



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN DERECHO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

DEMOCRACIA Y LIBERTAD: LA PECULIAR TEORÍA DE ALEXIS DE TOCQUEVILLE

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN DERECHO

PRESENTA:

ABRAHAM MARTÍNEZ HERNÁNDEZ

TUTOR O TUTORES PRINCIPALES
DR. JOSÉ LUIS SOBERANES FERNÁNDEZ, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
JURÍDICAS UNAM
DRA. ANDREA POZAS LOYO, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DR. RYAN K. BALOT, UNIVERSIDAD DE TORONTO
DR. HUMBERTO SCHWARZBECK AGUIRRE, EL COLEGIO DE MÉXICO

CIUDAD DE MÉXICO, AGOSTO DE 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Abreviaturas	3
Constituciones liberales y democráticas <i>propriadmente entendidas</i>: una introducción.....	4
Capítulo 1: El objetivo de Tocqueville: libertad y los prospectos de la moralidad en tiempos democráticos	31
<i>Mores</i> y religión: el estado social y el orden jurídico en las democracias	31
¿Qué sostiene a las <i>Mores</i> ? religión y familia en el trabajo de Tocqueville.....	50
Capítulo 2: Importancia de las primeras fundaciones: religión y constitución democrática en América.....	70
Orígenes de la libertad americana: "la ciudad sobre la colina"	70
Tocqueville y su visión compleja del ser: "la guerra civil del alma"	74
<i>El interés personal propriadmente entendido</i> : "a nation of joiners"	97
Capítulo 3: El constitucionalismo liberal-democrático de Tocqueville	111
La idea de constitución en el pensamiento de Tocqueville: entre Atenas, Romas y la modernidad	111
Ciudadanía y libertad: <i>el telos</i> de la <i>politeia</i> y su resonancia en la propuesta de Tocqueville	126
El <i>fait primitif</i> : la soberanía popular <i>propriadmente entendida</i> como "principio generativo"	142
Capítulo 4: Lo concreto y existente como fundamento del orden constitucional	153
Tocqueville y la constitución formal estadounidense: el federalismo americano y su manera de atender las limitaciones de la naturaleza humana	155
El constitucionalismo (¿incompletamente entendido?) de Tocqueville: <i>judicial review</i> y el amparo en México	170
Tocqueville, Liberalismo y Conservadurismo	192
Conclusiones.....	196
Bibliografía.....	209

Abreviaturas

Nota bibliográfica: a menos de que se indique otra cosa en algún caso particular, todas las traducciones de fuentes que estén originalmente en una lengua distinta al español, son mías.

DA	Las referencias de la <i>Democracia en América</i> abreviadas como “DA”, corresponden a la siguiente edición: Tocqueville, Alexis de, <i>Democracy in America</i> , trad. de Mansfield, Harvey C. y Winthrop, Delba, Chicago, University of Chicago Press, 2000. La traducción al español es propia.
AR	Las referencias del <i>Antiguo Régimen</i> abreviadas como “AR”. corresponden a la siguiente edición: Tocqueville, Alexis de, <i>The Ancien régime and the French Revolution</i> , trad. de Goldhammer, Arthur y Elster, Jon (ed.), New York, Cambridge University Press, 2011. La traducción al español es propia.
DA (ed. Nolla)	Las referencias de la <i>Democracia en América</i> abreviadas como “DA (ed. Nolla)”, corresponden a la siguiente edición crítica de Eduardo Nolla: Tocqueville, Alexis de. <i>La Democracia En América</i> . trad. y ed. de Nolla, Eduardo, Madrid, Trotta, 2018.
OC	Obras Completas de Alexis de Tocqueville: Tocqueville, Alexis de, <i>Oeuvres complètes</i> , Jardin, André; Lesourd, Jean-Alain y Mayer, Jacob Peter (editores), Paris, Gallimard, 1977. La traducción al español es propia.
<i>Selected Letters</i>	Correspondencia selecta de Alexis de Tocqueville, correspondiente a la siguiente edición: Tocqueville, Alexis de, <i>Alexis De Tocqueville: Selected Letters on Politics and Society</i> , trad. de Toupin, James y Boesche, Roger (ed.), University of California Press, 1985. La traducción al español es propia.
DA (ed. bilingüe Schleifer/Nolla)	Tocqueville, Alexis de, <i>Democracy in America: Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique</i> , trad. del francés por Schleifer, James T. y Nolla, Eduardo (ed.), Edición bilingüe francés-inglés, Indianapolis, Liberty Fund, 2010, 4 vols. La traducción al español es propia.
<i>Memoirs</i>	<i>Memoir, Letters, and Remains of Alexis de Tocqueville</i> , Trad. del francés por el traductor de la correspondencia de Napoleón con el Rey José, Londres, Macamillan, 1861. Edición de dominio público en el sitio de internet del <i>Liberty Fund</i> . La traducción al español es propia.

Constituciones liberales y democráticas *propriamente entendidas*: una introducción

Con la caída de la Unión Soviética, hubo quienes triunfalmente, y de manera aparentemente sustentada, hablaban de que se había llegado al “fin de la historia”. La tesis de Francis Fukuyama, por ejemplo, de que el liberalismo y la democracia habían llegado para quedarse, virtualmente libre ya de cualquier posible obstáculo, parecía lo suficientemente coherente para tenerse por válida, al menos en los países de Occidente y aquellos bajo su influencia. La única forma de gobierno posible en esas nuevas circunstancias serían las democracias liberales constitucionales, las cuales irían traduciéndose paulatinamente en las respectivas instituciones formales.¹ Los ideales de la Revolución Francesa se convertían, así, de una vez por todas, en los principios incontrovertibles que cualquier régimen preocupado por su legitimidad política tendría que seguir. Esta influyente apreciación proveniente del ámbito de la ciencia política, sería compartida por exponentes de la teoría jurídica. Para Tom Ginsburg y Aziz Huq, por ejemplo, los ideales de la Revolución Francesa, se irían materializando en una serie de principios e instituciones que podrían entenderse como la esencia de las democracias liberales constitucionales: elecciones libres y justas, libertad de expresión y asociación y estado de derecho (*rule of law*).² La última década del siglo XX, piensan estos juristas, la progresiva institucionalización de estos principios parecía inevitable en diversas latitudes. Tres décadas después, sin embargo, la audaz apreciación de Fukuyama parece debilitarse, incluso en países que, como igualmente refieren Ginsburg y Huq, las instituciones democráticas constitucionales parecían ser inquebrantables. El ascenso de líderes populistas con una dudosa estima por el entramado institucional que da certidumbre y estabilidad a la vida democrática, y la gran polarización que vemos en países como Estados Unidos, son la materialización de fenómenos que Alexis de Tocqueville percibía como posibles riesgos de los tiempos democráticos.

¹ Véase Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, Londres, Penguin Books, 2020.

² Véase Ginsburg, Tom y Huq, Aziz, *How to Save a Constitutional Democracy*, Chicago, Chicago University Press, 2018, pp. 8-10.

Fundamentalmente, en las crisis que vemos hoy, se percibe una falta de sintonía entre lo que hacen los gobiernos y lo que la gente espera; y entre la misma gente no se identifica a los demás como parte de un mismo proyecto común. Lo que para unos es libertad, para otros es imposición; lo que para unos es burocracia innecesaria, para otros es lo que sostiene un gobierno constitucional. Presumiblemente, para Tocqueville, todo lo anterior, podría haberse gestionado de mejor manera si no se hubiera perdido de vista –si es que originalmente así se veía³– qué es realmente la libertad y qué condiciones favorecen, efectivamente, su desarrollo. Las democracias liberales constitucionales podrían ser más resilientes si, en términos Tocquevilianos, los individuos hubieran aprendido “el arte de la libertad”,⁴ teniendo claro que el ejercicio soberano del poder ocurre de abajo hacia arriba; es paulatino, y difícilmente será el resultado de procesos constituyentes todo-*abarcentes* que probablemente solo terminen favoreciendo una centralización administrativa, pero no la verdadera libertad. Cuando no se tiene ciudadanos genuinamente involucrados en el autogobierno de sus comunidades –como Tocqueville veía que debían ser los individuos democráticos– el gobierno, sin duda alguna, toma la iniciativa. En primera instancia, eso no afecta, aparentemente al ciudadano individualista y apático.⁵ Pero la realidad es que cuando sus intereses no se ven representados, se empieza a gestar la desconexión entre gobierno y gobernados, y entre ciudadanos en general, dando así pie al crecimiento inmoderado del aparato estatal, y con ello, a una crisis profunda de legitimidad política como la que hoy en día vemos.

Dada la compleja condición humana, Tocqueville entendía la importancia de tener diseños institucionales equilibrados, pero, sobre todo, comprendía los elementos intangibles que según él eran necesarios para que los diseños que de ellos se derivasen, pudieran desarrollarse y efectivamente procurar el avance de la libertad. La “nueva

³ Él pensaba, explicaremos, que, en Estados Unidos, al menos temprano en su historia, sí era así.

⁴ Un arte que, como veremos, se aprende, primeramente, en las asociaciones locales.

⁵ Tocqueville dirá que incluso puede ese individuo vivir en servidumbre

ciencia política”,⁶ que Tocqueville veía que la moderna época democrática necesitaba, buscaba entender, fundamentalmente –partiendo de una idea clara sobre la limitada racionalidad humana– los orígenes del orden público, y lo que el legislador y ciudadano moderno tendrían que tener en cuenta si lo que se pretendía era vivir en condiciones de verdadera libertad. El principal objetivo de este trabajo es articular detalladamente los distintos elementos de dicha *ciencia política*, que como veremos, equivale a lo que podríamos decir, es a su vez la teoría constitucional de Alexis de Tocqueville: una teoría en donde lo formal, sin ser en modo alguno irrelevante, es solo una parte de lo que *constituye una constitución*, la cual, para considerarse adecuada, debe de seguir a un modo de vida existente.

Argumentaremos, pues, que el *corpus* de Tocqueville presenta una propuesta normativa sobre lo que hace que una constitución liberal y democrática pueda ser exitosa: una propuesta basada en lo que, por un lado, refleja una forma peculiar de entender el liberalismo, y por otro, muestra un pensamiento constitucionalista que incluye importantes conceptos del constitucionalismo antiguo –más, incluso, que elementos del constitucionalismo moderno. Concretamente, en el trabajo de Tocqueville existe una preponderancia de la noción de *mores*: un concepto que muestra un entendimiento de constitución que va más allá de lo que generalmente se tiene como la concepción moderna y contemporánea en donde –a grandes rasgos– lo que más importa es el ordenamiento institucional a partir de una serie de normas explicitadas en algún tipo de documento fundacional. Este entendimiento particular de lo que permite el funcionamiento de una constitución, hace difícil situar la propuesta de Tocqueville dentro de las escuelas más comunes de la teoría constitucional y de la teoría política. Con este trabajo se pretende contribuir a estos dos campos, resaltando elementos de la propuesta Tocquevilliana que, en nuestra opinión, han pasado en cierta forma inadvertidos –más aún en el mundo de habla hispana– y que, creemos, tienen una riqueza de la que podría beneficiarse nuestra compleja época.⁷

⁶ DA, p. 7.

