casi todos los hombres, y con toda seguridad en el mío, uno vuelve más o menos a sus instintos fundamentales(...) Tengo por las instituciones democráticas una inclinación intelectual, pero soy aristócrata por instinto; es decir, que desprecio y temo a la muchedumbre. Quiero con pasión la libertad, la legalidad, el respeto de los derechos, pero no la democracia. He aquí el fondo del alma. Odio la demagogia, la acción desordenada de las masas, su intervención violenta y poco ilustrada en los asuntos, las pasiones envidiosas de las clases bajas, las tendencias irreligiosas.(...). La libertad es la primera de mis pasiones. He ahí lo cierto" A. RÉDIER, *Comme disait Monsieur de Tocqueville*, Paris, Librairie Perrin, 2ª edic. 1935, pp. 46 ss. Siguiendo a RÉDIER, algunos intérpretes han visto una adhesión profunda de nuestro autor a la aristocracia y una prueba contundente de su antidemocratismo. No creemos, sin embargo, que ésto sea tan claro si atendemos, como hace J. P. MAYER, a otra confesión íntima, dirigida esta vez a su amigo y editor al iglés de sus obras, H. REEVE: "Quieren hacer de mí un hombre de partido y no lo soy. Se me atribuyen pasiones y no tengo más que opiniones. Es decir, no tengo más que una pasión, que es el amor a la libertad y a la dignidad humana. Todas las formas de gobierno no son para mí sino medios más o menos perfectos para satisfacer esta santa y

individualidad, el sentimiento de grandeza y la dedicación apasionada a los asuntos públicos.

Si bien es cierto, como señala F. FURET²⁰¹, que su apreciación de tales valores aristocráticos resulta, en ocasiones, "ingenuamente romántica y peca de excesiva idealización", esto no debe hacernos perder de vista su principal intención al recurrir a ellos: abrir el espíritu y el corazón del hombre democrático a proyectos de vida más elevados y a otras formas de ejercer la libertad que conecten de nuevo la realización personal con la participación en la cosa pública. Tocqueville no preconiza ningún retorno al universo aristocrático -cosa en extremo difícil e injustificable para un moderno como él-, sino que pretende introducir el espíritu de la libertad aristocrática en el seno mismo de la cultura democrática con el muy noble objetivo de combatir sus perniciosas tendencias hacia la masificación social, la indiferencia política, el consumismo materialista o la mediocridad espiritual. Lo que teme, fundamentalmente,

legítima pasión del hombre. Alternativamente se me atribuyen prejuicios aristocráticos o democráticos. (...) Pero la casualidad de mi nacimiento ha hecho que me fuera sumamente fácil defenderme de éstos y de aquellos. Vine al mundo al término de una larga Revolución que, después de haber destruido al Estado antiguo, no creó nada duradero. Cuando empecé a vivir, la aristocracia había muerto ya y la democracia no existía todavía. Mi instinto no podía, pues, atraerme ciegamente hacia la una o hacia la otra.(...) En una palabra, guardaba un equilibrio tal entre el pasado y el porvenir que instintiva y naturalmente no estaba atraído ni hacia el uno ni hacia el otro, y no me han sido necesarios grandes esfuerzos para mirar tranquilo a ambos lados". J. P. MAYER, op. cit. p. 70 s. Sean cuales fueren las dudas que suscita en los estudiosos el emplazamiento de Tocqueville entre las opciones aristocrática o democrática, lo que sí parece claro es que la realidad social de su tiempo -y del nuestro podríamos añadir-, no ofrece más alternativa que la de perfeccionar a la democracia para que conduzca a los hombres hacia la libertad y no hacia la servidumbre, hacia la excelencia humana y no hacia la mediocridad. Y en esta tarea, podríamos decir siguiendo a nuestro autor, no podemos renunciar a la pretensión de universalizar, allí donde sea posible y en beneficio del homo democraticus mismo, ciertos valores aristocráticos de probada calidad.

²⁰¹ F. FURET, Pensar la Revolución Francesa, Barcelona, Petrel, 1980, p.195 s.

nuestro autor es que al inmovilismo del pasado, basado en la tradición y el privilegio de unos cuantos, le suceda ahora un *nuevo inmovilismo democrático* que descansa en una opinión pública mayoritaria tendente a confundir el individualismo con la individualidad, el igualitarismo con la igualdad, la homogeneización espiritual con la extensión de la ilustración o la maximización utilitaria con la excelencia humana. En este sentido, escribe LAMBERTI,

"Toda su obra es un inmenso esfuerzo para trasponer a la democracia, y en beneficio suyo, los valores aristocráticos y, en primer lugar, el gusto por la excelencia humana, el respeto mutuo y la orgullosa afirmación de la independencia personal, los cuales constituyen, tanto para él como para Chateaubriand, la esencia de la libertad aristocrática"²⁰².

Tocqueville es consciente de que la proyección del espíritu *aristocrático-liberal* en la sociedad democrática no puede traspasar ciertos límites sin atentar contra la sustancia misma de la democracia, pero también sabe que forma parte esencial de la propia idea democrática la necesidad constante de perfeccionarse a sí misma como única salida para evitar su anquilosamiento espiritual y, lo que es aún peor, su degeneración despótica. Ello le lleva a confesarle a J. STUART MILL que

²⁰² J. C. LAMBERTI, *Tocqueville et les deux démocraties*, p.77. En esa misma dirección interpretativa insisten trabajos más recientes como los de R. POLIN, "Tocqueville entre l'aristocratie et la démocratie" y Ph. BENÉTON, "La culture démocratique" dans *L'actualité de Tocqueville*, Caen, Centre de Publications de l'Université de Caen, 1991, pp.45-67 y pp.83-93, respectivamente. Sobre la influencia de las ideas "aristocrático-liberales" de Chateaubriand, y especialmente de Montesquieu, en el pensamiento de Tocqueville, cabe destacar los estudios del profesor L. DÍEZ DEL CORRAL incluidos en *El pensamiento político de Tocqueville*, Madrid, Alianza, 1989, caps.VII (pp.311-353) y VI(273-311) respectivamente.

"la peor enfermedad que amenaza a los pueblos democráticos es el debilitamiento gradual de las costumbres, el rebajamiento de los espíritus, la mediocridad de los gustos; es de este lado donde se encuentran los grandes peligros de su porvenir"²⁰³.

Se trata, por tanto, para nuestro autor, de introducir en el terreno del saber, en las costumbres y en la vida socio-política democrática la aspiración a la excelencia con el fin de aumentar la calidad propiamente humana de los individuos y contener, en la medida de lo posible, el debilitamiento moral generalizado que tiende a inducir el igualitarismo democrático. Así pues, conviene fomentar, en el campo de las ciencias, el puro deseo de conocer y el amor a la verdad; y en el de las artes, la aspiración a la belleza y el ansia de perfección en las obras, con el propósito de contrarrestar el sesgo *práctico-utilitario* y el consiguiente empobrecimiento espiritual que imprime en dichas materias el estado social democrático²⁰⁴. Algo análogo cabe hacer en el ámbito de las costumbres, pues se trata de evitar que esa especie de ambición desproporcionada, mediocre y presentista por el bienestar material, tan propia de los tiempos democráticos que corren, acabe por borrar enteramente del espíritu del hombre los sentimientos nobles y las pasiones elevadas²⁰⁵. En el

²⁰³ A. DE TOCQUEVILLE, Correspondance anglaise. Oeuvres Complètes, Paris Gallimard, 1954, tº VI, vol.I, p.335.

²⁰⁴ Ésta es, en síntesis, la tesis que defiende nuestro autor en los caps. X y XI de la 1ª parte de La Democracia en América II titulados, respectivamente, "Por qué los americanos se aplican más a la práctica de las ciencias que a la teoría"(pp.68-77) y "Con qué espíritu cultivan las artes los americanos"(pp. 77-82).

²⁰⁵ Tocqueville desarrolla esta idea en el cap. XIX de la 3ª parte de La Democracia en América II, cuyo título es bien significativo: "Por qué en los Estados Unidos hay tantos ambiciosos y tan pocas grandes ambiciones" pp. 287-295.

terreno político, finalmente, hay que conseguir que las asociaciones ciudadanas se erijan en "personas aristocráticas"²⁰⁶ ilustradas e influyentes a las que no se las pueda pisotear fácilmente y que, sin reproducir los errores e injusticias de la antigua aristocracia, sirvan para frenar la omnipotencia de la mayoría y las tendencias opresivas derivadas del incremento del poder estatal.

En definitiva, la cultura democrática no tiene por qué estar necesariamente reñida con la aspiración a la excelencia humana y ésta, a su vez, no tiene por qué ser concebida como algo reservado a unos pocos y sí como un haz de posibilidades abierto a la mejora espiritual de cada uno y al mutuo perfeccionamiento de todos. En este sentido, podríamos concluir con nuestro autor que

"es necesario que todos los que se interesen por el futuro de las sociedades democráticas se unan y que todos, de común acuerdo, realicen continuos esfuerzos para propagar en esas sociedades la afición al infinito, el sentimiento de lo grande y el amor a los goces inmateriales"²⁰⁷.

²⁰⁶A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p.381.

²⁰⁷A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p.186.

CAPÍTULO SEGUNDO
LA DIALÉCTICA IGUALDAD-LIBERTAD

CAPÍTULO SEGUNDO
LA DIALÉCTICA IGUALDAD-LIBERTAD.

INTRODUCCIÓN) NATURALEZA Y PRAXIS DE LA DEMOCRACIA.

Si en la primera parte de este trabajo hemos incidido, yendo más allá de las interpretaciones al uso, en la importancia de la cuestión antropológica en la filosofía política tocquevilliana, en esta segunda parte habremos de cuestionar un tópico bastante extendido entre los estudiosos acerca de la posición de nuestro autor ante el problema de la relación entre igualdad y libertad; o, si se prefiere decirlo en términos más generales, entre democracia y liberalismo.

Para un buen número de comentaristas, Tocqueville es el pensador por antonomasia al que hay que recurrir cuando se trata de resaltar la oposición existente entre los valores de la igualdad y la libertad en la democracia moderna²⁰⁸. Sin ser errónea del todo, esta lectura se basa, como veremos, en una *visión unilateral y asaz esquemática* del pensamiento tocquevilliano. En efecto, a base de acentuar el contraste entre las doctrinas de sus principales fuentes de inspiración teórica -Montesquieu y Rousseau, principalmente-, de insistir en el divorcio entre su filiación aristocrática y su devoción intelectual por la democracia, o de centrarse exclusivamente

²⁰⁸ Un buen ejemplo de ello sería el de D. BELL en Las contradicciones culturales del capitalismo, Madrid, Alianza, 1977, p. 244.

en el componente liberal de su crítica al igualitarismo democrático, se acaba perdiendo de vista el profundo aprecio que siente nuestro autor por el espíritu de 1789 y, en consecuencia, también su adhesión a la conjunción de libertad e igualdad, liberalismo y democracia, proclamados en el ideario de la Constituyente. En un fragmento de su obra inconclusa El Antiguo Régimen y la Revolución, expone Tocqueville claramente esta idea cuando escribe:

"No puedo examinar el sistema de leyes de la Constituyente sin encontrar siempre en él este doble carácter: liberalismo, democracia; lo que me trae de nuevo al momento presente con gran amargura...(…) Una vez en la Constituyente, mostrar la precisión de sus ideas generales, la verdadera grandeza de sus designios, su generosidad, su elevación de sentimientos, la admirable conjunción que mostraba del amor a la igualdad y a la libertad..."²⁰⁹.

Es cierto que, entre estos dos valores, la libertad -"la libertad humana, fuente de toda grandeza moral"²¹⁰-, ocupa un lugar preferente en su espíritu, pero no es menos cierto que nuestro autor comprende -quizás mejor que nadie en su época-, que la libertad ya no puede fundarse legítimamente en el mundo moderno sobre la desigualdad y la jerarquía. El desarrollo de la libertad no puede, pues, producirse a costa de la igualdad, ya que ello supondría volver a las viejas injusticias o reproducirlas en una nueva forma. De ahí no se deduce, sin embargo, que el progreso de la igualdad traiga automáticamente consigo la libertad e incluso puede suceder que, más allá de un cierto umbral, la igualdad corrompa la libertad y dé lugar

²⁰⁹ A. DE TOCQUEVILLE, El Antiguo Régimen y la Revolución II, p.100 s.

²¹⁰ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, Introducción p.15.

al despotismo. A nuestro autor no se le ocultan, ciertamente, las tensiones entre estos dos valores, y por esa razón dedica buena parte de su reflexión a analizarlos minuciosamente. Ahora bien, para él ambos valores forman parte inseparable del ideal democrático, y por ello también se propone encontrar una forma justa de articularlos, aun sabiendo que se trata de una tarea *siempre problemática y nunca definitivamente resuelta*. La magnitud y la dificultad de la empresa no le desaniman, porque del éxito que obtengamos en ella -piensa nuestro autor- dependen el presente y el futuro de los pueblos democráticos. Véanse si no las lúcidas y proféticas palabras con las que expresa esto mismo al final de La Democracia en América:

"Las naciones de nuestros días no pueden hacer que las condiciones no sean iguales en su interior, pero depende de ellas que la igualdad las conduzca a la servidumbre o a la libertad, a las luces o a la barbarie, a la prosperidad o a la miseria"²¹¹.

Hay que tener en cuenta, como ya señalara ORTEGA²¹², que el principal problema -personal y político a la vez- al que se enfrenta la generación de Tocqueville no es otro que el de encontrar la mejor manera de acabar con esa especie de torbellino revolucionario que, desde 1789, se repite una y otra vez (1830, 1848) y nunca parece tener fin. Insatisfecho con la respuesta de ultras, liberales y demócrata-radicales a dicho problema y valiéndose del espejo de la sociedad

²¹¹ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 392.

²¹² J. ORTEGA Y GASSET, "Tocqueville y su tiempo. (Apuntes para un Prólogo a una edición de obras de Tocqueville)" Obras Completas, Madrid, Revista de Occidente 3ª edic. 1971, t.9, p. 329.

norteamericana, Tocqueville tratará de deshacer la confusión intelectual tanto de quienes identifican igualdad y libertad, como de aquellos que postulan su oposición irreconciliable. En este sentido, podríamos decir que su apuesta teórica comprende dos aspectos íntimamente correlacionados: compatibilizar, por un lado, liberalismo y democracia, y despejar, por otro, la democracia de la demagogia, ya sea en su *versión revolucionaria*, ya sea en su *versión mayoritaria*, o en ambas a la vez²¹³. Naturalmente, la base de esta doble operación intelectual pasa por una nueva interpretación de la relación entre igualdad y libertad que no incurra ni en el error de confundir la igualdad con la *pasión igualitaria*, ni en la falaz identificación de la libertad con la *independencia privada* o el *laissez-faire economicista*.

A mi modo de ver, la originalidad y el interés que despierta actualmente el pensamiento tocquevilliano sobre este punto, se debe no solamente a sus *virtudes metodológicas*, como han puesto de relieve algunos trabajos recientes²¹⁴, sino a su propio contenido filosófico-político. En efecto, puede que pensar la libertad sea, para Tocqueville, "una cuestión de método"²¹⁵: se trata de observar, comparar e interpretar el hecho democrático, y no de teorizar *in abstracto* sobre sus

²¹³ En una nota preparatoria a la redacción de la 2ª parte de La Democracia en América, Tocqueville resume claramente cuál es su objetivo: "Unir l'esprit de liberté à l'esprit d'égalité. Séparer l'esprit d'égalité de l'esprit révolutionnaire" A. DE TOCQUEVILLE, Inédits Yale, CV,d,3. (Citado por J.C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, p. 73.)

²¹⁴ Así, por ejemplo, S.A. HADARI, Theory in practice. Tocqueville's New Science of Politics, New York, Stanford University Press, 1989, J.M. SAUCA, La ciencia de la asociación de Tocqueville. Presupuestos metodológicos para una teoría liberal de la vertebración social, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1996, J. ELSTER, "La psicología de Tocqueville" en Psicología política, Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 115-208.

²¹⁵ S. GOYARD-FABRE, Philosophie politique XVI-XIX siècle, Paris, PUF, 1987, p. 409, J.M. SAUCA, op. cit. p. 113 s.

principios. Ahora bien, con ello se tiende a ignorar que, para él, la libertad es ante todo una *cuestión metapolítica*, lo cual significa que su investigación sobre la democracia supone, en el fondo, una interrogación *práctico-filosófica* sobre la capacidad de los hombres para proyectar en común su realización como seres libres e iguales. Desde esta perspectiva, se comprende que Tocqueville considere insuficiente concebir la democracia en términos estrictamente políticos o jurídico-constitucionales y se decida a pensarla también atendiendo a su aspecto propiamente social (un tipo de sociedad fundado en la igualdad de condiciones) y, sobre todo, a su dimensión ética (una forma de vida que favorezca el desarrollo moral de los individuos mediante su participación en los asuntos públicos²¹⁶). En este sentido, la cuestión de la democracia ya no es solamente *quién gobierna* (el pueblo directamente o a través de representantes), sino también *cómo lo hace* (liberal o despóticamente) y *para qué* (hacer moralmente mejores a los hombres o protegerles mediante el sufragio del abuso de poder por parte de los gobernantes). A este respecto, la originalidad del pensamiento tocquevilliano consiste, a mi juicio, en reformular los significados clásico y antiliberal de la democracia con el fin de superar, por un lado, la antinomia entre liberalismo y democracia; y de hacer ver, por otro, que la democracia moderna *o es liberal o no es una auténtica y legítima democracia*. En una de sus cartas dirigida a su amigo E. STOFFELS y dedicada a explicarle los

²¹⁶ Por esta razón incluye D. HELD a Tocqueville, junto a J. Stuart Mill, entre los representantes del modelo "desarrollista-liberal" de la democracia. D. HELD, Modelos de democracia, Madrid, Alianza, 1992, p.115 s.

fines políticos de La Democracia en América, encontramos claramente formulada esta idea de que la democracia del futuro *será liberal o no será*:

"He pretendido demostrar(...) que la cuestión consistía en saber si tendríamos una sociedad democrática avanzando sin poesía ni grandeza, pero con libertad, orden y moralidad; o una sociedad democrática desordenada y depravada, entregada a furores frenéticos o doblegada bajo un yugo más pesado que todos los que se han sucedido sobre los hombres desde la caída del imperio romano.(...) He aquí la idea-madre de la obra, idea que recoge a todas las demás en una sola red(...) ²¹⁷".

Aunque deseable, la democracia liberal no es, sin embargo, una fórmula sencilla ni exenta de tensiones, tanto teóricas como prácticas, a los ojos de nuestro autor. En efecto, el análisis comparativo entre la sociedad norteamericana y la francesa muestra claramente que, en el fondo, lo que está en juego es el logro de un equilibrio justo, pero nunca definitivamente resuelto, entre la nivelación social y la cultura política; entre las instituciones representativas y la participación ciudadana; entre el instinto atomizador y el arte asociativo; entre la movilidad socioeconómica y la educación cívica; entre la tendencia a concentrar el poder en manos del Estado y el desarrollo de la autonomía municipal; y, en definitiva, entre la *naturaleza* (la igualdad) y la *praxis* (la libertad) de la democracia. Fieles al camino seguido por el pensamiento

²¹⁷ A. DE TOCQUEVILLE, Carta a E. Stoffels de 24-5-1836 en Oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville, publiées par Mme de Tocqueville et Gustave de Beaumont, Paris, Michel Lévy, 1866, 2^a edi., t^o VII, p. 425. (Citada por J. P. MAYER, Alexis de Tocqueville. Estudio biográfico de Ciencia Política, Madrid, Tecnos, 1965, p. 53).

tocquevilliano sobre esta cuestión, el cual transita desde el análisis comparativo entre la sociedad norteamericana y la francesa de su tiempo hasta la reflexión filosófica sobre los fundamentos de la democracia misma, trataremos a continuación -y por este orden- su concepción de la igualdad, de la libertad, y la relación entre ambas.

1) LA IGUALDAD COMO HECHO GENERADOR, COMO NORMA Y COMO PASIÓN.

Por lo general, la crítica reciente -y no tan reciente- tiende a presentarnos La Democracia en América como el resultado de un estudio científico-social *avant la lettre* en el que un Tocqueville sociólogo e historiador a la vez (tanto monta, monta tanto) toma buena nota de la naciente democracia estadounidense (usando para ello una compleja metodología investigadora que abarca desde el registro sistemático de datos empíricos hasta la elaboración de tipos ideales) extrayendo lecciones no menos ilustrativas para el futuro de Europa y muy especialmente para una sociedad francesa que no acaba de salir con buen pie de la tormenta revolucionaria (la comparación Francia-Estados Unidos es, a este respecto, el meollo de la investigación). Instalados en este lugar común, la mayor parte de los estudios al uso propenden a ignorar tres aspectos que, a mi juicio, resultan decisivos para comprender en toda su profundidad y alcance la aportación del pensamiento tocquevilliano.

En primer lugar, tiende a pasarse por alto que el periplo americano de nuestro autor tiene mucho de *experimento filosófico*, es decir, que su viaje constituye, en realidad, un pretexto para *pensar a fondo* el sentido mismo de la democracia moderna. En efecto, ya en la Introducción a la mencionada obra nos revela Tocqueville cuál es el verdadero objeto de su investigación cuando escribe:

"Confieso que en América he visto más que América. Busqué en ella una imagen de la democracia misma, de sus tendencias, de su carácter, de sus prejuicios, de sus pasiones. He querido conocerla(...) para saber (...) lo que debemos esperar o temer de ella²¹⁸".

Así considerada, La Democracia en América comporta una reflexión que *trasciende* ampliamente el contexto socio-político e histórico sobre el que se aplica y, en este sentido, nos invita a repensar *los fundamentos normativos de nuestra concepción de la democracia* o, si se prefiere decirlo en términos más radicales, de nuestro *modo de ser modernos*. Ya R. ARON destacaba, a este respecto, que la originalidad de Tocqueville consiste precisamente en considerar al "hecho democrático", y no al hecho industrial (Comte) o al hecho capitalista (Marx), como lo propio de la *condición moderna*²¹⁹.

²¹⁸ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, Introducción, p. 17 s. A este respecto, suscribimos totalmente las siguientes palabras de J.J. CHEVALLIER: "No es América, simple marco del pensamiento de Tocqueville, sino la democracia, su verdadero asunto, lo que se estudia a través de su obra. Porque este asunto sigue siendo actual, aunque la pintura del cuadro americano resulte hoy caduca.". J.J. CHEVALLIER, Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo a nuestros días, Madrid, Aguilar, 7ª edi. 1981, p. 233.

²¹⁹ R. ARON, Las etapas del pensamiento sociológico I, p. 257. Sobre este punto insisten asimismo los trabajos de P. L. ASSOUN, "Tocqueville et la légitimation de la Modernité" dans VVAA. Analyses et réflexions sur ...De la Démocratie en Amérique de Tocqueville, Paris, Marketing, 1985, pp. 136-171 y, más recientemente, D. JACQUES, Tocqueville et la modernité, Québec, Les Éditions du Boréal, 1995, p. 137 s.

Y no dejaba de señalar, además -cosa que suele olvidarse con demasiada frecuencia-, que la perspectiva del análisis tocquevilliano es tanto filosófica como sociológica²²⁰.

En segundo lugar, hay que tener muy en cuenta que el objetivo de la obra en cuestión es ante todo político, lo cual significa en nuestro autor que la intencionalidad teórica -el conocimiento de la democracia- va estrechamente unida a una finalidad práctica: orientar la democracia para hacer mejores a los hombres. En este sentido cabe, a mi juicio, interpretar principalmente a Tocqueville cuando proclama que "hace falta una ciencia política nueva para un mundo enteramente nuevo²²¹", pero no sin antes indicar claramente que no se trata de *conocer por conocer*, sino de "instruir la democracia(...), regular sus movimientos y sustituir poco a poco(...) sus ciegos instintos por el conocimiento de sus verdaderos intereses²²²". Como todo gran pensador político, Tocqueville aspira a renovar y afinar el *utillaje conceptual* de la disciplina²²³ para comprender lo más exactamente posible la nueva realidad social que trae consigo el avance de la democracia y, de este modo, poder dirigirla en beneficio del desarrollo moral de los hombres como tales, tanto en su dimensión individual como política.

No podemos ignorar, en tercer lugar, que el papel que adopta Tocqueville al escribir su obra es también el de un

²²⁰ R. ARON, Las etapas del pensamiento sociológico I, p. 278.

²²¹ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, Introducción, p. 11.

²²² Idem que nota anterior, p. 10.

²²³ E. NOLLA indica como un rasgo evidente de este propósito tocquevilliano su "afición al neologismo y el continuo choque con el lenguaje que esto supone". Nota de p. 11 de la edición crítica de La Democracia en América que venimos citando. Sobre este punto, véase asimismo L. GUELLEC, Tocqueville. L'Apprentissage de la liberté, Paris, Éditions Michalon, p. 14 ss.

"educador político"²²⁴ que pretende aleccionar a sus conciudadanos sobre las virtudes y defectos de la nueva realidad democrática al más puro estilo de los clásicos de la filosofía política. Buena prueba de ello es la siguiente confesión a su amigo Kergolay sobre la idea principal que contiene el libro que acaba de escribir (o sea, La Democracia en América):

"Indicar a los hombres cómo hacer para escapar a la tiranía y la degeneración al volverse democráticos. Ésta es, pienso, la idea general en la que cabe resumir mi libro y que aparecerá en todas sus páginas(...) Trabajar en este sentido es, en mi opinión, una ocupación santa para la cual no debe uno escatimar su dinero, ni su tiempo, ni su vida"²²⁵.

Nuestro autor se cuida muy bien de aclarar, en la parte final de la Introducción de su libro, que éste no ha sido concebido para servir a la causa de ningún partido político, sino que lo ha escrito, más bien, pensando en ir más allá y "para mirar más lejos que ellos"²²⁶. Se trata, por tanto, de *desmarcarse* de quienes juzgan la democracia en clave reaccionaria (restauracionistas), en términos estrechamente liberales (doctrinarios), o siguiendo la liturgia revolucionaria (socialistas). Sin embargo, ello no le impide experimentar, según confiesa, una especie de "terror religioso"²²⁷ en lo más hondo de su alma al contemplar ante sí el cambio total de coordenadas que trae consigo el avance progresivo e irresistible de la democracia en el mundo, ya sea de manera

²²⁴ P. MANENT, Tocqueville et la nature de la démocratie, p. 7.

²²⁵ A. DE TOCQUEVILLE, Carta a Kergolay de 26-12-1836 en Oeuvres Complètes, Gallimard, XIII, 1, p. 431 s.

²²⁶ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, Introducción, p. 20.

²²⁷ Idem que nota anterior, p. 9.

convulsiva como en el Viejo Continente, ya sea pacíficamente como en el caso de Norteamérica. Es más, si repasamos de siglo en siglo el curso de la historia occidental -observa Tocqueville-, nos daremos cuenta de que todos los acontecimientos más destacados -desde las Cruzadas hasta la Revolución Francesa- han ido en beneficio de la igualación democrática de las condiciones y han socavado, paralelamente, el universo del privilegio aristocrático. En efecto, la influencia del clero y de los juristas ha permitido que hombres de todas las clases llegaran al gobierno; la caída del feudalismo ha supuesto el acceso a la propiedad territorial de amplios sectores de la población; el auge de la economía comercial y mercantil ha hecho descender el valor de la estirpe en la posesión de la riqueza; la Reforma protestante ha conformado un mundo espiritual en el que cualquiera puede buscar el camino de la salvación sin mediación eclesiástica alguna; el avance de la ciencia y la difusión de Las Luces representan una nueva fuente de poder puesta al alcance de todas las inteligencias; los grandes descubrimientos geográficos han abierto caminos hacia la fortuna, distintos de los tradicionales y antaño reservados exclusivamente a la nobleza; las sempiternas luchas entre la realeza y la aristocracia han debilitado el poder de ambas y propiciado el protagonismo creciente de las clases populares en la marcha de los asuntos públicos; las instituciones municipales han introducido la semilla de la libertad democrática en el seno mismo de los regímenes monárquicos; los adelantos técnicos (armas de fuego, imprenta, correo, etc) constituyen otros

tantos elementos que igualan las oportunidades de los hombres en detrimento de su clase social de pertenencia; las guerras de todo tipo han ido diezmando el patrimonio de los nobles y de los Estados con la consiguiente creación de numerosas fortunas intermedias. En definitiva, todo parece indicar que, tomado en su conjunto, el devenir de la historia occidental se halla regido por una suerte de *ley de nivelación universal* que va operando irremisiblemente el doble proceso revolucionario de hacer descender a los nobles en la escala social y de subir a los plebeyos:

"Unos bajan -concluye Tocqueville-, y los otros suben. Cada medio siglo se acercan y pronto se encontrarán.(...) A cualquier lado que miremos, percibiremos la misma revolución que avanza en todo el universo cristiano"²²⁸.

El tránsito de la sociedad aristocrática a la democrática se impone, pues, como una especie de necesidad histórica, como una tendencia que domina enteramente el destino histórico de las sociedades y cuyo término no se acaba de vislumbrar con claridad. Las condiciones sociales son hoy mismo -especialmente en Norteamérica- más iguales de lo que lo han sido nunca, pero el proceso sigue y sigue..., y nadie sabe a ciencia cierta hacia dónde se encamina. A este respecto, el problema fundamental -tal y cómo lo plantea Tocqueville- consiste en saber si dicho proceso de igualación creciente de las condiciones será o no compatible con la libertad y, por ende, con el perfeccionamiento y la grandeza moral de los hombres. Y ello porque puede suceder que la igualdad impulse

²²⁸ Ibidem, p. 7.

justamente a los hombres a superarse y a querer ser todos más excelentes y libres; pero puede suceder también que esos mismos hombres conciban la igualdad de un modo depravado, y ésto les conduzca a querer ser absolutamente iguales en todo y rechazar -simultáneamente y en nombre de la uniformidad- hasta la propia libertad y excelencia individuales, lo cual desemboca claramente en *la tiranía aritmética de la mayoría* en cualquiera de sus variantes. En definitiva, la igualdad puede ser *una condición de libertad* o convertirse, en cambio, en uno de sus peores enemigos.

Es verdad que otros teóricos antes que él -como su maestro Guizot e incluso el mismo Constant- ya habían visto en *la igualación de las condiciones* el eje nuclear de la historia occidental²²⁹, aunque consideraban que, en lo esencial, el proceso había llegado a su final con la triple alianza formada por el gobierno representativo, la economía de mercado y la consagración legal de los derechos individuales relacionados con la privacidad. Como ellos, Tocqueville está convencido del avance sustancialmente justo de la igualdad; pero, a diferencia de ellos, se pregunta angustiado si es razonable creer que, después de haber arrumbado el sistema feudal y

²²⁹ F. GUIZOT, Historia de la civilización en Europa, Madrid, Alianza, 1966. Sabemos que Tocqueville y su amigo G. de Beaumont siguieron con gran asiduidad y enorme interés las lecciones de Guizot sobre la historia de la civilización en Europa y en Francia durante 1829 y 1830. Así lo indican G.W. PIERSON en su monumental obra Tocqueville and Beaumont in América, Oxford University Press, p. 231 y A. JARDIN en su estudio biográfico Alexis de Tocqueville 1805-1859, p.70 s. Sobre la influencia de estas lecciones de Guizot en el pensamiento de Tocqueville, así como de las diferencias en el planteamiento histórico y socio-político de uno y otro pueden consultarse como más relevantes los trabajos de F. FURET, Pensar la Revolución Francesa, p. 173-178; L. DÍEZ DEL CORRAL, El pensamiento político de Tocqueville, p. 46-53 y 372-377; J.C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, p. 15-17; P. L. ASSOUN, art. cit. p. 143-145.

puesto en la picota a la realeza, la revolución democrática se detendrá ante el nuevo poder económico y político burgués:

"¿Se detendrá -escribe-, ahora que ha llegado a ser tan fuerte y sus adversarios tan débiles? ¿Hacia dónde vamos? Nadie sabría decirlo, porque nos faltan ya los términos de comparación (...) Así, la magnitud de lo ya realizado impide prever lo que aún puede hacerse"²³⁰.

Lo que teme Tocqueville -podríamos interpretar- es que la crítica democrática al nuevo orden burgués se lleve por delante lo más valioso del liberalismo en lugar de asociarse con él y, en esta dirección, que el proceso termine degenerando en el *despotismo democrático*; ya sea en la conocida versión de tipo jacobino-revolucionaria o, más probablemente, en una nueva versión de corte paternalista que vaya degradando de manera "ordenada, dulce y pacífica" a los hombres hasta reducirlos "a no ser más que un rebaño de animales tímidos e industriosos cuyo pastor es el gobierno"²³¹. Ante dicha posibilidad, la tarea de la filosofía política ha de ser, fundamentalmente, la de conocer con la mayor precisión posible el proceso de la revolución democrática en marcha; y no ya para detenerlo, sino para instruirlo y orientarlo en la dirección normativa correcta hasta convertirlo en algo provechoso para *el perfeccionamiento moral de los hombres*. Por esta razón, lo que busca Tocqueville en Norteamérica es, ante todo, una imagen del previsible desarrollo postrevolucionario de esta democracia que en Europa -y particularmente en Francia- se halla todavía en un estado convulsivo, confuso y a

²³⁰ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, Introducción, p. 9.

²³¹ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 372.

menudo violento. La sociedad estadounidense muestra, por así decirlo, las consecuencias de la revolución democrática "sin haber sufrido la revolución misma", de modo que la democracia parece haber alcanzado allí "sus límites naturales"²³². Así pues, la comparación entre ambas sociedades nos ofrece -piensa nuestro autor- un marco inmejorable para analizar en toda su profundidad, no ya ésta o aquélla democracia, sino *la naturaleza misma de la democracia*. En este sentido, podemos interpretar -siguiendo a P. MANENT²³³- el viaje de Tocqueville a los Estados Unidos como una tarea filosófico-política destinada a "vencer el terror religioso mediante la clarificación intelectual". En efecto, solamente conociendo precisamente lo que es y debe ser la democracia, sabremos *lo que podemos esperar y/o temer de ella*.

Para comprender en todo su alcance la aportación de nuestro autor sobre esta cuestión, es preciso comenzar examinando detenidamente el concepto de igualdad, ya que sobre el mismo pivota -como se ha indicado-, su reflexión sobre el proceso democrático. A este respecto, hay que tener en cuenta que el concepto en cuestión presenta diversas acepciones, lo cual no debe, a mi juicio, ser interpretado como un defecto de precisión conceptual, sino más bien como una consecuencia de ese método reflexivo -tan propiamente tocquevilliano- de mirar y remirar un mismo concepto desde distintos ángulos sin darlo jamás por agotado²³⁴. No obstante, pensamos que es posible

²³² A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América I*, Introducción, p. 17.

²³³ P. MANENT, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, p. 9.

²³⁴ L. Díez DEL CORRAL comenta, en este sentido, que el proceder reflexivo de Tocqueville se parece *mutatis mutandi* al modo con el que Miguel Ángel juega con las distintas posturas del cuerpo humano en sus pinturas del

distinguir tres usos o dimensiones principales del término igualdad en el pensamiento tocquevilliano: la igualdad *como hecho generador*, la igualdad *como valor normativo* y la igualdad *como pasión igualitaria*. El análisis de cada uno de ellos ocupará los siguientes apartados de nuestra exposición.

1-1) La igualdad de condiciones y el estado social democrático.

"Entre las cosas nuevas que me llamaron la atención durante mi estancia en los Estados Unidos, ninguna me impresionó más que la igualdad de condiciones. Descubrí sin dificultad la prodigiosa influencia que este primer hecho ejerce sobre la mencionada sociedad.(...) Pronto observé que este mismo hecho extiende su influencia mucho más allá de las costumbres políticas y de las leyes, y que no alcanza menos imperio sobre la sociedad civil que sobre el gobierno. Crea opiniones, hace nacer sentimientos, sugiere usos y modifica todo lo que no produce. Así, pues, según estudiaba la sociedad americana, veía cada vez más en la igualdad de condiciones el hecho generador del que parecía emanar cada hecho particular (...). Dirigí entonces mi pensamiento hacia nuestro hemisferio y (...) ví que la igualdad de condiciones, sin haber alcanzado sus límites extremos como en los Estados Unidos, se acercaba a ellos cada día más(...). Desde ese momento concebí la idea de este libro"²³⁵.

Con estas palabras, que abren la Introducción a La Democracia en América, resume Tocqueville el descubrimiento sobre el que girará, en adelante, el conjunto de su reflexión: la "igualdad de condiciones" es el "hecho generador" de la democracia moderna. La igualdad de condiciones no es, por tanto, un aspecto más o menos importante cuya relevancia haya de ser destacada; es el *principio* del que proceden, en el

techo de la Capilla Sixtina. L. DÍEZ DEL CORRAL, El pensamiento político de Tocqueville, p. 30.

²³⁵ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, Introducción, p. 3 s.

fondo, todos los hechos particulares; es la *causa primera* que explica y permite comprender el significado de cada uno de estos hechos; es el *punto central* que ordena y al que van a parar todas las observaciones de la investigación. Este arranque de la reflexión tocquevilliana recuerda, en más de un aspecto, al que ya empleara su maestro Montesquieu en su obra magna Del espíritu de las leyes²³⁶. Ahora bien, a diferencia de Montesquieu y de toda una tradición del pensamiento político que se remonta a Aristóteles -y ahí está la originalidad de nuestro autor-, Tocqueville no habla de la igualdad de condiciones para referirse a un tipo de gobierno, sino a un estado social, a una forma de sociedad totalmente distinta de las sociedades aristocráticas que hasta ahora han sido y, más precisamente, a la manera de ser propia de la sociedad democrático-moderna²³⁷. El paso de la jerarquía a la igualdad como principio de organización social caracteriza, en este sentido, la revolución democrática en marcha, cuya influencia se constata, aunque sea de modos distintos, en todo el orbe occidental. Lejos de ser, como todavía creen algunos, un mero accidente histórico pasajero, la igualación de las condiciones es -piensa nuestro autor- un proceso que viene de muy atrás y cuyo avance gradual, continuado e ineluctable está cambiando

²³⁶ "He asentado los principios y he comprobado que los casos particulares se ajustaban a ellos por sí mismos, que la historia de todas las naciones era una consecuencia de esos principios y que cada ley particular estaba relacionada con otra ley o dependía de otra más general" MONTESQUIEU, Del Espíritu de las leyes, Madrid, Tecnos, 2ª edic. 1993, Prefacio, p. 3.

²³⁷ Sobre la importancia de este punto en la reflexión tocquevilliana insiste A. M. BATTISTA en "Lo stato sociale democratico nella analisi di Tocqueville e nelle valutazioni dei contemporanei", Il Pensiero Politico, vol. VI, n° 3, 1973, pp. 336-395. Hay que matizar, sin embargo, que el concepto de igualdad le sirve a Tocqueville para analizar el estado social de la democracia en general y ya no solamente el de la democracia estadounidense.

la faz de todos los órdenes de la vida humana. Se trata -dice Tocqueville lapidariamente- de

"un hecho providencial con sus principales características: es universal, es duradero, escapa cada día al poder humano y todos los acontecimientos, al igual que todos los hombres, ayudan a su desarrollo²³⁸".

Esta afirmación de un *destino histórico-providencial* hacia la igualdad democrática ha suscitado, como es natural, no pocos comentarios críticos y una cierta polémica interpretativa entre los estudiosos acerca de la filosofía de la historia que sustenta el aristócrata normando. A este respecto, algunos han hablado de "fatalismo metafísico de corte romántico"(FURET); otros, en cambio, de "determinismo científico"(LAMBERTI); y, finalmente, no faltan quienes aducen motivos "pedagógicos" (ZETTERBAUM), "retóricos"(HENNIS) e incluso "expositivos"(NOLLA) para interpretar esta aseveración tocquevilliana de un proceso histórico irresistible presidido por la igualación de las condiciones²³⁹.

¿Cómo es posible que un autor como Tocqueville (que tan enérgicamente critica el determinismo racial de Gobineau²⁴⁰),

²³⁸ A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América I*, Introducción, p. 7 s.

²³⁹ F. FURET, "La découverte de l'Amérique" dans "Tocqueville: Libéralisme et démocratie", Paris, *Magazine Littéraire*, n° 236, Dic. 1986, p. 36; J.C. LAMBERTI, *Tocqueville et les deux démocraties*, p. 56; M. ZETTERBAUM, *Tocqueville and the problem of democracy*, pp. 15-19; W. HENNIS, "La nueva ciencia política de Tocqueville", Madrid, *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, n°22, Julio-Agosto, 1981, p. 8s; E. NOLLA, edic. crítica de *La Democracia en América I*, p.8.

²⁴⁰ Nuestro autor sostuvo una viva e interesante polémica al respecto en su correspondencia con A. de Gobineau, la cual puede seguirse en A. DE TOCQUEVILLE, *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, t°IX, 1959. Baste, como muestra de la rotundidad de su crítica al *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* de Gobineau, la siguiente declaración: "Su doctrina es, más que un materialismo, una suerte de fatalismo, de predestinación si lo prefiere; (...).Su sistema desemboca en una restricción muy grande, si no en una abolición total, de la libertad humana.(...) Le confieso que estoy situado en el extremo opuesto de estas doctrinas, las creo verosímilmente

que confiere más importancia a las costumbres que a las leyes o a los factores geográficos a la hora de dar razón de la vitalidad de la democracia americana; que defiende apasionadamente la libertad por tratarse de "una cosa santa"; que se marca como objetivo principal de su libro el de *moralizar la democracia*; que denuncia a los profetas del fatalismo histórico como Thiers o Mignet²⁴¹...; cómo puede ser -decíamos- que ese mismo Tocqueville hable, al mismo tiempo, de la igualdad como de "un hecho providencial"? ¿Incorre nuestro autor en contradicción al querer defender la causa de la libertad y al postular, simultáneamente, el advenimiento indefectible de la igualdad democrática? ¿Cómo profesar, a la vez, la responsabilidad del ser humano ante su propio destino y la intervención divina en la dirección de la historia?

Sin la pretensión de zanjar por completo la cuestión, pensamos que dicha contradicción desaparece en gran medida -y con ella la supuesta metafísica providencialista de nuestro autor- si reparamos en la distinción que el propio Tocqueville establece entre lo que es la democracia entendida como un estado social, cuyo principio es la igualdad de las

falsas y con toda seguridad perniciosas" Carta de A. de Tocqueville a A. de Gobineau de 17-11-1853, op. cit. p. 202.(la traducción es nuestra).

²⁴¹ A este respecto, escribe en uno de sus borradores lo siguiente: "Idea de necesidad, de fatalidad. Explicar cómo mi sistema difiere esencialmente del de Thiers, Mignet y compañía(...). Explicar cómo mi sistema es perfectamente compatible con la libertad humana. Aplicar estas ideas generales a la democracia. He aquí un hermoso trozo para poner al principio o al final de la obra" A. DE TOCQUEVILLE, *Drafts* Yale, Cva, Paquet 8, cahier unique, p. 58 s.(Citado por J. T. SCHLEIFER en Cómo nació La Democracia en América de Tocqueville, México, F.C.E., 1984, p. 337 nota 36). Consecuente con este plan, nuestro autor inserta dicha idea al final de La Democracia en América II, cuando dice: "No ignoro que varios de mis contemporáneos han pensado que los pueblos no son nunca dueños de sí mismos en este mundo y que obedecen, necesariamente, a no sé qué fuerza insuperable y falta de inteligencia que nace de acontecimientos anteriores, de la raza, del suelo o del clima. Esas son falsas y cobardes doctrinas que no pueden producir más que hombres débiles y naciones pusilánimes" p. 392.

condiciones, y lo que es la democracia en tanto que régimen de gobierno fundado en la libertad política de todos los ciudadanos. No puede haber contradicción entre la libertad y la igualdad si consideramos la necesidad (dialéctica) que Tocqueville imprime en esa relación y si consideramos, de igual manera, que para él no habría auténtica democracia sin el concurso de ambas. Y es que la dignidad humana exige la democracia. Así pues, la revolución democrática que el aristócrata normando constata como signo de los tiempos modernos es social antes que política y, como tal, supone la desaparición de la sociedad aristocrática como consecuencia de una lógica histórica implacable regida por la igualación progresiva de las condiciones. A mi modo de ver, esto significa que el estado social democrático determina rigurosamente *lo que no pueden ser* las instituciones políticas, es decir, que ya no pueden ser aristocráticas en una atmósfera socio-cultural dominada por la igualdad. El privilegio hereditario, la jerarquía y el poder estamental -viene a decir nuestro autor- han perdido su sustancia social y han quedado, por eso mismo, deslegitimados para regular la vida política. En este sentido, cabe interpretarle cuando escribe -en tono de sentencia-, lo siguiente:

"(...)todos los que en los siglos en que nos encontramos intenten apoyar la libertad en el privilegio y en la aristocracia, fracasarán. Todos los que quieran atraer y retener la autoridad en el interior de una sola clase, fracasarán. No hay en nuestros días soberano bastante hábil y fuerte como para fundar el despotismo restableciendo las distinciones permanentes entre sus súbditos. No hay tampoco legislador tan sabio y tan poderoso que esté en condición de mantener instituciones libres si no

considera la igualdad como principio y como símbolo. Es preciso que todos aquellos de nuestros contemporáneos que quieran crear o asegurar la independencia y la dignidad de sus semejantes se muestren amigos de la igualdad, y el único medio digno de demostrarlo es serlo.(...) no se trata de reconstituir una sociedad aristocrática, sino de hacer brotar la libertad del interior de la sociedad democrática en que nos ha tocado vivir(..)²⁴²".

El mismo estado social democrático, sin embargo, no determina *a priori* cómo pueden ser las instituciones políticas -lo deja, por así decirlo, a la *prudencia de los hombres*-, lo cual quiere decir, según nuestro autor, que tales instituciones pueden ser *libres o despóticas*. Es evidente que en un estado social como el democrático, la igualdad acabará influyendo, tarde o temprano, en todos los ámbitos, incluido el político. Sería ilógico pensar que los hombres admitieran sin reserva alguna la desigualdad en un punto cuando se consideran iguales en todos los demás. De esta misma tendencia pueden inferirse, no obstante, dos consecuencias políticas diferentes y opuestas entre sí: o bien que todos tengan los mismos derechos políticos, o bien que no los tenga ninguno por estar todos igualmente sometidos a un mismo poder absoluto. En efecto,

"para los pueblos que han alcanzado el estado social democrático es muy difícil concebir un término medio entre la soberanía de todos y el poder absoluto de uno solo(...)Los pueblos pueden deducir estas dos grandes consecuencias de un mismo estado social democrático: estas consecuencias difieren prodigiosamente entre sí, pero surgen ambas del mismo hecho²⁴³".

²⁴² A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 378 s.

²⁴³ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p. 55.

En esencia, lo que Tocqueville sostiene, a este respecto, es que la democratización social no trae consigo *automáticamente* la democracia política. Y ello porque, lejos de resultar algo simple, el proceso democrático entraña, en el fondo, una *tensión dialéctica* entre igualdad y libertad de la que puede derivarse un acuerdo fecundo entre ambas (*la democracia liberal*) o una supresión de la libertad a causa de un desarrollo perverso y mal entendido de la igualdad (*el despotismo democrático*).

A la vista de este argumento, en lugar de un *providencialismo* a lo Bossuet o de un *determinismo histórico-sistemático* al estilo de Comte o Marx, lo que Tocqueville parece sostener más bien es -como ya dijera R. ARON²⁴⁴- un "probabilismo" que nos habla de tendencias históricas posibles y -lo que es más importante- deseables o no desde el punto de vista ético-político, lo cual confiere a la libertad de los hombres un papel decisivo en la construcción del futuro de los pueblos. Sobre este punto, resulta profundamente ilustrativa la siguiente declaración contenida en sus Recuerdos de la Revolución de 1848:

"Por mi parte, detesto esos sistemas absolutos, que hacen depender todos los acontecimientos de la historia de grandes causas primeras que se ligan las unas a las otras mediante una cadena fatal, y que eliminan a los hombres, por así decirlo, de la historia del género humano. Los encuentro estrechos en su pretendida grandeza, y falsos bajo su apariencia de verdad matemática²⁴⁵".

