

El Pensamiento político de Tocqueville

LUIS DIEZ DEL CORRAL*

Sumario

1.- Los grandes temas políticos. 2.- Biografías intelectuales. 3.- Los liberalismos. 4.- Originalidad de su pensamiento. 5.- Política y filosofía. Royer-Collard. 6.- Filosofía y ciencia política. John Stuart Mill. 7.- Las lecciones de Guizot. 8.- La democracia como realidad y como principio. 9.- La introducción a *La democracia en América*. 10.- Política y religión en Norteamérica. 11.- Aristocracia y democracia.

1. Los grandes temas políticos

La figura de Alexis de Tocqueville fue un *leit-motiv* a lo largo de la vida intelectual de Luis Diez del Corral, como él mismo reconoce en el prólogo de su obra *El pensamiento político de Tocqueville. Formación intelectual y ambiente histórico* (1989)¹. Muchos de los capítulos que componen *El liberalismo doctrinario* (1945) se ocupaban ya del pensamiento de Tocqueville. Fue invitado a participar en la celebración del centenario de Tocqueville en 1959, con el tema “Tocqueville y el pensamiento político de los doctrinarios”. Su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de Madrid, en 1965, versó sobre “La mentalidad política de Tocqueville con especial referencia a Pascal”. En 1968 vio la luz en alemán un ensayo sobre “Chateaubriand y el esteticismo sociológico de Tocqueville”, y en 1969 la Fundación Pastor de estudios Clásicos de Madrid, publicó como uno de sus cuadernos, “La desmitificación de la Antigüedad clásica por los pensadores liberales con especial referencia a Tocqueville”. Sobre la base de tales trabajos desarrolló en el otoño de 1968 un curso en la Universidad norteamericana de Notre-Dame (Indiana), cuyo texto en forma de libro le propuso publicar la misma Universidad. Resultado de todo ello es su obra citada más arriba.

Tocqueville es siempre nuevo y seductor. El trato siempre cautivador de Tocqueville puede convertirse en verdadero cautiverio. «Durante diez años –confiesa Ortega– he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Yo dudo que quien no haya hecho cosa parecida pueda ver con claridad el sentido de nuestro tiempo». En la prisión de Tocqueville las rejas son más tenues, menos rígidas que en la del filósofo alemán, mas por ello mismo resulta más difícil la evasión. En todo caso, escribe Diez del Corral «lo que Ortega dice al final de su texto es rigurosamente válido para el pensamiento de Tocqueville. Quien no se ha dejado prender y cautivar por él, difícilmente acertará “a ver con claridad el sentido de nuestro tiempo”»².

* L. DIEZ DEL CORRAL, *El pensamiento político de Tocqueville. Formación intelectual y ambiente histórico*, en *Obras completas*, t. 3, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1998, 2684-3006. En el prólogo expresa su gratitud a Eduardo Nolla, colaborador de su cátedra, que en aquel momento estaba en la Universidad de Yale preparando una edición crítica de *La democracia en América*.

¹ Prólogo, o.c., 2695.

² Ib. 2696.

2. Biografías intelectuales

«La mayor parte de nuestras ideologías políticas y sociales –escribe Raymond Aron– datan de la primera mitad del siglo XIX. Todavía hoy vivimos de aquellas ideas desarrolladas por los pensadores de la época, y nada más útil para determinar la originalidad de nuestra situación actual que referirnos a la situación del siglo anterior»³.

Acaso parezca extraño emparejar figuras tan dispares como la frágil y melancólica del pensador francés y la colosal de Marx, que cuenta con adeptos y devotos por millones y, en todo caso, con centenares de millones de personas que viven bajo regímenes que proclaman su dependencia del gran fundador. Al lado de tantos marxistas o marxianos, ¿cuántos “tocquevillianos” hay hoy día en el mundo? Según uno de los más destacados sociólogos y especialistas sobre Tocqueville en Norteamérica, Robert Nisbert: «Es un gran tributo a Tocqueville que en ningún momento haya habido, ni es probable que haya, nada llamado *tocquevillisme*»⁴.

Entre Marx y Tocqueville encontramos acusadas diferencias. El trabajo del joven Marx estuvo enteramente consagrado a “criticar” a Hegel, maestro cuya obra conocía línea a línea, obsesionado con los libros de su predecesor. Por el contrario, Tocqueville, en lugar de acercarse le gusta mostrarse alejado del predecesor que, a juicio de sus contemporáneos, más influyó en él, Montesquieu, hasta el punto de no citarlo ni una sola vez en *La democracia en América*. Los libros de Marx fueron escritos en su mayor parte como reacción a otros libros; los de Tocqueville carecen de destinatario polémico; no dialogan con autores sino con grandes fenómenos sociales e históricos.

Las fuentes literarias en las que bebió Marx fueron mucho más abundantes, variadas y precisas que las de Tocqueville. El autor de *El capital* estuvo más dispuesto que el de *La democracia en América* a revelar sus fuentes; no pretendió negar los préstamos tomados de otros autores. «Estoy llevando a cabo –declara arrogantemente Marx– un acto de justicia; estoy dando a cada uno lo que es suyo». A similar conclusión se llega si comparamos lo que sabemos de la formación intelectual de Tocqueville con lo que conocemos de la formación de un pensador muy afín, John Stuart Mill. En el caso de éste sabemos todo con máxima precisión, expuesto por él mismo con un afán confesional que llega a fatigar al lector⁵. Mas cuando lea Mill *La democracia en América*, escrita por quien a su lado podía ser calificado de autodidacta, sentirá tal «asombro que en adelante mis propios pensamientos siguieron su curso por el mismo cauce» que Tocqueville había abierto.

La autobiografía de Mill puede ser considerada como parte de su teoría política sustancial y sistemática. Y, al revés, Mill considera a veces todos sus demás escritos como parte de su *Autobiografía*. También Benjamin Constant tuvo una amplísima formación intelectual, no a partir de un centro doméstico como John Stuart Mill, sino adquirida a lo largo y ancho del mapa cultural europeo. Constant cultivó el género autobiográfico con gran acierto en formas diversas. El conjunto de diarios conocidos como los *Diarios íntimos*, que cubren el periodo comprendido entre 1803 y 1816, son de enorme importancia para el estudio de su teoría política. Proporciona una valiosa información sobre la actitud de Constant ante los

³ Ib. 2697.

⁴ R. NISBERT, «Many Tocqueville», en *American Scholar*, 46, invierno 1977, 75.

⁵ J. STUART MILL, *Autobiografía*, Alianza Editorial, Madrid 1986.

movimientos intelectuales contemporáneos, en especial ante el romanticismo germánico. Y, lo que es más importante, permiten penetrar profundamente en las raíces psicológicas de la política liberal.

Otro gran pensador francés, François Guizot, tuvo también una vasta formación intelectual, aunque inicialmente localizada por el lugar singular de su adquisición: Ginebra, donde había buscado refugio su madre tras la muerte de su marido en el cadalso. Ginebra no era tan solo la cuna del calvinismo, confesión de la familia Guizot, a la que permanecerá activamente fiel el político doctrinario, sino una de las ciudades más vivas y abiertas culturalmente de toda Europa. Por su situación geográfica y su sociedad cosmopolita, desempeñaba en medio del continente un papel de mediación entre el mundo latino y el germánico.

Ginebra sirvió de otra manera singular para extender la amplia formación intelectual de Guizot. En medio de la Europa napoleónica, cortada toda relación con las islas Británicas, Ginebra fue el único lugar en el continente donde resultaba posible impregnarse de pensamiento inglés. En 1814 un autor define Ginebra como «una especie de ciudad inglesa en el continente, un puesto avanzado de las luces políticas y de las religiosas». A Guizot se le reprochará «ser demasiado alemán», y también su anglofilia. Tocqueville no será el menor de sus críticos, al resistirse decididamente a admitir que el esquema de la Revolución inglesa de 1688 fuera el paradigma de la Revolución francesa de 1830, como Guizot pretendiera tanto en la teoría como en la práctica.

Tocqueville estuvo abierto ciertamente a la ejemplaridad del mundo anglosajón pero no el mundo de la cercana isla sino el de los angloamericanos, la Inglaterra democrática frente a la aristocrática que no ha cruzado el Atlántico.

Frente a la *Autobiografía* de Mill, las *Memorias* de Guizot y los *Souvenirs* de Tocqueville se parecen, pese a que sean muy distintos de porte e intención. Tanto en un libro como en el otro el político práctico prima sobre el teórico, aunque tan escasa importancia tuviera la gestión política de nuestro autor si se la compara con la de Guizot.

3. Los liberalismos

Frente al complejo panorama francés, el inglés no solo en su conjunto sino en cada uno de sus principales autores, Locke, Hume, Adam Smith, John Stuart Mill, constituye una serie proseguida y coherente de pensadores. El primero, Locke, en su *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, se esforzó por prolongar hacia atrás la serie, señalando como precursor intelectual a Richard Hooker (1558-1600), coetáneo del padre Suárez y de similar doctrina. Y en la misma órbita de pensadores viene a inscribirse Burke, estudiado por G. Sabine a la par que Hume en una misma lección de su *Historia de la teoría política*.

Si en su primer libro Tocqueville estuvo reticente respecto de los pensadores políticos ingleses, en *El Antiguo Régimen y la Revolución* su actitud cambia, mostrándose dispuesto a valerse de su autoridad. La tienen tales pensadores para Tocqueville porque, a diferencia de los filósofos-literatos franceses convertidos en inconsistentes jefes de partido, están con los pies bien clavados en la realidad política gracias a sus actividades en el gobierno, la administración o los partidos parlamentarios. La coherencia del pensamiento político inglés supone un consenso sobre las instituciones legadas por la Revolución

del siglo XVII. La Revolución inglesa, la más conservadora de las revoluciones, fue también la más liberal.

John Stuart Mill, que conocía muy bien Francia y sus pensadores, a los que tanto leyó, les atribuía una extraordinaria capacidad de creación y síntesis. En 1841 escribe Mill a Tocqueville: «Tengo, sin embargo, la opinión de que en filosofía política y social los franceses no son solo originales sino el único pueblo que es original a gran escala, y que tan pronto como hayan acogido y adaptado en sus teorías las deducciones más estrictas y cerradas de la escuela inglesa dentro de la economía política, darán la ley al mundo científico en estas cuestiones».