⁷ Con esto no estamos diciendo que no exista ya literatura que analice estos aspectos del planteamiento Tocquevilliano. Nuestra contribución pretende profundizar en algunos

La importancia de este esfuerzo radica principalmente en que busca un mayor entendimiento de los elementos que hacen funcionar a las democracias constitucionales en un momento en que, como ya se adujo, la viabilidad de estas parece estar en duda, y donde, en aras de establecer constituciones sólidas, tiende a ponerse prácticamente toda la atención en la letra de ley y en las instituciones que de ella emanan, y no tanto en los elementos intangibles que, en nuestra opinión, y ciertamente en la de Tocqueville, son mucho más importantes. En este sentido, nuestro trabajo pretende mostrar el disenso que existiría entre el planteamiento de nuestro autor francés, y propuestas contemporáneas⁸ –como la de John Rawls, por poner solo un ejemplo– que en aras de remediar carencias de distinta índole presentes en las constituciones liberales democráticas, plantean alternativas que, a grandes rasgos, buscan el establecimiento de instituciones que, por surgir de un complejo proceso racional deliberativo, supuestamente serían el elemento más importante en la generación de pactos sociales más justos.

El no tener en cuenta los elementos intangibles, ha llevado a ciertos países a prácticamente transcribir lo que encontraban establecido en constituciones como la de

aspectos que probablemente ya se hayan empezado a tratar. Por poner solo un ejemplo, Paul Carrese tiene un muy interesante libro en donde detalla cómo el pensamiento constitucionalista de Tocqueville, es uno cuya principal característica es el preponderante lugar que tiene la moderación: algo que, según él –nosotros creemos que de manera acertada– deriva Tocqueville, principalmente de Montesquieu. Carrese argumenta que, por el carácter comprensivo del planteamiento constitucionalista de Tocqueville, este aspecto fundamental de su propuesta, aún tiene que ser mayormente explorado: algo a lo que este trabajo modestamente aspira. Véase Carrese, Paul O., *Democracy in moderation: Montesquieu, Tocqueville, and sustainable liberalism*, Nueva York, Cambridge University Press, 2016.

⁸ Ginsburg y Huq, presumiblemente comparten esta visión: para ellos la erosión de la democracia constitucional se ve, fundamentalmente, en el declive del funcionamiento institucional. Como ya dijimos, para nosotros, dicho funcionamiento no es en modo alguno irrelevante. Sin embargo, explicaremos que para Tocqueville, el funcionamiento del “estado social” era aún más determinante. *Cfr.* Ginsburg y Huq, *op.cit.*, pp. 43-48.

Estados Unidos, y sorprenderse con la diferencia de resultados: para Tocqueville, esto no supondría sorpresa alguna, ya que se percataba de que lo más fundamental, en cierta medida “estaba dado” y no dependía exclusivamente de lo que pudieran establecer los redactores de constituciones escritas. En otras palabras, para que la letra de la ley pudiera ser efectiva, necesitaba de ciertas costumbres. Sin embargo, para preservar esas costumbres saludables, la letra de la ley, tendría que tener en cuenta la importancia de dichos elementos intangibles, y, por tanto, ello traducirse en la constitución formal y en las instituciones que de ella se derivasen. Sólo de esta manera, el estado social podría realmente ser el adecuado para el correcto funcionamiento de una democracia. Este intrincado proceso es, argumentamos, la esencia del planteamiento normativo de Tocqueville.

En esta parte inicial que pretende esbozar algunas de las principales ideas que se desarrollarán en el resto del trabajo, empezaremos por introducir el porqué de la importancia que le da Tocqueville al concepto de *mores*. Al hacer esto irá perfilándose lo que, en nuestra opinión, y en la de algunos de los principales estudiosos del trabajo de Tocqueville, constituía una versión peculiar, por un lado, del liberalismo, y por otro, del constitucionalismo. El tema de las *mores*, su formación y su importancia, es algo que será profundizado en el primer capítulo. Naturalmente, ya desde ahora, se irá integrando la literatura más relevante en este aspecto, y en esta primera aproximación, el documento más referido será la *Democracia en América*, el cual, sin duda puede considerarse como el núcleo del *corpus* Tocqueviliano. En segundo lugar, se introducirán algunas razones por las cuales, el entendimiento de Tocqueville distaría de concordar con la apreciación de liberales contemporáneos como el que apenas mencionamos, la cual en cierta forma es una continuación del *excesivo optimismo* de los racionalistas revolucionarios franceses. De manera más detallada, en el capítulo dos hablaremos del porqué Tocqueville no compartía dicho optimismo. Por último, de manera muy breve, se comenzará a hablar de las principales características de la idea constitucional de Tocqueville, y el lugar que esta ocuparía en la historia del constitucionalismo: algo en lo que se ahondará en el tercer y cuarto capítulo.

El liberalismo de Tocqueville

Decir que Tocqueville tenía una visión peculiar del liberalismo no es una aserción que implique demasiado esfuerzo para ser sustentada. El mismo Tocqueville, en distintos puntos, se define a sí mismo como una “nueva especie de liberal”.⁹ Lo que sí supone un reto mayor es entender exactamente cuáles son las aristas de su particular forma de concebir la propuesta liberal y las implicaciones que eso tiene en toda su teoría política-constitucional.

Sobre lo anterior, hay quienes ven que la particularidad radica, por ejemplo, en su nostalgia y consecuente añoranza por el regreso de las formas aristocráticas o del antiguo régimen¹⁰. Por otro lado están los que reconocen que Tocqueville era alguien que convencido suscribía los principios del liberalismo, que reconocía su superioridad – algo que a simple vista no necesariamente es tan obvio– por encima de las aristocracias, pero que, paradójicamente, al mismo tiempo advertía que serían necesarios ciertos elementos constitutivos del *ancién régime* para que los resultados del liberalismo y la democracia pudieran ser, efectivamente, positivos para el desarrollo de la libertad en las sociedades políticas modernas.¹¹ Al final de cuentas, la evidencia, creemos, de que Tocqueville era un pensador liberal, es mucho mayor a aquellos indicios que sugieren un escepticismo o incluso un cierto *conservadurismo*.¹² En la misma carta en donde hace

⁹ Es, concretamente, en una carta suya a Eugène Stoeffels del 24 de julio de 1836, que él se llama a sí mismo, “una nueva especie de liberal”, en *Memoir*, p. 402.

¹⁰ Veremos en el siguiente capítulo que es el caso de Paul Franco, por ejemplo.

¹¹ Como se verá en el primer capítulo, es el caso de Alan Kahan, por ejemplo.

¹² En este punto hablamos de “conservadurismo” en el sentido peyorativo que hoy en día se le da a ese término, utilizado como sinónimo de reaccionario. Obviamente, el conservadurismo como escuela de pensamiento, es mucho más complejo que la caricatura que, por ejemplo, políticos contemporáneos hacen de él. Veremos que Tocqueville tiene elementos de conservadurismo al estilo de Edmund Burke: hacia el final del cuarto capítulo perfilamos algunas similitudes importantes que además son bastante evidentes, y que se podrán ir infiriendo a medida que nuestro trabajo progrese. Entre otras, para ambos pensadores, el orden político es algo muy difícil de lograr, y no

alusión a su liberalismo peculiar, establecerá de manera inequívoca lo siguiente: “he amado la libertad de manera instintiva y mientras más reflexiono, más me convengo de que ni la grandeza política ni la moral pueden subsistir sin ella”.¹³ Es este tenor el que, creemos, domina todo el trabajo y la propuesta normativa de Tocqueville.

Para Tocqueville, el avance de la democracia, como igualdad de condiciones, era algo inevitable: inevitable no en un sentido teleológico. Pero sí inevitable en cuanto a que los sucesos históricos en el mundo se habían dado de tal forma que necesariamente terminarían causando que la igualdad de condiciones, se impusiera como el único punto de partida válido para cualquier ordenamiento político. Derivado, en buena medida, del advenimiento democrático, se esparciría la concepción de que la preservación de la libertad individual debía de ser la piedra angular de cualquier gobierno moderno. Con esto, liberalismo y democracia irían casi siempre de la mano. Y aunque ello ofrecía perspectivas ilusionantes, también implicaba riesgos que, de no tenerse en cuenta, terminarían traduciéndose en nuevas formas de despotismo. En este sentido, Tocqueville menciona en un punto de la *Democracia en América* que las “las naciones de nuestros días no pueden sobrevivir si no se fomenta que exista una condición de igualdad; depende de ellas si esa igualdad las lleva a una situación de servidumbre o libertad, de ilustración o barbarismo, de prosperidad o de miseria”.¹⁴ Ello dependería, a su vez, de

depende solo de la norma positiva. Este conservadurismo no es, en modo alguno, antitético con el liberalismo: de hecho, hay quienes lo han denominado “liberalismo-conservador”: véase, por ejemplo, Lakoff, Sanford, “Tocqueville, Burke, and the Origins of Liberal Conservatism,” *The Review of Politics* 60, núm. 3, 1998, pp. 435-464, <https://doi.org/10.1017/s003467050002742x>.

¹³ En la misma carta a Eugéne Stoffels del 24 de Julio de 1836, Tocqueville le dice lo siguiente: “Mi amor por la libertad es más ardiente y más sincero que el tuyo. A ti te gusta si se puede conseguir sin problema alguno, pero estás dispuesto a prescindir de ella. Tal es el caso de muchas personas excelentes en Francia. Ese no es mi sentimiento... Por tanto, estoy tan tenazmente apegado a la libertad como a la moralidad, y estoy dispuesto a sacrificar algo de mi tranquilidad para obtenerla.” En *Memoir*, p. 401.

¹⁴DA, p. 676.

que el ordenamiento institucional fuera el adecuado para el estado social en donde se pretendiera implementar: algo que requeriría, entre otras cosas, tener muy en cuenta la limitada condición humana.

Como recién se estableció, se puede decir con total certeza que Tocqueville veía con buenos ojos el hecho de que, con el avance de la igualdad, la libertad pudiera ir ganando terreno. El tema es que, distinto a lo que liberales más tradicionales sostenían, la libertad individual y los gobiernos democráticos que la tuvieran como principal fundamento, no eran concebidos por el francés como poseedores de una bondad innata: el aspecto positivo del desarrollo de la libertad individual y la institucionalización de la democracia, dependería, primero que nada, de que la libertad se entendiera de forma correcta. Sin lugar a dudas, quienes estuvieran encargados de diseñar las instituciones formales, tendrían que tener un correcto entendimiento de lo que sería el *telos* de las constituciones modernas (la libertad). Pero más importante aún sería que todo ciudadano fuera consciente de lo que significa libertad: ello implicaría el aprendizaje *de un arte*,¹⁵ sin el cual, todo ordenamiento, por muy bueno que en teoría fuera, presumiblemente terminaría originando nuevas formas de tiranía. Una libertad individual entendida solo en términos de decisiones voluntarias autónomas, libres de constreñimientos externos – veremos que Tocqueville explicará– termina favoreciendo, entre otras cosas, la mediocridad que produce el excesivo individualismo hacia el que tiende la igualdad de condiciones.¹⁶

En la introducción a la que es probablemente la mejor traducción al inglés de la *Democracia en América*, Harvey Mansfield y Delba Winthrop explican que la principal diferencia entre Tocqueville y visiones liberales como las de Descartes, Hobbes, Spinoza y Locke, es que nuestro autor francés no deja de lado los “anhelos del alma”, mientras que los otros autores antes mencionados reducen la compleja tarea de satisfacer los

¹⁵ DA, p. 229.