²⁴⁴ R. ARON, Las etapas del pensamiento sociológico I, p. 307. Sobre este punto, ha insistido asimismo H. BEJAR en "Alexis de Tocqueville: la democracia como destino" en F. VALLESPÍN (edit) Historia de la teoría política, Madrid, Alianza, 1991, tº 3, p. 303 s.

²⁴⁵ A. DE TOCQUEVILLE, Recuerdos de la Revolución de 1848, Madrid, Trotta, 1994, p. 80.

En el planteamiento de Tocqueville, pues, lo social tiene una gran influencia sobre lo político, pero no lo determina porque lo que sean, en el fondo, las instituciones políticas depende de *la voluntad libre de los hombres*. Como puede verse, la política sigue siendo aquí -en la línea de los grandes clásicos de la filosofía política- un saber *práctico-normativo* de capital importancia a la hora de orientar la acción y educar, en consecuencia, la vida de los hombres hacia su *perfeccionamiento moral*.

A diferencia de lo que ocurre en Francia -prosigue Tocqueville-, la democracia americana ofrece un ejemplo de cómo es posible *armonizar* la democracia social con la democracia política, las costumbres igualitarias y las instituciones libres. No es éste, sin embargo, el *único ejemplo posible*, ni tampoco se trata de elevarlo a *modelo a imitar* como si fuera el objetivo principal que persigue la filosofía política tocquevilliana. Nuestro autor va, a mi juicio, mucho más lejos, ya que lo que le preocupa en realidad es la creación de *una cultura cívico-política democrática* capaz de prevenir, combatir y corregir las tendencias que, partiendo del hecho social igualitario, conduzcan a los hombres hacia la servidumbre en cualesquiera de sus formas. Y así, en el penúltimo capítulo de la 1ª parte de La Democracia en América -capítulo que constituye, según algunos²⁴⁶, su verdadera conclusión, puesto que el último dedicado al futuro

²⁴⁶ Así, por ejemplo, E. NOLLA en su edición crítica de La Democracia en América I,

de las razas en Estados Unidos es un añadido de última hora-, nos dice:

"Todos los que tras haber leído este libro juzguen que al escribirlo he querido proponer las leyes y las costumbres de los angloamericanos para imitación de todos los pueblos que tienen un estado social democrático, cometerán un grave error; se habrán fijado en la forma abandonando la sustancia misma de mi pensamiento(...) Pienso que si no se consigue introducir poco a poco y fundar al fin entre nosotros instituciones democráticas y si se renuncia a conceder a todos los ciudadanos ideas y sentimientos que de antemano les preparen para la libertad y les permitan su uso, no habrá independencia para nadie(...) sino una tiranía igual para todos²⁴⁷".

Por lo que llevamos visto hasta aquí, puede parecer que Tocqueville solamente está interesado en analizar los rasgos definitorios y las consecuencias principales de la igualdad, y no tanto en las causas mismas de su avance irresistible en el mundo moderno. El examen de La Democracia en América abona esta interpretación, puesto que no hay en ella una exposición ampliamente detallada de las razones del progreso de la igualdad y lo único que encontramos al respecto -sin contar con algunas digresiones puntuales- es una explicación sumaria, aunque grandilocuente, en la Introducción de la obra; y la idea -que funciona como punto de partida- de que los angloamericanos nacieron, por así decirlo, libres en lugar de llegar a serlo. Todo parece apuntar, pues, a que nuestro autor acepta como un hecho histórico irreversible la caída del universo social aristocrático-tradicional con el que está emparentado, y que, a partir de ahí, su problema fundamental consiste en analizar -mediante la comparación entre la

²⁴⁷ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p. 305.

sociedad francesa y la estadounidense- la suerte que puede correr la libertad con la victoria del principio igualitario. Aunque cuenta con mucho predicamento entre los estudiosos²⁴⁸, dicha interpretación incurre, a mi juicio, en el error de dar por sentado que Tocqueville no se preocupa de indagar en las causas del avance histórico-social de la igualdad. Se olvida, con ello, la exploración que nuestro autor realiza sobre dicha cuestión en un pequeño, aunque importante, tratado compuesto mientras trabajaba en la redacción de La Democracia en América y que no suele recibir la atención que se merece a la hora de estudiar la obra tocquevilliana. Nos referimos a la Mémoire sur le paupérisme, cuya 1ª parte fue publicada en 1835 bajo los auspicios de la Sociéte Académique de Cherbourg y cuya 2ª parte -escrita en 1837 y al parecer no concluida²⁴⁹- quedó inédita en vida de Tocqueville. Si bien es cierto que el asunto principal del que se ocupa dicho tratado no es directamente el estudio histórico del progreso de la igualdad, sino el problema social de la pobreza que acompaña al desarrollo de la industria en el mundo moderno, conviene traer a colación algunas de sus ideas principales con un doble objeto: 1)añadir un argumento más a la hora de cuestionar la supuesta interpretación histórico-providencialista del hecho igualitario que, según algunos, subscribe Tocqueville; 2)examinar lo que nos dice sobre el avance histórico-social de la igualdad para hacernos una idea más precisa del significado mismo de este concepto fundamental en el pensamiento tocquevilliano.

²⁴⁸ Véase al respecto F. FURET, "La découverte de l'Amérique", p. 36.

²⁴⁹ Sobre este punto, véase A. JARDIN, op. cit. p.195 s.

Con el fin de explicar la paradójica correlación que parece darse entre el crecimiento económico-industrial y el aumento de la indigencia, Tocqueville comienza su Mémoire sur le paupérisme trazando un cuadro histórico general del nacimiento y evolución de la civilización, cuyo paralelismo con el Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres de Rousseau es más que evidente²⁵⁰. En el marco de esta exposición, sostiene nuestro autor que la igualdad entre los seres humanos -o si se prefiere, la inexistencia de desigualdades permanentes e injustas- solamente se produce entre los salvajes y entre los hombres altamente civilizados, es decir, en ambos extremos del proceso civilizatorio. En efecto,

"Los salvajes -escribe Tocqueville-, son iguales entre ellos porque son todos igualmente débiles e ignorantes. Los hombres muy civilizados pueden convertirse en seres iguales, porque todos tienen a su disposición medios análogos de alcanzar el bienestar económico y la felicidad²⁵¹".

La institución de la propiedad territorial y el espíritu de conquista militar se hallan en el origen de la desigualdad y forman los pilares del orden social aristocrático, cuya consolidación en el sistema feudal tiene lugar a lo largo de la Edad Media. Durante este largo período, los hombres viven fundamentalmente de la agricultura y se hallan divididos en

²⁵⁰ Sobre esta influencia han llamado la atención, entre otros, M. BRESSOLETTE en "Tocqueville et le paupérisme: l'influence de Rousseau", Toulouse, Littérature, n° XVI, 1969, pp. 67-78, A. JARDIN, op. cit. p. 196; L. DÍEZ DEL CORRAL, El pensamiento político de Tocqueville, p. 62, E. NOLLA, edic. crítica de La Democracia en América, nota ñ, p. 8.

²⁵¹ A. DE TOCQUEVILLE, "Mémoire sur le paupérisme I", dans Oeuvres Complètes, Paris, Gallimard, 1991, t.XVI, p. 159 (la traducción es nuestra).

dos categorías sociales: una mayoría que subsiste a duras penas cultivando la tierra sin poseerla, y una minoría privilegiada que la posee y percibe la casi totalidad de sus rentas sin cultivarla. En el intermedio histórico de la civilización se encuentra, pues,

“la desigualdad de condiciones, la riqueza, la cultura y el poder en manos de unos pocos; y la pobreza, la ignorancia y la debilidad de todos los demás²⁵²”.

La situación cambia radicalmente durante el transcurso de la era moderna, puesto que la diversificación y multiplicación hacia el infinito de las necesidades de todo tipo, unida a la expansión del comercio y la creación de industrias cada vez más perfeccionadas para satisfacerlas, impulsan de un modo decisivo la igualación de las condiciones sociales. En efecto,

“Cada siglo(...) ve desarrollarse el espíritu humano, se extiende el círculo del pensamiento, aumentan las necesidades, se incrementa el poder del hombre; tanto el pobre como el rico conciben la idea de nuevos goces que ignoraban sus antecesores. Para satisfacer estas nuevas necesidades que la cultura agrícola no puede cubrir, una porción de la población abandona cada año el trabajo del campo para dedicarse a la industria(...). Si consideramos atentamente lo que pasa en Europa después de muchos siglos, nos convenceremos del avance de la igualdad a medida que progresa la civilización(...) ²⁵³”.

El tránsito de las sociedades agrícolas a las industrializadas no se produce, sin embargo, sino al precio de generar nuevas desigualdades entre quienes son los propietarios de las factorías y quienes solamente perciben un

²⁵² Idem que nota anterior, p. 159 (la traducción es nuestra).

²⁵³ Ibidem, p. 161 (la traducción es nuestra).

salario a cambio de su trabajo en las mismas. Y si bien es verdad que el crecimiento de la actividad industrial supone el acceso de una porción considerable de la población al bienestar económico, no es menos cierto -arguye Tocqueville- que también se agudiza con ello el pauperismo y los contrastes entre la opulencia y la miseria, siendo, por ejemplo, mucho mayor el número de indigentes en la próspera e industrializada Inglaterra que en las sociedades agrícolas más pobres del sur europeo. No es posible vislumbrar con toda claridad el término final de dicho proceso, como tampoco se puede imponer límites a la perfectibilidad humana. La dialéctica entre la igualación y la diferenciación social prosigue así su curso como una tendencia que preside, en sus trazos fundamentales, la evolución de los pueblos civilizados. No nos dejemos llevar, pues, por engañosas ilusiones acerca del porvenir de las sociedades modernas y miremos -viene a decir nuestro autor- las injusticias y miserias, tanto económicas como morales, que también engendra. En este sentido, concluye su exposición con las siguientes palabras:

"(...)en la medida en que el movimiento actual de la civilización continúe, veremos crecer los gozos de un número mayor; la sociedad se hará más perfecta, y más sabia; la existencia será más cómoda, más dulce, más ornamental, más larga; pero al mismo tiempo, sepamos preverlo, el número de aquellos que necesitarán recurrir al apoyo de sus semejantes simplemente para subsistir, el número de éstos crecerá sin cesar(...). Apresurémonos, pues, a buscar los remedios a estos males que son ya hoy fáciles de prever²⁵⁴".

²⁵⁴ Ibidem, p. 164 s (la traducción es nuestra).

De este apretado análisis sobre la historia de la civilización que contiene la Mémoire sur le paupérisme pueden inferirse, a mi juicio, tres conclusiones de la mayor importancia para la comprensión de lo que Tocqueville entiende por igualdad. En primer lugar, que el despliegue de la igualdad no es un hecho providencial, sino una tendencia histórica que influye poderosamente en la organización de los pueblos civilizados y explica su transición de un estado social aristocrático a uno democrático. En segundo lugar, que la originalidad de Tocqueville sobre este punto consiste en pensar la democracia moderna como una consecuencia del avance progresivo de la igualación de las condiciones sociales, lo cual permite diferenciar radicalmente dicha democracia de la llamada democracia antigua, que no sería, desde esta perspectiva, sino una modalidad de sociedad aristocrática. Finalmente, en tercer lugar, que la referida indagación histórica -o quizás fuera mejor decir *genealógica*- revela claramente que el desarrollo de la igualdad tiene, para Tocqueville, una doble significación moral: la de la igualdad entendida como tendencia que impulsa a los hombres a asemejarse entre sí a medida que se vuelven más civilizados, y la de la igualdad entendida como una condición del avance civilizatorio en pos de una justicia social nunca realizada del todo debido a la aparición concomitante de nuevas diferenciaciones injustas.

El paso siguiente consiste en analizar, con la mayor precisión posible, lo que Tocqueville entiende por "igualdad de condiciones" con el fin de examinar, a renglón seguido, la

influencia que ejerce dicho principio sobre las leyes y las costumbres de la sociedad democrática. Para empezar, la "igualdad de condiciones" no designa, según nuestro autor, tanto un estado como un proceso -la nivelación creciente de las condiciones- en el que el término *condiciones* se refiere ante todo al rango social, esto es, a la posición que los individuos ocupan en la sociedad. En este sentido, una sociedad regida por la igualdad de condiciones -una sociedad democrática- es aquella en la que los criterios tradicionales de estratificación social (la pertenencia estamental, la diferenciación por la estirpe y el privilegio hereditario) no determinan ya ni el status ni el rol de cada uno de los individuos en la colectividad, puesto que todos los miembros de la misma son socialmente iguales o, más exactamente, se *consideran entre sí como tales*. El elemento básico de la sociedad democrática es, pues, el individuo igual a otro individuo y no el estamento situado por encima o por debajo de otro estamento como en la sociedad aristocrática. Ello no quiere decir que en la sociedad democrática hayan desaparecido o estén llamadas a desaparecer las diferencias socio-económicas o culturales; lo que ocurre más bien es que tales distinciones no son fijas, sino móviles, y de ahí que no se conviertan en infranqueables barreras de clase entre los individuos. A este respecto, el ejemplo de la sociedad norteamericana muestra claramente -escribe Tocqueville- que

"los hombres se siguen clasificando socialmente siguiendo ciertos criterios; los hábitos, la educación y sobre todo la riqueza establecen tales clasificaciones; pero estas reglas no son ni

absolutas, ni inflexibles ni permanentes. Ellas establecen distinciones pasajeras y no forman clases propiamente dichas²⁵⁵".

La igualdad de condiciones realiza, en este sentido, un doble trabajo democratizador cuyos efectos se perciben tanto a corto como a largo plazo. En efecto, por una parte, provoca el rechazo social de toda distinción que suene a privilegio feudal o que no sea el resultado del esfuerzo individual; y, por otra parte, modela lenta y profundamente las pautas sociales en una dirección acorde con la nivelación igualitaria. Así por ejemplo hace que la fortuna, los cargos y los honores se encuentren en principio al alcance de todos los individuos, lo que impide que se establezca diferencia alguna de esencia o naturaleza entre ellos por alguno de estos motivos. Algo similar ocurre con las profesiones, ya que en un universo social en el que la riqueza no es un privilegio hereditario, todo el mundo tiene la necesidad de ejercer una profesión para poder vivir, lo que convierte a todas las profesiones en igualmente dignas y respetables. En efecto,

"En los pueblos democráticos, donde no hay riquezas hereditarias, cada uno trabaja para vivir, o ha trabajado, o ha nacido de personas que han trabajado. La idea del trabajo como condición necesaria, natural y honesta de la humanidad se ofrece al espíritu humano por todas partes(...) La igualdad no solamente rehabilita la idea del trabajo, sino que realza la idea del trabajo que procura un beneficio(...) El salario, que es común a todas, les da a todas un aire de familia(...) las profesiones son más o menos lucrativas, pero nunca elevadas ni bajas. Se honra toda profesión honesta²⁵⁶".

²⁵⁵ A. DE TOCQUEVILLE, Oeuvres Complètes, Paris, Gallimard, 1957, t°V, vol I, p. 280 (la traducción es nuestra).

²⁵⁶ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 194 s.

La igualdad de condiciones se encuentra asimismo detrás de la progresiva uniformidad que se registra en los conocimientos, en el lenguaje, en los gustos y, en general, en la forma de vida de los hombres en la sociedad democrática. En efecto, cuando ya no se es noble o plebeyo por razón de nacimiento, existe una gran movilidad en las fortunas, profesiones y cargos, y se difuminan las fronteras entre las clases, la igualdad se convierte en una poderosa fuerza social que tiende a *estandarizar* las maneras de pensar, sentir y obrar al tiempo que induce a cada uno de los individuos a conformarse a dicho común denominador. De modo que

"cuando se observa muy de cerca -escribe Tocqueville en una de sus notas preparatorias de "la segunda Democracia"- se ve que la igualdad de condiciones(...) da las mismas necesidades, los mismos intereses, los mismos espectáculos a casi todos los hombres, de suerte que a la larga se encuentran, sin saberlo ni quererlo, con las mismas ideas y los mismos gustos sobre una multitud de puntos²⁵⁷".

De todo este primer análisis resulta que en la idea tocquevilliana de la igualdad de condiciones como hecho generador se hallan implicadas dos tendencias a la vez: la tendencia hacia la nivelación social y la tendencia hacia la homogeneización cultural.

La igualación de las condiciones engendra, pues, el estado social democrático y, una vez establecido éste, es de esperar que modele las costumbres y las leyes en una dirección acorde con el principio que lo rige. En este sentido cabe interpretar a Tocqueville cuando sostiene, en clara analogía

²⁵⁷ Idem que nota anterior, p. 30 s.

con lo que decía Montesquieu del *espíritu general de una nación*²⁵⁸, que el estado social ha de ser considerado como "la causa primera de la mayoría de las leyes, de las costumbres e ideas que rigen la conducta de las naciones. Lo que no crea, lo modifica"²⁵⁹. Así pues, si el estado social es democrático, ello significa que la igualdad de condiciones proyecta una influencia normativa sobre todos aquellos aspectos que conforman tanto la sociedad civil como la sociedad política. Desde esta óptica, se explica que un mismo espíritu anime las distintas igualdades democráticas, así como la evolución progresiva de éstas desde la nivelación de los rangos sociales hasta la igualdad de derechos políticos. Y es que la noción de igualdad de condiciones tal y como la entiende nuestro autor comprende no solamente la igualdad social, sino también la igualdad de respeto, la igualdad de derechos y la igualdad de oportunidades. A este respecto puede resumirse, a mi juicio, lo esencial de su aportación en los siguientes puntos.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que la fuerza democrática de la igualdad en su sentido jurídico -la igualdad de todos ante la ley- depende en gran medida de su asociación con el *ethos* de la igualdad de respeto, es decir, de su vinculación espiritual con unas costumbres basadas en la máxima moral que considera a todos los hombres como semejantes en dignidad y, por eso mismo, merecedores de una estima y trato igualmente respetuosos. Dicha concordancia es lo que explica, según nuestro autor, el vigor de la democracia

²⁵⁸ Sobre este punto, véase R. ARON, Las etapas del pensamiento sociológico I, p. 275, J.C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, p. 32, L. DÍEZ DEL CORRAL, El pensamiento político de Tocqueville, p. 57.

²⁵⁹ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p. 46.

norteamericana a diferencia de lo que sucede en Francia, ya que en esta última la igualdad de derechos coexiste con unas costumbres y usos sociales dominados todavía por las barreras entre las clases y los prejuicios favorables a la desigualdad. Así pues, el potencial democratizador de unos mores guiados por el espíritu de la igualdad es tal a los ojos de Tocqueville que éste los considera -en contraposición a quienes hablan de la primacía de los factores geográficos o jurídicos- como la causa principal del mantenimiento de la república democrática americana. En este sentido, escribe lo siguiente:

“Estoy convencido de que la situación más dichosa y las mejores leyes no pueden mantener una Constitución contraria a las costumbres, mientras que éstas sacan partido incluso de las disposiciones más desfavorables y de las peores leyes. La importancia de las costumbres es una verdad común a la que el estudio y la experiencia hacen volver constantemente. Me parece que en mi mente la encuentro situada como un punto central.(...) Si en el curso de esta obra no he logrado hacer sentir al lector la importancia que atribuyo a la experiencia práctica de los americanos, a sus hábitos, a sus opiniones, en una palabra, a sus costumbres, en el mantenimiento de sus leyes, he fallado el objetivo principal que me proponía al escribirla²⁶⁰”.

Algunos estudiosos de la democracia americana inmediatamente posteriores a Tocqueville e influenciados por él, como por ejemplo J. BRYCE, han insistido asimismo en la importancia de la *igualdad de estima* -en el fondo, la *isotimia* de los griegos y la *semejanza de todos los hombres* del cristianismo- como factor clave en la configuración de un ethos sociocultural

²⁶⁰ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p. 298.

democrático sin el cual resulta difícil que pueda prosperar la democracia como realidad jurídico-política²⁶¹.

En segundo lugar, hay que procurar no confundir -indica Tocqueville- la igualdad democrática en su aspecto social con esa misma igualdad en su aspecto político, ni tampoco incurrir en el error de creer que, por estar lógicamente relacionadas, ambas se hallan siempre unidas. En efecto,

"La igualdad -escribe nuestro autor- puede establecerse en la sociedad civil y no reinar en el mundo político. Se puede tener el derecho a entregarse a los mismos placeres, entrar en las mismas profesiones, encontrarse en los mismos lugares; en una palabra, vivir de la misma manera y buscar la riqueza por los mismos medios, sin tomar todos la misma parte en el gobierno²⁶²".

Si las condiciones sociales entre los miembros de una colectividad son iguales (democracia social), entonces lo lógico es que el poder político corresponda al conjunto de los mismos (soberanía popular) y que, en consecuencia, todos ellos tengan un derecho igual a participar en el gobierno (democracia política). Ahora bien, puede suceder que en un estado social democrático todos los sujetos se hallen igualmente desprovistos de derechos políticos (régimen absolutista), o que tales derechos no les sean reconocidos a todos (censitarismo democrático) o, finalmente, que sí les sean reconocidos a todos pero que su ejercicio se vea limitado en lo fundamental a la elección periódica de los gobernantes mediante el sufragio universal. En este último caso -el más

²⁶¹ Sobre este aspecto, véase J.C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, p. 62 y G. SARTORI, Teoría de la democracia, Madrid, Alianza, 1988, tº 1, pp 28-32 y tº 2, p. 419.

²⁶² A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 132.

probable según nuestro autor-, cabe plantearse lo siguiente a la hora de definir la democracia como concepto político: ¿es la igualdad política reductible a la fórmula *un ciudadano, un voto* y la democracia a un mero proceso *representativo-electoral* regido por la regla omnipotente del voto mayoritario? Si la respuesta es afirmativa y se indica con ello la tendencia a la que nos conduce inexorablemente la igualdad democrática aplicada a la política, habrá que tener presentes -advierte Tocqueville valiéndose del ejemplo americano- cuando menos dos posibles consecuencias funestas y/o peligrosas para el porvenir de la democracia misma como régimen de libertad: 1ª) el que la democracia degenera en una "tiranía de la mayoría"²⁶³ y 2ª) la reducción del ciudadano a *mero elector* -y el pueblo a *masa de votantes*-, lo que abona la creación de *nuevas formas de despotismo* que actúen enmascaradas tras la simbología exterior de los propios principios democráticos²⁶⁴.

En tercer lugar, hay que destacar que la reflexión tocquevilliana sobre la dinámica de la igualdad democrática incluye también, a pesar de la opinión contraria de algunos intérpretes²⁶⁵, una importante referencia a su dimensión

²⁶³ Tal y como reza el epígrafe contenido en La Democracia en América I, pp. 245-248 dedicado a analizar este extremo.

²⁶⁴ Sobre ello insiste nuestro autor en el antepenúltimo capítulo de La Democracia en América II pp. 368-377 cuyo título es bien significativo "Qué especie de despotismo deben temer las naciones democráticas" y cuyas ideas fundamentales trataremos más adelante.

²⁶⁵ Así, por ejemplo, L. GUELLEC, op. cit. p. 48 quien sostiene que Tocqueville "exceptúa la cuestión de la igualdad económica" en su análisis de la dinámica igualitaria. Dicho autor parece sumarse con ello a una opinión bastante difundida entre los intérpretes de Tocqueville según la cual éste apenas se ocupó ni comprendió en todo su alcance la importancia del desarrollo económico en su estudio sobre la democracia. Entre dichos intérpretes cabe señalar a G.W. PIERSON, op. cit, pp. 762-765; R. RÉMOND, Les Etats-Unis devant l'opinion française 1815-1852, Paris, Armand Colin, 1962, vol I, p. 384 s.; S. DRESCHER, Dilemmas of Democracy: Tocqueville and

económica. Lo que ocurre es que nuestro autor concibe tal dimensión desde la óptica de la igualdad de oportunidades y no en el sentido materialista de una tendencia hacia *la igualdad real* que suponga la eliminación de toda diferencia económica entre los individuos y desde la que todas las demás igualdades habrían de ser consideradas como igualdades aparentes o, como suele decirse en la ortodoxia marxista, *meramente formales*. Tocqueville no cree posible que el desarrollo de la democracia traiga consigo la nivelación total de las fortunas de modo semejante a como no cree en la igualación de las inteligencias. En efecto, en una sociedad en la que la riqueza ya no es un privilegio hereditario, en la que la propiedad se ha dividido debido a las leyes sucesorias que sustituyen el derecho de primogenitura por el de un reparto igual²⁶⁶ y en la que todas las profesiones y cargos están en principio abiertas a todos, el deseo generalizado de bienestar material, la

Modernization, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1968, p. 262 ss; H. BÉJAR, "Alexis de Tocqueville: la democracia como destino" en F. VALLESPÍN (comp) Historia de la teoría política, Madrid, Alianza, 1991, vol 3, p. 333. A mi modo de ver, dichos autores no tienen suficientemente en cuenta que lo que le preocupa de verdad a Tocqueville no es el desarrollo económico en sentido estricto, como los efectos morales y políticos de la economía en la sociedad democrática.

²⁶⁶ "Me sorprende -subraya a este respecto Tocqueville- que los publicistas antiguos y modernos no hayan atribuido a las leyes sobre las sucesiones una mayor influencia en el curso de los asuntos humanos. Estas leyes, es verdad, pertenecen al orden civil, pero deberían estar situadas a la cabeza de todas las instituciones políticas ya que influyen increíblemente sobre el estado social de los pueblos (...) Además, tienen una manera uniforme y segura de actuar sobre la sociedad. En cierta medida, se apoderan de las generaciones antes del nacimiento de éstas(...). Constituida de cierta manera, reúne, concentra, agrupa la propiedad y poco después el poder, en algunas cabezas. Hace surgir, de algún modo, la aristocracia de la tierra. Dirigida por otros principios y lanzada por otro camino, su acción estodavía más rápida. Divide, reparte, disemina los bienes y el poder(...)sobre el que se asienta la democracia". La Democracia en América I, p. 49. En este y otros textos (véase, por ejemplo, lo que decíamos al referirnos a su Mémoire sur le paupérisme) observamos la importancia que Tocqueville concede a la estructura de la propiedad de la tierra. En este sentido, sostiene que su concentración es un factor decisivo en la configuración de la aristocracia y que su división desempeña un papel similar en la sociedad democrática.

movilidad económica y la formación de una amplia clase media son las consecuencias naturales, y no la desaparición de ricos y pobres. Desde esta perspectiva, la cuestión esencial no es, pues, el hecho de que haya diferencias de riqueza entre los miembros de la colectividad democrática, sino en cómo llega a haberlas, es decir, si se llega legítimamente a la fortuna como resultado del propio trabajo y sin privar a nadie de la misma oportunidad o si se logra ilícitamente por otros medios. El problema no es, por tanto, que haya desigualdades económicas, sino la corrección de aquellas que sean injustas. A mayor abundamiento, Tocqueville indica que si bien la igualdad democrática favorece el desarrollo del comercio y de la industria²⁶⁷ -y con ello la oportunidad de la prosperidad económica para el conjunto de los sujetos-, no por ello deja de llamar la atención sobre dos peligrosas tendencias que, relacionadas entre sí, constituyen una seria amenaza para la igualdad de oportunidades: de una parte, la emergencia de una "aristocracia industrial"²⁶⁸ que concentre en sus manos la mayor parte de la riqueza y disponga del poder de oprimir económicamente a la población obrera "fijando al trabajo el precio que les place"²⁶⁹; y de otra, la situación correlativa de extrema dependencia, empobrecimiento potencial y

²⁶⁷ "Casi todos los gustos y hábitos que nacen de la igualdad -escriben- conducen naturalmente a los hombres hacia el comercio y la industria. (...) La democracia no sólo multiplica el número de los trabajadores, sino que impulsa a los hombres a un trabajo más que a otro, y mientras les quita toda afición a la agricultura, les dirige hacia el comercio y la industria. (...) la industria acelera a su vez el desarrollo de la democracia. Las dos cosas se relacionan y actúan la una sobre la otra" A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p.196, 197, 199.

²⁶⁸A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 201 y en general todo el capítulo que se titula precisamente "Cómo la aristocracia podría salir de la industria" pp. 201-204.

²⁶⁹A. DE TOCQUEVILLE, La democracia en América II, p. 233.

degradación humana a la que se encuentra expuesta una clase obrera muy numerosa cuyo medio de subsistencia se halla como fijado irremisiblemente a las exigencias de la producción industrial, a la aplicación sistemática del principio de la división del trabajo y a los vaivenes del negocio capitalista. En efecto,

"las pequeñas sociedades aristocráticas que forman ciertas industrias en medio de la inmensa democracia de nuestros días encierran, como las grandes sociedades aristocráticas de los tiempos antiguos, algunos hombres muy opulentos y una multitud muy miserable.(...) La aristocracia territorial de los siglos pasados estaba obligada por la ley, o se creía obligada por las costumbres, a ir en auxilio de sus servidores y aliviar sus miserias. Pero la aristocracia manufacturera de nuestros días, tras haber empobrecido y embrutecido a los hombres de los que se sirve, los entrega a la caridad pública en tiempos de crisis para que los alimente.(...) Pienso que, mirándolo bien, la aristocracia manufacturera que vemos surgir ante nuestros ojos es una de las más duras que hayan aparecido sobre la tierra,(...) es ese aspecto hacia el que los amigos de la democracia deben volver constantemente con inquietud sus miradas, porque si alguna vez penetran de nuevo en el mundo la desigualdad permanente de condiciones y la aristocracia, se puede predecir que entrarán por esa puerta²⁷⁰".

En resumen, la interpretación de Tocqueville sobre la igualdad democrática va más allá de la igualdad de derechos en el sentido estrechamente liberal del término, pero no se confunde con el igualitarismo revolucionario que ya reivindicaban en la época algunos socialismos. En este sentido, su aportación tiene, a mi juicio, el doble mérito teórico de *introducir la igualdad democrática en el seno del liberalismo* superando así ciertas reticencias de éste con

²⁷⁰ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 203 s.

respecto a la igualdad (como es el caso de la universalización del sufragio) y *de abrir, a su vez, el liberalismo hasta incluir en él ciertas exigencias de la teoría democrática* (como el énfasis en la participación de la ciudadanía en la dirección de los asuntos públicos).

1-2) El imaginario de la igualdad y su influencia normativa sobre el orden democrático.

Como hemos visto, el progreso de la igualdad de condiciones genera una intensa movilidad en cuanto a riqueza, cultura y poder que hace de la democracia un tipo de sociedad definida, a diferencia de lo que ocurría en la sociedad aristocrática, por la erosión creciente de las influencias individuales y la ausencia de barreras sociales fijas o permanentes entre las clases. En este sentido, puede decirse que el estado social democrático no solamente ofrece a sus miembros una igualdad meramente formal, sino una igualdad que va más allá en la medida en que las desigualdades existentes entre los sujetos son percibidas por éstos como algo accidental y, por lo tanto, no son consideradas por ellos como estableciendo diferencia alguna de esencia o de naturaleza. Así pues, más que los grados de movilidad o de distinción que se producen o no en dicho estado social, lo que es verdaderamente nuevo para Tocqueville -y en lo que centra éste su atención preferente a la hora de interpretar la lógica profunda de la igualdad democrática- es el hecho de que los sujetos *se sientan iguales* a pesar de las desigualdades

económicas, sociales o culturales que se dan entre ellos. Desde esta óptica, la igualdad democrática se refiere a algo que no pertenece propiamente al orden social ni al orden político, sino que es anterior a ambos y ejerce, como veremos en adelante, una influencia normativa sobre ellos. Se trata, básicamente, del *constructo ideológico imaginario* que hace que los hombres se vean entre sí como formando igualmente parte de una misma condición humana. De este modo, lo que nuestro autor tiene *in mente* no es tanto el estado social democrático en su objetividad -que no es ni es de esperar que sea jamás absolutamente igualitario-, como la *percepción igualitaria del vínculo social* por parte de los individuos que lo constituyen²⁷¹. La fuerza democratizadora del *imaginario de la igualdad* es tal, sostiene Tocqueville, que su presencia en la conciencia de los individuos acaba transformando el carácter y el espíritu de las relaciones que se establecen entre ellos.

Como han indicado numerosos intérpretes²⁷², quizás el pasaje de la obra tocquevilliana que mejor ilustra esta acción transformadora del imaginario de la igualdad democrática sea el dedicado a analizar las relaciones entre el servidor y el amo contenido en la 2ª parte de La Democracia en América²⁷³. Aunque pueda parecerlo a tenor del título, el mencionado capítulo no se limita a analizar comparativamente el carácter

²⁷¹ Sobre la importancia de este punto en la reflexión tocquevilliana insisten, entre otros, los trabajos de M. GAUCHET, "Tocqueville, l'Amérique et nous", Libre, Paris, Payot, 1980, n°7, p. 85 s.; F. FURET, "Le système conceptuel de La Démocratie en Amérique", Commentaire, Paris, 1980-81, n° 12, p. 610; J.C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, p. 65; P. MANENT, Tocqueville et la nature de la démocratie, p. 55.

²⁷² Así por ejemplo M. GAUCHET, art. cit. p. 87; P. MANENT, op. cit. en nota anterior p. 51 y J. C. LAMBERTI, op. cit. en nota anterior p. 66 s.

²⁷³ Se trata del capítulo V de la tercera sección de la 2ª Democracia titulado "Cómo modifica la democracia las relaciones entre el servidor y el amo". A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, pp. 220-228.

de la servidumbre tal y como se da en las sociedades aristocrática y democrática. El contenido de la reflexión tocquevilliana apunta, a mi juicio, a algo de alcance mucho más general -a la naturaleza misma de la igualdad democrática- y, sobre todo, más fundamental: a saber, a *la legitimidad de la autoridad y la obediencia entre hombres que se consideran iguales*. Veámoslo, pues.

Para empezar, cabe señalar que, salvo la esclavitud, no hay propiamente hablando una forma de dominación más completa entre individuos desiguales que la que se establece entre un siervo y su amo. El examen de la domesticidad en la sociedad aristocrática nos muestra, de manera paradigmática, el esquema que preside dicha relación. En efecto, la jerarquía permanente, los rangos y privilegios marcados hereditariamente, la dirección ideológica verticalizada, la vinculación comunitaria de corte feudal y la distribución fija de los roles del mando y la obediencia, de la riqueza y del trabajo, de la sabiduría y de la ignorancia, constituyen los principales rasgos de la relación entre amos y servidores durante los siglos aristocráticos. A este respecto, tal vez el mejor retrato que nos ofrece Tocqueville de la susodicha relación sea el reflejado en las siguientes palabras:

"El servidor ocupa en las aristocracias una posición subordinada de la que no puede salir. Cerca de él se encuentra otro hombre que tiene un rango superior que no puede perder. De una parte, la oscuridad, la pobreza, la obediencia a perpetuidad; de la otra, la gloria, la riqueza, el mando a perpetuidad. Esas condiciones son siempre distintas y siempre próximas y el vínculo que las une es tan duradero como ellas mismas. (...) En los pueblos aristocráticos, el amo llega a considerar a sus servidores como una parte

inferior y secundaria de sí mismo y frecuentemente se interesa por su suerte en un último esfuerzo de egoísmo. Los criados, por su parte, no están lejos de considerarse bajo el mismo punto de vista y se identifican a veces con la persona del amo, de tal suerte que llegan a ser finalmente el accesorio de éste a sus propios ojos como ellos lo son a los del amo²⁷⁴”.

Una realidad bien distinta -indica nuestro autor- tiene lugar en el seno de la sociedad democrática y si bien es cierto que el avance de la igualdad de condiciones no trae como consecuencia la supresión de las diferencias entre los hombres, no es menos cierto que esa misma igualdad transmuta profundamente la estructura de las relaciones que se establecen entre ellos hasta el punto de engendrar un modo de ser humano y de considerar lo humano totalmente distintos. En efecto,

“Todavía no se han visto sociedades donde las condiciones fuesen tan iguales que no se encontrasen ni ricos ni pobres y, por consiguiente, amos y servidores. La democracia no impide que existan estas dos clases de hombres, pero cambia su carácter y modifica sus relaciones.(...) La igualdad de condiciones hace seres nuevos del servidor y del amo y establece nuevas relaciones entre ellos²⁷⁵”.

¿En qué consiste, pues, la novedad que introduce la igualdad democrática entre amos y servidores? Dicho de otro modo: ¿cuáles son los principales rasgos que definen las relaciones humanas basadas en la igualdad? Y más profundamente todavía: ¿qué es lo que legitima el mando y la obediencia en una sociedad definida por la igualdad de las condiciones entre los miembros que la componen?; ¿cuál es, en definitiva, el papel

²⁷⁴ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 223.

²⁷⁵ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 221, 223.

normativo de la igualdad en una sociedad democrática? Para responder a dichas cuestiones, habremos de analizar en detalle y paso por paso la argumentación tocquevilliana contenida en este capítulo y en otros más o menos directamente relacionados con él.

Desde el momento en que la igualdad de condiciones penetra en el alma de los individuos -observa Tocqueville-, se crea entre ellos la idea de una común pertenencia al género humano, lo cual modifica sustancialmente la visión que cada uno tiene de sí mismo así como la manera de concebir y de valorar al otro. En efecto, a medida que los hombres se reconocen a sí mismos en el otro y se consideran como seres humanos semejantes más allá de sus diferencias extrínsecas, la alteridad deja de concebirse en los términos aristocráticos de una heterogeneidad humana axiológicamente predeterminada entre quienes se encuentran situados en un estamento social jerárquicamente superior y quienes ocupan uno inferior. Así pues, al sentirse parte de una misma naturaleza humana, tanto el amo como el sirviente perciben su respectiva posición social como algo circunstancial y reversible, y de ahí que no identifiquen el lugar que ocupan ni la tarea que les corresponde desempeñar con la adscripción fija e invariable a una u otra clase. A este respecto dice Tocqueville que

"hay todavía una clase de criados y una clase de amos, pero no son siempre los mismos individuos y sobre todo las mismas familias quienes las componen, y no hay ya perpetuidad ni en el mando ni en la obediencia²⁷⁶".

²⁷⁶ Idem que nota anterior, p. 223.

A mayor abundamiento, cabe señalar que cuando la igualdad de condiciones domina el horizonte de la conciencia social y el acceso a la cultura deja de ser un privilegio reservado a una sola clase, los servidores no constituyen propiamente un universo social aparte al de los amos puesto que no llega a formarse una mentalidad acorde a la posición que ocupa cada uno de ellos con sus correspondientes vicios y virtudes. Nada, pues, que se parezca a la bajeza o a la grandeza de espíritu que se encuentran asociadas de un modo característico a la condición de cada clase e incluso a la gradación existente en el interior de las mismas como en la sociedad aristocrática. En efecto, en la sociedad democrática

"los servidores(...) no conocen vicios ni virtudes de su condición, sino que comparten la cultura, las ideas, los sentimientos, las virtudes y los vicios de sus contemporáneos y son honrados o bribones de la misma manera que sus amos.(...) No he visto nunca en los Estados Unidos nada que pudiera recordarme la idea del servidor selecto cuyo recuerdo hemos conservado en Europa, pero tampoco he encontrado la idea del lacayo. Se ha perdido la huella del uno como del otro²⁷⁷".

La igualdad de condiciones no significa que amo y servidor sean *realmente iguales*, sino más bien que *se sienten iguales y que pueden serlo*. El servidor puede devenir amo y aspira a ello; el amo, por su parte, puede devenir servidor y teme llegar a serlo. En este sentido, puede decirse que ambos no son diferentes ya que consideran lo que les distingue como algo accidental y vinculado al desempeño de un determinado papel social que muy bien puede ser otro en el futuro. Esto

²⁷⁷ Ibidem, p. 223 s.

hace que en la sociedad democrática los individuos conciban y experimenten su vida social bajo los signos de la provisionalidad, la competitividad y la indeterminación.

Puesto que amos y servidores no son hombres de distinta naturaleza y ambos pueden ver intercambiada su posición en un momento dado, ¿en qué se fundamenta -se pregunta Tocqueville- el derecho de los primeros a mandar y la obligación de los segundos a obedecer? Si el uno manda y el otro sirve -viene a responder nuestro autor- es en virtud de la única legitimidad posible de la autoridad y la obediencia entre individuos que se consideran iguales: *el acuerdo contractual*. El contrato, pues, y ya no la tradición es la fórmula mediante la que el amo y el servidor establecen libre y voluntariamente las condiciones de su relación provisoria así como los límites de la misma. En este sentido,

"el amo juzga que el contrato es el único origen de su poder y el servidor descubre en él la única causa de su obediencia. No discuten entre ellos sobre la posición recíproca que ocupan, sino que cada uno ve fácilmente la suya y se mantiene en ella²⁷⁸".

Tocqueville trata de mostrar aquí que el modelo contractual define el carácter de las relaciones entre amo y servidor -y lo mismo podría decirse *mutatis mutandi* de las que se establecen entre patrono y obrero²⁷⁹- en la sociedad democrática. Ahora bien, aun siendo importante dicha observación, la reflexión tocquevilliana sobre este punto

²⁷⁸ Ibidem, p. 225.

²⁷⁹ Así parece confirmarlo la siguiente anotación contenida en sus papeles de trabajo: "Ce que je dis au serviteur s'est toujours appliqué à peu près à l'ouvrier". A. DE TOCQUEVILLE, *Inédits de Yale*, CV, g, cahier 1, p. 3. (citado por J.C. LAMBERTI, *Tocqueville et les deux démocraties*, p. 67.).

contiene también, a mi juicio, algo mucho más novedoso e interesante: a saber, que la relación contractual tiene una justificación más social que propiamente jurídica o económica y ello se debe, fundamentalmente, a la influencia que ejerce el imaginario de la igualdad sobre la conciencia colectiva a través de la opinión pública. En efecto, cuando amos y servidores se consideran como seres de naturaleza semejante y perciben, en consecuencia, su diferente posición social como algo accidental y susceptible de variación, entonces la relación contractual se concibe de un modo general como una regla tan congruente con la imagen de la igualdad de las condiciones que llega incluso a hacer olvidar *la desigualdad y la dominación reales* que dicha regla también permite. A este respecto, nuestro autor escribe lo siguiente:

"En vano la riqueza y la pobreza, el mando y la obediencia establecen(...)grandes distancias entre los hombres porque la opinión pública(...) les aproxima a un nivel común y crea entre ellos una especie de igualdad imaginaria a pesar de la desigualdad real de las condiciones. Esa opinión todopoderosa acaba por penetrar en el alma misma de aquellos cuyo interés podría concitarles contra ella. Modifica su juicio al mismo tiempo que subyuga sus voluntades²⁸⁰".

Así pues, entre el derecho a la igualdad y el hecho de la misma se encuentra -dice Tocqueville- una suerte de *igualdad imaginaria* que la opinión pública se encarga de elevar a la categoría de "sensorio común" de la vida social democrática²⁸¹. De este modo, la igualdad de condiciones se convierte en un

²⁸⁰ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 224 s.

²⁸¹ Sobre la importancia de esta idea en la reflexión tocquevilliana sobre la democracia insiste P. MANENT en Tocqueville et la nature de la démocratie, p. 55.

poder social cuya influencia normativa sobre la mentalidad del *homo democraticus* puede proyectarse en dos direcciones bien diferentes: puede engendrar un sentido de la igualdad que lleve a los individuos a cuestionar las desigualdades injustamente basadas en el esquema aristocrático del privilegio o en el trato opresivo de unos individuos sobre otros; pero puede generar también en esos mismos individuos una especie de *pasión igualitaria* que les lleve a identificar erróneamente la igualdad con la uniformidad y a querer, en consecuencia, reducir *tiránicamente* toda diferencia individual a un mismo y mediocre nivel común mayoritariamente establecido. La igualdad, afirma Tocqueville, constituye en todo caso el sentimiento dominante en el estado social democrático, pero la cuestión decisiva es que según sea concebida dicha igualdad en la opinión pública -como exigencia de justicia o como pasión homogeneizadora-, la democracia propiciará el desarrollo de la libertad o, por el contrario, se deslizará peligrosamente hacia el despotismo. En efecto,

"No hay que ocultar que el estado social que acabo de describir se presta tan fácilmente a una como a otra de sus dos consecuencias. Existe(...)una pasión viril y legítima por la igualdad que impulsa a los hombres a querer ser todos poderosos y apreciados. Esa pasión tiende a elevar a los pequeños a la altura de los grandes. Pero hay también en el corazón humano un gusto depravado por la igualdad que lleva a los débiles a querer rebajar a los fuertes a su nivel y que conduce a los hombres a preferir la igualdad en la servidumbre a la desigualdad en la libertad²⁸²".

Así pues, aunque el imaginario de la igualdad democrática nos remita al principio de una comunidad de naturaleza entre los

²⁸² A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p. 55.

seres humanos y, en último término, a la igualdad en su sentido moral, debemos distinguir claramente si de ahí se deriva la idea de un derecho igual para todos a la libertad o un igualitarismo que trate de convertir a todos en seres absolutamente idénticos y rechace, en consecuencia, el pluralismo y la libertad individual. En el primer caso -viene a concluir nuestro autor- nos encaminamos hacia una *democracia liberal* y en el segundo hacia el *despotismo democrático*.

El tránsito de la jerarquía a la igualdad social, de la regla estamental a la contractual no solamente cambia, como indicamos anteriormente, el carácter de las relaciones entre los hombres, sino que este hecho influye además en el espíritu mismo de tales relaciones. En efecto, la domesticidad aristocrática ligaba al amo y al servidor mediante un fuerte vínculo comunitario a pesar de su distinto valor humano y la desigualdad existente entre la condición social de uno y otro. Nada de esto se observa en la domesticidad democrática puesto que en ella el imaginario de la igualdad los sitúa, por así decirlo, uno al lado del otro y además la relación entre ellos se limita a la mera ejecución de un contrato, lo que favorece su extrañamiento mutuo.

"Así, aunque bajo la aristocracia el amo y el servidor no tengan entre ellos ninguna semejanza natural, aunque la fortuna, la educación, las opiniones y los derechos los sitúen, por el contrario, a una inmensa distancia en la escala de los seres, el tiempo, sin embargo, acaba por ligarlos el uno al otro. Les une una larga comunidad de recuerdos y, por diferentes que sean, se asimilan. Mientras que en las democracias, donde son casi semejantes por naturaleza, permanecen siempre extraños el uno al otro.(...)En los pueblos democráticos, el servidor y el amo están muy

próximos. Sus cuerpos se tocan constantemente, sus almas no se mezclan; tienen ocupaciones comunes, pero casi nunca intereses comunes²⁸³".

Así pues, a medida que las condiciones se hacen cada vez más iguales, los hombres adquieren una mayor independencia individual, pero, a la vez, se debilita tanto su sentido social de comunidad como la visión de un interés común a todos ellos. Ahora bien, de este hecho pueden derivarse -indica Tocqueville- dos tendencias totalmente distintas. Puede ocurrir, según la primera de ellas, que esa igualdad que coloca a los hombres los unos al lado de los otros y los hace más independientes les lleve a encerrarse en su mundo privado, a ser indiferentes a sus conciudadanos y a confiar al Estado la creación, desde arriba, de un espíritu colectivo y la gestión de sus intereses comunes. La secuencia que une al individualismo con el despotismo estatal sería, entonces, el resultado al que conduce esta tendencia. En efecto,

"Los hombres que habitan en los países democráticos, al no tener ni superiores ni inferiores, ni asociados habituales y necesarios, se repliegan de buena gana sobre sí mismos y se consideran aisladamente. Tuve ocasión de indicarlo muy extensamente al tratar del individualismo. Estos hombres se apartan alguna vez de sus negocios particulares para ocuparse de los asuntos comunes sólo con grandes esfuerzos. Su tendencia natural consiste en abandonar esa preocupación al único representante visible de los intereses colectivos, que es el Estado²⁸⁴".