Pero las propuestas integradoras de Stuart Mill, que era a la vez filósofo, teórico de la política y economista, no fueron seguidas por los especialistas galos en ciencia económica o política. Tocqueville fue lector de libros de economía, mas nunca se propuso alcanzar un dominio científico en la materia. Sus reflexiones en cuestiones económicas, las plantea desde una perspectiva eminentemente política y moral.

Partiendo de estos supuestos, se han distinguido dos liberalismos, dos tradiciones diferentes de la teoría de la libertad. La de F.A. Hayek en libro *The Constitution of Liberty*⁶: «Hasta el presente día hemos tenido dos tradiciones diferentes de la teoría de la libertad: una, empírica y carente de sistema; otra, especulativa y racionalista. Basada la primera en una interpretación de la tradición y de las instituciones que habían crecido de modo espontáneo y no se comprendían más que imperfectamente. Tendiendo la segunda a la construcción de una utopía que ha sido ensayada en numerosas ocasiones, pero sin conseguir éxito jamás».

Las fronteras que dividen los dos liberalismos son fáciles de traspasar. Algunos autores ven a Bentham como encarnación del racionalismo galo. En cuanto a Montesquieu, Constant y Tocqueville, fueron considerados anglómanos por sus compatriotas. Constant se educó en la Universidad de Edimburgo, centro de la dinámica Ilustración escocesa, y fue gran lector de pensadores británicos. Tocqueville pudo decir de sí mismo, al final de su vida, que «tantos pensamientos y sentimientos míos son compartidos por los ingleses, que Inglaterra se ha convertido para mí en mi segunda patria intelectual».

En cuanto a Stuart Mill cruzó el canal física y mentalmente con gran facilidad. Según lord Acton, pensador político que tantos puntos comunes tiene con Tocqueville, fue éste «un liberal de las más pura estirpe, y tan solo un liberal que recelaba grandemente de la democracia y sus secuelas: la igualdad, la centralización y el utilitarismo»⁷.

En una de las notas escritas durante el viaje por Inglaterra realizado en 1835, poco después de publicada *La democracia en América*, lleva a cabo Tocqueville una comparación entre los radicales ingleses y los franceses, mostrando una clara simpatía hacia los primeros. Los jefes del partido radical inglés tienen por lo general una situación económica desahogada –precisa Tocqueville–, pues en la isla la fortuna es un preliminar obligado para todo. Muchos han recibido una cuidadosa educación, casi todos tienen conocimientos de economía política y de la historia del país, de los precedentes, de las formas políticas; razonan sus opiniones y no temen la discusión.

⁶ Trad. Española, *Los fundamentos de la libertad*, Unión editorial, Madrid 1981.

⁷ Vid. D. NEGRO PAVÓN, *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1975, 180.

Por el contrario, «el radical francés es casi siempre un hombre en la miseria, con frecuencia grosero, con más frecuencia aun, presuntuoso y profundamente ignorante de la ciencia política, y no comprende más que el empleo de la fuerza y solo se paga de palabras vacías y de nociones superficiales y generales».

En resumen, concibe Tocqueville que «hasta el presente un hombre ilustrado, de buen sentido y de buenas intenciones, se haga radical en Inglaterra, pero nunca he concebido la reunión de estas tres cosas en los radicales franceses». Comparación y juicio pesados para Tocqueville, ya que su muy personal liberalismo le llevará a sentarse cuando sea diputado en un sector de la Cámara que venía a corresponderse con el de los radicales ingleses, en los que militaba su amigo Mill.

La comparación de dos tipos de liberalismo nos sirve para comprender mejor lo que Tocqueville entiende ser cuando afirma que es «un liberal de nueva especie», entre el liberalismo galicano y el anglicano.

Por último, conviene añadir algunas consideraciones a propósito de matices en las fronteras intelectuales del liberalismo, no por el lado de las distinciones nacionales sino por el relativo al contenido ideológico. Si al hablar de Locke se alaba que intentó empalmar con el espíritu tolerante del pensamiento neoescolástico de un Hooker, al final de la serie de escritores liberales ingleses, nos encontramos con que el último, John Stuart Mill, propende a caer del lado del socialismo, «John Stuart Mill –escribe L. von Mises– es ya un epígono. Muy influido por su mujer, fue poco a poco acercándose al socialismo. Sus trabajos dieron pie a ese tan extendido error anglosajón de confundir liberalismo y socialismo... Fue Mill, aunque parezca mentira –añade el pensador austríaco– el mejor patrocinador del socialismo. Elaborará con dedicación y cariño cuantos argumentos en favor del mismo cabía estructurar. Los posteriores autores socialistas –incluso Marx, un Engels o un Lassalle– son todos, en este sentido, muy inferiores a Mill»⁸.

Sorprendente juicio que nos lleva a preguntarnos por las causas del distanciamiento, casi ruptura, de las relaciones amistosas existentes entre Mill y Tocqueville. Justamente tras los comentarios admirativos de la *Democracia* (II) publicados por Stuart Mill, se produce un cruce de cartas entre los dos amigos muy discrepantes a propósito de las tensiones internacionales promovidas por la cuestión de Oriente, que estuvieron a punto de provocar una guerra entre Francia e Inglaterra.

Entre las escasas cartas finales cruzadas entre Mill y Tocqueville merece la pena destacarse la última de todas. Tocqueville se encuentra en Cannes luchando con su última enfermedad y acaba de recibir, enviado por Mill, un ejemplar de su libro *On Liberty*. Laméntase Tocqueville de que su estado de salud no le permita leerlo, pero todavía le quedan fuerzas para acusar recibo del libro, cuyo título le hace recordar la gran causa que los había unido: «Sobre este terreno de la libertad no sabremos marchar más que dándonos la mano».

4. Originalidad del pensamiento

Louis de Kergorlay, pariente e íntimo amigo de Tocqueville, le escribe: «Nadie se ahoga menos que tú en sus fuentes». Tocqueville no leyó muchos libros; los leyó sosegada y profundamente, descendiendo

⁸ L. VON MISES, *Liberalismo*, trad., Unión Editorial, Madrid 1977, 230.

hasta el mismo hontanar de sus ideas, pero sin abandonar nunca su quisquillosa autonomía intelectual. A lo largo de su vida procuró siempre Tocqueville que sus ideas creciesen por cuenta propia. Tenía que pensar las cosas por sí mismo.

Célebre a los treinta años por una obra tan lograda como *La democracia en América*, Tocqueville parecía presentarse como un caso de precocidad romántica, tanto mayor cuanto que resultaba más difícil de alcanzar en el campo del pensamiento que en el de la poesía o la música. El autor con el que pronto se emparentó a Tocqueville difería radicalmente de nuestro autor a este respecto. *El espíritu de las leyes*, fue fruto de una vida entera, y le faltaba poco para llegar a su madurez cuando lo publicó al sentir que se le agotaban las fuerzas. David Hume (1711-1776) resultó más precoz que Tocqueville: tenía solo veintiocho años cuando en 1739 aparecieron los dos primeros volúmenes de su *Tratado sobre la naturaleza humana*, a los que añadió el tercero y último al año siguiente, y no solo contenían filosofía política sino la más completa exposición de su filosofía entera.

Los grandes libros de Tocqueville se vieron acompañados al poco de morir el autor por una selección de escritos menores y de correspondencia, publicados por Gustave Beaumont en su edición de las *Obras completas*, resultando la figura intelectual de nuestro autor esclarecida y humanizada. Según Ortega y Gasset, las cartas de Tocqueville revelan las capas más profundas de su pensamiento. Entre su epistolario destacan las cartas dirigidas a algunos amigos de elevado rango intelectual como John Stuart Mill.

5. Política y filosofía. Royer-Collard

Napoleón crea la Universidad Imperial por ley de 1806, para suprimir el Instituto Nacional de las Ciencias y las Artes, creado a su vez tras la Revolución en sustitución de la Academia Francesa del Antiguo Régimen. Puso a su frente a Louis Fontanes, hombre culto escritor neoclásico, que serviría con creces los propósitos de Napoleón. De todos los grandes jefes del servicio del Imperio fue el menos fiel a su causa, como se puso pronto de manifiesto con la composición del Consejo de Universidad y la formación del claustro, en el que colocó a personas afines a sus ideales pensando en la próxima Restauración. Fue designado en 1811 para ocupar la cátedra de Historia de la Filosofía, Pierre-Paul Royer-Collard, que no era filósofo y, al año siguiente, para desempeñar la cátedra de Historia, François Guizot, que no era historiador.

Dado el escaso magisterio que admitió o pudo tener Tocqueville, descuellan por la influencia intelectual que sobre él ejercieron tanto Royer-Collard como Guizot, los más destacados representantes del *doctrinarismo*, reducida escuela de pensamiento político muy influyente durante la Restauración y la Monarquía de julio.

Había publicado Mill amplios y complejos comentarios a ambas partes de *La democracia en América*, publicados posteriormente en un libro. «De todos los artículos publicados sobre mi libro, el suyo –escribe a Mill– es el único en que el autor se ha hecho dueño por completo de mi pensamiento y lo ha expuesto al público». El agradecimiento se acusaba por contrastar la benevolencia del crítico inglés con el silencio y la desatención de los críticos franceses, incluso de aquéllos que más se habían entusiasmado con la primera parte de la *Democracia*, como el mismo Royer-Collard.

La clase II del Instituto, ciudadela de los ideólogos que había sido suprimida por Bonaparte en 1803, fue restablecida por los políticos doctrinarios, concretamente por Guizot cuando el gran historiador fue ministro de Instrucción pública a comienzos de la Monarquía de julio.

Por la ordenanza del 26 de diciembre de 1832 se estableció la clase II del Instituto bajo el nombre de Academia de las Ciencias Morales y Políticas, con una composición que se inspiraba en los principios liberales. Tocqueville sería pronto elegido académico en 1838 colaborando intensamente en las actividades de la corporación.

