

“De la democracia en América”, una relectura

Javier Bonilla Saus*

Fecha de envío: 1/07/2013

Fecha de aprobación: 18/12/2013

1 ¿Un viaje hacia la democracia?

El primer elemento a tomar en cuenta cuando se aborda el texto más importante de la obra de Tocqueville¹ es que su título parece anunciar con total claridad el tema que el libro ha de abordar. Esa lectura supone la validez de una aproximación literal al título que es, seguramente, apresurada. Así, una parte de la academia en ciencias políticas ha ido aceptando, de manera no muy reflexiva, la idea que el texto de Tocqueville es un texto dedicado a la descripción y al estudio de los Estados Unidos y de su sistema político². Esta idea sobre el tema del libro se tornó, por largo tiempo, un lugar común y parece necesario recordar que, en realidad, “*La Democracia en América*”³ es, un texto

*Departamento de Estudios Internacionales, Universidad ORT Uruguay. E-mail: bonilla@ort.edu.uy

¹Dejando de lado las “Obras Completas”, las obras de Tocqueville publicadas autónomamente no son muchas: “Del sistema penitenciario en los Estados Unidos y de su aplicación en Francia” (1833); “Quinze jours dans le désert” (1840); “De la démocratie en Amérique” (volume I, 1835 – volume II, 1840), “L’Etat social et politique de la France avant et depuis 1789” (1836) y “L’Ancien Régime et la Révolution” (1856).

²Harold Laski, en un libro de 1948, advertía que Tocqueville quería encontrar en las circunstancias políticas de los EE.UU. elementos que le sirvieran para analizar el futuro de Francia y que su libro era un análisis de Norteamérica pensado para los franceses. (Laski 1948, 16-17). Un ejemplo actual de la persistencia de la lectura ingenua mencionada más arriba: “*I propose to focus in these remarks on Alexis de Tocqueville’s classic study of Democracy in America. This is the first sociological study of American society, and it explores issues intimately connected with the American experience during the years immediately following the American Revolution*”. (Costner, 1976, 411- 430)

³Recuérdese el título original de Tocqueville: “De la Démocratie en Amérique”, Gallimard, Paris, 1961. Que el título de las traducciones castellanas e inglesas se haya transformado a veces en “La Democracia en América” (Alianza, Madrid, 1980) o “Democracy in América”, (The Library of America, NY., 2004), es quizás un síntoma más de esa tendencia a olvidar que el interés de Tocqueville es la democracia en general y,

algo más rico y complejo de lo que la mencionada lectura supone.

El libro de Tocqueville es, ante todo, un libro sobre la democracia como “problema” político y teórico que, dadas las circunstancias históricas del siglo, es en los EE.UU. donde su despliegue es más accesible. En segundo lugar, como bien demuestra Donald Maletz (1998), el texto de Tocqueville es portador, como en una “segunda voz”, de una reflexión paralela sobre la Revolución Francesa que se tornará, casi insensiblemente, en un ejercicio que podríamos llamar político-socio-jurídico⁴ comparativo entre el problema de la democracia en Francia y en América -o los EE.UU.- y “su” democracia⁵.

La complejidad de la intención de Tocqueville no sólo la indica su correspondencia⁶. De manera mucho más decisiva, la delata lo que podríamos llamar la aplastante onnipresencia de lo que se dio en llamar “la problemática de su tiempo”⁷ en el pensamiento histórico,

al mismo tiempo, su compleja relación con la política francesa. En ese entendido, es exacto que la virtud especial de los EE.UU. es que proporcionan al autor un ejemplo “concreto” del régimen “abstracto” que pretende estudiar. Con el tiempo esto ha ido configurando dos aproximaciones a la obra de Tocqueville. Mientras en que EE.UU. (fundamentalmente en Yale) la escuela americana, se ha ido conformando con el enfoque implícito en el título “La democracia en América”, en Francia se continúa a privilegiar la lectura de la democracia norteamericana “desde una mirada francesa” y se toma mucho más en cuenta el segundo texto decisivo de Tocqueville, “El Antiguo Régimen y la Revolución”.

⁴Un trabajo sólido sobre las dificultades de Tocqueville con el abordaje histórico, y particularmente historiográfico, su obsesión comparativa de las distintas sociedades y su peculiar manera de concebir la historia, puede encontrarse en (Gargan 1962, 48-61). Pero la hipótesis más recibida es que Tocqueville trabaja en una “nueva sociología”: “I attempted to classify Tocqueville’s work as that of a sociologist and of a moralist without defining correctly that concrete sociology which is basically opposed to the scientism of the various types of positivistic sociologies. His own idea about the meaning and the significance of his work becomes evident in his careful differentiation between the political liberalism of his times and his own liberal attitude and thought. He dubbed himself a “Liberal of a new species”. (Salomon 1939, 403)

5

“Yet as Tocqueville’s increasingly rich and complex comparative project unfolds, Democracy in America becomes the vehicle for a critical analysis not only of American democracy but also of the French alternative. Particularly in his examination of the pre-independence democracy of the New England towns, Tocqueville recommends to his French readers a new understanding of the sources of modern democracy and its likely path of development. That understanding puts the democratizing movement of his own country into a new light, revealing a critical perspective on the French Revolution distinct from those of the revolutionaries and the reactionaries alike.” (Maletz 1998, 514)

⁶Una carta clave para entender las intenciones de Tocqueville es la del 21 de febrero de 1835 -posterior a su retorno de América- seguramente destinada a Charles Stoffels, pero que fue publicada con su correspondencia con Louis de Kergorlay en los archivos de Yale. En la importancia de esta carta coinciden tanto Jardin (1988, 79) como Donald Maletz, (1988, 514) siguiendo, este último, a Roger Boesche (1985, 98-100), “Alexis de Tocqueville: Selected Letters on Politics and Society”.

⁷La expresión es de Pierre Manent (1990, 191-192) y la formula en el capítulo dedicado a Constant: “Cualesquiera que sean las denominaciones varias con las (...) que se

político y filosófico de Francia en esa coyuntura.

La Revolución Francesa ha pasado -con la reformulación radical del mundo que ello implicó-, como han pasado el Terror jacobino y el Imperio. Es “mucho historia” transcurrida en algo más de cincuenta años. Y “la problemática de la época” de Tocqueville es, sobre todo, imaginar cómo debería ser la sociedad post-revolucionaria. La tarea no es sencilla porque, aunque se sabe que la destrucción del orden aristocrático francés ya había sido parcialmente consumada por la monarquía, después de la Revolución esa demolición estaría siendo culminada por la rápida imposición de una “igualdad de condiciones sociales” que progresa inconteniblemente. El problema radica en que, más allá de que todos concuerden en el término “democracia”, nadie se atreve realmente a imaginar cual ha de ser el régimen institucional que encarne ese movimiento hacia la “igualdad de condiciones”. En otros términos: nadie puede responder a la pregunta de qué quiere decir “democracia” en la Europa de 1830.

Como para todos es obvio que la Revolución no puede recomenzar⁸, y también que el Imperio y la Restauración fueron dos ostensibles fracasos sucesivos, inevitablemente se ha puesto en el orden del día la cuestión de la “sociedad”, de la “igualdad” y de la “democracia” en la agenda del liberalismo francés del siglo XIX⁹.

En el texto de Tocqueville, la utilización de “*De l'esprit des Lois*” (1748) de Montesquieu, como inspirador del trabajo, es bastante evidente. Así como Montesquieu había trabajado sobre la tradición “constitucional” inglesa, así trabajará, en buena medida, también Tocqueville sobre la Constitución norteamericana y sobre muchas de las instituciones de ese país¹⁰. Pero, en realidad, el paralelismo se

sostuvo la lucha de que fuimos testigos y a menudo víctimas, en el fondo esa lucha fue siempre la lucha del sistema electivo contra el sistema hereditario. Esa es la cuestión fundamental de la Revolución Francesa y, por así decirlo, la cuestión del siglo”. En 1830 estallan en Francia las jornadas revolucionarias conocidas como la Revolución de Julio, que darían lugar a la entronización de la Monarquía de Luis Felipe I de Francia que sustituye entonces a Carlos X en el trono, convirtiendo a la Casa de Borbón-Orléans en la nueva familia gobernante. Tocqueville se va a América porque en Francia el nuevo régimen, dirigido por “el rey democrático” o “le roi bourgeois”, entrará en fuerte contradicción con el partido legitimista, proclive a los Borbones, al que pertenece, el menos por lo que podemos reconstruir, más la familia de Tocqueville, que él mismo.

⁸Las jornadas de Julio mostrarán que el peligro de un nuevo levantamiento revolucionario, a pesar de todo lo acontecido desde 1789, no es un imposible y, desde la perspectiva tanto de los legitimistas proclives a los antiguos Borbones, como de la de los liberales, así como desde la de otros sectores de la sociedad francesa, una nueva revolución es vista como una verdadera catástrofe.

