

CIVILIZACIÓN Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA: UNA APORTACIÓN TEMPRANA DE TOCQUEVILLE

FERNANDO MÚGICA

Tocqueville conceives early his concept of political participation, within a particular philosophical context: the theory of civilization elaborated by his teacher, Guizot. In that context, Tocqueville outlines his theory of aristocratic civilization, in connection with the Germanic sense of liberty. His concept of democratic civilization is actually an analysis of the several layer which compose the European idea of democratic liberty. The American sense of municipal liberty keeps some traces of the aristocratic political civilization. It is a rare result of history, which clashes with modern rationalism and its universalistic tendency.

“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 podrían conservar por mucho tiempo sus riquezas y sus luces, mientras que si no adquiriesen la costumbre de asociarse en la vida ordinaria, 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”¹.

1. INTRODUCCIÓN

En la historia de las ideas políticas y en la de la filosofía política, Tocqueville pasa por ser un clásico del gran tema de la participación política. A su vez, su peculiar modo de afrontar las complejas relaciones entre participación y representación políticas

1. A. DE TOCQUEVILLE, *La Democracia en América*. Ed. crítica preparada y traducida por Eduardo NOLLA, Aguilar, Madrid, 1989, II, p. 148. A partir de ahora, esta obra se citará siempre como 'DA', seguida del volumen y la página correspondiente, de acuerdo con la edición crítica que acabo de mencionar.

hacen de él un clásico especialmente contemporáneo a aquellos intereses y preocupaciones nuestras que se refieren a lo político.

No resulta tan frecuente examinar su teoría de la participación desde el punto de vista de la civilización. Ahora bien, cuando se adopta esta perspectiva, encontramos uno de los temas que, de un modo más temprano, han ocupado la atención del pensador normando.

El objetivo de este artículo es, en primer lugar y ante todo, estudiar la temprana aportación que Tocqueville realiza al gran tema político de la relación existente entre civilización y participación política, y, a continuación, de un modo sumamente esquemático, la manera como ese tema se prolonga en *La Democracia en América*.

2. 1828: LAS LECCIONES DE GUIZOT SOBRE LA HISTORIA DE LA CIVILIZACIÓN EN EUROPA

2.1. No son pocos los grandes analistas y estudiosos de la obra de Tocqueville —quisiera citar únicamente a Luis Díez del Corral² y François Furet³— que han señalado que en el complejo diálogo intelectual y político entre Tocqueville y Guizot se revelan las grandes ambigüedades del liberalismo francés de la primera mitad del siglo XIX. Aunque no sea el único motivo de disensión entre estos grandes doctrinarios del liberalismo francés, resulta bien significativa su discrepancia manifiesta en lo concerniente a la vinculación entre los progresos de la civilización y el crecimiento y posterior dominio de las clases medias. Mientras que Guizot

2. Cfr. L. DÍEZ DEL CORRAL, *El pensamiento político de Tocqueville*, Alianza Universidad, Madrid, 1989, pp. 46-53. Vid. también su ya clásico libro *El liberalismo doctrinario*, Instituto de Estudios políticos, Madrid, 1973 (3ª ed.), pp. 440-98.

3. Cfr. F. FURET, *Tocqueville y el problema de la Revolución Francesa*, en *Pensar la Revolución Francesa*, Petrel, Barcelona, 1980, pp. 172-8.

vinculaba expresamente el desarrollo de la civilización a la suerte económica y política de las clases medias, Tocqueville desconfía de un modo manifiesto —nada velado— de la capacidad de innovación intelectual y moral de dichas clases, por lo que teme que las sociedades democráticas se instalen en un estado *de facto* puramente estacionario, de quietud.

El comienzo de la relación intelectual entre los dos tiene que ver decisivamente con la cuestión que tenemos entre manos. Según la ya célebre biografía intelectual de André Jardin⁴, Tocqueville, desde que completara sus estudios secundarios, había manifestado un interés creciente por el estudio de la Historia. Dicho interés aumentó, si cabe, con ocasión de la finalización en 1826 de la carrera de Derecho y con motivo de la amistad con Gustave de Beaumont. Ambos compartían lecturas y juntos discutían lo que habían leído. Para ambos, el objetivo no era otro que “crear en nosotros al hombre político”⁵. De ahí que su interés se dirigiera especialmente a “la historia de los hombres y sobre todo de nuestros antecesores inmediatos”⁶.

En su búsqueda de autoformación del hombre político e, incluso, de una explicación cabal acerca de lo que es el hombre, Tocqueville se encontró con un verdadero maestro en la persona de François Guizot. La ocasión vino propiciada por las lecciones sobre *Histoire de la civilisation en Europe* que Guizot impartió desde diciembre de 1828 a mayo de 1830. Sabemos con exactitud que Tocqueville acudió a dichas lecciones de un modo bastante asiduo y que se preocupó de completar los apuntes que correspondían a sus ausencias con las notas tomadas por Beaumont y Louis de Kergolay. El caso es que las notas que se conservan en el archivo familiar atestiguan bien a las claras el interés y la

4. Cfr. A. JARDIN, *Alexis de Tocqueville. 1805-1859*, F.C.E., México, 1988, p. 70.

5. *Carta de Tocqueville a Beaumont* (25 de octubre de 1829). En *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris, VIII, 1, p. 93. En adelante se citará, siempre que sea preciso, como ‘OC’.

6. OC, VII, 1, p. 93.

admiración con que los tres amigos siguieron y discutieron las lecciones dictadas por Guizot. Todavía unos pocos años después —1831— Tocqueville reclamaría desde América, en carta dirigida a su amigo Chabrol, unas determinadas lecciones impresas que dictara Guizot en aquel célebre curso.

2.2. Tocqueville reconoció de inmediato en las lecciones de Guizot una historia global de la civilización, concebida como un inmenso escenario que nos muestra por doquier al hombre —el hombre interior— rodeado de sus circunstancias exteriores⁷.

Ahora bien, ¿qué entendía realmente Guizot por civilización? La primera idea que le suscita la palabra *civilización* es “la idea de un pueblo que anda, no para cambiar de lugar, sino para cambiar de estado; de un pueblo cuya condición se ensancha y mejora. La idea del progreso, del desarrollo, me parece que es la idea fundamental contenida en la palabra *civilización*”⁸. Ese desarrollo y progreso significa el perfeccionamiento de la vida civil, el desarrollo de las relaciones de los hombres entre sí y, por tanto, de la sociedad propiamente dicha. Más en concreto, tras la idea de una extensión, mayor actividad y mejor organización de las relaciones sociales, debemos entender “de una parte, una producción creciente de medios de fuerza y de bienestar en la sociedad; de otra, una distribución más equitativa, entre los individuos, de la fuerza y del bienestar producidos”⁹.

7. “La historia de la civilización (...) quiere y debe querer abarcar todo al mismo tiempo. Es necesario examinar al hombre en todas las posiciones de su existencia social. Es necesario que siga sus desarrollos intelectuales en los hechos, las costumbres, las opiniones, las leyes, y las creaciones de la inteligencia (...). En una palabra, es necesario describir al hombre durante un período determinado, y la historia de la civilización no es otra cosa que el resumen de todas las nociones que a él se refieren”. Notas tomadas por Tocqueville con motivo de la lección que Guizot dictó el 18 de julio de 1829. *Archivos Tocqueville*, expediente n. 69. Citado por A. JARDIN, *op. cit.*, p. 71.

8. F. GUIZOT, *Historia de la civilización en Europa*, Alianza Editorial, Madrid, 1972³, p. 26.

9. F. GUIZOT, pp. 26-27.

A continuación Guizot se pregunta, un tanto retóricamente, si el hecho mentado por la palabra *civilización* no contiene nada más que la pura perfección de las relaciones sociales, de la fuerza y del bienestar social. La respuesta es negativa y para ello Guizot no apela a grandes disquisiciones; le basta el instinto, o sea, el saber experiencial, inmediato, de los hombres. Junto con el desarrollo social, la civilización contiene la idea del desarrollo del hombre individual desde el punto de vista moral. Cabe hablar, pues, de un progreso moral del hombre, considerado individual y genéricamente. De nuevo, es a la creencia o presuposición instintiva de la humanidad a la que Guizot apela para sostener que los dos elementos de la civilización —el desarrollo de la actividad social y el de la actividad individual, el progreso de la sociedad y el de la humanidad— están ligados entre sí y se engendran recíprocamente¹⁰.

De acuerdo con este doble significado del término *civilización* y la doble realidad que manifiesta, Guizot sostiene que la historia de la civilización puede ser tratada de dos maneras: situándose en el interior del alma humana y describiendo todos los acontecimientos que suceden ahí, en la intimidad del ser humano; o bien, situarse fuera, en medio de la escena del mundo y describir “los cambios del estado social”¹¹. Guizot manifiesta abiertamente que ésa será la perspectiva que adopte: ocuparse de los acontecimientos exteriores de la civilización. No niega, ciertamente, la existencia del otro punto de vista, pero insiste en la pertinencia del que él adopta.

2.3. No hay que ser especialmente avisado para intuir la sugerencia metódica y temática que Tocqueville encontró en estas lecciones: intentar lo que Guizot no quiso o no pudo llevar a cabo; una teoría de la civilización que muestre la circularidad entre el hombre interior y el estado social. Más aún, él no concibe que sea posible una teoría de la civilización en que ambos aspectos se encuentren desligados: el hombre es un microcosmos social y la

10. Cfr. F. GUIZOT, p. 31.

11. F. GUIZOT, p. 35.

sociedad, un macrocosmos anímico. Si se olvida este principio, resulta muy difícil, por no decir imposible, entender la obra de Tocqueville. Este principio heurístico orienta toda la amplia tipología que Tocqueville despliega abundantemente a lo largo de sus obras, así como sus esfuerzos por comprender el alma del hombre democrático, o del hombre aristocrático, o del revolucionario. Las grandes tipologías tocquevillianas intentan establecer una conexión de sentido entre el *esprit* que anima un tipo de conducta, con todo su cortejo de vicios y virtudes, y el estado social y político que caracteriza un determinado período histórico¹². Nada tiene de extraño que, en una inmensa estilización, Tocqueville caracterice, por ejemplo, el estado social democrático por relación a una pasión: la pasión por la igualdad.

Pues bien, cuando Tocqueville aplica ese principio heurístico a la civilización y balbucea —como a tientes, todavía— su primera tipología, ésta muestra ya bien a las claras un rasgo, que, sin duda, acerca el pensamiento del normando a Rousseau, otra de sus grandes fuentes, junto con Pascal y Montesquieu. Este rasgo no es otro que la ambivalencia moral del proceso civilizatorio. La gran tipología binaria que atraviesa toda su obra, y que no es otra que la tipología aristocracia–democracia¹³, está al servicio ciertamente de

12. “A partir de ese núcleo humanista construye las tendencias de las diferentes sociedades”. J. M. SAUCA CANO, *La ciencia de la asociación de Tocqueville. Presupuestos metodológicos para una teoría liberal de la vertebración social*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, p. 368.