¹⁶ Sobre esto hablaremos en primer capítulo; y en el segundo, continuando con ello, ahondaremos en porqué Tocqueville piensa que tal es la condición humana.

afanes de esa parte inmaterial del ser a la preservación de uno mismo, permitiendo así el desarrollo insano del excesivo individualismo y materialismo.¹⁷

Es así, pues, que el tema, y donde fundamentalmente radica la peculiaridad de la visión apenas planteada, está, por un lado, en su preocupación por la potencial mediocridad que las constituciones democráticas facilitarían, y por otro, en el hecho de que, en última instancia, lo que haría posible el fomento de los factores que lograrían los beneficios de una sociedad libre y equitativa, dependía de cuestiones sobre las cuales los diseñadores de las constituciones no tenían, realmente, demasiada potestad. Lo anterior es justamente uno de los planteamientos principales que Tocqueville establece en su magna obra, *la Democracia en América*: los padres fundadores de los Estados Unidos supieron diseñar una constitución democrática que tenía mayoritariamente en cuenta todo lo anterior¹⁸. Según la lectura de Tocqueville esto se pudo dar no sin la

¹⁷ Mansfield, Harvey y Winthrop, Delba, *Introducción de los editores en DA*, p. xxxi.

¹⁸ Al respecto, Mansfield y Winthrop en su introducción explican también de manera útil lo siguiente: "... *La Democracia en América*, no parece ser un libro de filosofía política. Como hemos visto, no se trata sobre el mejor régimen a la manera de Platón y Aristóteles, ni describe el único régimen legítimo como el *Contrato Social* de Rousseau. Tocqueville afirma que ahora no hay elección de régimen; el régimen del presente y del futuro es la democracia. La única opción es cómo controlar la democracia. Y, sin embargo, Tocqueville siempre está razonando a lo largo de su libro, no solo describiendo y prediciendo, sino también examinando las virtudes y los defectos de la democracia. En su relato, la constante sombra de la democracia, es la aristocracia que hemos dejado atrás. La repetida comparación entre ellos infiere que un mejor régimen sería la mezcla de los dos; lo declara expresamente imposible, pero [de ser posible] comprendería el pleno florecimiento de la naturaleza humana, y contendría las ventajas tanto de la democracia como de la aristocracia. Tocqueville no se limita a lo que hoy es la "teoría política democrática", para la cual la democracia es el único régimen concebible y la diferencia entre el statu quo democrático y un futuro posible más democrático, es la única comparación interesante. Pero su filosofía política transcurre dentro de la democracia, en nuestra era, que es el único régimen posible para bien o para mal." Ya hemos dicho

intervención de fenómenos, podríamos llamar fortuitos o divinos, sin los cuales, por ejemplo, la igualdad y la libertad consagradas en la constitución americana, no podrían en efecto, haberse implementado¹⁹. En este sentido, Tocqueville expresa en distintos puntos que los estadounidenses tenían una ventaja que otros estados –su natal Francia, entre otros– no tendrían: habían nacido iguales y libres. El ordenamiento institucional se estableció en aras, ante todo, de preservar esa condición de igualdad y libertad individual, pero eso, según Tocqueville, no hubiera sido posible sin elementos fuera del control de los padres fundadores, entre los que se encuentran, como ya dijimos factores sociales, culturales e incluso, factores geográficos. A este respecto, el autor francés declaraba en un punto que “[sus] padres les dieron un amor a la igualdad y a la libertad y Dios mismo, dejándoles un continente sin límites, les dio los medios para permanecer iguales y libres por mucho tiempo”²⁰.

En breve hablaremos sobre los elementos más intangibles que permitieron el establecimiento exitoso de las instituciones que estamos hablando, las cuales permitían que la original condición de igualdad fuera preservada. Antes de ello, cabe adelantar que, para Tocqueville, la misma estructura jurídica que informaría la constitución norteamericana, debe una buena parte de su solidez a la tradición legal inglesa ya interiorizada por los pioneros que eventualmente llegarían a Nueva Inglaterra. Sobre

que nuestro argumento perfilará la idea de que, al final, Tocqueville ve con buenos ojos el advenimiento de la democracia, mientras que parecería que Mansfield y Winthrop no necesariamente llegan a la misma conclusión. Trataremos a detalle este tema en el primer capítulo. Cabe decir por ahora que nosotros buscaremos sustentar que, a pesar de su profunda cautela, Tocqueville piensa que la democracia tiene el potencial de ser algo muy deseable, dada las posibilidades, si bien limitadas, de verdadera libertad.

¹⁹ En DA, p. 265, Tocqueville dirá, “He pensado que todas las causas tendientes al mantenimiento de una república democrática en los Estados Unidos pueden reducirse a tres: La situación particular y accidental en que la Providencia ha puesto a los americanos forma la primera; El segundo proviene de las leyes; el tercero proviene de los hábitos y costumbres.”

²⁰ DA, 267

esto, Kevin Butterfield, por ejemplo,²¹ habla de que la ley era una forma de pensar acerca de todas las relaciones interpersonales. En línea con el pensamiento de Tocqueville, Butterfield establece acertadamente que la sociedad estadounidense, estaba basada sobre un entendimiento liberal de cómo y por qué debían de asociarse los ciudadanos, pero era un liberalismo que rechazaba la separación radical entre autoridad legal y el ámbito privado de la asociación²². La apreciación de Butterfield es adecuada, ya que ayuda a entender el origen del entendimiento de libertad como necesariamente de naturaleza cívica, misma que le permitía a Tocqueville decir que los americanos veían en la ley a su amigo mientras que sus compatriotas franceses, veían un obstáculo a su libertad. En este entendimiento de la libertad como una facultad con un irrenunciable carácter cívico radica el concepto de perfectibilidad democrática que discutiremos brevemente a continuación, y con mayor detalle en el primer capítulo.

Podríamos resumir la relación de todos los elementos que según Tocqueville permitieron el arraigo exitoso de la constitución norteamericana de la siguiente manera: la estructura mental de los fundadores estaba marcada por las formas legales británicas, y los fundamentos de esa estructura fueron las bases que le darían firmeza al ordenamiento jurídico de los Estados Unidos. Sin embargo, ese importante requisito por sí mismo, hubiera sido por demás insuficiente para lograr un sistema democrático saludable: a lo más, hubiera logrado un estado administrativo eficaz, pero no una constitución liberal-democrática funcional como tal, ya que, para propiciar la potencial perfectibilidad –preocupación central para Tocqueville, y fundamento de la libertad *propiamente entendida*– deberían de existir ciertas fuerzas culturales y sociales que favorecieran la idea de libertad adecuada sobre la cual todo el sistema liberal-democrático tendría que estar fundado; una idea en donde la asociación libre con los conciudadanos para la procuración del bien común era fundamental. Esas fuerzas culturales y sociales, son, esencialmente, las que Tocqueville denomina como *mores*: noción central en torno a la cual gira todo lo demás.

²¹ Butterfield, Kevin, *The making of Tocqueville's America: law and association in the early United States*, Chicago, University of Chicago, 2015.

²² *Ibidem*, p. 84.

La relación que acabamos de describir es, en la visión de Tocqueville, una relación en extremo frágil. Y es justo el elemento donde principalmente se manifiesta dicha contingencia y fragilidad, lo que consideramos, está en el núcleo del peculiar entendimiento que tiene Tocqueville de una constitución democrática y liberal (*propiamente entendida*). Las constituciones democráticas podrían ser exitosas en la medida en que los individuos que componen las sociedades bajo su jurisdicción, fueran capaces y trabajaran para lograr lo que, como ya dijimos, él denomina perfectibilidad: en otras palabras, la perfectibilidad de los individuos es lo que sostendría las instituciones que preservan la libertad y la igualdad, y lo que evitaría que se cayera en el latente riesgo de la uniformidad mediocre que las democracias, según Tocqueville, traen consigo: un riesgo que constituía la principal preocupación que el autor francés tenía por el inminente avance de las democracias, y sobre el cual expresara al respecto: “el espectáculo de ésta uniformidad universal me entristece y me paraliza, y estoy tentado en desear que vuelva aquella sociedad que ya se fue”²³.

Como quizá pueda empezarse a aducir –acertadamente, por cierto– el concepto de perfectibilidad implica una noción de mejoramiento moral que dista de la idea de libertad propia de la modernidad:²⁴ una idea separada de cualquier noción de vida buena sustentada en algún fundamento posiblemente metafísico, y donde, *a grosso modo*, se puede definir como autonomía de elección en donde el límite principal es la no-interferencia con la correspondiente libertad de terceros. La idea de perfectibilidad de Tocqueville es compleja, pero podemos partir diciendo que, efectivamente, presenta rasgos de trascendencia difícilmente considerables como propios de la ortodoxia liberal. Una de las principales evidencias para sustentar esto está, por ejemplo, en la constante comparación que Tocqueville hace entre los beneficios de las aristocracias y lo que presumiblemente se pierde con las democracias: comparación presente en varios puntos de la *Democracia en América* y también en el *Antiguo Régimen* y en donde establece claramente que las aristocracias tenían un potencial para que, al menos algunos

²³ DA, p. 674.

²⁴ Esta implicación, como veremos más adelante, se debe, entre otras cosas, a la influencia que el constitucionalismo clásico tuvieron sobre Tocqueville.

individuos, lograran cierta grandeza que daba valor a la vida. Es, pues, pertinente, hablar muy brevemente de esta comparación en el trabajo de Tocqueville para ir clarificando lo que él entiende por perfectibilidad. Sobre esto, Manent acertadamente afirma que hay que tener muy presente lo que implica dicha comparación, ya que en ella se encuentra, en buena parte, la clave para entender la propuesta normativa de Tocqueville.²⁵

El contraste entre las aristocracias y las democracias tiene el objeto en el trabajo de Tocqueville de mostrar la diferencia entre “dos tipos de sociedades y en última instancia, entre dos tipos de seres humanos”.²⁶ Es así que uno encuentra indicios de lo que Tocqueville valora de cada uno de estos sistemas desde el principio de su trabajo y hasta el final de su vida. Al leer ambos volúmenes de la *Democracia en América* queda claro que Tocqueville piensa que existen dos elementos esenciales que constituyen lo que él entiende como grandeza aristocrática: estos son honor e influencia²⁷, los cuales, a su vez implican otros valores como “virtud, deber y gloria”.²⁸

Alguien que quisiera conseguir grandeza en el sentido más propiamente aristocrático, tenía que lograr tener al menos algunas de estas características. Sin embargo, para poder lograr dichos valores, uno primero tiene que haber nacido en la familia correcta. Por lo tanto, la grandeza aristocrática es totalmente distinta a la perfectibilidad que la democracia permite, sobre la cual Tocqueville explica que “la igualdad no le dio su origen, pero sí le dio un nuevo carácter”.²⁹ Este “nuevo carácter”

²⁵ Manent, Pierre, *Tocqueville and the nature of Democracy*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996, p. 13: “La clave de la Democracia en América puede encontrarse en la constante comparación, implícita y explícita, entre la sociedad democrática y la sociedad aristocrática, entre una sociedad donde las influencias individuales nunca han existido y nunca fueron conocidas, y una donde dominan.”

²⁶ Lamberti, Jean Claude, *Tocqueville and the two Democracies*, trad. de Arthur Goldhammer, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 25.

²⁷ DA pp. 590 y 600.

²⁸ Boesche, Roger, *The strange liberalism of Alexis de Tocqueville*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1987, p. 213.