Pero puede suceder también, según la segunda alternativa, que esa misma igualdad les haga comprender que la independencia individual se convierte en aislamiento e impotencia si no

²⁸³ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 222, 225.

²⁸⁴ Idem que nota anterior, p. 341-342.

salen de sí mismos y se asocian con los demás para deliberar libremente entre ellos *qua ciudadanos* acerca de sus intereses comunes y a dotarse, en consecuencia, de instituciones civiles y políticas apropiadas a dicha finalidad. En esta dirección, nuestro autor indica lo siguiente:

"Diré solamente de una manera general que el primer interés de un pueblo democrático ha de ser que se propague y asegure el espíritu de asociación en su interior; todos los intereses deben subordinarse a ése(...) El principal objeto de un buen gobierno ha consistido siempre en poner cada vez más en los ciudadanos en situación de prescindir de su ayuda. Eso es más útil de lo que puede serlo ella. Si los hombres no aprenden(...) más que el arte de obedecer y no el arte de ser libres, no sé qué privilegios tendrían sobre los animales, sino que el pastor sería elegido entre ellos²⁸⁵".

En definitiva, la igualdad considerada ya no tanto como hecho social, sino como producción imaginaria -como *ideología*- resulta fundamental a la hora de interpretar la lógica profunda de la sociedad democrática. Dicha perspectiva nos permite apreciar que la igualdad lleva aparejadas dos tendencias -e incluso podríamos decir también dos pasiones- axiológicamente contrapuestas: una, que ve la igualdad como *equidad* y propicia la asociación de ésta con la libertad; y otra, que convierte la igualdad en *igualitarismo* y abona la gestación de un nuevo género de despotismo -el *despotismo democrático*-. Urge, por tanto, analizar en profundidad esta última tendencia, que Tocqueville destaca con gran preocupación, con el fin de saber cómo es y, lo que es más importante, cómo puede ser combatida con los recursos de los

²⁸⁵ Ibidem, p. 151.

que dispone la propia democracia. En uno de los borradores de la parte final de La Democracia en América encontramos resumido con toda claridad esa especie de dilema frente al que nos sitúa, según nuestro autor, el desarrollo de la igualdad democrática:

"Dos cuestiones por resolver. Despotismo con igualdad. Libertad con igualdad. Ahí estriba toda la cuestión del futuro²⁸⁶".

1-3) De la pasión igualitaria al despotismo democrático

Como hemos indicado, la reflexión tocquevilliana no se limita a considerar la igualdad de las condiciones en su dimensión fáctica, sino que también se ocupa de analizar esa misma igualdad en su dimensión ideológica. Queda, sin embargo, por tratar un tercer aspecto de dicha reflexión que anda estrechamente relacionado con los otros dos y cuya influencia sobre la orientación de la vida social y política democrática no puede, en modo alguno, ser minimizada. Nos referimos, naturalmente, a *la pasión por la igualdad*. A este respecto, cabe decir que la originalidad de nuestro autor consiste - según ha señalado H. BÉJAR- en caracterizar también la igualdad de condiciones como "base de la estructura de deseos del hombre democrático"²⁸⁷.

²⁸⁶ A. DE TOCQUEVILLE, *Drafts*, Yale, CVc, Paquet 6, p. 55. Citado por J.T. SCHLEIFER, Cómo nació la Democracia en América de A. de Tocqueville, p. 211.

²⁸⁷ H. BÉJAR, "Alexis de Tocqueville: la democracia como destino" en F. VALLESPÍN (edit) Historia de la teoría política, Madrid, Alianza, 1991, vol 3, p. 310.

Tocqueville comienza su reflexión sobre este punto diciendo que la primera y más importante pasión que suscita la igualdad de condiciones en el alma de los hombres es, precisamente, "el amor a esa misma igualdad"²⁸⁸. Dicha afirmación adquiere una mayor relevancia cuando añade, a continuación, que se trata de una pulsión afectiva diferente y mucho más poderosa que la que esos mismos hombres sienten por la libertad. Así pues,

"El gusto que los hombres tienen por la libertad y el que sienten por la igualdad son, en efecto, dos cosas distintas, y no temo añadir que en los pueblos democráticos son dos cosas desiguales"²⁸⁹.

No es que los hombres de la época democrática no tengan una inclinación natural por la libertad, pues, desde luego, el gobierno que ellos conciben ante todo y que más aprecian es aquél que han elegido libremente y cuya acción pueden controlar. Ahora bien, la libertad -arguye Tocqueville- no se halla vinculada exclusivamente a ningún estado social y, por este motivo, no puede constituir el rasgo pasional distintivo de los tiempos democráticos que corren. Además de ésta, nuestro autor aduce otras razones que prueban más claramente todavía por qué es la igualdad y no la libertad la pasión predominante y verdaderamente definitoria de la sociedad democrática moderna. El ejercicio de la libertad -viene a decir Tocqueville- exige un considerable esfuerzo y no menos vigilancia; se conquista con dificultad y puede, sin embargo, perderse fácilmente; sus excesos se notan enseguida y todo el

²⁸⁸ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 131.

²⁸⁹ Idem, p. 133.

mundo los ve, mientras que los beneficios que procura solamente se perciben a la larga y escapan frecuentemente a la atención de la mayoría. Por el contrario, las ventajas y los placeres que proporciona la igualdad se sienten inmediatamente, son accesibles a todos y no requieren ningún esfuerzo. Tanto es así que para disfrutar de ellos no hace falta más que vivir, y de ahí la creencia de que sus bondades han de durar para siempre. Sus inconvenientes no son, sin embargo, tan evidentes y solamente los advierten quienes no se han dejado obnubilar por sus encantos. Se comprende, por tanto, que "la pasión que hace nacer la igualdad sea enérgica y general" y que "los pueblos democráticos quieran la igualdad en todo tiempo y haya épocas en que llevan hasta el delirio la pasión que sienten por ella²⁹⁰".

Ello no significa, empero, que los pueblos democráticos no aprecien la libertad y luchen apasionadamente por conseguirla cuando se hallan desprovistos de ella. Ahora bien, si fallan en su objetivo o alguna fuerza les aparta brutalmente del mismo, entonces se les ve sufrir, pero aguardan con resignación la llegada de tiempos mejores. En cambio, la pasión que impulsa a esos mismos pueblos en pos de la igualdad es tan exigente, irresistible e insaciable en sus demandas que nada parece poder detenerla y puede llegar incluso a hacerles olvidar la libertad con tal de ver reinar a esa misma igualdad en todos los ámbitos de la vida social. En este sentido, concluye Tocqueville su análisis con estas impresionantes palabras:

²⁹⁰ Ibidem, p. 134.

"Creo que los pueblos democráticos tienen un gusto natural por la libertad. Abandonados a sí mismos, la quieren y ven con dolor que se les separe de ella. Pero tienen por la igualdad una pasión ardiente, insaciable, eterna, invencible. Quieren la igualdad en la libertad, y si no pueden obtenerla, la quieren incluso en la esclavitud²⁹¹".

Así pues, la pasión por la igualdad resulta ser *la pasión democrática por excelencia*. Se trata, como se ha dicho, de una pasión tan insaciable que, al igual que ocurre con la pasión amorosa, las satisfacciones parciales no la detienen, sino que la estimulan todavía más. De este modo -sostiene Tocqueville-, el amor a la igualdad aumenta sin cesar con cada nuevo avance de esa misma igualdad. En efecto, cuando las barreras sociales jerárquicas se consideraban como algo infranqueable, nadie abrigaba el deseo de franquearlas; desde el momento en que alguna de ellas es derribada en nombre de la igualdad, entonces se genera en el espíritu de los hombres el deseo incontenible de arrumbar, una tras otra, todas las que permanecen en pie. Y es que cuando la desigualdad es la norma que rige la vida social, las mayores desigualdades se aceptan como algo natural; pero a medida que las condiciones son cada vez más iguales entre los hombres, la menor desigualdad tiende a considerarse como algo injustificable. Por esta razón, la pasión por la igualdad se vuelve más intensa cuando las desigualdades disminuyen y son menos visibles. En este sentido, escribe nuestro autor que

"el odio que los hombres sienten por los privilegios aumenta a medida que los privilegios se hacen más

²⁹¹ Ibidem, p. 134 s.

raros y menores, de tal suerte que se diría que las pasiones democráticas se inflaman más cuando encuentran menos alimento.(...) el amor a la igualdad crece sin cesar con la igualdad misma; al satisfacerlo se la desarrolla²⁹²".

La diferencia de la igualdad con respecto a la libertad es también en este punto bastante notoria. En efecto, se puede concebir que los hombres se sientan razonablemente satisfechos al haber conseguido un cierto grado de libertad, pero el carácter insaciable de la pasión por la igualdad hace difícil el que esos mismos hombres cimenten una igualdad que les baste.

La pasión por la igualdad es, sin embargo, *una pasión de doble filo*. Unas veces tiende a fomentar en los hombres *el deseo legítimo de perfeccionarse* y les lleva a querer elevarse todos al nivel de los más excelentes, pero en otras ocasiones adopta *una forma perversa* y les impulsa a reducir a todo aquél que sobresalga del nivel impuesto por la mayoría. Si prevaleciera la primera de estas formas, la pasión por la igualdad contribuiría enormemente a hacer de la democracia un modo social de vida favorable al libre y justo desarrollo de la excelencia de todos los sujetos. Ahora bien, desgraciadamente -indica Tocqueville-, es la segunda de tales formas la que cuenta con mayor probabilidad de imponerse. Y ello porque en la opinión común la igualdad se confunde fácilmente con la uniformidad, y de ahí que la pasión por la igualdad degenera en *pasión igualitaria* e induzca en los hombres el deseo de asemejarse en todo por encima de cualquier otra consideración. Cuando esto ocurre, cada quien no ve ni

²⁹² Ibidem, p. 343.

quiere ver alrededor suyo más que otros individuos semejantes a él mismo. La pasión igualitaria (o quizás fuera mejor decir *igualitarista*) les lleva a querer imitarse y confundirse de tal manera que se diría que el número constituye la única diferencia que llegan a admitir. En este sentido, la mayoría se convierte para ellos en la auténtica medida de la igualdad y, por tanto, en el criterio al que conviene acogerse para juzgar acerca de todas las cuestiones. El menor instinto por sobresalir y diferenciarse del nivel común se contempla, por una parte, con envidia, y, por otra, se considera un peligro intolerable o una extravagancia ridícula que hay que neutralizar apelando a la autoridad de la opinión mayoritaria. La pasión igualitaria -escribe Tocqueville- hace que

"los hombres se parezcan y, además, en cierta forma, sufran por no parecerse. Lejos de querer conservar lo que todavía puede singularizar a cada uno de ellos, solamente piden perderlo para confundirse en la masa común, que a sus ojos es la única que representa el derecho y la fuerza. El espíritu de individualidad está casi destruido²⁹³".

A este respecto, lo que teme Tocqueville de la pasión igualitaria es que desemboque en lo que constituye su primera y más conocida versión del despotismo democrático: *la tiranía de la mayoría*.

Como es sabido, el análisis de dicha forma de despotismo ocupa ya un lugar importante en la reflexión tocquevilliana de la 1ª parte de La Democracia en América y buena prueba de ello es el capítulo, tan celebrado por los intérpretes, que se titula precisamente "La omnipotencia de la mayoría en los

²⁹³ Ibidem, p. 327.

Estados Unidos y sus efectos"²⁹⁴. El contenido del mencionado capítulo es, sin embargo, mucho más complejo de lo que habitualmente se supone y en todo caso no puede reducirse, a mi juicio, a una mera cuestión de derecho político. Es cierto que Tocqueville denuncia enérgicamente la tiranía a la que se encuentran expuestas las minorías cuando se confunde dogmáticamente el principio democrático de la soberanía popular con el poder absoluto e ilimitado de la mayoría, pero no es menos cierto que lo que a nuestro autor le preocupa especialmente es el dominio moral y sutilmente opresivo que los más ejercen en nombre de la opinión pública sobre la inteligencia crítica y la libertad de acción de cada uno de los individuos. Y ello porque las raíces de la tiranía de la mayoría se encuentran más bien en el ámbito de las costumbres que en el de las leyes, y de ahí su extraordinario poder de penetración a lo largo y a lo ancho del tejido social. En este sentido, el *nuevo despotismo* consiste fundamentalmente en la *presión inquisitorial* que la mayoría ejerce sobre la manera de pensar y sentir de los individuos mediante los mecanismos psicosociales de la conformidad social, la uniformización ideológica, el dogmatismo grupal y la estigmatización de la diferencia. De este modo, la mayoría se convierte en un *imperio moral* que se arroga el derecho y el poder de regularlo todo y del que resulta, en consecuencia, harto difícil sustraerse.

"Eso es verdad -dice Tocqueville- sobre todo en los Estados democráticos organizados como las repúblicas

²⁹⁴ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, pp. 241-256.

americanas, donde la mayoría posee un imperio tan absoluto y tan irresistible que en cierto modo es necesario renunciar a los derechos de ciudadano y, por así decir, a la cualidad de hombre cuando uno quiere apartarse del camino que ella ha trazado²⁹⁵".

El *despotismo de la mayoría* es, por lo tanto, tan de temer como el gobierno absoluto de antaño ejercido por un solo hombre y máxime -observa nuestro autor- si tenemos en cuenta que su manera de proceder ha cambiado de forma y mejorado, por así decirlo, los métodos tradicionales del autoritarismo. En efecto, la opresión es ahora *más psicológica que física; más suave que violenta; más social que propiamente política* y, en definitiva, se dirige a modelar el espíritu de cada uno hasta convertirlo en *hombre-masa*. A este respecto, Tocqueville escribe:

"Cadenas y verdugos eran los instrumentos groseros que antaño empleaba la tiranía, pero en nuestros días la civilización ha perfeccionado hasta el mismo despotismo que, sin embargo, no parecía tener nada que aprender.(...) Bajo el gobierno absoluto de uno solo, el despotismo, para llegar al alma, golpeaba vigorosamente el cuerpo(...) pero en las repúblicas democráticas no es así como procede la tiranía: deja el cuerpo y va derecha al alma. El amo ya no dice: "Pensad como yo o moriréis". Dice: "Sois libres de no pensar como yo. Vuestra vida, vuestros bienes, todo lo conservaréis, pero a partir de este día sois un extraño entre nosotros.(...) Permaneceréis entre los hombres, pero perderéis vuestros derechos de humanidad. Cuando os acerquéis a vuestros semejantes, huirán de vosotros como de seres impuros, e incluso aquellos que crean en vuestra inocencia os abandonarán, pues se huiría de ellos a su vez. Id en paz, os dejo la vida, pero la que os dejo es peor que la muerte" "²⁹⁶.

²⁹⁵ Idem, p. 252.

²⁹⁶ Idem, p. 250.

Así pues, sin necesidad de recurrir a una violencia física directa o de apelar a la autoridad de la ley, la mayoría impone tan sutilmente sus designios en lo más profundo del alma de los individuos que llega incluso a suprimirles el deseo mismo de cuestionarlos y/o de oponerse a ellos. Como puede verse, la interpretación tocquevilliana de la tiranía mayoritaria no se detiene en el aspecto jurídico y desciende también, por debajo de la capa superficial de la política, hasta el subsuelo donde se gestan las ideas y los sentimientos que rigen la vida de los hombres en el estado social democrático. Por este motivo -apuntan algunos de sus comentaristas²⁹⁷-, su diagnóstico y visión crítica del nuevo despotismo tiene tanta actualidad, ya que se aplica tanto a los regímenes totalitarios como a las democracias de masas.

La preocupación de Tocqueville por el vínculo existente entre el igualitarismo, la regla de mayorías y el despotismo democrático prosigue en la 2ª parte de La Democracia en América, pero, como muy bien señala J.T. SCHLEIFER²⁹⁸, su reflexión se centra aquí en el nuevo peligro que representa para la causa de la libertad democrática la acción combinada de tres factores: el individualismo, la obsesión por el bienestar material y el acrecentamiento y burocratización del poder estatal.

Como vimos en la primera parte del presente trabajo, la difusión del individualismo trae consigo un desplazamiento del

²⁹⁷ Así, por ejemplo, E. NOLLA, "Introducción del editor" a La Democracia en América, p. LXVIII; R. SENNETT, "Lo que Tocqueville temía" en Narcisismo y cultura moderna, Barcelona, Kairos, 1980, pp. 149-153.

²⁹⁸ J. T. SCHLEIFER, op. cit. "Las concepciones cambiantes de Tocqueville acerca del despotismo democrático" cap. XIII, pp. 196-211.

interés de los sujetos hacia la vida privada y una desatención concomitante con respecto a los asuntos públicos. A ello se une -añade Tocqueville- el que estos mismos sujetos consideren al bienestar material como objetivo número uno de su proyecto vital y que, en consecuencia, se entreguen apasionadamente a su obtención, maximización y disfrute como si se tratara de una nueva panacea universal. Y, claro está, cuando es el bienestar material -y no la equidad o la excelencia humana- el principal objeto de la pasión igualitarista, entonces cada quien alimenta el deseo de alcanzar un nivel de confort semejante al de cualquier otro y cree fervientemente que la uniformidad en el bienestar constituye, a este respecto, lo propio del ideal democrático. En este sentido, los hombres se muestran tan inquietos en medio de las expectativas de prosperidad material para todos suscitadas por la pasión igualitarista, que cada uno de ellos percibe al otro ora como un semejante con el que identificarse, ora como un competidor y un obstáculo a la realización de sus deseos. De este modo, la vida social ofrece el espectáculo ciertamente dramático de unos hombres que ambicionan el bienestar por encima de todo y compiten entre ellos con el fin de procurárselo en el mayor grado posible; pero, al mismo tiempo, sabedores de que no todos pueden obtener idéntico resultado, se sienten frustrados si no alcanzan el bienestar anhelado y envidian a quien la habilidad o la suerte ha situado más allá del nivel común.

"Esta constante oposición -dice nuestro autor- que reina entre los instintos que nacen de la igualdad y los medios que proporciona para satisfacerlos, atormenta y fatiga las almas.(...) En los tiempos

democráticos, los goces son muy vivos(...) y sobre todo el número de los que los disfrutan es muy grande, pero hay que reconocer que, por otra parte, las esperanzas y los deseos encuéntrase frustrados en ellos a menudo, que las almas están más conmovidas y más inquietas y que las preocupaciones son muy agudas²⁹⁹".

En efecto, la contradicción existente entre la promesa de un idílico e ilimitado confort material para todos que suscita la pasión igualitaria y las posibilidades reales de ver realizada una expectativa de tal naturaleza es vivida por los individuos con una tensión enorme, y constituye el caldo de cultivo idóneo para la aparición de todo un elenco de pasiones -y de *bajas pasiones*- propias del hombre democrático, entre las que cabe contar la *envidia*, la *vanidad*, la *mezquindad*, la *obsesión presentista*, la *mediocridad*, el *camaleonismo* y la *melancolía*.

¿Cómo es posible superar -se pregunta entonces el hombre dominado por la pasión igualitaria- la distinción entre uno mismo y los demás en lo que respecta al bienestar, esto es, una distinción que siempre puede mostrar a cualquier otro como más emprendedor, más rico, más poderoso y, en definitiva, más feliz que yo? La respuesta no se hace esperar: situando por encima de mí mismo y de los demás una instancia central que concentre todo el poder disponible, cuya razón de ser consista precisamente en simbolizar y procurar un nivel uniforme de bienestar para todos, aunque sea a costa de cederle mi libertad. Dicho poder, según Tocqueville, no es otro que el Estado, pues

"al estar necesariamente y sin discusión por encima de todos los ciudadanos, no excita la envidia de

²⁹⁹ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 178 s.

ninguno de ellos y cada uno cree arrebatarse a sus iguales todas las prerrogativas que le concede. El hombre de los siglos democráticos obedece a su vecino, que es su igual, solamente con extrema repugnancia. Rehúsa reconocerle una ilustración superior a la suya, desconfía de su justicia y ve con envidia su poder. Le teme y le desprecia; gusta de hacerle sentir a cada instante la común dependencia a un mismo amo en que están ambos³⁰⁰”.

De este modo, la pasión igualitaria llega a inducir en cada uno de los individuos el deseo de prescindir de su libertad con el fin de salvaguardar la igualdad misma. El resultado al que conduce dicho proceso es una nueva forma de despotismo democrático -la de un *Estado-providencia*-, cuya marca de fábrica y estrategia favorita consiste precisamente en ofrecer, de manera paternalista, igualdad en el bienestar a cambio de libertad.

La pasión igualitaria genera, pues, en el alma de los hombres una *doble y ambivalente* tendencia: por una parte, les induce a considerarse individualmente, a amar la independencia privada y a mirar con orgullosa desconfianza la autoridad de cualquiera de sus semejantes; pero al mismo tiempo les lleva, por otra parte, a sentir su debilidad e indefensión individuales ante la magnitud de lo social y a concebir como salida a dicha situación la institución de un único poder central que, representándoles a todos, se ocupe de garantizar el orden y de dirigirles uniformemente hacia el bienestar. De predominar la primera de dichas tendencias -indica nuestro autor-, el cuerpo social podría disolverse, el desorden llegaría bien pronto a su colmo y las naciones democráticas caminarían decididamente hacia la anarquía. Ahora bien, la

³⁰⁰ Idem, p. 343.

experiencia histórica nos enseña -arguye Tocqueville- que el poder social tiende, tarde o temprano, a reconstituirse, y en este sentido lo más probable es que la acción de la pasión igualitaria conduzca a los individuos hacia la segunda de las tendencias referidas, haciéndoles creer que les dirige hacia la libertad cuando en realidad se encaminan silenciosamente hacia el establecimiento de un nuevo género de despotismo. Mostrar a sus contemporáneos esta peligrosa tendencia, denunciarla como perniciosa para el futuro de la libertad y proponer, en consecuencia, los medios para combatirla apelando a los principios de la democracia misma es, a mi juicio, la verdadera y urgente tarea que asume nuestro autor. En efecto,

"la igualdad produce (...) dos tendencias: una conduce directamente a los hombres a la independencia y puede empujarlos de repente hasta la anarquía; la otra conduce por un camino más largo, más secreto, pero más seguro hacia la servidumbre. Los pueblos ven fácilmente la primera y la resisten; se dejan arrastrar por la otra sin verla. Es especialmente importante ponerla al descubierto³⁰¹".

Y ello porque todo parece conducir al peligro de que la pasión igualitarista sumerja al *homo democraticus* en esa especie de *círculo vicioso* compuesto de independencia y uniformidad, atomización y masificación, rechazo de los antiguos privilegios y centralización del poder, soberanía popular y omnipotencia estatal. Nada, pues, que tendencialmente se encuentre situado entre los individuos y el Estado, como sí ocurría con los *cuerpos sociales intermedios* tan característicos de los regímenes aristocráticos a los que se

³⁰¹ Ibidem, p. 336.

refería Montesquieu. Por el contrario, las sociedades democráticas son proclives a la institución de un poder único y central que se impone con todo su peso sobre los individuos. Es ésta una idea simple y general a la vez, que se aviene perfectamente con el espíritu uniformizante y nivelador de los individuos dominados por *la pasión igualitaria*, lo que explicaría su propensión favorable a la aplicación de una legislación indistinta para todos ellos por parte del gobierno. Así pues,

"tras la idea de un poder único y central, la que se presenta más espontáneamente a la inteligencia de los hombres en los siglos de igualdad es la idea de una legislación uniforme. Como cada uno de ellos se ve poco diferente de sus vecinos comprende mal por qué la regla que es aplicable a un hombre no lo sería naturalmente a todos los demás.(...) la uniformidad legislativa le parece ser, por tanto, la primera condición de un buen gobierno³⁰²".

El problema es que dicho poder, una vez instituido, no se limita a garantizar la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos y a proteger sus derechos como tales, sino que tiende a propasarse en sus atribuciones hasta el punto de arrogarse *de modo paternalista y en nombre de la soberanía popular*, el derecho a dirigirlo todo *desde arriba*, lo cual acaba minando tanto el espíritu de libertad individual como el pluralismo social necesarios para que la democracia perviva sin degenerar en despotismo. De modo que lo temido por Tocqueville a este respecto, es que a la noción aristocrática de los poderes intermedios y los derechos inherentes al dominio jerárquico de una casta de individuos privilegiados,

³⁰² Ibidem, p. 338.

le suceda ahora -incluso en los idearios políticos más progresistas- la idea de un *Estado central todopoderoso e ilimitado* que ejerza un *poder opresivo* sobre los ciudadanos, ayudándose del *espíritu igualitario* y de la *retórica pseudodemocrática del Bienestar general*. En esta dirección, nuestro autor escribe lo siguiente:

"la unidad, la ubicuidad y la omnipotencia del poder social y la uniformidad de sus reglas forman los rasgos más sobresalientes que caracterizan todos los sistemas políticos nacidos en nuestros días. Se los encuentra en el fondo de las más extrañas utopías(...). Los hombres de nuestros días(...) disputan sin cesar para saber en qué manos será depositada la soberanía, pero se entienden fácilmente sobre los deberes y los derechos de esa soberanía. Todos conciben el gobierno bajo la imagen de un poder único, simple, providencial y creador(...). Los publicistas y los hombres de Estado la adoptan, la multitud se apropia ávidamente de ella, los gobernantes y los gobernados coinciden en su persecución con el mismo afán(...). No proviene de un capricho del espíritu humano, sino que es una condición de la situación actual de los hombres³⁰³".

No se trata solamente de que la pasión igualitaria fomente en el espíritu de los hombres la idea de un poder social concentrado y centralizado , sino que, además -observa nuestro autor-, los hábitos más sencillos y los sentimientos más sublimes les inclinan favorablemente hacia el reconocimiento de un poder de dicha naturaleza y eso les lleva, por así decirlo, a cooperar decididamente en su establecimiento y consolidación. En efecto, el individualismo al que tan ardientemente se adhieren les absorbe de tal manera en sus negocios privados que apenas sí les quedan energías, ni

³⁰³ Ibidem, p. 339 s.

encuentran el tiempo suficiente para ocuparse de los asuntos públicos. Ello les induce a encomendar exclusivamente la gestión de los mismos al Estado, que resulta así erigido -dice Tocqueville- en "el único representante visible y permanente de los intereses colectivos"³⁰⁴. Si a la falta de motivación cívico-política le añadimos el creciente amor al bienestar material y el deseo de tranquilidad social que tan poderosamente arraigan en el corazón del *homo democraticus*, comprenderemos fácilmente por qué los individuos transfieren de buena gana la tutela de sus derechos más preciados al poder central, o por lo menos el que consientan que éste se los vaya apropiando *subrepticamente* uno tras otro bajo el pretexto de garantizar su preservación y de defenderlos de la anarquía. Estos hombres, además, se saben en realidad débiles, ya que el egoísmo generalizado que impera en el ambiente impide, de ordinario, el que puedan contar con la ayuda solidaria de sus conciudadanos para hacer causa común, y este sentimiento de indefensión les lleva a confiar al Estado la resolución de todos sus problemas. En este sentido, subraya nuestro autor, todos los individuos

"vuelven su mirada hacia ese ser inmenso que se alza solo en medio del abatimiento universal. Sus necesidades y sobre todo sus deseos les impulsan hacia él constantemente, y acaban por mirarlo como el único y necesario sostén de la debilidad individual"³⁰⁵.

A mayor abundamiento, el odio que manifiestan los individuos imbuidos del espíritu igualitario hacia toda suerte de

³⁰⁴ Ibidem, p. 342.

³⁰⁵ Ibidem, p. 342.

diferenciación social hace que el Estado vaya concentrando poco a poco todas las prerrogativas en materia de igualdad y favorezca de este modo la uniformización requerida por quienes resultan ser así sus principales valedores. El Estado, por su parte, ama el igualitarismo y lo propicia, ya que facilita singularmente su poder tutelar; del mismo modo, ama la uniformidad, lo que simplifica enormemente su gestión y la torna más eficaz al someter a todos a una reglamentación unívoca; el Estado ama, en definitiva, lo que los ciudadanos sometidos a su poder aman y odia naturalmente lo que ellos odian con el fin de perpetuar su dominio. Así pues,

“esa comunidad de sentimientos que en las naciones democráticas une continuamente en un mismo pensamiento a cada individuo con el soberano establece entre ellos una simpatía secreta y permanente.(...) He indicado que la igualdad sugería a los hombres el pensamiento de un gobierno único, uniforme y fuerte. Acabo de mostrar que también les aficiona a él. Es hacia un gobierno de esta especie a dónde tienden las naciones democráticas de nuestros días. La inclinación natural de su espíritu y de su corazón les dirige hacia él, y les basta con no reprimirla para llegar³⁰⁶”.

El retrato que ofrece nuestro autor de esta tendencia que amenaza con conducir a los pueblos democráticos hacia un gobierno despótico de nuevo cuño se refiere, como bien han señalado algunos de sus intérpretes más significados³⁰⁷, tanto a una *modalidad específica de opresión social* ejercida por la

³⁰⁶ Ibidem, p. 344.

³⁰⁷ Así, por ejemplo, P. MANENT, Tocqueville et la nature de la démocratie, p. 94 s.; J. T. SCHLEIFER, op. cit. pp 200-203; C. LEFORT, Essais sur le politique. XIX-XX siècles, p. 207 s; H. BÉJAR, “Alexis de Tocqueville, la democracia como destino” en F. VALLESPÍN (edit) Historia de la teoría política, tº3, p. 319 s.

colectividad sobre los individuos como a un *tipo de poder político tiránico-paternalista instrumentado por el Estado*. En el primero de tales sentidos, el nuevo despotismo tiene una clara impronta social y alude a esa especie de *dominación difusa* que una sociedad magnificada, masificada y uniformizante ejerce sobre el comportamiento de unos sujetos a los que el individualismo y el deterioro de los vínculos comunitarios ha ido vaciando progresivamente de toda sustancia cívico-política. En el segundo sentido -más citado y célebremente comentado que el anterior-, el despotismo democrático evoca la imagen de un *Estado-providencia* que, independientemente de quienes sean sus gobernantes electos e incluso de la ideología de los mismos, ejerce un poder político *tan sutil y dulcemente tutelar* como *absolutamente minucioso y tiránico* sobre la vida de los ciudadanos en su conjunto. Se trata -dice Tocqueville en uno de los pasajes más certeramente proféticos y brillantes de su obra³⁰⁸- de una especie de despotismo político completamente nueva y diferente del que en otro tiempo pesara sobre los pueblos de la Antigüedad o del que gobierna *manu militari* en algunas naciones modernas tratando a la sociedad entera como si fuera un regimiento. No estamos, pues, ante ese tipo de tiranía violenta, cruel, arbitraria y restringida cuyo modelo ofrecen los Césares o el mismo Napoleón, sino ante una *forma inédita de opresión más psicológica, civilizada, omnipresente y benigna* que actúa -dice nuestro autor- "degradando a los

³⁰⁸ Nos referimos naturalmente al capítulo de la parte final de la 2ª parte de *La Democracia en América* titulado "Qué especie de despotismo deben temer las naciones democráticas" pp. 368-378.

hombres sin atormentarlos³⁰⁹. En este sentido, lo que avista el aristócrata normando en el futuro inmediato de la sociedad democrática moderna es un *despotismo tutorial y burocrático-administrativo*, y no tanto un ejercicio *tiránico-brutal* del poder al estilo tradicional. Y lo que es realmente nuevo ante sus ojos es que *el nuevo déspota* resulta ser ese Estado centralizado y omnipresente que va creciendo al amparo de la retórica democrática del sufragio universal, que combina a las mil maravillas el despotismo administrativo con la soberanía popular³¹⁰, y que es ilusoriamente elevado por una ciudadanía cada vez más debilitada a la ilustre categoría de *gestor todopoderoso del Orden Público y proveedor del Bienestar General*. Se instaura con ello -viene a decir nuestro autor- una *sutil retroalimentación opresiva* entre *paternalismo estatal* y *apatía política* que acaba por convertir a los ciudadanos en una suerte de *vasallos democráticos* que "oscilan sin dignidad entre la servidumbre y la licencia³¹¹", y al Estado en el "único agente y solo árbitro³¹²" de la vida de aquellos. En definitiva, el precio a pagar por esa especie de bienestar igualitario y seguro que tan fervientemente desea el *homo democraticus* no es otro -podríamos concluir siguiendo a nuestro autor- que la corrupción de la vida política democrática y la degradación de las libertades.

³⁰⁹ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 369.

³¹⁰ "Siempre he creído -dice a este respecto Tocqueville- que esa especie de servidumbre ordenada, dulce y pacífica que acabo de describir podría combinarse mejor de lo que se imagina con algunas de las formas exteriores de la libertad y que no le sería imposible establecerse a la sombra misma de la soberanía del pueblo" A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 372.

³¹¹ Ibidem, p. 367.

³¹² Ibidem, p. 371.

A todo ello se agregan una serie de causas, digamos *accidentales*, que se superponen al avance de la pasión igualitaria y que contribuyen asimismo al incremento y consolidación desmesurada del poder estatal en las sociedades democráticas modernas. Entre ellas, cabe destacar especialmente, según Tocqueville, a la guerra, al desarrollo de la industria, a la difusión de la educación y a las revoluciones políticas³¹³. La idea general es que todos estos factores han propiciado, ya sea directamente o por esa suerte de *astucia de la razón* de la que hablaba Hegel, el papel directivo del Estado y la recesión concomitante del protagonismo de la ciudadanía en el rumbo de los asuntos públicos.

En lo referido a la guerra, Tocqueville destaca la tensión que se produce en la sociedad democrática entre el deseo de los individuos de ocuparse de sus negocios cotidianos en paz y el afanoso espíritu bélico que, con más frecuencia de la que sería deseable, muestran los ejércitos, ya que solamente durante los períodos de guerra el cuerpo militar puede ver su status e importancia ir en ascenso. El problema tiende a resolverse acrecentando las atribuciones y la dirección centralizada del Estado en materia de seguridad, pero ello no deja de comportar -observa nuestro autor- el peligro de abrirle las puertas a un despotismo estatal de

³¹³ Así lo refiere nuestro autor en dos capítulos de la parte final de la 2ª parte de *La Democracia en América* titulados respectivamente "Algunas causas particulares y accidentales que acaban por llevar a un pueblo democrático a centralizar el poder o que le apartan de ello" y "Entre las naciones europeas de nuestros días el poder soberano aumenta aunque los soberanos sean menos estables" pp. 341-367.

corte militar. A este respecto, no deberíamos olvidar -sentencia Tocqueville- que

"Todos los genios guerreros aman la centralización, que aumenta sus fuerzas, y todos los genios centralizadores aman la guerra, que obliga a las naciones a concentrar todos los poderes en las manos del Estado³¹⁴".

El desarrollo de la industria trae consigo una nueva división de la sociedad en las clases de los patronos y de los obreros, cuyas mutuas y difíciles relaciones acaba reglamentando el Estado. Este mismo proceso genera aparición de toda una suerte de trabajos administrativos públicos o semipúblicos, tras los cuales encontramos de nuevo al Estado. Y por si ello fuera poco, tenemos finalmente a ese Estado haciéndose industrial, controlando las finanzas, vigilando las corporaciones empresariales y las organizaciones obreras, ejecutando él solo las infraestructuras e interviniendo, en definitiva, en la marcha de la economía hasta el extremo -dice nuestro autor- de llegar a convertirse no solamente "en el jefe de cada ciudadano", sino que además "se hace su intendente y su cajero³¹⁵". En suma, el desarrollo y modernización de la economía industrial es uno de los argumentos favoritos que se utilizan -observa Tocqueville- para justificar abusivamente la ampliación del paternalismo estatal en las sociedades democráticas.

Si consideramos además que las instituciones benéficas y sobre todo la educación, en otro tiempo privadas, se

³¹⁴ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 350.

³¹⁵ Idem, p. 358.

convierten cada vez más en *cosa del Estado* (el cual se encarga "de inspirar sentimientos a cada generación y proporcionarle ideas favorables a sus prerrogativas uniformizadoras³¹⁶) y que el poder de éste se inmiscuye hasta en la misma religión, asalariando al clero favorable a sus prerrogativas como si se tratara de un cuerpo más de su nutrida legión de funcionarios ("y penetrando así hasta lo más profundo del alma de cada hombre³¹⁷), entonces comprenderemos por qué Tocqueville percibe en *el aumento desmesurado de la metafísica estatal* que se da en las sociedades democráticas, la cara de la moderna servidumbre.

La enumeración de causas no sería completa si no tuviéramos también en cuenta el papel verdaderamente central que desempeñan, a este respecto, los grandes episodios político-revolucionarios. En efecto, tal y como lo explica ya en la obra que venimos comentando pero sobre todo en El Antiguo Régimen y la Revolución, Tocqueville considera, muy a su pesar, que las revoluciones -y muy especialmente la francesa- han servido, en realidad, para la consolidación de este proceso de concentración excesiva, administración centralizada y actuación paternalista del poder estatal al tiempo que debilitado, paralelamente, la libertad individual y el potencial cívico-democrático de los cuerpos sociales intermedios. Sobre este punto, escribe lo siguiente:

"Ya dije que en los pueblos democráticos el gobierno no se presenta naturalmente al espíritu humano más que bajo el aspecto de un poder único y central y que la noción de los poderes intermedios no le es

³¹⁶ Ibidem, p. 355.

³¹⁷ Ibidem, p. 355.

familiar. Esto es particularmente aplicable a las naciones democráticas que han visto triunfar el principio de la igualdad con ayuda de una revolución violenta. (...) Lo que quiero hacer observar es que todos esos diversos derechos que han sido arrancados sucesivamente en nuestro tiempo a las clases, a las corporaciones, a los hombres, no han servido para erigir nuevos poderes secundarios sobre una base más democrática, sino que se han concentrado en todas partes en manos del soberano. Por todas partes, el Estado llega cada vez más a dirigir por sí mismo hasta a los últimos ciudadanos y a dirigir sólo a cada uno de ellos en los más ínfimos detalles(...) y de hacerle feliz incluso a pesar suyo³¹⁸".

El despotismo estatal se encuentra, pues, en el horizonte inmediato y futuro de las sociedades modernas aunque éstas adopten -ya sea por ignorancia o quizás para tranquilizar su conciencia- las formas y símbolos exteriores de la democracia liberal. Pero si nos tomamos en serio los principios en los que dicho modelo político se fundamenta, no tendremos más remedio que concluir -siguiendo a nuestro autor- que la democracia se *degrada* a medida que *el Estado lo es todo y los ciudadanos nada*, y que para evitar su degeneración despótica se precisa *revitalizar*, por todos los medios democráticos a nuestro alcance, *el ideal práctico de libertad* que el protagonismo ciudadano trae consigo. Con ello, nos encontramos con la que quizás sea la preocupación fundamental de Tocqueville y que podríamos formular así: ¿cuál es el concepto de libertad que cabe proponer a la ciudadanía como *antídoto* frente a esta nueva forma de despotismo democrático? Al análisis detallado de esta cuestión dedicaremos los siguientes apartados.

³¹⁸ Ibidem, p. 347, 355, 357.

2) LA CONCEPCIÓN TOCQUEVILLIANA DE LA LIBERTAD.

En 1850, escribía Tocqueville a su fiel amigo Kergolay una carta que contiene la siguiente declaración de principios:

"Je n'ai pas de traditions, je n'ai point de parti, je n'ai point de cause, si ce n'est celle de la liberté et de la dignité humaine; de celà, je suis sûr³¹⁹".

Esta bonita confesión revela claramente el profundo y apasionado aprecio que nuestro autor siente por la libertad, así como el lugar preponderante y apriorístico que la misma ocupa entre sus preferencias axiológicas y vitales. Ahora bien, ¿qué entendía precisamente Tocqueville cuando en éste y en otros pasajes habla de la libertad con tanto ardor? Sobre esta decisiva cuestión para la comprensión de su filosofía política, hay que señalar de entrada -como ha hecho notar acertadamente el profesor LAMBERTI³²⁰- que en ninguna parte de su obra encontramos una teoría claramente definida, sistemáticamente desarrollada y completa de lo que el aristócrata normando entendía por libertad. Sus principales intérpretes así parecen reconocerlo muy a su pesar y, no satisfechos con ello, algunos³²¹ han tratado de reconstruir la

³¹⁹ A. DE TOCQUEVILLE, Oeuvres Complètes. Correspondance Tocqueville-Kergolay, Paris Gallimard, 1977, 13, 2, pp. 233.

³²⁰ J. C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, p. 61.

³²¹ Así, por citar los intentos más significativos, A. REDIER, Comme disait M. de Tocqueville, Paris Perrin, 1925, cap. 4; J. LIVELY, The social and political thought of Alexis de Tocqueville, Oxford, Clarendon Press, 1965, cap. 1; R. ARON, Essai sur les libertés, Paris, Calmann-Lévy, 1965, cap. 1 (trad. cast. en Madrid, Alianza, 1966) y, más recientemente, R. BOESCHE, The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville, New York, Cornell University Press, 1987, 2º parte y el propio J. C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, cap. 2º.

doctrina tocquevilliana de la libertad a partir de los numerosos esbozos que se hallan esparcidos aquí y allá a lo largo de todos sus escritos, algunos de los cuales permanecen todavía inéditos. Por nuestra parte, trataremos de hacer aquí algo parecido valiéndonos, naturalmente, de tales aportaciones, pero procediendo de acuerdo a nuestro plan de trabajo e intentando, en ocasiones, ir más allá de ellas. Antes de adentrarnos, sin embargo, en dicha tarea, conviene realizar una segunda observación preliminar que consideramos no menos importante que la anterior.

Como ya apuntábamos en la Introducción, Tocqueville nos parece un pensador cuyo proceder argumentativo ante una cuestión determinada -en este caso la de la libertad- no es el de la especulación *in abstracto* sobre su significado metafísico; ni tampoco el de una descripción *more positivista* acerca de su facticidad, sino más bien el de una reflexión sobre el valor de la misma como algo incardinado en la realidad social, que se sirve profusamente del método comparativo (así, la libertad *al modo aristocrático* y su diferencia con la libertad *al modo democrático*; la libertad de los Antiguos comparada con la de los Modernos; la libertad a la americana versus la libertad a la francesa, etc), que atiende a las principales dimensiones prácticas del concepto (así, la libertad como *independencia privada* y la libertad como *participación en lo público*, la libertad como *derecho*, pero también como *deber*; la libertad *sancionada legalmente* y la *vivenciada en las costumbres*, etc) y que trata, finalmente, de ofrecer una guía que sirva para orientar racionalmente la

praxis política. En este sentido, nuestro autor no hace otra cosa, podríamos recalcar, que lo que han venido haciendo los teóricos clásicos -antiguos y modernos- que se han ocupado de la política y que cierta tradición *academicista* tiende en demasiadas ocasiones a olvidar o a menospreciar invocando no se sabe muy bien qué especie de *purismo filosófico o científico*. Teniendo esto en cuenta, nuestra exposición girará alrededor de dos puntos que consideramos nucleares a la hora de reconstruir la concepción tocquevilliana de la libertad: a saber, el análisis comparativo entre *la libertad aristocrática* y *la libertad democrática*; y la propuesta de síntesis que, según nuestra interpretación, propone nuestro autor como modelo de libertad democrática y que engloba la *libertad-independencia*, la *libertad-participación* y la *libertad-responsabilidad*³²².

2-1) Libertad aristocrática y Libertad democrática.

Como hemos visto, Tocqueville dedica buena parte de su reflexión al análisis de la igualdad democrática y ello porque está fundamentalmente convencido de que en la época moderna la libertad ya no puede fundarse legítimamente sobre los valores aristocráticos de la tradición, la jerarquía y el privilegio de unos cuantos. Léase si no el siguiente pasaje contenido en el penúltimo capítulo de la 2ª Democracia:

³²² Seguimos así una línea interpretativa abierta por J. C. LAMBERTI (La notion d'individualisme chez Tocqueville, pp. 37-40, Tocqueville et les deux démocraties, p. 79 s) y retomada, aunque a mi juicio insuficientemente desarrollada en sus implicaciones filosófico-políticas, por H. BÉJAR ("Alexis de Tocqueville: la democracia como destino" p. 322 s).

"Estoy convencido(...) de que todos los que en los siglos en que nos encontramos intenten apoyar la libertad en el privilegio y en la aristocracia fracasarán. Todos los que quieran atraer y retener la autoridad en el interior de una sola clase fracasarán(...). No hay tampoco legislador tan sabio y tan poderoso que esté en condición de mantener instituciones libres si no considera la igualdad como primer principio y como símbolo. Es preciso que todos aquellos de nuestros contemporáneos que quieran crear o asegurar la independencia y la dignidad de sus semejantes se muestren amigos de la igualdad(...). Así, no se trata de reconstituir una sociedad aristocrática, sino de hacer brotar la libertad del interior de la sociedad democrática(...)³²³".

No se trata, pues, de volver nostálgicamente la vista hacia atrás, sino de mirar hacia delante tratando de recrear la libertad en el seno de la sociedad democrática misma y combatir, de este modo, esa poderosa tendencia que empuja a dicha sociedad hacia la confusión de la igualdad con el igualitarismo, preparando así el advenimiento del nuevo despotismo. Ello no significa, sin embargo, el abandono por parte de nuestro autor de ciertas cualidades positivas que contiene *la noción aristocrática de la libertad*, y muy especialmente *el gusto por la independencia individual, el desprecio del servilismo y la orgullosa afirmación de la propia personalidad*. Sobre este punto, no debemos olvidar la influencia que la tradición nobiliaria de su medio familiar ejerce sobre su pensamiento, pero sobre todo -indican sus intérpretes³²⁴- el atento seguimiento de los cursos que dictara el ilustre doctrinario F. GUIZOT sobre la Historia de la Civilización Europea y la lectura de la obra de MONTESQUIEU.

³²³ A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América II*, p. 378 s.

³²⁴ Así, por ejemplo, J.C. LAMBERTI, *op cit.*, p.78 y, entre nosotros, L. DÍEZ DEL CORRAL, *El pensamiento político de Tocqueville*, pp. 47-53 y el capítulo VI pp. 273- 311 dedicado enteramente a analizar sistemáticamente la influencia de Montesquieu en Tocqueville.

En una de sus más célebres lecciones sobre los antecedentes espirituales de la Europa Moderna y que tanto hiciera las delicias de Ortega y Gasset, Guizot distingue entre la visión de la libertad propia de la cultura grecolatina -esto es, *la libertad política, la libertad del ciudadano-* y la noción que de la misma tenían los pueblos bárbaros germánicos -*el sentimiento de independencia individual-* y que acabaría por introducirse también en la cultura europea. El mismo Guizot precisa la naturaleza de dicho sentimiento y, tras destacar su lado negativo, termina elogiándolo en los siguientes términos:

"el sentimiento de la independencia personal, el gusto por la libertad desplegándose a todo evento, sin casi otro objeto que el de satisfacerse; este sentimiento, repito, era desconocido a la sociedad romana, a la sociedad cristiana. Son los bárbaros quienes lo importaron y depositaron en la cuna de la civilización moderna. Y en ella ha desempeñado un papel tan importante, ha producido tan bellos resultados, que es imposible no sacarlo a la luz como uno de sus elementos fundamentales³²⁵".

Tocqueville toma buena nota de esta idea y la sitúa en la entraña misma de su concepción aristocrática de la libertad, resaltando además el gusto de *la independencia por la independencia* -o, si se prefiere, la experiencia apasionadamente vivida de la libertad como *fin en sí misma-* que dicha concepción trae consigo y cuyo amor solamente arraiga, por así decirlo, en *el espíritu de los mejores y más excelentes individuos*. Así parecen confirmarlo las siguientes palabras que nuestro autor escribe a propósito de la libertad

³²⁵ F. GUIZOT, Historia de la civilización en Europa, Madrid, Alianza, 1966, p.62.

en uno de los más bellos pasajes del Antiguo Régimen y la Revolución:

"Lo que le ha ganado en todas las épocas el corazón de ciertos hombres son sus mismos atractivos, su propio encanto, con independencia de sus beneficios(..) El que busca en la libertad otra cosa que no sea ella misma está hecho para servir.(...)No me pidais que analice esta sublime satisfacción; es preciso sentirla. Penetra por sí misma en los corazones grandes que Dios ha preparado para recibirla; los llena y los inflama. Hay que renunciar a hacérsela comprender a las almas mediocres que nunca la han sentido³²⁶".