13. Comparto, pues, plenamente la opinión de Jean-Claude Lamberti: “La oposición democracia–aristocracia que desgrana sus múltiples contrastes a lo largo de *La Democracia en América* no es un simple procedimiento de retórica, sino un verdadero útil intelectual, empleado en los más variados usos del método comparativo. Si el autor presenta a su lector esta oposición más de cien veces, no es torpeza o pesadez, sino la deliberada intención de centrar sus análisis en la oposición fundamental entre dos tipos de sociedad y, finalmente, entre dos tipos de hombre”. J.-C. LAMBERTI, *Tocqueville et les deux démocraties*, P.U.F., Paris, 1983, p. 40. Por su parte, Pierre Manent señala: “El resorte de *La Democracia en América* es una comparación explícita e implícita permanente entre sociedad democrática y sociedad aristocrática. (...) El segundo tomo de *La Democracia en América* está incluso constituido, por así decir, todo él por el dibujo de dos tipos humanos, el hombre aristocrático y el hombre democrático. Pero esta simetría es un tanto engañosa: la imagen del aristócrata está dibujada únicamente porque lo

una comprensión no dualista del proceso de la civilización, pues el tipo societario y el tipo humano son presentados y descritos según un criterio comprensivo, de afinidad lógica, de conexión de sentido. Pero, además, como también lo indica Lamberti¹⁴, la intención moral de la tipología es neta: la ambivalencia moral de la civilización guarda un notable paralelismo con el carácter puramente formal de la perfectibilidad rousseauiana. El proceso civilizatorio puede presentarnos en ocasiones un rostro de necesidad; sin embargo, se alimenta de la contingencia, del valor real de la libertad humana; por consiguiente, la civilización en ningún caso exime al ser humano de su responsabilidad como agente moral libre: “La Providencia no ha creado al género humano ni enteramente independiente ni del todo esclavo. Traza, es verdad, alrededor de cada hombre un círculo fatal del que no puede salir, pero dentro de esos vastos límites el hombre es poderoso y libre, y lo mismo sucede con los pueblos”¹⁵.

3. 1830: LA PRIMERA DESCRIPCIÓN DE LA TIPOLOGÍA ARISTOCRACIA-DEMOCRACIA Y SU REFERENCIA A LA CIVILIZACIÓN

El ambiente intelectual propiciado por las lecciones de Guizot acerca de la civilización europea constituye el terreno abonado para que Tocqueville esbozara lo que más tarde sería su gran tipología binaria. La ocasión vino dada por una carta dirigida a su amigo Charles Stoffels el 21 de abril de 1830. Eduardo Nolla la ha traducido en uno de los apéndices a la edición crítica en español de *La Democracia en América*¹⁶. La importancia del contenido de esta carta para la posterior elaboración de *La Democracia* está fuera de

exige el retrato del hombre democrático”. P. MANENT, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Fayard, Paris, 1993, pp. 29-30.

14. Cfr. J.C. LAMBERTI, pp. 54-57.

15. DA, II, p. 392.

16. Cfr. DA, II, Apéndice V, pp. 437-39.

toda duda¹⁷. Intentaré mostrar qué aspectos de esta carta son los más destacados para el tema que nos incumbe.

3.1. Lo primero que cabe destacar es que la estructura de la carta se ajusta al método tocquevilliano consistente en contraponer dos tipos. En este caso, lo que resulta significativo es que esos dos tipos son presentados como dos estadios de la civilización: los pueblos semi-civilizados y las naciones que han llegado a un grado muy elevado de civilización.

Sigue habiendo una evidente coherencia metódica cuando Tocqueville señala que en unos y en otros cabe reconocer un mismo fondo de sentimientos, ideas, pasiones, vicios y virtudes. Traduciendo a una terminología distinta, pero respetando lo que él quiere expresar, podría decirse que la estructura fundamental de la vida ética de un pueblo es reconocible desde el “mundo” ético interior al hombre y que, por tanto, los elementos que la constituyen son los mismos en cualquier pueblo, aunque estén mezclados de distintas formas.

En coherencia con lo que acabo de decir, es preciso añadir que la analogía entre el mundo espiritual, anímico y el social opera como un criterio heurístico¹⁸, tal como seguirá sucediendo en el resto de su obra. La aplicación del criterio de analogía permite formarse la idea de dos tipos “puros”, que operan como dos principios que pueden ser comparados entre sí. De este modo, “se puede uno formar teóricamente la idea de un pueblo medio civilizado y la de un pueblo completamente ilustrado. Ninguna circunstancia particular ha influido sobre el desarrollo de los dos principios y comparo entre sí a los dos pueblos”¹⁹. Resulta de gran importancia recalcar que la construcción de tipos está al servicio de

17. Así lo señala, por ejemplo, J. T. SCHLEIFER, *Cómo nació “La Democracia en América” de Tocqueville*, F.C.E., México, 1984, pp. 256-57.

18. “Los diferentes caracteres son en los pueblos lo que la fisonomía es en el hombre”, A. DE TOCQUEVILLE, *Carta a Charles Stoffsels*, en DA, II, Apéndice V, p. 437.

19. “Un peuple demi-civilisé”, “un peuple complètement éclairé”, *Ibid.*

una metodología comparativa, que busca comprender y hacerse comprender; y que la comparación es tanto más fructífera cuanto más “puros” o “ideales” son los tipos que se comparan. No es de extrañar, pues, que Tocqueville hable explícitamente de “los dos principios”²⁰.

3.2. Lo que más tarde será ‘la aristocracia’, ‘el mundo aristocrático’ o ‘los siglos aristocráticos’, aquí se presenta como ‘los pueblos semi-civilizados’. La descripción del tipo es parca, imprecisa y un tanto desvaída. Con todo, es preciso señalar un rasgo estructural básico en un tipo de estado social que Tocqueville declara abiertamente que es imperfecto: “la fuerza pública está mal organizada y la lucha entre ella y la fuerza individual es a menudo desigual”²¹. El correlato de este desequilibrio es que la energía y la fuerza individual que experimenta el alma del hombre semi-civilizado, presentan unos desarrollos inesperados.



20. Aunque no sea éste el tema de nuestro trabajo, me parece conveniente llamar la atención del lector acerca de este punto. Tocqueville fue consciente desde muy temprano de que estaba utilizando una metodología, tanto comprensiva como expositiva, que se basaba en la generalización. Tocqueville habla de la realidad como si tratase de principios o ideas generales, y sabe además que ello da lugar a posibles equívocos o problemas de comprensión de su pensamiento. Por eso advierte a quien se acerca a su obra: “el autor que desea hacerse comprender está obligado a llevar cada una de sus ideas a todas sus consecuencias teóricas y frecuentemente hasta los límites de lo falso y lo impracticable”, DA, I, p. 19.

En efecto, la estilización es uno de los procedimientos más habituales para idealizar el “tipo conceptual”. El procedimiento conserva su validez mientras la persona que lo utiliza no pierda de vista que, en la realidad humana, lo ideal, lo “puro” se da en forma “impura” o mixta. Tocqueville es consciente de ello: “Para hacerme comprender bien, me veo continuamente obligado a describir condiciones extremas: una aristocracia sin mezcla de democracia, una democracia sin mezcla de aristocracia y una igualdad perfecta que es una situación imaginaria. Me ha sucedido entonces que he atribuido a uno u otro de los dos principios efectos más completos de los que producen en general, porque habitualmente no están solos. El lector debe discernir en mis palabras lo que es mi verdadera opinión de lo que ha sido dicho para hacerla comprender bien”, DA, II, p. 14, nota ‘k’.

21. DA, II, Apéndice V, p. 438.

Tanto Jean Jacques Chevallier²² como Lamberti²³ han advertido la cercanía de esta descripción a una idea que se contiene en las *Lecciones* de Guizot. La idea de Guizot se contiene en la segunda Lección y hace referencia directa al concepto germánico-feudal de libertad. Guizot considera que hay un sentimiento que es preciso representarse con entera exactitud para saber qué era un bárbaro: “es el placer de la independencia individual, el placer de vencer con su fuerza y su libertad, en medio de los riesgos del mundo y de la vida; los goces de la actividad sin trabajo, el gusto por un destino (...). Tal era el sentimiento dominante del estado bárbaro, el anhelo moral que ponía en movimiento aquellas masas humanas. Hoy, en esta sociedad tan regular en que estamos encerrados, es difícil representarse este sentimiento (...)”²⁴.

En el seno mismo de la barbarie, Guizot cree encontrar los gérmenes de la libertad moderna precisamente en el sentimiento de la independencia. El feudalismo germánico descubrió algo desconocido —según Guizot— por la sociedad romana y la sociedad cristiana, y lo depositó “en la cuna de la civilización moderna”²⁵. Esta célula embrionaria de la libertad moderna posee, además, un sentido moral que hunde sus raíces en la configuración moral del ser humano: “el gusto de la independencia individual es un sentimiento noble y moral que extrae su poder de la naturaleza moral del hombre; es el placer de sentirse hombre, el sentimiento de la personalidad, de la espontaneidad humana en su libre desarrollo”²⁶.

A este sentimiento de independencia, que se corresponde con la fuerza individual, Tocqueville añade otros cuantos rasgos propios del republicanismo clásico: el amor instintivo —no racional ni reflexivo— a la patria; la abnegación y el entusiasmo; finalmente, el desprecio a la muerte, presente en los corazones y no en las

22. Cfr. J.-J. CHEVALLIER, “Introduction” a “Correspondance d’Alexis de Tocqueville et d’Arthur de Gobineau”, en OC, t. IX, p. 20, n. 10.

23. J.-C. LAMBERTI, *op. cit.*, p. 78.

24. F. GUIZOT, *op. cit.*, p. 60.

25. F. GUIZOT, p. 62.

26. F. GUIZOT, p. 61.

palabras. Hay, pues, una afinidad entre la libertad aristocrática, de origen germánico-feudal, y la actividad guerrera. Por otro lado, esta afinidad ya había sido señalada claramente por Montesquieu en su *Espíritu de las Leyes*, cuando se refirió —en distintos pasajes— al origen germánico de la libertad europea y, más en concreto, de la libertad “a la inglesa”²⁷, un tipo de libertad que debe mucho a sus “padres”, los Germanos, simultáneamente hombres libres y guerreros.

La conjunción del amor pre-reflexivo a la patria, con entusiasmo como estado habitual del alma, y el espíritu guerrero, determina que toda energía y fuerza individual, que prevalece sobre la pública, no se transforme en puro egoísmo, ni siquiera inocente; lo cual no significa que no exista una mejor comprensión del interés general. Tocqueville parece que está poniendo los fundamentos teóricos de un principio al que nunca renunciará: la libertad aristocrática, o mejor, la libertad propia de las personalidades aristocráticas es un profundo sentimiento de independencia, anterior a la reflexión, que se encuentra asociado al hecho de emprender *en solitario* tareas grandes, empresas difíciles que requieren abnegación y entusiasmo. Esto es lo que caracteriza a las “almas grandes”: la posesión de lo que él llama “virtudes viriles” y que cifra en un

27. Así, por ejemplo: “El que lea la admirable obra de Tácito *Sobre las costumbres de los germanos* se deberá dar cuenta de que los ingleses han tomado de ellos la idea de su Gobierno político. Este magnífico sistema fue hallado en los bosques”, MONTESQUIEU, *Del Espíritu de la Leyes*, trad. de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Tecnos, Madrid, 2000 (5ª ed.), I. XI, cap. 6, p. 114. O también: “las naciones germánicas que conquistaron el Imperio romano gozaban, como se sabe, de gran libertad. No hay más que consultar el libro de Tácito *Sobre las costumbres de los germanos*. (...) Cuando todavía vivían en Germania, toda la nación podía reunirse en asamblea, pero después que se dispersaron en la conquista, no lo pudieron hacer. Sin embargo, era preciso que la nación deliberase sobre los asuntos, como había practicado antes de la conquista, y lo hizo por medio de representantes. Éste fue el origen del Gobierno gótico entre nosotros. (...) Era un buen Gobierno que llevaba en sí la capacidad de mejorar (...)”. *Ibid.*, I. XI, cap. 8, p. 115. Y finalmente: “al conquistar el Imperio Romano, los godos fundaron en todas partes la Monarquía y la libertad. (...) [Las naciones de Escandinavia] han sido el manantial de la libertad de Europa, es decir, de casi toda la libertad de que gozan hoy día los hombres”, *Ibid.*, I. XVII, cap. 5, p. 188.

verdadero espíritu de independencia, amor a las grandes empresas, fe en uno mismo y en una causa²⁸.