²⁹ DA, p, 427.

deriva de una nueva idea de libertad que, de hecho, el autor francés cree que es la correcta. Es la idea de que todas las personas han recibido un igual e inalienable derecho a vivir independientemente, más no olvidados, de sus compatriotas, y que cada uno debe ser dejado diseñar su propio destino como mejor le parezca; pero en donde, también libremente, deciden participar y contribuir al progreso de sus entornos sociales.³⁰

Si bien Tocqueville está convencido de la indisputable justicia propia de la perfectibilidad democrática, también piensa que las aristocracias permitían un tipo de grandeza especial, aunque, ciertamente, más injusta. Por tanto, como bien explica Manent, Tocqueville le presenta al lector una paradoja. Por un lado, “una idea falsa de libertad que trae consigo consecuencias buenas”: la apariencia de una verdadera grandeza noble que las aristocracias tenían reservada para un selecto número; y por otro, “la idea correcta de libertad” (la democrática), que trae consigo la “peligrosa alternativa entre la virtud cívica [que es, en buena medida, en lo que consistiría la perfectibilidad democrática] y el servilismo vulgar”.³¹

En las democracias, los individuos se perfeccionan cuando libremente participan en la vida política de sus países, contribuyendo de tal forma a la construcción del bien común de la sociedad: solo de esa manera aprenden a contener el individualismo egoísta

³⁰ Tocqueville, Alexis de, “The social and political state of France before and after 1789” citado en Manent, *Tocqueville and the nature of democracy...cit.* p. 19: “la idea moderna, la idea democrática [de libertad] y me atrevo a decir, la idea correcta de libertad”.

³¹ Manent, *Tocqueville and the nature of democracy...cit.*, p. 19. Hacia el final del primer volumen de la *Democracia*, (en DA, p. 396), Tocqueville explicará, por ejemplo, como la democracia y la libertad estuvieron en el origen de los Estados Unidos como país, y cómo ello fue diferente a las naciones cuyos orígenes fueron aristocráticos. Mientras que “las conquistas de los americanos son acometidas con el arado del trabajador, las de los rusos, por ejemplo, son conseguidas con la espada del soldado. Para conseguir esta meta, el primero confía en el interés personal y permite que actúen la fuerza y la razón de los individuos, sin necesidad de forzarlos a nada. El segundo [...] concentra todo el poder de la sociedad en un hombre. El primero tiene a la libertad como su principal medio de acción, el otro la servidumbre”

al que estas tienden.³² En las aristocracias, si bien sólo aquellos que ya eran aristócratas podían, propiamente, preservar o aumentar su grandeza, la gente contribuía a la grandeza del aristócrata, se sentía orgullosa de ello, y de tal forma coadyuvaba al tejido de una estable “cadena que iba del campesino hasta el rey”.³³ Evidentemente, la relación del aristócrata con el resto de la sociedad era asimétrica y su mayor grandeza, como tal, poco tenía que ver con la contribución a una idea de bien común como hoy se entiende; pero sí tenía que ver con la grandeza del reino o feudo. Derivado de la certeza de que al menos unos serían “grandes” con la ayuda de los demás, se permitía un funcionamiento social basado en un constante sacrificio de las preferencias personales, evitando con ello la mediocridad y el egoísmo, y sintiendo que, de esa manera, se contribuía al bienestar general del reino.³⁴

Ya se mencionó que el honor y la influencia son dos de los principales elementos constitutivos del concepto de grandeza aristocrática. La razón por la cual Tocqueville piensa que estos dos valores son importantes tiene que ver con uno de los principales riesgos que según él tienen las democracias: la uniformidad. Del individualismo sobre el cual, por ejemplo, se desarrolló inicialmente Estados Unidos, surge un problema relacionado a lo que la gente puede adoptar como los principios que los guíen, llevándolos, posiblemente, a esa condición de uniformidad que Tocqueville rechaza. En la opinión de Tocqueville –formada en su visita a los Estados Unidos– el individualismo comenzaba a exceder la influencia que debía de tener como un elemento positivo de la sociedad democrática. Si bien sería necesaria la iniciativa individual para el desarrollo de la economía mediante el emprendimiento personal y el desarrollo saludable de la

³² DA, p. 484: “Así, la democracia no sólo hace que cada hombre olvide a sus antepasados, sino que le oculta a su descendencia y lo separa de sus contemporáneos; lo lleva constantemente de vuelta solo hacia sí mismo y amenaza finalmente con encerrarlo entero en la soledad de su propio corazón.”

³³ *Ibidem*, p. 483.

³⁴ *Ibidem*, p. 490: Las personas estaban “casi siempre atadas de manera estrecha a algo que [estaba] colocado fuera de ellas, y [estaban] a menudo dispuestas a olvidarse de sí mismas”.

sociedad, la gente estaría equivocada si creyera que sus razones individuales son las únicas válidas para proveerles, por ejemplo, de conocimiento sobre la realidad.³⁵

Esta última es una de las principales preocupaciones que tiene Tocqueville ya que “para que exista una sociedad, y más aún, para que esta sociedad prospere, es necesario que todas las mentes de los ciudadanos se mantengan unidas por una serie de ideas principales; y eso no puede ocurrir a menos de que deriven sus opiniones de la misma fuente”.³⁶ En las aristocracias, la gente buscaba una “razón superior ya fuera de un hombre o de una clase, para así guiar sus opiniones”.³⁷ De acuerdo con Tocqueville, los aristócratas tenían una especial influencia que les permitía guiar a las personas en una dirección adecuada. Su opinión autorizada estaba anclada en la ilustración acumulada a lo largo de muchas generaciones.³⁸ En las democracias, por otro lado, la gente constantemente busca deshacerse del yugo innecesario de los axiomas filosóficos; pero al hacer esto, dice Tocqueville, no se dan cuenta de que se están haciendo más vulnerables y en riesgo de seguir simplemente aquello que les da satisfacción material inmediata. Así, “los hombres ya sólo se guían por intereses y no por ideas”, y a medida que “los ciudadanos se tornan más iguales y parecidos...la disposición de que crean lo que la masa les proponga, aumenta, y más y más, es la opinión lo que guía el mundo”.³⁹ Cuando eso ocurre, la opinión de la mayoría se convierte en su nueva luz; pero por su visión de corto plazo, más bien los aleja del objetivo de perfectibilidad individual y construcción del bien común que es necesario para el verdadero florecimiento de la libertad. En otras palabras, como explica Roger Boesche, “la obsesión con la prosperidad y la tranquilidad, un miedo a la agitación y caos, la pérdida de la visión de futuro – fomentarán, según Tocqueville, su declive político”.⁴⁰

³⁵ DA, p. 593.

³⁶ *Ibidem*, p. 407.

³⁷ *Ibidem*, p. 409.

³⁸ *Ibidem*, p. 483.

³⁹ *Ibidem*, pp. 406 y 409.

⁴⁰ Boesche, *op.cit.*, p.225.

El concepto de perfectibilidad democrática, incluye ciertos elementos, aunque adaptados, si se quiere, de lo que Tocqueville considera, permitía cierta grandeza en las sociedades aristocráticas. El tema es que, lo que permite la perfectibilidad en las democracias, podríamos decir de manera coloquial, está sostenido con alfileres. Veremos más adelante que, al final de cuentas, la nueva forma de grandeza difícilmente podría dejar de ser interesada: pero sería el interés personal *propriamente entendido* la manera en que la gente podría ser motivada a participar en lo común, evitando así la uniformidad que causa el predominante deseo de lo material. En una democracia, y concretamente en el caso de la temprana república estadounidense, lo que *ilustra* el interés personal y permite que existan las condiciones para que sus ciudadanos puedan perfeccionarse, y de tal manera, sus instituciones y leyes funcionar adecuadamente, son lo que Tocqueville denomina como *mores*. Dichas *mores*, mismas que abordaremos con más a detalle a continuación, se dieron en los Estados Unidos por distintos factores, entre otros, por ejemplo, el factor geográfico, que los aislaba, y por tanto protegía, de influencias externas. Pero también, de manera fundamental, por la religión de los primeros pobladores.

Es así, que los riesgos de las democracias son remediados, y en realidad, las constituciones democráticas pueden funcionar, solo cuando *las mores* adecuadas están efectivamente arraigadas. Para entender qué es exactamente lo que Tocqueville entiende por *mores*, lo más conveniente es ir a la definición que él mismo da sobre este concepto en la segunda parte del primer volumen de la *Democracia*, en donde habla de “la influencia de las *mores* en el mantenimiento de una república democrática en los Estados Unidos”:

...considero a *las mores* como una de las causas principales a las cual puede atribuirse la preservación de una república democrática en los Estados Unidos. **Entiendo aquí la expresión *moeurs* en el sentido que los antiguos entendían la palabra *mores*: no la aplico exclusivamente a *las mores* como tales, que podría entenderse como hábitos del corazón, sino a las diferentes nociones que los hombres poseen, a las varias opiniones que están en su ambiente, y a la suma de ideas de las cuales se derivan los hábitos de la mentes. Por lo tanto, con este concepto me refiero a todo el estado moral e intelectual de la gente. Mi objetivo no es presentar una explicación exhaustiva de las *mores* en**

América; me limito en este momento a indagar dentro de ellas lo que es más favorable para el mantenimiento de las instituciones políticas.⁴¹

Está claro, pues, que las *mores* es un concepto amplio y de importancia fundamental en la propuesta de Tocqueville: no se limita a valores morales, sino que también incluye valores necesarios en una democracia capitalista como la estadounidense, como el espíritu emprendedor y la flexibilidad para moverse. Como él lo dice, se refiere, principalmente, al estado intelectual de la gente: a las ideas que todos deben de compartir –algo que supone una complejidad bastante importante, dada la pluralidad de opiniones que caracteriza a las democracias. Por lo tanto, las *mores* no son directrices que se implantan “desde arriba”. Podríamos caracterizarlas, más bien, como disposiciones presentes en los distintos núcleos que componen una sociedad. En la visión de Tocqueville, el núcleo más importante que facilita la transmisión de estas disposiciones es la familia: una familia eminentemente patriarcal, pero en donde, según Tocqueville, el papel más importante lo tienen las mujeres. En su visión, en el centro de todo lo que permite el correcto funcionamiento del estado social necesario en las democracias, del estado social que permite el adecuado desarrollo de las asociaciones ciudadanas –trataremos sobre la importancia de estas en breve– son las mujeres. Las mujeres son el pilar intelectual y moral que hacen las veces del monopolio de la sabiduría que estaba presente en las aristocracias.⁴²

A su vez, y quizás esto sea una de las características que hace al liberalismo de Tocqueville particularmente extraño, lo que parece sostenerlo todo, de una manera indirecta pero esencial, veremos que es la religión. La relación de esto con las *mores*, y la eficacia de las leyes requiere una discusión que excede los alcances del presente ensayo introductorio, por lo que por ahora, simplemente citaremos al mismo Tocqueville cuando habla del papel que tenía la religión en el buen funcionamiento de la democracia estadounidense, y posteriormente hablaremos muy brevemente sobre el trabajo de un autor –con quien, en buena parte, compartimos su interpretación– que estudia la influencia que tuvo la religión en los pioneros de Nueva Inglaterra a la hora de fundar el

⁴¹ DA, p. 275.

⁴² Esto lo hablaremos en el siguiente capítulo.

nuevo estado. Sobre el papel de la religión, Tocqueville establece lo siguiente: “Por lo tanto uno no puede decir que la religión en los Estados Unidos tiene una influencia directa en las leyes o directamente en la opinión política, pero dirige las mores, y dirigiendo la familia, trabaja para regular al estado”.⁴³

Sobre la influencia concreta de la religión en el desarrollo del sistema legal estadounidense, y en el establecimiento de sus mores, es de gran utilidad el trabajo de James Ceaser, quien explora lo que denomina la “*two-founding thesis*” que supuestamente tenía Tocqueville sobre el establecimiento de la constitución norteamericana: una interpretación que explica adecuadamente el carácter, no sólo descriptivo sino prescriptivo que –como ya dijimos compartimos– tiene la *Democracia en América*.