A Tocqueville no se le escapa, sin embargo, el aspecto negativo de esta visión aristocrática de la libertad, ya que si bien es verdad que en ella encontramos el noble y excelso sentimiento de la independencia individual -con el consiguiente rechazo de toda forma de servilismo o de gregarismo-, no lo es menos que dicho sentimiento puede albergar asimismo un acrecentamiento del egoísmo individual que resulta de todo punto injustificable cuando coarta la independencia a la que también tienen derecho los otros individuos. Así pues,

"Esta noción aristocrática de la libertad produce en quienes la han aceptado un exaltado sentido de su valor individual, un apasionado amor por la independencia (pero) esta noción da al egoísmo una energía y un poder singulares³²⁷".

Por esta razón -viene a decir nuestro autor inspirándose en las enseñanzas de Montesquieu-, la libertad como independencia individual resulta injusta si ella no trae consigo la

³²⁶ A. DE TOCQUEVILLE, El Antiguo Régimen y la Revolución I, p. 177 s.

³²⁷ A. DE TOCQUEVILLE, Estado Social y político de Francia antes y después de 1789, Madrid, Alianza, 1982, p. 38.

afirmación de *un derecho igual para todos a la independencia* que esté sancionado y protegido legalmente. En efecto, ya Montesquieu señalaba esta dimensión política, así como el límite de esta libertad-independencia cuando en su obra magna Del espíritu de las leyes decía:

"Hay que tomar conciencia de lo que es la independencia y de lo que es la libertad. La libertad es el derecho a hacer todo lo que las leyes permiten, de modo que si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, ya no habría libertad, pues los demás tendrían igualmente esta facultad³²⁸".

De este modo, para que esta *concepción germánico-aristocrática de la libertad* no degenera en libertinaje y tenga un valor positivo en una sociedad democrática, debe ir acompañada y modulada -piensa nuestro autor- por un componente liberal que les recuerde a los individuos continuamente que el ejercicio de su independencia tiene su límite allí donde comienza la independencia de los demás. Se comprende, en este sentido, que algunos intérpretes vean en nuestro autor a *un aristócrata liberal heredero de Montesquieu*³²⁹. Dicha calificación nos parece aceptable siempre y cuando no nos olvidemos de subrayar inmediatamente después -cosa que no siempre hacen quienes así le califican- que Tocqueville es un liberal que no rechaza sino que acepta la democracia precisamente *porque es liberal* y, en este sentido, entiende que no hay libertad que pueda establecerse legítimamente en el mundo moderno sobre la

³²⁸ MONTESQUIEU, Del Espíritu de las Leyes, Madrid, Tecnos, 1985, p. 106.

³²⁹ Así, por ejemplo, A. REDIER, op. cit. p. 48; JJ. CHEVALLIER, Los grandes textos políticos: Desde Maquiavelo hasta nuestros días, Madrid, Aguilar, 1974 p. 232; G. LEFEBVRE, "Introducción al Antiguo Régimen y la Revolución", dans A. DE TOCQUEVILLE, Oeuvres Complètes, t II, vol 1, p.10 s.

desigualdad y el privilegio. A este respecto, podemos leer entre sus papeles de trabajo correspondientes a la 2ª parte de La Democracia en América lo siguiente:

"Creo que si los hombres que viven en los siglos democráticos estuvieran privados de libertad, caerían bien pronto por debajo del nivel ordinario de humanidad. La libertad es, pues, máspreciada en estos siglos que en todos los demás. Pienso igualmente que la libertad no se fundará jamás en estos pueblos más que respetando la igualdad. Todos los que en los siglos en los que nos encontramos intenten establecer y fundar la libertad sobre la aristocracia fracasarán³³⁰".

Y es que lo que Tocqueville cuestiona, en resumidas cuentas, no es tanto el espíritu de la libertad aristocrática, como el hecho de que este género de libertad sea *un privilegio reservado a una minoría*, y que dicha *libertad-privilegio* se establezca al precio de condenar a los demás a la sumisión más o menos completa y degradante. En este sentido, cabe subrayar siguiendo a nuestro autor que la condición de posibilidad de un ciudadano libre en las sociedades aristocráticas de la Antigüedad clásica era la existencia de la esclavitud de quienes no eran considerados ciudadanos; y lo mismo podríamos decir *mutatis mutandi* del señor feudal con respecto a los siervos durante la Edad Media y del noble del Antiguo Régimen con respecto a los miembros del pueblo. Por este motivo, y aunque no sea abandonada del todo, la idea aristocrática de la libertad irá cediendo su lugar en el pensamiento de Tocqueville a una concepción más democrática de la misma.

³³⁰ A. DE TOCQUEVILLE, Inédits de Yale, CV, g, cahier 3, 9. (Citado por J.C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, p. 83.). La traducción es nuestra.

No hay, sin embargo, en toda La Democracia en América un texto que nos ofrezca una comparación tan claramente expuesta de ambos tipos de libertad -la aristocrática y la democrática- como la que se encuentra en un artículo de 1836, publicado a instancias de J. Stuart Mill para la *London and Westminster Review*, y que lleva por título "Estado social y político de Francia antes y después de 1789". En dicho artículo, podemos leer lo siguiente:

"(...) la libertad puede ofrecerse al espíritu humano bajo dos formas distintas. Se puede ver en ella el uso de un derecho común o el goce de un privilegio. Querer ser libre en los actos o en algunos de los actos -no porque todos los hombres tengan un derecho general a la independencia, sino por poseer uno mismo un derecho particular a permanecer independiente-, era la manera de entender la libertad en la Edad Media, y casi siempre ha sido interpretada así en las sociedades aristocráticas, donde las condiciones son muy desiguales(...). Esta noción aristocrática de la libertad(...)concebida por los individuos, con frecuencia ha impulsado a los hombres a las más extraordinarias acciones; adoptada por la nación entera, ha creado los pueblos más grandes que han existido. Los romanos pensaban que sólo ellos, entre todo el género humano, debían gozar de independencia; y este derecho a ser libres, mucho más que a la naturaleza, creían debérselo a Roma. Según la noción moderna, la noción democrática, y me atrevo a decir que la noción justa de la libertad, dando por supuesto que todos han recibido de la naturaleza las luces necesarias para guiarse a sí mismos, cada hombre trae al nacer un derecho igual e imprescriptible a vivir independiente de sus semejantes en todo aquello que sólo está relacionado consigo mismo, y a disponer como le parezca de su propio destino.(...)al tener cada individuo un derecho absoluto sobre sí mismo, la voluntad soberana sólo puede emanar de la unión de las voluntades de todos. Asimismo, desde ese momento, la obediencia pierde su moralidad, y ya no hay término medio entre las viriles y orgullosas virtudes del ciudadano y las bajas complacencias del esclavo. A medida que en un

pueblo se nivelan las clases, esta noción de la libertad tiende naturalmente a imponerse³³¹".

Aunque la cita sea un tanto larga, conviene traerla a colación porque se trata de un texto capital para entender la visión tocquevilliana de la libertad. A mi modo de ver, dicho texto sugiere cuando menos cuatro observaciones fundamentales.

En primer lugar, hay que destacar que Tocqueville define a la libertad aristocrática como una libertad fundada en el privilegio y, por tanto, *como una libertad sin igualdad*. La libertad democrática se basa, por el contrario, en el derecho igual que tienen todos los individuos a conducirse independientemente, lo que hace que se trate de *una libertad con igualdad*. Esta diferencia resulta ser clave a los ojos de nuestro autor, porque ella le permite calificar a la libertad democrática como *justa* frente a la libertad aristocrática, que resulta de este modo indirecto considerada como *injusta*. La justicia es, pues, la libertad unida a la igualdad; y la injusticia sería la libertad separada de la igualdad. En este sentido, la libertad democrática propia de las sociedades modernas e igualitarias se afirma justamente frente a la vieja libertad aristocrática característica de la sociedad del Antiguo Régimen.

La cuestión no es, empero, tan sencilla porque nuestro autor nos invita a considerar, en segundo lugar, la siguiente paradoja. Esa idea injusta de la libertad -esto es, la libertad entendida al modo aristocrático- produce, sin embargo, *buenas consecuencias*, ya que ha impulsado a los

³³¹ A. DE TOCQUEVILLE, Estado social y político de Francia antes y después de 1789, p. 38 s.

hombres hacia las acciones más sobresalientes jamás realizadas y ha contribuido, no menos, a crear -como es el caso de Roma- los pueblos más grandes que la historia recuerde. La idea democrática de la libertad es más justa, pero en cambio tiende a producir una situación espiritual más indefinida e incluso amenazante, puesto que los individuos animados por ella no tienen del todo claro si se dirigen hacia la virtud cívica propia de ciudadanos (es decir, al autogobierno democrático propiamente dicho) o si acabarán cayendo, sin saberlo, en una nueva bajeza propia de esclavos (lo que ocurriría si la voluntad de todos da lugar a la tiranía de la mayoría y/o al paternalismo estatal). Así pues, una idea justa de la libertad puede generar consecuencias moralmente indeseables y una idea injusta de la libertad puede producir efectos excelentes; tal es, sintéticamente expresada, la paradoja que nos muestra Tocqueville. Su modo de resolverla consistirá, como veremos en el siguiente apartado, en promover la idea justa de la libertad -la libertad democrática-, pero sin que ello suponga el abandono de la aspiración a la excelencia y el rechazo del servilismo que se encuentran en el espíritu mismo de la libertad aristocrática.

En tercer lugar, cabe subrayar -como hace P. MANENT³³²- que la noción aristocrática de la libertad, tal y como la concibe Tocqueville, tiene un significado clara e inmediatamente político, ya que viene a decirnos, citando el ejemplo de Roma, que ser libre y pertenecer a su comunidad política es una y la misma cosa para un ciudadano romano. Por

³³² P. MANENT, Tocqueville et la nature de la démocratie, p. 37 s.

el contrario, la definición democrática de la libertad no tiene, en principio, ese sentido específicamente político, puesto que ella alude más bien a la facultad que por naturaleza tiene el hombre para dirigir su propia vida, y de ahí el derecho natural que todos y cada uno de los individuos tienen sobre sí mismos. En esta dirección, se nos habla de la libertad como de un derecho innato del hombre y del hombre mismo como de un individuo que se considera, inicialmente, como alguien aparte de la comunidad política y, por ende, como si no fuera inmediatamente un ciudadano que vive entre conciudadanos. Dicho en pocas palabras: la libertad democrática es, en principio, la *libertad-independencia* del individuo y no la *libertad-pertenencia* del ciudadano. El contenido moralmente positivo de esta definición es, como decíamos, el de la idea de un derecho igual para todos -y no para una minoría privilegiada- a la independencia, pero falta saber, sin embargo, qué entenderá precisamente el *homo democraticus* por independencia y cómo hará uso de la misma en la vida política. Por esta razón, apunta R. ARON, dicha definición -y ahí está el problema de la libertad democrática así concebida- resulta todavía "demasiado negativa e indeterminada"³³³, a no ser que aclaremos, a renglón seguido, eso que nuestro autor llama "elección del propio destino" y hasta dónde llega lo que "a cada cual solamente le concierne". Y máxime si tenemos en cuenta, como parece sugerir Tocqueville, que la vida cívico-política democrática precisa más que la aristocrática -en donde los roles del mando y la

³³³ R.ARON, Ensayo sobre las libertades, p. 22.

obediencia se hallan como fijados irremisiblemente a las diferencias de clase- del ejercicio de la capacidad de autogobierno por parte de todos los individuos -esto es, de ser al mismo tiempo legisladores y sujetos- así como de la unión de sus voluntades para crear una voluntad soberana común. A este respecto, se requiere que los individuos no entiendan solamente su independencia como un derecho de protección frente a la arbitrariedad y la intromisión de los otros o del poder público en sus propias vidas (o como dice nuestro autor que "vivan con independencia de sus semejantes en todo aquello que sólo está relacionado consigo mismos"), ya que esto podría acabar en el aislamiento individual y en la reclusión de cada cual en la esfera de su vida privada. Es menester, además, que los individuos ejerzan su independencia para "disponer como les parezca su propio destino", esto es, para participar activamente en las decisiones que les afectan y que tienen que ver, evidentemente, con el ordenamiento de la vida pública. En este sentido, la *libertad-independencia* solamente se cumple realmente -podríamos decir con nuestro autor- si tomamos en consideración la libertad en su sentido propiamente político, esto es, en la *participación del individuo en tanto que ciudadano en la dirección de los asuntos públicos*. Esta referencia a la libertad política, a aquella libertad -apunta R. ARON siguiendo a Tocqueville³³⁴- que el despotismo quiere eliminar prometiendo bienestar material e incluso invocando a la igualdad (léase igualitarismo) democrática misma, se explica porque nuestro

³³⁴ R. ARON, op. cit. en nota anterior, p. 22.

autor la considera como el valor fundamental. Y buena prueba de ello lo constituyen las siguientes palabras:

"Por mi parte afirmo que para combatir los males que puede producir la igualdad no hay más que un remedio eficaz: la libertad política³³⁵".

En cuarto y último lugar, Tocqueville viene a llamar la atención sobre las dificultades que trae consigo la praxis política cuando la libertad democrática misma se concibe, sin mayor aclaración, como *un derecho igual para todos*, ya que es muy probable que se ponga el acento en *lo de derecho* y se olvide con ello que todo derecho cabalmente entendido comporta correlativamente la asunción de *una serie de obligaciones y de responsabilidades* -en este caso las derivadas de una preocupación activa por la marcha de los asuntos públicos-. Es muy probable, asimismo, que en la fórmula *libertad igual* se acentúe el término *igual* en detrimento del término *libertad*, llegándose de este modo a promover un igualitarismo que, como vimos a propósito de la conexión entre la pasión igualitaria y el despotismo, resulte lesivo para la propia libertad. Así pues, la definición de la libertad democrática que confunde la libertad con la igualdad resulta peligrosa porque genera, por así decirlo, una exacerbación perversa de la igualdad que atenta contra la misma libertad. A este respecto, dice Tocqueville refiriéndose al ejemplo de la Revolución francesa:

"Mientras la revolución democrática estaba en plena fuerza, los hombres ocupados en destruir los antiguos poderes aristocráticos que combatían contra ella se mostraban animados de un gran espíritu de

³³⁵ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 144.

independencia, y a medida que la victoria de la igualdad se hacía más completa, se abandonaban poco a poco a los instintos naturales que esa misma igualdad hace nacer y reforzaban y centralizaban el poder social. Habían querido ser libres para hacerse iguales, y a medida que la igualdad se establecía (...) se les hacía más difícil la libertad³³⁶".

2-2) Libertad individual y libertad política.

Tras el análisis comparativo entre la libertad aristocrática y la democrática, y la defensa que nuestro autor hace de ésta última -aunque tratando de integrar ciertos rasgos positivos de la primera-, nos queda por precisar con mayor detalle cuál es el modelo mismo de libertad democrática que nos propone. A este respecto, nuestra hipótesis interpretativa sería, brevemente expuesta, como sigue: la concepción tocquevilliana de la libertad democrática es una síntesis de *libertad-independencia*, *libertad-participación* y *libertad-responsabilidad*. Véamoslo.

En su medio familiar Tocqueville encuentra el modelo de la libertad aristocrática, pero la experiencia americana y la reflexión filosófica que desarrolla entre la publicación de la 1ª y 2ª parte de La Democracia en América -cuyos referentes fundamentales son, según confiesa, Pascal, Montesquieu y Rousseau-, le inclinan decididamente en favor de la idea democrática de la libertad. Ahora bien, la cuestión es, a partir de aquí, la siguiente: ¿de qué idea democrática de libertad se trata?

³³⁶ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 367.

En un principio, nuestro autor cuestiona *la libertad-privilegio*, de raíz aristocrática, por estar, como vimos, injustamente fundada sobre la desigualdad; y sostiene, a continuación, que la idea justa de la libertad -la idea democrática- consiste en una *libertad-independencia* concebida como un *derecho igual* para todos los individuos. Así pues, si hablamos de libertad, entonces la palabra clave es aquí la independencia individual. Queda por precisar, sin embargo, qué es lo que debemos entender por tal. A este respecto, hay que señalar que Tocqueville tiene claro que no se trata, sin más, del gusto de *la independencia por la independencia*, de esa pasión reservada a las mejores naturalezas y cuyo origen intelectual se encuentra -como bien dijera Guizot- en la idea germánica de la libertad. Y ello porque si bien es cierto que, así entendida, la independencia nos lleva a apreciar como algo positivo la afirmación de la propia valía personal frente a toda forma de servilismo gregario, hay que tener en cuenta también -y ahí está el inconveniente moral de esta noción de libertad- el que dicha independencia se haya fundamentado a menudo en el uso arbitrario y egoísta del poder, en la usurpación de la independencia del otro y en la opresión de una minoría de hombres sobre la mayoría de los demás. Por esta razón -viene a decir nuestro autor- hay que transitar hacia una idea distinta, más moderna y sobre todo más justa de la libertad individual que, sin renunciar por ello a lo que tiene de positivo el modelo aristocrático -o sea, a la voluntad de excelencia y al rechazo de la bajeza servil-, incorpore decididamente las conquistas del liberalismo en la materia;

que asuma, al mismo tiempo, la noción democrática heredada del cristianismo de un derecho igual para todos a la libertad; y finalmente, que recupere la noción republicana, de raíz clásica, de la participación activa del ciudadano en los asuntos públicos.

En cuanto al primero de estos puntos, el pensamiento tocquevilliano se acerca vía Montesquieu a los planteamientos de Constant sobre "la libertad de los Modernos" tanto como se aleja del radicalismo revolucionario de quienes, inspirándose en Rousseau, tratan de imponer el modelo de "la libertad de los Antiguos" en la sociedad moderna. En esta dirección, nuestro autor sostiene, en la línea de Constant -a quien no cita ni una sola vez, pero no por desconocimiento de sus escritos políticos³³⁷-, que la libertad que corresponde a los tiempos modernos es la independencia del individuo frente al poder del todo social, esto es, el derecho -sancionado y protegido legalmente- de cada cual a disponer de un espacio privado en donde poder desenvolverse a salvo de toda intromisión, coacción o interferencia ajenas a su voluntad vengan éstas de donde vengan, ya sea de los otros individuos o del Estado mismo. Esta idea aparece netamente trazada al final de La Democracia en América cuando Tocqueville escribe:

"Fijar al poder social límites extensos, pero visibles e inmóviles, dar ciertos derechos a los particulares y garantizarles el goce indiscutido de esos derechos, conservar al individuo la poca independencia, fuerza y originalidad que le quedan, alzarlo al lado de la sociedad y sostenerlo frente a

³³⁷ Véase sobre este punto, J. C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, p.103.

ella; tal me parece ser el primer objeto del legislador en la época en que entramos³³⁸".

Así pues, nuestro autor suscribe, en términos parecidos a los expuestos por Constant en su famoso escrito-conferencia "De la libertad de los Antiguos comparada con la de los Modernos", que la principal aportación del liberalismo al desarrollo de la Modernidad consiste en postular que el valor del hombre radica fundamentalmente en su libertad individual -y ya no en su pertenencia a una comunidad social determinada-; y de ahí que considere como ilegítimo o *despóticamente democrático* el hecho de pedir el sacrificio de dicha libertad, como hacen los revolucionarios seguidores de las doctrinas roussonianas o los bienpensantes de la democracia americana, en favor del Bien o de la Grandeza de la Colectividad invocando para ello el dogma de la Soberanía Popular. A este respecto, dice Tocqueville:

"Se diría que los soberanos de nuestra época sólo intentan hacer grandes cosas con los hombres. Quisiera que pensasen un poco más en hacer grandes hombres, que concedieran menos valor a la obra y más al obrero, que recordasen constantemente que una nación no puede permanecer fuerte mucho tiempo cuando cada hombre es individualmente débil y que no se han encontrado todavía formas sociales ni combinaciones políticas que puedan hacer enérgico a un pueblo compuesto de ciudadanos pusilánimes y lánguidos³³⁹".

Ahora bien, a diferencia de Constant -quien no parece tener muy en cuenta el papel de la igualdad en el proceso de configuración de la "libertad de los Modernos"³⁴⁰-, Tocqueville sostiene que es precisamente *el avance de la igualdad en el*

³³⁸ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 385.

³³⁹ Idem que nota anterior, p. 386.

³⁴⁰ Resulta bien significativo, a este respecto, que Constant apenas sí se refiera al valor de la igualdad -ni a la relación de ésta con la libertad- en el famoso escrito-conferencia que hemos citado.

universo social moderno y la erosión concomitante del antiguo orden jerárquico-aristocrático lo que induce en los hombres la idea de libertad entendida como independencia individual y, siguiendo esta misma lógica, la instauración del gobierno representativo en los modernos Estados. En efecto,

“La igualdad, que hace a los hombres independientes los unos de los otros, les hace contraer el hábito y el gusto de seguir únicamente a su voluntad en sus acciones particulares. Esa completa independencia de que gozan continuamente frente a sus iguales y en el uso de la vida privada les dispone a considerar(...) que entre los diferentes gobiernos, el que conciben primero y el que más aprecian es el gobierno cuyo jefe han elegido y cuyos actos controlan³⁴¹”.

En este sentido, el ejercicio directo y colectivo de la soberanía -lo que los Antiguos llamaban libertad- se ve sustituido ahora por el ejercicio representativo del poder por parte de los gobernantes y el control del mismo -tanto constitucional como electoral- por parte de los gobernados con el fin de garantizar el derecho de éstos a una vida privada independiente y, por así decirlo, libre de injerencias por parte de los primeros. Nuestro autor tiene claro, ya desde sus escritos preparatorios de la primera parte de La Democracia en América que “es el principio de la representación lo que eminentemente distingue las repúblicas modernas de las antiguas³⁴²”, aunque no por ello deja de advertir -como así se lo hace saber a J.Stuart Mill³⁴³- el peligro de que dicho

³⁴¹ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 335.

³⁴² A. DE TOCQUEVILLE, Inédits de Yale, CV, h, cahier 1,5. Citado por J.C. LAMBERTI, op. cit. p. 130.

³⁴³ A. DE TOCQUEVILLE, Oeuvres Complètes. Correspondance anglaise. Correspondance avec H. Reeve et J. Stuart Mill, Paris, Gallimard, 1954, VI, vol I, p. 303 s.

principio representativo se convierta en una simple *delegación del poder* por parte de los gobernados en manos de los gobernantes, lo que daría pie a una *degradación demagógica* del principio democrático moderno. Si a ello le unimos, observa nuestro autor, la reducción de la libertad política a la mera independencia individual, el repliegue individualista en la vida privada y la búsqueda pseudohedonista del bienestar material que los individuos persiguen con ello -fenómenos sobre los que Constant no llama suficientemente la atención-, entonces tenemos abonado el terreno propicio para que el *despotismo democrático* se desarrolle bajo el manto protector de la representatividad democrática misma. Por este motivo, Tocqueville considera que, aunque sumamente importante, la *libertad como independencia individual* resulta radicalmente insuficiente como concepto de libertad democrática y tratará de complementarla -cosa que ya Constant formuló, pero de un modo más bien instrumental- con la idea, tomada de la tradición republicana y que remite en último término a "la libertad de los Antiguos", de la libertad política entendida como *participación activa y responsable del individuo qua ciudadano en los asuntos públicos*. Pero antes de ilustrar este decisivo argumento en el pensamiento tocquevilliano, conviene prestar la atención que se merece a la idea -proviniente en el fondo de la moral cristiana- de la libertad democrática como *un derecho igual para todos los individuos*, lo que aleja a nuestro autor tanto del elitismo aristocrático-liberal y del censitarismo democrático-liberal³⁴⁴ como le acerca a un

³⁴⁴ Cabe destacar aquí que, aunque en teoría, el liberalismo democrático implicaba lógicamente la universalización del sufragio; en la práctica,

liberalismo democrático notoriamente preocupado por la cuestión de la justicia social³⁴⁵.

Como es sabido, Tocqueville gustaba de definirse a sí mismo como un "liberal de una nueva especie" y ello porque, a diferencia de otros liberales de su época, estaba profundamente convencido de la importancia verdaderamente crucial del valor de la igualdad en la configuración del mundo moderno, así como de la necesidad de compatibilizar dicho valor con el de la libertad. En este sentido, considera que la visión aristocrática de la *libertad-privilegio* está justamente periclitada y que la libertad entendida como derecho a la independencia del individuo no puede establecerse legítimamente más que reconociendo un derecho similar en los otros ¿De dónde procede, pues -se pregunta nuestro autor-, la obligatoriedad moral y el sentido de la justicia de esta idea moderna de un derecho igual para todos los individuos a la libertad? En última instancia procede de *la moral cristiana*, responde nuestro autor. Dicha respuesta no es, ni mucho menos,

muchos teóricos liberales -desde J. Mill hasta el propio J. Stuart Mill- expresaron sus reticencias a la extensión de este derecho. Y es que, como bien dice C.B. MCPHERSON refiriéndose a ello "el modelo de democracia liberal no fue posible hasta que los teóricos -al principio unos cuantos, y después la mayoría de los teóricos liberales- encontraron motivos para creer que la norma de "un hombre, un voto" no sería peligrosa para la propiedad ni para el mantenimiento de la sociedad dividida en clases". C. B. MCPHERSON, *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza, p. 80. Otros autores liberales, como J. Madison en *El Federalista* y el propio Tocqueville en *La Democracia en América*, si bien mostraron una posición favorable al sufragio universal no dejaron, sin embargo, de señalar el peligro de la tiranía de la mayoría que ello puede traer consigo si no se idean los correspondientes mecanismos correctores, ya sean de corte jurídico-institucional y/o de carácter cívico-educativo.

³⁴⁵ Tal y como lo prueba, pongamos por caso, la sensibilidad que demuestra nuestro autor ante el problema del incremento de la pobreza en la sociedad industrializada moderna -y que refleja magistralmente en su *Memoria sobre el pauperismo*-, o las críticas, de inspiración roussoniana, que frecuentemente dirige al *establishment moral y sociopolítico burgués* (y en las que se pone de manifiesto también -todo hay que decirlo- su *prurito aristocratizante*).

original, ya que otros pensadores antes que él habían indicado claramente que la idea democrática de un derecho igual a la libertad -idea que ocupa, por lo demás, un lugar destacado en la Declaración de los Derechos del Hombre- no es otra cosa que una versión secularizada de la creencia religiosa en la igual dignidad de todos los hombres ante Dios. Se trata, sin embargo -puntualiza Tocqueville-, de una evidencia que les era extraña a los más grandes espíritus de la Antigüedad. En efecto,

"Todos los grandes escritores de la Antigüedad formaban parte de la aristocracia de los amos, o al menos veían esta aristocracia establecida sin discusión entre los hombres de su tiempo. Su espíritu, tan amplio por otros lados, estaba limitado por ese lado y fue preciso que Jesucristo llegase a la tierra para estimar el valor general del hombre y hacer comprender que seres semejantes podían y debían ser iguales³⁴⁶".

Esta idea de corte universalista y tan esencial en la visión de la justicia que, de un modo u otro, ha incorporado la filosofía moral moderna se debe, por tanto, al horizonte de sentido abierto por el cristianismo. No contento con dicha constatación- y a pesar de sus dudas metafísicas con respecto a la verdades religiosas³⁴⁷-, nuestro autor se preocupa además de precisar las novedades que, en materia moral, ha aportado el cristianismo al pensamiento moderno. Así pues, en una carta de 1843 dirigida a Gobineau y destinada a combatir las ideas racistas expuestas por éste en su famoso Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas, escribe lo siguiente:

³⁴⁶ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 39.

³⁴⁷ Sobre este punto, véase J. P. MAYER, op. cit. pp. 135-141 y también A. JARDIN, op cit. pp. 308 s, 420-425.

"La novedad más grande de la moral moderna me parece consistir en el inmenso desarrollo y en la forma nueva dadas en nuestros días a dos ideas que el cristianismo había puesto ya de relieve: a saber, el derecho igual de todos los hombres a los bienes de este mundo, y el deber de aquellos que tienen más de socorrer a aquellos que tienen menos³⁴⁸".

La gran aportación moral del cristianismo consiste, pues, en la afirmación de *la dignidad de todo hombre* por encima de cualquier otra consideración y en haber proclamado, en consecuencia, la necesidad de *universalizar* los valores de la igualdad y de la solidaridad más allá de todas las fronteras que desde antaño han venido separando a los hombres en castas, etnias, clases, naciones, Estados y demás; ideas todas ellas, pues, favorables al afianzamiento moderno del ideal democrático. Y lo que resulta *realmente extraño* a partir de aquí, observa nuestro autor, es que -a diferencia de lo que ocurre en la democracia norteamericana, cuyo punto sociocultural de partida es la alianza "entre el espíritu de religión y el espíritu de libertad³⁴⁹"-, en Europa, y más concretamente en Francia, se contempla la desgraciada circunstancia de que los así proclamados partidarios de la libertad democrática atacan y desprecian al cristianismo, mientras que los hombres religiosos no hacen sino combatir la libertad. Ello no significa que Tocqueville ignore el hecho - tantas veces subrayado- de que la Iglesia haya predicado, por una parte, la igualdad; y, por otra, haya favorecido el establecimiento de las peores desigualdades y reprimido

³⁴⁸ A. DE TOCQUEVILLE, Oeuvres Complètes. Correspondance avec Arthur de Gobineau, Paris, Gallimard, 1959, t° IX, p. 47.

³⁴⁹ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p. 43.

inquisitorialmente las libertades más preciadas. Véase si no lo que escribe al respecto:

"Al cristianismo, que ha hecho a todos los hombres iguales ante Dios, no le disgustará ver a todos los ciudadanos iguales ante la ley. Mas por un concurso de extraños acontecimientos, la religión se encuentra comprometida en medio de poderes que derriban la democracia, y ocurre a menudo que rechaza la igualdad que ama y maldice la libertad como si fuera su adversaria, mientras que si la llevase de la mano podría santificar sus esfuerzos³⁵⁰".

La idea es importante porque, para nuestro autor, *la verdadera libertad* no es algo que tenga que ver solamente con su instauración jurídica y político-institucional -en donde como liberal sí defiende la necesaria separación de las esferas de la Iglesia y del Estado-, sino que sobre todo es algo que arraiga o no en *el espíritu mismo de la vida social*, esto es, en las costumbres, en los hábitos, en las mentalidades y, cómo no, en las creencias religiosas que la favorecen o que la obstaculizan. En este sentido, lo que propone es la creación de una nueva disposición espiritual que acierte a combinar libertad y religión, *liberalismo democrático y cristianismo*, tal y como ha observado en el ejemplo de la sociedad norteamericana. De este modo la idea que, en el fondo, anima la reflexión tocquevilliana no es otra que la reunión espiritual -que no estatal- del cristianismo y de los valores de 1789; idea que, por lo demás, no está muy alejada -apunta R. GIRARD³⁵¹- de la que defendían otros teóricos liberales como

³⁵⁰ Idem que nota anterior, Introducción, p. 15.

³⁵¹ R. GIRARD, Le libéralisme. Doctrine et mouvement en France de 1814 à 1848, Paris, CDU, 1967, t°1, p. 44.

Constant o Mme de Stäel. A este respecto, escribe nuestro autor a su amigo E. Stoffels:

"Lo que desde siempre más me ha llamado la atención en mi país(...) ha sido el ver colocar, a un lado, a los hombres que apreciaban la moralidad, la religión, el orden, y al otro, a los que amaban la libertad y la igualdad de los hombres ante la ley. Este espectáculo me ha llamado la atención como el más extraordinario y deplorable que jamás haya podido presentarse a la mirada de hombre alguno; pues tengo la seguridad de que todas estas cosas que así separamos están indisolublemente unidas a los ojos de Dios.(...)Entonces me ha parecido advertir que una de las más bellas empresas de nuestro tiempo sería hacer ver que todas estas cosas no son incompatibles; que, por el contrario, están unidas entre sí por un vínculo necesario, de suerte que cada una de ellas se debilita al quedar separada de la otra. Esta es mi idea más general³⁵²".

El entusiasmo que nuestro autor muestra por este proyecto no le impide, sin embargo, señalar junto a los méritos del cristianismo en la materia -recordemos, la noción de un derecho igual a la libertad- lo que considera el lado más débil de dicha doctrina en lo que se refiere a la cuestión de la libertad: a saber, el *escaso énfasis* concedido a las virtudes públicas, a las virtudes del ciudadano de las que habla la tradición republicana y que constituyen, por así decirlo, el lado fuerte de "la libertad de los Antiguos". Y de ahí la paradoja que observamos constantemente en el universo moderno: los hombres se encuentran, moralmente hablando, más próximos que nunca en tanto que se consideran como seres humanos iguales; pero, al mismo tiempo, se hallan cada vez menos comprometidos, políticamente hablando, con respecto a

³⁵² A. DE TOCQUEVILLE, *Oeuvres Complètes*, edic. de G. de Beaumont, Paris, M. Lévy Frères Libraires, 1860-1866, p. 425 ss. Citado por J. P. MAYER, op. cit. p. 54 s.

sus conciudadanos y a las comunidades políticas locales, nacionales e internacionales a las que pertenecen. Tocqueville ve la solución a este problema en una síntesis entre la moral cristiana y la moral antigua en la moral propiamente moderna del liberalismo democrático, esto es, la unión entre la idea de la libertad entendida como un *derecho igual para todos a la independencia* y la idea de la libertad entendida como la *participación activa de los ciudadanos* en la dirección de lo público. Urge por tanto -arguye nuestro autor-, la *introducción* de la virtud cívico-política de los Antiguos en la noción Moderna de los derechos, así como de las responsabilidades de los sujetos. Esta idea, digna del republicanismo roussoniano, se encuentra asimismo -apuntan algunos de sus intérpretes³⁵³- en el centro de la reflexión tocquevilliana sobre la libertad democrática. Pero véamoslo, a renglón seguido, con un cierto detenimiento.

Quizás la mejor manera de introducirnos en la reivindicación tocquevilliana de una *libertad-participación* - la idea de que no hay libertad propiamente democrática sin la participación del ciudadano en lo público-, y de ir precisando al mismo tiempo lo que nuestro autor entiende por participación democrática, sea la de exponer sus diferencias con respecto al análisis que realizara B. Constant sobre esta misma cuestión en el conocido texto "De la libertad de los

³⁵³ Así, por ejemplo, J. C. LAMBERTI, La notion d'individualisme chez Tocqueville, Paris, PUF, 1970, p. 13; D. JACQUES, Tocqueville et la modernité, Québec, Les Éditions du Boréal, 1995, p. 111; H. BÉJAR, "Alexis de Tocqueville: la democracia como destino" en F. VALLESPÍN (edit), op. cit. p. 322.

Antiguos comparada con la de los Modernos"³⁵⁴. Como es sabido, en dicho texto Constant distingue entre la libertad entendida como virtud cívico-política y participación directa del ciudadano en la soberanía colectiva -o sea, "la libertad de los Antiguos"-, y la libertad entendida como derecho jurídicamente protegido de los individuos a la independencia privada y control representativo-electoral por parte de éstos del poder conferido a los gobernantes -es decir, "la libertad de los Modernos"-. Ambos tipos de libertad pertenecen, según este autor, a dos períodos históricos radicalmente diferentes y, por consiguiente, el intento de aplicar revolucionariamente el modelo de libertad de los Antiguos en la sociedad moderna - lo que supone, en el fondo, sacrificar la independencia individual a los designios de la Colectividad- puede traer consigo una nueva tiranía, como así ocurrió de hecho con el *régimen del terror* surgido durante el proceso de la Revolución Francesa. Ello no significa, sin embargo, que tengamos que renunciar al ejercicio político-representativo de la libertad para realizarnos en la independencia privada, porque ello supone el peligro de dejar en exceso las manos libres a un poder gobernante siempre predispuesto a excederse de sus límites y a dominar a su antojo todos los ámbitos, incluido el de la propia privacidad individual. Por estas razones, arguye Constant al final de su exposición -cosa que no siempre se tiene en cuenta en las interpretaciones al uso-, "es

³⁵⁴ B. CONSTANT, Escritos políticos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 257- 285.

indispensable no renunciar a ninguna de las dos clases de libertad y aprender a combinar la una con la otra³⁵⁵".

Como liberal que es Tocqueville considera, al igual que Constant, que la democracia representativa es una creación del espíritu moderno y, en este sentido, constituye un craso error de funestas consecuencias ético-políticas la confusión de esta visión de la democracia con el ideal de la democracia directa de los Antiguos. También como Constant, Tocqueville sostiene que el respeto y la garantía del derecho a la independencia individual es una gran conquista de la libertad moderna, pero le parece insuficiente para preservar tal derecho -y a partir de ahí comienzan sus diferencias con Constant- la reducción de la libertad política al mero ejercicio electoral y control periódico del poder de los gobernantes mediante el sufragio. Si así lo hiciéramos, observa nuestro autor, renunciaríamos -y esto es fundamental para poder hablar de democracia- a crear en los ciudadanos el hábito de gobernarse a sí mismos, tanto en lo que concierne a su participación en la discusión pública acerca de las grandes cuestiones como sobre todo en la dirección de los más pequeños y variados asuntos que llenan su vida cotidiana. Limitada, pues, la libertad política de los ciudadanos a la elección y/o revocación de sus gobernantes mediante el voto, la única ventaja que obtendríamos del sistema democrático-moderno sería, paradójicamente,

"el que los ciudadanos salen un momento de la dependencia para señalar a su amo y vuelven a entrar en ella.(...) En efecto, resulta difícil concebir cómo unos hombres que han renunciado enteramente al hábito

³⁵⁵ B. CONSTANT, op. cit. p. 285.

de dirigirse a sí mismos podrían elegir bien a los que deben dirigirlos, y no cabe creer que de los sufragios de un pueblo de criados puede alguna vez salir un gobierno liberal, enérgico y sabio³⁵⁶".

Cierto es que, como decía Constant, la participación ciudadana ya no puede ser concebida ni ejercida del mismo modo en nuestras modernas democracias que en la Grecia clásica, pero de ahí no se deduce automáticamente ni su indeseabilidad moral ni tampoco su imposibilidad práctica. Otras formas, contextos y canales de participación se abren -viene a decir Tocqueville valiéndose del ejemplo norteamericano- a la imaginación de los hombres para hacerles ver claramente que no bastan las garantías jurídico-constitucionales para proteger -como creía Constant- sus derechos individuales, sino que hace falta además que tomen parte activa en los asuntos públicos. Dicha acción, prosigue nuestro autor, crea costumbre y la costumbre, a su vez, va generando toda una cultura cívico-política que es lo que, a la postre, les dará un espíritu de libertad democrática mucho más auténtico que la mera proclamación de la misma hecha en nombre de grandes principios abstractos. Son numerosos los pasajes de La Democracia en América en los que nuestro autor insiste sobre esta idea; pero puestos a escoger entre los más significativos, podríamos referir el siguiente:

"No se puede poner en duda que en los Estados Unidos la instrucción del pueblo sirve poderosamente al mantenimiento de la república democrática. Será así, pienso, en todas las partes donde no se separe la instrucción, que ilustra el espíritu, de la educación, que regula las costumbres.(...) La verdadera cultura política nace principalmente de la experiencia, y si no se hubiese acostumbrado poco a poco a los americanos a gobernarse ellos mismos, los

³⁵⁶ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 374, 376.

conocimientos literarios que poseen no les serían de gran ayuda para conseguirlo.(...)Es participando en la legislación como el americano aprende a conocer las leyes. Es gobernando como se instruye en las formas de gobierno. La gran obra de la sociedad se realiza cada día ante sus ojos y, por así decir, en sus manos³⁵⁷".

Dicha *cultura cívico-política* les llevará a la comprensión de aquello que el individualismo les impide comprender: a saber, que la autosuficiencia del individuo en la esfera privada es una *ilusión*, porque los asuntos individuales dependen estrechamente de la marcha de los asuntos públicos. Es menester, por tanto, que los individuos salgan de sí mismos y deliberen entre ellos *qua ciudadanos* para decidir acerca de las cuestiones de interés común, ya que de no hacerlo lo harán por ellos sus representantes políticos sin contar para nada con su concurso e imprimiendo *desde arriba* una dirección que solamente a ellos les interese. Lo que Tocqueville apunta, en este sentido, es que la independencia privada se convierte en dependencia y degenera en servidumbre cuando no hay auténtica *libertad-participación* o, si se prefiere decirlo así, cuando se reduce el ejercicio de la libertad política a su mínima expresión. Y es que la *libertad-participación* no es solamente un derecho dirigido a proteger la privacidad individual, sino que -más profundamente todavía- es una *obligación cívica* y una *responsabilidad de ciudadano* sin la que resulta imposible hablar *en serio* ni de ciudadanía ni de gobierno democrático. De este modo considerada, la *libertad-participación* es, en términos de razón práctica, *condición de posibilidad de la libertad-independencia* y no una mera estrategia defensiva de

³⁵⁷ A. de TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p. 294.

ésta, como parece sostener Constant. Conviene, pues, no engañarse sobre este punto a la hora de concebir y practicar la democracia porque, como indica nuestro autor al respecto,

"lo que más confusión provoca en el espíritu es el uso que se hace de estas palabras: "democracia, instituciones democráticas, gobierno democrático". Mientras no se las defina claramente y no se llegue a un entendimiento sobre su definición, se vivirá en una confusión de ideas inextricable, con gran ventaja para los demagogos y los déspotas.(...) Ahora bien, las palabras democracia y gobierno democrático no pueden significar más que una cosa, según el verdadero sentido de las palabras: un gobierno en el que el pueblo tiene una participación en el gobierno. Su sentido está íntimamente ligado a la idea de libertad política. Dar el epíteto de gobierno democrático a un gobierno en el que no hay auténtica libertad política, es decir un palpable absurdo, de acuerdo con el sentido natural de las palabras. Lo que ha hecho adoptar expresiones falsas o cuando menos oscuras a este respecto es, en primer lugar, el deseo de subyugar a las masas, con las que siempre ha tenido éxito la expresión "gobierno democrático"³⁵⁸."

La democracia proporciona a los individuos la igualdad de las condiciones y la independencia privada, pero tal independencia no es todavía en Tocqueville *la autonomía del individuo propiamente dicha*. Para que lo sea, hace falta incluir además *la libertad-participación*, lo que no es -por así decirlo- una consecuencia natural del estado social democrático, sino de *la praxis cívico-política democrática*. En esta dirección cabe cuestionar, siguiendo a A. RENAUT³⁵⁹, aquellas interpretaciones "neotocquevillianas" de la libertad

³⁵⁸ A. DE TOCQUEVILLE, El Antiguo Régimen y la Revolución II, p. 100 s. Sobre la importancia de esta crítica tocquevilliana *al uso demagógico del término democracia*, así como del añadido del calificativo *revolucionaria* en las llamadas democracias populares insiste J. RUBIO-CARRACEDO en ¿Democracia o representación?. Poder y legitimidad en Rousseau, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, p. 153.

³⁵⁹ A. RENAUT, El futuro de la ética, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, 1998, cap. 2, esp. pp. 62-77.

democrática que la confunden con la mera independencia individual y no parecen tener muy en cuenta, podríamos añadir, la crítica que el propio Tocqueville realizara del individualismo democrático en favor de lo que hemos denominado, en la primera parte de nuestro trabajo, *humanismo cívico*.

En el liberalismo de Constant, la libertad es fundamentalmente considerada como una protección de los derechos del individuo frente a la intromisión ilegítima por parte del Estado. En Tocqueville, no se trata solamente de defender dicha libertad individual contra las agresiones a la misma provenientes del poder político, sino también -apunta LAMBERTI³⁶⁰- de ciertas tendencias que segrega la misma sociedad civil democrática (esto es, el individualismo, la uniformización igualitaria, la obsesión por el bienestar material, la apatía política, etc) y para lo cual resulta insuficiente considerar la libertad como un derecho subjetivo, teniendo que abrirse a un entendimiento de la misma -como hace el republicanismo de inspiración roussoniana- en términos de *responsabilidad cívico-política*. En este sentido, escribe nuestro autor:

"Mucha gente considera a la condición social democrática como un mal, y a la libertad política democrática como otro mal, y aun mayor; en cuanto a mí, digo que la una es el único remedio que se puede aplicar a la otra. Toda la idea de mi política está aquí³⁶¹".

³⁶⁰ J. C. LAMBERTI, *La notion d'individualisme chez Tocqueville*, p.81.

³⁶¹ A. DE TOCQUEVILLE, *Drafts Yale*, CVK, Paquet 7, cahier 2, p. 54.(Citado por J.T. SCHLEIFER, op. cit. p. 207).

El olvido de esta dimensión de la libertad -indica Tocqueville a lo largo de toda su obra- llevó al declive a la aristocracia del Antiguo Régimen. Tengamos, pues, bien presente la lección, y no permitamos que nuestras democracias degeneren -por análoga razón- en el peor de los despotismos, esto es, en aquél que crece enmascarado tras los signos externos de la libertad democrática misma. Urge por tanto -viene a concluir nuestro autor-, la tarea de *moralizar a los individuos* para convertirlos en ciudadanos que participen, activa y responsablemente, en la dirección de sus propias vidas. La cuestión no es, sin embargo, tan sencilla como parece, y ello porque las estructuras del mundo moderno son distintas -como decía Constant- a las de las repúblicas de la Antigüedad clásica, pero sobre todo -apunta Tocqueville- porque falta la motivación necesaria. ¿Cómo hacer, pues, para *interesar* a los individuos en *la libertad-participación*? ¿es suficiente confiar en *la inteligencia de los individuos* para que se den cuenta de que les conviene participar, o hay que apelar también a un *compromiso moral* por parte de los mismos?; y, finalmente, ¿ha de ser dicha participación entendida en términos *puramente instrumentales* o se trata de *un valor en sí mismo considerado*? La respuesta a tales interrogantes es compleja -observa nuestro autor-, y ello porque la noción de virtud cívica del republicanismo clásico ha perdido protagonismo en el universo moderno en favor de la noción del interés individualista, y algo parecido ha sucedido también con la noción de deber en relación a la de derecho. En efecto,

"En los siglos aristocráticos, los individuos gustaban de formarse una idea sublime de los deberes del hombre. Se complacían en afirmar que es glorioso olvidarse de sí mismo y que es conveniente hacer el bien desinteresadamente(...). Esa era la doctrina oficial en materia de filosofía moral en aquellos tiempos. Dudo que los hombres fuesen más virtuosos en los siglos aristocráticos que en los demás, pero es cierto que en ellos se hablaba incesantemente de la belleza de la virtud. Sólo en secreto se estudiaba de qué manera era útil.(...) la igualdad creciente de las condiciones lleva el espíritu humano hacia la investigación de lo útil y dispone a cada individuo a encerrarse en sí mismo. Hay que esperar que el interés individual se haga más que nunca el principal, si no el único móvil de las acciones de los hombres, pero queda por saber cómo entenderá cada hombre su interés individual³⁶²".

Esta última frase nos parece fundamental porque sugiere que el susodicho interés individual *se dice de muchas maneras* o, lo que es lo mismo, que no hay una sola forma de entenderlo. Ahora bien, ¿cómo hay que entenderlo para que éste incluya, más allá del individualismo, la idea republicana de una participación en lo público? Este punto es importante, ya que a partir de ahí podemos preguntarnos -como así lo indican algunos intérpretes actuales del pensamiento tocquevilliano³⁶³- si el republicanismo es solamente un *correctivo* o un *modelo alternativo* a la democracia liberal. ¿Cuál es, pues, el sentido de la participación democrática según Tocqueville? A este respecto, cabe decir que su respuesta a este interrogante pasa

³⁶² A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América II*, p. 160, 163.