⁹Es el mismo caso del esfuerzo de Benjamin Constant por redefinir una idea de libertad que sea operativa para la situación post-revolucionaria de donde surgirá el célebre discurso de 1819: “De la liberté des Anciens comparée avec celle des Modernes.

¹⁰Un original enfoque para aproximar entre sí las propuestas de Montesquieu y Tocqueville: “Montesquieu, Tocqueville y la corrupción de la República”. “Montesquieu y Tocqueville compartirán la premisa de que la modernidad modificó las bases morales de la política, de forma que el interés se hizo el centro de la actividad política. Este

agota a este nivel más bien formal porque, en el fondo, lo que los separa, es que el trabajo de Tocqueville se inscribe en el mundo emergente "después" de la Revolución mientras que, el de Montesquieu, lo hace meramente en los limitados términos de una crítica al Antiguo Régimen construida desde la perspectiva de una nobleza rural -en parte ya aburguesada- que está harta del centralismo, del autoritarismo y de la arbitrariedad del absolutismo de los Borbones pero que no es portadora de pregunta alguna sobre la idea de República.

De alguna manera, y como han señalado múltiples autores, mientras que, antes de la Revolución, los hombres de la Ilustración vivían en la sociedad civil y/o en el Estado absolutista, después de aquella, los hombres comienzan a vivir "en la historia"¹¹.

El texto de Tocqueville, y "la problemática de su tiempo" se inscriben más en la línea de las preocupaciones de Constant o Guizot -eventualmente en la perspectiva de un Rousseau-, sobretodo empeñados en buscar caminos políticos de futuro, más que en echar mano al sólido juridicismo histórico de Montesquieu ya superado por la Revolución.

Es que, en el fondo, después 1789, tirios y troyanos han aceptado sus consecuencias y todos están a la búsqueda de un mecanismo para "salir de la Revolución". Pero salir, ni es sencillo, ni todos piensan de la misma manera el problema. "Superar" la Revolución significa algo más que detenerla, "fijarla" y, menos aún, volverla atrás, como pretendió la ceguera británica y prusiana en el Congreso de Viena.

Como sostiene Manent (1997), han pasado 50 años del estallido revolucionario y Francia sigue, entre barricadas, pujos monárquicos y golpes de Estado, empantanada en la retórica de la Revolución. Es necesario "retornar" a la normalidad, consolidar sus resultados, definir sus éxitos y fracasos, reestructurar la economía y formalizar instituciones políticas permanentes y adecuadas a la nueva realidad de la nueva sociedad.

Ya Rousseau había advertido, aún antes de la Revolución, mezclando sentido de observación y "*wishfull thinking*", que el "Ancien

cambio conceptual operó una transformación metodológica para la política, de forma que el tema de la corrupción sufrió un cambio conceptual, al separar el tema de las virtudes y conectarse al problema del interés." (Filgueiras 2009, 320)

¹¹Esto es un efecto del carácter liberal de la Revolución. Como señalásemos en trabajos previos, la virtud del liberalismo fue establecer, desde sus más tempranos planteos "proto-liberales" como el caso de Hobbes, que la constitución del poder político moderno legítimo era "un artificio", una "techné" según la expresión de ese autor (Bonilla Saus, 1995). Si el régimen político no era impuesto por Dios, por una sociedad estamentaria considerada como "natural" o por un monarca de derecho divino, y pasaba a ser el resultado de un contrato de cesión de derechos acordado por la voluntad racional de los hombres, éstos pasaban, a ser "responsables" de la sociedad y, por lo tanto de su devenir histórico. Montesquieu escribe apasionadamente (aunque a su manera) para defender la posibilidad de esa nueva sociedad, pero, como vimos, no "está" en ella; Tocqueville y sus contemporáneas sí la viven y se sienten responsables de su construcción y de sus avatares.

Régime estaba acabado”. Con más razón, 50 años después de 1789, los cambios eran apabullantes, la situación inestable y todavía había quien pensaba insistentemente -como Guizot y Constant- que había que resolver el enigma de las “buenas instituciones políticas” y el de “la buena representación”. Es importante entender ese estado de notoria “orfandad” que aqueja al pensamiento político francés ante los fracasos políticos que se han sucedido y la ostensible dificultad de imaginar una nueva propuesta que no logra concretarse.

Y, al menos en los términos en los que parecen plantearlo los hombres de la época, el problema de esa esquiva institucionalidad que Francia no atina a establecer está en la problemática no resuelta de la cuestión de la representación política. Más precisamente, el problema no radica tanto en la cuestión más bien clásica de “cómo representar” políticamente a la sociedad, sino en entender de una manera novedosa qué es lo que debe ser representado.

Quizás sea ésta la gran diferencia entre Tocqueville y los otros hombres de su tiempo. Todos buscan una “arquitectura política adecuada” para organizar la representación política a una sociedad civil que creen conocer: Tocqueville, por su lado, está, ante todo, fascinado¹² por una sociedad que no termina de descifrar. Esa es una de las primeras diferencias que aparecen entre la mirada de Tocqueville y, por ejemplo, las de Guizot o de Constant. Tocqueville se manifiesta resignado a la tarea de ensayar una “mirada sociológica” cuya importancia sus congéneres ni siquiera sospechan. Todavía son víctimas de la soberbia ceguera que les hace creer, como privilegiados sociales que siempre han sido, que son capaces de entender la sociedad en que viven de manera casi natural.

Ante esta preocupación por comprender la nueva sociedad que seguramente se ha formado en Francia, Alexis de Tocqueville piensa que es en Norteamérica -y, en parte, ello es efectivamente cierto-, donde es posible encontrar una respuesta al menos parcial a este interrogante. Los Estados Unidos son una nueva sociedad en construcción y, además, parecen haber logrado concebir las instituciones políticas democráticas y estables que una nueva sociedad requiere¹³. Si nos intriga saber cómo es la nueva sociedad francesa, lo que hay que ir a ver no está ni en San Petersburgo, ni en Viena ni en Londres: si existe eso llamado una nueva sociedad, eso está en los Estados Unidos.

Pero en la elección de Norteamérica como destino de este viaje

¹²Al inicio de “De la Démocratie...” Tocqueville utilizará la expresión “... siento un terror religioso...” ante la extensión del fenómeno de la igualdad social.

¹³«... il est un pays dans le monde où la grande révolution sociale dont je parle semble avoir à peu près atteint ses limites naturelles; elle s’y est opérée d’une manière simple et facile, ou plutôt on peut dire que ce pays voit les résultats de la révolution démocratique qui s’opère parmi nous, sans avoir eu la révolution elle-même. » (Tocqueville 1961:14) (p. 19 en la edición castellana referida.)

no sólo importan las preocupaciones teóricas y políticas. Sería simplificador decir que Tocqueville va a los EE.UU. solamente porque ese país permite una perspectiva “de laboratorio” para ver a “la democracia en acción”. Como suele ser el caso para casi todos los individuos, hay, secundaria o subsidiariamente, circunstancias, a la vez personales y coyunturales, que resultan también importantes en la elección de un destino, en este caso, el norteamericano.

Por un lado, en el entorno familiar y social de nuestro autor, los EE.UU. tienen, desde bastante antes de 1830, un lugar especial¹⁴ y, por el otro, la Revolución de Julio pondrá a nuestro autor, joven magistrado, en una situación política por demás incómoda¹⁵ que le darán al viaje de Tocqueville un cierto perfil de oportuna “escapatoria”. Agréguese que, como advierte Edward Gargan: *“In his reply Tocqueville confessed that he had some doubts concerning his skill in the law. He had, he knew, all the necessary information in his head, but he was having great difficulty in giving meaning to this obvious material.”*¹⁶

Pero, más allá de todos los elementos que pesaron en la elección final de ese destino, sigue siendo cierto que la sociedad norteamericana ejerce ya una importante atracción sobre los sectores ilustrados de Francia. En otros términos, la preocupación de Tocqueville ante la situación francesa, es bastante más que política. Su necesidad de reflexión teórica tiene por lo menos tres dimensiones que desbordan, en varios aspectos, la simple inquisición sobre cómo “descifrar” la

¹⁴Liberales como Madame de Stael (1766 -1817) expresaron tempranamente admiración por los EE.UU y consideraron que éstos gozaban de “un gobierno regido por la razón”. En 1823, el anciano De Lafayette (tío de Gustave de Beaumont, el futuro compañero de viaje de Tocqueville) había decidido volver a ver los EE.UU. A su vez, Malesherbes, pariente de Tocqueville, estudió con detalle dicho país cuando su sobrino fue nombrado primer embajador francés en Washington y, para culminar, el mismo Chateaubriand también había insistido, algunos años antes, en conocer el nuevo país. En otras palabras, en los medios donde ya el liberalismo estaba presente, y fuertemente influidos por la participación militar francesa en la guerra de independencia, un viaje a los EE.UU. era algo que se había tornado “sensato” e “imaginable”. Como adecuadamente señala Israel (2010, 40-41) ello no significaba que los iluministas franceses más radicales no hubiesen advertido ya las serias limitaciones de la independencia de los EE.UU. (la intolerancia religiosa importada por los puritanos, el mantenimiento de la esclavitud, etc.).