6. Filosofía y ciencia política. John Stuart Mill

El texto más formal y explícito en lo que respecta a la actitud de Tocqueville ante la filosofía figura en lugar destacado de la segunda *Democracia*. Los filósofos se encuentran –escribe– «casi siempre rodeados de incertidumbre. A cada paso la ley natural que les alumbraba se oscurece y amenaza con extinguirse, y a pesar de todos sus esfuerzos no han podido todavía descubrir más que un pequeño número de nociones contradictorias, en medio de las cuales el espíritu humano flota desde hace miles de años sin poder asir firmemente la verdad ni encontrar incluso nuevos errores»⁹.

A lo largo de su vida dio pruebas Tocqueville de que tomaba en serio su incapacidad en materia de filosofía, recurriendo a la ayuda de gentes que consideraba competente, como es el caso de Gobineau. «No cabe entregarse a lo que no produce la satisfacción de hacerlo bien. Solo usted puede sacarme de este torpor creando en mí la necesidad de escribiros». El conde de Gobineau procedió a redactar una serie de resúmenes de la filosofía moral de Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Tocqueville los utilizó para cumplir un compromiso académico que había contraído con la Academia de Ciencias Morales y Políticas. No volvió a ocuparse de la filosofía alemana hasta que comenzó a redactar *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Estudió alemán para escribir este libro y se instaló en Bonn con el fin de consultar sus bibliotecas.

En una carta dirigida a un amigo nos descubre su actitud ante Hegel: «No ignora usted sin duda que ha sido el protegido de los gobiernos, porque su doctrina establece en sus consecuencias políticas que todos los hechos son respetables y legítimos tan solo porque se producen y merecen obediencia. Esta doctrina ha acabado por dar nacimiento a todas las escuelas anticristianas y antiespiritualistas que han permitido pervertir a Alemania desde hace veinte años, y en fin, a las escuelas socialistas que tanto han favorecido la confusión de 1848». La filosofía de Hegel es para Tocqueville una caja de Pandora, de la que ha salido toda clase de enfermedades morales que todavía padece el pueblo. Se trata de juicios basados en tópicos y se refieren más que a Hegel a sus discípulos, resultando curioso que, para llevar a cabo su crítica Tocqueville toma prestados argumentos tanto de la izquierda como de la derecha hegelianas.

El recelo de Tocqueville ante la filosofía alcanza también a la filosofía de los ingleses, “pueblo poco filosófico” como sentenciaría Nietzsche. Cuando John Stuart Mill envíe a Tocqueville su libro *Sistema de lógica*, tardará en leerlo, según cuenta en una carta exculpatoria. Pese a tales confesiones, no pocas veces se le ha reprochado a Tocqueville ser pensador que se deja llevar en exceso por la especulación filosófica, sobre todo en la segunda parte de *Democracia*. Dentro de la órbita de la filosofía francesa, la

⁹ *La democracia en América* II, I, 2°.

actitud despectiva ante la filosofía no implica el abandono de una meditación verdaderamente filosófica. La de Tocqueville es muy próxima a la de Pascal.

El término filosofía, tratándose de pensadores políticos, resulta muy polivalente, y más si los pensadores pertenecen a dos mundos filosóficos con orientaciones tan diversas como el francés o el inglés. Tras haber comenzado Mill las dos partes de la *Democracia*, escribe a Tocqueville el 11 de marzo de 1840: «Ha cambiado usted la faz de la filosofía política, ha proseguido las discusiones sobre las tendencias de la sociedad moderna, las causas de esta tendencia y las influencias de las formas particulares de la política y del orden social hasta una región al mismo tiempo elevada y profunda en que nadie había entrado antes, de suerte que ahora toda publicación y especulación anteriores sobre estas materias parecen juegos de niños».

Al comienzo del comentario a la segunda parte de *Democracia*, Stuart Mill sostiene que Tocqueville ha producido «el primer libro filosófico que se ha escrito sobre la democracia tal como se manifiesta en la sociedad moderna; un libro cuyas doctrinas esenciales no es probable que las subviertan futuras especulaciones, cualquiera que sea el grado en que puedan modificarlas. Su espíritu y el modo general de tratar sus problemas constituyen el comienzo de una nueva era en el estudio científico de la política... El valor de la obra de Tocqueville estriba menos en las conclusiones que en el modo de llegar a ellas. Ha aplicado al más grande problema en el arte y la ciencia del gobierno los principios y métodos de filosofar a los que la humanidad civil debe los avances hechos en los tiempos modernos en otras ramas del estudio de la naturaleza». Muchas veces calificará Mill a Tocqueville de excelente filósofo en sus comentarios a la *Democracia*.

Si Tocqueville siente recelo o indiferencia ante el término filosofía, emplea con gusto y satisfacción el término ciencia. «Hace falta una ciencia política para un mundo enteramente nuevo», afirma de modo rotundo en la introducción a *La democracia en América*. Si nos preguntamos qué es lo que entiende Tocqueville por ciencia y, de manera precisa, por «ciencia política nueva», debemos tener en cuenta el contexto de la frase y especialmente, el segundo miembro de la misma: «para un mundo enteramente nuevo». Ese mundo es el de la democracia, que ha venido esbozando en las páginas anteriores de la misma introducción. La ciencia nueva que postula Tocqueville no es consecuencia de la aplicación de un nuevo método, de la aparición de nuevos principios, como en el caso de Montesquieu, sino de la emergencia de una nueva realidad política, la democracia.

La finalidad de la nueva ciencia consiste en conocer la estructura de esa nueva realidad democrática y, sobre todo, en regularla. En este sentido ya se emplea la palabra ciencia en el párrafo anterior al que acaba de ser citado, que dice así: «Instruir a la democracia, reanimar, si es posible, sus creencias, purificar sus costumbres, reavivar sus movimientos, sustituir poco a poco su inexperiencia por la ciencia de los asuntos públicos y sus ciegos instintos por el conocimiento de sus verdaderos intereses; adaptar su gobierno a las épocas y lugares; modificarlos según las circunstancias y los hombres: tal es el primer deber impuesto en nuestros días a aquéllos que dirigen la sociedad».

Tocqueville no fue muy dado a analizar la estructura de la ciencia política que cultivaba y a explicar los métodos que él mismo empleaba. La explicación más explícita de esta cuestión la expuso en una conferencia dada en 1852, siendo presidente de la Academia de Ciencias Morales y Políticas (5 abril 1852). Contrapone la diaria tarea práctica del político a la obra del científico político, distinguiendo cuidadosamente cuatro actividades relacionadas entre sí dentro de la ciencia política. La primera es la de

los “publicistas” que, como Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Montesquieu y Rousseau investigan, mediante el uso de la historia o del estudio abstracto del hombre, cuáles son «los derechos naturales que pertenecen al cuerpo social y los derechos que el individuo ejerce, qué leyes convienen más a las sociedades, según las formas que han recibido al nacer o han adoptado, qué sistemas de gobierno son aplicables según las cosas, los lugares y los tiempos».

La segunda actividad es la de hombres como Grocio o Puffendorf que trataron de las relaciones entre los Estados y el Derecho internacional. Viene luego los que, manteniendo la naturaleza general y teórica de sus estudios, limitan su campo, Beccaria que se ocupó del Derecho criminal, y Adam Smith de Economía. Finalmente están los grandes comentaristas. Todos estos estudios son interdependientes».

De estas cuatro categorías, aquella en la que mejor encaja la obra de Tocqueville es la última, mas no de manera exclusiva. En la concepción científica de Tocqueville el comentarista gravita sobre el teórico político, y resulta claro que abrigó propósitos políticos muy definidos al escribir sobre América y sobre Francia. Nunca mantuvo Tocqueville la pretensión de que la ciencia política, con el sentido que daba al término, podía o debía ser descriptiva y no normativa. Al poco tiempo de acabar *La democracia en América*, sostiene en carta a Kergorlay, «que la idea general subyacente al libro es indicar a los hombres lo que debe hacerse para escapar de la tiranía y de la degeneración al convertirse en demócratas. Trabajar en este sentido es a mis ojos una ocupación santa, en la que no cabe economizar ni el tiempo ni la vida».

7. Las lecciones de Guizot

Forzado por un cambio de política gubernamental, François Guizot dejó en 1820 los puestos que ocupaba en el Consejo de Estado y volvió a la cátedra de la Sorbona que se la había concedido. Se dedicó a la enseñanza de la historia en un curso sobre *Historia de la civilización en Francia*, curso al que asistió Tocqueville durante el curso 1829-1830, fecha en la que Guizot pronunció su última lección en un París cargado de presagios revolucionarios.

Gustave de Beaumont y Louis de Kergorlay compartieron con Tocqueville su admiración por Guizot. Asistir a sus clases suponía un cierto esfuerzo para Tocqueville y Beaumont que vivían en Versalles, ciudad en cuyo tribunal eran magistrados. El viaje al Nuevo Mundo no le hizo olvidar a Tocqueville las enseñanzas de Guizot. Nada más llegar a Estados Unidos estima necesario refrescar la lectura de sus escritos, en concreto las lecciones sobre la sociedad romana y la Edad Media. Vuelto a Francia, la vida política le fue separando de su antiguo maestro. Se habían conocido en 1830 conservándose en los archivos de Tocqueville un resumen de su conversación. Bajo el Segundo Imperio escribirá Guizot a Tocqueville: «Jamás he comprendido por qué no ha sido de los nuestros». La discrepancia llegó a ser violenta y de fondo, aunque Guizot no dejará nunca de ser uno de los interlocutores esenciales de Tocqueville, acaso el principal de todos.

Comparte Tocqueville con Guizot los mismos valores políticos fundamentales: el liberalismo, la misma referencia central para ordenar un pasado muy largo: la Revolución francesa. Especialmente importante fue para Tocqueville el descubrimiento en las lecciones de Guizot de un concepto global de civilización. En una carta de Tocqueville a Charles Stoffels, de 21 de abril de 1830, la cual contiene la exposición

más vasta y coherente del pensamiento de nuestro autor antes de emprender su viaje a América, su contenido se desarrolla de acuerdo con el método que será característico de nuestro autor, es decir, partiendo de la contraposición entre dos términos, como igualdad y libertad, aristocracia y democracia, etc. Tales términos dualistas son en la carta los de sociedad en estado de civilización semi-ilustrada y sociedad con alto grado de civilización, sin que las palabras aristocracia y democracia aparezcan en toda la carta.