3.3. Al comenzar el punto anterior, he señalado que la descripción del tipo de “pueblo semi-civilizado” era un tanto desvaída. Creo que mi afirmación tiene sentido en términos comparativos. *La Democracia* ofrece una construcción del tipo muchísimo más depurada, si bien los rasgos estructurales ya apuntados continúan vigentes, pero completados por otros, que resultan no menos determinantes.

La Democracia habla ya de ‘pueblo aristocrático’ y traduce de un modo muy particular una idea que se contiene en las *Lecciones* de Guizot²⁹. El uso que Tocqueville hace de esa idea es éste: “Las instituciones aristocráticas tienen por efecto, además, unir estrechamente cada hombre a algunos de sus conciudadanos.

Al ser muy distintas e inmóviles las clases en el interior de un pueblo aristocrático, cada una es para el que forma parte de ellas una especie de pequeña patria, más visible y más querida que la grande (...).

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 del *semejante*

28. En *El Antiguo Régimen*, Tocqueville mantiene esta misma opinión: “cada vez que he encontrado en nuestros antepasados alguna de aquellas virtudes viriles que tan necesarias nos son y que ya casi no tenemos, un verdadero espíritu de independencia, amor a las grandes empresas, fe en nosotros mismos y en una causa, las he puesto de relieve”, *L'Ancien Régime et la Révolution*, en OC, II, vol. 1, p. 73. Utilizo la trad. española de Alianza Editorial, Madrid, 1982, I, p. 49. En adelante se citará como ‘ARR’.

29. La idea de Guizot es que el segundo elemento de la civilización que hemos recibido de los bárbaros consiste en el vínculo que se establecía entre los individuos y que, con frecuencia, adoptaba la forma de una subordinación o sumisión: “El rasgo fundamental de esta relación era la adhesión del hombre al hombre, la fidelidad del individuo al individuo, sin necesidad exterior, sin obligación fundada en los principios generales de la sociedad”, GUIZOT, F., *op. cit.*, p. 62.

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”³⁰.

Esta precisión resulta decisiva para entender lo siguiente: la libertad aristocrática —la libertad como independencia—, que es el precedente lógico e histórico de la libertad política en sentido democrático y moderno, adolece de un grave problema: la ausencia de diferenciación interna entre la pertenencia social del hombre aristocrático a un cuerpo social y su condición política. El hombre aristocrático permanece libre obedeciéndose a sí mismo y ajustándose a la identidad social conferida por su grupo de pertenencia: lo social y lo político permanecen indiferenciados³¹.

Por otro lado, tanto en *La Democracia* como en *El Antiguo Régimen*, la libertad aristocrática recibe un tratamiento mucho más definido y matizado, en el que se ponen de relieve los aspectos negativos, junto con aquellos más positivos. En la medida que la libertad aristocrática exalta la independencia del individuo, aleja de él toda tentación de servilismo o de actitud condescendiente hacia cualquier forma de poder ilegítimo. Pero no es menos cierto que el sentido aristocrático de la libertad, con su apasionado gusto por la independencia, prepara ya el camino al egoísmo y conduce a él³². Hay un vínculo —un tránsito prácticamente oculto, casi

30. DA, II, p. 137.

31. Pierre Manent lo ha descrito así: “En otros términos, en una sociedad aristocrática, la articulación de lo social y lo político se encuentra completamente alojada en el interior del cuerpo aristocrático. La consecuencia de esto es que todo miembro de ese cuerpo tiene una posición muy ampliamente independiente de las voluntades momentáneas de quienes detentan el poder político propiamente dicho; semejante posición es lo que la sociedad democrática no puede admitir, ella quiere que todo esté sometido (...) a las voluntades actuales de la mayoría de los ciudadanos. Nada debe interponerse entre el ciudadano como legislador y el ciudadano como súbdito. El aristócrata no es legislador ni súbdito. En virtud de su magistratura social, se encuentra independiente de la sociedad, puesto que contribuye a dirigirla e influirla, y del poder político propiamente dicho en razón de su posición social”, P. MANENT, *op. cit.*, p. 35.

32. Cfr. ARR, I, p. 62.

imperceptible— entre la forma aristocrática de la libertad y los aspectos más nocivos de la libertad moderna.

3.4. Volvamos a la carta dirigida a Charles Stoffels. La descripción que Tocqueville hace de un pueblo con un alto grado de civilización hace hincapié en unos cuantos elementos que luego serán rasgos definitorios del tipo de ‘estado social democrático’. No es que el tipo esté completamente construido, pero sí sucede que los rasgos aquí apuntados pasarán a formar parte del tipo cuando éste se encuentre ya bien definido.

Civilización significa, en primer lugar, aumento del poder social. La suerte del hombre civilizado parece ser la previsión total por parte de un poder tutelar, que ejerce las funciones de una segunda Providencia³³.

Esta relación tan estrecha entre civilización y aumento del poder social sobre el individuo, es fuente de ambivalencia moral. La ambivalencia se inscribe en la peculiar lógica que rige la estructura de los dos estados civilizatorios que Tocqueville describe. Esa lógica no es otra que la tensión entre fuerza individual (*force individuelle*) y fuerza social (*force publique*), o, si se quiere, el dualismo individuo-sociedad³⁴.

En razón de esta peculiar lógica, la energía individual languidece y casi se extingue; las pasiones se calman; la aspereza salvaje de su naturaleza se ablanda. Este aquietamiento de la energía individual, como acabo de decir, es ambivalente: “los crímenes se vuelven raros; desgraciadamente, también las virtudes. (...) Los

33. “(...) el cuerpo social lo ha previsto todo. El individuo sólo se toma el trabajo de nacer. Por lo demás, la sociedad (...) vigila su educación, abre ante él los caminos de la fortuna, le sostiene durante su trayecto (...). El avanza en paz bajo las miradas de esa segunda Providencia. Ese poder tutelar que le ha protegido durante su vida, vigila también el reposo de sus cenizas. Tal es la suerte del hombre civilizado”, DA, II, Apéndice V, p. 438.

34. Schleifer ha insistido acertadamente, según mi opinión, en que la tensión mencionada es la noción subyacente a las cuestiones que, más tarde, serán los temas básicos de *La Democracia*. Cfr. J.T. SCHLEIFER, *op. cit.*, pp. 256-7.

unos se apoyan en los otros cuando es preciso actuar. En cualquier otra circunstancia, por el contrario, se encierran en sí mismos. Es el reino del egoísmo”³⁵. Como puede verse, el propio estilo literario subraya, con su gusto por las oposiciones y las antinomias, el carácter ambivalente de la civilización, que no sólo se manifiesta en el plano de los sentimientos; también lo hace en el plano del intelecto, el de las ideas. ¡Qué duda cabe que Tocqueville está ensayando un guión o modelo expositivo que luego usará en *La Democracia*, donde sentimientos, ideas y costumbres (*moeurs*) constituyen un esquema argumental obligado!

Desde el punto de vista intelectual, la civilización se presenta como ilustración, como “luces” en una *época de transición*: la ausencia de fanatismo es solidaria de la escasez y falta de consistencia en las creencias. La duda lo invade todo, hasta el punto de que el mundo, la realidad, se convierte en un problema³⁶: el espíritu se aferra entonces a lo que es más perceptible, más material. La misma ansia irrefrenable de seguridad que se experimenta en la vida social, se traslada en vano a la vida anímica de los hombres; y es en vano, porque la ilustración —lo repite una y otra vez Tocqueville— ha adoptado la senda de la duda y de la incredulidad.

3.5. Tocqueville no es, en absoluto, una excepción a la convicción, extensa y profunda, de tantos analistas de los primeros cincuenta años del siglo XIX, de encontrarse en una época de

35. DA, II, Apéndice V, p. 438.

36. “Al mismo tiempo, las convicciones vacilan, pues es preciso reconocer, mi querido amigo, que no hay una sola verdad intelectual que se demuestre, y los siglos de la ilustración son siglos de dudas y de discusión. No hay fanatismos, pero hay pocas creencias (...). El entusiasmo es un acceso de delirio, no tiene su origen en el estado habitual del alma. (...) El mundo entero termina siendo un problema insoluble para el hombre, que se aferra a los objetos más perceptibles y acaba por tenderse boca abajo, contra la tierra por miedo a que el suelo vaya a faltarle a su vez”, DA, II, Apéndice V, p. 438.

transición³⁷. Su amigo John Stuart Mill, por la misma época en que Tocqueville escribe la carta a Stoffels, publica un célebre artículo, *El Espíritu de la Época* (*The Spirit of the Age*, 1831) en el que describe el momento histórico como un tiempo de cambio, una época de transición en lo moral y en lo político, que se caracteriza por un estado de anarquía intelectual.

Esta carta esboza una antinomia: lo que la civilización hace ganar al hombre en reflexión, se lo hace perder en energía vital, en espontaneidad. El balance es neto: la civilización ha hecho de nuestra época un momento histórico esencialmente reflexivo, pero indolente. Y no se trata ya de la indolencia anterior a toda reflexión que caracteriza al “hombre de la naturaleza” rousseauiano. Recordemos el texto: la energía individual está casi extinguida; el entusiasmo es un acceso de delirio...; en suma, lo que sucede es que ya no hay energía individual para afrontar grandes empresas: en su lugar, reina la sensatez y la indolencia³⁸. De vez en cuando brillan raros y fugaces destellos de entusiasmo, para decaer enseguida en una apática indolencia. En palabras —irónicas— de Kierkegaard: “la época de las grandes y buenas acciones ha pasado, la época presente es la de las anticipaciones. Nadie quiere conformarse con hacer algo determinado, sino que cada uno quiere dejarse adular por la reflexión imaginándose que al menos logrará descubrir un

37. He dedicado una especial atención a esta cuestión en F. MÚGICA, *John Stuart Mill, lector de Tocqueville. Liberalismo y Democracia. I y II*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, nn. 84 y 93. Asimismo he tratado por extenso la cuestión en *Sociedad del Conocimiento y Sociedad del Trabajo: rasgos constituyentes de la Sociedad Activa*, en prensa.

38. ¡Qué pertinente me parece la alusión a una obrita publicada por Kierkegaard en 1846 titulada *La época presente!* El escritor danés comienza así su relato: “La época presente es esencialmente sensata, reflexiva, desapasionada, encendiéndose en fugaz entusiasmo e ingeniosamente descansando en la indolencia. (...) Cansada de sus primeros esfuerzos, nuestra época descansa a ratos en completa indolencia. (...) El individuo singular (...) no ha logrado encerrar en sí pasión suficiente como para soltarse de la red de la reflexión y de la seductora ambigüedad de la reflexión”, S. KIERKEGAARD, *La época presente*, trad. de Manfred Svensson, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2001, pp. 41-2.

nuevo continente. Nuestra época es la de la anticipación, incluso el reconocimiento se recibe por adelantado”³⁹.

Ciertamente, Tocqueville se esfuerza por matizar sus opiniones de un modo que es ajeno a la ironía kierkegaardiana, aunque ambos coinciden en gran parte de su diagnóstico acerca de la época presente, que los dos viven. Así, el pensador normando sostiene que la reflexión purifica muchos sentimientos, incluido el amor a la patria y a la justicia. Del mismo modo, tanto la religión como el interés general son mejor comprendidos por quienes todavía creen en ellos. “Pero todos estos sentimientos pierden en fuerza lo que ganan en perfección, satisfacen más al espíritu y actúan menos sobre la vida”⁴⁰. La civilización fomenta la dialéctica entre el espíritu y la vida: las razones del espíritu y las del corazón se encuentran y se enfrentan.

La doble gran influencia que sobre él ejercen Pascal y Rousseau, aunque no en un mismo sentido, se encuentra detrás, sin duda, de esta opinión que resume de algún modo todo el contenido de la carta: “no se puede decir de una manera absoluta: el hombre mejora al civilizarse, sino más bien: el hombre al civilizarse gana a la vez virtudes y vicios que no tenía. Lo más claro es que se vuelve otro”⁴¹. Este hacerse otro suena excesivamente rousseauiano: seguramente no resulta fácil sustraerse al poder del concepto de “desnaturalización” del hombre, que tan profusamente llegara a manejar el ginebrino.