¹⁵La Monarquía de Julio exigirá a los magistrados un juramento de fidelidad al nuevo monarca que resulta particularmente difícil para Tocqueville. Muchos integrantes de su familia han renunciado a las posiciones políticas que ostentaban bajo Carlos X, sus amigos le instan a no realizar el juramento y es su propia madre quien le hace llegar las presiones de todo el entorno social contra el nuevo régimen. A pesar que Tocqueville hace el juramento, la salida hacia EE.UU. es también una forma de “esquivar” una situación familiar, profesional y política incómoda. “Si estoy obligado a abandonar mi carrera y nada me detiene forzosamente en Francia, estoy decidido a huir de la ociosidad...” “Hace tiempo que tengo el gran deseo de visitar América del Norte.”, escribe en 1830 a Charles Stoffels. (Jardin 1995, 76).

¹⁶Correspondencia con Louis de Kerkorlay de 23 de julio de 1827, en respuesta a la pregunta de su amigo sobre cómo se va adaptando de su flamante función de magistrado. (Gargan 1962, 48).

sociedad post-revolucionaria y “encontrar” una ingeniería institucional adecuada para la nueva realidad política de Francia.

Como vimos, Tocqueville advierte que tiene que “entender” los cambios sufridos por la sociedad francesa¹⁷. Rousseau, muchos años antes, los había dado por ya acontecidos¹⁸ pero Rousseau no tenía ni idea de lo que eran los cambios a los que aludía y, menos aún, podía haber barruntado los acontecimientos a más de 61 años de su muerte y los efectos sociales de los cincuenta años posteriores a 1789. La comprensión de la sociedad francesa de 1830 es un requisito básico para Tocqueville que se pregunta -no así Guizot o Constant- *¿qué es lo que tiene que ser representado?*

En ese sentido, Tocqueville tiene una deuda con Rousseau que no ha sido totalmente reconocida. Ello se explica, en parte, porque la relación entre ambos no es obvia: Rousseau es una suerte de republicano al borde del anti-liberalismo y Tocqueville, por su parte, figura en muy buena posición en el panteón liberal. Pero, aunque estas fuertes diferencias sean ciertas, también es importante reconocer que esa manera de “mirar a la política desde la sociedad”, es un verdadero “corte epistemológico” que se inicia con Montesquieu, se continúa con Rousseau y será retomado y desarrollado por Tocqueville.

2 A la búsqueda de la institucionalidad post-revolucionaria

Todo parece indicar que esa institucionalidad tan ansiosamente buscada, lo era porque debía garantizar la estabilidad política de Francia -y de Europa en un sentido amplio- pero ya ha quedado patente para los contemporáneos que no hay estabilidad política sin una adecuada comprensión de la nueva sociedad. Y, en primer lugar, hay un componente de igualdad entre los ciudadanos que hay que incorporar al diseño y al funcionamiento de esa institucionalidad. Es pertinente, entonces, retornar sobre “la igualdad” o, para ser más

¹⁷Eso explica probablemente el empeño puesto en el informe “L’Etat social et politique de la France avant et depuis 1789”, que Tocqueville enviará a John Stuart Mill para que lo reelabore y publique en su “London and Westminster Review” en 1836.

¹⁸Rousseau escribe (como Montesquieu) con la absoluta certeza que el Antiguo Régimen es “una cáscara vacía”, un envoltorio político que la sociedad francesa abandonó. Mientras que Voltaire, D’Alembert, toda la ilustración y la Enciclopedia, mantienen una crítica política virulenta contra la Monarquía y el Antiguo Régimen, Rousseau en cambio se preocupa, con talante más sociológico que político, por las características de una sociedad que ya existe pero que no responde en absoluto a la lógica del Antiguo Régimen. La sociedad francesa que ve Rousseau no depende del despotismo del Rey: depende de la desigualdad entre los hombres, de la opinión pública, de cómo el pueblo de París rechaza a Versalles, del crédito que la burguesía le otorga o no a una Monarquía fantasmal que, para él, ya hace años que no gobierna Francia. La idea es retomada por Chateaubriand, personaje muy cercano a Tocqueville: “La Révolution était achevée lorsqu’elle éclata: c’est une erreur de croire qu’elle a renversé la monarchie: elle n’a fait que disperser les ruines, vérité prouvée par le peu de résistance qu’a rencontré la Révolution”. (Benoît 1993, 316)

precisos, sobre la existencia de diferentes relatos sobre “la igualdad” que pueden ser incorporados.

2.1 La igualdad

La primera cuestión que debe ser entendida es que la temática de la igualdad -aunque no se haya destacado mucho hasta ahora- es una simple versión, reformulada por no decir “invertida”, de la problemática de “la desigualdad” que preocupara a Rousseau y que ahora, después de 1789, se ha transformado en una cuestión “concreta”. En efecto, en el discurso *“Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”* hay una frase que hace explícita esta cuestión: *“¿cómo podría meditar sobre la igualdad que la naturaleza ha puesto entre los hombres y la desigualdad que ellos han instituido, sin pensar en la profunda sabiduría con la cual la una y la otra, felizmente combinadas... concurren... al mantenimiento del orden público y al bienestar de los particulares?”* (Rousseau 1922, 96). Aunque la frase forme parte de una introducción algo protocolar -Rousseau se dirige aquí, en la Academia de Dijon, a la República de Ginebra-, no es menos cierto que la formulación alude a una cuestión de fondo: “la desigualdad entre los hombres”. Y esta “desigualdad” de Rousseau es, teóricamente entendida, el mismo problema que el de la “igualación de las condiciones sociales” de Tocqueville.

El tema es el de la relación, más o menos diferencial, entre hombres -que están en proceso de liberarse o- que se han “liberado” de las redes tradicionales de la sociedad civil del Antiguo Régimen. Para Rousseau es un problema que no está resuelto, porque escribe en 1754/55 y está atento a *“el déficit de igualdad”* entre los hombres que no termina de colmarse y, para Tocqueville, es un problema que no está resuelto, porque escribe en 1835 y ya advierte que, por bienvenida que sea “la igualdad” creciente, su instauración en la nueva sociedad conlleva problemas que Rousseau nunca siquiera imaginó.

El discurso revolucionario había abordado esta cuestión desde perspectivas distintas que no tenían, en principio, porqué reenviar a relatos contradictorios.

1. El primer relato, como vimos, es de origen estoico y atravesó por siglos la filosofía occidental: los hombres son iguales “por naturaleza”: cuando se consolide el cristianismo, serán iguales ante Dios. Esa idea de igualdad proviene de la raíz liberal de la Revolución y no es novedosa para nadie pero “opera desde el fondo” de la temática en cuestión.
2. El segundo relato tomará forma durante el proceso revolucionario y se expresará en la abolición de los privilegios, creándose así una suerte de “igualdad jurídica teórica”. En la dinámica política revolucionaria, al decretarse la abolición de todos los privilegios -de

nacimiento, de estamento, de origen local, etc.- el proceso revolucionario da un paso que aparecía orientado hacia la igualdad, quizás “formal”, pero que avanzaba hacia dos sentidos diferentes de “igualdad”.

Para algunos, la abolición de los privilegios era leída como el paso fundamental para que desapareciesen las diferencias “artificiales” creadas por el Antiguo Régimen entre los hombres, lo que iba a permitir que apareciesen las verdaderas diferencias “naturales” entre ellos¹⁹ para que la sociedad pudiese tornarse finalmente libre de los resabios del autoritarismo absolutista.

Pero, al mismo tiempo, la igualdad “liberaba” a los hombres de sus inserciones y lazos sociales tradicionales y apuntaba en realidad a crear las condiciones de *la igualdad de los hombres ante la ley*. Y esa igualdad ante la ley es prácticamente inimaginable sin que desemboque, casi naturalmente, dirá Tocqueville, en la demanda de igualdad política: es decir en la demanda por la universalización del sufragio²⁰.

En ese “*élan*”, que se genera a partir de la caída de la Restauración, las élites de 1830 perciben que, a partir de las Jornadas de Julio, el tema de la universalización del sufragio es la forma concreta de la demanda de igualdad. Más adelante aún, probablemente a partir de 1848, la sociedad francesa comenzará a reclamar activamente, ahora sí, para tomar la formulación de Tocqueville, “la igualación de las condiciones sociales” que significa, además del sufragio, un movimiento hacia la “integración” social en sentido más amplio²¹. Mientras que la primera demanda ya su-

¹⁹Es esencialmente la posición de Guizot: “*Entre los hombres abandonados a sí mismos y a las leyes de su naturaleza, el poder acompaña y revela la superioridad. Al hacerse reconocer, la superioridad se hace obedecer. Ese es el origen del poder, no hay otro. Entre iguales nunca habría nacido.*” (Guizot 1998, 11)

²⁰La lectura republicanista de la Restauración ha exagerado (y, lo que es peor, confundido) las dimensiones de las demandas de igualdad de la Francia post-revolucionaria. Hablar de la generalización de los reclamos en la sociedad francesa por una “igualdad como condición social”, vista hoy en perspectiva, no es del todo correcto o, en todo caso, es algo anacrónico. Tocqueville, sorprendentemente, quizás también aquí influido por Rousseau, nos habla de una sociedad casi “hambrienta” de igualdad social, que sabemos perfectamente, no existía más allá de algún temprano extremismo del proceso revolucionario.