En la descripción que Tocqueville hace de la sociedad o pueblo con un alto grado de civilización, se descubren consideraciones bastante parecidas a las del célebre capítulo sexto, cuarta parte, de la *Democracia II*, que lleva por título “Qué especie de despotismo tienen que temer las naciones democráticas”. La pieza central del texto tanto en la carta como en el capítulo es la misma: el poder tutelar. En el pueblo que ha alcanzado un alto grado de civilización

«el cuerpo social —escribe Tocqueville en la carta— lo ha previsto todo; el individuo solo se toma la pena de nacer; en cuanto a lo demás, la sociedad lo coge en sus brazos de nodriza, vigila su educación, abre ante él los caminos de la fortuna, le sostiene en su marcha, aparta de su cabeza los peligros; él avanza en paz bajo la mirada de esta segunda providencia; el poder tutelar que le ha protegido durante su vida, vigila también el reposo de sus cenizas: he ahí la suerte del hombre civilizado...».

«Cuando pienso en las pequeñas pasiones de los hombres de nuestros días —escribe en la *Democracia*—, en la molición de sus costumbres, en la extensión de sus conocimientos, en la pureza de su religión, en la dulzura de su moral, en sus hábitos laboriosos y ordenados, en la moderación que conservan casi todos tanto en medio del vicio como de la virtud, no temo que sus jefes sean tiranos sino, más bien tutores [...] Por encima de ellos se alza un poder inmenso y tutelar, que se encarga solo de asegurar sus goces y de velar sobre su suerte. Es absoluto, detallado, regular previsor y dulce. Se parecerá al poder paternal si, al igual que él, tuviera como objeto preparar a los hombres para la edad viril; mas él, por el contrario, solo pretende fijarlos irrevocablemente en la infancia; le gusta que los ciudadanos se regocijen, con tal de que no piensen más que en regocijarse. Preocúpase de buena gana de su felicidad, pero quiere ser el único agente y el único árbitro; provee a su seguridad, provee a sus necesidades y las asegura, facilita sus placeres, conduce sus principales negocios, dirige su industria, regula sus secesiones, ¡qué lástima que no pudiera quitarles por entero el desasosiego de pensar y la pena de vivir» (I, 2).

8. La democracia como realidad y como principio

El libro de Pierson, *Tocqueville and Beaumont in America* (1938), nos permite seguir día a día la actividad de los dos viajeros durante los nueve meses que duró su viaje por Estados Unidos y Canadá. «Contrariamente a la impresión de los últimos críticos de Tocqueville —afirma Pierson— los dos jóvenes viajeros no se conmovieron de entusiasmo al mirar por primera vez un país democrático».

«Hasta el presente —escribe Tocqueville a Kergorlay unos días después de su desembarco— todo lo que veo no me entusiasma lo más mínimo, porque creo que se debe más a la naturaleza de las cosas que a la voluntad del hombre [...]; el gobierno me parece estar aquí en la infancia del arte». Tocqueville fue apreciando a media que pasaba el tiempo los valores del *self-government* y empezó a mostrar, casi a

regañadientes, cierta admiración por los americanos. Solo tras descubrir que la inteligencia, la educación y el respeto por la ley eran considerados requisitos de una república, y tras ser testigo del carácter ordenado que “la larga práctica de la libertad” había dado al pueblo, «lamentó Tocqueville que la constitución moral y física del hombre» le impidiese establecer el tipo americano de *self-government* «en todas las partes y para siempre».

Tocqueville revisó su parecer inicial de que los Estados Unidos solo podían servir de advertencia a Europa y comenzó a analizar la sociedad americana en busca de costumbres e instituciones dignas de ser copiadas o imitadas; fue una decisión importante, destinada a ejercer gran influencia en su obra. La participación del pueblo en los asuntos de la administración local sugestionó la mente de Tocqueville; los hábitos americanos del respeto de sí mismo y de obediencia a la ley le parecieron admirables, y no poco podía conseguirse gracias a la educación popular siguiendo métodos americanos.

La introducción a *La democracia en América* pone bien de manifiesto la estructura bipolar de la obra de Tocqueville: de un lado, la enseñanza que se deriva de una experiencia concreta y nueva, sobre la que se proyecta, al modo kantiano, la serie de categorías adquiridas —por emplear otra imagen germánica— con Guizot como maestro más destacado, que pronto se convertiría para Tocqueville en un personaje altamente polémico.

La introducción a *La democracia en América* comienza dando primacía aparente a la experiencia americana con un estilo confesional al mismo tiempo que lapidario: «Entre las cosas nuevas que han llamado mi atención durante mi estancia en Estados Unidos, ninguna impresionó tan vivamente mi atención como la *igualdad de condiciones*. Descubrí sin dificultad la prodigiosa influencia que este primer hecho ejerce sobre la marcha de la sociedad. Encauza el espíritu público en una determinada dirección y da un cierto giro a las leyes, máximas nuevas a los gobernantes y hábitos peculiares a los gobernados». «La igualdad de condiciones extiende su imperio no menos sobre la sociedad civil que sobre el gobierno; crea opiniones, hace nacer sentimientos, sugiere usos y modifica lo que no produce» (I, 1).

Descartes trató de encontrar primeras causas, es decir, “principios” que cumpliesen dos condiciones: ser tan claros y evidentes que el espíritu humano no pudiese dudar de su verdad, y ser principios de los cuales pudiese depender el conocimiento de las demás cosas, y de los que pueda deducirse tal conocimiento. Dichos principios serían las verdaderas “proposiciones máximas”. Montesquieu, admirador de Descartes y seguidor de la nueva filosofía de Newton, se ocupó incansablemente de descubrir la metodología adecuada para el tratamiento de los problemas políticos. En el prefacio de *El espíritu de las leyes* escribe: «He comenzado muchas veces y otras tantas abandonado esta obra, he lanzado mil veces al viento las hojas que había escrito; sentía cómo se rendían todos los días las manos paternas; perseguía mi objetivo sin formar un proyecto; no conocía ni las reglas ni las excepciones; no encontraba la verdad más que para perderla. Pero, cuando descubrí mis principios, todo lo que buscaba vino a mí; y en el curso de veinte años he visto cómo esta obra comenzaba, crecía, avanzaba y concluía».

Tocqueville sintió, como se ha señalado, escasa atracción por la filosofía, y no se planteó cuestiones metodológicas con carácter general al modo de Montesquieu. Careció de tiempo para reflexionar suficientemente sobre tales cuestiones antes de ponerse a redactar su primer libro, tan precoz; la segunda *Democracia* se abre, ciertamente, con un capítulo sobre el método, pero trata de un método relativo no a

la ciencia política en sí misma, sino al pensamiento de los americanos, como el título del capítulo pone de manifiesto: «El método filosófico de los americanos». El capítulo ocupa el primer lugar en el libro más bien por empeño del amigo Kergorlay que por iniciativa del autor, según el mismo reconoce. Pero naturalmente, ciertas reglas metódicas presiden el desenvolvimiento de su pensamiento, en las que se aprecian ecos de los “principios” de Montesquieu.

«He sentado los principios —escribe Montesquieu en el prefacio de su gran libro—, y he visto plegarse a ellos los casos particulares como por sí mismos, no ser más que consecuencias suyas las historias de todas las naciones, y ligarse cada ley particular con otra ley o depender de otra más general».

En la doctrina de las formas de gobierno de Montesquieu, el honor es el principio de gobierno monárquico; la virtud, el principio de la aristocracia y de la democracia, y el temor, el principio del gobierno despótico. *Mutatis mutandis*, cabría decir que, para Tocqueville, la igualdad de condiciones viene a ser el principio de la democracia. Al estudiar la sociedad democrática norteamericana descubrirá —nos cuenta— que la igualdad de condiciones es «el hecho generador del que parecía derivar cada hecho particular, y lo encontraba sin cesar ante mí, como un punto central al que iban a parar todas mis observaciones» (I, 1).

Al tratar del régimen mixto de gobierno sostendrá con todo rigor la unicidad del principio en cada forma política: «No hay —escribe— a decir verdad, gobierno mixto [...], porque en toda sociedad se acaba por descubrir un principio de acción que domina a todos los demás» (I, 1).

La introducción de *La democracia en América* ofrece, de manera sucinta según cuenta su autor, el esquema de las ideas que se propone desarrollar en el libro. La preocupación por la libertad se sitúa en segundo término, pues se trata de ver las posibilidades de su mantenimiento y desarrollo dentro de un régimen social definido por la igualdad de condiciones. No es la igualdad un hecho de mayor o menor cantidad entre nosotros; es el principio, «el hecho generador» del que parece proceder cada hecho particular, el punto central al que van a parar todas las observaciones del viajero. El conjunto abigarrado de la sociedad americana resulta así ordenado por un fenómeno central, a partir del cual es posible comprender el todo como conjunto orgánico.

También ha cambiado la relación existente entre el fenómeno crucial que descubre en América y el que como tendencia predomina en Europa. «Aquella misma democracia que reinaba en las sociedades americanas —afirma— (I, 1), avanzaba en Europa rápidamente hacia el poder». Fue a partir de este momento, al descubrir Tocqueville la esencial similitud de los destinos políticos del Nuevo y el Viejo Mundo, cuando concibió, según confiesa, la idea del libro. Mas había que apuntalar la tesis de tal similitud con el fin de poder aplicar la ejemplaridad del fenómeno democrático norteamericano al Viejo Mundo, y Tocqueville se lanza, como buen europeo de su época, a exponer una justificación histórica, con un largo pasado de setecientos años detrás. Su validez se constriñe al Viejo continente, pues el pasado de Norteamérica no rebasa los doscientos años, durante los cuales no habían conocido profundos litigios en cuanto al reconocimiento del principio democrático, pues se encontraba puesto como piedra angular de toda la construcción política desde que se fundaron las colonias.