³⁶³ Así, por ejemplo J. RAWLS en su obra *El Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, p. 239 ss.; y a partir de él la discusión entre el "republicanismo experimental" favorable al liberalismo de Q. SKINNER y el "republicanismo cívico" que, según J. POCOCK, sería una alternativa frente a las insuficiencias del liberalismo. Sobre esta discusión, puede consultarse el artículo de A. RENAUT, "Libéralisme, républicanisme et éducation civique" en *Actas del curso "Educar en la ciudadanía"* dirigido por A. CORTINA y J. CONILL, Valencia, UIMP, 1999, pp. 52-75. Como veremos a continuación, Tocqueville ofrece, a mi juicio, las claves teóricas para una síntesis entre la visión liberal y la republicana de la libertad democrática.

por lo que él denomina "interés bien entendido"³⁶⁴, esto es, por la idea de que el ejercicio de la *libertad-participación* no solamente motiva por su utilidad a la hora de defender los derechos individuales respecto de las tendencias individualistas y/o despóticas que pueden generarse en la democracia liberal, sino que contribuye, además, en la línea de lo que ya destacara Aristóteles, a la propia realización y perfeccionamiento del hombre³⁶⁵. No es, pues, que la democracia necesite de la participación, sino que *la participación misma* -diríamos con Tocqueville- *es un elemento constitutivo de la democracia*. Sólo entonces puede hablarse de *ciudadanos y no de simples administrados*. Y es que

"para que la democracia impere -subraya nuestro autor- se precisan ciudadanos que se interesen en los negocios públicos, que tengan la capacidad de comprometerse y que deseen hacerlo. Punto capital al que hay que volver siempre³⁶⁶".

En resumen, *la idea completa y justa de libertad democrática* comprende en Tocqueville tres elementos: la noción de independencia individual, de raigambre *aristocrático-liberal*; la idea de participación en la vida pública, de inspiración *clásico-republicana*; y la concepción de un derecho

³⁶⁴ A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América II*, p. 160.

³⁶⁵ Buena prueba de ello son las siguientes palabras que nuestro autor dirige a su buen amigo Beaumont: "Il n'y a pas à dire, c'est l'homme politique qu'il faut faire en nous". A. DE TOCQUEVILLE, *Oeuvres Complètes. Correspondance avec G. de Beaumont*, Paris Gallimard, 1967, VIII, 1, p. 93. A mi modo de ver, Tocqueville va, sin embargo, más allá de la figura aristotélica del hombre político para subrayar la dimensión propiamente humana de la libertad. Véase sino la siguiente afirmación contenida entre los papeles preparatorios a la Introducción de *La Democracia en América*: "Abjurar del despotismo no es hacer una obra de ciudadano, sino un acto de hombre". A. DE TOCQUEVILLE, *Drafts Yale*, CVb p. 30. (Citado por E. NOLLA en su edición crítica a *La Democracia en América*, p. 9.).

³⁶⁶ A. DE TOCQUEVILLE, *Drafts Yale*, Cve, Paquet 17, p. 65. (Citado por J.T. SCHLEIFER, op. cit. p. 267).

igual para todos, proveniente -en último término- de la *moral cristiana*. Si unimos dichos elementos , el ejercicio de la libertad nos aparece *no solamente como un derecho, sino como la forma más completa de entender una responsabilidad: responsabilidad para consigo mismo qua ciudadano, para con los conciudadanos y para con la propia condición humana*. No se crea, sin embargo, que estamos ante una *síntesis ingenuamente propuesta* como algo perfecto y exento de tensiones, ya que nuestro autor tiene muy presente que si bien es cierto que el arte de ser libre es algo maravilloso y fecundo, no lo es menos que su aprendizaje exige un gran esfuerzo y es algo *siempre inacabado*. Así pues,

"los hombres no pueden gozar de la libertad (...) sin adquirirla con sacrificios y únicamente se apoderan de ella con muchos esfuerzos³⁶⁷".

³⁶⁷ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 134.

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO SEGUNDO

LIBERTAD E IGUALDAD: EL LIBERALISMO DEMOCRÁTICO DE A. DE
TOCQUEVILLE

Como hemos tratado de probar en esta parte de nuestro trabajo, La Democracia en América contiene no solamente un estudio científico-social de la naciente democracia americana, sino también -cosa que tiende a pasarse por alto- una importante *reflexión filosófica* sobre el fundamento mismo de la democracia moderna. Nuestro autor considera, al igual que otros teóricos liberales, que la democracia moderna propiamente dicha es -o mejor dicho, debe ser- la democracia liberal y no la recuperación idealizada, al modo revolucionario, de la democracia directa de los Antiguos. Y ya no tanto porque la así llamada democracia antigua era, en realidad, una *aristocracia ciudadana*, sino sobre todo porque el avance de la igualdad de las condiciones en el mundo moderno, las conquistas en materia de derechos individuales y la fórmula del gobierno representativo que constituye el corolario político de ambas, han vuelto ilegítimo -por tiránico- cualquier intento de sacrificar la autonomía individual a los designios de la Comunidad Política. Ahora bien, Tocqueville no cree -y esto le diferencia del grueso de los pensadores liberales de la época- que la implantación de la representatividad democrática traiga consigo automáticamente el triunfo de la libertad, e incluso puede suceder, si no se establecen los correctivos oportunos, que la

propia democracia moderna degenerare en un nueva forma de despotismo: *el despotismo democrático*. Y es que el desarrollo de la igualdad democrática encierra una *ambivalencia* que es menester analizar tan minuciosa como críticamente. En efecto, puede que dicha igualdad se conciba justamente, frente a la jerarquía y al privilegio, como un derecho de todos y cada uno a la libertad; pero puede ocurrir también -y con mucha mayor frecuencia según nuestro autor- que esa misma igualdad se confunda con el *igualitarismo* e impulse de un modo tan perverso como apasionado a los hombres a reducir toda traza de comportamiento autónomo al nivel impuesto por la mayoría y/o a las prerrogativas uniformizantes, paternalistas y engañosamente benefactoras de un Estado que ocupa el lugar que antaño ocupara ni más ni menos que la Divina Providencia.

En lo que se refiere a la libertad, la crítica tocquevilliana se aplica asimismo a lo que considera como interpretaciones *reduccionistas* y/o abiertamente favorables al establecimiento de nuevas desigualdades injustas. Así ocurre, pongamos por caso, cuando la libertad se asimila ilusoriamente a la lógica individualista de la independencia privada o cuando se concibe siguiendo ciegamente la doctrina economicista del *laissez-faire*. De modo que la búsqueda de un equilibrio justo entre igualdad y libertad pasa, según nuestro autor, por el desenmascaramiento de los peligros que representa *la pasión igualitaria* para la causa de la libertad, como los que trae consigo *el entusiasmo liberista*³⁶⁸ con

³⁶⁸ Utilizamos aquí el calificativo "liberista" en un sentido similar al de G. SARTORI (*Teoría de la democracia*, vol 2, p. 444) para subrayar el inconveniente reduccionista de identificar la libertad liberal con la doctrina del libre mercado.

respecto a la igualdad. En este sentido, puede decirse que la reflexión tocquevilliana sobre la democracia moderna comprende, en el fondo, una propuesta normativa cuyas claves son fundamentalmente dos: *compatibilizar*, por una parte, igualdad y libertad (o sea, democracia y liberalismo); y *despejar*, por otra, la democracia liberal del despotismo democrático (ya sea éste en la versión jacobino-revolucionaria o en las formas mucho más suaves que tiende a engendrar la democracia de masas). Tal vez el pasaje de La Democracia en América que expresa y resume con mayor claridad esa síntesis de liberalismo y republicanism que propone Tocqueville como *horizonte normativo* para la democracia liberal, sea el siguiente:

"Imagínese un punto extremo en el que se toquen(...) la libertad y la igualdad. Supongamos que todos los ciudadanos participen en el gobierno y que todos tengan un derecho igual a esa participación. Entonces, al no ser diferente a ninguno de sus semejantes, nadie podrá ejercer un poder tiránico; los hombres serán perfectamente libres porque serán todos completamente iguales y serán todos perfectamente iguales porque serán enteramente libres. Los pueblos democráticos tienden hacia ese ideal³⁶⁹".

Los valores de la igualdad y de la libertad forman, pues, parte inseparable de ese *ideal democrático de justicia* que tratan de alcanzar los pueblos modernos, y de ahí que la principal tarea de la filosofía política consista, según nuestro autor, en la articulación de dichos valores aun sabiendo que se trata de una tarea *siempre problemática y nunca definitivamente resuelta*. A Tocqueville no se le

³⁶⁹ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 132.

ocultan, ciertamente, las tensiones existentes entre ambos valores y por eso se aplica en su obra a analizarlos minuciosamente. En este sentido, su reflexión tratará de deshacer la confusión intelectual tanto de quienes creen idílicamente en una suerte de *armonía preestablecida* entre igualdad y libertad, como de aquellos que postulan su *oposición irreconciliable*.

Sobre esta cuestión es particularmente importante destacar, como hace P. MANENT³⁷⁰, la manera propiamente tocquevilliana de conceptuar dichos valores, ya que nos indica claramente el sentido de su propuesta en favor de una conciliación factible y deseable entre ambos. Como hemos visto a lo largo del presente trabajo, Tocqueville tiende a interpretar la igualdad en términos de una *condición*, es decir, como tratándose de un principio connatural al desarrollo de la democracia moderna y al retroceso concomitante del universo jerárquico-aristocrático. En contrapartida, cuando se refiere a la libertad la define fundamentalmente como una *praxis*, esto es, como un hacer racionalmente orientado hacia la superación ético-política de toda forma de servidumbre. De este modo, la igualdad constituiría el lado natural y por así decirlo instintivo de la democracia, en tanto que la libertad correspondería a la vertiente cultural y cívico-política de la misma. Dicho en pocas palabras: la igualdad es el *estar social* de la democracia, mientras que la libertad es el *quehacer político* de esa misma democracia. Desde estas premisas, se comprende

³⁷⁰ P. MANENT, Histoire intellectuelle du libéralisme, Paris Calmann-Lévy, 1987, p.239-241.

que Tocqueville sostenga que la razón de ser de la democracia liberal -y la tarea ilimitada de futuro que tiene planteada si no quiere degenerar en despotismo- consiste precisamente en la conjugación de ambos elementos, esto es, en el ejercicio de la democracia como praxis cívico-política que corrija, eduque, oriente y convierta, en definitiva, a la democracia en una forma social de vida que contribuya al perfeccionamiento moral de los hombres. Éste es, a mi juicio, el sentido profundo de las siguientes palabras de nuestro autor:

“Usar a la democracia para moderar a la democracia. Es el único camino que tenemos abierto para escapar del despotismo(...) Más allá de eso, todo es alocado e imprudente³⁷¹”.

De este modo, podríamos concluir con nuestro autor, es posible ir solucionando el principal problema al que se enfrenta la democracia liberal y que no es otro que el de recrear con recursos propiamente democráticos el espíritu de compromiso cívico-social y de participación ciudadana en lo público que el igualitarismo individualista tiende a disolver preparando con ello el camino hacia el despotismo democrático. Ésta es, en síntesis, la lección que extrae Tocqueville de su experiencia americana y por esta razón habría que acabar diciendo que su viaje es algo más que un viaje: es una invitación a *filosofar en serio* sobre la incardinación en la realidad social de los valores democráticos modernos que, de

³⁷¹ A. DE TOCQUEVILLE, *Drafts Yale*, CVk, Paquet 7, cahier 2, p. 52. (Citado por J. T. SCHLEIFER, op. cit. p. 207).

un modo u otro, configuran el horizonte de la teoría política contemporánea.

CAPÍTULO TERCERO
SOCIEDAD CIVIL Y DEMOCRACIA.

CAPÍTULO TERCERO

SOCIEDAD CIVIL Y DEMOCRACIA.

INTRODUCCIÓN) LA SITUACIÓN DE TOCQUEVILLE EN LA HISTORIA
INTELLECTUAL DEL CONCEPTO DE SOCIEDAD CIVIL.

El concepto de *sociedad civil* ha cobrado un creciente protagonismo en el debate sobre la crisis del Estado del Bienestar y sus posibles salidas que, como es sabido, ocupa a políticos, sociólogos, economistas y filósofos desde hace aproximadamente dos décadas. En efecto, a pesar de las diferentes interpretaciones que se han dado a la mencionada crisis -de modelo económico, de legitimación política, o de ambos aspectos a la vez- ha ido tomando cuerpo una idea común que podríamos expresar mediante la siguiente fórmula: *menos Estado y más sociedad civil*. Más allá de sus efectos retóricos y/o de sus utilizaciones emotivistas, la susodicha fórmula suscita en realidad más interrogantes de los que cierra, comenzando por el concepto de sociedad civil del que se habla, continuando por las competencias del Estado que se considera legítimo reducir, y acabando por el modelo de articulación democrática de la relación entre Estado y sociedad civil que, explícita o implícitamente, se propone. A este respecto, cabe señalar -como hace H. DUBIEL³⁷²- que el pensamiento expuesto por Tocqueville en La Democracia en América se ha convertido en uno de los principales puntos de referencia en las polémicas que se libran actualmente sobre los referidos

³⁷² H. DUBIEL, "Metamorfosis de la sociedad civil. Autolimitación y modernización reflexiva" en Debats, Valencia, 1992, n°39, p. 120.

interrogantes, y muy especialmente la protagonizada por liberales y comunitaristas. No estará de más, pues, que dediquemos esta parte de nuestro trabajo a explorar detenidamente la reflexión tocquevilliana sobre este punto, y ello con el propósito último de ilustrar su aportación al tema de fondo que anima todas estas discusiones y que no es otro, a mi juicio, que el del significado mismo de la democracia contemporánea o, si se prefiere decirlo con una expresión muy en boga hoy en día, el de la *profundización en la democracia*. Pero antes de entrar propiamente en la materia, conviene repasar, siquiera esquemáticamente, la historia intelectual del concepto de sociedad civil para situar la posición teórica de nuestro autor entre los desarrollos más significativos de dicho concepto.

Aunque parezca un producto reciente del pensamiento político, el concepto de sociedad civil tiene una larga y compleja historia intelectual. En el transcurso de la misma ha adquirido significados distintos y a veces contrapuestos, lo cual aporta a la reflexión actual una cierta dosis de imprecisión conceptual pero también proporciona referencias imprescindibles para el debate filosófico-político acerca de los aspectos normativos que dicho concepto encierra, especialmente en lo referido a su delimitación con respecto al Estado y a la relación entre ambos en el conjunto del proceso democrático.

En su acepción más originaria, la noción de sociedad civil se encuentra ligada a la concepción griega de la

polis³⁷³. Aunque suele traducirse como *ciudad-Estado*, la polis griega no era en modo alguno un Estado, sino una comunidad ciudadana, una *koinonia politike*. Esto significa, fundamentalmente, que la separación típicamente moderna entre la instancia estatal y la ciudadanía, la vida pública y la vida privada, el Bien Común y el de los particulares, la ética y la política, etc, carecía totalmente de sentido o se consideraba, sencillamente, un *desvarío*³⁷⁴. La definición aristotélica del hombre como "animal político" (*zoón politikón*) revela de manera ejemplar la estrecha vinculación que el pensamiento griego clásico establecía entre lo político (la polis) y lo cívico (la ciudadanía), así como el carácter *holístico* de dicha relación. Desde esta perspectiva, la comunidad política tiene primacía *ontológica* y *moral* sobre cada uno de los miembros que la componen y éstos, a su vez, no cuentan propiamente como tales si no es como ciudadanos de la misma, ya que los esclavos, las mujeres y los extranjeros estaban excluidos del proceso político. "Ser ciudadano", pues, es lo mejor que un hombre puede ser y ello supone, fundamentalmente, una participación activa y directa en la dirección de lo público³⁷⁵. En definitiva, la polis constituye el marco normativo desde el que se teoriza sobre la naturaleza humana y se debate acerca del mejor régimen de gobierno. Esta

³⁷³ H. DUBIEL, art. cit. p. 109.

³⁷⁴ Sobre este punto, véase G. SARTORI, *Teoría de la democracia*, Madrid, Alianza, 1988, vol 2, p. 352 s.; C. CASTORIADIS, Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto, Barcelona, Gedisa, 1994, p. 120. Para los griegos era una *idiotéz* concebir la realización humana como un asunto individual, privado y, por así decirlo, al margen de la participación ciudadana en la administración de lo público. En este sentido, el hombre era, genuinamente, un *polités* y su libertad una actividad *esencialmente política*.

³⁷⁵ M. WALZER, "La idea de sociedad civil", *Debats*, Valencia, 1992, nº 39, p. 31.

breve caracterización de la polis nos sirve para destacar dos rasgos esenciales que, a mi juicio, definen la noción de sociedad civil contenida en el pensamiento de la Grecia clásica y cuyo influjo no ha dejado de proyectarse, de manera más o menos idealizada, a lo largo de la Modernidad. Se trata, en primer lugar, de la conjunción entre las dimensiones jurídica (el gobierno de las leyes), política (la idea del Bien Común) y moral (la práctica de la virtud cívica) a la hora de dar razón de la naturaleza del hombre y de su realización en la vida social. En este universo ideológico, pues, la sociedad civil (*civitas*) y la comunidad política (*polis*) constituyen términos equivalentes³⁷⁶. El segundo rasgo hace referencia a la consideración del *orden político* y del *ethos cívico* que lo sustenta como la forma más racional y evolucionada de asociación humana frente al *tribalismo* propio de los pueblos primitivos y al *despotismo* característico de los imperios orientales. La polis constituye el modelo de *vida civilizada* y el marco indispensable para lograr una convivencia justa y feliz. Fuera de ella no hay, para el griego de la época clásica, más que *barbarie*, ya sea porque la existencia humana se ve reducida a la mera supervivencia, ya sea porque es esclava de una autoridad que procede de modo arbitrario e irracional.

El ocaso de la polis en el período helenístico y la expansión ideológica del cristianismo a lo largo de la Edad Media traen como consecuencia -indica D. HELD³⁷⁷- la

³⁷⁶ A. CORTINA, "Sociedad civil" en A. CORTINA (dir.) 10 palabras clave en Filosofía política, Estella, Verbo divino, 1998, p. 357.

³⁷⁷ D. HELD, Modelos de democracia, Madrid, Alianza, 1992, p. 53.

sustitución de la concepción clásica del "homo politicus" por la religiosa del "homo credens". En este nuevo universo cultural, la racionalidad política se ve desplazada por la teología y su sentido reinterpretado en función de la preocupación del hombre por la salvación del alma y la comunión con Dios en el seno de la Iglesia. La virtud cívica resulta reemplazada por la fe religiosa como principio del lazo social y la realización del hombre se considera como algo dependiente de la voluntad divina. Ello no significa, sin embargo, la desaparición de todo vestigio que recuerde a los ideales políticos clásicos. Prueba de ello es que los rasgos de la sociedad civil anteriormente señalados -es decir, la concepción de lo social como *res pública* y modelo de vida civilizada- subsisten en la teoría política medieval y se prolongarán hasta el *iusnaturalismo moderno* aunque, eso sí, con un sentido sustancialmente distinto (en el primer caso por influencia de la religión y en el segundo por la instauración del Estado moderno). No puede olvidarse tampoco que el término "sociedad civil" (*societas civilis*) fue acuñado como tal - señala el profesor ARANGUREN³⁷⁸- por la Ecolástica y que entre sus máximas políticas se encuentran algunas de clara inspiración aristotélica como la de "civitas sive societas civilis sive res publica", lo cual refleja de manera sintomática una cierta pervivencia de la dimensión civil en la interpretación de la vida política. Ahora bien, no debemos por ello perder de vista que el punto de vista teológico-religioso

³⁷⁸ J.L. LÓPEZ ARANGUREN, "Estado y sociedad civil" en VV.AA. Sociedad civil o Estado ¿reflujo o retorno de la sociedad civil?, Madrid, Fundación F. EBERT, 1988, p. 14.

domina en la especulación política medieval y, en este sentido, tanto la explicación de lo social como la justificación del poder político tienen como referencia principal el orden jerárquico-estamental sancionado por la divinidad.

A partir del s. XVI se producen en el Occidente europeo toda una serie de acontecimientos (Humanismo renacentista, Nueva Ciencia, Reforma protestante, descubrimientos geográficos, surgimiento del capitalismo, avances tecnológicos, crecimiento urbano, establecimiento de los Estados nacionales, y un largo etcétera) que provocan el hundimiento del universo medieval y abren ese complejo proceso que llamamos Modernidad. En este movimiento, la antropología desplaza a la teología como ciencia fundamental desde la que se piensa la realidad, tanto en su dimensión natural como social. Este cambio de perspectiva convierte la explicación del orden social y la justificación del poder en el principal problema del pensamiento político. Tres son, a mi entender, las coordenadas que presiden, en lo sucesivo, la reflexión sobre este tema: 1) la idea del Estado como centro de poder e instancia directriz de la vida política; 2) la concepción del ser humano como individuo; 3) la creciente estructuración de la actividad social en torno al intercambio mercantil. Estado, mercado e individuo corren a la par en la configuración de la mentalidad política moderna y ello trae consigo cambios significativos en el concepto de sociedad civil.

De un modo general, pueden distinguirse dos modelos teóricos en el entendimiento moderno de la sociedad civil: uno

que enfatiza la necesidad de limitar el poder del Estado y confía en la competencia de la sociedad para regularse a sí misma; y otro que desconfía de la capacidad de la sociedad para autogobernarse e insiste en el papel central del Estado para lograr la integración social y la realización comunitaria del proyecto político³⁷⁹. Como es sabido, el primero de estos modelos arranca del iusnaturalismo inglés de Th. Hobbes y J. Locke y alcanza su madurez conceptual en la Ilustración Escocesa con las aportaciones de D. Hume, A. Smith y A. Ferguson. En dicho modelo la sociedad civil se concibe como una esfera de relaciones sociales civilizadas, intereses privados y derechos individuales que están, por así decirlo, fuera del ámbito estatal y se estructuran económicamente en torno al mercado. De acuerdo con ello, el Estado se define como un mero marco institucional cuya función ha de reducirse a asegurar este orden pero sin inmiscuirse en él. La concepción del hombre como un *egoísta racional* (*homo oeconomicus*), la política como *estrategia de designación representativa y limitación del poder estatal*, la *deificación del mercado* como mecanismo armonizador de intereses y la libertad entendida como *independencia privada* son, a mi juicio, los principales *supuestos éticopolíticos* de esta concepción liberal de la sociedad civil. El segundo de los modelos señalados, cuya formulación se encuentra en la

³⁷⁹ V. PÉREZ DÍAZ habla a este respecto de una visión "societal" y una visión "estatista" de la sociedad civil. V. PÉREZ DÍAZ, La primacía de la sociedad civil, Madrid, Alianza, 1993, p. 96 s. Otros teóricos, como Ch. TAYLOR o F. VALLESPÍN, se refieren a esto mismo con la denominación de "modelo L" y "modelo H" respectivamente. Ch. TAYLOR, "Invoking Civil Society" Philosophical Arguments, Cambridge, 1995, 204-224; F. VALLESPÍN, "Sociedad civil y crisis de la Política", Isegoría, Madrid, 1996, p. 42 ss.

filosofía de Hegel, surge como un intento de superar la visión *individualista, burguesa y conflictivo-particularista* de la sociedad civil propia del modelo anterior³⁸⁰. Para ello, ha de producirse, según dicho autor, el desarrollo racional de una autoridad políticamente superior -o sea, el Estado- que asegure la cohesión social, reconcilie los intereses en conflicto y dirija la sociedad hacia la realización del interés público y el bien universal. La visión negativa de la *bürgerliche Gesellschaft* o sociedad civil burguesa (un *sistema de necesidades* -viene a decir Hegel- que no es en modo alguno autosuficiente y que genera, en realidad, una profunda escisión socio-política entre la clase de los ricos y la de los pobres) y la concepción del Estado como *suprema encarnación de la razón política y la universalidad ética* constituyen, en resumidas cuentas, los rasgos fundamentales de la interpretación hegeliana de la sociedad civil. La concepción *comunitarista* del ser humano, la política definida como *dominio del Estado sobre la sociedad civil en nombre de lo universal*, la exaltación del Estado como *portador de un proyecto colectivo de perfeccionamiento moral* y la libertad entendida como *realización del ciudadano en tanto que miembro del Estado* son, a mi juicio, *las bases éticopolíticas* de esta lectura *estatista y politicista* de la sociedad civil.

Dos son, a mi entender, las líneas teóricas principales que surgen como reacción crítica ante esta visión de la sociedad civil como *sociedad burguesa* que, en el fondo,

³⁸⁰ Sobre este punto, véase J. KEANE, *Democracia y sociedad civil*, Madrid, Alianza, 1992, p. 71; S. GINER, *Ensayos civiles*, Barcelona, Península, 1987, p. 43.

comparten el liberalismo clásico y la filosofía hegeliana: una es la que abre la crítica de Marx; y otra -a la que quizás no se le ha prestado hasta ahora toda la atención que merece- es la de A. de Tocqueville. Sobre ésta última habrá de centrarse precisamente nuestro trabajo reflexivo en lo que resta de exposición.

El pensamiento filosófico-político de Tocqueville representa, a mi modo de ver, una de las primeras y más serias llamadas de atención crítica sobre los inconvenientes morales y políticos que trae consigo tanto la concepción hegeliana del Estado como *lugar de lo universal* como la visión liberal de una sociedad civil enteramente dominada por *el espíritu económico-mercantil*. En efecto, a partir de una minuciosa investigación sobre la democracia norteamericana (La Democracia en América) y del estudio del proceso de la Revolución francesa (El Antiguo Régimen y la Revolución), nuestro autor señala con honda preocupación los peligros de la concentración del poder en manos de un Estado que, en nombre de la igualdad democrática, la soberanía popular y la promesa del bienestar material, ejerce *un dominio despótico-paternalista* sobre la sociedad civil y despoja sutilmente a los ciudadanos de sus libertades. En esta misma línea, no es menos sagaz su crítica a la despolitización de la *economic society* y a la atomización individualista que trae consigo, ya que este proceso no solamente puede desembocar, por un nuevo camino, en el peligro anteriormente señalado, sino que propicia además la aparición de nuevas formas de *despotismo social*. Así pues, frente a ambos modelos, en Tocqueville

encontramos una visión de la sociedad civil estructurada sobre la interacción entre los ámbitos de lo social y de lo político y encaminada a hacer de los ciudadanos los verdaderos *protagonistas* del proceso democrático³⁸¹. Su principal fuente de inspiración se halla -como indican algunos de sus intérpretes³⁸²- en lo que Montesquieu denominara "cuerpos intermedios", esto es, aquellas *corporaciones aristocráticas* de la sociedad del Antiguo Régimen que, situadas entre el poder del Estado y el pueblo llano, mantenían vivo un cierto espíritu de libertad y contribuían a frenar el despotismo. Ahora bien, en la sociedad democrático-moderna ya no caben por injustas tales corporaciones, y por eso han de ser reemplazadas -sostiene Tocqueville basándose en el ejemplo de la sociedad americana- por *las asociaciones ciudadanas*. Dichas asociaciones no solamente pueden dar respuesta al problema de la integración social generado por el individualismo, sino que además desempeñan un papel de primer orden en el ejercicio público de la libertad democrática, lo cual permite cerrar el paso a la amenaza siempre presente del despotismo estatal. Si a esta auténtica infraestructura socio-política le añadimos -como propone nuestro autor- una serie de medidas encaminadas, por una parte, a *desconcentrar el poder del Estado* -como lo son la división de poderes, la potenciación de la democracia municipal y la *desburocratización* de partidos e instituciones políticas-; y, por otra, a *desarrollar el espíritu cívico-*

³⁸¹ Sobre la importancia del protagonismo de los ciudadanos para que haya una auténtica democracia, véase A. CORTINA, Los ciudadanos como protagonistas, Barcelona, Círculo de lectores-Galaxia Guttemberg, 1999.

³⁸² Así por ejemplo, Ch. TAYLOR, art. cit. p. 221 y F. VALLESPIN art. cit. p. 43, los cuales hacen de Tocqueville el mejor representante del así llamado "modelo M".

democrático -como una opinión pública crítica e independiente y el cultivo sincero y tolerante de la religión-, entonces tenemos un modelo de sociedad civil capaz de hacer de la democracia un modo de vida más moral y no solamente un mecanismo para elegir o despedir gobiernos. Así pues, lo que propone nuestro autor para *profundizar en la democracia* -y evitar de este modo el *despotismo democrático* en cualquiera de sus formas- es, en realidad, un *doble proceso democratizador* basado en el potencial *crítico-emancipatorio* de la sociedad civil³⁸³. Y ello porque, según nuestra interpretación, no solamente se trata de "sociocivilizar al Estado" -como viene sugiriendo entre nosotros el profesor J. MUGUERZA³⁸⁴-, sino también -añadiríamos siguiendo a Tocqueville- de *sociocivilizar a la sociedad civil misma*. Pero veamos a continuación esta hipótesis interpretativa con el detenimiento que requiere.

³⁸³ En este sentido, cabe señalar que esta visión tocquevilliana de la sociedad civil constituye un precedente y una clara fuente de inspiración de las tesis "liberal-comunitaristas" que defienden algunos teóricos actuales de la sociedad civil, como es el caso de J. KEANE, M. WALZER, Ch. TAYLOR o R. BELLACH. Véase al respecto, J. KEANE, op. cit. pp. 73-76; M. WALZER, art. cit. pp. 31-39; Ch. TAYLOR, art. cit, pp. 221-224; R. BELLACH y otros, Hábitos del corazón, Madrid, Alianza, 1989, esp. 2ª parte, pp. 219-345; A. CORTINA, Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad, Madrid, Taurus, 1999, cap.XIII, pp. 185-201.

³⁸⁴ J. MUGUERZA, "Ética y derecho: del liberalismo al libertarismo" Conferencia impartida en el Seminario de la UIMP de Valencia en Julio de 1999 dirigido por A. CORTINA y J. CONILL bajo el título "Educar en la ciudadanía".

1) LA DEMOCRATIZACIÓN DEL APARATO ESTATAL

Tras haber indicado en las dos partes anteriores del presente trabajo los *males* morales y políticos a los que se encuentra expuesta, según el diagnóstico tocquevilliano, la sociedad democrática moderna (recordemos: el individualismo, la obsesión por el bienestar material, la pasión igualitaria, la tiranía de la mayoría y el despotismo paternalista del Estado-providencia), ha llegado el momento de ilustrar detalladamente los *remedios* que propone nuestro autor para solucionar dichos males y conseguir así que la *revolución democrática* sea algo provechoso para los hombres. Tales remedios han de extraerse de los recursos con los que cuenta la propia democracia, ya que todo intento de regular la democracia con prácticas tomadas de un régimen ajeno a ella está condenado al fracaso. Tanto es así -podríamos decir siguiendo a Tocqueville- que ni siquiera un déspota podría gobernar hoy en día mucho tiempo sin apelar, aunque sea demagógicamente, a los principios democráticos, y muy especialmente al de la igualdad. A mayor abundamiento, hay que recalcar que los susodichos remedios tienen, como decíamos, su fundamento en un concepto de sociedad civil que proyecta su influjo democratizador en una doble y simultánea dirección: hacia el aparato estatal, exigiendo su *desconcentración* y *desburocratización*; y hacia el tejido social, impulsando la creación de un *espíritu cívico-político propio de ciudadanos* y no de *siervos democráticos*. De acuerdo con este esquema

interpretativo, pasamos a ilustrar lo esencial de la primera de tales direcciones.

1-1) La descentralización político-administrativa y la
potenciación de las libertades locales

Como venimos indicando, la principal amenaza para la libertad democrática proviene de la concentración desmesurada del poder en manos del Estado y del creciente intervencionismo de éste en todos los ámbitos de la vida social. A este respecto, Tocqueville vislumbra con extraordinaria lucidez la actuación de una autoridad estatal siempre predispuesta a ejercer una tutela paternalista y a extenderla despóticamente hasta penetrar en lo más recóndito de la existencia privada de los individuos.

“¿Qué me importa después de todo -escribe sobre este punto- que exista una autoridad siempre alerta que vigile que mis placeres sean tranquilos, que vuele por delante de mis pasos para desviar todos los peligros sin que tenga necesidad de pensar en ellos, si esa autoridad, al mismo tiempo que aparta así las menores espinas de mi camino, es dueña absoluta de mi libertad y de mi vida, si monopoliza la actividad y la existencia hasta tal punto que es preciso que todo languidezca a su alrededor cuando ella languidece, que todo duerma cuando ella duerme, que todo perezca si ella muere?³⁸⁵.”

Dicha amenaza es todavía mayor si tenemos en cuenta, además, que son los propios individuos movidos por la pasión igualitaria quienes confían gustosamente al Estado tales prerrogativas, y ello hasta el extremo de considerar a este

³⁸⁵ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p. 94.

mismo Estado como el remedio universal de todos sus problemas. Y por si fuera poco, una suerte de *ilusionismo democrático* hace que tales individuos se consuelen de *estar bajo tutela* pensando que ellos mismos han escogido libremente a los encargados de gestionarla. En efecto,

"con ese sistema, los ciudadanos salen por un momento de la dependencia para señalar a sus amos y vuelven a entrar en ella. Hay en nuestros días muchas personas que se acomodan muy fácilmente a esa especie de compromiso entre el despotismo administrativo y la soberanía del pueblo y que piensan tener suficientemente garantizada la libertad(...) cuando se la entregan a los representantes del poder nacional³⁸⁶".

La *ironía* de la situación consiste en que una *aparente democracia* anima a los hombres a ceder su libertad a cambio del bienestar igualitario y con ello acaban renunciando sin saberlo a lo único que podría emanciparles. Éste es, sintéticamente expresado, un motivo de preocupación constante a lo largo de toda la obra tocquevilliana, pero es en la parte final de la 2ª parte de La Democracia en América donde se analiza este problema con mayor profundidad y, sobre todo, donde se proponen los medios para su posible y deseable resolución. El examen del ejemplo norteamericano sugiere, a este respecto, el empleo de ciertos recursos propios del *arte político democrático* que sirven para contrarrestar de un modo tan legítimo como eficaz esa tendencia que lleva, como si de un proceso natural se tratase, a la sociedad democrático-moderna hacia la omnipotencia del poder estatal.

³⁸⁶ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 374.

"Creo que en los pueblos democráticos que están por venir -dice Tocqueville- la independencia individual y las libertades locales serán siempre un producto del arte. La centralización será el gobierno natural³⁸⁷".

Así pues, el *desarrollo de la autonomía municipal* -y la correspondiente descentralización político-administrativa del poder estatal- ocupa un lugar de primer orden en esta idea tocquevilliana de *apelar a la cultura política democrática* como antídoto de los males que trae consigo el creciente protagonismo del Estado en el estado social democrático. Pero antes de ilustrar lo que propone concretamente sobre este punto, conviene -a mi juicio- realizar dos observaciones fundamentales para evitar posibles malentendidos sobre la propuesta de nuestro autor.

En primer lugar, hay que subrayar que a Tocqueville no se le oculta, ciertamente, lo que en el aumento de las prerrogativas del Estado hay de *inevitable* y sobre todo de *justo*; y ya no solamente por corresponder a las nuevas necesidades que comporta el proceso de modernización social, sino muy especialmente porque en los regímenes aristocráticos "la sociedad a menudo se sacrifica al individuo y la prosperidad del mayor número a la grandeza de algunos³⁸⁸". Nuestro autor no ignora, pues, en qué medida el Estado democrático ha contribuido a reparar la profunda injusticia social en la que se cimentaba el antiguo orden feudal, pero de ahí no se deduce que todo incremento del poder estatal sea justamente aceptable. Y ello porque teme que al *despotismo*

³⁸⁷ Ibidem, p. 344.

³⁸⁸ Ibidem, p. 380.

oligárquico-aristocrático de la vieja sociedad le suceda el *despotismo burocrático del Estado* en la nueva. En este sentido, no se trata de combatir sin más el poder del Estado, sino de limitar democráticamente dicho poder para impedir que "abusando de su agilidad y de su fuerza (...) sacrifique impúnemente los derechos individuales a la ejecución general de sus proyectos"³⁸⁹. Tocqueville razona aquí en *clave liberal* pero, a diferencia de muchos liberales de su época -y aun de la nuestra-, no cree que dicho problema se resuelva sin más con mecanismos jurídico-constitucionales y con un gobierno representativo encargado de dirimir los grandes asuntos del país. Hace falta además -como muy bien han comprendido los norteamericanos-, crear *una activa vida política en cada porción del territorio*, ya que ello multiplica las ocasiones en las que los individuos pueden actuar conjuntamente y sentir que dependen los unos de los otros, que viven *en sociedad* y, en definitiva, que es tarea suya -y no cosa de la instancia estatal y sus agentes- el interesarse *qua ciudadanos* por el bien público. Y en este sentido -añade nuestro autor-, el gobierno de *los pequeños asuntos* conviene más para este efecto que la dirección de los grandes. En efecto,

"difícilmente se aparta a un hombre de sí mismo para interesarlo en el destino de todo el Estado, porque comprende mal la influencia que la suerte del Estado puede ejercer sobre la suya. Pero si hay que hacer pasar un camino por un extremo de su finca,

³⁸⁹ Ibidem, p. 380, 384. En una de sus cartas dirigida a su amigo y editor al inglés de sus obras H. Reeve, nuestro autor expresa esta misma idea cuando afirma, en tono de sentencia, lo siguiente: "El gran peligro de los tiempos democráticos, esté usted seguro, es la destrucción o el debilitamiento de las partes del cuerpo social en favor del todo". A. DE TOCQUEVILLE, *Oeuvres Complètes. Correspondance anglaise*, Paris, Gallimard, 1954, VI, I, p. 52. (la traducción es nuestra).

comprobará al primer vistazo que hay una relación entre ese pequeño asunto público y sus mayores intereses privados y descubrirá, sin que se le enseñe, el vínculo estrecho que une allí el interés particular al interés general³⁹⁰".

De este modo, podríamos concluir esta primera consideración preliminar diciendo que es a la praxis ético-política del *interés bien entendido* en lo que hay que confiar fundamentalmente para potenciar la democracia local y descentralizar, correlativamente, el poder del Estado, y no tanto en los mecanismos de índole jurídica destinados a tal efecto. Y es que, como bien subrayan algunos de sus intérpretes³⁹¹, la importancia de los *mores prima* sobre la de las *leyes* en el pensamiento tocquevilliano sobre este punto.

La segunda observación previa hace referencia a lo que entiende precisamente Tocqueville por *centralización*, lo cual resulta decisivo para captar el sentido de su propuesta en favor de la descentralización del poder estatal. A este respecto, hay que señalar que nuestro autor distingue, primeramente, entre lo que llama la "centralización gubernamental" y la "centralización administrativa" para sostener, a continuación, que no es tanto la primera cuanto la segunda o la indistinción entre ambas lo que causa el debilitamiento de las libertades locales; y de ahí el peligro del despotismo estatal en la sociedad democrática. En efecto,

³⁹⁰ Ibidem, p. 143 s.

³⁹¹ Así por ejemplo, J. T. SCHLEIFER, op. cit. p. 146; P. BASTID, "Tocqueville et la doctrine constitutionnelle" dans Alexis de Tocqueville. Livre du Centenaire 1859-1959, Paris, CNRS, 1960, p. 45 s.; F. BURDEAU, "Tocqueville et la régionalisation" dans L'actualité de Tocqueville, Caen, Centre de Publications de l'Université de Caen, 1991, Cahiers de Philosophie Politique et Juridique, n° 19, p. 104.

"Algunos intereses -nos dice- son comunes a todas las partes de la nación, tales como la formación de leyes generales y las relaciones del pueblo con los extranjeros. Otros intereses son peculiares a ciertas partes de la nación, tales como, por ejemplo, los asuntos municipales. Concentrar en un mismo lugar o en una misma mano el poder de dirigir los primeros es establecer lo que llamaré centralización gubernamental. Concentrar de la misma manera el poder de dirigir los segundos es establecer lo que denominaré centralización administrativa.(...) Se comprende que la centralización gubernamental adquiere una fuerza inmensa cuando se une a la centralización administrativa. En ese caso, acostumbra a los hombres a hacer abstracción completa y continua de su voluntad, a obedecer no una vez y sobre un punto, sino en todos y todos los días. Entonces, no solamente los doma por la fuerza, sino que también los atrapa por los hábitos. Los aísla y a continuación se apodera de ellos uno a uno, de entre la masa común. Estas dos clases de centralización se prestan mutuo auxilio, se atraen la una a la otra. Pero no podría creer que sean inseparables.(...) Por mi parte, no puedo concebir que una nación sea capaz de vivir, y sobre todo de prosperar, sin una fuerte centralización gubernamental. Pero creo que la centralización administrativa sólo sirve para debilitar a los pueblos que se someten a ella porque tiende sin cesar a disminuir en ellos el espíritu de ciudadanía (...) y veo en ello un elemento de despotismo³⁹²".

Si bien es cierto que la referida distinción tocquevilliana entre ambos tipos de centralización es *harto problemática* - ¿quién podría decir de modo preciso dónde están las fronteras entre gobierno y administración o, si se prefiere, entre los intereses generales de un país y los intereses especiales o particulares de cada una de las partes de su territorio?-, pensamos que lo que nuestro autor pretende con ella es abogar, siguiendo el ejemplo norteamericano, por una descentralización administrativa que proporcione a las corporaciones locales las competencias necesarias para su autogobierno, pero sin que

³⁹² A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p.86 ss.

ello suponga renunciar a un tratamiento político centralizado y limitado a los grandes principios que afectan a todos. Se trata, ciertamente, de un equilibrio complicado, pero que Tocqueville juzga imprescindible para evitar, por un lado, el *peligro despótico* que se deriva de un intervencionismo estatal ilimitado y, por otro, el peligro de que las entidades locales caigan en el *egoísmo individualista* y acaben confundiendo el interés general con el suyo propio y particular. De todos modos, concluiríamos, siguiendo a ZETTERBAUM, que el autor de La Democracia en América no llega a ofrecernos un criterio preciso para la determinación de los asuntos que corresponde resolver a las autoridades locales y no a las centrales, y viceversa³⁹³.

Dicho esto, podemos pasar a preguntarnos lo siguiente: ¿cuáles son los beneficios para la libertad democrática que Tocqueville atribuye a la descentralización estatal y al desarrollo concomitante de la autonomía local? A efectos analítico-expositivos, podemos distinguir entre beneficios de tipo *cívico-social* y beneficios de índole más *político-institucional*.

Por lo que se refiere a los primeros cabe señalar, en primer lugar, que la práctica del *self-government* municipal arranca a los sujetos de su aislamiento individual, les hace ver la interdependencia existente entre su interés particular

³⁹³ M. ZETTERBAUM, "Alexis de Tocqueville" en L. STRAUSS y J. CROSEY (comp.) Historia de la Filosofía Política, México, F.C.E., 1993, p. 728. En este mismo sentido se pronuncia J.J. TRÍAS VEJARANO en "La autonomía local y las asociaciones en el pensamiento de Tocqueville" en Revista de estudios políticos, Madrid, 1962, n° 123, p. 168. Esta importante laguna en el pensamiento tocquevilliano sobre la cuestión le lleva a F. BURDEAU a concluir que la ruptura de nuestro autor con la tradición republicano-centralista francesa está lejos de ser total. F. BURDEAU, op. cit. p. 108.

y el común, desarrolla el sentido de la solidaridad social y les induce, en definitiva, a participar activa y responsablemente *qua ciudadanos* en la dirección de los asuntos públicos. De este modo, el autogobierno local se revela -día a día y aplicándose en los problemas más cotidianos- como un poderoso medio para superar esa temible asociación entre individualismo y centralización estatal sobre la que se asienta, según Tocqueville, el *despotismo democrático*. En este sentido, hay que tener en cuenta que la estrategia favorita de quienes ejercen el poder estatal consiste en recomendar abiertamente -o cuando menos en favorecer de un modo velado- el desinterés de la ciudadanía por la cosa pública y la concentración en los propios negocios de cada cual salvo en los momentos de contienda electoral (momentos, dicho sea de paso, en los que conviene magnificar la importancia del voto como si se tratase del *acto por excelencia* del ejercicio ciudadano). Ante dicha estrategia cabría responder, siguiendo el espíritu crítico tocquevilliano, con las siguientes palabras: *¡qué importa, a fin de cuentas, ser ciudadano por un instante si se es súbdito en los asuntos de cada día!* De lo que se trata, pues, con la autonomía municipal es de no repetir, a pequeña escala, los vicios *pseudodemocráticos* de la *centralización administrativa*, del *electorerismo* y del *déficit participativo de la ciudadanía* en la discusión y toma de decisiones acerca de lo público. Pero, sobre todo, se trata de potenciar el *espíritu cívico-social de los individuos* y de recordarles, de mil maneras, que no pueden ser plenamente individuos si no son al mismo tiempo *ciudadanos*, lo que

significa que han de comunicarse y deliberar con sus conciudadanos acerca del gobierno de *los asuntos comunes*. Quizás uno de los mejores pasajes de La Democracia en América en donde Tocqueville resume mejor esta idea -inspirándose para ello en el contraste entre la vida municipal americana y la europea de su tiempo-, sea el siguiente:

"El municipio de Nueva Inglaterra cuenta con dos ventajas que, dondequiera que se encuentren, excitan vivamente el interés de los hombres, a saber: la independencia y el poder social.(...) El habitante de Nueva Inglaterra se apega a su municipio no tanto por haber nacido en él como porque ve en ese municipio una corporación de la que él forma parte y que merece la pena tratar de dirigir. Sucede a menudo en Europa que los mismos gobernantes lamentan la ausencia del espíritu municipal, pues todo el mundo conviene en que es un elemento de orden y tranquilidad, pero no saben como crearlo. Al hacer fuerte e independiente al municipio temen repartir el poder social y exponer al Estado a la anarquía. Ahora bien, quitad la fuerza y la independencia al municipio y no encontraréis en él más que administrados y no verdaderos ciudadanos³⁹⁴".

Entre los beneficios cívico-sociales de la autonomía local, Tocqueville destaca, en segundo lugar, *el papel educativo* de ésta en la adquisición y práctica del hábito democrático del autogobierno por parte de la ciudadanía y, consecuentemente, en la difusión ilustrada del espíritu de libertad a lo largo y ancho del cuerpo social. Esta idea del municipio como *escuela de autogobierno* abierta a todos y, en ese sentido, conformadora de un auténtico *ethos democrático* le lleva a proclamar lo siguiente:

³⁹⁴ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p. 68.

"es en el municipio donde reside la fuerza de los pueblos libres. Las instituciones municipales son para la libertad lo que las escuelas primarias para la ciencia: la ponen al alcance del pueblo, le hacen gozar de su uso pacífico y le acostumbran a servirse de ella. Sin instituciones municipales, una nación puede darse un gobierno libre, pero no tendrá el espíritu de la libertad. Las pasiones pasajeras, los intereses del momento, el azar de las circunstancias pueden darle las formas exteriores de la independencia, pero el despotismo reprimido en el interior del cuerpo social reaparece, tarde o temprano, en la superficie³⁹⁵".

En tercer y último lugar, nuestro autor subraya que la principal ventaja de la autonomía municipal -y en la que, en cierto modo, se resumen las anteriores- es la de ser una condición que permite a los ciudadanos el ejercicio regular de la libertad política, de la *libertad-participación*³⁹⁶; y esto les convierte propiamente en soberanos y no en súbditos de la administración estatal. En efecto, cuando los hombres se interesan y participan de un modo significativo en el gobierno de los asuntos colectivos, entonces -viene a decir Tocqueville- se avivan las energías sociales, renace el espíritu público y se despierta en cada uno de ellos un sentido de la responsabilidad ante su destino común y privado que hace del municipio la imagen viva de una *república democrática*, en donde son propiamente los ciudadanos quienes se gobiernan a sí mismos y no esa extraña entidad todopoderosa llamada gobierno. Muy al contrario sucede cuando el desinterés por lo público, la apatía cívico-política y la cesión total de la voluntad ciudadana en manos de sus representantes electos -

³⁹⁵ Idem que nota anterior, p. 62 s.