El argumento principal del ensayo de Ceaser –sobre lo cual profundizaremos en el primer y segundo capítulo– es que Tocqueville, siguiendo en buena medida la influencia de Montesquieu, en aras de proveer una explicación sobre el verdadero papel que jugó la filosofía política en el establecimiento de las constituciones liberales, establece que, concretamente en la fundación de los Estados Unidos, hubo dos momentos fundacionales: el de la colonización puritana de Nueva Inglaterra y el de los padres fundadores que tuvo lugar en torno a la Revolución y la Constitución. En este sentido, para Tocqueville, el momento más importante fue el de los puritanos, quienes establecieron *las mores* necesarias para la formación del régimen constitucional que vendría después: un régimen que enarbolaría un adecuado concepto de libertad, formado, gracias a dichas *mores*.

Este concepto de libertad agrada a Tocqueville, argumentamos, por la posibilidad de la perfectibilidad democrática que ya introdujimos. El punto es que la preservación de esa libertad es muy complicada, ya que depende de la moderación, entre otras cosas, de lo que la constituye, que es el individualismo. Al individualismo –y lo que según Tocqueville es su natural corolario: el materialismo– lo mantiene controlado *las mores*, mismas que son transmitidas por las familias: esto a su vez, permite una relación amigable entre los ciudadanos y sus leyes; las leyes no son vistas como obstáculos, sino

⁴³ DA, p. 277.

como el vehículo para preservar la libertad. El problema es que el ejercicio de la libertad individual, en una sociedad capitalista como la angloamericana, que es la que Tocqueville estudió más minuciosamente, es también el principal riesgo que puede hacer que la única preocupación de los ciudadanos sea el progreso material, y dejen de lado el posible perfeccionamiento personal que puede derivarse de la participación en la cosa pública a través de las asociaciones y las *townships*.

La idea constitucional de Alexis de Tocqueville

Al inicio de este ensayo hablábamos del casi seguro disenso que existiría entre nuestro autor francés y algunos de los exponentes actuales de teoría liberal-democrática más importantes. En este sentido, algo que pensamos puede resultar ilustrativo, es el contraste con algunos de los principales postulados de la teoría de John Rawls. En la que es probablemente su obra más conocida, *Justice as Fairness*, Rawls basa su teoría de la justicia sobre la idea de que, siempre y cuando exista un diálogo razonable de por medio, los actores políticos en una sociedad serán capaces de llegar a un acuerdo sobre las instituciones que deben de establecerse, de tal suerte que puedan generarse las condiciones necesarias para que pueda darse una situación de verdadera igualdad en donde el orden público efectivo, justo y propicio para el ejercicio de la libertad, pueda tener cabida. El diagnóstico de problemas de legitimidad que tienen las democracias-liberales modernas de John Rawls, y su propuesta de solución, es una de las más influyentes del siglo XX; y poner algunas de sus nociones fundamentales en contraste con lo que Tocqueville proponía dos siglos atrás, nos permitirá ir dándonos una mejor idea del peculiar carácter del constitucionalismo liberal-democrático del autor francés.

En la propuesta de Rawls, las instituciones que se establecerían, surgirían, como dijimos, de un diálogo: un diálogo para el cual los participantes de una sociedad partirían de una “posición original”, su famoso “velo de la ignorancia”, que les permitiría poner de lado, no solo sus prejuicios, sino intereses no esenciales, para así llegar a un consenso sobre el ordenamiento institucional que debería prevalecer. Dicho ordenamiento tendría como principal objetivo el establecimiento de condiciones que garantizaran la igualdad de los ciudadanos: una igualdad para la cual, ve Rawls, se requiere, por ejemplo, que

ciertas condiciones económicas estén lo suficientemente equilibradas, de tal manera que los participantes puedan iniciar desde una situación justa (*fair*).⁴⁴ En esencia, para Rawls –lo establece más claramente en el libro posterior a *Justice as Fairness* llamado *Political Liberalism*– la clave está en establecer las “instituciones justas” que resultan del diálogo razonado: él argumenta que las instituciones razonables originarán un comportamiento razonable de la ciudadanía.

Recordemos que el trabajo de Rawls es fundamentalmente una propuesta para solucionar algunas de las crisis o dilemas más complejos en las democracias liberales constitucionales: la compatibilidad de la pluralidad con ciertos valores fundamentales que permitan la construcción y participación de la ciudadanía en torno a una idea de bien común, o la remediación de la desigualdad económica rampante en muchos sitios, incluidos aquellos estados que son considerados democracias consolidadas. Para él, las constituciones e instituciones que de ellas derivasen, por sí mismas serían capaces de lograr que la gente buscara trabajar hacia la consecución de un bien común, sin necesidad alguna de coincidencia acerca de lo bueno o, incluso, lo justo, más allá del entendido de que todos los ciudadanos hicieran lo que habían acordado hacer. Al respecto, Rawls lo resume de la siguiente manera:

“Por lo tanto, de manera breve: i) además de tener una capacidad para tener una noción de lo bueno, los ciudadanos tienen una capacidad de adquirir concepciones de la justicia y un deseo de actuar como estas concepciones requieren; ii) cuando creen que las instituciones y las prácticas sociales son justas, o *fair*, (como estas concepciones lo especifican), están listos y abiertos a hacer su parte dentro de esos ordenamientos, siempre y cuando tengan la certeza razonable de que los demás harán su parte; iii) si otras personas con una intención evidente buscan hacer su parte dentro de esos ordenamientos justos, los ciudadanos desarrollarán confianza y estarán seguros de ellos; iv) esa confianza y seguridad se consolidan y se vuelven más fuertes si los ordenamientos justos son preservados por un largo tiempo; y v) lo mismo ocurre si las instituciones básicas diseñadas para asegurar nuestros intereses fundamentales (los derechos y libertades básicas) son firme y libremente reconocidos”⁴⁵

⁴⁴ Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelly (ed.), Cambridge, Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2003, pp. 8-18.

⁴⁵ Rawls, John, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1996, p. 86.

Podemos decir que Rawls –y en realidad muchos de los liberales más “ortodoxos” que le precedieron– pone una confianza desmedida en el uso de la razón de los ciudadanos democráticos:⁴⁶ en aras de establecer acuerdos que dejen de lado aquellas nociones que pueden ser más polémicas y que dentro de la pluralidad democrática difícilmente cabrían, se termina quitándole importancia a los elementos que según Tocqueville, en realidad son más importantes para la generación de una sociedad políticamente involucrada y eminentemente democrática. Para Tocqueville, un *pacto social* verdaderamente justo, liberal y legítimo, surge de un estado social en donde, predominantemente, ya se vivan todas esas condiciones: las instituciones formales, importantes sin duda alguna, serán funcionales si siguen a dicho estado social. Difícilmente, en la opinión del francés, se tendrá un *pacto social* óptimo si no se tiene en cuenta lo que ya está dado.⁴⁷ Por éstas y otras razones que iremos explicando, la apreciación de Carrese en el sentido de que el constitucionalismo-liberal de Tocqueville es uno que podría considerarse como “moderado” –al igual que el de Montesquieu y los Padres Fundadores angloamericanos–, y que la propuesta de Rawls es un repudio a esta tradición, es por demás acertada.⁴⁸

Es así, pues, que al final de cuentas, veremos que la propuesta de Tocqueville, manifiesta un entendimiento de lo que comporta una constitución liberal-democrática que va mucho más allá del concepto tradicional de constitución moderna: el cual tiende a entender su legitimidad y eficacia originadas, en buena medida, de la prolijidad del proceso deliberativo. En realidad, sus ideas de constitución se acercan más a la idea de

⁴⁶ Esto se tratará más en el capítulo dos, pero véase lo que dice Tocqueville en DA, pp. 405-407 respecto a cómo, un excesivo racionalismo, puede derivar, más bien, en condiciones de anarquía difíciles de controlar.

⁴⁷ Por esta razón, el concepto de constitución de Tocqueville difícilmente puede entenderse, como tal, en términos de un pacto social que emerge desde cero. Veremos en el capítulo tres que su idea de constitución se acerca más al concepto de *politeia* de los griegos.

⁴⁸ Carrese, *op.cit.*, pp. 3-4.

constitución de los antiguos. Entender en qué sentido lo anterior tiene sustento, será una parte importante del trabajo que realizaremos. A continuación, sólo daremos un brevísimo esbozo de esto que estamos planteando.

Jon Elster, experto en Tocqueville y en la teoría de elección racional, explica que el trabajo de Tocqueville, principalmente la *Democracia en América*, contiene una constante distinción entre los efectos transicionales de una cierta institución (efectos que no han de ser confundidos con los resultados de políticas o instituciones de corto plazo, necesarias también para el adecuado establecimiento de una constitución democrática), y el efecto de estado-estable de dicha institución (*steady-state effect*)⁴⁹. Para ilustrar esto, habla, por ejemplo, de la discusión sobre libertad de asociación que presenta Tocqueville, en donde Elster acertadamente nota que dicha libertad, en un primer momento puede causar inestabilidad y parálisis en la industria; sin embargo, cuando se ve todo el conjunto de sociedad e instituciones, cuando se tiene un “razonamiento de estado-estable”, las consecuencias de dichas instituciones y reformas serán decididamente positivas. Lo que aquí explicaremos es que ese efecto de estado-estable se da en buena medida según Tocqueville, por la prevalencia de ciertos valores y tradiciones, de ciertas *mores*, sin las cuales cualquier ordenamiento democrático tendería a ir en detrimento de la vida buena de alguna comunidad política. Este “razonamiento de estado-estable” y la relación intrínseca que guarda con actitudes sustantivas que anteceden al establecimiento por escrito de una constitución, parecería alejarse de uno de los principales postulados del constitucionalismo moderno en donde lo que establece la forma de un sistema político, de un gobierno, es la norma escrita. Por la forma en la que Tocqueville conduce su estudio del experimento norteamericano, y su análisis de su propia patria, podemos decir que el autor francés se salía de esa concepción habitual del constitucionalista moderno. Sin embargo, como bien lo hace notar McIlwain, y que explicaremos en el capítulo 3, dentro incluso de esa tradición existía un disenso marcado entre los que entendían las constituciones como entidades incluyentes de principios que anteceden, no sólo en tiempo, sino en superioridad, a la

⁴⁹ Elster, Jon y Slagstad, Rune (editores), *Constitutionalism and democracy: studies in rationality and social change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 88.

norma dictada por el legislador; y aquellos que establecen que la constitución se refiere exclusivamente al principio establecido por la autoridad competente, y del cual se deriva toda posterior legislación.⁵⁰ Entre los postulantes de esta última visión se encontraba, nada menos que Thomas Paine, quien influiría importantemente en cómo se desarrolló el establecimiento de la Unión Americana. Argumentaremos que Tocqueville entraría, más bien, dentro del primer bloque: un bloque que, a su vez, tenía un entendimiento de las constituciones más comprehensivo; en cierta medida, retomando elementos importantes de cómo los griegos la entendían.