²¹Pierre Rosanvallon sostiene, realizando una sorprendente amalgama conceptual, que “*La revendication du suffrage universel, qui émerge au début de la monarchie de Juillet correspond à (cette) une demande d’inclusion sociale*”. “*C’est pourquoi l’idée du suffrage universel prend alors une dimension directement sociétale. Elle correspond à un déplacement du problème de l’intégration*”. (Furet 1993: 372 y siguientes). Para nosotros, hay una diferencia que se mantiene entre el reclamo por el sufragio universal (que, efectivamente, parece dispararse en las jornadas de julio de 1830) y las demandas de “inclusión social” que refiere Rosanvallon y que, creemos, son históricamente posteriores. Desde mediados del siglo hasta La Comuna, es decir hasta 1870 y la consolidación del movimiento obrero y su penetración por anarquistas, prudhonianos, lasallistas, fabianos, marxistas, etc., la demanda “de igualdad” en una Francia (como buena parte de Europa) esencialmente campesina, era ante todo una demanda por “igualdad política”

peraba el horizonte de la mayoría de los sectores políticos franceses ilustrados posteriores a 1830 -Guizot, por ejemplo, no podrá nunca trazar con la idea de universalizar el sufragio-, la segunda etapa que pretende la integración social y un paso más en la idea de igualdad, demorará bastante más tiempo en inscribirse en la agenda política.

Si los franceses de 1830 percibían -más allá de su realidad o no- esa demanda en los términos de una demanda por la "igualdad" en sus diferentes acepciones, era necesario entender, de una vez por todas, que la ficción de la "*igualdad natural del hombre en el estado de naturaleza*" no podía fundar ninguna sociología capaz de concretar un proceso real de democratización política y social. Por prestigioso y útil que haya sido el dispositivo doctrinario en su momento no servía o, mejor dicho, no era suficiente²² para fundar las instituciones políticas requeridas por esa Francia. Una Francia que, luego de la irrupción del Imperio, su desmoronamiento en 1815, el fracaso de la más que dudosa Restauración y la re-emergencia del revolucionarismo en 1830, advertía, nuevamente, que no había un régimen político estable e instituciones post-revolucionarias quizás siquiera aún concebidas y esa es la carencia que todos los escritores de la época identifican como crucial²³.

3. Pero el tercer relato sobre la "igualdad" alude a "la igualdad de condiciones sociales" y este relato no está claramente articulado con la matriz general de la Revolución. Aunque es cierto que el slogan "*Fraternité*"²⁴ aparece, lado a lado, con "*Liberté*" y "*Egalité*" -ésta es la igualdad que corresponde al segundo relato-, no es menos cierto que la Revolución no ha planteado, más que en al-

en sentido estricto: léase se traducía, esencialmente, en la reivindicación, más o menos acentuada, de una mayor universalización del sufragio.

²²Locke, con sus 2 figuras de "Juez" y "Legislador", había estado al borde de imaginar que era necesario "controlar" concretamente el (y los) poder(es). Montesquieu dio los pasos siguientes para traducir la doctrina liberal en una propuesta de institucionalidad liberal basada en tres poderes que se controlan entre sí. No en vano el célebre capítulo VI del Libro XI "Del Espíritu de las Leyes" es considerado el acta fundacional del constitucionalismo moderno. Para el tema, véase la crítica a la extensa opinión generalizada al respecto. (Eisenmann 1983, 35-66)

²³François Guizot, profesor de Tocqueville, se destaca como el que más se empeñó en "construir" un gobierno y una sociedad civil capaces de gestionar la nueva sociedad emergida en las últimas décadas. Baste recordar la descomunal obra de Guizot en materia de extensión de la educación. En ese punto el liberalismo de Guizot está en las antípodas del principismo, siempre "oposicionista" de Benjamin Constant.

²⁴"*Fraternité*" es una temática que no combina bien con "el espíritu" de la Revolución. "*Liberté*" y "*Egalité*" convocaban sin dificultad a la nobleza harta del Absolutismo, a la poderosa burguesía que había engordado a la sombra de una revolución industrial monopolizada y corrupta por la burocracia real, e igualmente al pueblo de París, a los trabajadores de la manufactura, a los artesanos y a parte del campesinado. "*Fraternité*", en cambio, parece ser un "motto", mucho más sectorial, proveniente de las viejas "Hermandades" de las corporaciones de artesanos, tan presentes en los alrededores de París y decisivas en acontecimientos como la toma de la Bastilla.

guno de sus “compañeros de ruta” más extremistas²⁵, la cuestión de fundar “la igualdad de las condiciones sociales”.

Tanto Guizot como Constant habían reconocido que “la igualación de las condiciones sociales” era un eje de lectura posible de la historia de Europa²⁶. Para esos dos autores, como para Tocqueville -ejemplar de aristócrata²⁷ liberal, formado en el odio al Absolutismo como Montesquieu o de Lafayette-, el desarrollo de la igualdad es fundamentalmente justo. Pero, mientras que para los dos antecesores y colegas de Tocqueville, “la igualación de las condiciones sociales” habría de culminar con la implementación efectiva de la abolición de las diferencias y privilegios conseguida con la Revolución, para Tocqueville, se plantea la hipótesis que “la igualación creciente de las condiciones” no tenga un fin previsible. Tocqueville intuye rápidamente que la demanda por igualdad puede ser una “demanda infinita”²⁸. Y, de serlo así, la cuestión no quedaría resuelta con una mera implementación inteligente de los pasos igualitarios incluidos en la Revolución Francesa.

La pregunta que se impone es ¿por qué creer que la igualdad debe de generalizarse? Esta pregunta, que será fundamental en la vida del autor -e, incluso, en la conformación misma de la “*Weltanschauung*” de todo el siglo XIX- tiene efectos múltiples sobre la obra de Tocqueville. Hoy no es posible evaluar hasta dónde el viaje a los EE.UU. será determinante en su concepción radical de la igualdad. Pero debe recordarse que Tocqueville será uno de los autores que irá más lejos en esta cuestión.

Su propuesta llegará, como se sabe, hasta formular una suerte de sorprendente “*Ley general de la igualación*” cuyo desarrollo atravesaría la historia universal desde tiempos inmemoriales hasta el final de los tiempos.

²⁵La cuestión de “la igualdad social” será planteada radicalmente por Gracchus Babeuf y su “Conjuración de los Iguales”. La excusa será la disputa entre el mantenimiento de la Constitución de 1793 y su reemplazo, no aceptado por los más extremistas de los revolucionarios, por la de 1795. En el fondo, la importancia de Babeuf radica en que es el primero que “... *tentará de transformar la guerra contra los privilegios en una guerra contra los propietarios.*” denunciando “... *que la propiedad individual es la causa de todos los males.*...” (Traducción propia) (Dommanget 1969,7)

²⁶Guizot avizoraba en la abolición de los privilegios irracionales consolidados por el Antiguo Régimen, más que un avance de la igualdad, una oportunidad para que las desigualdades “naturales” como la inteligencia, los valores morales, etc. pudiesen actuar como agentes de consolidación de la nueva sociedad. El “pragmático” Guizot parece entrever que el igualitarismo puede llegar a conspirar contra el pluralismo.

²⁷Tocqueville pertenece a la más antigua aristocracia normanda, su nombre aparece en el séquito de Guillermo el Conquistador que, en 1066, derrotará a los ingleses en la batalla de Hastings y creará el germen de la aristocracia inglesa.

²⁸La historia parecería haberle dado la razón a Tocqueville. No faltan quienes interpretan las dificultades de las sociedades contemporáneas como el efecto de un “exceso de igualitarismo”. Semejante diagnóstico era solamente compartido, hasta nuestros días por el pensamiento típicamente conservador: hoy todo indica que la cuestión es cultural y políticamente más compleja.

Con un estilo inspirado en Montesquieu, Tocqueville nos habla que la igualación de condiciones es “un hecho generador”, del cual parece derivarse “... cada hecho particular...”. En otros términos, la “Ley general de la igualación” constituiría una suerte de principio abstracto determinante que, en última instancia, “explicaría” todos y cada uno de los procesos históricos²⁹. Por ello, para Tocqueville la ley de la nivelación social parece hacerse presente desde Las Cruzadas a La Reforma, durante las revoluciones que le siguieron y, seguramente, la ley se cumplirá en las sociedades futuras.

Desde esta peculiar perspectiva sobre la cuestión de la igualdad, Tocqueville procede a poner en marcha una suerte de “metodología” comparativa que tiene como “variable explicativa central” el grado de igualdad alcanzado entre los individuos.