³⁹⁶ Sobre esta idea tocquevilliana de "la ciudadanía como participación" insiste D. GOLSTEIN en "Alexis de Tocqueville's concept of citizenship" en Proceedings of The American Philosophical Society 1964, n° 108, pp. 39-53.

y de toda esa pléyade de funcionarios al servicio de la administración local o estatal- caracterizan la vida del municipio. En este caso, la fuente del espíritu público está como agotada y ocurre que esos individuos -que lo esperan todo del *padre-Estado* y de cuyo destino se sienten poco responsables- tan pronto se complacen en desafiar o en escapar a la ley cuando no es la fuerza represora quien se encuentra inmediatamente detrás de ella, como se someten de buen grado a los designios de los *expertos en mandar* y obedecen sin rechistar a la menor arbitrariedad de un funcionario. Pero dejemos al propio Tocqueville que tome la palabra para retratarnos, con esa lucidez que le caracteriza, ese comportamiento -*servil y licencioso a la vez*- que caracteriza al moderno *súbdito democrático*:

"Existen naciones en (...) donde el habitante se considera como una especie de colono indiferente al destino del lugar que ocupa. En su país, los mayores cambios sobrevienen sin su concurso. No sabe siquiera con precisión lo que ha pasado.(...) Más aún, la fortuna de su pueblo, la limpieza de su calle, la suerte de su iglesia y casa parroquial no le afectan en absoluto. Piensa que todas esas cosas no le atañen en manera alguna y que pertenecen a un extraño poderoso que se llama gobierno (a cada instante se creería oírle decir: qué me importa, es asunto de la autoridad proveer a todo eso y no es asunto mío).(...) Ese hombre, por lo demás, aunque haya hecho un sacrificio tan completo de su libre albedrío, no gusta más que otro de la obediencia. Se somete, es verdad, al capricho de un funcionario, pero le gusta desafiar la ley, como a un enemigo vencido, tan pronto como se retira. Por eso se le ve oscilar de continuo entre la servidumbre y el libertinaje³⁹⁷".

³⁹⁷ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p. 94.

En lo que concierne a las ventajas de corte más específicamente político-institucional de la autonomía local, nuestro autor se refiere, en primer lugar, al municipio entendido como un *poder intermedio* que actúa como barrera frente al poder central y contribuye de este modo a la preservación de las libertades individuales. Como indicamos anteriormente, la famosa teoría de Montesquieu sobre los "cuerpos intermedios", desarrollada en El espíritu de las leyes, es recogida por Tocqueville y modificada para adaptarla al estado social democrático. En este sentido, no se trata de reconstruir sin más los viejos poderes nobiliarios situando ahora al municipio en el lugar de la aristocracia, sino de trasladar el papel anticoncentralista y el espíritu de independencia de ésta a la corporación local pero *asentándolos en una base democrática*. De modo que lo que en el Antiguo Régimen aristocrático descansaba en la nobleza -ya sea como detentadora del poder político, ya como potencia de vinculación social-, se transfiere ahora al municipio estructurado democráticamente. Y ello porque constituir de nuevo *poderes intermedios* es particularmente necesario en un estado social en el que la igualación de las condiciones y sus efectos individualistas tienden a aislar a los individuos y a debilitar su poder de influencia frente a un Estado cada vez más sobredimensionado y amenazantemente despótico. Así pues, las corporaciones locales -y con ello se refiere nuestro autor tanto a las municipales como a las provinciales- constituyen un cauce adecuado para combatir dicho peligro en un doble sentido: ayudando a los hombres a salir de sí mismos y a

ocuparse de sus intereses comunes; y creando, además, un poder político democrático que, situado entre los individuos y el Estado, disminuya el riesgo de despotismo por parte de éste y proteja las libertades de aquellos. De esta manera -viene a concluir Tocqueville- se obtendrían las grandes ventajas socio-políticas de la antigua aristocracia, pero sin pagar el tributo de sus injusticias y de sus tendencias oligarquizantes. A este respecto, escribe lo siguiente:

“Creo las instituciones provinciales útiles para todos los pueblos, pero ninguno me parece tener una necesidad más real de esas instituciones que aquel cuyo estado social es democrático.(...) en una aristocracia el pueblo está al abrigo de los excesos del despotismo porque hay siempre fuerzas organizadas dispuestas a resistir al déspota. Una democracia sin instituciones provinciales no posee ninguna garantía contra males semejantes. ¿Cómo hacer soportar la libertad en las grandes cosas a una multitud que no ha aprendido a servirse de ella en las pequeñas? ¿Cómo resistir a la tiranía en un país donde cada individuo es débil y donde los individuos no están unidos por un interés común? Los que temen el libertinaje y los que tienen miedo del poder absoluto deben, por tanto, desear por igual el desarrollo gradual de las libertades provinciales³⁹⁸”.

Aunque se esté examinando el papel de las corporaciones locales y provinciales en la democracia americana, no cabe duda de que nuestro autor está pensando en la ruina de tales instituciones en Francia, iniciada durante el Antiguo Régimen y completada por obra de la Revolución. Esta tendencia no ha hecho, desde entonces, más que continuar y, aunque se hayan apagado en gran medida los furores revolucionarios, persiste el paradójico resultado de hacer aparecer a los defensores de

³⁹⁸ Idem que nota anterior, p. 97.

las prerrogativas estatales conquistadas por la Revolución como paladines de la libertad cuando, en el fondo, no han hecho sino sentar las bases del nuevo *despotismo democrático*. Refiriéndose a ello, nuestro autor dice:

"La Revolución se pronunció a la vez contra la realeza y contra las instituciones provinciales. Confundió en el mismo odio todo lo que la había precedido, el poder absoluto y aquello que podía templar sus rigores. Fue a la vez republicana y centralizadora. Este doble carácter de la Revolución francesa es un hecho del que los amigos del poder absoluto se apoderaron muy cuidadosamente. Cuando los veis defender la centralización administrativa, ¿creéis que trabajan en favor del despotismo?. De ninguna manera, defienden una de las grandes conquistas de la Revolución. De esta manera se puede seguir siendo popular y enemigo de los derechos del pueblo, servidor oculto de la tiranía y amante reconocido de la libertad³⁹⁹".

Con su propuesta en favor de la descentralización estatal y la autonomía local, Tocqueville se adhiere -en segundo lugar- a la teoría liberal de Montesquieu sobre la "división de poderes", pero dotándola además de un sentido, por así decirlo, "político-territorial"⁴⁰⁰. Como ya indicamos anteriormente, Tocqueville cuestiona el despotismo derivado de la concentración de todos los poderes en manos del Estado y aboga -en la línea de Montesquieu- por la idea de su separación con el consabido fin de establecer un sistema institucional en el que los poderes legislativo, ejecutivo y judicial se frenen y contrapesen entre sí, garantizando con ello las libertades civiles y políticas fundamentales. Ahora bien, a ese sentido clásico -y, por así decirlo, *horizontal*-

³⁹⁹ Ibidem, p. 99.

⁴⁰⁰ J. J TRÍAS VEJARANO, art. cit. p. 175.

de desconcentración del poder estatal habría que añadirle - según nuestro autor- el sentido *vertical* de una descentralización del mismo que dote a las instituciones locales de autonomía y protagonismo suficiente para que florezca en su seno un espíritu de libertad democrática capaz de ejercer desde ahí una influencia beneficiosa de *abajo hacia arriba* sobre el resto de las instituciones superiores del Estado. El ejemplo de la estructuración y el funcionamiento político-institucional de la democracia americana nos invita - sostiene Tocqueville- a considerar muy seriamente esta idea.

Nuestro autor destaca, finalmente, el papel del municipio como marco político-institucional idóneo para tratar de un modo *democrático-participativo* -y ya no solamente representativo- la conjunción del interés particular con el general, es decir, *la construcción bien entendida de un interés común* que supere los inconvenientes que trae consigo tanto su concepción *utilitario-individualista* como la *estatal-intervencionista*. Y ello porque solamente desde esta perspectiva puede decirse propiamente que el municipio es una institución libre y no un instrumento al servicio de la administración centralizada del Estado o del interés particular de una minoría de individuos opulentos. En efecto,

"desde el momento en que los asuntos comunes se tratan en común, cada hombre se da cuenta de que no es tan independiente de sus semejantes como se figuraba al principio y que para obtener su apoyo a menudo debe prestarles ayuda. Cuando el público gobierna, no hay hombre que no sienta el valor de la benevolencia pública y que no busque cautivarla atrayendo la estima y el afecto de aquellos en medio de los cuales debe vivir. Algunas de las pasiones que paralizan los corazones y los dividen son entonces

forzadas a retirarse al fondo del alma(...) y el egoísmo tiene miedo de sí mismo(...). El gran objetivo de los legisladores en las democracias debe ser, pues, el de crear intereses comunes que hagan a los hombres entrar en contacto los unos con los otros. Las instituciones que conducen a este resultado son necesarias para los pueblos democráticos ya que hacen en éstos que la sociedad subsista, pues ¿qué es la sociedad para los seres que piensan, sino la comunicación y el contacto de los espíritus y de los corazones?. Esto debe conducirnos a las instituciones libres, que hacen nacer esos asuntos comunes⁴⁰¹”.

En definitiva, digamos que para Tocqueville sin el ejercicio continuado de la libertad política por parte de la ciudadanía en el ámbito municipal, no hay ni *interés común*, ni *instituciones libres*, ni *comunidad social propiamente dicha*.

1-2) La “desburocratización” de las instituciones políticas

Como hemos indicado, la descentralización político-administrativa del Estado y la potenciación correlativa de las libertades locales resultan esenciales, según Tocqueville, para que la democracia se desarrolle de un modo genuino y no degenera en despotismo. Ahora bien, dicha tarea sería incompleta si este proceso de desconcentración y limitación del poder estatal no se viera acompañado, al mismo tiempo, de una operación de *desburocratización* aplicada a la organización y funcionamiento mismo de las instituciones políticas democráticas. Aunque nuestro autor no emplea los términos *burocracia* o *desburocratización* y haya que esperar a M. Weber para encontrar una teoría propiamente dicha del fenómeno burocrático y sus consecuencias en el universo político

⁴⁰¹ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 142, 143.

moderno, pensamos que no son pocas las reflexiones tocquevillianas que apuntan claramente hacia la idea de que una concepción *puramente instrumental, regimentista y funcional* de las instituciones políticas constituye un serio inconveniente para el desarrollo de la libertad democrática. En este sentido, resultan particularmente ilustrativas, a mi juicio, algunas de sus consideraciones críticas acerca de *la organización y actuación de los partidos*, así como su argumentación en favor de *la institución del jurado*.

En lo que concierne al primero de estos puntos, hay que señalar de entrada y para evitar malentendidos que no hay en Tocqueville una teoría sistemática de los partidos políticos y por este motivo la reflexión sobre los mismos que se encuentra en La Democracia en América presenta -observan sus intérpretes⁴⁰²- enormes lagunas al lado de observaciones de una extraordinaria sagacidad. En su descargo, podría alegarse que en su tiempo el sistema de partidos aun no había adquirido el desarrollo que le ha convertido hoy en día en pieza fundamental del ordenamiento político democrático. De todos modos, creemos que hay unas cuantas observaciones críticas sobre los partidos políticos que tienen un enorme interés para la teoría actual de la democracia, y ello porque inciden en algunos de los defectos de los mismos que cabe corregir si no

⁴⁰² Así por ejemplo, N. MATTEUCCI, "Il problema del partito politico nelle riflessioni d'Alexis de Tocqueville", Pensiero Politico I (1), 1968, pp. 39-92; G. BONETTO, Alexis de Tocqueville's concept of political parties", American Studies, 22 (2), 1981, pp. 59-79; J.J. TRÍAS VEJARANO, art. cit. p. 181-183; J. M. SAUCA, op. cit. pp. 586-589.

queremos que la democracia misma degenera en un *despotismo partitocrático*. Veámoslas, pues, con cierto detenimiento.

Nuestro autor no muestra, en principio, una adhesión entusiasta por los partidos y, aunque reconoce que tales instituciones expresan y canalizan la libertad democrática de asociación en su dimensión propiamente política, no duda en considerarlos, a la vista de los defectos que presentan a menudo, como "un mal inherente a los gobiernos libres"⁴⁰³. Para la mejor comprensión de este punto, hay que remitirse a la distinción que el propio Tocqueville establece entre lo que llama "grandes y pequeños partidos"⁴⁰⁴, sirviéndose para ello de un criterio de diferenciación cuya clave no está, como pudiera parecer, en el aspecto meramente cuantitativo, sino en la magnitud y elevación moral de los intereses por los que luchan unos y otros. En este sentido, los grandes partidos - nos dice- son aquellos cuyo programa de actuación gira en torno a las cuestiones de índole socio-política más general y que afectan, por tanto, a los principios básicos de la convivencia democrática (así, por ejemplo, el orden constitucional, la extensión o restricción del poder popular, el carácter de la propiedad, etc). Por el contrario, los pequeños partidos se mueven en torno a objetivos políticos más concretos, tienen miras más limitadas y persiguen la satisfacción de intereses particulares dejando de lado los generales. Como puede verse a tenor de lo dicho, las preferencias de nuestro autor recaen sobre la generosidad y la amplitud de miras de los primeros, apreciándose además un

⁴⁰³ A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América I*, p. 170.

⁴⁰⁴ *Idem* que nota anterior, p. 171.

claro desprecio por la óptica política adoptada por los segundos. En efecto,

“lo que yo llamo grandes partidos políticos son aquellos que se adhieren a los principios más que a sus consecuencias, a las generalidades y no a los casos particulares, a las ideas y no a los hombres. Esos partidos tienen generalmente rasgos más nobles, pasiones más generosas, convicciones más reales, un proceder más franco y más audaz que los otros. (...) Los pequeños partidos, por el contrario, carecen generalmente de fe política. Como no se sienten elevados y sostenidos por grandes objetivos, su carácter está impregnado de un egoísmo que aparece ostensiblemente en cada uno de sus actos⁴⁰⁵”.

A pesar de la referida clasificación y la distinta valoración que le merecen uno y otro tipo de partido político, nuestro autor no deja de advertir lo que considera como el principal defecto en el que suelen incurrir ambos: a saber, su actuación meramente *estratégica* e incluso *groseramente instrumental* y su desatención concomitante a *la dimensión moral* y a la búsqueda del *interés general* que debería presidir ante todo su praxis política. A este respecto, nos dice refiriéndose a los primeros -a los grandes partidos- lo siguiente:

“el interés particular, que juega siempre un papel principal en las pasiones políticas, se esconde entonces más hábilmente bajo el velo del interés público, llegando incluso a veces a ocultarse a las miradas de aquellos a quienes inspira y hace actuar⁴⁰⁶”.

Y añade, refiriéndose a los segundos -a los pequeños partidos-, que

⁴⁰⁵ Ibidem, p. 171.

⁴⁰⁶ Ibidem, p. 171.

"Los medios que emplean son miserables, como el fin mismo que se proponen. De ahí viene que cuando a una revolución violenta sucede un tiempo de calma, los grandes hombres parecen desaparecer de golpe y las almas se encierran sobre sí mismas⁴⁰⁷".

A mayor abundamiento, la crítica se dirige también al *inconveniente moral de fondo* que presentan tanto el uno como el otro tipo de partido político. Así pues,

"unos y otros tienen, sin embargo, un rasgo común: para llegar a sus fines casi nunca emplean medios que apruebe completamente la conciencia. Hay personas honradas en casi todos los partidos, pero se puede decir que no hay partido al que se deba calificar de persona honesta⁴⁰⁸".

Y en esta misma línea, pero en otro lugar, prosigue su denuncia a la actuación *demagógico-instrumental* de los partidos con estas duras palabras:

"No conozco en el mundo nada más miserable ni un espectáculo más vergonzoso que el que ofrecen las distintas pandillas (no merecen el nombre de partidos) que dividen la Unión en la actualidad. Se ve debatir en su interior, a plena luz, todas las mezquinas y vergonzosas pasiones que de ordinario tienen cuidado de ocultarse en el fondo del corazón del hombre. En cuanto al interés del país, nadie piensa en él y si se le menta es por formalidad. Los partidos lo sitúan a la cabeza de su acto de asociación, como hacían sus padres, para conformarse a un hábito antiguo. No hay más relación con el resto de la obra que el privilegio del rey que nuestros padres imprimían en la primera página de sus libros⁴⁰⁹".

Algunos comentaristas, como por ejemplo J. M. SAUCA⁴¹⁰, interpretan que la referida crítica de nuestro autor a la

⁴⁰⁷ Ibidem, p. 171.

⁴⁰⁸ Ibidem, p. 171.

⁴⁰⁹ A. DE TOCQUEVILLE, *Oeuvres Complètes. Voyages en Sicile et aux Etats-Unis*, Paris, Gallimard, 1957, V, 1, p. 197.

⁴¹⁰ J. M. SAUCA, op. cit. p. 588.

actuación de los partidos políticos va dirigida especialmente a cuestionar esa especie de vínculo perverso compuesto de dominio demagógico de los mediocres y tiranía de la mayoría que impide el acceso de las personas más competentes al gobierno de las sociedades democráticas. A partir de ahí, deducen que lo que propone Tocqueville como alternativa es un modelo de partido político cercano a lo que denomina *grandes partidos*, pero capaz de reclutar y elevar a la dirección de los mismos a *los mejores*, con lo que convierten al aristócrata normando en un precedente de *las teorías representativo-elitistas* de la democracia que más tarde formularían Mosca, Pareto, Michels y Schumpeter. En apoyo de esta interpretación suelen citar la siguiente declaración de Tocqueville, contenida en una carta dirigida a J. Stuart Mill:

"Para los partidarios de la democracia lo que importa es mucho menos encontrar la manera de hacer gobernar al pueblo que hacer que el pueblo escoja a los más capacitados para gobernar, y de darles sobre aquellos un imperio suficientemente grande para que pueda dirigir el conjunto de su conducta, y no el detalle de los actos, ni los medios de ejecución. Ése es el problema. Estoy convencido de que de su solución depende la suerte de las naciones modernas⁴¹¹".

De modo que, según esta lectura, el principal problema de los partidos políticos de la época sería, para Tocqueville, de carácter fundamentalmente *instrumental* y no, como hemos indicado nosotros, de índole *moral*. Aunque es cierto que hay textos de Tocqueville, como el citado, que apoyan la referida interpretación de SAUCA, no lo es menos que hay otros que

⁴¹¹ A. De TOCQUEVILLE, *Oeuvres Complètes. Correspondance anglaise avec H. Reeve et J. Stuart Mill*, Paris Gallimard, 1954, V, I, p. 303. Véase al respecto J. M. SAUCA, op. cit. p. 154.

pueden aducirse también para sostener que de la crítica tocquevilliana de los partidos políticos se infiere también la necesidad de un modelo de partido político *más participativo, menos burocratizado y sobre todo más abierto al impulso democrático proveniente de las asociaciones cívicas y de la opinión pública*. Y ello porque, en caso contrario, corremos el peligro -ya advertido por el propio Tocqueville- de abonar una suerte de *despotismo partitocrático* que, lejos de corregir la tiranía de la mayoría, la sustituya por una *tiranía de la minoría* amparada en el funcionamiento *maquiavélico* y la organización *maquinal* de los partidos políticos. Véase sino el siguiente pasaje de La Democracia en América en donde nuestro autor critica la organización, digamos *oligarquizada y burocrático-militar*, de ciertos partidos políticos europeos a diferencia del carácter más propiamente democrático -en el sentido de una mayor democracia interna- que muestran algunas asociaciones políticas americanas, y de cuyo ejemplo deberían tomar nota los partidos políticos tanto americanos como europeos:

"Al ser el objetivo principal de esas asociaciones(...) el combatir y no el convencer, están naturalmente inclinadas a darse una organización que no tiene nada de civil y a introducir en su interior hábitos y máximas militares. Así, se las ve centralizar todo lo que pueden la dirección de sus fuerzas y entregar el poder de todos en manos de un número muy pequeño. Los miembros de esas asociaciones responden a un santo y seña, como los soldados en campaña, y profesan el dogma de la obediencia pasiva o, más bien, al unirse hacen de una vez el sacrificio de su juicio y su libre arbitrio. De este modo, reina con frecuencia en el interior de esas asociaciones una tiranía más insostenible que la que se ejerce en la sociedad en nombre del gobierno(...). Ello disminuye

mucho su fuerza moral(...). Los americanos han establecido también un gobierno en el interior de las asociaciones, pero es, si puedo expresarme así, un gobierno civil. La independencia individual participa de él. Como en la sociedad, todos los hombres marchan al mismo tiempo hacia el mismo fin, pero ninguno está obligado a marchar exactamente por los mismos caminos. No sacrifican su voluntad ni su razón, sino que aplican su voluntad y su razón a hacer triunfar una empresa común⁴¹²".

A mayor abundamiento, resulta cuando menos chocante que el propio SAUCA concluya su reflexión sobre la teoría de las asociaciones en Tocqueville afirmando -contrariamente a su anterior lectura en la que nos presenta a un Tocqueville precursor de las teorías elitistas de la democracia- que éste aboga por una profundización en la democracia liberal basada en el potencial de la sociedad civil, lo cual le acerca mucho al modelo *desarrollista* de la democracia propugnado por J. Stuart Mill y le convierte, además, en un reconocido precedente de las tesis de carácter *liberal-comunitarista* que defienden hoy en día algunos de los más reputados teóricos de la democracia⁴¹³ (esto es, justamente la dirección teóricamente opuesta a la seguida por las actuales concepciones elitistas de la democracia). Y es que en el fondo del pensamiento tocquevilliano, al igual que en el de otros autores liberales de la época como B. Constant o J. Stuart Mill, se encuentra -a mi juicio- una tensión no resuelta del todo entre la concepción *protectora* y la *desarrollista* del principio democrático-representativo, lo que no deja de producir ciertas ambigüedades e incluso consecuencias teóricamente paradójicas. Así por ejemplo, en Constant el énfasis puesto en la función

⁴¹² A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América I*, p. 189.

⁴¹³ J. M. SAUCA, op. cit. p. 603 s.

protectora del representacionismo le lleva a defender el sufragio restringido, lo cual limita a unos pocos -a los *propietarios*- las posibilidades de lograr la excelencia que procura la participación política⁴¹⁴. Algo parecido ocurre *mutatis mutandis* en J. Stuart Mill cuando propugna una *representación proporcional* que asegure el protagonismo de los intelectuales en la dirección del proceso democrático y evite de paso el peligro de un poder tiránico ejercido por una mayoría inculta⁴¹⁵. En el caso de Tocqueville, puede decirse que la referida tensión se debe especialmente a la presencia conjunta de elementos liberales y elementos republicanos en su visión de la participación política democrática. Y así, junto al recelo típicamente liberal mostrado ante los efectos potencialmente tiránicos que trae consigo la extensión de la participación política a las clases populares -la tan temida por él "tiranía de la mayoría"-, nos encontramos la reivindicación, de clara inspiración republicana, en pro de una activa y continuada participación en la dirección de lo público por parte de todos los ciudadanos como forma más adecuada de perfeccionar y, por así decirlo, *moralizar* la propia democracia representativa.

Podemos finalizar este recorrido reflexivo diciendo que, a pesar de los defectos que presentan, de los peligros que encierran y de la corrección *ético-democrática* que precisan, Tocqueville concibe a los partidos políticos como un elemento

⁴¹⁴ Sobre este punto insiste E. GARCÍA GUITIÁN en "El discurso liberal: democracia y representación" R. DEL ÁGUILA, F. VALLESPÍN y OTROS La democracia en sus textos, Madrid, Alianza, 1998, cap. 3, p. 125.

⁴¹⁵ A este respecto, véase C. B. MCPHERSON, La democracia liberal y su época, Madrid, Alianza, 1977, p.72 ss y D. HELD, Modelos de democracia, Madrid, Alianza, 1992, p. 119 ss.

sumamente importante para el desarrollo de la libertad de asociación y el pluralismo democrático. En este sentido, éstos se insertan -junto a las corporaciones locales y a las asociaciones civiles- en su teoría general de las asociaciones entendidas como "cuerpos intermedios" destinados a cumplir la triple función de combatir el individualismo, frenar el despotismo y potenciar el ejercicio público de la libertad en la sociedad democrático-moderna. Así pues,

"está claro -escribe Tocqueville- que si cada ciudadano, a medida que se hace individualmente más débil y por consiguiente más incapaz de preservar aisladamente su libertad, no aprendiese el arte político de unirse a sus semejantes para defenderla, la tiranía crecería necesariamente con la igualdad⁴¹⁶".

Las ideas de Tocqueville en favor de una *mayor democracia interna* en el ámbito de las instituciones y la consiguiente necesidad de *desburocratizar* la organización y el funcionamiento de las mismas se observa, asimismo, en su reflexión sobre el jurado, al que cabe considerar en principio, tal y como muestra el ejemplo norteamericano, más como una "institución política"⁴¹⁷ que como una institución meramente judicial. Y ello porque si bien se mira, la institución del jurado es, como el sufragio universal, una consecuencia política que se deriva lógicamente del principio democrático de la soberanía popular. En efecto, poco soberano sería un pueblo que careciera por completo del derecho a juzgar aplicando las leyes que se da a sí mismo para

⁴¹⁶ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 146.

⁴¹⁷ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p. 264.

governarse. No es de extrañar, por tanto, que allí donde no rige el principio de la soberanía del pueblo, el poder establecido impida la instauración del jurado, intente suprimirlo cuando éste existe, o por lo menos trate de *manipularlo* en una dirección favorable a la imposición de sus prerrogativas absolutistas. A este respecto, escribe Tocqueville que

"todos los soberanos que han querido hallar en sí mismos las fuentes de su poder y dirigir la sociedad en lugar de dejarse dirigir por ella, han destruido la institución del jurado o la han debilitado. Los Tudores enviaban a prisión a los jurados que no querían condenar y Napoleón los hacía escoger por sus agentes⁴¹⁸".

Ahora bien, por convincentes que parezcan tales razones, hay partidarios del sistema del jurado -observa nuestro autor- que todavía lo conciben en términos estrechamente judiciales y, centrando su argumentación sobre las condiciones que habrían de reunir los miembros llamados a formar parte del mismo, propenden a ignorar el carácter político-democrático de dicha institución. Y es que el sistema del jurado significa, por encima de cualquier otra consideración, que la ciudadanía misma se halla legítimamente revestida del derecho a juzgar las infracciones a la ley, y de ahí que pueda decirse propiamente que el jurado promueve *el autogobierno de los ciudadanos*. En este sentido, concluye nuestro autor que

"el jurado es ante todo una institución política y se le debe considerar como un modo de la soberanía del pueblo. Hay que rechazarlo por entero cuando se rechaza la soberanía del pueblo o ponerlo en relación

⁴¹⁸ Idem que nota anterior, p. 267.

con las otras leyes que establecen esa soberanía. El jurado forma la parte de la nación encargada de asegurar la ejecución de las leyes, y para que la sociedad sea gobernada de una manera fija y uniforme es necesario que la lista de jurados se extienda o se reduzca con la de los electores. Es ese punto de vista el que, en mi opinión, debe siempre atraer la atención principal del legislador. Lo demás es, por así decir, accesorio⁴¹⁹".

Insistiendo en ello, cabe destacar que la actuación del jurado afecta no solamente en la materia o en el resultado de los procesos judiciales, sino que su influencia se proyecta mucho más allá en la medida que refleja y contribuye a conformar *el sentido mismo de la justicia* que reina en el interior del cuerpo social. Por este motivo, arguye Tocqueville, la intervención del jurado no habría de restringirse, como habitualmente se hace, a los asuntos de tipo penal y debería introducirse también -y muy especialmente- *en las materias civiles*. De este modo, cumpliría una *función pedagógica* de primer orden, ya que ayudaría a educar a los ciudadanos en la práctica cívico-democrática de los derechos y de las responsabilidades que les corresponden y, en definitiva, les ilustraría acerca del valor de la justicia "entendida como equidad". En efecto,

"el jurado, y sobre todo el jurado civil, sirve para dar al espíritu de todos los ciudadanos (...)el respeto por la cosa juzgada y la idea del derecho.(...) Enseña a los hombres la práctica de la equidad. Cada uno, al juzgar a su vecino, piensa que él podrá ser juzgado a su vez. Esto es verdad sobre todo con respecto al juzgado en materia civil: no hay casi nadie que tema ser un día objeto de un procesamiento criminal, pero todo el mundo puede tener un pleito civil. El jurado(...) hace sentir a todos que tienen deberes que cumplir para con la sociedad y que forman parte de su

⁴¹⁹ Ibidem, p. 267.

gobierno(...) combate así el egoísmo individual, que es como la herrumbre de las sociedades.(...) Ésta es, en mi opinión, su mayor ventaja(...) Lo considero como uno de los medios más eficaces para la educación del pueblo⁴²⁰".

Ahora bien, a pesar de las virtualidades *democrático-republicanas* y *antiburocráticas* del sistema del jurado, nuestro autor no deja de preguntarse con cierta preocupación - subrayan algunos de sus intérpretes⁴²¹- si tales propiedades positivas resultan o no una garantía suficiente para evitar que el *despotismo mayoritario* se reproduzca de nuevo en el seno mismo de dicha institución dando así lugar a las más flagrantes injusticias revestidas de legalidad. Y ello porque podría suceder que el jurado funcionara como un espejo de los prejuicios en materia de justicia provenientes de la opinión pública mayoritaria y, en este sentido, podría convertirse en instrumento de la tiranía de la mayoría en lugar de ser una institución favorable al desarrollo de la libertad democrática. Para contrarrestar dicha tendencia, Tocqueville confía en la institución de un cuerpo de juristas especializados e independientes que, actuando junto al jurado, dirijan los procedimientos sin lesionar derechos fundamentales, hagan de árbitros desinteresados entre las partes en litigio y contengan mediante *el espíritu jurídico* toda suerte de impulsos irreflexivos y eventualmente tiránicos que pudieran surgir en los participantes del proceso. A este respecto, el estudio de la realidad norteamericana le sirve, una vez más, para aducir dicha solución digamos *intermedia*

⁴²⁰ Ibidem, p. 268.

⁴²¹ Así por ejemplo J.T. SCHLEIFER, op. cit. p. 236 ss.; M. ZETTERBAUM, "Alexis de Tocqueville" en L. STRAUUS y J. CROPSEY (comps) Historia de la Filosofía política, p. 728 ss.

entre la *democracia directa* y la *dirección burocratizada* para las instituciones encargadas de administrar justicia en una sociedad democrático-moderna. En efecto,

"es en los Estados Unidos donde se descubre con facilidad de qué manera el espíritu jurista, por sus cualidades y diría incluso que por sus defectos, es apropiado para neutralizar los vicios inherentes al gobierno popular.(...) A sus instintos democráticos opone secretamente sus inclinaciones aristocráticas.(...) Los tribunales son los órganos más visibles de los que se sirve el cuerpo de juristas para actuar sobre la democracia.(...) El jurado, que parece disminuir los derechos de la magistratura, funda en realidad su imperio en ellos y (...) es sobre todo con la ayuda del jurado en materia civil como la magistratura americana hace penetrar lo que he llamado el espíritu jurídico hasta las últimas filas de la sociedad. Así, el jurado, que es el medio más enérgico de hacer reinar al pueblo, es también el medio más eficaz de enseñarle a reinar⁴²²".

A la vista de este argumento, puede decirse que el papel desempeñado aquí por los juristas rompe con el criterio toquevilliano según el cual la solución a los problemas de la democracia ha de resolverse con recursos democráticos. Se trata, sin embargo, de una ruptura más bien *parcial*, ya que si bien es cierto que los magistrados se distinguen por sus conocimientos jurídicos y por sus hábitos, digamos *aristocráticos*, no es menos cierto que los principios que legitiman su actuación no son distintos de los del jurado popular y ello les impide constituirse en una clase aparte.

⁴²² A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p. 263, 269.

2) LA DEMOCRATIZACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL

Como hemos tratado de probar en el apartado anterior, la *profundización en la democracia* pasa, según nuestro autor, por la limitación del poder estatal, lo cual requiere precisamente dividir, descentralizar y desburocratizar dicho poder con medios de carácter institucional. No se trata con ello de reducir al Estado a su mínima expresión, sino de prevenir la amenaza despótica que se deriva de la monopolización de su poder y, al mismo tiempo, de democratizarlo introduciendo una mayor participación de la ciudadanía en el interior de su entramado político-institucional. Ahora bien, aun siendo muy importante esta tarea, no es para Tocqueville ni decisiva, ni suficiente. La verdadera defensa de la democracia liberal se encuentra sobre todo en el ámbito de los *mores*, es decir, en el desarrollo de una poderosa vida cívico-social situada más allá de la tutela estatal. En este sentido, nuestro autor no se cansa de repetir -tal y como dice KEANE- que una "sociedad civil autoorganizada, pluralista e independiente"⁴²³ es una condición fundamental para que la democracia se consolide y no caiga en el despotismo, incluido claro está el *despotismo democrático*. Hace falta, por tanto, poner *límites propiamente sociales* además de institucionales al intervencionismo del Estado, y esta idea es lo que diferencia -en esencia- al pensamiento tocquevilliano tanto del liberalismo clásico como del socialismo estatal. Hay, no obstante, otro aspecto fundamental en la reflexión de Tocqueville que no ha sido -a

⁴²³ J. KEANE, op. cit. p. 76.

mi juicio- suficientemente destacado por sus intérpretes: a saber, que la sociedad civil no es un ámbito, por así decirlo, *inmaculado* y totalmente a salvo de las tendencias despóticas (recordemos la "tiranía de la mayoría", el egoísmo individualista, el interés desmedido por el bienestar material, etc), sino que se encuentra asimismo en peligro de degeneración si los parámetros democráticos no regulan, a su vez, su imprescindible desarrollo. De modo que también la propia sociedad civil necesita democratizarse continuamente para que el despotismo -un despotismo *social* además de político- no se reproduzca en su seno y acabe por frustrar y/o pervertir la revolución democrática en marcha. Así pues, también en esta esfera la democracia anda necesitada de recursos *democráticos* que la perfeccionen, y para este fin Tocqueville confía fundamentalmente en tres de ellos: *el asociacionismo ciudadano, una opinión pública independiente y el cultivo sincero y tolerante de la religión*. Veamos, a continuación, cada uno de ellos con el detenimiento que se requiere.

2-1) El papel del asociacionismo ciudadano

El tratamiento de este punto exige que recordemos, aunque sea sumariamente, los principales rasgos que, a modo de tendencias, caracterizan -según Tocqueville- a la sociedad democrática moderna: atomización social, repliegue individualista en la esfera privada, ausencia de grandes influencias individuales y extensión del poder estatal. Dichos

rasgos hacen que, a diferencia de lo que ocurría en la sociedad aristocrática, el asociarse para actuar en común sea tan difícil como imprescindible en los pueblos democráticos. En efecto,

"Las sociedades aristocráticas encierran siempre en su interior, en medio de una multitud de individuos que no pueden hacer nada por sí mismos, un pequeño número de ciudadanos muy poderosos y muy ricos. Cada uno de éstos(...) forma en ellas como la cabeza de una asociación permanente y forzosa que está compuesta por todos los que tiene bajo su dependencia, y a los que hace participar en la ejecución de sus proyectos. En las sociedades aristocráticas, los hombres no tienen necesidad de ligarse para actuar porque se mantienen así fuertemente unidos. Por el contrario, en los pueblos democráticos todos los ciudadanos son independientes y débiles. No pueden casi nada por sí solos y ninguno de entre ellos podría obligar a sus semejantes a prestarle su ayuda. Caen todos en la impotencia si no aprenden a ayudarse libremente⁴²⁴".

Desde estas premisas, ya podemos entrar en la cuestión que nuestro autor plantea con respecto al asociacionismo ciudadano. El problema consiste en que allí donde la acción de los individuos no llega -y no llega dada su debilidad en la mayoría de los casos- se crea un vacío que alguien tiene que llenar, y ese alguien acaba siendo el Estado si no lo hacen los mismos individuos asociándose. Así pues,

"es fácil prever que se acerca una época en que el hombre estará cada vez menos en condición de producir por sí solo las cosas más comunes y más necesarias para su existencia. La tarea del poder social crecerá sin cesar y sus mismos esfuerzos la harán cada día más vasta. Cuanto más ocupe el lugar de las asociaciones, más perderán los particulares la idea de asociarse y más necesidad tendrán de que venga en su ayuda. Son causas y efectos que se engendran sin descanso. ¿Acabará la administración pública por

⁴²⁴ A. DE TOCQUEVILLE La Democracia en América II, p. 148.

dirigir todas las industrias en las que no puede bastarse un ciudadano solo?(...) Sé que hay muchos de mis contemporáneos a quienes eso no les preocupa. Pretenden que, a medida que los ciudadanos se hacen más débiles y más incapaces, hay que hacer al gobierno más hábil y más activo con el fin de que pueda ejecutar lo que los individuos ya no puedan hacer. Diciendo eso creen haber respondido a todo. Pero pienso que se equivocan⁴²⁵".

Sí, pero ¿por qué se equivocan? Por dos razones fundamentales, arguye nuestro autor: una, de carácter *material*, y la otra - mucho más importante- de índole *moral*. En efecto, resulta harto difícil -según la primera de ellas-, que un Estado cualquiera llegue a cubrir, por poderoso que sea, todos los ámbitos, necesidades y pormenores de la actividad social; y aun en el caso de que pudiera, es dudoso que los dirigiera a todos ellos igual de bien (ya se sabe: *a mayor cantidad, menor calidad*). Cabe suponer, en consecuencia, que hay muchos campos de la actividad social que serían mejor atendidos por las asociaciones de ciudadanos que por el propio Estado. El caso de la sociedad norteamericana -dice Tocqueville- así lo prueba, y resulta admirable contemplar allí el gran desarrollo logrado por las asociaciones en los más variados sectores de la actividad humana. En efecto,

"Los americanos se asocian para dar fiestas, fundar seminarios, edificar albergues, levantar iglesias, distribuir libros, enviar misioneros a las antípodas. De esa manera crean hospitales, prisiones y escuelas. Si se trata, en fin, de poner en evidencia una verdad o de desarrollar un sentimiento con el apoyo de un gran ejemplo, se asocian. En cualquier parte donde veáis al gobierno a la cabeza de una empresa en Francia y en Inglaterra a un gran señor, contad con que en los Estados Unidos veréis una asociación⁴²⁶".

⁴²⁵ Idem que nota anterior, p. 149.

⁴²⁶ Ibidem, p. 147.

Pero más decisivos resultan todavía los motivos morales en este caso. Y ello porque la monopolización estatal de toda la vida social degrada la autonomía de los sujetos, anula la capacidad de deliberar entre ellos acerca de su interés común y les hace perder el sentido de la responsabilidad ante su propio destino, lo que facilita sobremanera el establecimiento de esa especie de *tutela despótica, burocrática y paternalista* por parte del Estado que Tocqueville denuncia tan enérgicamente. Si se quieren evitar, por consiguiente, estos males que trae consigo el intervencionismo estatal ilimitado, entonces no hay más remedio que recurrir *al asociacionismo ciudadano* para atajar dichos inconvenientes desde las raíces mismas en donde se forman. En este sentido, nuestro autor escribe lo siguiente:

"La moral y la inteligencia de un pueblo democrático no correrían menos peligro que sus negocios y su industria si el gobierno llegase a sustituir a las asociaciones por todas partes. Si los sentimientos y las ideas no cambian, el corazón no se engrandece; y el espíritu humano no se desarrolla más que por la acción recíproca de unos hombres sobre otros. He hecho ver que esa acción es casi nula en los países democráticos. Hay, pues, que crearla artificialmente. Eso sólo pueden hacerlo las asociaciones.(...) Un gobierno no puede bastar para mantener y renovar por sí solo la circulación de sentimientos e ideas en un gran pueblo, como tampoco para conducir en él todas las empresas(...). En cuanto intentara (...) lanzarse por esa nueva vía, ejercería, incluso sin quererlo, una tiranía insoportable (...)⁴²⁷".

Así pues, existe -según nuestro autor- una estrecha vinculación moral entre autonomía individual, espíritu cívico-

⁴²⁷ Ibidem, p. 149.

social y cultura política democrática cuyo desarrollo se halla, por así decirlo, impedido por la acción combinada del individualismo y del paternalismo estatal. En efecto, el individualismo hace que el *homo democraticus* viva como aislado de sus conciudadanos y preocupado solamente de sus intereses particulares, lo cual implica dejar el cuidado de los comunes en manos de una instancia estatal siempre predispuesta, por lo demás, a acrecentar sus prerrogativas intervencionistas en nombre del Bienestar general. Ante este estado de cosas, la alternativa consiste en recrear el mencionado vínculo entre la autonomía individual y la participación en los asuntos públicos, y eso solamente puede hacerse -sostiene Tocqueville- mediante el asociacionismo ciudadano. Por esta razón, afirmará en tono de sentencia que

"en los países democráticos, la ciencia de la asociación es la ciencia madre. El progreso de todas las otras depende del de ésta⁴²⁸".

Desde esta óptica, se comprende que la "ciencia de la asociación" que propone Tocqueville vaya mucho más allá del estudio meramente sociológico del fenómeno asociativo. Y ello porque si bien es cierto que nuestro autor destaca -valiéndose de la comparación entre la realidad social norteamericana y la europea de su época- la relación existente entre la proliferación de asociaciones en todos los campos de la actividad humana (político, económico, cultural, etc) y la vertebración de una sociedad democrática abierta, pluralista y dinámica, no es menos cierto que lo que le importa sobre todo

⁴²⁸ Ibidem, p. 150.

de dicho fenómeno es su dimensión *ético-política*, es decir, el papel de la praxis asociativa en la preservación y desarrollo de la libertad en el seno de dicha sociedad. Aquí vemos surgir de nuevo la "teoría de los cuerpos intermedios" en su doble función de combatir el aislamiento individualista y hacer que los ciudadanos actúen en común para defender su autonomía frente al *celo dirigista y centralizante* que muestra el poder estatal. De este modo, Tocqueville considera a las asociaciones -de un modo análogo al que otrora hiciera con las corporaciones locales- como los sustitutos democráticos de los cuerpos nobiliarios que actuaban como fuerzas de integración social y frenaban los abusos del poder real en la antigua sociedad aristocrática⁴²⁹. La formulación más clara de esta idea la encontramos en el siguiente pasaje de La Democracia en América:

"Creo firmemente que no se puede fundar de nuevo en el mundo una aristocracia, pero pienso que, asociándose, los simples ciudadanos pueden constituir seres muy opulentos, muy influyentes, muy fuertes; en una palabra, personas aristocráticas. De esa manera, se obtendrían varias de las mayores ventajas políticas de la aristocracia sin sus injusticias ni sus peligros. 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 comunes⁴³⁰".

⁴²⁹ Sobre la influencia de la teoría de los cuerpos intermedios de Montesquieu en Tocqueville, véase M. C. IGLESIAS, Los cuerpos intermedios y la libertad en la sociedad civil, Alcalá de Henares, Instituto Nacional de Administración Pública, 1986.

⁴³⁰ Ibidem, p. 381 s.

Cabe señalar, sin embargo, una diferencia importante entre las corporaciones locales y las asociaciones ciudadanas en tanto que cuerpos intermedios: a saber, los municipios desempeñan este cometido democratizador en el terreno de las instituciones político-estatales, mientras que las asociaciones lo hacen fundamentalmente en el ámbito de la sociedad civil. Esta diferencia resulta, por lo demás, decisiva para comprender la tipología que establece Tocqueville en materia de asociaciones, ya que el principal criterio distintivo del que se sirve a este respecto no es tanto el de la clase de actividad social a la que dedica sus esfuerzos una asociación determinada (sea ésta política, económica, cultural, religiosa, etc), como el de si se trata - o no- de *una asociación libre y voluntariamente constituida* por sus asociados e independiente del control estatal. Este criterio aparece ya formulado, aunque parcialmente, en el siguiente párrafo de la 1ª parte de La Democracia en América:

"Independientemente de las asociaciones permanentes creadas por la ley con el nombre de municipios, ciudades y condados, hay multitud de otras que sólo deben su nacimiento y desarrollo a las voluntades individuales⁴³¹".

Hemos dicho *parcialmente* porque en la 2ª parte de dicha obra nuestro autor afina su criterio y distingue, dentro de la categoría de las asociaciones voluntarias, entre los partidos políticos y las asociaciones civiles incidiendo para ello en la dependencia institucional que tienen los primeros con respecto al Estado y no así los segundos. En este sentido, son

⁴³¹ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p. 184.

las asociaciones surgidas de un modo -por así decirlo- espontáneo, basadas en el acuerdo libre y voluntario de sus miembros, y cuya actuación no se halla sujeta al control político e institucional del Estado -esto es, las asociaciones civiles propiamente dichas-, las que merecen particularmente la atención de Tocqueville por su potencial democratizador⁴³². Así pues, tomando como ejemplo el caso de la sociedad norteamericana, escribe:

"No se trata aquí de las asociaciones políticas. He tratado ese tema en la primera obra. Las asociaciones políticas que existen en los Estados Unidos no son más que un detalle en medio del inmenso cuadro que presenta el conjunto de las asociaciones.(...) Tan pronto como varios habitantes de los Estados Unidos conciben un sentimiento o una idea que quieren dar a conocer al mundo, se buscan, y cuando se han encontrado, se unen. Desde ese momento no son ya hombres aislados, sino un poder que se ve de lejos y cuyas acciones sirven de ejemplo, que habla y que es escuchado.(...) En mi opinión, no hay nada que merezca más nuestra atención que las asociaciones intelectuales y morales de América. Las asociaciones políticas de los americanos nos resultan fácilmente evidentes, pero las otras se nos escapan, y si las descubrimos, las comprendemos mal porque casi nunca tenemos nada semejante. Sin embargo, se debe reconocer que tan necesarias son éstas al pueblo americano como las primeras, y quizá más⁴³³".

No hay que creer, sin embargo, que ambos tipos de asociaciones actúan cada una en su propia esfera y que carecen, por ende, de interrelación. Por el contrario, estas dos clases de asociación -sostiene nuestro autor- guardan entre sí una

⁴³² A este respecto, F. FUKUYAMA se refiere a Tocqueville como el "más importante teórico" de la noción de "capital social", aunque no usara el término. El "capital social" sería el "arte de la asociación" de los americanos tanto para propósitos serios como triviales. La asociación civil es, en este sentido, la "primera escuela de autogobierno". F. FUKUYAMA, *The Great Disruption*, New York, The Free Press, 1999, p. 19 s.

⁴³³ A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América II*, p. 147, 150.

intensa interinfluencia cuyo resultado deseable es el de su mutuo perfeccionamiento. Una rica vida política estimula, sin duda, la actividad civil, y el crecimiento de ésta última incide, a su vez, sobre la primera. En efecto,

"Las asociaciones civiles facilitan las asociaciones políticas, pero, por otra parte, las asociaciones políticas desarrollan y perfeccionan singularmente la asociación civil⁴³⁴".

Buena prueba de ello -añade nuestro autor- es que allí donde la asociación política se halla restringida o está prohibida, la asociación civil se ve claramente perjudicada en el ejercicio de su actividad. Así pues,

"no digo que no pueda haber asociaciones civiles en un país en que esté prohibida la asociación política (...) pero sostengo que en semejante país las asociaciones civiles serán siempre muy pocas en número, concebidas débilmente, dirigidas torpemente y que no abarcarán nunca vastos proyectos o fracasarán al querer ejecutarlos⁴³⁵".

Ahora bien, también es cierto que las asociaciones civiles sirven poderosamente para defender la libertad democrática cuando los partidos políticos tratan de monopolizar la dirección de la vida pública, manipulan demagógicamente los intereses generales en su propio beneficio y/o actúan de forma despótica. En este sentido, nuestro autor escribe:

"expondré aquí un pensamiento que recordará lo que he dicho en otra parte con ocasión de las libertades municipales: no hay país en el que las asociaciones sean más necesarias para impedir el despotismo de los partidos o la arbitrariedad del príncipe que aquél

⁴³⁴ Idem que nota anterior, p. 157.