«Los emigrantes —escribe (I, 1)— que vinieron a quedarse en América a comienzos del siglo XVII desgajaron de alguna manera el principio de la democracia de todos los principios contra los que luchaba en el seno de las viejas sociedades de Europa y los trasplantaron a las orillas del

Nuevo Mundo. Allí ha podido crecer en libertad y, marchando con las costumbres, desenvolverse apaciblemente en las leyes».

En el capítulo segundo de la primera parte de la *Democracia* (I), desarrolla detenidamente el análisis del «punto de partida» de los norteamericanos, que va a desempeñar una función central en su interpretación.

El «punto de partida» es una clave capaz de desempeñar una función explicativa global, al que se le reconoce la misma importancia que a la igualdad de condiciones en la introducción. No se trata de una duplicación; el punto de partida ratifica la postura tomada en la introducción por Tocqueville, pues viene a concretar históricamente el comienzo que se reconoce al principio de la igualdad de condiciones; postulando que no es algo que aparezca a lo largo del desarrollo histórico de la sociedad americana sino su piedra angular, arrancada de la confusa construcción política europea.

Guizot ya en los *Ensayos sobre la historia de Francia*, de 1823, había presentado los grandes sectores históricos: los dos señores, la iglesia, el rey, las dos comunas y los tipos de gobierno correspondientes (aristocracia, teocracia, monarquía, democracia), así como los conflictos o equilibrios que componen la historia de Francia y de la mayor parte de los países europeos. La originalidad de Tocqueville estaría en haber aislado uno de esos tipos de gobierno con su principio y haberlo desgajado del contexto para considerarlo base única de la historia de Estados Unidos, donde no había habido, de verdad, señores, ni rey, ni Iglesia, en el sentido corporativo europeo, sino tan solo comunas y democracia. La reducción en la historia americana de los múltiples factores históricos europeos hecha por Tocqueville, era algo obvio y no una hazaña del historiador. Acaso puede verse en el extremismo de su formulación una reacción contra el extremismo multiplicador del historiador doctrinario, expuesto en los cursos de la Sorbona.

«Todas las formas, todos los principios de organización social —escribe Guizot— coexisten en Europa; los poderes espiritual y temporal, los elementos teocráticos, monárquico, aristocrático, democrático, todas las clases, todas las situaciones sociales se entremezclan y aprietan; hay grados infinitos en la libertad, la riqueza, la influencia». «Las clases han luchado en Europa sin cesar, se han detestado, una diversidad de situaciones, de intereses, de costumbres, ha producido entre ellas una profunda hostilidad política y, sin embargo, han ido extendiéndose, aproximándose y asimilándose sucesivamente». Frente a tan compleja trama histórica, la americana, descrita por Tocqueville en la primera parte de su obra, presenta un carácter simple y unitario. Arranca de algo que en las primeras páginas del libro es denominado con términos diversos, como es frecuente en Tocqueville, principio, idea-madre, hecho generador, principio generador, etc., el cual constituye, según se afirma en el capítulo segundo de la obra, «la clave de casi toda ella».

Incluida la conclusión que contiene la célebre prospectiva final, considerada frecuentemente como genialidad profética, cuando en cierta manera ya la llevaba en germen ese “principio” que emigró solitario a la otra orilla del Atlántico, dejando a Europa abandonada a su dinámica de confusión, hasta acabar enmarcada por las dos superpotencias de angloamericanos y rusos, cuyo dominio planetario Tocqueville pronosticó en las últimas páginas de la primera parte de su libro:

«Para alcanzar su objetivo, la primera confía en el interés personal, y deja actuar sin dirigirlas a la fuerza y la razón de los individuos. La segunda, concentra de alguna manera en un hombre todo el poder de la sociedad. La una tiene como principal medio de acción la libertad, la otra la servidumbre. Su punto de

partida es diferente, sus vías son diversas; sin embargo, cada una de ellas parece llamada por un designio secreto de la Providencia a tener un día en sus manos los destinos de la mitad del mundo».

9. La introducción a *La democracia en América*

«Una gran revolución democrática —afirma— se opera ante nosotros, todos la ven pero no la juzgan de la misma manera. Unos la consideran como algo nuevo y, tomándola por accidente, esperan poder detenerla todavía, mientras que otros la consideran irresistible porque les parece que es el hecho más continuado, el más antiguo y el más permanente que se conoce en la historia». Tal será el punto de vista de Tocqueville cuando escribe que, «al recorrer las páginas de nuestra historia no se encuentran, por así decirlo, con un gran acontecimiento desde hace setecientos años que no haya sido beneficioso para la igualdad». Las Cruzadas, las guerras contra los ingleses, las comunas, las armas de fuego, la imprenta, el correo, el protestantismo, el descubrimiento de América, etc., son, según nuestro autor, tantos otros puntos en el progresivo desarrollo de la igualdad, no solo en Francia sino en cualquier parte del universo cristiano.

Si a partir del siglo XI —precisa Tocqueville— se examina lo que pasa en Francia de cincuenta en cincuenta años, se descubrirá que al cabo de cada uno de esos periodos se ha operado una doble revolución en el estado de la sociedad. «El noble ha bajado en la escala social, el pechero se ha elevado, el uno desciende, el otro asciende. Cada medio siglo los aproxima y bien pronto van a tocarse». El desarrollo de la democracia viene así a corresponderse con el desarrollo de la civilización entendida al modo de Guizot.

Lo que no está de acuerdo con Guizot es el curso rectilíneo e inflexible del descarnado desenvolvimiento histórico que traza Tocqueville, distante del dramatismo dialéctico del doctrinario. Ya en el mismo feudalismo, según Guizot, se impuso una tendencia favorable a la desigualdad.

La tendencia hacia la igualdad de condiciones, tal como se nos presenta en la introducción, arranca de un pasado imaginario con grupos sociales en máxima desigualdad, resultando difícil imaginar las dimensiones de esa desigualdad inicial, que se pierde en el mundo hipotético de la mitología política. Para comprender mejor el sentido de los términos empleados en la introducción conviene recordar un artículo de Tocqueville sobre *La memoria de la pobreza*, publicado en 1835, el mismo año del libro, en el cual se esboza otra historia general de la civilización. Siguiendo literalmente el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* de Rousseau, Tocqueville presenta un cuadro según el cual los hombres solo son iguales cuando acaban de salir de los bosques, pretendiendo únicamente en la asociación un abrigo contra la intemperie y suficiente alimento.

«Si se presta atención —afirma Tocqueville— a lo que sucede en el mundo desde el origen de las sociedades, se descubre sin dificultad que la igualdad solamente existe en ambos extremos de la civilización». Los salvajes son todos iguales entre sí porque son todos igualmente débiles e ignorantes; los hombres muy civilizados pueden hacerse todos iguales porque tienen todos a su disposición medios análogos para obtener el bienestar económico y la felicidad. Entre los dos extremos se encuentra la desigualdad de condiciones: la riqueza, la cultura, el poder de algunos; y la pobreza, la ignorancia y la debilidad de todos los demás. El proceso de igualación tuvo lugar cuando los hombres abandonaron el arado para coger la lanzadera y el martillo, pasando de la choza a la fábrica.

El proceso histórico de igualación de condiciones, según la introducción de *La democracia en América*, se desarrolla en línea recta, sin que Tocqueville reconozca sinuosidades, retrocesos o estancamientos. Ciertamente es que comentando la *Historia florentina*, de Maquiavelo, Tocqueville reconoce que Florencia no ha dado el ejemplo de un país democrático por su estado social. Ha ofrecido siempre, por el contrario, el espectáculo de la más grande desigualdad de condiciones, puesto que abarcaba al mismo tiempo miserias parecidas a las que vemos en todas las ciudades industriales de nuestros días, y riquezas como las de los Médici que igualaban a los tesoros de los reyes más opulentos.

En sus investigaciones sobre la estructura del Antiguo Régimen descubrirá Tocqueville los zigzagueos de la historia y el fortalecimiento de la aristocracia en vísperas de la Revolución. Pero cuando escribió el primer libro, pese a las lecciones de Guizot, carecía Tocqueville de la vocación y el oficio de historiador que tanto realce alcanzarían al final de su vida.

La historia le sirvió entonces, como al mismo Guizot, pero de una manera más seca y cortante, para avalar una causa política diferente. La justificación histórica del gobierno de la clase media sostenida por Guizot vendría a tener una complejidad correspondiente a la índole y la situación del protagonista. El pluralismo de clases y principios de la historia europea en su dialéctica interna, sin vencimientos excluyentes, era el supuesto requerido para entender el destino político de la burguesía que pretendía estar situada en el centro de la sociedad. Mas no serían necesarias muchas sutilezas interpretativas si lo que se pretendía comprender era el avance de la igualdad de condiciones con la democracia como régimen social y luego político. No sería lógico pensar que un movimiento social que como el de la democracia viene de tan lejos, «pueda ser dejado en suspenso —escribe Tocqueville (I, 1)—, por los esfuerzos de una generación. ¿Cabe pensar que, después de haber vencido al feudalismo y a los reyes, se detenga la democracia ante los burgueses y los ricos?».

En todo caso, reproduce tales párrafos en una Advertencia a la duodécima edición de *La democracia en América*, aparecida justamente en 1848, cuando la revolución acababa de derribar a Luis Felipe y a Guizot, convertido en su ministro más representativo. Las impresiones que la Revolución de 1848, y en especial las duras jornadas de junio, produjeron en el ánimo de Tocqueville, y que plasmó en las páginas de sus *Recuerdos*, esclarecen el sentido que quiso dar a las palabras introductorias de su primer libro. «El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones es un hecho providencial. Tiene sus principales características: es universal, es duradero, escapa siempre al poder humano. Todos los acontecimientos, igual que todos los hombres ayudan a su desarrollo». «El libro entero que se va a leer ha sido escrito— confiesa— bajo la impresión de una especie de terror religioso producido en el alma del autor a la vista de esta revolución irresistible que marcha desde hace tantos siglos por encima de todos los obstáculos y a la que se ve todavía avanzar por en medio de las ruinas que ha producido».