Este “método comparativo” se aplica de manera regular para enfrentar a los EE.UU. y Francia, aunque hay en el texto referencias a otras naciones. Pero, entre estos dos casos que constituyen el centro de interés de Tocqueville, hay una diferencia fundamental: en los EE.UU. los hombres “... han nacido iguales...”, mientras que, en Francia, los hombres “se han tornado iguales”. Y esto constituye una gran diferencia.

En un sentido algo simplificador, para Tocqueville en los EE.UU. la revolución democrática³⁰ ha alcanzado su desenvolvimiento más completo. Y ello es así porque, entre otras cosas, las instituciones democráticas se apoyan en una sociedad democrática. En Francia, sin embargo, la democracia parece librada “... a sus instintos salvajes”. Tocqueville se queja amargamente, en especial, de la incapacidad del movimiento democrático de compaginarse con la religión. ¡Esto está tan bien resuelto en los EE.UU!³¹

Pero la preocupación de Tocqueville por la democracia no es un tonto encantamiento con “el modelo” norteamericano. Aunque está convencido del irreversible predominio histórico de la democracia, no por ello el autor deja de manifestar una clara aprehensión ante ese proceso incontenible de igualación social gen-

²⁹Una de las grandes incógnitas de “De la Démocratie en Amérique” es saber cuál es el “motor” de esa “ley de igualación” presentada como determinante del movimiento histórico democratizador que Tocqueville invoca. El autor no ensaya nunca una verdadera explicación y se contenta con “la constatación” de la tendencia histórica. Como vimos, Tocqueville dice sentir una suerte de “terror religioso” porque le parece intuir la mano de Dios, o de “La Providencia”, detrás de ese incontenible proceso de “nivelación social” que atraviesa el siglo que le toca vivir y toda la historia.

³⁰“Unlike most American political thinkers, Tocqueville was too wise to place institutions at the first level of political analysis” ... “Here was the essence of Tocqueville’s method - to understand politics by analyzing the nature of a given society. Because political institutions usually reflected the social conditions of a people, he argued that institutional change of itself could not recast the direction of a society.” (Horowitz 1966, 293-307)

³¹“The success of democracy in America, according to Tocqueville, is due to the moral authority of Christianity”. (Hinckley 1990, 40-41)

eralizada. Como veremos más adelante, Tocqueville percibe con agudeza algunos de los que serán los problemas futuros de la democracia.

2.2 Democracia y liberalismo

Ante el fenómeno democrático, Tocqueville tiene algunos problemas terminológicos que reflejan algunas tribulaciones conceptuales. La democracia vigente en América ¿qué es? Es un “estado social”, nos dice Tocqueville. Lo que equivale a decir que, por lo menos, es algo más que un “régimen político”. Y ¿qué es este “estado social”? Sabemos más fácilmente, lo que no es, que lo que realmente Tocqueville pretende designar con esa expresión.

Conviene deslindar esta idea tocquevilliana de toda relación con la noción de los jusnaturalistas del siglo XVII sobre la existencia de un estado “natural” y “pre-político” en el que reina “la igualdad de derechos” de todos los hombres. Muy claramente la noción de “estado social” a la que alude Tocqueville para tratar de darle forma conceptual a su idea de democracia no es “el estado de naturaleza” que, de los estoicos, adoptará el neo-jusnaturalismo.

Tampoco parece ser una suerte de formato particular de sociedad que caracterice a una “infraestructura social”, puramente sociológica, que estaría destinada a soportar la “superestructura política liberal” que es posible encontrar en los EE.UU. No parece haber en Tocqueville intenciones de preocuparse muy intensamente por el tema de la representación política en el sentido que éste fue parte de los desvelos de Constant en la misma época ni, menos aún, trazas de la futura topología marxiana de infraestructura/superestructura.

Ante la contemplación de la sociedad norteamericana, Tocqueville nos propondrá una peculiar definición de la democracia -y en algún sentido de la igualdad porque las definiciones de ambos conceptos se solapan ampliamente-. La democracia de Tocqueville es un “estado de igualdad” que parece ser el “hecho generador” de todas las realidades políticas y sociales norteamericanas, porque en los EE.UU., “... *todo depende del “dogma de la soberanía del pueblo...”* expresión, esta última, que retorna a reenganchar el tema de la democracia con su vertiente política.

La primacía de este “estado social”, vinculado a la del “dogma de la soberanía popular”, es tan poderosa que, si lo analizamos en detalle -Tocqueville lo intuye sin adentrarse demasiado en el análisis-, el razonamiento terminaría cuestionando la distinción fundamental del pensamiento político moderno entre sociedad civil y sociedad política y, de alguna manera, complejizando fuertemente, como consecuencia, toda la temática de la representación política.

Para Tocqueville tanto la sociedad civil como la sociedad política existen y son instancias perfectamente distinguibles, pero el carácter

determinante de la democracia como “estado social” es tan claro que, al ordenar “la mayor parte de las acciones humanas”, vuelve casi nulo el poder de explicación de las dos viejas categorías de la modernidad y del liberalismo.

Ello es así porque la democracia en Tocqueville -como “estado social”, y no como régimen político-, es anterior al orden civil y anterior al orden político. En Tocqueville lo que se llama democracia, al menos en los EE.UU., es un “estado de cosas” que resulta ser previo y más importante que la sociedad civil y que la sociedad política. En más de un sentido, este “estado de cosas” tiene mucho de simple -pero decisiva-, constatación empírica: los hombres “nacen” iguales en Norteamérica y eso debe ser considerado un punto de partida ineludible. Por sorprendente que pueda resultar para un aristócrata europeo, no es posible obviar ese dato fundamental que impactará tanto en la organización de la sociedad civil como en el régimen político norteamericanos.

Lo destacable del enfoque de Tocqueville es el inquebrantable rigor analítico con el que la cuestión es abordada³². Cuando el lector parece creer que la fuerza de la democracia norteamericana ha “entusiasmado” o “convencido” a Tocqueville, el autor congelará todo alborozo ingenuo del lector. Su texto mostrará cómo, en esta sorprendente sociedad democrática hay, al igual que en Europa, amos y servidores, pero, al mismo tiempo, la “domesticidad democrática” es diferente de la “domesticidad aristocrática”.

Mientras Tocqueville analiza quirúrgicamente la relación entre amos y sirvientes, tanto en Inglaterra como en la Francia aristocrática³³, al mismo tiempo construye una diferenciación radical con el funcionamiento del proveedor de servicios en la realidad democrática norteamericana: *“Il y a encore une classe de valets et une classe de maîtres; mais (...) surtout (...) il n’y a pas plus de perpétuité dans le commandement que dans l’obéissance”*. *“Je n’ai jamais vu aux Etats Unis rien qui put me rappeler l’idée du serviteur d’élite... (et)... je n’y ai point trouvé l’idée du laquais.”* (Tocqueville 1961, 187-188).

Por ello, en los EE.UU. amo y sirviente permanecen “...extraños...” el uno al otro y sólo quedan unidos, accidentalmente, por la ficción de un contrato: lo que es impensable en la domesticidad aristocrática donde cada polo de la relación de servidumbre se encuentra encadenado a un papel social inamovible, hereditario, inmutable y complementario del otro lo que, paradójicamente, los termina “...acercando...” en múltiples aspectos.

³²Raymond Boudon señala *“L’objectivisme de Tocqueville”*. *“Le premier trait remarquable de la méthodologie de Tocqueville est l’ambition dont elle témoigne d’obéir au principe auquel Max Weber donnera un nom : le principe de la “Wertfreiheit”, de la “neutralité axiologique”* (Boudon 2005).

³³Véase el capítulo V, Tercera Parte del Tomo II, pp. 186 a 190 en la edición francesa y pp. 152 a 155 en la castellana de “De la Democratie en Amérique”.

La idea de que la democracia más desarrollada, que parece ser la de Norteamérica, se basa en un “estado de igualdad social” radical hace reflexionar a Tocqueville sobre cuál puede ser el peso de “las relaciones sociales” en democracia.

En efecto, en este decisivo y trascendente “estado de igualdad social”, los hombres son tan iguales que parecen no tener relación entre sí que permita siquiera una real “comparación” entre ellos. Para qué tenerlas si lo fundamental de la sociedad civil parece estar poblado por individuos radicalmente libres e iguales que, en todo caso, coyunturalmente se asocian en búsqueda de la consecución de sus intereses respectivos³⁴. Tocqueville irá todavía más allá y, refiriéndose al Far-West dice: *“Los nuevos Estados del Oeste tienen ya habitantes, pero aún no existe allí la sociedad.* (Traducción propia) (Tocqueville 1961, 51). La idea es poderosa y, al mismo tiempo, profundamente subvertidora de las ideas aceptadas en los relatos clásicos de la ciencia social. No solamente la frase es radicalmente antiaristotélica, en el fondo la idea advierte que esa posibilidad de que existan hombres que habitan un espacio que es solamente geográfico, sin que haya siquiera visos de construir relaciones sociales sobre él, deposita sobre la idea de la democracia “radical” reinante en Norteamérica, una hipoteca “hiper-individualista” de envergadura.