Sostengo que, si bien el punto de partida de esta carta, así como el contexto general de las ideas, vienen dados por las *Lecciones* de Guizot, la postura que Tocqueville adopta frente a la civilización está especialmente influida por los *Discursos* de Rousseau. Que el proceso civilizatorio desnaturaliza al ser humano es lo mismo que

39. S. KIERKEGAARD, cit., p. 45. “En contraposición con la época de la revolución como época de acción, la época presente es la época de la publicidad, la época de los misceláneos anuncios: no sucede nada, y sin embargo hay publicidad inmediata”, *ibid.*, p. 44.

40. DA, II, Apéndice V, p. 438.

41. DA, II, Apéndice V, p. 438.

decir que lo hace otro. No obstante, la condición paradójica del hombre se muestra —una vez más— en el hecho de que, al alterarse (o sea, el hacerse otro), encuentra, sin embargo, su *sí mismo social*. Nada tiene de extraño que Tocqueville declare que prefiere la civilización a su contrario⁴².

Aunque Díez del Corral habla de una cierta falta de tensión en la carta⁴³, y creo que algo de eso hay, me parece más apropiado hablar de la falta de coherencia de los distintos esquemas interpretativos según su procedencia. Sobre todo, porque ese problema daría razón de lo que Díez del Corral no explica tras manifestar su parecer.

Que el hombre, al civilizarse, se vuelva otro y que la civilización suponga necesariamente un golpe a la moralidad humana, requiere un esquema interpretativo muy determinado. En mi opinión, ese esquema es el de la desnaturalización, que Tocqueville entiende como una transferencia de fuerza desde la vida al espíritu, desde la pasión a la reflexión (“se calman sus pasiones”⁴⁴), desde la enérgica individualidad a la pacífica socialidad (“se vuelve manso, sociable”⁴⁵). La transformación supone merma y logros. Por un lado, el alma se adormece, pierde vitalidad y presteza para

42. “Ahora voy más lejos y confieso que, compensándolo y sopesándolo todo, prefiero el segundo estado al primero. La seguridad, la dicha individual me parecen, en resumidas cuentas, el objeto principal de las sociedades. Indiscutiblemente, la civilización alcanza ese objetivo y, si puede verificarse sin atestar un golpe demasiado fuerte a la moralidad humana, no se puede dudar de que sea deseable”, DA, II, Apéndice V, p. 438.

43. “La carta desarrolla esquemas interpretativos que parecen anticipar algunos destacados de *La Democracia en América*. Hay, sin duda, en la carta una cierta falta de tensión, como una especie de conservadurismo sin pulso. Es ello consecuencia de que se ocupa de un tema académico sugerido por unas lecciones dadas en la Sorbona, mientras que cuando Tocqueville aborde con la pluma el tema de la democracia lo sentirá como algo real y efectivo sobre el vasto escenario sin tramoya del Nuevo Mundo (...). Más tarde, cuando Tocqueville escriba la segunda parte de *La Democracia en América*, la verá más a lo lejos y con un enfoque más crítico y dubitativo. Es entonces cuando resalta especialmente el parecido con la carta de 1830”, L. DÍEZ DEL CORRAL, *op. cit.*, pp. 52-3.

44. DA, II, Apéndice V, p. 438.

45. DA, II, Apéndice V, p. 438.

la vigilia (“no puede ya despertarse cuando llega la ocasión”⁴⁶); pero, al mismo tiempo, el espíritu se hace capaz de estimar y sentir de un modo ampliado, más extenso e intenso (“su corazón parece haber extendido la facultad de sentir que se le había dado y descubre emociones y placeres donde sus padres nunca hubiesen imaginado que podían existir o donde habrían desdeñado buscarlos”⁴⁷). Finalmente, la transferencia de fuerza —que no deja de ser, por cierto, un esquema económico— va de lo individual a lo público. La constitución de una fuerza pública —un poder social— previsor y tutelar favorece, por otro lado, que haga acto de presencia “el reino del egoísmo”⁴⁸.

3.6. La combinación de ambos aspectos —un gran cuerpo social poderoso y fuerte, junto con la extensión del egoísmo— es tanto más peligrosa, cuanto que ese cuerpo social está falto de creencias⁴⁹. Me parece importante, llegados aquí, intentar una reconstrucción de la argumentación que emplea Tocqueville. Ello no está exento de riesgos, ciertamente.

Tocqueville considera, y éste es tal vez su principal fundamento antropológico-moral, que en la naturaleza del hombre están impresos la pasión por la libertad y el espíritu de religión. La gran virtud norteamericana ha consistido en edificar toda una civilización sobre esos dos pilares. La desnaturalización es una cierta forma de violencia que sólo tiene sentido si el ser humano “recupera” sus señas de identidad, tal vez modificadas, pero, en cualquier caso, perfeccionadas. Por eso mismo —sostiene el nor-

46. DA, II, Apéndice V, p. 438.

47. DA, II, Apéndice V, p. 438.

48. DA, II, Apéndice V, p. 438.

49. “La ilustración ha producido entre nosotros no solamente su efecto habitual, sino que ese efecto se ha triplicado por la manera en que han sido difundidas las luces. Si el movimiento continúa, y nada implica que vaya a detenerse pronto, daremos ejemplo de un gran cuerpo social sin creencias, ejemplo único en la historia de los hombres y sobre el cual, por consiguiente, es imposible razonar”, DA, II, Apéndice V, pp. 438-39.

mando—, los sentimientos pierden en fuerza lo que ganan en perfección.

Ahora bien, toda esa “estrategia” dirigida a reencontrar en el hombre civilizado al verdadero hombre, fracasa ya sea porque se pierde el sentido político de la libertad, o bien porque se pierde el espíritu de religión. También pueden darse las dos cosas a la vez y Tocqueville cree encontrar una profunda conexión lógica entre ambas pérdidas. En su opinión, la situación de la Francia posrevolucionaria es una buena muestra de ello. La Restauración padece ambos problemas.

El destino de la ilustración en Francia está asociado al uso antirreligioso que los ilustrados han hecho del método cartesiano, aunque Tocqueville se esfuerza en todo momento por salvar la naturaleza filosófica de este método. El hecho cierto es que “el espíritu progresista o la civilización, en lugar de marchar de acuerdo con las creencias religiosas, o no oponerse al menos a su marcha, ha entrado en liza con ellas, de suerte que un hombre ilustrado se ha hecho sinónimo no solamente de un hombre que *duda*, o incluso el equivalente de un hombre incrédulo, sino también, en la mayor parte de los casos, de un verdadero enemigo de la religión (...)”⁵⁰. Téngase presente —reitero— que el problema, según Tocqueville, no es el cartesianismo en sí mismo, sino la evolución que la sociedad y la cultura francesa han experimentado en su desarrollo desde el siglo XVII y, muy especialmente, en el siglo XVIII⁵¹. Más en concreto, bajo la antigua Monarquía cundió la incredulidad en la sociedad francesa como resultado de la labor devastadora de unos cuantos escritores, a la

50. DA, II, Apéndice V, p. 438.

51. “(...) frecuentemente sucede que la educación intelectual de un pueblo se hace mal. Entonces, no es precisamente a la cultura a la que hay que atacar, sino a la manera en que se proporciona”, DA, II, Apéndice V, p. 439. Díez del Corral subraya la misma idea: “Cuando sostenía que el método cartesiano se había hecho antirreligioso en Francia, consideraba que ello era consecuencia no de la evolución interna del método, sino de la mala evolución de la sociedad francesa”, L. Díez del Corral, *op. cit.*, p. 233.

cabeza de los cuales estaba Voltaire. Éste “no podía reinar efectivamente más que en el siglo XVIII y en Francia”⁵²

El Nuevo Mundo ofrece a Tocqueville el bello espectáculo —inédito para un francés— de un gran cuerpo social, como el que menciona en la carta de 1830 a Stoffels, en el que se podían ver reconciliados en la práctica, o sea en la vida, el espíritu de religión, con la razón y la libertad. Si, como sostiene Furet, Tocqueville estaba convencido de que América no era la infancia de Europa, sino su futuro⁵³, la destrucción de la sociedad centralizada podía tener como efecto la liberación tanto de las energías políticas como religiosas, que, sin duda, contenía la sociedad francesa. Como recuerda Díez del Corral⁵⁴, al final de su vida —en 1857— Tocqueville proclamará en una carta dirigida a Corcelle que la unión de la religión y del liberalismo ha sido la idea más constantemente presente a su espíritu a lo largo de toda su vida.

4. CIVILIZACIÓN Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA (I): EL SIGNIFICADO POLÍTICO DE LA LIBERTAD MODERNA

4.1. Hay un concepto que ocupa por méritos propios un lugar central en la Cuarta Parte de la segunda *Democracia*, la de 1840. Me refiero al concepto de *poder social*. Desde una perspectiva, en parte sociológica y en parte filosófico-política, Raymond Boudon ha llamado la atención muy acertadamente, en mi opinión, sobre el destacado lugar que ocupa este concepto en la economía general de

52. ARR, OC, II, vol. I, p. 203.

53. “Antes de *La Democracia en América*, la cultura europea ve en América la infancia de Europa, la imagen de sus comienzos: la instalación, el desbroce, el hombre a la conquista de un mundo salvaje. El libro de Tocqueville (...) invierte esta imagen como un guante. América, dice a los europeos, no es nuestra infancia, es nuestro porvenir”, F. FURET, *op. cit.*, p. 27.

54. Cfr. L. DÍEZ DEL CORRAL, *op. cit.*, pp. 251-52.

la obra aludida⁵⁵. Estoy completamente de acuerdo con él en este punto.

El argumento que quiero exponer y que —tal como yo lo entiendo— se ajusta mejor a la intención argumental del propio Tocqueville es éste: en la historia de la civilización la constitución del poder social es un logro que está asociado a un hecho universal, duradero, irresistible y providencial. Ese hecho no es otro que la progresiva igualación de condiciones. Así pues, civilización igualitaria y constitución del poder social van indisolublemente unidas, y éste, y no otro, es el sentido, la dirección del progreso humano. De ahí no cabe dar marcha atrás y, sobre todo, no es deseable hacerlo: “Por tanto, no se trata de reconstituir una sociedad aristocrática, sino de hacer brotar la libertad del interior de la sociedad democrática en que Dios nos hace vivir”⁵⁶.

El sentido aristocrático de la libertad no se compadece en absoluto con la pasión igualitaria. En adelante ya no cabe armonizar el privilegio con un sentido moderno de la libertad, pues la idea europea de libertad ha nacido precisamente de la lucha contra el privilegio. Ahora bien —y esto es muy importante para entender a Tocqueville— es preciso tener en cuenta al menos dos cosas: a) la igualdad desarrolla el gusto por la libertad, pero éste es más débil que la pasión igualitaria, la cual puede acabar por destruir la libertad y dar así origen a las formas de despotismo más terribles que la humanidad haya conocido jamás⁵⁷. Y eso significa que tanto

55. R. BOUDON, *Études sur les sociologues classiques*, P.U.F., Paris, 1998. Vid. el 1er. capítulo, titulado “Le pouvoir social: variations sur un thème de Tocqueville”, pp. 17-53. Discrepo de Boudon, cuando sostiene: “la noción de *poder social* no pertenece al dominio público. Es un concepto propio de Tocqueville (...), aparece como misterioso en el propio Tocqueville, en un primer momento al menos”, R. BOUDON, *op. cit.*, p. 17. Ciertamente, Tocqueville hace un uso muy personal de ese concepto, pero éste se encuentra ya, al menos, en la obra de Louis de Bonald, en los trabajos de Saint-Simon y en los opúsculos juveniles de A. Comte.