⁴³⁵ Ibidem, p. 158.

donde el estado social sea democrático. En las naciones aristocráticas, los cuerpos secundarios forman asociaciones naturales que frenan los abusos del poder. En los países donde no existen semejantes asociaciones, si los particulares no pueden crear artificial y momentáneamente algo que se les parezca, no veo ya más diques a ninguna clase de tiranía; y un gran pueblo puede ser oprimido impunemente por un puñado de facciosos o por un solo hombre⁴³⁶”.

De modo que la interacción -y *corrección mutua*- entre estas dos formas de asociación, viene a concluir Tocqueville, se revela como un factor indispensable para *la estructuración de una vida pública genuinamente democrática*. Y máxime si tenemos en cuenta que dicha interacción educa a la ciudadanía en el hábito y, más profundamente aun, en el *espíritu democrático de la asociación*. A este respecto, concluye nuestro autor, que

“las asociaciones (civiles y políticas) pueden, pues, considerarse como grandes escuelas gratuitas donde todos los ciudadanos van a aprender la teoría general de las asociaciones.(...) el arte de la asociación se hace entonces, como he dicho más arriba, la ciencia madre: todos la estudian y la aplican⁴³⁷”.

Una vez destacados los rasgos principales de las asociaciones civile(recordemos:espontaneidad,voluntariedad,autoorganización e independencia del control político estatal) y señalada, además, la interacción entre éstas y los partidos políticos, podemos pasar a definir las principales funciones *democratizadoras* que Tocqueville les atribuye. A mi modo de ver, podrían ser resumidas en los siguientes puntos:

1)Antídoto contra el individualismo. Como hemos indicado repetidas veces a lo largo de este trabajo, el individualismo

⁴³⁶ A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América I*, p. 187.

⁴³⁷ Idem que nota anterior, p. 157 s.

fomenta la atomización social, aparta a los individuos de la vida pública y les induce a confundir la libertad con la autosuficiencia privada. Las asociaciones civiles, piensa nuestro autor, sirven para combatir estos inconvenientes en un doble plano: por una parte, hacen que los individuos salgan de sí mismos e interactúen entre ellos, lo que favorece la integración social y el desarrollo del sentido de comunidad; y, por otra parte, les enseña a estos mismos individuos que son más libres si participan conjuntamente qua ciudadanos en la gestión de sus intereses comunes.

2)Defensa frente a la "tiranía de la mayoría". Las asociaciones civiles constituyen, a este respecto, un recurso democrático de la mayor importancia para proteger los derechos individuales o minoritarios frente a esa tendencia, tan dogmática como perversa, que consiste en identificar sin más a la democracia con la omnipotencia de la mayoría. Así pues, dado que en la sociedad democrática cada individuo se sabe independiente, pero también impotente, cabe inferir que solamente asociándose con otros podrá resistir a la presión de la opinión mayoritaria, intentar convencerla y, en todo caso, hacer valer sus libertades frente a una eventual tiranía por parte de aquella. Esta idea le lleva a afirmar categóricamente que

"en nuestra época, el derecho de asociación se ha convertido en una garantía necesaria contra la tiranía de la mayoría⁴³⁸".

⁴³⁸ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p. 186.

3) Freno contra el despotismo estatal. El desarrollo del asociacionismo civil comporta, en realidad, la construcción de una esfera de actividad social autónoma y delimitada frente al Estado, lo cual constituye, según nuestro autor, una saludable barrera democrática frente a la tendencia de aquél a extender ilimitadamente su poder mediante la sutil añagaza paternalista de aparecer ante la ciudadanía como el *único y verdadero garante del Bienestar General*. Así pues, si se quiere frenar esta especie de despotismo al que conduce el monopolio estatal de toda la vida social -esto es, el establecimiento de un nuevo "Leviatán" con apariencia democrática-, entonces no hay más remedio que potenciar una sociedad civil pluralista⁴³⁹ e independiente⁴⁴⁰ que lo cuestione y lo limite actuando de contrapeso. Una formulación general de dicha idea la encontramos en el siguiente pasaje de La Democracia en América:

"En los pueblos democráticos, la resistencia de los ciudadanos al poder central sólo puede producirse con la asociación. Por eso este último ve con desagrado las asociaciones que no están bajo su control⁴⁴¹".

⁴³⁹ En lo que respecta a esta consideración tocquevilliana del pluralismo social como valor fundamental en la democracia liberal y freno del despotismo conviene traer a colación la siguiente observación de M. ZETTERBAUM: "Tocqueville atribuye a la proliferación de asociaciones una dignidad que tal vez sea nueva en el pensamiento político. Mientras que autores previos habían considerado que fomentar(...) las asociaciones era una medida divisoria en la sociedad, Tocqueville las consideró absolutamente necesarias para el desarrollo político de la democracia". M. ZETTERBAUM, "Alexis de Tocqueville" en L. STRAUSS y J. CROPSEY, Historia de la Filosofía Política, p. 729. Sobre este punto véase asimismo Vte D. GARCÍA MARZÁ "La democracia hoy: entre el desencanto y la utopía. Una propuesta de democracia participativa" en A. HERNÁNDEZ Y J. ESPINOSA (coords) Razón, Persona y Política. Algunas propuestas filosóficas, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 25 s.

⁴⁴⁰ Esto es "el ojo independiente de la sociedad" del que Tocqueville habla en varias ocasiones tal y como lo subraya J. KEANE en op. cit. p. 75.

⁴⁴¹ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 364.

Y es que, como muy bien señalan algunos de sus intérpretes⁴⁴², el ejercicio de la libertad de asociación en el ámbito de la sociedad civil juega, en el pensamiento tocquevilliano, un verdadero papel de enlace entre la *libertad-independencia* (la libertad individual) y la *libertad-participación* (la libertad política) que resulta decisiva para combatir, a un tiempo, las ilusiones individualistas y las prerrogativas despóticas de la instancia estatal.

Siguiendo con esto, cabe señalar que el asociacionismo civil no solamente enseña a los individuos a no identificar erróneamente la autonomía con la independencia privada, sino que también puede enseñarles a no confundir la integración grupal, la cooperación social y, muy especialmente, la asistencia social administrada por el Estado con el valor de la solidaridad. Buena prueba de ello son, a mi juicio, las ideas de nuestro autor favorables a las asociaciones de ayuda mutua y de beneficencia que desarrolla en su Mémoire sur le pauperisme⁴⁴³. En efecto, en esta pequeña obra compuesta en el intervalo que media entre la 1ª y la 2ª parte de La Democracia en América, Tocqueville llama la atención sobre los efectos perversos y contraproducentes en materia de solidaridad que se derivan de la administración exclusiva y burocratizada de la misma por parte del Estado (a saber, pérdida del sentido humano de la responsabilidad, exclusión social, perpetuación de la injusticia y cultura del subsidio) y reivindica el papel

⁴⁴² Así, por ejemplo, J. M. BESNIER, art. cit. p. 82; J. L. DUMAS, "Tocqueville, philosophe de la liberté", Cahiers de Philosophie politique et juridique, Caen, Centre de publications de l'Université de Caen, 1982, n° 1, p. 83.

⁴⁴³ Sobre la importancia de este punto en la teoría tocquevilliana del asociacionismo civil insiste J. M. SAUCA en op. cit. pp. 551-555.

del asociacionismo civil como forma auténticamente solidaria de dar respuesta al problema de la pobreza. Véase, si no, lo que concluye sobre este punto tras la retahíla de consideraciones críticas a la "ley de Pobres" de 1834 promulgada en Inglaterra:

"Estoy realmente lejos de querer hacer aquí un proceso a la beneficencia que es a la vez la más natural, la más bella y la más santa de las virtudes.(...) Reconozco que la caridad individual produce casi siempre efectos útiles(...) pero la asociación de personas caritativas, regularizando su socorro, podría dar a la beneficencia individual más actividad y más poder; reconozco no solamente la utilidad sino la necesidad de una caridad pública aplicada a los males inevitables, tales como la debilidad de la infancia, la caducidad de la vejez, la enfermedad, la locura; admito todavía su utilidad momentánea en los tiempos de calamidad(...) pero estoy profundamente convencido que todo sistema regular, permanente, administrativo cuyo sólo objetivo sea el de satisfacer las necesidades del pobre, hará nacer más miserias de las que pueda curar(...)⁴⁴⁴".

4)Condición para el progreso civilizatorio. La reivindicación tocquevilliana del asociacionismo civil trata de responder, como hemos señalado, a los dos principales escollos que amenazan el desarrollo de una auténtica democracia liberal, esto es, el individualismo y la extralimitación del Estado. Ahora bien, por importante que sea salvaguardar la libertad ante dichos peligros, la argumentación de nuestro autor no se limita a este noble objetivo político. Y ello porque, en el fondo, el asociacionismo civil tiene también, según Tocqueville, una dimensión *antropológico-humanista*, ya que su propósito último

⁴⁴⁴ A. DE TOCQUEVILLE, Mémoire sur le paupérisme I, dans Oeuvres Complètes, Paris Gallimard, 1991, t. XVI, p. 177 s.

es el de hacer que los hombres actúen en común para realizarse propiamente como tales e impedir, al mismo tiempo, que el grado de civilización que lo permite degenera hasta desembocar en la barbarie. En efecto,

"Si los hombres que viven en los países democráticos no tuviesen ni el derecho ni el gusto de unirse con fines políticos, su independencia correría grandes peligros, pero (...) si no adquiriesen la costumbre de asociarse en la vida ordinaria, la civilización misma estaría en peligro. Un pueblo en el que los particulares perdieran el poder de hacer aisladamente grandes cosas sin adquirir la facultad de producirlas en común regresaría bien pronto a la barbarie⁴⁴⁵".

De la consideración de todas estas funciones se desprende, a mi juicio, que el *espíritu de asociación* constituye un elemento fundamental en la configuración de ese *ethos democrático* que Tocqueville recomienda para profundizar en la democracia (y de ahí que la teoría de la asociación sea considerada por él como "la ciencia madre"). Por esta razón, pensamos que limitar -como hacen algunos intérpretes⁴⁴⁶- la teoría tocquevilliana del asociacionismo a la defensa del derecho de asociación *como causa legal* constituye un *craso reduccionismo*. Es verdad que nuestro autor considera -ya desde la 1ª parte de La Democracia en América- la libertad de asociación como un derecho fundamental y, en este sentido, se muestra abiertamente partidario de su consagración legal. En efecto,

⁴⁴⁵ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 148. Sobre la relevancia de este punto en la teoría tocquevilliana de la asociación insisten M. ZETTERBAUM, art. cit. p. 729; J. C. LAMBERTI, Tocqueville et les deux démocraties, p. 106.

⁴⁴⁶ Así, por ejemplo, G. FERNÁNDEZ FARRERES, Asociaciones y Constitución, Madrid, Civitas, 1987, p. 17 ss.

"después de la libertad de actuar solo -escribe-, la más natural al hombre es la de coordinar sus esfuerzos con los de sus semejantes y actuar en común. Por su naturaleza, el derecho de asociación me parece casi tan inalienable como la libertad individual. El legislador no puede querer destruirlo sin atacar a la sociedad misma⁴⁴⁷".

Ahora bien, no es menos cierto que aquí vuelve nuestro autor a primar la importancia de los *mores* sobre las *leyes* y, en este sentido, es el *espíritu de asociación arraigado en las costumbres* -y no tanto el *derecho de asociación jurídicamente establecido*- lo que contribuye verdaderamente al mantenimiento y desarrollo de una democracia liberal. Así pues,

"después de haber reflexionado mucho sobre los principios que hacen actuar a los gobiernos, sobre lo que los sostienen o arruinan, cuando se ha pasado mucho tiempo calculando con cuidado la influencia de las leyes, su bondad relativa y sus tendencias, se llega siempre a este punto: que por encima de todas esas consideraciones y aparte de todas esas leyes se encuentra un poder superior a éstas; es el espíritu y las costumbres del pueblo, su carácter⁴⁴⁸".

No quisiéramos finalizar este apartado sin mencionar lo que constituye, a mi juicio, *el principal punto flaco* de la teoría tocquevilliana del asociacionismo en general y del asociacionismo civil en particular. Se trata de la relación entre la actividad asociativa y la concepción del interés. Para nuestro autor, las asociaciones combaten el individualismo mediante la "doctrina del interés bien

⁴⁴⁷ A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América I*, p. 188.

⁴⁴⁸ Idem que nota anterior, p.297.

entendido"⁴⁴⁹, es decir, enseñando a los individuos la conexión existente entre su interés particular y el interés común; y, consiguientemente, haciéndoles ver que no se puede defender cabalmente el primero sin referirse al segundo. Ahora bien, las dificultades comienzan a la hora de aclarar *en qué consiste precisamente eso que llama nuestro autor "interés bien entendido"*. En este sentido, ¿es optar por el "interés bien entendido" apelar al *interés generalizable* como criterio de actuación justa a la hora de valorar la conducta de una asociación determinada?, ¿es el "interés bien entendido" el criterio utilitarista del *mayor bienestar para el mayor número*?, ¿o se trata solamente del interés que conviene particularmente -corporativamente, como suele decirse- a cada una de las asociaciones? ¿Cómo enjuiciar -en definitiva- los diferentes intereses que defienden asociaciones de distinta laya, e incluso los de las asociaciones con propósitos claramente antidemocráticos o manifiestamente injustos? Probablemente lleve razón J. KEANE al observar, a este respecto, que

"Tocqueville subestimó quizás la posibilidad de conflictos entre diferentes asociaciones civiles, y entre ellas y el Estado mismo, como consecuencia de su tendencia a exagerar su alcance democratizador en las sociedades modernas⁴⁵⁰".

Sea como fuere, y a pesar de los indicios que hay en la reflexión tocquevilliana en favor de la interpretación del

⁴⁴⁹ A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América II*, p. 160 y en general todo el capítulo que se titula precisamente "Cómo combaten los americanos el individualismo con la doctrina del interés bien entendido" pp. 160-164.

⁴⁵⁰ J. KEANE, op. cit. p. 76.

"interés bien entendido" como *interés generalizable*⁴⁵¹, pensamos que la cuestión no está tratada por nuestro autor con el suficiente rigor filosófico como para despejar totalmente las dudas señaladas.

2-2) La libertad de prensa y la opinión pública.

Como hemos ido viendo a lo largo del presente trabajo, el desarrollo de la democracia moderna es, para Tocqueville, un fenómeno complejo cuyo análisis exige tener en cuenta su triple dimensión social, política e ideológica. En efecto, considerada como un tipo de sociedad, la democracia se define ante todo por el avance de la igualdad de condiciones. Pero la democracia es también, políticamente hablando, una forma de gobierno representativo basada en el principio de la soberanía popular. Además de estas dos dimensiones, la democracia se distingue por la conciencia que la ciudadanía tiene de ella y, en este sentido, hay que contar con la influencia normativa que ejerce "la opinión pública" sobre el desarrollo mismo de la democracia⁴⁵².

Una de las formulaciones más claras y rotundas de la importancia que Tocqueville confiere al poder de la opinión pública en la democracia se encuentra -como indica MANENT⁴⁵³- en el pasaje de la 1ª parte de La Democracia en América

⁴⁵¹ Véase la reflexión que sobre este punto realizamos en la 1ª parte del presente trabajo, pp. 144-149.

⁴⁵² Sobre la idea tocquevilliana de la opinión pública como "parámetro de la democracia" cabe destacar, entre otros, los análisis de P. MANENT, Tocqueville et la nature de la démocratie, p. 20-23; S. GOYARD-FABRE, "La pensée politique d'Alexis de Tocqueville" dans VVAA, L'actualité de Tocqueville, Caen, Centre de Publications de l'Université de Caen, 1991, pp. 32-35; J. T. SCHLEIFER, op cit. pp. 230-232.

⁴⁵³ P. MANENT, op. cit. en nota anterior, p. 20.

dedicado a ilustrar la diferencia existente entre la posición de un presidente de los Estados Unidos y la de un rey constitucional en Francia. Así pues, tras señalar los principales aspectos de dicha diferencia, nuestro autor escribe lo siguiente:

"Sin embargo, por encima de uno y otro se encuentra un poder dirigente, el de la opinión pública. Este poder está menos definido en Francia que en los Estados Unidos, menos reconocido, menos formulado en las leyes, pero de hecho existe.(...) Francia y Estados Unidos tienen así, a pesar de la diversidad de sus Constituciones, este punto en común: la opinión pública es en ellos, en definitiva, el poder dominante. A decir verdad, el principio (...) es el mismo en los dos pueblos aunque sus desarrollos sean más o menos libres y las consecuencias que de él se saquen sean a menudo diferentes. Este principio es, en su naturaleza, esencialmente republicano⁴⁵⁴".

Que sea *republicano* supone, en principio, que la democracia se concibe como *res publica*, lo que significaría fundamentalmente que la participación de la ciudadanía en el debate, dirección y control de la vida pública constituye un criterio de legitimidad democrática y, en este sentido, se puede distinguir un sistema democrático de uno autocrático. Sin opinión pública, pues, no hay democracia; pero de ahí no se infiere automáticamente -advierte Tocqueville- que toda opinión pública sea democrática. Y ello porque puede suceder que la opinión pública se convierta, dominada por la opinión mayoritaria, en "tiranía de la mayoría". Como ya vimos en la primera parte de nuestro trabajo, nuestro autor llama la atención sobre este peligro con estas lúcidas palabras:

⁴⁵⁴ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p. 124.

"En los pueblos democráticos, el público tiene un poder singular del que las naciones aristocráticas no pueden siquiera hacerse idea. No persuade con sus creencias, las impone y las hace penetrar en las almas por una especie de presión inmensa del espíritu de todos sobre la inteligencia de cada uno.(...) se puede prever que la fe en la opinión común se convertirá en una especie de religión cuyo profeta será la mayoría⁴⁵⁵".

A mayor abundamiento, Tocqueville apunta la dificultad de constituir una opinión pública que funcione como *conciencia crítica y vehículo de autoperfeccionamiento democrático* en una sociedad atomizada y dominada por el espíritu individualista. A este respecto, escribe:

"¿Qué puede la misma opinión pública cuando no existen ni veinte personas a las que una un vínculo común, cuando no se encuentra ni un hombre, ni una familia, ni un cuerpo, ni una clase, ni una asociación libre que pueda representar y hacer actuar esa opinión; cuando cada uno de los ciudadanos, siendo igualmente impotente y estando igualmente aislado, no puede oponer más que su debilidad individual a la fuerza organizada del gobierno?⁴⁵⁶"

¿Qué remedio, pues, cabe proponer para corregir los referidos inconvenientes en materia de opinión pública? ¿A dónde puede acudir, en definitiva, un ciudadano oprimido para defender sus derechos en una sociedad igualitaria en la que todos los instrumentos del poder -opinión pública incluida- responden a las presiones de una mayoría tiránica o a los de una minoría oligárquica? La libertad de prensa -arguye nuestro autor- constituye un recurso democrático de la mayor importancia

⁴⁵⁵ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 30, 33.

⁴⁵⁶ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p. 303 s. A este respecto, J. HABERMAS indica que el mérito de Tocqueville consiste en haber señalado con toda claridad la correlación existente entre dicho inconveniente y la amenaza despótica de un Estado cada vez más centralizado y burocratizado. J. HABERMAS, Historia y crítica de la opinión pública, Barcelona, Gustavo Gili, 1982, p. 169 s.

para combatir tales peligros y, asimismo, para constituir una opinión pública independiente que actúe de salvaguarda de las libertades y contrarreste con las armas de *la crítica racional* los abusos de poder provenientes de las mayorías, de las minorías, e incluso de los parlamentos y de los gobiernos. En este sentido, Tocqueville afirma que

"en nuestros días, un ciudadano oprimido no tiene más que un medio de defenderse, que consiste en dirigirse a la nación entera, y si es sorda, al género humano. Solamente hay un medio de hacerlo: la prensa. Así, la libertad de prensa es infinitamente más preciosa en las naciones democráticas que en todas las demás, ella sola cura la mayor parte de los males que puede producir la igualdad. La igualdad aísla y debilita a los hombres, (...) pero la prensa le permite apelar a la ayuda de todos sus conciudadanos y todos sus semejantes. La imprenta ha apresurado el progreso de la igualdad y es uno de sus mejores correctivos. (...) Para garantizar la independencia personal de los hombres que habitan las regiones democráticas, no me fío de las grandes asambleas políticas, las prerrogativas parlamentarias o la proclamación de la soberanía del pueblo. Todas esas cosas se concilian, hasta cierto punto, con la servidumbre individual, pero esa servidumbre no puede ser completa si la prensa es libre. La prensa es, por excelencia, el instrumento democrático de la libertad⁴⁵⁷".

Así pues, para que haya opinión pública se requiere en primer lugar que haya libertad de opinión y, a su vez, para que las opiniones libremente formuladas circulen rápidamente y tengan una auténtica repercusión en una sociedad igualitaria, tan extensamente poblada como atomizada, el recurso más apropiado es *la prensa*. En efecto, es a través de ella como los hombres que se hallan como diseminados en un gran espacio pueden entrar en contacto simultáneamente, deliberar entre ellos

⁴⁵⁷ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 382.

acerca de los asuntos públicos y unir sus voluntades en un número considerable en torno a un proyecto o idea común. De este modo se produce -subraya nuestro autor- una estrecha vinculación entre los periódicos y las asociaciones ciudadanas. Sobre esta conexión entre prensa y asociacionismo, podemos leer la siguiente anotación de Tocqueville contenida en el capítulo de la 2ª parte de La Democracia en América que lleva por título "Relación entre las asociaciones y los periódicos"⁴⁵⁸:

"Un periódico es la voz de una asociación; se le puede considerar el alma de la asociación, el medio más enérgico de que se sirve para formarse.(...) En las democracias, las asociaciones únicamente pueden formarse con una multitud de individuos débiles y oscuros que solamente se ven de lejos, que no tienen tiempo para buscarse, ponerse de acuerdo y entenderse.(...) Todas esas cosas no pueden hacerse más que por los periódicos y, en general, por las publicaciones libres de la prensa. Los periódicos son necesarios en las democracias en la misma proporción en que lo son las propias asociaciones, ¡he aquí hallada la idea central!⁴⁵⁹"

En este sentido, la libertad de prensa y el derecho de asociación unen, por así decirlo, sus fuerzas en la tarea de construir una opinión pública capaz de combatir el individualismo, frenar el despotismo en cualquiera de sus formas y educar a la ciudadanía en el espíritu cívico-político democrático.

Tocqueville es consciente, sin embargo, de que en nombre de la libertad de prensa, el poder gobernante puede *censurar* más o menos sutilmente la circulación de ideas desfavorables

⁴⁵⁸ Idem que nota anterior, p. 152.

⁴⁵⁹ Ibídem, p. 152 s.

a sus prerrogativas políticas y, en esta dirección, convertir directa o indirectamente a la prensa en un potente *instrumento manipulador* de la opinión pública (la cual se vería así reducida -podríamos interpretar- a *la opinión dominante* o a *la opinión publicada* que conviene a determinados intereses). En efecto, cuando esto sucede,

"la opinión opuesta no encuentra entonces ya medio de hacerse oír y las que la comparten se callan mientras sus adversarios triunfan en voz alta. Se produce entonces un golpe de silencio inconcebible(...). Ciertos pensamientos dan la impresión de desaparecer de repente de la memoria de los hombres. La libertad de prensa existe entonces de palabra, pero de hecho reina la censura, y una censura mil veces más poderosa que la ejercida abiertamente por el poder. Nota: no conozco el país en el cual, en ciertas cuestiones, existe menos libertad de prensa que en los Estados Unidos. Existen ciertos países despóticos en los cuales el censor no se inclina menos por la forma que por el contenido del pensamiento; pero en Norteamérica hay asuntos que no se pueden tocar de ninguna manera⁴⁶⁰".

Así pues, nuestro autor no cae en la ingenuidad de suponerle a la prensa algo así como una *bondad absoluta* y nos advierte muy seriamente del uso *despótico-demagógico* de la misma que se esconde -con más frecuencia de la que sería deseable- tras las proclamas en favor de la sacrosanta libertad de prensa. Cuando ello ocurre, la prensa acaba perdiendo su *legitimidad como tribuna de la opinión pública* y se convierte en un factor que corrompe en lugar de favorecer la configuración de una esfera pública democrática. La solución a dicho inconveniente no consiste, sin embargo, en poner condiciones a la libertad de prensa, sino más bien en propiciar su

⁴⁶⁰ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p. 183.

extensión descentralizada para que sea esa misma libertad la que corrija los abusos de poder que se cometen en su nombre. A este respecto, y valiéndose del ejemplo americano, escribe lo siguiente:

“Es un axioma de la ciencia política en los Estados Unidos que el único medio de neutralizar los efectos de los periódicos es multiplicar su número. No puedo figurarme que una verdad tan evidente no se haya hecho más común entre nosotros.(...) Los gobiernos de Europa me parecen actuar frente a la prensa de la misma manera que actuaban antaño los caballeros ante sus adversarios; han observado por su propia experiencia que la centralización es un arma poderosa y quieren proveer de ella al enemigo, sin duda con el fin de tener más gloria al resistirle⁴⁶¹”.

Una vez más, Tocqueville indica que la mejor manera de limitar los abusos de poder -en este caso el de la prensa- y de favorecer así el desarrollo de la libertad, no es el de reducir las competencias de dicho poder (como se piensa desde el liberalismo de Locke o de Constant), sino el de desconcentrarlo y por así decirlo *desplegarlo* a lo largo del tejido social para que se realice mejor la fórmula liberal de que *el poder frene al poder*.

2-3) La religión y el espíritu de la libertad democrática

Como hemos tratado de probar, el asociacionismo y la prensa son los principales medios con los que cuenta la sociedad civil para educar a la ciudadanía en una concepción democrática de la vida pública mucho más amplia,

⁴⁶¹ Idem que nota anterior, p. 181.

participativa y radical⁴⁶² que la preconizada por los doctrinarios del representacionismo. No obstante, el programa propuesto por Tocqueville para avanzar en el perfeccionamiento de la democracia liberal, quedaría incompleto si no incluyéramos también, junto a los recursos antes mencionados, a la religión. Y ello porque a pesar de sus dudas recurrentes en materia de fe⁴⁶³, nuestro autor sostiene que la religión *-siempre y cuando esté estrictamente separada del poder político-* ejerce una influencia beneficiosa sobre el espíritu de la libertad democrática.

Para ilustrar dicha tesis hay que tomar en consideración, como punto de partida, la diferente relación que, según Tocqueville, guardan entre sí la religión y la democracia a uno y otro lado del Atlántico. En efecto, mientras que la sociedad norteamericana une en estrecha armonía el espíritu religioso y el de la libertad democrática sin mezclar sus respectivos dominios institucionales, la sociedad francesa se halla como desgarrada por el conflicto desatado allí entre la religión y la libertad, entre la Iglesia y la democracia. La

⁴⁶² En este sentido, SCHLEIFER llega incluso a considerar a Tocqueville como una especie de "libertario civil". J. T. SCHLEIFER, op. cit. p. 309.

⁴⁶³ Es ésta -indica A. JARDIN- una de las cuestiones más ampliamente debatidas entre los intérpretes de Tocqueville. A. JARDIN, op. cit. p. 421. Suele aceptarse como lugar común la confesión que en su día nuestro autor le hiciera a Mme SWETCHINE (Carta de 26-2-1857 en Oeuvres Complètes. Correspondance avec Mme Swetchine, Paris, Gallimard, 1983, XV, 2, p. 315.) acerca de la crisis adolescente que le hizo perder la fe tras la lectura de ciertos libros filosóficos en la biblioteca de su padre. A partir de este momento declara que se ha pasado la vida debatiéndose entre la duda y el deseo de creer en un tono angustioso que recuerda en más de un aspecto -indica DÍEZ DEL CORRAL- al de Pascal. L. DÍEZ DEL CORRAL, El pensamiento político de Tocqueville, p. 247. Ahora bien, como veremos, no son pocos los textos de nuestro autor que demuestran una clara adhesión por su parte a los principios morales de la religión cristiana. Aún así, las interpretaciones de los comentaristas varían -como subraya E. NOLLA- desde quienes le consideran un creyente convencido hasta quienes le califican de deísta, pasando por toda suerte de posiciones intermedias. E. NOLLA, edición crítica a La Democracia en América I, nota ñ p. 286 s.

historia de la Revolución Francesa muestra de modo fehaciente que la lucha entre las ideas ilustradas y el establishment eclesiástico es la principal dificultad con la que tropieza la democracia en Francia para mantener su carácter liberal frente a las tendencias que la impulsan hacia el idealismo revolucionario, el conservadurismo doctrinario o el involucionismo tradicionalista. Por el contrario, es precisamente la alianza espiritual existente, ya desde sus mismos orígenes, entre la cultura política democrática y la fe religiosa lo que explica la vitalidad que demuestra el sistema democrático-liberal en los Estados Unidos. En este sentido -escribe Tocqueville-, no debemos olvidar que la propia democracia norteamericana

"es el producto (y este punto de partida debemos sin cesar tenerlo presente en nuestro pensamiento) de dos elementos completamente distintos que en otras partes se hacen a menudo la guerra, pero que en América han venido a incorporarse, en cierto modo, el uno al otro y a combinarse maravillosamente. Me refiero al espíritu de religión y al espíritu de libertad.(...) La religión ve en la libertad un noble ejercicio de las facultades del hombre, y en el mundo político, un campo cedido por el Creador a los esfuerzos de su inteligencia. Libre y poderosa en su esfera, satisfecha del lugar que le está reservado, sabe que su imperio está tanto mejor establecido cuanto que no reina más que por sus propias fuerzas y domina sin apoyo sobre los corazones. La libertad ve en la religión como la compañera de sus luchas y de sus triunfos, cuna de su infancia, fuente divina de sus derechos. La considera la salvaguardia de las costumbres, y las costumbres como la garantía de las leyes y prenda de su propia supervivencia⁴⁶⁴".

⁴⁶⁴ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I, p. 43 s.

A tenor de la cita, parece claro que nuestro autor se sirve, una vez más, del ejemplo americano como fuente de inspiración para explicitar su posición en favor del rol beneficioso que desempeña la religión en el desarrollo de la libertad democrática. Dicho esto, cabe plantearse a continuación al menos tres cuestiones que resultan, a mi juicio, esenciales para comprender en su justa medida la mencionada tesis tocquevilliana. La primera de ellas se refiere a la concepción misma de la religión que sustenta nuestro autor, ya que aunque estemos -como indica ZETTERBAUM⁴⁶⁵- ante una reflexión más interesada en el papel social práctico de la misma que en la indagación teológica acerca de su verdad intrínseca, es de todo punto imprescindible aclarar si cumple mejor dicho papel *una religión trascendente* -una religión del hombre- que *una religión civil*, esto es, una religión del ciudadano. En estrecha relación con la anterior, la segunda cuestión se refiere a la interinfluencia que hay entre religión y política democrática tras haber postulado, como hace Tocqueville en clave liberal, la necesaria separación institucional entre los dominios de una y otra. Finalmente se trataría de concretar en qué consisten los beneficios que proporciona la religión así considerada al desarrollo de la libertad democrática. Veamos, pues, cada una de estos puntos -y la relación entre ellos- con la atención que se requiere.

⁴⁶⁵ M. ZETTERBAUM, "Alexis de Tocqueville" en L. STRAUUS Y J. CROPSEY (comp) Historia de la Filosofía Política, p. 733. El profesor DÍEZ DEL CORRAL apunta a este respecto "la actitud bifronte, como de Jano, que Tocqueville mantuvo ante la religión: reverencia hacia el sincero sentimiento religioso y énfasis sobre la utilidad secular de la religión". L. DÍEZ DEL CORRAL, El pensamiento político de Tocqueville, p. 72.

En lo que respecta a la primera cuestión, hay que tener en cuenta -como han señalado algunos intérpretes⁴⁶⁶- que el carácter *espiritualista* y marcadamente *antropológico* de la filosofía política tocquevilliana no deja de proyectarse, y muy especialmente, en su tratamiento del fenómeno religioso⁴⁶⁷. A este respecto, nuestro autor sostiene, en primer lugar, que la religión -o quizás fuera mejor decir la experiencia religiosa- constituye *una dimensión inherente a la naturaleza misma del hombre*. La conciencia de la finitud y la necesidad de dar sentido al enigma de la existencia alimentan en lo más hondo del espíritu humano la esperanza de una vida plenamente justa y feliz que trascienda los estrechos límites terrenales. La fe religiosa ofrece, por tanto, una respuesta a este anhelo metafísico fundamental y, por así decirlo, constitutivo de la condición humana. Así pues,

"entre todos los seres, sólo el hombre muestra un disgusto natural por la existencia y un deseo inmenso de existir(...). Esos diferentes instintos empujan sin cesar su alma hacia la contemplación de otro mundo, y es la religión la que le conduce a él. La religión sólo es una forma particular de la esperanza y es tan natural al corazón humano como la esperanza misma⁴⁶⁸".

Desde esta perspectiva, nuestro autor se distancia tanto del descreimiento como de la indiferencia religiosa, ya que ambas posiciones le parecen, por así decirlo, contrarias a la

⁴⁶⁶ Así, por ejemplo, P. MANENT, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, p. 124; F. MÉLONIO, "La religion selon Tocqueville: ordre moral ou esprit de liberté?", Paris, *Études*, 1984, n° 360, p. 74; J. L. BENOIT, "Foi, Providence et Religion chez Tocqueville" dans *VVAA, L'actualité de Tocqueville*, p.119; J. P. MAYER, op. cit. p. 137.

⁴⁶⁷ D. GOLDSTEIN sostiene, por el contrario, que son las creencias religiosas de nuestro autor las que se proyectan en su visión antropológica. D. GOLSTEIN, *Trial of Faith: Religion and Politics in Tocqueville's Thought*, New York, Oxford University Press, 1975.

⁴⁶⁸ A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América I*, p. 288.

naturaleza del hombre. La fe constituye, en este sentido, algo así como el *estado natural* de los hombres en materia de religión. En palabras de Tocqueville:

"Es por una aberración de la inteligencia y con la ayuda de una especie de violencia moral ejercida sobre su propia naturaleza cómo los hombres se alejan de las creencias religiosas. Una inclinación invencible les vuelve a llevar a ellas. La incredulidad es un accidente, la fe es el único estado permanente de la humanidad⁴⁶⁹".

A partir de aquí, Tocqueville sostiene, en segundo lugar, que la religión ha de ser *fuerte por ella misma*, puesto que es del propio fondo vital de la naturaleza humana de donde le viene fundamentalmente su energía. No tiene, pues, necesidad alguna de apoyarse en las convenciones humanas y mucho menos en las instituciones políticas para extender su voz y hacer sentir su influencia. Por el contrario, mezclarla con las instituciones políticas supone, en realidad, *debilitarla*, ya que además de perder su vocación universal, eso significa vincular su suerte a algo que por su propia sustancia está abocado a la caducidad. En efecto,

"al considerar las religiones sólo desde un punto de vista puramente humano, se puede decir que todas las religiones extraen del hombre mismo un elemento de fuerza que no podría faltarle nunca porque se refiere a uno de los principios constitutivos de la naturaleza humana. Sé que hay épocas en que la religión puede añadir a esa influencia que le es propia el poder artificial de las leyes y el apoyo de los poderes materiales que dirigen la sociedad. Se han visto religiones íntimamente unidas a los gobiernos de la tierra, dominando las almas al mismo tiempo por el terror y la fe, pero cuando una religión contrae una alianza parecida, obra, no temo

⁴⁶⁹ Idem que nota anterior, p. 288.

decirlo, como podría hacerlo un hombre: sacrifica el porvenir a su presente y al obtener un poder que no le es debido, arriesga su legítimo poder.(...) Así pues, al aliarse a un poder político, la religión aumenta su poder sobre algunos y pierde la esperanza de reinar sobre todos.(...) Cuando la religión quiere apoyarse en los intereses de este mundo, se hace casi tan frágil como todos los poderes de la tierra.(...) Al unirse a los diferentes poderes políticos, la religión no puede contraer más que una alianza onerosa. No tiene necesidad de su ayuda para vivir y por servirles puede morir⁴⁷⁰".

El inconveniente señalado de unir la religión a la autoridad política y viceversa ha existido siempre, pero es en las sociedades democráticas -dice Tocqueville- donde dicha unión traería las peores consecuencias dado el carácter necesariamente dinámico que tiene el entramado político-institucional en tales sociedades. Nuestro autor aduce aquí el ejemplo norteamericano para probar la exactitud de esta idea:

"si los americanos, que cambian de jefe de Estado cada cuatro años, que cada dos años eligen nuevos legisladores y sustituyen los administradores provinciales cada año, si los americanos, que han entregado el mundo político a los ensayos de los innovadores, no hubiesen situado su religión en alguna parte fuera de él, ¿a qué podría ésta atenerse en el flujo y reflujo de las opiniones humanas? En medio de la lucha de los partidos, ¿dónde estaría el respeto que le es debido? ¿Qué sería de su inmortalidad cuando todo pereciese alrededor de ella?⁴⁷¹".

A mayor abundamiento -observa nuestro autor-, la difusión de la Ilustración en las sociedades democráticas engendra en el espíritu de los hombres una saludable disposición crítica frente a la imposición política de un credo religioso determinado. De todo ello cabe inferir que nada debilitaría

⁴⁷⁰ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América I., p. 288, s.

⁴⁷¹ Idem, p. 289.

más a la religión en dichas sociedades que el hecho de querer traspasar sus propios dominios y unirse al poder político con el propósito de aumentar su influencia. La religión no tiene necesidad de tales argucias, ya que la mejor manera que tiene de acrecentar su fuerza -dice Tocqueville- consiste precisamente en confiar en sus propias fuerzas. De modo que solamente conservando su pureza y manteniéndose independiente del Estado puede la religión asegurarse un influjo espiritualmente beneficioso sobre las costumbres, y desde ahí favorecer el ejercicio democrático de la libertad. Así pues,

"en las épocas de ilustración e igualdad, el espíritu humano sólo consiente difícilmente en recibir creencias dogmáticas(...) Ello indica, en primer lugar, que en estos siglos las religiones deben mantenerse dentro de los límites que les son propios más discretamente que en todos los demás y no intentar rebasarlos, pues al querer extender su poder más allá de las materias religiosas, se arriesgan a no ser creídas en ninguna materia. Deben trazar con cuidado el círculo dentro del cual pretenden contener el espíritu humano y fuera de él dejarle enteramente libre⁴⁷²".

Profundizando en esta idea y tras lamentar los errores en los que no hubiera incurrido el cristianismo sobre este punto si se hubiera mantenido fiel al espíritu del Evangelio, Tocqueville nos ofrece una prueba más en favor de su argumento analizando comparativamente el contenido doctrinal del cristianismo con el del islam. A este respecto, sostiene que el primero constituye una religión más apropiada que el segundo para las sociedades democráticas porque su mensaje no

⁴⁷² A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 48.

contiene, a diferencia del islamismo, *prescripciones de índole extrareligiosa*. En efecto,

"Mahoma hizo descender del cielo y situó en el Corán no solamente doctrinas religiosas, sino también máximas políticas, leyes civiles y criminales y teorías científicas. El Evangelio, por el contrario, no habla más que de las relaciones generales de los hombres con Dios y entre ellos. Fuera de eso, no enseña nada ni obliga a creer en nada. Entre otras mil razones, ésta sola basta para probar que la primera de estas dos religiones no puede dominar durante largo tiempo en épocas de ilustración y de democracia, mientras que la segunda está destinada a reinar en esos siglos y en todos los demás⁴⁷³".

En esta dirección, Tocqueville compara también las distintas posiciones religiosas en el interior del cristianismo, y muy especialmente el catolicismo con el protestantismo. En este sentido, cuestiona la idea, muy en boga en su tiempo, según la cual el catolicismo se adapta menos por su credo y estructura institucional a la democracia que el protestantismo, y se esfuerza por demostrar la tesis contraria. A este respecto, sostiene que el catolicismo favorece más de lo que se piensa el espíritu de igualdad, ya que, si bien se mira, en los puntos doctrinales fundamentales la fe católica sitúa a todos los hombres en un mismo nivel. En efecto,

"en materia de dogmas, el catolicismo coloca al mismo nivel a todas las inteligencias. Sujeta a los detalles de las mismas creencias al sabio como al ignorante, al hombre de genio como al vulgar. Impone las mismas prácticas al rico como al pobre, obliga a las mismas austeridades al poderoso y al débil; no se aviene a componendas con ningún mortal y, al aplicar a cada uno de los humanos la misma medida, quiere confundir todas las clases de la sociedad al pie del

⁴⁷³ Idem que nota anterior, p. 49, s.

mismo altar, como están confundidas a los ojos de Dios⁴⁷⁴".

Por el contrario, el protestantismo, a pesar de contar con una organización institucional menos jerarquizada, empuja a los hombres más hacia la independencia individual que hacia la igualdad; y aunque dicha independencia sea vista habitualmente como una ventaja, no deberíamos olvidar -observa nuestro autor anticipándose a M. WEBER- que en ella coexisten el amor a las riquezas, la preeminencia social y la convicción religiosa. Así pues, refiriéndose a los puritanos angloamericanos escribe:

"a unos hombres que sacrifican a sus amigos, su familia y su patria a una opinión religiosa se les puede creer exclusivamente dedicados a la búsqueda de ese bien intelectual que han llegado a adquirir a tan alto precio. Sin embargo, se observa que buscan con casi igual afán las riquezas materiales y los goces morales, el cielo en el otro mundo y el bienestar en éste. En sus manos los principios religiosos, las leyes y las instituciones humanas parecen cosas maleables que pueden manejarse y combinarse a voluntad⁴⁷⁵".

De todos modos, nuestro autor piensa que es un gran error considerar, tal y como suele hacerse en el contexto europeo, a la religión cristiana en general como un adversario natural de la democracia. Con demasiada frecuencia se tiende a olvidar la *afinidad espiritual de fondo* existente entre el cristianismo y el ideal democrático en lo que se refiere a su postulado común de la igualdad de todos los seres humanos en dignidad. De manera que, en Europa, es la contradicción creada entre la posición de la Iglesia unida durante largo tiempo al poder

⁴⁷⁴ A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América I*, p. 280.

⁴⁷⁵ Idem que nota anterior, p. 43.

político y el contenido doctrinal mismo del cristianismo lo que ha terminado desatando las pasiones antirreligiosas, el debilitamiento de las creencias y la pérdida de su influencia sobre el alma de los hombres. Los acontecimientos vividos por la sociedad francesa durante el proceso de la Revolución -dice Tocqueville- así parecen confirmarlo. Solamente, pues, *separándola de toda vinculación con el poder político* puede la religión cristiana recuperar su lugar en el corazón y en el espíritu de los hombres en los tiempos democráticos que corren. En efecto,

"hay entre nosotros una causa accidental y particular que impide al espíritu humano seguir su inclinación y lo empuja más allá de los límites en los que naturalmente debe detenerse. Estoy profundamente convencido de que esa causa es la unión íntima de la política y la religión. Los incrédulos de Europa persiguen a los cristianos como enemigos políticos más que como adversarios religiosos. Odian la fe como la opinión de un partido más que como una creencia errónea y en el sacerdote rechazan menos al representante de Dios que al amigo del poder. En Europa, el cristianismo ha permitido que se le uniera íntimamente a los poderes de la tierra. Hoy esos poderes caen y el cristianismo está como sepultado bajo sus restos. Es un cuerpo viviente que se ha querido atar a cuerpos muertos: cortad las ataduras que le retienen y volverá a levantarse⁴⁷⁶".

A diferencia de lo que ocurre en Europa, el ejemplo de la sociedad norteamericana muestra de modo evidente que la democracia no es, por esencia, hostil a la religión cristiana y, al mismo tiempo, nos indica que nada mejor puede hacerse en favor de su interinfluencia espiritual que mantener estrictamente separados sus respectivos dominios

⁴⁷⁶ Ibidem, p. 291.

institucionales. El clero norteamericano así parece haberlo comprendido -indica Tocqueville-, y al no mezclarse allí con el gobierno político de la sociedad puede ejercer una influencia sobre las costumbres más profunda y duradera. Desde esta perspectiva, el pensamiento de nuestro autor incide en los efectos beneficiosos que la religión cristiana puede proyectar sobre la sociedad civil e influir de este modo indirecto sobre el ámbito de la sociedad política democrática. Así pues,

"la religión, que entre los americanos no se inmiscuye nunca directamente en el gobierno de la sociedad, debe ser considerada como la primera de sus instituciones políticas, pues si no les da el gusto por la libertad, les facilita singularmente su uso⁴⁷⁷".

De modo que, limitada a la esfera que le es propia, la religión ejerce, actuando sobre las costumbres, una importante función política en la medida que sirve al desarrollo de la libertad democrática. Pero ¿de qué influencia se trata y cómo afecta ésta concretamente al ejercicio de la libertad? Tocqueville viene a responder que la religión facilita la libertad ayudándola a combatir en el interior mismo del espíritu y del corazón del *homo democraticus* las perniciosas inclinaciones que segrega la propia sociedad democrática y que ya conocemos: a saber, el individualismo, el gusto desmedido por el bienestar material y el despotismo. La religión contrarresta tales tendencias al inspirar instintos y fomentar

⁴⁷⁷Ibidem, p. 284.

hábitos sociales totalmente contrarios⁴⁷⁸. Y ello lo hace - sostiene nuestro autor- de tres maneras principalmente.

En primer lugar, la religión ofrece un marco de convicciones morales compartidas de la mayor importancia para alimentar el sentido de comunidad social que el individualismo tiende a disolver. En efecto, las convicciones religiosas vinculan a los hombres entre sí al recordarles sus obligaciones mutuas en tanto que seres humanos semejantes, y de este modo moderan en ellos la tendencia que les impulsa hacia el aislamiento y el egoísmo. En este sentido, *el papel integrador* de la religión es tan decisivo -piensa Tocqueville- que su pérdida puede llevar a la descomposición social y, a la postre, al despotismo político. En palabras de nuestro autor:

"cuando en un pueblo se destruye la religión, la duda se apodera de los niveles superiores de la inteligencia y paraliza a medias todos los demás. Cada uno se acostumbra a tener solamente nociones confusas y cambiantes sobre las materias que interesan más a sus semejantes y a sí mismo. Defiende mal sus opiniones o las abandona, y como desespera de poder resolver por sí solo los mayores problemas que presenta el destino humano, se limita cobardemente a no pensar en ellos. Semejante estado no puede dejar de debilitar las almas. Relaja los resortes de la voluntad y prepara los ciudadanos para la servidumbre. Entonces sucede que no solamente se dejan arrebatar su libertad, sino que con frecuencia la abandonan.(...) Esa perpetua agitación de todas las cosas les inquieta y les fatiga. Como todo se mueve en el mundo de las inteligencias, quieren que todo sea firme y estable en el orden material, y al no poder recuperar sus antiguas creencias, se dan un amo⁴⁷⁹".

⁴⁷⁸ Sobre la importancia de este aspecto de la religión según Tocqueville insiste R. BELLAH y otros en *Hábitos del corazón*, p. 286 s.

⁴⁷⁹ A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América II*, p. 47 s.

En segundo lugar, la religión eleva las almas y proyectándolas más allá de los bienes e intereses materiales, las educa en el *aprecio por lo infinito, el sentimiento de lo grande y el amor a los valores espirituales*. De este modo - arguye Tocqueville- se revela como un *saludable remedio* ante la pasión desmedida, obsesiva, y en último término degradante, que siente el *homo democraticus* por el bienestar material. A este respecto escribe lo siguiente:

"la democracia favorece el gusto por los goces materiales. Ese gusto, si se hace obsesivo, dispone bien pronto a los hombres a creer que todo no es más que materia, y el materialismo acaba arrastrándolos hacia esos mismos goces con un afán insensato. Tal es el círculo fatal al que son empujadas las naciones democráticas. Es bueno que vean el peligro y se contengan.(...) Es preciso que los legisladores de las democracias y todos los hombres honestos e ilustrados que viven en ellas se dediquen sin descanso a elevar las almas y mantenerlas dirigidas hacia el cielo⁴⁸⁰".