3 ¿La democracia versus la sociedad?

El “punto de partida” teórico del razonamiento de Tocqueville es ese “estado de igualdad social”, estado de igualdad de condiciones sociales que Tocqueville llega a llamar “el principio generador” del cual se deducen las características fundamentales de la sociedad norteamericana.

Podemos también empezar a entrever que ese “estado social de igualdad” no sólo es portador de elementos benéficos. Rotos, en su enorme mayoría, los “lazos de dependencia inter-individuales” que caracterizaban al antiguo régimen, la democracia americana parece deslizarse hacia un modelo individualista, casi atomístico³⁵, donde

³⁴Las resonancias lockeanas de este paisaje radicalmente democrático que traza Tocqueville, son evidentes.

³⁵Esta lectura del “atomismo” de Tocqueville ha sido cuestionada con la argumentación utilizada para enfrentar un supuesto problema similar que estaría en la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel. En un texto excelente, “Hegel, Tocqueville and “Individualism” Dana Villa (2005), señala que, en su “Fenomenología. . .”,

“Hegel performed a critical move...from a philosophical-epistemological critique of “atomism”...to a broader, cultural-psychological critique of modern individualism”. “In this essay, I want to look at Hegel’s indictment of individualism, contrasting it with Tocqueville’s more limited, but in many ways parallel, critique”. “. . . we have to note two fundamental points which separate Hegel and Tocqueville from their inheritors. The first is that while both saw individualism (or “atomism”) as premised on a faulty idea of freedom

cada individuo, esencialmente igual -aunque no idéntico, recordemos- a sus congéneres, trata de ejercer su libertad.

En primer lugar, lo que parece entrar en crisis como resultado del derrotero que sigue el texto de Tocqueville es el concepto mismo de "sociedad". ¿Si rompemos los lazos de dependencia personal al extremo; si los hombres son tan iguales que ya no "dependen" de nada que no sea de cada uno de ellos; en qué consiste "vivir en sociedad"?

Que se diga, textualmente (Manent 1982, 232), que la imagen de la democracia extrema termine siendo una imagen que se asemeja a una "no sociedad", expresa claramente el cataclismo colosal que introduce la conceptualización de la democracia moderna en el concepto de "lazo" o de "relación social"

Y es que, aquí, conviene recordar una suerte de "tensión", de contradicción, de *"quid pro quo"* que, en realidad viene de lejos, entre el pensamiento social y el pensamiento político quizás desde sus orígenes hasta la propia modernidad.

3.1

El pensamiento social es, sobre todo, de raíz aristotélica y viene de la idea de un hombre *zoon politikon*. Éste sólo se concibe como humano en tanto participa de un "tejido relacional" (familia, comunidad, tribu, polis). Pero ese tejido es un tejido de "relaciones" esencialmente entre "desiguales." Los padres son, por definición, diferentes que los hijos; los ancianos de los jóvenes, los jefes religiosos de los demás integrantes de la comunidad, etc. Incluso, dentro de la polis, aunque los ciudadanos atenienses son "iguales" en el ágora, ellos -auto-declarados el "pueblo de Atenas"-, apoyaban su ciudadana igualdad en las desigualdades de una amplísima sociedad (mujeres, jóvenes, extranjeros, esclavos) que está estructurada en base a relaciones estructuralmente desiguales.

Más explícitamente aún, cuando durante el siglo XIX se echan las bases definitivas del pensamiento sociológico (Comte, Spencer, Durkheim) veremos que la consigna epistemológica de la nueva disciplina naciente será *"... tratar los hechos sociales como cosas..."*, y para ello deberá descubrir y analizar cuidadosamente las profundas desigualdades que, por problemáticas que resulten desde una perspectiva ética, son las que hacen funcionales a las sociedades (antiguas y

as independence, Hegel and Tocqueville nevertheless upheld individual rights as the basis of a distinctively "modern" form of liberty". "One thing, however, is clear. From the stand point of both Hegel and Tocqueville, the "liberty of the moderns" could not be reduced (à la Constant) to individual rights and negative freedom. But neither could modern liberty be formulated in terms of "common good" that stood in stark opposition to individual... interest". "This heritage of civic republicanism from Machiavelli to Rousseau was one that Hegel and Tocqueville... definitively transformed." (Villa 2005, 659-663).

modernas).³⁶

No muy diferentemente procederán, por otra parte, aunque algo más tardíamente, los etnólogos y antropólogos que, al analizar las sociedades primitivas reencontrarán, “in nuce” y de manera esquemática, las diferencias constitutivas de la sociedad humana cerrando definitivamente el círculo y problematizando conceptualmente la idea de la “igualdad social” y, por ende, una buena parte del razonamiento de Tocqueville.

3.2

El pensamiento político, en cambio, -particularmente el clásico aunque la modernidad también conserva las huellas de “su” Platón- mantiene relaciones privilegiadas con el platonismo. En las antípodas del enfoque epistemológico de raigambre aristotélica que funda “la humanidad” en la sociedad y, por ende, en la articulación de las desigualdades “naturales” que toda sociedad implica, el pensamiento político moderno del siglo XVII en adelante postularía -recostándose en la tradición filosófica estoica- la igualdad “natural” de los hombres y construirá un dispositivo liberal, primero, y luego “modernamente democrático” en el que se afirmará expresamente la igualdad política de los hombres.

A diferencia del planteo sociológico de filiación aristotélica, la “igualdad política” se concibe como reflejo de “la igualdad natural” de los hombres pero ignorará -yo diría que a sabiendas y en contra del posterior pensamiento estrictamente sociológico que se inicia en el siglo XIX- la existencia de una sociedad (no política) que funciona en base a desigualdades que -más no sea por el omnipresente proceso de división del trabajo que anima a la sociedad industrial-, son consideradas tan “naturales” como la igualdad política que la naturaleza humana requiere. Es más, *el esfuerzo fundamental del pensamiento democrático-liberal moderno será el tratar de impedir “la traducción” de las desigualdades sociales en desigualdades políticas.* Hay una suerte de “trade off” intelectual entre el pensamiento sociológico y el pensamiento político en el marco de la modernidad decimonónica, y también, en parte, en la posterior, que quizás se pueda expresar de la siguiente manera: “Yo Sociología, en la estela

³⁶El trabajo célebre que sirve de ejemplo canónico sobre esas “desigualdades funcionales” del tejido social, es el trabajo de Durkheim sobre el suicidio. Pero la desigualdad entre “suicidas” y “no suicidas” no es suficientemente expresiva de la “desigualdad social”. En lugar de trabajar en demostrar la inevitable existencia de una “tasa de suicidios” en toda sociedad, Durkheim podría perfectamente haber trabajado sobre la eventual existencia de una ineludible “tasa de pobreza”, o “tasa de prostitución” o “tasa de criminalidad” y dejar, así, en claro que no hay sociedad alguna sin desigualdades y aparentes “disfuncionalidades” que terminan siendo, en el fondo, la garantía del funcionamiento “normal” de toda sociedad. Para el tema sustantivo de “¿la desigualdad en qué?”, la referencia sigue siendo el libro ya clásico de Amartya Sen (1992) .

del positivismo, me ocupo de la sociedad como realmente “es” y yo emph“Ciencia Política” me ocupo de cómo “*debería ser*” y cómo han de establecerse las instituciones que garanticen ese deber ser.

Y la política moderna lo logrará exitosamente en la medida en que no se plantee -al menos al inicio- la cuestión de la igualdad social como un “prerrequisito” de la igualdad política.

3.3

Pero he aquí que llega este peculiar personaje de Alexis de Tocqueville y, al enfrentarse al espectáculo de los EE.UU., lanzará la escandalosa afirmación que hemos visto desde el inicio de este trabajo: la importancia decisiva “del estado social de igualdad” y, más allá aún, la existencia de una “...*ley inexorable hacia la igualación de las condiciones sociales.*”

Con ello Tocqueville va a poner en riesgo la dicotomía conceptual constitutiva del pensamiento político moderno que consiste en distinguir/separar la sociedad civil de la sociedad política, entendiendo la primera como un producto esencialmente “natural” de los agrupamientos humanos mientras que la segunda se concibe a sí misma como una construcción artificial y racional -una “*techné*” será la expresión de Hobbes-, producida por los hombres para superar, precisamente, muchas de las limitaciones naturales de la sociedad misma. Es más, el planteo de Tocqueville es tan radical en la combinación que pretende hacer entre libertades individuales e igualdad social que, como vimos, resulta a veces difícil discernir donde está realmente la sociedad civil en los EE.UU. puesto que todo individuo se concibe igual (no idéntico) al otro y, al mismo tiempo, libre de “todo lazo de dependencia”³⁷, es decir de todo lazo de relacionamiento con ningún otro individuo.