Para ilustrar la creencia de nuestro autor sobre el carácter comprehensivo de su sentido de constitución, vale la pena, por ahora, solo traer a cuento, algunos elementos ilustrativos de su presentación sobre la constitución estadounidense: en dicha presentación, leída en el contexto, por un lado, de su noción de liberalismo y por otro, de su concepción sobre la limitada condición de la razón humana, se encuentra plasmado de manera más clara, el constitucionalismo de Tocqueville. Para el autor francés, la constitución estadounidense es el ejemplo de una saludable dinámica entre elementos pre-existentes –aprovechados, en muy buena medida, gracias a la prudencia de quienes fueron encomendados con la labor de dotarlos de instituciones– y un diseño formal, propicio a un determinado estado social. En este sentido puede adelantarse que, para Tocqueville, en los Estados Unidos, el sistema republicano federal, fue el ordenamiento que mejor se adaptaba a su estado social –a su estado-estable, si se quiere– porque su ethos era el de un pueblo natural y verdaderamente soberano. El origen de dicha soberanía –una verdadera capacidad de autogobierno– estaba en la natural tendencia a asociarse instanciada, entre otras cosas, en las municipalidades (*townships*), y propiciada inicialmente por las *mores*. Dirá, por tanto, puntualmente, que “En América, el principio de la soberanía de la gente no está escondido ni es estéril como en otras naciones; está reconocido por las *mores*, proclamado por las leyes; se esparce con libertad y alcanza sus últimas consecuencias sin obstáculo alguno”.⁵¹ La soberanía

⁵⁰ McIlwain, Charles, *Constitutionalism Ancient and Modern*, Ithaca, Cornell University Press, 1947, pp. 1-2

⁵¹ DA, p.53.

popular fue el principio generativo que permitió establecer un ordenamiento formal que realmente permitía el florecimiento de la libertad: una república federal preservaba dicho principio generativo, y más aún, pensaba Tocqueville, tenía la capacidad de potenciarlo. El sistema de pesos y contrapesos angloamericano y las distintas jurisdicciones de los estados y el gobierno federal, funcionaban en una lógica que aquí denominaremos de “descentralización prudencial” que privilegiaba la adecuada convivencia de las distintas soberanías involucradas en todo el régimen estadounidense, y, en definitiva, funcionaba gracias al principio generativo de “la soberanía de la gente”.⁵²

Dicho principio no estaría presente, evidentemente, en otros sitios. De ahí que, por ejemplo, hablando de lo que los mexicanos en sus propios esfuerzos constituyentes intentaron emular, dirá que, a pesar de “estar situado tan felizmente como la Unión Americana, [y haber] adoptado las mismas leyes...es incapaz de acostumbrarse al gobierno democrático.” Tocqueville estaba convencido de que la constitución estadounidense “es una de esas hermosas creaciones de la diligencia humana que le da a sus inventores gloria y riquezas, pero que es estéril en otras manos”, fundamentalmente porque, como explicaremos a detalle en los capítulos posteriores, fue el resultado orgánico de condiciones sociales benévolas y de la prudencia de sus fundadores.

En el momento histórico actual, la situación por la que están pasando las democracias liberales constitucionales en el mundo occidental requiere de análisis profundos que permitan entender mejor por qué hay situaciones que en teoría no deberían de estarse presentando, teniendo en cuenta que los ordenamientos institucionales que se han implementado surgieron supuestamente, de procesos racionales deliberativos. Este ensayo ha buscado introducir de manera muy general la propuesta de Tocqueville como una visión que podría ser de gran ayuda para

⁵² Nuevamente, esto es lo que se trata en nuestros últimos dos capítulos. Veremos, entre otras cosas, como lo que Tocqueville tiene en mente al hablar del “principio de la soberanía de la gente”, difiere, por ejemplo, de entendimientos que articulan dicho principio en términos, casi exclusivamente, de participación electoral. Hablaremos ahí también, de la similitud y/o diferencia con el concepto de “voluntad general” de Rousseau.

comprender ciertas deficiencias de nuestros sistemas político-jurídico contemporáneos: para Tocqueville, los elementos más importantes que lograrían que las constituciones democráticas funcionaran, eran elementos intangibles y por demás frágiles. En el momento en que dichos factores dejaran de tener relevancia, los problemas surgirían. En el momento en que se pretendiera presuntuosamente establecer un orden prístino *desde arriba*, la libertad perdería toda su viabilidad real.

Tocqueville entendía esos problemas, en buena parte, en términos morales: una vez que las *mores* perdieran su fuerza, los individuos perderían su capacidad de perfeccionarse. Esto, a su vez, implicaría una perversión de la idea de libertad que para Tocqueville hacía que las democracias fueran deseables, y haría caer a las sociedades democráticas en una condición de mediocridad uniforme. Y derivado de ello, en nuevas formas de despotismo. Para Tocqueville, una constitución democrática eficiente va mucho más allá de la norma explicitada en algún documento fundacional, por muy *racionalmente justo* que este sea: su teoría constitucional contiene elementos del constitucionalismo clásico que entiende las constituciones de manera comprensiva. La relevancia de ese entendimiento más holístico de lo que le da solidez al cimiento que pretende ser una constitución, es la esencia de la propuesta de Tocqueville: una propuesta que, como esperamos mostrar con este trabajo, es necesario estudiar para poder comprender mejor los retos que nuestras democracias constitucionales contemporáneas tienen frente a sí.

Capítulo 1: El objetivo de Tocqueville: libertad y los prospectos de la moralidad en tiempos democráticos

Mores y religión: el estado social y el orden jurídico en las democracias

Uno de los argumentos centrales que plantea esta investigación es que el trabajo de Alexis de Tocqueville no es meramente un proyecto descriptivo de carácter sociológico o jurídico sobre el funcionamiento, podríamos decir operativo, de la democracia: fundamentalmente es una propuesta normativa que busca entender los elementos que contribuirían al triunfo de la libertad en tiempos democráticos. Un cometido como el anterior podría parecer, sin más, un postulado típico de cualquier pensador considerado como “liberal”. Sin embargo, en el caso de Tocqueville sería por demás equivocado etiquetarlo como tal sin ningún matiz de por medio.⁵³

El autor francés consideraba a la democracia –no sin pasar por alto sus importantes riesgos– como el mejor sistema político posible, esencialmente, por ser un sistema con el potencial de permitir el adecuado desarrollo de la libertad personal. En este sentido, hay que decir que su valoración positiva no estaba basada sobre una especie de bondad ontológica de dicho sistema ni sobre una concepción “liberal ortodoxa” de la libertad: estaba más bien basada en un entendimiento muy particular de la naturaleza humana que tenía en cuenta “los anhelos del alma”, pero que de ninguna manera desdeñaba la parte física o material. La superioridad de la democracia radicaba, según Tocqueville, en la capacidad que tenía para que los individuos pudieran perfeccionarse y acceder a un tipo de grandeza que sistemas como la aristocracia no permitían: un tipo de grandeza más justo, por estar al alcance –al menos nominalmente– de cualquiera. Asimismo, la naturaleza de dicha grandeza implicaba a su vez un entendimiento muy particular de la libertad, donde la participación activa de los individuos en la vida política de la comunidad era uno de los elementos constituyentes más esenciales de dicha noción. Es así que todo el proyecto de Tocqueville es un intento por encontrar las condiciones que permiten el correcto desarrollo de la libertad y, por consiguiente, la posibilidad de grandeza de los individuos democráticos: una grandeza que, indudablemente, tiene un importante

⁵³ Véase nota 9, en donde hacemos referencia a su autodefinición como una “nueva especie de liberal”.

carácter moral. Entre esas condiciones de carácter moral, la más importante, argumento yo, son lo que él denomina como *mores*. Las *mores* son los “hábitos del corazón y de la mente” que dan forma al estado social propicio que permite el establecimiento de un ordenamiento jurídico adecuado para una democracia.⁵⁴ Las *mores* son, pues, lo que puede permitir la grandeza o perfectibilidad democrática, y por tanto, es fundamental

⁵⁴ En breve hablaremos de algunas de las principales influencias que contribuyeron al entendimiento de *mores* que tenía Tocqueville. Sin embargo, la contribución de Rousseau y Montesquieu en este punto es de particular importancia. Rousseau explica en el libro 2 del *Contrato Social*: “A estas tres clases de leyes, puede agregarse una cuarta, más importante que todas las demás; y que no están grabadas en bronce ni en mármol, sino en el corazón de los ciudadanos, formando la verdadera constitución del Estado. Estas son las leyes que adquieren diariamente una nueva influencia y, cuando otras envejecen y quedan obsoletas, las vigorizan y las reviven: estas son las leyes que mantienen vivo en el corazón de las personas, el espíritu original de su institución, y sustituyen insensiblemente la fuerza del hábito por la fuerza de la autoridad. Las leyes de las que aquí hablo son las de los usos propios, las costumbres y, sobre todo, la opinión pública; estas son desconocidas por nuestros políticos modernos, pero de ellas depende el éxito de todas las demás. Estos son los objetos en los que el legislador real se emplea en secreto, mientras parece limitarse únicamente a aquellas normas particulares que componen sólo la piedra angular de la bóveda, de la cual las costumbres, más lentas en su progreso, forman al final el inamovible arco.” (Rousseau, Jean Jacques, *Discourse on political economy and the social contract*, Christopher Betts (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 89). Montesquieu, por su parte, en el libro XIX.IV-V de su *Espíritu de las Leyes*, dice: “Varias cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas de gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres y los hábitos; de todo lo cual resulta un espíritu general... Corresponde al legislador acomodarse al espíritu de la nación, siempre que no sea contrario a los principios del gobierno, pues nada hacemos mejor que aquello que hacemos libremente y dejándonos llevar por nuestro carácter natural.” (Montesquieu, Charles Louis de Secondat Baron de, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Ed. Tecnos, 2002, p. 202).

comprender su carácter y la función que tienen dentro de la visión Tocquevilliana; pero éstas, a su vez, son sostenidas por una serie de fenómenos de distinta índole, los cuales hay que tratar cuidadosamente.

El presente capítulo pretende desarrollar a profundidad el tema de las *mores*. Comenzará presentando los elementos que hacen que el proyecto de Tocqueville sea un esfuerzo eminentemente moralista,⁵⁵ para lo cual se tratarán dos conceptos centrales en la propuesta del autor francés: el de libertad y el de grandeza democrática. Sólo si se tiene clara la significación de lo anterior, se podrá entender el peso que tienen las *mores* y los distintos elementos que las forjan y transmiten, lo cual, en su conjunto, constituye parte importante de la visión peculiar que el autor francés tiene del liberalismo, el cual, a su vez –veremos en capítulos posteriores– informa su constitucionalismo. Posteriormente se presentarán las distintas aristas de la noción de *mores*, contenidas en los diferentes trabajos de Tocqueville (fundamentalmente en la *Democracia en América y el Antiguo Régimen*). Aquí se tratará la delicada relación que existe entre *mores*, tradiciones y normas jurídicas: una relación que es complicada y bidireccional, y en este punto también se hablará del papel esencial que tienen la religión y la familia en el diseño e implementación de este concepto. Si bien las *mores* son, en buena medida, forjadas por elementos culturales y religiosos, son reforzadas o diezmadas por el ordenamiento jurídico; al mismo tiempo, en el pensamiento de Tocqueville, para que la norma jurídica

⁵⁵ Con la idea de que el trabajo de Tocqueville es principalmente moralista, nos referimos, como veremos más adelante, al hecho de que su preocupación central tiene que ver, en muy buena medida, con el desarrollo moral de las personas: lo que a él le interesa es entender qué instituciones permiten la realización integral de las personas. Asimismo, tiene que ver con el entendimiento de la historia que tiene Tocqueville, quien, como explica acertadamente Joshua Mitchell, “Tocqueville fue, si se me permite usar la frase, un historiador moral, es decir, un historiador (del tipo de Rousseau y Hegel) para él que, la historia, es menos un registro objetivo del pasado que una profunda revelación de la trayectoria misma del espíritu de ser humano...”(Mitchell, Joshua, *The fragility of freedom: Tocqueville on religion, democracy, and the American future*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, prefacio.)

cumpla su función efectivamente, requiere de dichos elementos supuestamente preestablecidos, cuya salvaguarda es compleja.