No se trata, sin embargo -puntualiza nuestro autor-, de suprimir totalmente y de modo insensato el interés de los hombres por los bienes materiales, sino más bien de *moderarlo* y conseguir que se entienda *justamente*, y no de un modo *crematístico*. Así pues,

"El principal propósito de las religiones consiste en purificar, regular y restringir el uso demasiado ardiente y exclusivo por el bienestar que sienten los hombres en las épocas de igualdad, pero creo que se equivocarían al intentar domarlo enteramente y destruirlo. No conseguirán apartar a los hombres del amor a las riquezas, pero pueden todavía persuadirles a enriquecerse solamente por medios honestos⁴⁸¹".

⁴⁸⁰ Idem que nota anterior, p. 186.

⁴⁸¹ Ibidem, p. 52. Sobre la importancia de este punto en la argumentación tocquevilliana insiste G. JACOVELLA en "Religión y política en el pensamiento de Tocqueville", Madrid, Revista de Estudios Políticos, 1960, nº110, p. 151 s.

Finalmente, la religión sirve a la libertad democrática elevando barreras morales contra los efectos despóticos derivados de *la identificación ilusoria* de dicha libertad con la independencia total de los individuos, con el derecho ilimitado de la sociedad sobre los individuos o con la visión que concede a la mayoría la prerrogativa de la omnipotencia. En lo que respecta a estas dos primeras visiones ilusorias y tomando como referencia el ejemplo americano, Tocqueville escribe:

“los revolucionarios de América están obligados a profesar ostensiblemente un cierto respeto por la moral y la equidad cristianas que no les permite violar fácilmente las leyes cuando éstas se oponen a la ejecución de sus propósitos, y si pueden elevarse ellos solos por encima de sus escrúpulos, se sentirán todavía retenidos por los de sus partidarios. Hasta el presente, no se ha encontrado a nadie que haya osado afirmar esta máxima: “todo está permitido en interés de la sociedad”. Máxima impía que parece haber sido inventada en un siglo de libertad para legitimar todos los tiranos del futuro. Así pues, al mismo tiempo que la ley permite al pueblo americano hacerlo todo, la religión le impide concebirlo todo y le prohíbe atreverse a todo⁴⁸²”.

Con respecto a la última de ellas, Tocqueville insiste -indica MANENT⁴⁸³- en que no se trata de que la religión cristiana se convierta en la opinión común de la sociedad democrática, sino más bien de evitar con su acción que la opinión común se convierta en una nueva religión cuyo dogma principal sea precisamente la regla de mayorías.

En definitiva, solamente dependiendo de la inclinación natural por la religión que hay en el hombre como tal y

⁴⁸² A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América I*, p. 284.

⁴⁸³ P. MANENT, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, p. 131.

evitando toda alianza con el poder político estatal puede la religión ejercer un influjo moralmente saludable sobre la libertad y contribuir de este modo a la democratización de la sociedad. De todo este análisis, pues, se desprende -a mi juicio- que Tocqueville se distancia tanto de la apelación *retroprogresiva* de Rousseau a una religión civil como de la reclusión de la religión a la esfera íntima del sentimiento preconizada por Constant.

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO TERCERO

EL CONCEPTO DE SOCIEDAD CIVIL EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE TOCQUEVILLE.

Tocqueville gustaba de definirse a sí mismo como un "liberal de una nueva especie", y nada prueba mejor, a mi modo de ver, lo acertado de dicho juicio como su interpretación acerca de la relación que debe haber entre el Estado y la sociedad civil en el seno de la democracia moderna para que ésta no dé lugar a nuevas formas de despotismo, y muy especialmente aquellas que se revisten sutilmente de una apariencia democrática. En la tradición liberal clásica se pensaba que la mejor manera de frenar el despotismo y garantizar la libertad consistía en dividir y equilibrar el poder del Estado con medidas de índole jurídico-constitucional. Hacer que el poder detenga al poder a través de las instituciones era la gran lección aprendida de Montesquieu por todos los liberales. Tocqueville tiene muy en cuenta dicha lección, pero piensa que hace falta poner límites propiamente *sociales* además de político-institucionales al intervencionismo estatal. En este sentido considera -y ello le distancia tanto del liberalismo al uso como del hegelianismo- que la verdadera defensa de la democracia liberal se encuentra fundamentalmente en el ámbito de los *mores*, esto es, en el desarrollo de una poderosa, pluralista e influyente actividad

cívico-social situada más allá de la tutela del Estado. Como dice J. KEANE siguiendo a Tocqueville, "el ojo independiente de la sociedad civil"⁴⁸⁴ resulta indispensable para mantener a raya el afán monopolístico y burocrático del poder estatal y evitar, de este modo, que la revolución democrática en marcha desemboque en el despotismo paternalista. No hay que creer, sin embargo -y éste es un punto que, a mi juicio, no ha sido suficientemente advertido por sus intérpretes-, que Tocqueville considera a la sociedad civil algo así como un *espacio immaculado* y totalmente a cubierto de cualquier tendencia despótica. Lejos de cualquier idealización en este sentido, nuestro autor considera que el repliegue individualista en lo privado, el gusto obsesivo por el bienestar material, la pasión igualitarista y la presión de la opinión mayoritaria, obstaculizan el desarrollo de la libertad democrática en el contexto mismo de la sociedad civil y pueden propiciar la aparición de un *despotismo social* no menos temible e incluso más que el despotismo estatal anteriormente señalado. Y máxime si se tiene en cuenta, como hace Tocqueville, la posibilidad de una *retroalimentación* entre ambos tipos de despotismo. De manera que también la propia sociedad civil necesita ser continuamente democratizada si no se quiere que se reproduzcan en su interior las formas modernas de la tiranía. Y es que en el fondo, podríamos decir con el autor de La Democracia en América, el enemigo número uno de la libertad democrática no es tanto el Estado

⁴⁸⁴ J. KEANE, op. cit. p. 75.

providencia o la moderna sociedad de masas, sino más bien el *modelo de hombre heterónomo* que ambos contribuyen a crear.

Como hemos visto, la filosofía política tocquevilliana no se limita a ofrecernos un diagnóstico, que hoy juzgamos tan preciso como sagaz, acerca del *despotismo democrático* en sus diversas formas. Además de eso, también contiene una serie de *remedios* para combatir dichos inconvenientes y orientar el proceso democrático hacia el perfeccionamiento moral de los hombres. Dichos remedios -indica ZETTERBAUM⁴⁸⁵- están sacados del acervo de la propia democracia, ya que Tocqueville considera que todo intento de regulación democrática con prácticas antidemocráticas sería ilegítimo y resultaría contraproducente. Ahora bien, yendo más allá de Zetterbaum, hemos tratado de probar que tales remedios tienen su fundamento en una concepción de la sociedad civil que proyecta su influencia democratizadora en una doble dirección: hacia el Estado, proponiendo su descentralización para introducir, al mismo tiempo, una mayor participación ciudadana en el interior de las instituciones políticas; y hacia la sociedad, generando una cultura cívico-política capaz de revitalizar desde sus raíces mismas el espíritu de la libertad democrática.

En la primera de tales direcciones, Tocqueville destaca el papel del *selfgovernment municipal* como marco político adecuado para tratar, de un modo más participativo que meramente representativo, la construcción de un interés común por parte de la ciudadanía, superando así los inconvenientes derivados de una concepción individualista o estatalista del

⁴⁸⁵ M. ZETTERBAUM, "Alexis de Tocqueville" en L. STRAUSS y J. CROSEY (comp.) Historia de la Filosofía Política, p. 726 s.

mismo. La famosa teoría de los *poderes intermedios* de Montesquieu reaparece aquí, pero *interpretada en clave democrática* y aplicada a la potenciación de la libertad política en el ámbito del municipio. No menos importantes resultan también, en el terreno político-institucional, sus consideraciones críticas acerca de la organización *burocratizada* y la actuación *groseramente instrumental* de los partidos políticos, así como su propuesta favorable a la instauración del jurado popular. En ambos casos se trata, en el fondo, de introducir la idea de una estrecha correlación entre derechos y responsabilidades en el universo de las instituciones políticas para que éstas se conviertan en verdaderas *escuelas de democracia* y no, como suelen ser vistas, en agencias al servicio de un poder estatal ajeno a los propios ciudadanos.

Tocqueville insiste en el valor de la educación cívico-política democrática en su argumentación sobre el asociacionismo en el ámbito propiamente dicho de la sociedad civil. En este sentido, considera que *las asociaciones civiles independientes* constituyen el mejor antídoto contra el individualismo y el despotismo, siempre y cuando eleven sus miras más allá de la defensa de intereses particularistas y contribuyan a formar ese *ethos democrático* que hace falta para profundizar en la democracia. *La libertad de prensa* es otro de los recursos principales aducidos por nuestro autor para constituir una opinión pública que actúe de salvaguardia de las libertades democráticas, combatiendo con las armas de la crítica racional la injusticia y el abuso de poder, vengan

éstos de donde vengan. Finalmente, Tocqueville destaca, junto a los recursos mencionados, a *la religión* porque la considera, debidamente separada del poder político, como una fuerza espiritual que ayuda al *homo democraticus* a liberarse de las perniciosas inclinaciones repetidamente señaladas -el aislamiento y egoísmo individualistas, el afán desmedido por el bienestar material, la envidia mezquina, etc- y, en este sentido, ejerce una influencia saludable sobre la libertad democrática. En definitiva, podríamos decir siguiendo a nuestro autor que no se trata solamente de *sociocivilizar al Estado*, sino también de *sociocivilizar a la propia sociedad civil* para profundizar en la democracia.

Como puede verse fácilmente, no estamos ante una serie de remedios espectaculares o especialmente novedosos y, a mayor abundamiento, no se pretende con ellos nada más -pero tampoco nada menos- que avanzar en el perfeccionamiento de la democracia liberal. Demasiado poco o excesivo optimismo, según se mire, pero lo cierto es que Tocqueville termina su reflexión tan lleno de temores como de esperanzas acerca del porvenir de la libertad en la sociedad democrática moderna. En cualquier caso -nos dice- todo depende, en el fondo, *del valor que tengamos para hacer uso de nuestra capacidad de autonomía*, ya que

"las naciones de nuestros días no pueden hacer que las condiciones no sean iguales en su interior, pero depende de ellas que la igualdad las conduzca a la servidumbre o a la libertad, a las luces o a la barbarie, a la prosperidad o a la miseria.(...) Tengamos, pues, ese saludable temor por el porvenir que hace vigilar y combatir y no esa especie de temor

blando y ocioso que desalienta los corazones y los debilita.⁴⁸⁶".

⁴⁸⁶ A. DE TOCQUEVILLE, La Democracia en América II, p. 392, 387.

EPÍLOGO

EPÍLOGO

Desde su *redescubrimiento* a mediados de este siglo que acaba, La Democracia en América ha sido justamente aclamada por sus virtudes científico-sociales y su autor elevado a la categoría de pensador fundamental en el desarrollo moderno de un buen número de disciplinas tales como la historia, la sociología, la politología y la psicología social. Sin negar el valor de tales reconocimientos, nosotros hemos tratado de probar que dicha obra contiene también una clarividente e importantísima meditación filosófica sobre la democracia moderna y, en este sentido, pensamos que Tocqueville merece asimismo un lugar destacado entre los *clásicos modernos* de la filosofía política.

Vista, pues, desde una perspectiva filosófica, la reflexión tocquevilliana sobre la democracia presenta, en el fondo, una serie de supuestos de índole normativa que nuestra investigación ha tratado de explicitar, discutir y valorar con el fin de entresacar su aportación al debate librado actualmente en torno a las distintas formas de concebir la democracia. A este respecto, creemos haber mostrado que la filosofía política de nuestro autor constituye una valiosa fuente de inspiración para cuestionar las teorías elitistas de la democracia y, al mismo tiempo, comprende una propuesta que, sin renunciar a las conquistas del representacionismo liberal, sirve para profundizar en la construcción de modelos de democracia más *radicales y participativos*. Y ello por tres

razones fundamentales que referimos seguidamente a modo de recapitulación.

En primer lugar, porque Tocqueville no solamente radiografía con una agudeza intelectual impresionante al hombre democrático *tal y como es*, sino que también nos indica *cómo debería ser* para evitar su degradación en el egoísmo individualista. En la entraña de La Democracia en América se encuentra, pues, una reflexión de carácter *antropomómico* que trata de superar los inconvenientes de orden moral y político que trae consigo el individualismo como modelo de *homo democraticus*. Como hemos argumentado en la primera parte de nuestro trabajo, dicha *antroponomía* tiene un marcado cariz *humanista* y no individualista, ya que lo que defiende nuestro autor es la autonomía y no la autosuficiencia del individuo; es la participación en lo público y no la independencia privada; es el compromiso cívico-político y no la maximización egoísta del interés y, en definitiva, es el *ciudadano propiamente dicho* y no el *derechohabiente*. No se trata con ello de sacrificar al individuo para recuperar al ciudadano, como pensaba Rousseau, pero tampoco de reducir la ciudadanía a un mero instrumento defensivo al servicio de la privacidad individual, como había sostenido Constant. El *humanismo cívico* que, a mi juicio, propone Tocqueville busca una síntesis entre ambos extremos -el republicano y el liberal-, y, en esta dirección, lo que pretende es restituir al ciudadano sin anular al individuo. Dicho más claramente todavía: se trata de hacer que el individuo comprenda que no es propiamente hablando un sujeto autónomo si no es, al mismo tiempo, un

ciudadano que participa significativamente en la dirección del proceso democrático. Así pues, un humanismo cívico como *ethos democrático* es lo que, en esencia, postula Tocqueville para que la democracia liberal se oriente hacia el perfeccionamiento moral de los hombres y no degenera hasta desembocar en el *despotismo democrático* en cualquiera de sus formas (ya sea el despotismo de *uno solo*, de la mayoría o del *Estado-Providencia*).

En segundo lugar, porque Tocqueville comprende, quizás mejor que nadie en su época, que los valores de la igualdad y de la libertad forman parte inseparable del *ideal democrático-liberal* hacia el que tienden las sociedades modernas, y de ahí que considere como cometido principal de la filosofía política el intentar articularlos de una forma *justa*, aún sabiendo que se trata de una tarea siempre problemática y nunca definitivamente resuelta. Como hemos mostrado en la segunda parte de nuestro trabajo, a nuestro autor no se le ocultan las tensiones existentes entre ambos valores cuando se incardinan en la realidad social, y por eso se aplica en su reflexión a analizar este punto minuciosamente. Y es que la igualdad puede ser concebida, frente a la jerarquía y el privilegio, como el justo derecho de todos y cada uno a la libertad; pero puede ocurrir también -y con más frecuencia de lo que pensamos- que esa misma igualdad se confunda con el *igualitarismo* e impulse, de un modo tan apasionado como perverso, a los hombres a reducir toda suerte de comportamiento autónomo o excelencia individual al nivel impuesto por la mayoría y/o a las prerrogativas *uniformizantes, despótico-paternalistas* y

engañosamente benefactoras de un Estado-providencia. En lo que se refiere a la libertad, la crítica tocquevilliana se aplica también a las interpretaciones *reduccionistas* y en el fondo favorables al establecimiento de nuevas desigualdades injustas. Así sucede, fundamentalmente, cuando la libertad se confunde con el *liberismo* y se asimila ilusoriamente a la *lógica individualista de la independencia privada* o se concibe ciegamente siguiendo la *doctrina economicista del "laissez-faire"*. De manera que la combinación justa de igualdad y libertad pasa, en definitiva, por la denuncia de los inconvenientes que trae consigo la *pasión igualitarista* para la causa de la libertad como la *dogmática liberista* con respecto a la igualdad. La libertad es, sin embargo, el valor prioritario de la filosofía política tocquevilliana y, en este sentido, su aportación más valiosa consiste, según nuestra interpretación, en ofrecernos una visión de la libertad democrática como *síntesis de independencia, participación y responsabilidad*. De ahí, pues, su consideración de pensador liberal, sí, pero como el propio Tocqueville gustaba decir de sí mismo *un liberal de una nueva especie*.

En tercer lugar, porque en Tocqueville encontramos una argumentación en favor del *protagonismo de la sociedad civil* en la necesaria y urgente tarea de *profundizar en la democracia liberal* para evitar *las nuevas formas de despotismo* que amenazan con desarrollarse en su propio seno, y sobre todo aquellas que se enmascaran tras la simbología exterior de los principios democráticos. Como hemos tratado de probar en la tercera parte de nuestra investigación, nuestro autor piensa

que la mejor defensa y perfeccionamiento moral de la democracia liberal se encuentra fundamentalmente en el ámbito de los mores y no tanto en el de las leyes e instituciones; y de ahí su insistencia en el papel del asociacionismo civil como principal antídoto del peligro despótico que trae consigo la vinculación entre individualismo y paternalismo estatal. Ello no quiere decir que Tocqueville ignore la necesidad de democratizar el aparato estatal y, en este sentido, propone una serie de medidas encaminadas a descentralizarlo y desburocratizarlo. Entre tales medidas, hemos destacado especialmente la potenciación de la autonomía local, la democratización de los partidos políticos y la instauración del jurado popular. Ahora bien, la reflexión tocquevilliana insiste sobre todo en la necesidad de democratizar la sociedad civil misma y, para este fin, hace falta contar, además de las asociaciones, con una opinión pública crítica e independiente y con la influencia espiritualmente beneficiosa que, estrictamente separada del Estado, ofrece la religión. Ante tales ideas, no es de extrañar que Tocqueville sea uno de los autores más invocados actualmente por los "teóricos de la sociedad civil"⁴⁸⁷. No obstante, pensamos que la aportación más importante de nuestro autor a tales teorías es su advertencia de que la sociedad civil no es un ámbito immaculado y, por tanto, está también necesitado de una profunda democratización interna si no queremos que se convierta en una palabra trampa

⁴⁸⁷ Así lo indican, entre otros, H. DUBIEL, art. cit. p. 120 s; J. KEANE, op. cit. pp. 73-76; F. VALLESPÍN, art. cit. p. 43.

que actúe de cobertura enmascaradora de nuevas y más sutiles injusticias⁴⁸⁸.

En definitiva y para acabar esta investigación, nos parece oportuno traer a colación las solemnes palabras que uno de sus primeros estudiosos -R. PIERRE MARCEL- dedicara a Tocqueville, ya que nos ofrecen, a mi juicio, el sentido profundo de la obra de éste:

"Por haberse ligado así al servicio de lo que él creía ser la verdad(...) Tocqueville merece sobrevivir. Era uno de esos hombres a quienes anima constantemente una llama generosa y pura. La pasión por la libertad y la dignidad humana, la angustia ante nuestro destino, la concepción grave de nuestros deberes forman la base sobre la que estableció sus trabajos⁴⁸⁹".

⁴⁸⁸ Aunque sin referirse a Tocqueville, el profesor J.L.ARANGUREN insistía en esta misma idea en su artículo "Estado y Sociedad Civil" en VVAA Sociedad civil o Estado ¿Reflujo o retorno de la sociedad civil?, p. 17: En esta misma línea se ha pronunciado también la profesora A. CORTINA en Ética aplicada y democracia radical, pp. 154-157, y más recientemente en "Sociedad civil", A. CORTINA (dir) 10 palabras clave en Filosofía Política, p. 387.

⁴⁸⁹R. PIERRE MARCEL, Essai politique sur Alexis de Tocqueville, París, Alcan, 1910, p. 120.(la traducción es nuestra).

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

1) FUENTES:

-TOCQUEVILLE, Alexis de: La Democracia en América, edición crítica preparada y traducida por E. NOLLA, Madrid, Aguilar, 1989, 2 vols.

-TOCQUEVILLE, Alexis de: Oeuvres Complètes, edición a cargo de la Commission nationale pour l'édition des oeuvres d'Alexis de Tocqueville, dirigida inicialmente por J. P. MAYER y posteriormente por F. FURET, siendo su secretario permanente A. JARDIN, Paris, Gallimard, de 1951 a la actualidad.

Tome I, vol. 1: De la Démocratie en Amérique, 1951;

vol. 2: De la Démocratie en Amérique, 1951.

Tome II, vol. 1: L'Ancien Régime et la Révolution, 1953;

vol. 2: L'Ancien Régime et la Révolution: Fragments et notes inédites sur la Révolution, 1953.

Tome III, vol. 1: Écrits et Discours Politiques: écrits sur l'Algerie, les colonies, l'abolition de l'esclavage, l'Inde, 1962;

vol. 2: Ecrits et Discours Politiques sous la monarchie de Juillet, 1985;

vol. 3: Ecrits et Discours Politiques, 1990.

Tome IV, vols. 1 et 2: Ecrits sur le système pénitentiaire en France et à l'étranger, 1984.

Tome V, vol. 1: Voyage en Sicile et aux Etats-Unis, 1957;

vol. 2: Voyage en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie, 1957.

Tome VI, vol. 1: Correspondance anglaise, avec Reeve et J.Stuart Mill, 1954;

vol. 2: Correspondance et conversations avec Nassau William Senior, 1991.

Tome VII, Correspondance américaine et européenne, 1986.

Tome VIII, vols.1,2,3: Correspondance Tocqueville-Beaumont, 1967.

Tome IX, Correspondance Tocqueville-Gobineau, 1959.

Tome XI, Correspondance Tocqueville-Ampère et Tocqueville-Royerd Collar, 1970.

Tome XII, Souvenirs, 1968.

Tome XIII, vols.1 et 2: Correspondance Tocqueville-Kergorlay, 1977.

Tome XV, vols. 1 et 2: Correspondance Tocqueville-Corcelle et Tocqueville-Madame Swetchine, 1983.

Tome XVI, Mélanges, 1989.

Tome XVIII Correspondance Tocqueville-Circourt et Tocqueville-Madame de Circourt, 1983.

De este modo, quedan pendientes de publicación en esta edición de las Obras Completas:

Tome X, titulado Correspondance locale, previsto en 1 volumen

Tome XIV, titulado Correspondance familiale.

Tome XVII, con el título Correspondance à divers.

Tome VI, vol. 3 de Correspondance Anglaise.

-TOCQUEVILLE, Alexis de: Oeuvres Complètes, publiées par Mme de Tocqueville et M. de Beaumont, Paris, Michel Lévy frères, 1864-1866, 9 vols.

-TOCQUEVILLE, Alexis de: Recuerdos de la Revolución de 1848, prólogo de R. Ramos, Traducción de M. Suárez, Madrid, Trotta, 1994.

-TOCQUEVILLE, Alexis de: El Antiguo Régimen y la Revolución, traducción de D. Sánchez Aleu, Madrid, Alianza, 1982, 2 vols.

-TOCQUEVILLE, Alexis de: Drafts, Yale University. Se trata de los borradores y otros documentos de trabajo de Tocqueville que se encuentran catalogados en la Beinecke Rare Book and Manuscript Library de la Universidad de Yale (Estados Unidos).

2) BIBLIOGRAFÍA:

-AA.VV. Alexis de Tocqueville. Livre de Centenaire 1859-1959
París, C.N.R.S., 1960.

-AA.VV. Analyses et réflexions sur "De la Démocratie en Amérique" de Tocqueville, Paris, Marketing, 1985.

-AA.VV. "Alexis de Tocqueville: Libéralisme et Démocratie"
Magazine Littéraire, n° spécial 236, Paris, 1986.

-AA.VV. Reconsidering Tocqueville's Democracy in America
A.S.EISENSTADT(edit). New Brunswick and London,
Rutgers University Press, 1988.

-AA.VV. L'actualité de Tocqueville Caen, Centre de Publications
de l'Université de Caen,
Cahiers de Philosophie Politique n° 19, 1991.

-AA.VV. Interpreting Tocqueville's Democracy in America
K.MASUGI(edt), Maryland, Roman-Littlefield publishers,
1991.

-AA.VV. Liberty, Equality, Democracy E.NOLLA(edit), New York,
New York University Press, 1992

- ARANGUREN, J.L. "Estado y Sociedad civil" en AA.VV, Sociedad civil o Estado: ¿reflujo o retorno de la sociedad civil? Madrid, Fundación F. Ebert, 1988, pp. 13-18.
- ARENDT, H. Sobre la Revolución, Madrid, Revista de Occidente, 1967.
- ARON, R. Les étapes de la pensée sociologique, Paris, Gallimard 1967 (trad. cast. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1970).
- Essai sur les libertés, Paris, Calmann-Levy, 1965. (trad. cast. Madrid, Alianza, 1966).
- "Tocqueville retrouvé" The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville, nº1, 1979, pp. 8-23.
- ASSOUN, P. L. "Tocqueville et la légitimation de la Modernité" dans AA.VV. Analyses et réflexions sur "De la Démocratie en Amérique" de Tocqueville, Paris, Marketing, 1985, pp. 136-172.
- BASTID, P. "Tocqueville et la doctrine constitutionnelle" dans AA.VV. Livre du Centenaire 1859-1959, Paris, CNRS, 1960.
- BATTISTA, A.M. "Lo "stato sociale democratico" nella analisi di Tocqueville et nelle valutazioni dei contemporanei" Pensiero Politico, vol.IV, nº3, 1973, pp. 336-395.
- Lo spirito liberale e lo spirito religioso: Tocqueville nel dibattito sulla scuola, Milán, Jaca Book, 1976.
- BÉJAR, H. El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y Modernidad, Madrid, Alianza, 1990.
- La cultura del Yo, Madrid, Alianza, 1993.
- "Alexis de Tocqueville: la democracia como destino" en F. VALLESPÍN (edit) Historia de la Teoría Política, Madrid, Alianza, 1991, tº 3, pp. 299-339.
- BELL, D. Las contradicciones culturales del capitalismo

- Madrid, Alianza, 1989.
- BELLAH, R y otros Habits of the Heart, Berkeley, University of California Press, 1985 (trad. cast. Madrid, Alianza, 1989).
 - BENETON, Ph. "La culture démocratique" dans AA.VV. L'actualité de Tocqueville, Caen, Université de Caen, 1991, pp. 83-93.
 - BENOÎT, J.L. "Foi, Providence et Religion chez Tocqueville" dans AA.VV. L'actualité de Tocqueville, Caen, Université de Caen, 1991, pp. 117-135.
 - BERLIN, I. Libertad y Necesidad en la Historia, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
 - BESNIER, J.M. "Tocqueville et les associations" dans AA.VV. L'actualité de Tocqueville, Caen, Université de Caen, 1991, pp. 73-83.
 - BIDET, J. "Tocqueville: la démocratie en Amérique et en France" dans, J. BIDET/G. LABICA (dirs) Libéralisme et Etat de droit, Paris, Meridiens Klincksiek, 1992, pp. 215-227.
 - BIRNBAUM, P. Sociologie de Tocqueville, Paris, PUF, 1970.
 - BOBBIO, N. Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica, Torino, Giulio Einaudi editore, 1985.
 - BOESCHE, R. The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville New York, Cornell University Press, 1987.
 - BONETTO, G. "Alexis de Tocqueville's concept of political parties" American Studies, 22, (2), 1981, pp. 59-79.
 - BOURRICAUD, F. "Contradiction et traditions chez Tocqueville" dans The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville, 2(1), 1980, pp. 25-39.
 - BRESSOLETTE, M. "L'humanisme d'Alexis de Tocqueville" Bulletin de la Société Toulousiane d'Études Classiques,

- Toulouse, n° 169-170, 1974, pp. 5-18.
- "Tocqueville et le paupérisme: l'influence de Rousseau"
Littérature, Toulouse, n°XVI, 1969, pp. 67-78.
- BROGAN, H. Alexis de Tocqueville, London, Fontana, 1973.
- "Pauperism and Democracy. Alexis de Tocqueville and
Nassau Senior" in E. NOLLA (edit) Liberty, Equality,
Democracy, New York, New York University Press, 1992,
pp. 129-142.
- BURDEAU, F. "Tocqueville et la régionalisation" dans AA.VV.
L'actualité de Tocqueville, Caen, Université de Caen,
1991, pp. 101-111.
- CABOARA, L. Democrazia e libertà nel pensiero di Alexis de
Tocqueville, Milano, U. Hoepli, 1946.
- CAMPS, V. Paradojas del individualismo, Barcelona, Crítica,
1993.
- CASTORIADIS, C. Los dominios del hombre: las encrucijadas del
laberinto, Barcelona, Gedisa, 1994.
- COENEN-HUTHER, J. Alexis de Tocqueville, Paris, PUF, 1997.
- CONILL, J. El enigma del animal fantástico, Madrid, Tecnos,
1991.
- CONSTANT, B. "De la libertad de los Antiguos comparada con la
de los Modernos" en Escritos Políticos, Madrid, Centro
de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 257-285.
- "Principios de Política" en Escritos Políticos, Madrid,
Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 3-207.
- CORTINA, A. Ética aplicada y democracia radical, Madrid,
Tecnos, 1993.
- "¿Qué puede aportar la filosofía política a la presunta
política europea?, en AA.VV. La Filosofía ante la

- encrucijada de la Nueva Europa, Madrid, Diálogo Filosófico, 1995, pp. 433-453.
- Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad, Madrid, Taurus, 1998.
- "Sociedad Civil" en A. CORTINA (dir) 10 palabras clave en Filosofía Política, Estella, Verbo Divino, 1998, pp. 353-388.
- Los ciudadanos como protagonistas, Barcelona, Círculo de lectores-Galaxia Guttenberg, 1999.
- CORTINA, A. (dir) 10 palabras clave en Filosofía Política, Estella, Verbo Divino, 1998.
- CHÂTELET F., DUHAMEL O., PISIER E., Historia del Pensamiento Político, Madrid, Tecnos, 1987.
- CHEVALLIER, JJ. Les grandes oeuvres politiques de Machiavel à nos jours, Paris, Armand Colin, 1949(trad. cast. Madrid, Aguilar, 1974).
- "De la distinction des sociétés aristocratiques et des sociétés démocratiques en tant que fondement de la pensée politique d'Alexis de Tocqueville", Revue des travaux de l'Academie des Sciences Morales et Politiques Paris, 1956, pp. 116-136.
- DAHL,R. La democracia y sus críticos, Barcelona, Paidós,1992.
- DE SANCTIS, F. Tocqueville: sulla condizione moderna, Milano, Franco Angeli, 1993.
- DÍEZ DEL CORRAL, L. El pensamiento político de Tocqueville, Madrid, Alianza, 1989.
- El liberalismo doctrinario, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- "Tocqueville et la pensée politique des doctrinaires"

- dans AA.VV. Livre du Centenaire 1859-1959, Paris, CNRS, 1960, pp. 57-70.
- La desmitificación de la Antigüedad Clásica por los pensadores liberales con especial referencia a Tocqueville
Madrid, Cuadernos de la Fundación Pastor, 1969.
- DRESCHER, S. Dilemmas of Democracy. Tocqueville and Modernization, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1968.
- DUBIEL, H. "Metamorfosis de la sociedad civil: Autolimitación y modernización reflexiva" en Debats, nº 39, Valencia, 1992, pp. 109-123.
- DUMAS, J. L. "Tocqueville, Philosophe de la Liberté", Cahiers de Philosophie Politique, Université de Caen, nº1, 1982, pp.71-92.
- DUMONT, L. Ensayos sobre el individualismo, Madrid, Alianza, 1987.
- ELSTER, J. Political Psychology, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 (trad. cast. Barcelona, Gedisa, 1995).
- FERNÁNDEZ FARRERES, G. Asociaciones y Constitución, Madrid, Civitas, 1987.
- FERNÁNDEZ AÚZ, T. "Tocqueville inédito" en Claves de Razón Práctica, Madrid, 1998, nº 85, pp. 69-76.
- FOURNIÈRE, X. de la Alexis de Tocqueville, un monarchiste indépendant, Paris, Perrin, 1981.
- FRANZÉ, J. "Tocqueville y la ciudadanía como pilar de la libertad (apuntes sobre El Antiguo Régimen y la Revolución)" en Sistema, Madrid, 1993, nº117, pp.109-115.
- FREUND, D. Alexis de Tocqueville und die Politische Kultur

- der Demokratie, Berna, Paul Haupt, 1974.
- FUKUYAMA, F. The Great Disruption, New York, The Free Press, 1999.
- FURET, F. Penser la Révolution Française, Paris, Gallimard, 1978 (trad. cast. Badalona, Petrel, 1980).
- "Le système conceptuel de la Démocratie en Amérique", Commentaire, Paris, n°12, 1980-81, pp. 605-613.
- "La découverte de l'Amérique", Magazine Littéraire, Paris, n°236, 1986, pp. 35-40.
- "L'importance de Tocqueville aujourd'hui" dans AA.VV. L'actualité de Tocqueville, Caen, Université de Caen, 1991, pp. 135-146.
- GARCÍA GUITIÁN, E. "El discurso liberal: democracia y representación" en R. DEL ÁGUILA, F. VALLESPÍN y otros La democracia en sus textos, Madrid, Alianza, 1998, pp. 115-129.
- GARCÍA MARZÁ, V.D. Teoría de la democracia, Valencia, Nau Llibres, 1993.
- "La Democracia hoy: entre el desencanto y la utopía. Una propuesta de democracia participativa" en A. HERNÁNDEZ y J. ESPINOSA (coords.) Razón, Persona y Política, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 15-27.
- Ética de la Justicia (J.Habermas y la ética discursiva), Madrid, Tecnos, 1992.
- GAUCHET, M. "Tocqueville, l'Amérique et nous", Libre, Paris, n°7, 1980, pp. 43-120.
- GINER, S. Sociedad masa: crítica del pensamiento conservador, Barcelona, Península, 1979.

- Historia del Pensamiento Social, Barcelona, Ariel, 1982.
- Ensayos civiles, Barcelona, Península, 1987.
- "Sociología y Filosofía Moral" en V. CAMPS (edit) Historia de la Ética, Barcelona, Crítica, 1993, tº 3, pp. 118-162.
- Carta sobre la democracia, Barcelona, Ariel, 1996.
- GIRARD, R. Le Libéralisme. Doctrine et Mouvement en France de 1814 à 1848, Paris, CDU, 1967, tº1.
- GOLDSTEIN, D. Trial of Faith: Religion and Politics in Tocqueville's Thought, New York, Oxford University Press 1975.
- "Alexis de Tocqueville's Concept of Citizenship" in Proceedings of the American Philosophical Society, nº108 1964, pp. 39-53.
- GOYARD-FABRE, S. Philosophie Politique: XVI-XIX siècle, Paris, PUF, 1987.
- "La pensée politique d'Alexis de Tocqueville" dans AA.VV. L'actualité de Tocqueville, Caen, Université de Caen, 1991, pp. 21-45.
- GUELLEC, L. Tocqueville. L'Apprentissage de la liberté, Paris, Michalon, 1996.
- GUIZOT, F. Historia de la civilización en Europa, Madrid, Alianza, 1966.
- HABERMAS, J. Historia y Crítica de la Opinión Pública, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.
- HADARY, S. A. Theory in Practice Tocqueville's New Science of Politics, Stanford, Stanford University Press, 1989.
- HELD, D. Modelos de Democracia, Madrid, Alianza, 1991.

- HENNIS, W. -"La Nueva Ciencia Política de Tocqueville",
Revista de Estudios Políticos (nueva época), Madrid,
nº22, 1981, pp.7-38.
- "In Search of the "New Science of Politics"" in
K. MASUGI (edit) Interpreting Tocqueville's Democracy in
L. America, Maryland, Rowman & Littlefield publishers,
1991, pp.61-86.
- HERTH, M. Alexis de Tocqueville: Die Gefährdung der Freiheit
in der Demokratie, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1979.
- HERR, R. Tocqueville and the Old Regime, Princeton, Princeton
University Press, 1962.
- IGLESIAS, M. C. Individualismo noble, individualismo burgués,
Madrid, Real Academia de Historia, 1991.
- Los cuerpos intermedios y la libertad en la sociedad
civil, Alcalá de Henares, Instituto Nacional de
Administración Pública, 1986.
- IGLESIAS M. C., ARAMBERRI J., ZÚÑIGA L.R., Los orígenes de la
Teoría Sociológica, Madrid, Akal, 1989.
- JACOVELLA, G. "Religión y Política en el pensamiento de
Tocqueville", Revista de Estudios Políticos, Madrid, nº
110, 1962, pp. 143-154.
- JACQUES, D. Tocqueville et la Modernité, Québec, Les Editions
du Boreal, 1995.
- JARDIN, A. Alexis de Tocqueville, 1805-1859, Paris, Hachette,
1984 (trad. cast. México, FCE, 1988).
- et MÉLONIO, F. "Bibliographie Sélective commentée"
dans M. HERET-J. HÖFFKEN (edits) Alexis de Tocqueville.
Zür Politik in der Demokratie, Baden-Baden, Nomos, 1981.
- Historia del Liberalismo Político, México, FCE, 1989.

- KAHAN, A. S. Aristocratic Liberalism:the Social and Political Thought of J. Burckhardt, J.Stuart Mill and A. de Tocqueville, New York, Oxford University Press, 1992.
- KANT, I. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, Madrid, Espasa Calpe, 1995.
- KEANE, J. Democracia y Sociedad Civil, Madrid, Alianza, 1992.
- KELLY, G. A. The Humane Comedy. Constant, Tocqueville and French Liberalism, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1992.
- KORITANSKY, J. C. Alexis de Tocqueville and the New Science of Politics:an Interpretation of Democracy in America, Durham, Carolina Academic Press, 1986.
- LAMBERTI, J. C. -La notion d'individualisme chez Tocqueville, Paris, PUF, 1970.
- Tocqueville et les deux démocraties, Paris, PUF, 1983.
- "De Benjamin Constant à Alexis de Tocqueville", Revue France-Forum, n° 203-4, Paris, 1983, pp. 19-26.
- "La liberté et les illusions individualistes selon Tocqueville",The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville n°8, 1986. pp.153-164.
- LAWLER, P. A. "The Human Condition: Tocqueville's Debt to Rousseau and Pascal" in E. NOLLA(edit) Liberty,Equality Democracy, New York, New York University Press, 1992, pp. 1-21.
- LASKI, H. -"Introduction à De la Démocratie en Amérique" dans A. DE TOCQUEVILLE, Oeuvres Complètes, t.1. vol 1., Paris Gallimard, 1951, pp. IX-XL.
- El liberalismo europeo, México, FCE, 1987.
- LECA, A. Lecture critique d'Alexis de Tocqueville, Aix-

- Marseille, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1988.-
- LEFEBVRE, G. "Introduction à L'Ancien Régime et la Révolution dans A. DE TOCQUEVILLE, Oeuvres Complètes, t.2 vol 1., Paris, Gallimard, 1953, pp. 9-30.
- LÉGROS; R. L'idée d'Humanité, Paris, Grasset, 1990.
- LEFORT, C. -Essais sur le politique XIX-XX siècles, Paris, Seuil, 1986.
- Écrire à l'épreuve du politique, Paris, Calmann-Lévy, 1992.
- LIPOVETSKY, G. La era del vacío, Barcelona, Anagrama, 1986.
- LIVELY, J. The Social and Political Thought, New York, New York University Press, 1975.
- LUCCHINI, De la Démocratie en Amérique: ce que ce texte a d'essentiel pour la politique aujourd'hui, Paris, Seghers, 1972.
- MAIER, Ch.S. "La democracia desde la Revolución Francesa" en J. DUNN (dir) Democracia. El viaje inacabado (508 a C. -1993 d C.), Barcelona, Tusquets, 1995, pp. 138-169.
- MANENT, P. -Histoire intellectuelle du libéralisme, Paris, Calmann-Lévy, 1987.
- Tocqueville et la nature de la démocratie, Paris, Fayard, 1993.
- "Intérêt privé, intérêt public" dans AA. VV. L'actualité de Tocqueville, Caen, Université de Caen, 67-72.
- MATTEUCCI, N. Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura, Bologna, Il Mulino, 1990.
- "Il problema del partito politico nelle riflessioni

- d'Alexis de Tocqueville", Pensiero Politico, 1(1), 1968, pp. 39-92.
- MAYER, J. P. Prophet of the Mass Age. A Study of Alexis de Tocqueville, New York, Viking Press, 1939 (trad. cast. Madrid, Tecnos, 1965).
- MEAD, G.H. Espíritu, Persona y Sociedad, Buenos Aires, Paidós, 1972.
- MÉLONIO, F. Tocqueville et les Français, Paris, Aubier, 1993.
- "La religion selon Tocqueville: ordre moral ou esprit de liberté?" Études, n° 360, Paris, 1984, pp. 73-88.
- "Sur les traces de Tocqueville" dans AA.VV. L'actualité de Tocqueville, Caen, Université de Caen, 1991, pp. 11-21.
- MOLAS, I. Alexis de Tocqueville: the Traditionalist Roots of Democracy, Barcelona, Institut de Ciències Politiques i Socials, Working Papers, n°9, 1990.
- MOLNAR, Th. El modelo desfigurado. Los Estados Unidos de Tocqueville a nuestros días, México, FCE, 1980.
- MONTESQUIEU, Ch. B. Del espíritu de las leyes, Madrid, Tecnos, 1993.
- MOREAU, P. "Tocqueville pour et contre le traditionalisme" dans Alexis de Tocqueville. Livre du Centenaire 1859-1959, Paris, CNRS, 1960, pp. 133-144.
- MUGUERZA, J. "Ética y Derecho: del liberalismo al libertarismo" Curso UIMP "Educar en la ciudadanía", Valencia, 1999.
- NANTET, J. Tocqueville, Paris, Seghers, 1971.
- NEGRO D. "El liberalismo de A. de Tocqueville y de J. Stuart Mill" en Revista de Estudios Políticos, Madrid, 1969, n° 167, pp. 117-154.

- "Individualismo y Colectivismo en la Ciencia Social.
 Ensayo sobre Tocqueville y Stuart Mill."(2ª parte)
Revista Internacional de Sociología,1971,nº115,pp.47-76.
- NISBET, R. The Sociological Tradition, New York, Basic Books,
 1967(trad. cast. Buenos Aires, Amorrortu, 1969) 2. Vols.
- NOLLA,E. Alexis de Tocqueville:Una bibliografía crítica
 (1905-1980), tesis doctoral, Universidad Complutense de
 Madrid, 1981.
- "Introducción del editor" edición crítica de A. DE
 TOCQUEVILLE, La Democracia en América , Madrid, Aguilar,
 1989, pp. XXV-LXXXV.
- "Introduction" E. NOLLA (edt) Liberty, Equality,
 Democracy, New York, New York University Press, 1992,
 pp, xv-xxiii.
- ORTEGA Y GASSET, J. "Tocqueville y su tiempo" en Obras
 Completas, Madrid, Revista de Occidente, 3ª edi. 1971,
 tº 9, pp. 327-331.
- ORY, P. (dir) Nueva Historia de las ideas políticas, Madrid,
 Mondadori, 1992.
- PASCAL, B. Pensamientos, Madrid, Espasa Calpe, 1995.
- PÉREZ DÍAZ, V. La primacía de la sociedad civil, Madrid,
 Alianza, 1993.
- PIERRE-MARCEL, R. Essai Politique sur Alexis de Tocqueville,
 Paris, Alcan, 1910.
- PIERSON, G. W. Tocqueville and Beaumont in America, New York,
 Oxford University Press, 1938.
- "Le "second voyage" de Tocqueville en Amérique" dans
Alexis de Tocqueville. Livre du Centenaire 1859-1959,
 Paris, CNRS, 1960, pp. 71-86.

- POLIN, R. "Tocqueville entre l'aristocratie et la démocratie" dans AA.VV. L'actualité de Tocqueville, Caen, Université de Caen, 1991, pp.45-67.
- POPE, W. Alexis de Tocqueville. His Social and Political Theory, Beverly Hills, Sage Publications, 1986.
- QUALTER, T.H. Publicidad y democracia en la sociedad de masas Barcelona, Paidós, 1994.
- RAWLS, J. El liberalismo político, Barcelona, Crítica, 1996.
- REDIER, A. Comme disait M. de Tocqueville, Paris, Perrin, 1925.
- RÉMOND, R. Les Etats-Unis devant l'opinion française 1815-1852, Paris, Armand Colin, 1962, 2 vols.
- "Tocqueville et la Démocratie en Amérique" dans Alexis de Tocqueville. Livre du Centenaire 1859-1959, Paris, CNRS, 1960, pp. 181-190.
- RENAUT, A. La era del individuo, Barcelona, Destino, 1993.
- El futuro de la ética, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, 1998.
- "Libéralisme, républicanisme et éducation civique" en Curso "Educar en la ciudadanía" UIMP, Valencia, 1999.
- REQUEJO, F. Las democracias, Barcelona, Ariel, 1990.
- ROS, J.M. Individualismo y Postmodernidad: un análisis de la propuesta de G. Lipovetsky, Valencia, tesis de licenciatura Universidad de Valencia, 1993.
- ROUSSEAU, J.J. Del contrato social. Discursos, Madrid, Alianza, 1980.
- RUBIO CARRACEDO, J. ¿Democracia o Representación?. Poder y Legitimidad en Rousseau, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.
- SARTORI, G. Teoría de la Democracia, Madrid, Alianza, 1988, 2 vol

- SAUCA, J.M. La ciencia de la asociación en Tocqueville
(presupuestos metodológicos para una teoría liberal de
la vertebración social), Madrid, Centro de Estudios
Constitucionales, 1995.
- SCHLEIFER, J. T. The Making of Alexis de Tocqueville's
"Democracy in America", Chapel Hill, University of North
Carolina Press, 1980 (trad. cast. México, FCE, 1984).
- "How Many Democracies?" in E. NOLLA(edit) Liberty,
Equality, Democracy, New York, New York University
Press, 1992, pp. 193-206.
- SCHIMITTER, Ph. "Las organizaciones como ciudadanos
(secundarios)" en J. RUBIO CARRACEDO- J.M. ROSALES, La
democracia de los ciudadanos, Málaga, Contrastes, 1996,
pp. 283-306.
- SENNET, R. Narcisismo y cultura moderna, Barcelona, Kairós, 1980.
----- El declive del Hombre Público, Barcelona, Península,
1987.
- SIEDENTOP, L. Tocqueville, Oxford, Oxford University Press, 1994
- STUART MILL, J. Sobre la libertad (y Comentarios a
Tocqueville), Madrid, Espasa Calpe, Col. Austral, 1991.
- TAYLOR, Ch. "Invoking Civil Society", Philosophical Arguments,
Cambridge, 1995, pp. 204-224.
- TRÍAS VEJARANO, J.J. "La autonomía local y las asociaciones
en el pensamiento de Tocqueville", Revista de Estudios
Políticos, Madrid, nº 123, 1962, pp. 133-192.
- TOUCHARD, J. Historia de las ideas políticas, Madrid, Tecnos,
5º edi. 1983.
- TOURAINÉ, A. ¿Qué es la Democracia?, Madrid, Temas de hoy,
1994.

- VALLAUD, G. "Egalité, Liberté et démocratie selon Tocqueville"
 dans Analyses et reflexions sur "De la Démocracie en
 Amérique" de Tocqueville, Paris, Marketing, 1985, pp.
 127-135.
- VALLESPÍN, F. "Sociedad civil y crisis de la política" en
Isegoría, Madrid, 1996, nº13, pp. 39-58.
- Historia de la teoría política, Madrid, Alianza,
 1990-1995, 6 vols.
- , DEL ÁGUILA R. y OTROS, La Democracia en sus textos
 Madrid, Alianza, 1998.
- WALZER, M. "La idea de sociedad civil", Debats, nº39, Valencia,
 1992, pp. 31-39.
- ZEITLIN, I. Liberty, Equality and Revolution in Alexis de
 Tocqueville, Boston, Little Brown, 1971.
- ZETTERBAUM, M. Tocqueville and the Problem of Democracy,
 Stanford, Stanford University Press, 1967.
- "Alexis de Tocqueville" en L. STRAUSS y J. CROUSEY
 (edits) Historia de la Filosofía Política, México, FCE,
 1993, pp. 716-736.