4 Las fragilidades de la democracia

Hasta aquí, hemos recorrido lo que podemos llamar la “lectura ingenua” de Tocqueville. Pero hay una lectura mucho más profunda, más problemática, e intelectualmente más crítica de la democracia, que el propio Tocqueville se va a encargar de proponernos y que nos devela “la cara oculta” de la democracia americana a pesar de que Tocqueville advertirá, analizará y planteará estos problemas, que él vincula con la democracia, sin el menor entusiasmo “anti-democrático”. Se trata quizás del Tocqueville más interesante: un demócrata convencido que, gracias a su formación aristocrática, logra mirar a la democracia en su

³⁷Aquí vuelve a aparecer la posibilidad de introducir la crítica formulada por Dana Villa (2005) a la “libertad” (de los) y “la igualdad” (entre los hombres) concebidas esencialmente como “independencia”.

verdadero rostro, aún cuando éste pueda estar mostrando alguna de sus muecas menos atractivas.

Esa “cara oculta” de la democracia norteamericana -pero, como vimos, lo que importa es que estemos ante un semblante democrático en su esencia más allá de la historia concreta que ahora refleje- está presente en varios capítulos dispersos de este texto y en algunas partes del resto de la obra de Tocqueville.

Quizás la manera más didáctica de plantear estas cuestiones sea resumirlas como los problemas de la lógica democrática -a través de la experiencia de los EE.UU.- y proceder a una enumeración lo más prolija posible de “los males” de la democracia.

4.1

El primer problema podría ser resumido así. En la democracia norteamericana la cuestión de la obediencia al poder político se transforma en un mero problema de “legitimidad formal” del gobierno. En efecto, en los regímenes antecesores a la democracia moderna americana, la obediencia al orden jerárquico del poder político tenía siempre algún tipo de fundamento ético o moral -cuando no tenía directamente un fundamento religioso- que le relacionaba con la vieja “*autoritas*”. Por parte de los súbditos, se obedece al “superior gobierno” porque está generalmente admitido, valga la redundancia, que el gobierno es superior y suele encarnarse en personas o individuos considerados “superiores”, así esto sea en el imaginario más improbable.

En la democracia que los EE.UU. exhiben, la única obediencia que cuenta es, en primer término, la obediencia a sí mismo que todo hombre libre se debe. Por esto, en el límite, en la mejor versión del régimen democrático, es en el seno de cada hombre ciudadano donde radica -internamente- una doble “encarnación” que refleja los dos elementos del problema. Por un lado, en el ciudadano debe radicar el mando, es decir la capacidad de decidir al igual que todos los demás ciudadanos y, debe existir la obediencia o sea, la capacidad ciudadana de obedecer, ante todo, a sí mismo, y si se quiere, la de obedecer al gobierno legítimo. Tocqueville utiliza a veces la expresión, un tanto sorprendente, de que estamos ante “el dogma” de la soberanía del pueblo donde, evidentemente, la utilización del término “dogma” no es ni casual ni aleatoria.

En esta versión tocquevilliana de la democracia no parece haber soporte social ni moral que garantice esta la obediencia al gobierno legítimo a no ser ese “dogma”. La paradoja de este régimen democrático va a radicar en que se establecen las condiciones para que se genere una seria confusión: los que mandan (el gobierno), deberían ser los que obedecen (al pueblo), y los que obedecen (el pueblo), deberían ser los que mandan (puesto que son el Soberano).

Desde esta perspectiva, que introduce una iluminación escéptica sobre la democracia, no debería entonces sorprender el hecho de que casi todos los gobiernos democráticos parecen empantanarse en una situación en la que el gobierno aparece como “jaqueado” y oír, casi sistemáticamente, que los ciudadanos consideran “injusto” el gobierno democrático que ellos mismos han entronizado. Dada la posibilidad de confusión arriba señalada, no es sorprendente que el gobierno esté enfrentado a una ciudadanía que sólo obedece a regañadientes. Y, dice Tocqueville: ¿cómo puede esto sorprendernos si cada ciudadano es igual al Presidente, y el Presidente tiene que jugar a ser igual a todos los ciudadanos?

Lo que Tocqueville detecta aquí se llama modernamente el problema de “la gobernabilidad de las democracias”. No deja de ser admirable que un autor, cuyas referencias a la democracia se limitan a la historia antigua y a la observación “in situ” de los EE.UU. durante 9 meses, haya detectado con tal claridad una de las dificultades crónicas que aquejarán a los regímenes democráticos más de un siglo después y que los siguen aquejando.

4.2

El segundo problema que plantea la democracia -aunque, desde luego, no solamente él- es la cuestión del despotismo. Tocqueville es perfectamente consciente que el problema de la aparición del fenómeno del despotismo, en el marco de un régimen democrático moderno como el norteamericano, no es ni un imposible ni una quimera. En realidad, para Tocqueville, el marco de funcionamiento de esta democracia “radical” plantea riesgos ciertos. Incluso llega a formular la frase “*El despotismo, peligroso en todo tiempo, es particularmente peligroso en los siglos democráticos.*” (Tocqueville 1980, 92).

La frase, hoy, resulta aparentemente paradójica. El ciudadano contemporáneo se basa, no sin ingenuidad, en la idea que, una vez establecida una democracia sólida, la aparición del despotismo es altamente improbable. Eso no fue, ni es, en absoluto así. Mirando, por ejemplo, un siglo de historia reciente veremos cómo emergieron dictaduras abiertamente despóticas y regímenes populistas solapadamente autocráticos del seno mismo de democracias modernas consolidadas³⁸.

El ciudadano contemporáneo, atrapado en un historicismo espontáneo que cree en una historia inexorable que “avanza” hacia “más y mejor democracia”, no entiende la irrupción de la dictadura porque ésta

³⁸ “Muchos, al ver caer en la anarquía a los Estados democráticos han pensado que el gobierno, en dichos Estados, era naturalmente débil e impotente. La verdad es que, una vez prendida la llama de la guerra entre los partidos, el gobierno pierde su acción sobre la sociedad”... “En las repúblicas democráticas el poder que dirige a la sociedad no es estable ya que cambia a menudo de mano y de objeto” (Tocqueville 1980, 245.).

aparece como una inversión de “la marcha de la historia”: le parece imposible el retroceso a un estado político dictatorial “predemocrático”.

Pero, si volvemos a Tocqueville y admitimos la fuerte advertencia que nos envía, veremos que son esencialmente dos los argumentos sobre los que descansa su idea que el despotismo es “particularmente peligroso” en las democracias.

4.2.1

Como vimos, la democracia norteamericana se basa en una “igualdad radical” que ubica a los hombres uno al lado del otro, sin que esa cercanía signifique la creación de ningún lazo común que los amarre. En esa situación de máxima libertad, máxima igualdad, estamos en el límite de la disolución social y del repliegue total de cada individuo sobre sí mismo. Cuando los hombres están totalmente aislados y replegados sobre sí mismos es el momento perfecto para que nazca un discurso despótico que fomente un diálogo “especial” entre el individuo y el déspota. Éste cultivará, por un lado, la indiferencia para con la cosa pública de parte de los administrados y, por el otro, la sumisión de cada uno de éstos que, transformándose en su soledad de ciudadanos en súbditos, terminarán fortaleciendo el naciente poder despótico³⁹. Ésta es la que llamaríamos la “explicación individualista” de Tocqueville de la potencialidad despótica en la democracia.

4.2.2

Pero hay segundo abordaje del problema del despotismo que desarrolla Tocqueville. El razonamiento tiene el mismo punto de partida y el mismo punto de llegada que el desarrollado en el punto anterior, pero la argumentación conceptual, digamos “intermedia”, es distinta que la utilizada en el caso previo. La segunda explicación que nos da Tocqueville sobre el peligro del despotismo es la que llamaríamos la “explicación conformista”.

Dadas las mismas condiciones límites de “igualdad” y “libertad” extremas en que tienen los individuos, que llevan a preguntarse si existe o no “la sociedad” en EEUU, Tocqueville argumenta algo peculiar. En esas condiciones en las que se encuentra el ciudadano, ante la necesidad de formarse un juicio sobre el poder político -eventualmente un poder político despótico- no tiene otra alternativa que creer en SU opinión o en la de SU prójimo. Pero, en medio de la “igualdad

³⁹Es difícil no ver en este razonamiento de Tocqueville, por ejemplo, el pre-anuncio del derrotero de algunas formas de “autoritarismo societal” que aparecen en los EE.UU. (Ku Klux Klan, expulsión de extranjeros desde “mojados” hasta Bertrand Russell por “ateo y “libertino” o, en América Latina los neo-populismos venezolanos, ecuatorianos, argentinos, bolivianos o nicaragüenses de la última década donde el mismo autoritarismo se expresa más políticamente,

generalizada” -que llamaríamos, en medio de la ausencia total de “autorictas”- él ciudadano sabe que su prójimo, casi seguramente, sabe o conoce lo mismo que él.

Como resultado, la formación de la opinión en la democracia extrema no se hace en torno a la palabra de expertos, líderes, guías o jefes, sino “... en las masas...”. *La opinión política -incluida la opinión sobre un brote despótico- es la que las mayorías generan y serán éstas opiniones las que finalmente, con pequeños matices, se impongan.* “No conozco país alguno en el que reine, en general, menos independencia de criterios y verdadera libertad de discusión que en América.” (Tocqueville 1980, 240).