Hay un tono en tales palabras que está lejos del optimista y esperanzado que se percibe en los cultivadores de la idea de progreso. Tocqueville está lejos de la satisfacción de Condorcet, y también de la de Guizot, quien con hegeliano acento exclama: «La civilización europea ha entrado, si se permite decirlo, en la eterna verdad, en el plan de la Providencia, y camina por las vías de Dios. Es el principio superior de la racionalidad». La sociedad, según Guizot, «ha hecho progresos inmensos: la condición humana es dulce, pulcra, comparada a como era antes. Podríamos decir de nosotros, como Stenelos en Homero: “Demos gracias al cielo de que valemos infinitamente más que nuestros antepasados”».

El aristócrata Tocqueville desconfía de que las cuentas resulten tan claras cuando se compara el presente con el pasado. En cuanto al futuro, lo considera determinado por la Providencia a través de datos históricos en un sentido igualitario y democrático, aunque no acierta a descifrar sus concretos designios con la facilidad de otros intérpretes. Tiene confianza en el porvenir pero es una confianza más de fe que de razón:

«¿Pensaré —escribe (I, 1)— que el Creador ha hecho al hombre para que se debata sin fin en medio de las miserias intelectuales que nos rodean? No puedo creerlo: Dios prepara a las sociedades europeas un porvenir más estable y en calma; ignoro sus designios, pero no dejaré de creer en ellos, porque no pueda penetrarlos, y preferiría dudar de mis luces que de su justicia».

Los esbozos de sociedad democrática que aparecen al comienzo de su primer libro se desprenden con frecuencia de un contraste con la sociedad aristocrática, en una comparación que será tema obsesivo de la segunda parte del libro:

«Comprendo —afirma (I, 1)— que en un estado democrático [...] la sociedad no estará inmóvil, pero los movimientos del cuerpo social podrán estar en ella más regulados y ser más progresivos, si en ella se encuentra menos brillantez que en el seno de una aristocracia, habrá menos miseria; los goces serán menos extremos y el bienestar más general; las ciencias menos grandes y la ignorancia más rara; los sentimientos menos enérgicos y los hábitos más dulces, habrá en ella más vicios y menos crímenes».

Mucho se ha escrito sobre la compatibilidad entre ese hecho providencial que es el desarrollo gradual de la igualdad de condiciones, el cual «escapa siempre al poder humano», y el juego de libre arbitrio que Tocqueville reconoce al hombre en páginas fundamentales de su obra. Convencido de la inevitabilidad de la igualdad, Tocqueville solamente podía presentar tal creencia en la introducción. Era propósito de su obra demostrar esa creencia, razonarla y convencer con sus argumentos; pero, antes, la introducción debía asestar un golpe rápido y contundente al lector presentándole el advenimiento de la democracia como algo inevitable, impulsado por fuerzas sobrehumanas, en buena medida consideradas terribles.

Los primeros críticos de la *Democracia*, miembros de la familia y el compañero de viaje Gustave Beaumont, que examinaron el manuscrito del libro antes de ser enviado a la imprenta, se percataron del distinto lenguaje que se empleaba en la introducción y en los capítulos. El padre le advierte que la expresión «el más terrible», aplicada en la introducción a las amenazas del movimiento democrático, es «demasiado fuerte, puesto que el autor dice más adelante que no hay que desesperar todavía de poder dirigir el movimiento».

El mismo Tocqueville reconocerá expresamente las diferencias existentes entre la introducción y el resto del libro, al poco tiempo de publicarse, en la carta ya citada que dirigió a Eugenio Stoffels:

«Me dices, mi querido amigo —le escribe— que es un error mostrarse al descubierto desde las primeras palabras del libro. Hay mucha verdad y exactitud en esta observación. Me decidí a actuar así por dos motivos: habría sido imposible colocar en el resto de la obra el cuerpo de ideas que forma la introducción y no quería que se ignorase el fondo de mi pensamiento».

Tal cuerpo de ideas albergaba complejas alternativas entre democracia social y democracia política, libertad y despotismo, etc., las cuales se habían ido articulando laboriosamente a lo largo de las páginas

del libro, convirtiéndose en un cuerpo de ideas que no podía menos de simplificarse al querer exponerlo como “credo” de creencias, hacia las cuales se pretendía atraer el ánimo de los lectores.

La democracia social era algo producido por el despliegue de un proceso histórico inexorable en virtud del impulso de factores sobrehumanos; la democracia política descansaba, por el contrario, sobre decisiones humanas, siendo creación artificiosa y libre del hombre. La pretensión de mostrar de modo convincente el advenimiento de la democracia tenía que acentuar el aspecto sobrehumano del proceso, aunque no desapareciera el aspecto voluntarista del mismo:

«Me parece que los pueblos cristianos —afirma Tocqueville— ofrecen hoy un espectáculo aterrador. El movimiento que los arrastra es ya tan fuerte que no puede ser reprimido y no es todavía lo suficientemente rápido como para no poder dirigirlo. Su suerte está en sus manos, pero pronto se les escapará»¹⁰.

10. Política y religión en Norteamérica

«La civilización angloamericana —escribe Tocqueville— es el producto [y este punto de partida debe estar siempre presente ante el pensamiento] de dos elementos completamente distintos, que en otras partes se han hecho frecuentemente la guerra pero que en América han llegado, por así decirlo, a incorporarse el uno en el otro y a combinarse maravillosamente: me refiero al espíritu de religión y al espíritu de libertad».

Si hubiera que buscar la causa única que hace probable la supervivencia de la libertad en América y precario el futuro de la misma en Francia, sería que la sociedad americana une el espíritu de religión con el de la libertad, mientras que la sociedad francesa está desgarrada por la oposición entre la Iglesia y la democracia, entre la religión y la libertad.

«En Francia el conflicto del espíritu moderno y la iglesia es la causa última de las dificultades que encuentra la democracia para ser liberal y, al contrario, el parentesco entre el espíritu de la religión y el de la libertad es el fundamento último de la sociedad americana».

Es éste un juicio central en el libro de Tocqueville sobre América. Aparece reiteradamente en la *Democracia* (I), como algo perteneciente de manera especial a la sociedad americana que examina, y vuelve a presentarse en la *Democracia* (II) con validez más general. ¿Se trata de un juicio de larga gestación?, ¿Hasta qué punto influyó la educación de Tocqueville en el seno de una familia con arraigadas creencias religiosas?

La primera carta que envía Tocqueville desde América está dirigida a su madre, ferviente católica, y no es de extrañar que le dé cuenta detallada de la misa mayor que acaban de oír los dos viajeros en una iglesia católica cercana a su residencia en Nueva York. Las semejanzas debían de ser muy precisas, pues el catolicismo había sido propagado en Estados Unidos por clérigos franceses, y de una congregación de elite como era la de Saint-Sulpice, añade que la iglesia era grande y estaba completamente llena, siendo el recogimiento más profundo que en las iglesias de Francia.

¹⁰ D.A., ed. crit. E. NOLLA, 8.

«El establecimiento de los católicos en Nueva York es considerable; tienen en la ciudad cinco iglesias y su número rebasa los veinte mil. No me asombraría que la religión católica, tan atacada en Europa, realizase en este país grandes progresos. La necesidad de una doctrina religiosa es tan profundamente sentida en este lado del Atlántico que los mismos protestantes estiman poco a los católicos que parecen descuidar su culto».

Toda la familia Tocqueville sentía un considerable interés por las cosas de América, muy superior al que suele suponerse por su ideología legitimista. Entre los personajes que frecuentaban la casa de los Tocqueville destacaba el arzobispo de Burdeos. Fue el primer cardenal romano que había regido una diócesis en Norteamérica, la de Boston, habiendo pasado una treintena de años en el Nuevo Mundo, que le permitieron convertirse en un personaje casi legendario, asociado a los progresos del catolicismo en Estados Unidos.

El afán por mostrar que la religión actuaba como guardiana de los valores y de la estabilidad en la sociedad norteamericana le impidió percatarse debidamente a Tocqueville de la verdadera vitalidad y el idealismo de las sectas, que podían engendrar, como en efecto sucedió, tanto el conflicto como la integración social.

En el mismo capítulo de la *Democracia* (I), Tocqueville desarrolla el contraste existente entre el mundo moral-religioso y el mundo político. En éste todo está clasificado, coordinado, previsto y decidido de antemano; en el otro hay independencia, desprecio de la experiencia y celos de toda autoridad. Lejos de dañarse estas dos tendencias en apariencia tan opuestas, marchan de acuerdo y parecen prestarse mutua ayuda.

«La religión ve en la libertad civil un noble ejercicio de las facultades del hombre; en el mundo político un campo entregado por el Creador a los esfuerzos de la inteligencia... La libertad ve en la religión la compañera de sus luchas y de sus triunfos, la cuna de su infancia. Considera a la religión como salvaguardia de las costumbres, a las costumbres como garantía de las leyes y la prenda de su propia duración» (I).

«No hay casi ninguna acción humana —escribe— que, por particular que se suponga ser, no haya nacido de una idea muy general que los hombres han concebido de Dios, de sus relaciones con el género humano, de la naturaleza del alma y de sus derechos respecto a sus semejantes. No se podrá conseguir que esas ideas no sean la fuente común de la que procede todo lo demás» (II).

Tocqueville llega a la conclusión de que, entre todas las ideas, las generales sobre Dios y la naturaleza humana son las que más conviene «sustraer a la acción habitual de la razón individual», habiendo «más que ganar y menos que perder al reconocer una autoridad» (II). Y viene aquí como conclusión una de las más célebres sentencias de Tocqueville:

«En cuanto a mí, dudo de que el hombre pueda soportar nunca a la vez una completa independencia religiosa y una entera libertad política; me siento llevado a pensar que, si no tiene fe, es preciso que sirva y, si es libre, que crea».