En la actualidad, Tocqueville es uno de los autores más citados por estudiosos de la teoría democrática, independientemente de su ubicación dentro del espectro político.⁵⁶ Cuando se trata de defender algún postulado que tiene que ver con alguna concepción sobre cómo debe de funcionar uno u otro elemento de la democracia, el autor francés es evocado como autoridad para sustentar aseveraciones en uno u otro sentido; lo anterior puede darse, incluso, si se quiere decir algo sobre la ineficiencia o inviabilidad de la democracia.

La aparente amplitud que permite la gran variedad de lecturas sobre la postura de Tocqueville tiene su origen en la complejidad del enfoque (o enfoques) que utiliza el autor francés para desarrollar su trabajo. La *Democracia en América*, por ejemplo, podría ser catalogada como un proyecto eminentemente sociológico, en donde, ante todo, a través de la observación y vivencia de un sistema, Tocqueville establece los fenómenos culturales e institucionales, que, según él, permiten el funcionamiento de la democracia norteamericana. Otros trabajos, como el realizado en coautoría con su amigo Gustave de Beaumont, *Del sistema penitenciario en Estados Unidos y su aplicación en Francia* – en el que Beaumont tuvo más influencia sobre Tocqueville de la que comúnmente se le atribuye⁵⁷– o el *Antiguo Régimen y la Revolución*, podrían, en primera instancia, ser considerados como trabajos de análisis jurídico o de teoría política. Lo anterior, sin embargo, son sólo consideraciones superficiales que pueden darse a priori, al ver los

⁵⁶ Véase, por ejemplo, lo que dice Sheldon Wolin en la introducción de su libro: Wolin, Sheldon, *Tocqueville between two worlds: the making of a political and theoretical life*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

⁵⁷ Como bien lo expresa Andreas Hess, el optimismo moderado de Tocqueville – expresado principalmente en su *Democracia*– fue moderado, en buena medida, por su inseparable interacción con Beaumont, quien en sus trabajos siempre se preocupó más por puntualizar aquellas cosas que no funcionaban en la democracia, como por ejemplo, en su novela *Marie*. Véase Hess, Andreas, *Tocqueville and Beaumont: aristocratic liberalism in democratic times*, Cham, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 3-10.

títulos de los trabajos o leer su tabla de contenidos. La realidad es que en cada uno de ellos existen elementos que perfectamente permitirían caracterizarlos como contribuciones pertenecientes al campo de la sociología, de la ciencia política o del derecho. Si bien esta discusión podría parecer, *prima facie*, ociosa, es fundamental tratarla para entender la motivación intelectual más esencial del autor francés. El argumento principal de este trabajo es que todo el corpus de Tocqueville está caracterizado por un enfoque que, por estar siempre en función de su principal preocupación, se puede considerar sistemático:⁵⁸ una preocupación de carácter moral que tiene que ver con los prospectos que tiene la libertad individual de desarrollarse adecuadamente en el nuevo orden democrático. Esta preocupación tiene que ver con un entendimiento muy particular libertad y grandeza—entendimiento que, como quedará más claro a continuación, distaba de la noción compartida por la ortodoxia liberal de la época—y, por tanto, que requiere de elementos epistémicos propios de distintas disciplinas para

⁵⁸ Decimos sistemático en el sentido de que tenía un objetivo muy claro, dada su principal preocupación. Ver, por ejemplo, lo que dice Tocqueville en una carta a Claude-Francois de Corcelle de 1853 sobre “su pasión dominante por treinta años”, en *Selected Letters*, p. 295. En este sentido, concordamos con Sheldon Wolin, quien, citando una carta del autor francés a su prometida, argumenta que Tocqueville constantemente reafirmaba la fundamental coherencia de su *theoria*, a pesar de saber que frecuentemente, sus partes, estaban unidas de forma deficiente (Wolin, *op.cit.*, p. 5). Sobre esto mismo, Robert T. Gannett articula una síntesis útil sobre lo que han comentado distintos lectores de Tocqueville respecto a su método teórico: si bien difieren en su apreciación sobre la consistencia teórica de Tocqueville, salvo algunas excepciones que piensan que hubo rompimientos radicales entre el primer y segundo volumen de la *Democracia*, por ejemplo (es el caso de Seymour Drescher), la mayor parte de sus principales trabajos (DA y AR), los realizó con importantes ideas preconcebidas sobre las realidades que estaba analizando, las cuales refleja en los mismos (Véase Gannett, Robert T, *Tocqueville Unveiled: The Historian and His Sources for the Old Regime and the Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, pp. 2-5). En el capítulo cuarto volveremos a esto.

poder articularse.⁵⁹ Es así, pues, que cuando Tocqueville habla en su introducción a la *Democracia*, de la necesidad de diseñar “una nueva ciencia política”⁶⁰, lo que tiene en mente es el estudio multidisciplinario que le permitirá llevar a cabo su labor pedagógica sobre los elementos que, en el ineludible momento democrático que se cierne sobre su época, permiten las condiciones para que la libertad individual se desarrolle y pueda alcanzar la grandeza para la cual, según él, fue creada. En este sentido, la aseveración del académico Alan Kahan en cuanto a que Tocqueville es, ante todo un moralista que buscaba consolidarse como el “director espiritual de la democracia”, es, en definitiva, muy útil.⁶¹ Más aún, quizás una aseveración que captura de manera más completa –esto creemos que se irá haciendo más evidente a medida que vayamos avanzando en los capítulos– incluso, la naturaleza del proyecto de Tocqueville, es la de Paul Carrese, quien

⁵⁹ Con “ortodoxia liberal de la época”, nos referimos fundamentalmente a la caracterización que Tocqueville hacía, por ejemplo, de la visión predominante entre sus compatriotas revolucionarios. Por ejemplo, en el libro III.3 del *Antiguo Régimen*, Tocqueville critica que sus connacionales, más que buscar la verdadera libertad al derrocar al régimen, tenían una sed insaciable de reforma (AR, pp. 143-151).

⁶⁰ DA, p. 7

⁶¹ Véase Kahan, Alan S., *Tocqueville, democracy, and religion: checks and balances for democratic souls*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 6,7. A este mismo respecto, Cheryl Welch menciona, creemos que de manera correcta, que debajo de su intensa labor para entender las tendencias de la condición social de las democracias, se encuentra una serie de intuiciones éticas, “secretos del corazón”, que le dan a su trabajo el aura de profecías. Esto se debe a una especie de ansiedad espiritual que Tocqueville tuvo a lo largo de toda su vida. Véase Welch, Cheryl, *De Tocqueville*, Oxford, Oxford University Press, 2001. Por otro lado, Peter Augustine Lawler, en su artículo *Tocqueville on Pride, Interest and Love*, argumenta correctamente que una de las principales motivaciones de Tocqueville, era entender el efecto que los cambios históricos y políticos, tenían en el alma humana (Lawler, Peter Augustine, “Tocqueville on pride, interest, and love,” *Polity*, núm 28-2, 1995, 217-236, <https://doi.org/10.2307/3235201>, pp. 217-218).

dice que: “para algunos académicos, [Tocqueville] es un filósofo o cuasi-teólogo buscando principios eternos; para otros, un sociólogo o un historiador hijo de sus tiempos. Tocqueville, por su parte, parece percibirse como una figura que integra o equilibra todos esos distintos enfoques”.⁶² Ahora bien, para entender el carácter de la motivación moralista de Tocqueville, hay que comprender su noción de libertad y grandeza, y la influencia que tuvieron otros pensadores que contribuyeron a forjar estos conceptos, a lo cual procederemos ahora.

Un tema que es importante dejar en claro, es que para Tocqueville el advenimiento de la democracia era algo que no podía evitarse.⁶³ Esto, en su conjunto, era algo deseable, pues, como dijimos, para el autor francés era la oportunidad para que la libertad ganara terreno. En este sentido, en una de sus cartas articula una frase –que, puede decirse, es sólida evidencia del inequívoco, si bien particular, liberalismo de Tocqueville–, en la que expresa “he amado la libertad de manera instintiva y mientras más reflexiono, más me convengo de que ni la grandeza política ni la moral pueden subsistir sin ella”.⁶⁴ Como lo deja ver en el fragmento apenas citado, el concepto de grandeza política y moral que tiene el autor francés, está intrínsecamente relacionado con la salvaguarda de la libertad, algo que, de suyo, la democracia presumiblemente favorecería. Sin embargo, la democracia trae también consigo riesgos que podrían ir en fatal detrimento de dicha libertad y, por tanto, de la grandeza moral y política que Tocqueville plantea, y que iremos analizando poco a poco.⁶⁵ Es así que, como lo dice en

⁶² Carrese, *op.cit.*, p. 95.

⁶³ DA, pp. 1, 5-7. *cf.* Introducción de Elster, Jon, a AR, p. xiv.

⁶⁴ En esa carta a Eugéne Stoffels del 24 de Julio de 1836, Tocqueville le dice lo siguiente: “Mi amor por la libertad es más ardiente y más sincero que el tuyo. A ti te gusta si se puede conseguir sin problema alguno, pero estás dispuesto a prescindir de ella. Tal es el caso de muchas personas excelentes en Francia. Ese no es mi sentimiento.... Por tanto, estoy tan tenazmente apegado a la libertad como a la moralidad, y estoy dispuesto a sacrificar algo de mi tranquilidad para obtenerla.” En *Memoir*, p. 401.

⁶⁵ Ver lo que dice André Jardin en su extraordinaria y bien documentada biografía de Tocqueville, concretamente lo que dice sobre los inicios de la estancia del francés en

su introducción a la *Democracia* –parte fundamental para entender el objetivo de todo su proyecto intelectual–, dado que “la democracia ha sido abandonada a sus instintos salvajes” es necesario:

Instruir a la democracia, y si es posible, reanimar sus creencias, purificar sus mores, regular sus movimientos, dada la inexperiencia, substituir poco a poco la ciencia que estudia sus fenómenos; conseguir un conocimiento de sus verdaderos intereses y de sus instintos ciegos; adaptar su gobierno al tiempo y lugar; modificarlo de acuerdo a las circunstancias y a los hombres; esas son las principales responsabilidades de aquellos que dirigen las sociedades hoy en día.

Se necesita una nueva ciencia política para un mundo totalmente nuevo.⁶⁶

¿En función de qué dice Tocqueville que la democracia ha sido abandonada a sus instintos salvajes? En función de ciertas tendencias que comenzaban a vislumbrarse en los Estados Unidos y en su natal Francia.⁶⁷ La nueva ciencia política que el francés desarrolla está basada en la experiencia vivencial que tuvo en estos dos países. Lo que esta nueva ciencia busca es entender las condiciones que hacen florecer a la libertad a través del estudio del carácter de las personas democráticas. Para esto realiza dos estudios de caso de suprema categoría con un método común. Los dos trabajos más conocidos de Tocqueville contienen un contraste que está presente a lo largo de ambos: un contraste entre las formas aristocráticas y las democráticas. El mismo título del *Antiguo Régimen*, ya revela que dicho contraste formará parte del cuerpo de dicho

Norteamérica. Ahí describe Jardin cómo fue consolidando Tocqueville su opinión positiva sobre los prospectos de la democracia, así como de su fragilidad y riesgos. Jardin, André, *Alexis De Tocqueville 1805-1859*, trad. de Burchfield, Rosa María y Sancholle-Henraux, Nicole, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 95-97.

⁶⁶ DA, 7.