56. DA, II, p. 379.

57. Éste es el tema que Tocqueville aborda en su célebre cap. I de la Segunda Parte, titulado “Por qué los pueblos democráticos muestran un amor más ardiente y más duradero por la igualdad que por la libertad”, cfr. DA, II, pp. 131-5.

la libertad política como el despotismo pueden tener una misma base social igualitaria. b) Lo que complica más todavía el panorama político de la sociedad democrática es que la fuerte tendencia al individualismo al que es tan proclive la democracia, propicia que el ciudadano se acostumbre —erróneamente— a considerarse a sí mismo aisladamente, al margen de todo vínculo, como si su destino estuviera enteramente entre sus manos⁵⁸. En semejante situación, la libertad pasa a ser comprendida y ejercida por los ciudadanos en la forma de la libertad aristocrática, o sea, como un poder o privilegio; como un derecho a la independencia desprovisto de todo significado moral y de toda obligación política.

4.2. Por otro lado, el propio Tocqueville, en una obra temprana —1836— define la libertad democrática en un sentido que hoy llamaríamos de ‘libertad negativa’, como independencia⁵⁹. Es cierto que en esta misma obra y en el contexto en que aparece la definición moderna y democrática de libertad, Tocqueville pone mucho cuidado en distinguir el sentido aristocrático de la libertad y el democrático. Ahora bien, desde el punto de vista nocional, la diferencia que él establece entre ambos sentidos es que se puede ver en la libertad el uso de un derecho común —universal— en todos los hombres a la independencia (sentido democrático), o el uso de un derecho particular —un privilegio— también a la independencia. En uno y otro caso —obsérvese— la libertad se define por relación a la independencia, esto es, por relación al concepto germánico-feudal que había caracterizado a la libertad aristocrática. Tocqueville no se cansa, por lo demás, de ensalzar los valores de este sentido aristocrático de la libertad para la marcha de la

58. Cfr. DA, II, pp. 137-8.

59. “Según la noción moderna, la noción democrática, y me atrevo a decir la noción justa de libertad, cada hombre, suponiendo que haya recibido de la naturaleza las luces necesarias para comportarse, trae al nacer un derecho legal imprescriptible para vivir independientemente de sus semejantes, en todo aquello que no esté relacionado sino con él mismo, y a ordenar como crea su propio destino”, A. DE TOCQUEVILLE, *État social et politique de la France avant et depuis 1789*, en OC, II, vol. 1, p. 62.

civilización europea, tal como hiciera Guizot, pues capacita a los hombres y a los pueblos para hacer cosas extraordinarias y afrontar las mayores empresas⁶⁰.

La generalización o universalización del derecho aporta, pues, a la idea de independencia —herencia del sentido germánico y aristocrático de la libertad— dos aspectos: uno, claramente explicitado; el otro, puramente insinuado. El primero, es la idea de la igualdad del ser humano ante un derecho fundamental, imprescriptible. El aspecto que se insinúa en la idea de la regulación del propio destino, no es otro que la idea de participación en la vida política, que Tocqueville hereda del republicanismo antiguo y que se refuerza en su viaje a América. La expresión ‘insinúa’ bien podría entenderse así: la continuación lógica de la idea de autorregulación del propio destino político no es otra que la participación; o sea, el auténtico sentido de la libertad política.

Una vez más hay que insistir: el núcleo conceptual de la libertad continúa siendo la independencia, sólo que universalizada en tanto que derecho. El sentido moderno-europeo de la libertad se ha forjado en la lucha contra el privilegio. Ahora bien, cuando el privilegio ha sido abolido, el sentido de la libertad sobre el que se basaba la civilización aristocrática se ha mantenido, al tiempo que se ha cargado de moralidad. Lamberti ha señalado, al respecto, que

60. “Esta noción aristocrática de libertad produce en los que la han recibido un sentimiento exaltado de su valor individual, un gusto apasionado por la independencia. Da al egoísmo una energía y un poder singular. Concebida por individuos, con frecuencia ha llevado a los hombres a las acciones más extraordinarias; adoptada por toda una nación ha creado los pueblos más grandes que nunca hayan existido”, A. DE TOCQUEVILLE, OC, II, vol. 1, p. 62.

Desde un punto de vista nocional, Tocqueville vincula siempre la aristocracia al gusto por la diferencia y el goce de un derecho particular, de un privilegio. Ahora bien, la personalidad aristocrática está asociada, en su pensamiento, al gusto por la independencia, a la exaltación de la propia individualidad y al hecho de acometer grandes acciones, tareas o empresas. Me parece importante tener en cuenta esta distinción.

la idea moderna de libertad presupone como tres estratos: la libertad germánica, la libertad antigua y la cristiana⁶¹.

4.3. El aumento considerable del poder social, como consecuencia del inevitable proceso de igualación de las condiciones, exige equilibrar entre sí los distintos estratos o sentidos de la libertad. Con otras palabras, el estado de civilización democrático sólo es viable si los distintos estados civilizatorios que lo han hecho posible y que no han sido abolidos del todo, pues se contienen de algún modo en él, se articulan entre sí.

En concreto, si prima el sentido de libertad como independencia sobre la participación cívica, su combinación con el proceso de igualación de condiciones, conduce de un modo casi inevitable primero al individualismo social y luego al despotismo político. Si no entiendo mal a Tocqueville, la adecuada articulación de los estratos civilizatorios de la libertad moderna es lo que él llama libertad política: “La libertad política, que es útil cuando las condiciones son desiguales, se hace necesaria en la proporción en que éstas se igualan. (...) para combatir los males que puede producir la igualdad no hay más que un remedio eficaz: la libertad política”⁶².

61. “La libertad germánica conlleva ya una idea de obligación: la independencia debe ser preferida a cualquier otro bien. Sin embargo, la libertad germánica no es libertad para el bien, sino libertad para sí misma; no se realiza en un fin moral, ella es su propio fin. (...)”

La libertad antigua es, incluso, más que un derecho, un deber: el ciudadano se debe a la ciudad (...). La libertad no es entonces más que otro nombre de la obligación cívica.

Con el cristianismo aparece la justificación de un derecho igual para todos fundado sobre la idea de una responsabilidad moral igual. (...) El cristianismo aporta la fuerza moral necesaria para moderar la libertad germánica y además para universalizar las libertades aristocráticas.

Reunamos estos tres elementos cuya síntesis forma la libertad democrática según Tocqueville: entonces la libertad nos aparecerá no solamente como un derecho sino como la forma más completa del deber: obligación respecto de uno mismo, de los demás, de la ciudad y de Dios”, J.C. LAMBERTI, *op. cit.*, pp. 80-1.

62. DA, II, p. 145.

El hombre democrático debe entender, pues, el sentido de su libertad a la luz y en coherencia con los estratos civilizatorios, cada uno de los cuales ha aportado uno entre los diversos sentidos de la libertad moderna, y que, por tanto, constituyen su sedimento histórico. La igualdad social de las condiciones es ambivalente desde el punto de vista moral y político⁶³. En efecto, la igualdad de condiciones propia de los tiempos democráticos, al mismo tiempo que hace sentir a los hombres su independencia, les permite reconocer al otro como semejante en general y sentir su dependencia; en los siglos de igualdad “cada uno es, a la vez, independiente y débil. Estos dos estados (...) imprimen en los ciudadanos de las democracias instintos muy contrarios”⁶⁴. La igualdad hace nacer, pues, dos tendencias: una que lleva a la libertad y otra que conduce a la servidumbre.

La ambivalencia se acrecienta, si cabe, por la afinidad lógica o conexión de sentido entre la igualdad y la formación de un gran poder social que se alimenta de sí mismo: el universalismo democrático, cuya expresión político-administrativa es el centralismo, sostiene y potencia dicha afinidad. La conclusión a la que llega Tocqueville es bien conocida: la tensión entre libertad política y centralización estatal más poder social, es inherente al proceso democrático: “Creo que en los siglos democráticos que están por venir la independencia individual y las libertades locales serán siempre un producto del arte. La centralización será el gobierno natural”⁶⁵.

4.4. Ese producto artístico —reconciliar la independencia individual y la libertad política con la tendencia natural a la centralización del poder— es signo y anticipación de una civilización de nuevo cuño.

63. Cfr. DA, II, pp. 218-219; 341-42.

64. DA, II, p. 342.

65. DA, II, p. 344.

El advenimiento o el retraso en la llegada de esa civilización es un hecho histórico completamente contingente, pero al que se pueden encontrar razones. La prodigiosa mente analítica de Tocqueville, unida a su reconocida capacidad para la generalización, ha encontrado diversas razones por el procedimiento de combinar variables sociales, culturales; en definitiva, variables históricas. Una razón que me parece especialmente importante para el tema que nos ocupa es ésta: la centralización del poder no se desarrolla en un pueblo conforme al proceso de igualdad, sino también y sobre todo según la manera en que se funda esa igualdad en relación con la libertad⁶⁶. La suerte del proceso no es la misma según que la libertad haya antecedido a la libertad o viceversa. El análisis de las variables da lugar a un juego de predominancias: "En los hombres que han vivido libres mucho tiempo antes de hacerse iguales, los instintos que la libertad les ha dado combaten hasta cierto punto las inclinaciones que sugiere la igualdad, y aunque entre ellos el poder central aumenta sus privilegios, los particulares no pierden nunca enteramente su independencia"⁶⁷.

El caso es bien distinto cuando la igualdad se desarrolla en un pueblo que no ha conocido nunca la libertad o sólo la conoce desde hace poco tiempo. Éste es el caso del continente europeo. Aquí se combinan de un modo súbito los antiguos hábitos de dependencia con aquellos nuevos que origina el estado social igualitario, "y todos los poderes parecen acudir por sí solos hacia el centro, se acumulan en él con una rapidez sorprendente y el Estado alcanza de golpe los límites extremos de su fuerza"⁶⁸.

La lógica del análisis arroja una luz inestimable sobre los tres grandes escenarios socio-políticos que Tocqueville tiene siempre presentes y que continuamente está comparando entre sí: Inglaterra, Francia y Estados Unidos. Hay una diferencia esencial en el punto de partida. Entre los americanos la libertad es antigua, si la comparamos con la igualdad. Pero eso es lo contrario de lo que

66. DA, II, p. 347.

67. DA, II, p. 346.

68. DA, II, p. 346.

sucede en Europa, donde la igualdad fue introducida por el poder absoluto y “había ya penetrado en los hábitos de los pueblos mucho tiempo antes de que la libertad se introdujera en sus ideas”⁶⁹. Evidentemente, el caso paradigmático que él tiene en mente es el de Francia. Se trata de una nación democrática que ha visto triunfar el principio de igualdad con ayuda de una revolución violenta, que ha destruido de golpe todo poder intermedio de carácter local, por lo que el gobierno se presenta bajo el aspecto de un poder único y central. Tocqueville no duda en hablar de la centralización del poder como de un hecho necesario. Todos los poderes administrativos que Napoleón concentró en sus manos, “le llegaron por sí solos, y le hubiese sido casi tan difícil rechazarlos como tomarlos”⁷⁰.

En cierto modo, el destino de los Estados Unidos viene motivado por la peculiaridad del caso inglés dentro del escenario europeo: “Los ingleses que fueron hace tres siglos a fundar en los desiertos del Nuevo Mundo una sociedad democrática estaban todos habituados a tomar parte en los asuntos públicos en la madre patria, conocían el jurado, tenían la libertad de expresión y de prensa, la libertad individual (...). Esas instituciones libres (...) les sostuvieron contra los abusos del Estado”⁷¹. Así pues, la peculiaridad inglesa se perpetúa al otro lado del Atlántico: “El destino de los americanos es singular: han tomado de la aristocracia de Inglaterra la idea de los derechos individuales y el gusto por las libertades locales, y han podido conservar la una y el otro porque no han tenido que combatir una aristocracia”⁷².