Bien lejos de esta doctrina se encuentra la sostenida por Benjamin Constant, para no pocos el pensador más identificado en el continente con la causa del verdadero liberalismo. Escribió mucho más sobre religión que Tocqueville. La religión es para Constant “sentimiento religioso” que contrapone a la “religión formal”. «La religión dogmática, potencia hostil y perseguidora [...] se ha convertido en un

azote más terrible que el que estaba llamada a conseguir que se olvidase». Solo en la esfera íntima y libre de toda coacción exterior puede, según Constant, desenvolverse la religión y sentirse los consuelos que procura. La religión no es, en definitiva, más que una forma de libertad individual en grado supremo, que sirve de raíz y justificación a las demás libertades. La inevitable proyección social del fenómeno religioso debe encontrarse sometida al mayor grado posible de debilitación y desmenzamiento, con objeto de que no resulte ahogado el sentimiento religioso. «Esa multitud de sectas que asustan a la gente es lo más saludable que hay para la religión, gracias a ella la religión no deja de ser un sentimiento para convertirse en simple forma».

Tocqueville también observaría la multiplicidad de sectas existentes en el mundo americano, pero se esforzó por descubrir en el fondo ellas un centro unificador:

«Hay una multitud innumerable de sectas en Estados Unidos —escribe (I, 1)—. Todas difieren en el culto que es preciso dar al Creador, pero todas están de acuerdo sobre los deberes de los hombres, unos respecto de otros [...] Todas las sectas en Estados Unidos se confunden en la gran unidad cristiana, y la moral del cristianismo es por todas partes la misma».

Tocqueville se mueve en la tradición de Montesquieu, pero en lo que al valor social de la religión se refiere, “discrimina” menos que Montesquieu. En el célebre capítulo cuarto del libro decimonoveno de *El espíritu de las leyes*, donde Montesquieu distingue los componentes del *espíritu general*, la religión es una de las «varias cosas que gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas de gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres, las maneras». Tocqueville se inspira en Montesquieu pero reduce el número de componentes y los jerarquiza. Uno de los títulos de la segunda parte de la *Democracia* reza así: «Que las leyes sirven al mantenimiento de la república democrática en Estados Unidos más que las causas físicas, y las costumbres más que las leyes». En cuanto a la religión, ocupa un lugar superior: «en Estados Unidos la religión regula las costumbres y extiende su imperio también sobre la inteligencia».

Quien examine hoy el funcionamiento político de la sociedad norteamericana puede llegar a la conclusión de que Tocqueville se equivocó a la larga al subordinar las leyes a las costumbres y éstas a la religión. Las leyes han demostrado tener en los Estados Unidos de nuestros días mayor solidez que las costumbres y las creencias religiosas; pero resulta indiscutible que Tocqueville concedió una importancia mayor a las creencias religiosas que a las leyes, como consecuencia de los valores dominantes en la sociedad de su tiempo o de resultados de sus propias preferencias.

Tocqueville se precave contra los que no querían tomar en serio el valor que él reconoce a las creencias religiosas en el funcionamiento de la sociedad norteamericana: «Un día tras otro —comenta— se me prueba muy doctamente que todo está bien en América, excepto ese espíritu religioso que yo admiro, y se me pide reconocer que solo falta a la libertad y a la felicidad de la especie humana en el otro lado del océano creer con Spinoza en la eternidad del mundo y sostener con Cabanis que el cerebro segrega el pensamiento. A esto, en verdad, no tengo nada que responder salvo que quienes emplean tal lenguaje no han estado en América y no han visto más pueblos religiosos que pueblos libres. Les espero a la vuelta».

No se trata de cuestiones de hecho que conciernen a gente de ultramar; el ejemplo que dan las gentes de América es válido, según Tocqueville, para todos los amantes de la libertad.

«Cuando quienes quieren sinceramente preparar a los hombres para ser libres atacan las creencias religiosas —afirma— siguen sus pasiones y no su interés. Es el despotismo el que puede prescindir de la fe, no la libertad».

Cuando Tocqueville habla de antropología o de sociología de la religión es preciso tener en cuenta que sus análisis reflejan la *actitud biface*, como de Jano, que mantuvo ante la religión, reverencia hacia el sincero sentimiento religioso y énfasis sobre la utilidad secular de la religión. El primer punto de vista induce al escepticismo en cuanto a la calidad de las creencias de los americanos, pero el segundo lleva a aprobar los esfuerzos de los americanos para promover la religión por sus beneficios en este mundo.

Es fácil olvidar el primer punto de vista, pero, como ya apreció Stuart Mill, «Tocqueville no fue un pensador secular, cuyo interés por la religión pudiera derivarse de factores personales». Tocqueville no sintió que él mismo estuviese exento de la necesidad de tener creencias religiosas, que consideraba algo común a la especie humana, ni consideró tampoco el descreimiento como una liberación hacia el mundo del pensamiento libre. Para comprender la estructura espiritual de Tocqueville conviene examinarla a la luz de Pascal, que tanto cita explícita o implícitamente a lo largo de sus escritos.

11. Aristocracia y democracia

En un manuscrito de Tocqueville no destinado a la publicación y que lleva como título «Mi instinto y mis opiniones», el autor lleva a cabo esta declaración:

«La experiencia me ha demostrado que en el caso de casi todos los hombres, y con toda seguridad en el mío, uno vuelve más o menos a sus instintos fundamentales, y que solo se hace bien lo que está conforme con sus deseos. Busquemos, pues, sinceramente dónde están *mis instintos fundamentales y mis principios serios*. Tengo por las instituciones democráticas un gusto cerebral, pero *soy aristócrata por instinto*; es decir, que desprecio y temo la muchedumbre. Amo con pasión la libertad, la legalidad, el respeto de los derechos, pero no la democracia. He aquí el fondo de mi alma [...] *La libertad es la primera de mis pasiones*. He aquí lo que es verdadero».

El genio intelectual de Tocqueville se caracteriza por la concentración de todos sus medios de análisis y comprensión, caso raro en la historia del pensamiento político, sobre una cuestión única, nuclear, planteada muy pronto con soberana autenticidad. Dicha cuestión, que le preocupó obsesivamente desde el principio hasta el final de sus días, tiene, naturalmente, diversas facetas que giran ante sus ojos con variados significados, pero no cabe separarlos y excluir unos de otros. Con el pensamiento de Tocqueville no vale «o esto o lo otro», sino el «esto y también lo otro»; no son válidas tampoco fórmulas mágicas de coordinación y de síntesis. No es que Tocqueville partiese de una postura heredada aristocrática para convertirse en demócrata y retornar al final de su vida hacia un cierto aristocratismo. Existe, ciertamente, una evolución, pero no consiste en sustituir unas etapas por otras, sino en una variable composición del juego con una misma baraja.

Evidentemente, el análisis del capitalismo que Tocqueville lleva a cabo en el capítulo veinte de la segunda parte de la *Democracia*, titulado «Cómo la aristocracia podría salir de la industria», resulta muy somero y superficial comparado con el que lleva a cabo Marx. Lo que a Tocqueville le interesa no son tanto los problemas específicos de la nueva sociedad industrial como la cuestión de si va a tomar la forma de las viejas aristocracias. He aquí uno de los argumentos fundamentales que le llevan a dar una

respuesta negativa a la hipótesis de la perdurabilidad de una clase similar a la de la aristocracia terrateniente: «Así, los elementos que forman la clase de los pobres son más o menos fijos, pero los elementos que componen la clase de los ricos no lo son. A decir verdad, aunque haya ricos, la clase de los ricos no existe; porque los ricos no tienen espíritu ni objetivos comunes. Hay, pues, miembros, pero no cuerpo».

No nos interesa aquí la cuestión en sí misma, sino tan solo traerla a cuento para ejemplificar cómo el aristocratismo de Tocqueville puede servir para iluminar los análisis de las estructuras democráticas, y justamente, porque Tocqueville no se siente llamado a decidir en una opción entre régimen aristocrático y régimen democrático. Cualesquiera que fueran sus preferencias, la realidad social de su tiempo no ofrece, a su juicio, alternativas. La misma aristocracia inglesa, tan vigorosa, está llamada a desaparecer pronto y violentamente, piensa Tocqueville cuando se dispone a redactar *La democracia en América*. Escribe a un amigo:

«Formando yo parte de la antigua aristocracia de mi patria, no tenía odio ni envidia naturales contra la aristocracia, y estando destruida esta aristocracia no tenía tampoco amor natural por ella, pues no se adhiere uno fuertemente más que a lo que vive. Estaba bastante cerca de ella para conocerla bien y bastante lejos para juzgarla sin pasión. Otro tanto diré del elemento democrático [...] No he tenido necesidad de grandes esfuerzos para lanzar tranquilas miradas a los dos lados».

Se presenta aquí con un tono sentimental muy distinto al de la comentada confesión sobre «su instinto y sus opiniones», gozando de una tranquilidad siempre pretendida por él, aunque no siempre conseguida.

Se ha indicado no pocas veces que Tocqueville se anticipa a Max Weber en el empleo de tipos ideales contraponiendo el tipo de hombre democrático al del aristocrático. Habría que señalar también otras anticipaciones, como las relativas a la sociología de la religión. «Seguramente la obra de Max Weber — escribe J.P. Mayer— ofrece *the most congenial recapitulation* de la formulación del problema por Tocqueville, diferenciándose solamente en el alcance de la cuestión, puesto que Weber tiene en cuenta también las culturas orientales y la contemplación desilusionada de una época que se desprendió de la religión».

Conviene precisar que los tipos ideales de Tocqueville no están contruidos artificiosamente, con la asepsia de un laboratorio de sociología del siglo XX; se enraízan en experiencias concretas del pensador dentro de circunstancias muy precisas de tiempo y lugar. En primer lugar, el choque con la gran novedad de la sociedad americana, que implicaba la evocación por contraste de las formas de vida aristocráticas, fundamentalmente las de Inglaterra. Pocos años antes de morir Tocqueville se preocupaba también y muy concretamente por las estructuras de la sociedad alemana, que consideraba próximas a las del antiguo régimen galo. No se trataba de preocupaciones más o menos historicistas y nostálgicas; Francia estaba rodeada de países regidos por aristocracias. Aunque la aristocracia perteneciera al pasado en Francia y no hubiera existido nunca en Estados Unidos, constituía el régimen común en Europa. Discurrir sobre la mentalidad del hombre aristocrático y sobre la índole de los gobiernos regidos por él, no era perderse en vagas elucubraciones sino tocar la realidad europea con los dedos de la mano.