Hay entonces, en medio de la igualdad y la libertad generalizadas para los individuos una verdadera ausencia de libertad para que se genere “diversidad intelectual y de opiniones”. El poder de las masas es arrasadoramente igualador. Y, razonablemente, Tocqueville entiende que todo puede ser igualable pero, si hay algo que no resiste el pensamiento democrático, ese algo está integrado por el conocimiento científico, el saber filosófico, la construcción de un criterio de verdad, las manifestaciones artísticas, etc. En otras palabras, hay ámbitos de la vida social que no pueden ni deben ser democratizados en el sentido norteamericano. Los Galileo, los Kepler, los Lavoisiers o los Newtons no son reemplazables por elecciones. Y eso que Tocqueville va a llamar “... el poder social arrolladoramente igualador de las masas...” es, ni más ni menos, lo que hoy se llama opinión pública y que, de acuerdo al pálpito de Tocqueville, se transformaría efectivamente en uno de los ejes orientadores del derrotero de las democracias modernas.

5 Conclusiones

Hemos visto quizás los tres elementos fundamentales de la osatura conceptual que Tocqueville pretende discernir en la democracia de los EE.UU. Aunque, evidentemente, los tres conceptos no son ni iguales ni equivalentes -porque, entre otras cosas, hablan de instancias distintas de la sociedad norteamericana-, no es menos cierto que Tocqueville utiliza un tanto indistintamente los tres conceptos⁴⁰. Las “... condiciones de igualdad generalizada...”, “... el dogma de la soberanía popular...” y el “... carácter decisivo de la opinión pública...”, -más claramente los dos primeros- se encadenan y vinculan entre sí de manera no muy sistemática.

En algún sentido es como si nuestro autor intentase una “démarche” más sintética que analítica: los rasgos identificados son trata-

⁴⁰Manent advertirá claramente este intento de hacer converger en “una misma cosa”, al menos tres conceptos diferentes. “Tocqueville s’efforce de viser une meme chose en désignant, successivement, l’état social, puis la souveraineté du peuple, enfin l’opinion publique comme le principe générateur des moeurs et les lois de la démocratie américaine.” (Manent 1982, 21).

dos como si funcionasen en un entramado cultural e institucional que termina creando múltiples lazos de interconexión entre ellos. No es imposible pensar que esta manera de tratar la cuestión apunta más a “pintar” -el término alude a la dimensión compositiva de todo cuadro- una constelación histórica peculiar que a “analizarla”, y esa misma “démarche” es lo que le permite decir a Tocqueville:

En los EE.UU., el dogma de la soberanía popular no es una doctrina aislada que provenga de los hábitos o costumbres o ideas (...): por el contrario puede ser considerado como el último anillo de una cadena de opiniones que engloba enteramente al mundo anglosajón. La providencia otorgó a cada individuo, cualquiera sea éste, el grado de razón necesario para que pueda dirigirse él mismo en los casos que le interesan particularmente. Tal es la máxima suprema sobre la que reposa, en los EEUU, la sociedad civil y la sociedad política. El padre de familia la aplica a sus hijos, el patrón a sus empleados, la comuna a sus administrados, la provincia a las comunas, el Estado a las provincias y las urnas a los Estados. Extendido esto al conjunto de la nación, ello se torna en el dogma de la soberanía del pueblo. Así, en los EEUU el principio generador de la República es el (...) que regula la mayoría de las acciones humanas. (Tocqueville 1980, 371).

O sea que Tocqueville propone la existencia de una interconexión estrecha, por no decir una suerte de “isonomía”, entre las reglas que regulan la conducta individual y las reglas grupales, comunales, provinciales, estatales y nacionales. Ello implica, en consecuencia, que habría que admitir la vigencia indefectible de un principio general de “auto-dirección” de los individuos que orienta todas sus conductas -las familiares/grupales/comunales, políticas, etc.- de acuerdo a la maximización de la más completa libertad. Es como si la “libertad ciudadana” *organizase la conducta de los individuos en todos los órdenes de la vida política, social y cultural.*

Si pensamos un segundo en esta sorprendente conclusión, en realidad ésta no debería sorprendernos: en el fondo no es otra cosa que la “contracara” de la postulación del entrelazamiento estrecho y múltiple entre el principio social de la igualdad con el dogma de la soberanía popular con el carácter decisivo de la opinión pública. El panorama construido por Tocqueville constituiría un verdadero acierto si esta peculiar compaginación de los elementos puestos en tan estrecha interrelación no constituyese una sorprendente “sociologización” de la política. Ese derrotero se ha probado muchas veces y no siempre desemboca en la construcción de un régimen democrático de vigencia vigorosa.

Bibliografía

- Boesche, Roger. 1985. *Alexis de Tocqueville: Selected Letters on Politics and Society*. Traducido por James Toupin and Roger Boesche, Berkeley: University of California Press.
- Boesche, Roger. 1987. *The strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, Ithaca: Cornell University Press.
- Bonilla Saus, Javier. 1995. "Hobbes y la construcción del orden político". *Revista Internacional de Filosofía Política*, 6:141-165.
- Boudon, Raymond. 2005. "L'exigence de Tocqueville: la "science politique nouvelle". Colloque "Alexis de Tocqueville entre l'Europe et les Etats-Unis", Discours de Clôture, Institut de France, Paris, 2005.
- Costner, L. Herbert. 1976. "De Tocqueville on Equality: A Discourse on Intellectual Style". *The Pacific Sociological Review* 19:411-430.
- Constant, Benjamin. 1995. Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos". *Revista de Estudios Políticos* 59:1-11.
- De Montesquieu, Charles. 1987. *Del Espíritu de las Leyes*. Madrid: Tecnos.
- De Tocqueville, Alexis. 1833. "Del sistema penitenciario en los Estados Unidos y de su aplicación en Francia" Madrid: Tecnos.
- De Tocqueville, Alexis. 1836. "L'Etat social et politique de la France avant et depuis 1789".
- De Tocqueville, Alexis. 1840. "Quinze jours dans le désert". Ed. castellana: "Quince días en el desierto".
- De Tocqueville, Alexis. 1961. *De La démocratie en Amérique* (volume I, 1835, volume II, 1840) Paris :Gallimard. Versión castellana, 1980. *La Democracia en América*. Madrid: Alianza Editorial. Versión inglesa 2004. *Democracy in América*, NY: The Library of America.
- De Tocqueville, Alexis. 1998. *L'Ancien Régime et la Révolution*(1856): "El Antiguo Régimen y la Revolución". Ed. española, Madrid: Alianza
- Dommanget, Maurice. 1969. *Babeuf et la conjuration des Egaux*. Paris: Spartacus. Eisenmann, Claude. 1983. "La Pensée Constitutionnelle de Montesquieu", in *Cahiers de Philosophie Politique* Nos. 2 y 3. Ouzia – Université de Reims.

- Filgueiras, Fernando. 2009 "Montesquieu, Tocqueville y la corrupción de la República". *Revista Frónesis* 16:319-339.
- Gargan, Edward. 1962. "The Formation of Tocqueville's Historical Thought", *The Review of Politics* 24:48-61.
- Guizot, François. 1998 (1822) *De la peine de mort en matière politique*. Paris: Bibliopolis.
- Halberstram, Michael. 1999. *Totalitarianism and the Modern Conception of Politics*. Yale University Press.
- Hinckley, Cynthia. 1990. "Tocqueville on Religious Truth & Political Necessity". *Polity* 23:39-52.
- Horowitz, Morton J. 1966. "Tocqueville and the Tyranny of the Majority". *The Review of Politics*. 28:293-307.
- Israel, Jonathan. 2010. *A Revolution of Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins on Modern Democracy*. Princeton: Princeton University.
- Laski, Harold. 1948. *The American Democracy*. New York: Viking Press.
- Maletz, Donald. 1998. "The Spirit of Tocqueville's Democracies". *Polity* 30:513-530.
- Manent, Pierre: 1990 *Historia del pensamiento liberal*. Buenos Aires: Emecé.
- Manent, Pierre. 1982. *Tocqueville et la nature de la démocratie*. Paris :Juilliard-Gallimard.
- Jardin, André. 1997. *Alexis de Tocqueville –1805-1859*. México : FCE.
- Rosanvallon, Pierre: 1993. "La République du suffrage universel" en *Le Siècle de l'Avènement Républicain*, editado por Furet, François y Ozouf, Mona, Paris: Gallimard.
- Rousseau, Jean Jacques. 1990. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid:Tecnos.
- Rousseau, Jean Jacques. 1922. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris:Muller - Vaillant.
- Salomon, Albert.1939. "Tocqueville's Philosophy of Freedom: A Trend Towards Concrete Sociology", *The Review of Politics* Vol. 1:400-431.

- Sen, Amartya 1992. *Inequality Reexamined*. Harvard University Press.
- Villa, Dana. 2005. "Hegel, Tocqueville and "Individualism", *The Review of Politics* 67:659-686