4.5. Hablábamos de una civilización de nuevo cuño, una civilización que concibiera la libertad política como síntesis de independencia, derecho y participación cívica. Por las anotaciones de los

69. DA, II, p. 346.

70. DA, II, p. 347.

71. DA, II, p. 346.

72. DA, II, pp. 348-9.

inéditos⁷³ podemos deducir que el extremo *ideal* de la descentralización sería aquélla que fuera razonada, ilustrada y que conociera sus límites; bien diferente, por cierto, de la que podría surgir del particularismo localista. La descentralización *posible*, y por tanto *deseable*, sería aquélla que combinara de un modo efectivo y tangible los rasgos de la ideal con la existencia de un poder social centralizado estatalmente y que fuera a la vez enérgico e inteligente. No olvidemos que la centralización política es la tendencia natural de los siglos democráticos⁷⁴; todo lo que sea cambiar de signo esa tendencia será fruto del arte; o sea, será un logro maduro de la cultura.

Que libertad política y civilización van de la mano es la conclusión a la que tiende por coherencia la ya larga argumentación que aquí se ha expuesto. Tocqueville lo expresa de un modo nítido: “Si la cultura sirve en todos los tiempos a los hombres para defender su independencia, ello es sobre todo verdad en los siglos democráticos. Es fácil fundar un gobierno único y poderoso cuando todos los hombres se parecen; para ello bastan los instintos. Pero los hombres necesitan mucha inteligencia, ciencia y arte para organizar y mantener poderes secundarios en las mismas circunstancias y para crear, en medio de la independencia y de la debilidad individual de los ciudadanos, asociaciones libres que tengan la capacidad de luchar contra la tiranía sin destruir el orden [de reemplazar el poder individual de algunas familias con asociaciones libres de ciudadanos]”⁷⁵.

La segunda *Democracia*, la de 1840, describe de un modo más bien sombrío el futuro de la civilización. El temor a un retorno violento de la barbarie queda justificado por la propia naturaleza del estado social democrático, así como los riesgos permanentes que se

73. Cfr. DA, II, p. 349, nota 'k'.

74. “En las sociedades democráticas, la centralización será siempre tanto mayor cuanto menos aristocrático sea el gobierno: ésa es la regla”, DA, II, p. 351.

75. DA, II, p. 349.

derivan de la ambivalencia que caracteriza a la igualdad⁷⁶. Diversos analistas (Schleifer, Lamberti, etc.) han señalado que este temor está ausente de la primera *Democracia*, y que en cambio ocupa un lugar preeminente en la segunda. La igualación de las condiciones acelera el curso de la historia humana, y en esa aceleración cabe perfectamente que los acontecimientos se precipiten en los sentidos y direcciones más insospechados. Lamberti considera que ese temor a un posible retorno de la barbarie, “expresa mucho más su miedo a nuevas revoluciones que sus dudas sobre la civilización de la democracia americana y de las sociedades democráticas del futuro”⁷⁷.

Es posible que sea así, pero, si nos atenemos a los propios textos, vemos que la aceleración histórica afecta a la civilización democrática en un sentido distinto y menos “ruidoso” que el revolucionario. En “la especie de agitación permanente que reina en el seno de una democracia tranquila”⁷⁸ se esconde el peligro real de una inmovilidad o estancamiento del espíritu: la inmovilidad china. China ofrece a los ojos de Tocqueville —y, por cierto, también de John Stuart Mill— el ejemplo palpable de cómo una civilización espléndida desde el punto de vista de la perfección de sus artes quedó estancada sin posibilidad de mejorar. ¿Qué lección debía extraer la civilización democrática del caso chino? La respuesta a esta pregunta lleva a Tocqueville a esbozar, con un elevado grado de generalización, una sociología del conocimiento.

4.6. La civilización democrática tiende por gusto e inclinación natural a la práctica, a la pasión por la utilidad inmediata del conocimiento. Tocqueville sostiene que la generalización de este modo

76. Éste es el sentido del célebre pasaje con el que termina la obra: “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”. DA, II, p. 392.

77. J.C. LAMBERTI, *op. cit.*, p. 194.

78. DA, II, p. 71. Todo el capítulo X de la Primera Parte resulta de extraordinario interés para este tema.

de pensar es solidaria del *activismo* que caracteriza a las sociedades democráticas: “El estado social y las instituciones democráticas llevan a la mayoría de los hombres a actuar constantemente. Ahora bien, los hábitos del espíritu que convienen a la acción no siempre convienen al pensamiento”⁷⁹. Pues bien, ese mismo estado social y esas mismas instituciones democráticas son las que “disponen [a los hombres] a pedir a las ciencias solamente sus explicaciones inmediatas y útiles”⁸⁰. Se trata, en verdad, de una tendencia; pero de una tendencia que Tocqueville considera natural e inevitable y que es preciso conocer, para poder rectificarla o, al menos, equilibrarla.

Precisamente para equilibrar todos los aspectos negativos que hemos puesto de relieve, la marcha de la civilización debería apoyarse en adelante en estos dos pilares fundamentales: por un lado, la libertad política entendida como participación cívica; y por otro, la instrucción y el conocimiento. Veamos brevemente este último aspecto. “Si los que están llamados a dirigir las naciones de nuestros días percibieran claramente y de lejos esos nuevos instintos, que bien pronto serán irresistibles, comprenderían que, con la libertad y la instrucción, los hombres que viven en los siglos democráticos no pueden dejar de perfeccionar el aspecto industrial de las ciencias y que en adelante todo el esfuerzo del poder social debe dirigirse a sostener los estudios superiores y a crear grandes pasiones científicas”⁸¹.

Parece claro que el profundo analista social y político que, sin duda, fue Tocqueville propone a los gobernantes una anticipación a las grandes tendencias de la civilización democrática, que él considera nocivas. Esa anticipación tiene un significado corrector de una tendencia desmedida y busca el restablecimiento de un cierto

79. DA, II, p. 71. Como puede verse, la metodología que aquí se usa es de carácter comprensivo: se establece una afinidad lógica o conexión entre utilitarismo, activismo y estado social e instituciones democráticas.

80. DA, II, p. 75.

81. DA, II, p. 75.

equilibrio: “En nuestros días hay que retener al espíritu humano en la teoría. Corre por sí mismo a la práctica”⁸².

No creo traicionar el pensamiento de Tocqueville si sostengo lo siguiente: él creía que nuestra civilización podía morir ya sea por el ocaso de la libertad política, ya por el ocaso del espíritu. Nos hemos representado muy mal el fin de nuestra civilización pensando en grandes cataclismos o violentas revoluciones⁸³: el retorno a la barbarie tiene el rostro del especialismo, del utilitarismo práctico, del activismo generalizado: “Si las luces que nos alumbran hubiesen de extinguirse alguna vez, se oscurecerían poco a poco y como por sí mismas. A fuerza de encerrarse en la aplicación, se perderían de vista los principios, y cuando se hubieran olvidado completamente los principios, se seguirían mal los métodos que se derivan de ellos, no se podrían inventar ya otros nuevos y se emplearían sin inteligencia y sin arte sabios procedimientos que ya no se comprenderían”⁸⁴.

Tocqueville abunda en el caso de China como ejemplo de una civilización estacionaria, y anticipa un argumento, del que luego hará un uso abundante John Stuart Mill en su obra *Sobre la libertad*, en el sentido de que la sociedad china se paraliza por el despotismo de la costumbre y la enorme tendencia a la homogeneidad social⁸⁵. La forma en que Tocqueville presenta el argumento revaloriza su fuerza. Cuando los europeos llegaron a China comprobaron que se trataba de una sociedad con un alto grado de civilización, que conservaba todavía vestigios de conocimientos superiores, que se habían perdido, y la mayor parte de los métodos científicos así como su aplicación. Sin embargo, no encontraron la ciencia propiamente dicha, sino el imperio de un espíritu completamente práctico. “Eso les explicó la inmovilidad singular en que

82. DA, II, p. 75.

83. “Como la civilización romana murió tras la invasión de los bárbaros, estamos hoy muy inclinados a creer que la civilización no puede morir de otra manera”, DA, II, p. 75.

84. DA, II, p. 75.

85. Cfr. J.S. MILL, *Sobre la libertad*, trad. de Patricio de Azcárate, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 144-46.

habían encontrado el espíritu de ese pueblo. Los chinos, al seguir las huellas de sus padres, habían olvidado las razones que habían dirigido a éstos. Se servían todavía de la fórmula sin investigar su sentido, conservaban el instrumento, pero no poseían ya el arte de modificarlo y de reproducirlo. Los chinos no podían cambiar nada. Debían renunciar a mejorar. Estaban obligados a imitar siempre y en todo a sus antepasados⁸⁶. El despotismo de la costumbre tenía su origen en la obsesión por la práctica. Se entiende, pues, la máxima de gobierno: en nuestros días hay que retener al espíritu humano en la teoría. La preocupación por el conocimiento es la mejor fórmula para sacudirse el imperio de la costumbre. Hay, pues, un vínculo no siempre manifiesto, pero sí efectivo, entre libertad y conocimiento. Ese vínculo se discierne mejor “en negativo”, o sea, *per contrapositionem*: el ocaso del espíritu de libertad y el del espíritu teórico marcan el retroceso de la civilización a una nueva barbarie. Cuando ambos van unidos —como es el caso de las sociedades democráticas— el temor a la barbarie está más que justificado.

4.7. Por importante que sea que las luces del conocimiento sigan alumbrando la vida de los hombres, Tocqueville dirige su atención principalmente al ocaso del espíritu de libertad. El gran problema político es cómo conciliar el inevitable aumento del poder social, producido por la progresiva igualación de las condiciones, con el reforzamiento del espíritu de libertad e independencia. El único remedio eficaz es la libertad política⁸⁷. Dos son los medios que Tocqueville contempla para reforzar la libertad política: la descentralización local y las asociaciones⁸⁸.

Recordemos que la intención manifestada por Tocqueville no es volver a constituir una sociedad democrática, sino hacer brotar la libertad del interior mismo de la sociedad democrática y ello

86. DA, II, p. 75.

87. Cfr. DA, II, p. 145.

88. Se trata de institucionalizar la libertad. La institucionalización política de la libertad constituye el mejor equilibrio de la igualdad social.

implica armonizar la libertad con el poder social; por otro lado, lo que los hombres pueden esperar del nuevo estado de cosas es “asegurar los nuevos bienes que la igualdad puede ofrecerles”⁸⁹. En los inéditos de Yale se encuentra una fórmula feliz que resume bien su intento de “servirse de la democracia para moderar la democracia. Es la única vía de salvación que nos queda abierta. Discernir los sentimientos, las ideas, las leyes, que, sin ser hostiles a los principios de la democracia, sin tener una incompatibilidad natural con la democracia, puedan, sin embargo, corregir sus incómodas tendencias y, modificándola, incorporarse a ella. Todo lo que está fuera de eso es estúpido e imprudente”⁹⁰.

No se enfatizará suficiente la clave de la estructura argumental que gobierna la Cuarta Parte de la segunda *Democracia*, titulada: “La influencia que ejercen las ideas y los sentimientos democráticos sobre la sociedad política”. La clave es la misma que opera en el pensamiento de Rousseau: el remedio en el mal. Se encuentra expuesta ya en el primer capítulo. De todos los efectos políticos que produce la igualdad de condiciones, el más importante es el amor a la independencia de que gozan frente a sus iguales y que pronto les sugiere la idea y el amor a la libertad política. “Los hombres que viven en esos tiempos marchan por una pendiente natural que les dirige hacia instituciones libres”⁹¹. Ahora bien, por más que exista una pendiente natural, el estado social igualitario es políticamente ambivalente. No obstante, Tocqueville manifiesta su admiración por la igualdad: “la admiro al verla depositar en el fondo de la mente y del corazón de cada hombre esa oscura noción y esa tendencia instintiva a la independencia política, preparando así el remedio al mal que hace nacer”⁹².