El tipo-ideal del hombre aristocrático no se desarrolla sistemáticamente por Tocqueville hasta la segunda *Democracia*, cuando estudia la democracia en términos más generales que en la primera, y muy especialmente su influencia sobre los distintos sectores de la vida social y cultural. La simetría de los

tipos resulta un poco engañosa, pues la imagen del aristócrata, en la intención de Tocqueville, ha sido diseñada por exigirla la del hombre democrático por ser entendida por contraste.

De una manera muy precisa aparece la experiencia aristocrática en un texto que ha sido considerado como uno de los más completos y explícitos en que Tocqueville establece la fuerza irresistible de la igualdad democrática, describiendo su modo de acción. Está incluido en un capítulo bajo el título «Cómo la democracia modifica las relaciones de servidor y de señor» (I, 2): «No he visto jamás — afirma— en los Estados Unidos nada que pueda recordarme la idea de un servidor de elite, del que en Europa hemos conservado el recuerdo». «Estos hombres cuyo destino es obedecer, no entienden, sin duda, la gloria, la virtud, la honestidad, el honor de la misma manera que los señores. Pero se han hecho una gloria, unas virtudes y una honestidad y conciben, si puedo expresarme así, una especie de honor servil». A un analista de procedencia o formación burguesa le habría resultado difícil llevar a cabo tal especie de análisis.

Cuando Tocqueville habla de principio aristocrático debe entenderse, como siempre sucede con los conceptos usados por él, en acepciones diversas y a veces equívocas. «Quizá habéis pensado con excesiva frecuencia — escribe Guizot a Tocqueville— en la aristocracia histórica que está realmente vencida, y demasiado poco en la aristocracia natural, que no puede estar vencida mucho tiempo, y acaba siempre por renacer de sus cenizas [...] Acaso si la hubierais considerado con más insistencia, habríais estado mejor situado para oponeros a la democracia, aunque aceptándola, por lo que hay en ella de ilegítimo e insociable en su victoria». Guizot se refiere aquí al concepto de aristocracia natural que emerge en la nueva sociedad postrevolucionaria frente a la del antiguo régimen, cuya constitución se presenta como tema esencial en el pensamiento y la acción política de los doctrinarios. Era una forma de elite de la que se ocuparon en sus estudios Mosca y Pareto, mientras que se desentendieron de las especulaciones hechas por el aristócrata democrático Tocqueville.

A juicio de Diez del Corral, para esclarecer el problema del aristocratismo de Tocqueville conviene evocar lo que fue el aristocratismo específico de los griegos, aunque nuestro autor se sintiera muy alejado del mundo antiguo. Es difícil de entender tal aristocratismo helénico por el hombre europeo en razón de la misma estructura de su historia. Mientras que la épica cortesana de nuestra Edad Media quedó olvidada tras el hundimiento del mundo caballeresco —la *Canción de Roland*, los *Nibelungos* o el *Mío Cid*—, y hubo de ser rescatada por los eruditos, la validez del epos homérico nunca fue interrumpida, permaneciendo viva hasta crear en el periodo helenístico una ciencia propia para investigar su tradición y sus formas originales¹¹.

Para mejor entender la función que el aristocratismo juega en el pensamiento político de Tocqueville, además del ejemplo de la *kalokagathia* conviene tener en cuenta otro ejemplo, griego también, el del régimen mixto de gobierno, la última doctrina sobre organización política que elaboró la Antigüedad clásica. Tocqueville se ocupó de tal doctrina en la forma que desarrolló Platón, mostrándose resueltamente hostil a ella, como ocurrirá también cuando se ocupe del régimen mixto de gobierno en su versión contemporánea, tal como se aplicaba en Inglaterra. Pues esta vieja doctrina, al mismo tiempo

¹¹ JAEGER, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. J. Xirau, W. Roces, F.C.E., Madrid 1990¹¹. El ideal perfecto de la educación, la *kalokagathía* (del griego *kalós*: bello, y de *agathós*: bueno) que establece la armonía entre la educación física, corporal, y la educación espiritual -intelectual y moral del alma.

compleja y simple, vulgar y sapiencial, había perdurado con cambios más o menos importantes hasta los días de Tocqueville y él la recoge para criticarla, y en definitiva, negarla.

En un breve subcapítulo de la primera *Democracia*, que lleva como título «Tiranía de la mayoría», se enfrenta Tocqueville con la doctrina del régimen mixto tras un breve exordio preparatorio: «No es que para conservar la libertad crea yo que se puedan mezclar varios principios en un mismo gobierno, con el fin de oponer realmente uno al otro. El gobierno que se llama mixto —afirma— me ha parecido siempre una quimera. No hay, a decir verdad, gobierno mixto [en el sentido que se da a esta palabra], porque en toda sociedad se acaba por destruir un principio de acción que domina a todos los otros».

Tocqueville repetía, seguramente sin haberlas leído, las críticas de Jean Bodin, tras haber aceptado las tres formas políticas clásicas (monarquía, aristocracia, y democracia), llevada a cabo contra la forma mixta de gobierno en su libro *Los seis libros de la República* (1567). La Inglaterra del siglo XVIII, que se cita especialmente como ejemplo de gobierno mixto, era según Tocqueville «un estado esencialmente aristocrático, aunque se encontrasen en su seno importantes elementos de democracia; porque las leyes y las costumbres estaban establecidas de tal suerte que la aristocracia debía siempre, a la larga, predominar y dirigir a su voluntad los negocios públicos». «Cuando una sociedad viene a tener realmente un gobierno mixto —concluye—, es decir, igualmente dividido entre dos principios contrarios, entra en revolución o se disuelve».

La conflictividad feroz entre los defensores de la aristocracia y de la democracia en la Francia de la Revolución y de la Restauración no permite, a juicio de Tocqueville, la conciliación implícita en la doctrina del “régimen mixto”, antes bien, es preciso separar a combatientes tan pertinaces.

Lo que Tocqueville echa de menos en las sociedades democráticas es algo que tiene que ver, sin duda, con lo que se suele entender por valores aristocráticos de excelsa calidad. Echa de menos en la democracia la energía y el vigor de los individuos y la sociedad: «Confieso —escribe— que en la sociedad democrática temo menos la audacia que la mediocridad de los deseos. Lo que me parece más de temer es que en medio de las pequeñas ocupaciones incesantes de la vida privada, la ambición pierda su impulso y su grandeza y que las pasiones humanas se colmen y reduzcan al mismo tiempo de tal suerte que cada día se haga más tranquilo y menos elevado el aspecto del cuerpo social» (II).

De ahí la necesidad de proyectar el signo de los valores aristocráticos en las sociedades democráticas. «Es necesario —escribe— que todos lo que se interesan por el futuro de las sociedades democráticas se unan y que todos, de común acuerdo, realicen continuos esfuerzos para propagar en esas sociedades la afición al infinito, el sentimiento de lo grande y el amor a los goces inmateriales»¹².

El principio aristocrático lo descubre Tocqueville en el seno de una democracia completa donde las semillas de la aristocracia no han sido depositadas jamás: «No digo —escribe— que los partidos americanos tengan siempre como objetivo ostensible, incluso como objetivo oculto, hacer prevalecer la aristocracia o la democracia en su país; digo que las pasiones aristocráticas o democráticas se

¹² Cosas parecidas viene a pensar Stuart Mill: «Así el mismo espíritu se doblga al yugo; hasta en lo que las gentes hacen por placer, la conformidad es la primera cosa que piensan; se interesan en masa, ejercitan su elección solo entre las cosas que se hacen corrientemente; la singularidad de gustos o la excentricidad de conducta se evitan como crímenes; a fuerza de no seguir su natural, llegan a no tener natural que seguir; sus capacidades humanas están resacas y consumidas; se hacen incapaces de todo deseo fuerte o placer natural, y generalmente, no tienen ni ideas ni sentimiento nacidos en ellos o que pueda decirse propio de ellos» (*Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid 1986, 133).

encuentran fácilmente en el fondo de todos los partidos, y que, aunque escapen a las miradas, forman con su punto sensible y su alma» (I). Estas líneas afirman dos cosas muy destacables: en primer lugar, que en una democracia completa, donde nunca se han depositado semillas de la aristocracia, la polaridad aristocracia-democracia continúa siendo el resorte de la vida política. Pese a la prevalencia sin obstáculos del estado social democrático, pese a la ausencia de influencias individuales, las pasiones aristocráticas y democráticas están todavía vivas.

Sainte-Beuve, a propósito de dichas cuestiones escribió este interesante comentario: «Aunque perteneciente tanto por nacimiento como por sus gustos exquisitos y delicados al antiguo régimen, Tocqueville abunda en el espíritu de 1789. Hombre del ochenta y nueve, se siente tan celoso de la libertad como se muestra precavido y desconfiado ante la igualdad; la aconseja tan morosamente que se le tendría a veces por adversario». Y compara a Tocqueville, investigador de la democracia futura — hacia la que tiende y se encamina aunque con un semblante tan pensativo que parece triste—, al piadoso Eneas que fue a fundar Roma añorando y llorando a Dios. Pero Eneas, más que añorante, fue el gran portador, del mejor espíritu griego hacia el solar de Roma. También Tocqueville quiso serlo y en gran medida lo fue, como tal se presenta ante nosotros.

«Toda su obra —escribe J.C. Lamberti— es un inmenso esfuerzo por transponer a la democracia, y en beneficio suyo, los valores y la audaz afirmación de la independencia personal, que constituye, para Tocqueville como para Chateaubriand, la esencia de la libertad aristocrática». La especulación de Tocqueville sobre la aristocracia se enraíza, en última instancia, en vivencias personales, con frecuencia solo en vivencias de recuerdos de instituciones o pasiones que fueron, pero que han llegado hasta él de manera fidedigna. Uno de los secretos del éxito de Tocqueville es su emplazamiento cronológico y local, así como familiar.