89. DA, II, p. 391. En los inéditos de Yale leemos: “Cómo hacer para combinar el espíritu de igualdad con el espíritu de libertad y para hacer reinar la libertad en medio de una sociedad nivelada”, DA, II, p. 335, nota ‘b’.

90. DA, II, p. 389, nota ‘b’.

91. DA, II, p. 335.

92. DA, II, p. 336.

El concepto de ‘remedio en el mal’ apela directamente a una cierta “economía salvífica” de carácter político, que es muy clara en el pensamiento de Rousseau y que no lo es menos en el de Tocqueville. La civilización termina por abrirse paso a través de dos caminos: la libertad comunal y la “ciencia-madre”: la ciencia de la asociación. Ambos son las dos grandes formas de participación política que examina Tocqueville.

4.8. En los inéditos de Yale se lee: “Para que los hombres sigan siendo civilizados o se vuelvan civilizados, es preciso que se desarrolle y se perfeccione entre ellos el arte de asociarse en la misma proporción que la igualdad”⁹³. El razonamiento que aporta Tocqueville resulta de extraordinario interés: los sentimientos y las ideas se renuevan y el espíritu humano se desarrolla conforme los seres humanos actúan unos sobre otros. Es importante que se comuniquen, pero no basta con eso; hace falta que actúen para que superen su mutua extrañeza y sientan su familiaridad y cercanía. Del mismo modo que la civilización crece y se perfecciona con el arte de la asociación, la barbarie lo hace con el mutuo aislamiento. “No es exterminando a los hombres civilizados del siglo IV como los bárbaros consiguieron destruir la civilización de aquella época. Les bastó con interponerse entre ellos, por así decir, y aislándolos hacerles extraños los unos a los otros. (...) Los hombres de nuestros días pueden bien regresar a la barbarie por un camino semejante si no ponen cuidado”⁹⁴.

En efecto, la dificultad o la incapacidad para la cooperación —para hacer cosas en común— indicaría un rápido retorno a la barbarie: pura independencia pero sin la capacidad de cooperar, o sea, de unir voluntades con miras a realizar fines comunes. En los países democráticos, las asociaciones reemplazan o hacen las veces de las individualidades poderosas, que en las aristocracias se encargan de sacar a la luz los sentimientos y las ideas, o de emprender

93. DA, II, p. 146, nota ‘a’.

94. DA, II, p. 146, nota ‘a’.

aisladamente grandes tareas: “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”⁹⁵. La posibilidad de engendrar personalidades aristocráticas en el interior de un pueblo democrático significa que se ha encontrado el medio de reunir las ventajas de esos dos sistemas, de esas dos “humanidades”, como llega a decir Tocqueville alguna vez⁹⁶. Civilización democrática y capacidad de cooperación van unidas, son inseparables⁹⁷. En una carpeta con el título “Idea de las Personas Aristocráticas”, Tocqueville vincula estrechamente la cuestión del asociacionismo voluntario con la formación de personalidades virtuosas que sean capaces de afrontar vastos proyectos; personalidades adornadas con virtudes de ejemplaridad cívica: “Lo que yo entiendo por personas aristocráticas son asociaciones permanentes y legales (...) o asociaciones voluntarias y pasajeras (...). Haría individuos poderosos, capaces de grandes esfuerzos, de vastos proyectos, de resistencias firmes. Ligaría los hombres los unos a los otros de otra manera, pero tan estrechamente como la aristocracia”⁹⁸.

Las asociaciones representan primariamente intereses, pero en la medida que sacan al individuo de sí mismo y le llevan a superar su extrañeza respecto de los demás individuos con un mismo interés que el suyo —el que sea—, constituyen una forma excepcional de participación y un signo clarividente de verdadera civilización. La asociación vincula, pues, la representación de intereses con la participación cívica: ése es un logro de la civilización democrática. ¿Cómo es esto? El argumento es el mismo que en el caso de las

95. DA, II, p. 381.

96. “Son como dos humanidades distintas; cada una de ellas tiene sus ventajas e inconvenientes...”, DA, II, p. 391.

97. “Después de la libertad de actuar solo, la más natural al hombre es la de coordinar sus esfuerzos con los de sus semejantes y actuar en común. Por naturaleza, el derecho de asociación me parece casi tan inalienable como la libertad individual”, DA, I, p. 188.

98. DA, II, p. 381.

libertades municipales. Las asociaciones son tanto más necesarias para impedir el despotismo de los partidos o de las mayorías, cuanto más democrático sea el estado social. “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 le parezca, no veo ya más diques a ninguna clase de tiranía”⁹⁹.

Así, pues, Tocqueville considera que la libertad de asociación se ha convertido en la garantía necesaria contra la tiranía de la mayoría, al tiempo que un medio imprescindible para participar en la vida pública. La continuidad temática en este punto concreto entre las dos *Democracias* resulta patente. La “economía política” propugnada por el principio de ‘el remedio en el mal’ no deja lugar a dudas: “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 ella: tal me parece ser el primer objeto del legislador en la época en que entramos”¹⁰⁰. En suma, se trata de sacar del propio amor a la independencia, generado por la pasión igualitaria, la fuerza necesaria para fijar un límite —extenso, pero visible— al poder social que funda la propia igualdad.

Esta peculiar y original forma de vincular representación política y participación cívica adopta una especial importancia en el caso de lo que Tocqueville llama “libertad comunal” o “libertad municipal”.

99. DA, I, p. 187.

100. DA, II, p. 385.

5. CIVILIZACIÓN Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA (II): LA LIBERTAD MUNICIPAL, SALVAGUARDA DE LA LIBERTAD POLÍTICA

No se insistirá bastante en la importancia que Tocqueville concede a la experiencia comunal o municipal de la libertad para el aprendizaje de la ciudadanía. Los seres humanos “aprenden a dominar en forma cooperativa su propio mundo sólo a través de la participación política”¹⁰¹.

En sintonía con la opinión dominante de un significativo grupo de historiadores de la Restauración —Guizot, Barante, Thierry, etc.—, Tocqueville consideraba que el establecimiento de las libertades locales en Europa fue en definitiva el regalo y la herencia que la Edad Media dejó al mundo moderno. En el espíritu de particularismo local propio del medioevo, junto con la dispersión del poder, se contenía una virtualidad de excepcional importancia política: el autogobierno local¹⁰².

En pocos temas vemos a Tocqueville proceder de un modo más riguroso que en éste. Aunque aparentemente el tratamiento de la cuestión se hace de un modo disperso aquí y allá, una reconstrucción de la línea argumental según los textos deja las cosas bastante claras. Lo primero que hace Tocqueville es definir la naturaleza de la libertad comunal o municipal¹⁰³.

5.1. El municipio —la *commune*— es la forma social más cercana a la naturaleza: “el municipio es la única asociación que está tan bien adaptada a la naturaleza que en dondequiera que haya hombres reunidos se funda por sí solo un municipio. (...) parece salir directamente de las manos de Dios”¹⁰⁴.

101. R. BOESCHE, *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1987, p. 120.

102. Cfr. R. BOESCHE., cit., pp. 118-20.

103. Cfr. DA, I, p. 60-3.

104. DA, I, p. 61.

Tal vez sea por esta cercanía a la naturaleza, por lo que su relación con la civilización resulta muy peculiar. No olvidemos: se trata de una herencia medieval. Guarda, por tanto, residuos o vestigios pre-modernos que parecen chocar irremediabilmente con los “logros” de la civilización política moderna. Sin embargo, de ese “choque”, de ese fuerte contraste, salen más ventajas que inconvenientes. Es muy propio de la gran tradición filosófico-política —desde Aristóteles— encontrar más ventajas en lo impuro (lo mixto) que en lo puro.

Por un lado, “la libertad municipal es una cosa rara y frágil”¹⁰⁵. Por otro lado, tampoco hay una relación directa y obvia entre el aumento de la ilustración de un pueblo y el desarrollo de la libertad municipal. Todo se presenta inicialmente como algo paradójico, que únicamente adquiere inteligibilidad a partir de sus orígenes históricos, en sí mismos muy poco ilustrados: “El municipio está compuesto de elementos toscos que a menudo se resisten a la acción del legislador. La dificultad de fundar la independencia de los municipios, en lugar de disminuir a medida que las naciones se instruyen, aumenta con su cultura. Una sociedad muy civilizada tolera con dificultad los ensayos de la libertad municipal”¹⁰⁶. Parece como si la ilustración conspirase contra la libertad municipal, en tanto en cuanto ésta no puede ocultar sus orígenes medievales: “la libertad municipal escapa, por así decir, al esfuerzo del hombre. Por eso raramente sucede que sea creada. En cierto modo nace por sí misma. Se desarrolla casi en secreto en el interior de una sociedad semi-bárbara. Son la acción continuada de las leyes y las costumbres, las circunstancias, y sobre todo el tiempo, los que consiguen consolidarla”¹⁰⁷.

105. DA, I, p. 62.

106. DA, I, p. 62. Al margen del texto, Tocqueville escribió: “Elementos toscos que pone en acción. Solamente puede nacer en los siglos poco perfeccionados donde la individualidad es primera necesidad. (...) No se hace un sistema municipal más que con el concurso de las costumbres, las leyes, las circunstancias y el tiempo. (...) La libertad municipal es la más difícil de oprimir y la más difícil de crear”, DA, I, p. 62, nota ‘d’.

107. DA, I, p. 6, nota ‘d’.

Tocqueville es bien consciente de que el origen y la naturaleza de la libertad municipal chocan inicialmente de un modo frontal con los esquemas doctrinarios de la modernización social y política de una nación democrática; esto es, con la centralización política y administrativa y con la legitimación ideológica del poder. La libertad municipal es asunto de experiencia, lo repite dos veces el pensador francés, no de ideología. Es algo, pues, ajeno al doctrinarismo jurídico-político, tan querido al espíritu francés, y, en cambio, mucho más cercano a la reivindicación anglosajona de la experiencia y la costumbre.

En última instancia, en la libertad municipal se reconcilian la naturaleza y el arte, como resultado del arte. El arte constituye de nuevo la naturaleza y le otorga un nuevo sentido. No olvidemos los textos e intentemos hacerlos coherentes entre sí: “Creo que en los siglos democráticos que están por venir la independencia individual y las libertades locales serán siempre un producto del arte. La centralización será el gobierno natural”¹⁰⁸. De nuevo —una vez más— es preciso acudir al concepto de desnaturalización. El planteamiento de Tocqueville no tendría sentido filosófico, si no se advirtiera la relación que el siglo XVIII francés establece entre política y estética, y que, por ejemplo, ha estudiado admirablemente —entre otros— Jean Starobinski. A primera vista, naturaleza y artificio se contraponen frontalmente sin posibilidad de reconciliación. Pero ése es un movimiento aparente. El artificio logra “recomponer” la naturaleza: ésta juega el papel de principio y de fin; mientras que el arte juega el papel de mediación. Por eso, refiriéndome al pensamiento de Rousseau, he utilizado más de una vez la expresión: planteamiento “arqueoteológico”. No se me pasa por alto su carácter paradójico.

La libertad municipal está muy cercana al origen, a la naturaleza; crece y se desarrolla en un ambiente semi-bárbaro¹⁰⁹. Sin embargo, la civilización política más avanzada se alimenta de ella,

108. DA, II, p. 344.

109. “La soberanía del pueblo en el municipio es, por tanto, no solamente una situación antigua, sino también una situación primitiva”, DA, I, p. 69.

y si no existiera, la tendría que inventar: tal es su fuerza e influencia sobre la sociedad entera: “es en el municipio donde reside la fuerza de los dos 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 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 libertad”¹¹⁰. Por eso digo, el arte re-hace la naturaleza, pero siempre con un elevado grado de contingencia; reencontrar la naturaleza tiene el carácter de un hallazgo prácticamente casual y raramente intencional: como dice Tocqueville, la libertad municipal escapa al esfuerzo humano y es muy raro que pueda ser creada. Estamos, pues, ante un evento elevadamente contingente, tanto en su creación como también en su defensa y conservación¹¹¹.

Después de tratar del origen y naturaleza del municipio, y de establecer su ubicación en la arquitectónica del poder¹¹², Tocqueville no pasa por alto una ejemplificación luminosa: “El habitante de Nueva Inglaterra se apega a su municipio porque éste es fuerte e independiente. Se interesa en él porque contribuye a dirigirlo. Lo ama porque no puede quejarse de su suerte. Pone en él su ambición y futuro. Participa en cada uno de los incidentes de la vida municipal, se ejercita en gobernar la sociedad en la esfera restringida que está a su alcance. Se habitúa a las formas sin las cuales la libertad no llega sino por revoluciones, se penetra de su espíritu, toma gusto al orden, comprende la armonía de poderes y adquiere ideas claras y prácticas sobre la naturaleza de sus deberes

110. DA, I, p. 62.

111. “Para defenderse con éxito es preciso que [las instituciones municipales] hayan alcanzado todo su desarrollo y que estén insertas en las ideas y hábitos nacionales. Así, en tanto que la libertad municipal no está en las costumbres es fácil destruirla; y no puede formar parte de las costumbres hasta después de haber perdurado largo tiempo en las leyes”, DA, I, p. 62.

112. “En el municipio, como en cualquier otra parte, el pueblo es la fuente de los poderes sociales, pero solamente en él ejerce su poder tan directamente”, DA, I, p. 63. Recuérdese que en el municipio no se admite la ley de representación. Sólo hay participación.

así como sobre la extensión de sus derechos”¹¹³. Esta bella y pormenorizada descripción del espíritu de libertad que anima la vida del habitante de Nueva Inglaterra, nos indica además que en la vida comunal es donde mejor se sintetizan federalismo y republicanism. Sólo se admite el principio de representación cuando hay que tratar los asuntos generales del Estado: “en el municipio, donde la acción legislativa y gubernamental está más cerca de los gobernados, no se admite la ley de representación”¹¹⁴.

5.2. En un célebre texto Tocqueville ha distinguido la representación de la participación. Según él, no basta con la mera representación política de la nación, pues el poder corre el riesgo de diluirse en su generalidad y lejanía. Hay en Tocqueville una teoría del poder, según la cual el poder debe ser experimentado por el ciudadano en su cercanía y concreción: “Los americanos han combatido el individualismo con la libertad que hacía nacer la igualdad, y lo han vencido”¹¹⁵. Obsérvese que Tocqueville sigue aplicando el principio del remedio en el mal. El bucle es descrito de este modo: la igualdad está en el origen del amor a la libertad como independencia. Este sentimiento, como ya se ha dicho, es ambivalente; puede dar lugar a un sentimiento de igualdad o comunión en el derecho, o puede dar lugar a un juicio erróneo: considerarse siempre de un modo aislado, complacerse en creer que el propio destino está enteramente en las propias manos. El individualismo procede de ese juicio erróneo y se combate con la propia libertad que hace nacer la igualdad, pues las instituciones libres *crean* asuntos comunes que *obligan* a los hombres a superar su aislamiento, su falsa percepción de autosuficiencia y les llevan a entrar en contacto unos con otros.

“Los legisladores de América no han creído que para curar una enfermedad tan natural al cuerpo social y tan funesta, bastase con

113. DA, I, p. 69.

114. DA, I, p. 63.

115. DA, II, p. 143.

conceder a la nación entera una representación de sí misma. Han pensado que, además, convenía dar una vida política a cada parte del territorio, a fin de multiplicar al infinito para los ciudadanos las ocasiones de actuar unidos y de hacerles sentir todos los días que dependen los unos de los otros. Eso fue obrar con inteligencia”¹¹⁶. Hay en Tocqueville una sensibilidad muy fina para captar la dimensión espacial —geográfica— del poder, así como la configuración espacial de la relación social. El Nuevo Mundo ofrecía mejores posibilidades de captar el contraste entre la inmensidad del espacio no poblado y, comparativamente, los pequeños agregados sociales. Las distintas dimensiones y exigencias de la libertad municipal se viven y experimentan entre ciudadanos que se hallan habitualmente en contacto, que en cierta forma están obligados a conocerse y complacerse. La libertad comunal crea una dependencia cívica real, al tiempo que, por basarse en la inmediatez de la relación social vivida, muestra la intersección del interés particular con el general: “Difícilmente se aparta a un hombre de sí mismo para interesarlo en el destino de todo el Estado, porque comprende mal la influencia que la suerte del Estado puede ejercer sobre la suya. Pero si hay que hacer pasar un camino por un extremo de su finca, comprobará al primer vistazo que hay una relación entre ese pequeño asunto público y sus mayores asuntos privados y descubrirá, sin que se le enseñe, el vínculo estrecho que une allí el interés particular al general”¹¹⁷.

Las instituciones libres y los derechos políticos vividos en cotidianidad recuerdan al ciudadano continuamente y de mil maneras que vive en sociedad. Socialidad y “politicidad” se reúnen y experimentan solidariamente sin confundirse. La libertad política permite una mejor comprensión del vínculo social, al tiempo que promueve en el ciudadano un ansia de reconocimiento por parte de sus conciudadanos: “Las libertades locales, que hacen que un gran número de ciudadanos pongan precio al afecto de sus vecinos y de sus parientes, conducen constantemente a unos hombres hacia los

116. DA, II, p. 143.

117. DA, II, p. 144.

otros, a pesar de los instintos que los separan, y los obligan a ayudarse entre sí. (...) A cada momento encaminan su ánimo hacia la idea de que el deber y el interés de los hombres está en hacerse útiles a sus semejantes (...). Se ocupan del interés general en primer lugar por necesidad y después por elección. Lo que era cálculo se hace instinto y, a fuerza de trabajar por el bien de sus conciudadanos, finalmente adquieren el hábito y la afición de servirlos"¹¹⁸.

Desearía terminar este párrafo por donde comencé todo el artículo: volviendo al tema de la civilización. La civilización democrática exige la participación y la asociación. El filósofo político y el moralista hablan el mismo idioma: el arte de la asociación (la ciencia-madre) engrandece el espíritu humano por la acción recíproca de unos seres humanos sobre otros¹¹⁹; la civilización está segura. Cuando Tocqueville sostiene que los americanos consideran la asociación como el único medio de acción¹²⁰, está esbozando una teoría de la acción social de gran alcance. La civilización democrática se corresponde con la sociedad activa: ambas son solidarias y se reclaman mutuamente. Tocqueville discierne la modalidad aristocrática de la acción, de la democrática. Considero que bajo esta óptica hay que leer el siguiente texto: "Sucede con frecuencia que los ingleses ejecutan aisladamente cosas muy grandes, mientras que apenas hay empresa, por pequeña que sea, para la que no se unan los americanos. (...) 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 barbarie"¹²¹.

118. DA, II, p. 144-45.

119. "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", DA, II, p. 149.

120. Cfr. DA, II, p. 147.

121. DA, II, pp. 147-8.

5.3. Anteriormente me he referido a la configuración espacial de la participación política por medio de la libertad municipal; el tratamiento de la cuestión quedaría incompleto si no hiciera referencia a su configuración temporal. La sugerencia tocquevilliana, además de acertada, me parece extraordinariamente actual: no se puede entender el ejercicio cívico de la libertad política al margen del tiempo social. Recordemos por un instante que el nacimiento y la consolidación de la libertad municipal dependen de la acción continuada de las leyes, las costumbres, las circunstancias y el tiempo. Pues bien, propongo que por ‘tiempo’ no entendamos sólo el discurrir cronológico ni el histórico; ampliemos su sentido al tiempo social y a las representaciones sociales del tiempo que se dan en una comunidad.

En un señalado pasaje de la segunda *Democracia*¹²², se lee: “Nuestros contemporáneos están atormentados por dos pasiones enemigas: sienten la necesidad de ser conducidos y el ansia de permanecer libres. Al no poder destruir ni uno ni otro de esos instintos contradictorios, se esfuerzan por satisfacerlos a la vez. Combinan la centralización y la soberanía del pueblo”¹²³. Tocqueville argumenta que la creación de una representación nacional en un país muy centralizado, como es el caso de Francia —por ejemplo— supone disminuir el mal, pero en ningún caso destruirlo. “Bien veo que de esa manera se conserva la intervención individual en los más importantes asuntos, pero no se la suprime menos en los pequeños y los particulares”¹²⁴. Se olvida de este modo que lo más temible no es tanto la tiranía del poder social, sino su ejercicio diario, el hecho de que el ciudadano se lo encuentre en su vivir inmediato, o sea en esos pequeños asuntos que entretejen la vida cotidiana de los hombres. Por eso, hablando hipotéticamente, Tocqueville sostiene en un inédito que, si él fuera un gobernante de una nación democrática secretamente amigo del poder absoluto,

122. Se trata del célebre cap. VI de la Cuarta Parte, titulado: “Qué especie de despotismo deben temer las naciones democráticas”.

123. DA, II, p. 374.

124. DA, II, p. 375.

“soportaría que todos los ciudadanos estuvieran representados en una asamblea, pero querría que solamente pudiesen manifestarse en ella. Concedería la independencia en los grandes asuntos, retendría el despotismo en los pequeños, de tal manera que si estuviese forzado a tolerar la libertad en las leyes, impediría al menos que se estableciera en los hábitos”¹²⁵.

Soy consciente de que la lectura de los dos últimos textos aducidos admite diversas perspectivas; personalmente, quiero adoptar la del tiempo social. Un gran cuerpo legislativo situado en el centro mismo de un pueblo democrático puede coexistir con los hábitos de servilismo más arraigados, si los ciudadanos no están acostumbrados a ejercer de un modo *habitual* sus deberes y derechos cívicos. El espíritu de libertad reside en las costumbres —*moeurs*— o hábitos sociales más que en las leyes, y eso —querámoslo o no— es tiempo social objetivado. Es en los detalles —insiste Tocqueville— en la trama de la vida, donde es más peligroso esclavizar a los hombres. “Por mi parte, me inclinaría a creer la libertad menos necesaria en las grandes cosas que en las menores si pensase que se puede alguna vez estar seguro de la una sin poseer la otra”¹²⁶. Vivir en libertad consiste en experimentar de continuo la lógica tensión entre la independencia individual, la dependencia social y la sujeción a las leyes; la necesaria articulación entre el interés propio, el ajeno y el general; la obligación de armonizar derechos y deberes en el seno de sistemas de interdependencia ética y jurídica. Todo eso es lo que acaba por generar “hábitos del corazón” verdaderamente apasionados por la libertad. Por eso mismo, sostiene Tocqueville, “en vano se encargará a esos mismos ciudadanos que habéis hecho tan independientes del poder central de elegir de vez en cuando los representantes de ese poder; ese ejercicio tan importante, pero tan corto y tan raro, de su libre arbitrio no impedirá que pierdan poco a poco la facultad de pensar, de sentir y de obrar por sí mismos, ni que

125. DA, II, p. 375, nota 'q'.

126. DA, II, p. 376.

caigan así, gradualmente, por debajo del nivel de la humanidad"¹²⁷. La civilización está, pues, vinculada a la adquisición y consolidación de verdaderos hábitos de libertad, y ello exige complementar entre sí representación y participación políticas. En esa complementación consiste el verdadero ejercicio de la libertad política en el seno de instituciones libres, y ello es lo que exige esa civilización democrática de nuevo cuño.

Luis Fernando Múgica
Universidad de Navarra
Departamento de Filosofía
31080 Pamplona
lfmugica@unav.es



127. DA, II, p. 376.