⁶⁷ En Estados Unidos, el riesgo fundamental era el de una exacerbación del individualismo si no se entendía el significado pleno y la fragilidad de la libertad. En Francia, más que un riesgo, se daba, según su opinión, como se ha apuntado ya en la nota 9, una falta de entendimiento sobre la naturaleza y belleza de la libertad, y una sed insaciable de reformas; mal entendidas, estas últimas, como libertades en sí mismas.

trabajo. Este hecho ha llevado a algunos lectores del autor francés a caracterizarlo – consideramos que de manera equivocada– como un aristócrata nostálgico, deseoso de que vuelvan algunas de esas formas que ya habían dado paso al nuevo orden. Entre ellos está Paul Franco, cuyo trabajo es importante considerar, ya que presenta las similitudes que él cree existen entre la concepción de grandeza humana de Nietzsche y Tocqueville: una idea, según él, basada en la estima que tienen ambos por la aristocracia.⁶⁸ Si bien existen elementos que podrían llevar a alguien a hacer una afirmación en ese sentido, sería erróneo pensar que Tocqueville tenía, en última instancia, una preferencia por la aristocracia. Como bien lo dice Lamberti, lo que este contraste busca es establecer la diferencia entre “dos tipos de sociedades y en última instancia, entre dos tipos de seres humanos”.⁶⁹ A través de dicho contraste, lo que hace es articular una noción de libertad y grandeza que, efectivamente, hasta cierto punto, retoma algunos elementos importantes compatibles con la vida aristocrática, pero que paradójicamente, podrían ser más viables en las democracias. En resumen, este famoso contraste le permite a Tocqueville presentar su particular concepción de la naturaleza humana, sus ideas de libertad y grandeza, y los elementos que él entiende, deben de facilitar el correcto desarrollo de todas las anteriores: con todo esto, a su vez, lo que busca, ante todo, es presentar las características del carácter democrático.⁷⁰

Si bien ya establecimos que el optimismo moderado de Tocqueville porque la democracia sea institucionalizada, deriva del potencial de este sistema para que la libertad pueda desarrollarse, y que dicha concepción de libertad tiene elementos aristocráticos, no hemos dicho exactamente qué es lo que entiende el francés por

⁶⁸ Franco, Paul, “Tocqueville and Nietzsche on the Problem of Human Greatness in Democracy,” *The Review of Politics*, núm. 76, 2014, pp. 439-467.

⁶⁹ Lamberti, Jean-Claude, *Tocqueville and the two democracies*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 25. Con ciertos matices de por medio, Paul Franco tiene razón al afirmar que Tocqueville y Nietzsche entendían que esos dos tipos de regímenes reflejan dos tipos de humanidad, y que la verdadera excelencia o grandeza le pertenece sólo a uno (Cfr. Franco, *op.cit.*, p. 441).

⁷⁰ Kahan, *Tocqueville, Democracy and Religion... cit.*, p. 5.

libertad. Lo anterior no es una tarea del todo sencilla porque, bien a bien, Tocqueville no parece expresar de manera inequívoca lo que él entiende por dicho concepto. Y no lo hace, no necesariamente por una falta de rigor o claridad en su empresa intelectual. Al contrario, es por su arraigado entendimiento de la naturaleza humana que no se aventura a hacer aseveraciones tan drásticas, no sólo sobre lo que constituye su idea de libertad, sino sobre la mayoría de los fenómenos y elementos más trascendentales que analiza a lo largo de su trabajo. En este sentido, cabe decir que su aparente ambigüedad en temas tan importantes para su propuesta como lo son la libertad o la grandeza personal, obedece a su entendimiento de la naturaleza humana en donde prima una creencia sobre lo limitado de la razón:⁷¹ cualquier conocimiento que Tocqueville pueda proveer sobre alguna u otra materia, es un conocimiento, piensa él, limitado, y por tanto, busca en todo momento evitar dar la impresión de que sus aseveraciones más importantes, están completas.⁷² Este apunte en apariencia parentético, es fundamental para poder entender, ahora sí, la concepción que tiene Tocqueville de conceptos trascendentales que informan su pensamiento, entre ellos, la libertad: conceptos que, podríamos decir, va desarrollando paulatinamente a lo largo de su trabajo. Dicho entendimiento y enfoque, que abordaremos en breve, obedecen a una idea de naturaleza humana influenciada por algunos moralistas franceses y algunos otros autores cristianos.⁷³

⁷¹ Como veremos más en el siguiente capítulo, esto es algo que, entre muchas otras cosas, informa su entendimiento de mores como elementos de carácter práctico: Tocqueville tiene una animadversión por los principios abstractos, supuestamente derivados de un proceso racional como el cartesiano.

⁷² Kahan, *Tocqueville, Democracy and Religion... cit.*, p. 3

⁷³ Aunado a todo esto, Welch explica de manera acertada que la reticencia a hacer aseveraciones inequívocas suponía, en la mente de Tocqueville, un esfuerzo por no dejarse llevar por supuestos estándares universales, que equivalían a establecer lineamientos abstractos, según él por demás inútiles para guías la vida de las personas. En este aspecto particular, se ve la clara influencia de Montesquieu, pero también de Burke, quienes criticaron la Revolución Francesa, principalmente, por estar basada en ideales abstractos. Véase Welch, *De Tocqueville, cit.*, p. 2.

Teniendo en cuenta lo anterior, es posible decir con certeza que la idea de libertad de Tocqueville es más compleja que la idea de libertad que tenían exponentes más *ortodoxos* del liberalismo. No es una facultad que pueda entenderse meramente como autonomía, en donde el límite fundamental es el derecho de un tercero. En *El Antiguo Régimen*, dice que la libertad es “el placer de poder hablar, actuar y respirar sin ningún impedimento, bajo el gobierno de Dios y de las leyes”;⁷⁴ y en el primer volumen de la *Democracia*, Tocqueville presenta una definición más completa con la que dice identificarse:

Hay una libertad de naturaleza corrupta, que afecta a hombres y a bestias, y tiene que ver con hacer todo lo que deseen; esta libertad es incompatible con la autoridad, reacia a cualquier freno; con esta libertad, summus omnes deteriores [somos todos inferiores]; es el gran enemigo de la verdad y de la paz, y todos los designios de Dios se inclinan ante ella. Pero hay una libertad civil, moral, federal, que es el fin y el objeto adecuado de la autoridad; es libertad sólo si tiende a lo justo y a lo bueno; esta libertad hay que estar dispuesto a defenderla con la propia vida.⁷⁵

Para Tocqueville, la verdadera libertad es una facultad que requiere de cierto aprendizaje. Como lo establece el párrafo apenas citado, para que verdaderamente la libertad pueda tender a lo justo y a lo bueno, se requiere aprender el “arte de ser libre”. Un arte que Tocqueville piensa, tiene mejores prospectos de desarrollarse en una democracia que en una aristocracia. Sobre dicho arte, el autor francés expresa en otro punto del primer volumen de la *Democracia* lo siguiente:

No hay maravilla más prolífica que el arte de ser libre; pero no hay nada más difícil que el aprendizaje de la libertad. No es lo mismo con el despotismo. El despotismo constantemente se presenta como el remedio a todos los males sufridos; es el sustento de la buena ley, el

⁷⁴ AR, p. 10.

⁷⁵ DA, p. 42; Explica Eduardo Nolla en su edición crítica, que dicha definición proviene de un discurso del gobernador puritano de Nueva Inglaterra, John Winthrop. Esta anotación es por demás pertinente ya que, como se verá con mayor profundidad en el siguiente capítulo, Tocqueville piensa que el protestantismo puritano, contribuyó de manera esencial para que los estadounidenses desarrollaran una idea más acertada de la libertad. Véase DA (ed. Nolla), p. 62.

sostén del oprimido, y el fundador del orden. Las gentes se duermen sobre los laureles de la prosperidad temporal a la cual da origen; y cuando se despiertan son miserables. La libertad, en contraste, nace ordinariamente en medio de tormentas, se establece dolorosamente entre desacuerdos civiles, y sólo cuando se es viejo es que uno puede realmente conocer sus beneficios.⁷⁶

Como puede observarse, el concepto de libertad que Tocqueville tenía era uno en donde la dimensión interpersonal –la cual, a veces puede ser tormentosa–, jugaba un papel fundamental. La verdadera libertad era, pues, aquella cuya dimensión cívica estaba en el centro de dicha facultad. El deseo del autor francés antes comentado de querer “instruir a la democracia”, tiene como principal objetivo el articular una idea de libertad más acorde a la naturaleza humana. Una naturaleza que Tocqueville entiende como eminentemente social, y donde, por tanto, la acción libre del individuo no puede ir desconectada de la relación con sus iguales. A esto se debe, en buena medida, por ejemplo, que Tocqueville tenga en gran estima el papel que jugaban las *townships* de los Estados Unidos, en donde las personas participaban de manera activa deliberando sobre los asuntos de la comunidad, y sobre las cuales en un punto dice, ni más ni menos, que “al moderar el despotismo de la mayoría, al mismo tiempo le da a la gente un gusto por la libertad y el arte de ser libre”.⁷⁷ El arte de ser libre, según Tocqueville, sólo puede aprenderse en libertad, y esencialmente depende de que se sepa ordenar el interés personal, de tal suerte que los individuos vean la conveniencia de sumar los intereses propios a los de la comunidad donde se desenvuelven, algo que en su opinión –y por razones que comentaremos más adelante– los norteamericanos lograron, en primera instancia, exitosamente.⁷⁸

⁷⁶ DA, p. 229.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 274.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 396: “las conquistas de los americanos son acometidas con el arado del trabajador, las de los rusos, por ejemplo, son conseguidas con la espada del soldado. Para conseguir esta meta, el primero confía en el interés personal y permite que actúen la fuerza y la razón de los individuos, sin necesidad de forzarlos a nada. El segundo [...]

La compleja noción de libertad que Tocqueville maneja, implica, ante todo, el adiestramiento –la *ilustración*⁷⁹– del interés personal. Para él, uno de los principales riesgos que tiene la democracia, es el establecimiento de un individualismo exacerbado que lleve a los ciudadanos a buscar, por encima de todo, el avance personal, generalmente entendido en términos meramente comerciales o económicos. Lo anterior era un riesgo latente que ya se avizoraba, por ejemplo, en los Estados Unidos que visitó.⁸⁰ Aprender el arte de ser libre es, pues, aprender lo que es “el interés personal propiamente entendido”, sobre el cual puede basarse la idea de libertad cívica, con la dimensión interpersonal que ya hemos mencionado. A este tema Tocqueville dedica varios capítulos de la *Democracia*, y en uno lo aborda de manera exclusiva. En el capítulo 8 de la segunda parte del segundo volumen, Tocqueville trata el tema de “Cómo los americanos combaten el individualismo con la doctrina del interés personal propiamente entendido”; y es aquí también donde, argumentamos, establece la conexión de su concepto de libertad, con una idea de libertad, podría decirse, más propia de las aristocracias. La doctrina del interés personal propiamente entendido, dice Tocqueville:

...sugiere pequeños sacrificios cada día; por sí misma no puede hacer a un hombre virtuoso; pero forma a una multitud de ciudadanos que son regulados, templados, moderados, con amplitud de miras, señores de ellos mismos; y si no los lleva directamente a la virtud a través de la voluntad, los lleva cerca de ella inadvertidamente a través de hábitos... La doctrina del interés personal propiamente entendido podría, quizás, evitar que algunos hombres superaran el nivel ordinario de la humanidad; pero muchos otros que estaban cayendo por debajo de este,

concentra todo el poder de la sociedad en un hombre. El primero tiene a la libertad como su principal medio de acción, el otro la servidumbre”.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 503.

⁸⁰ Como lo explica Mansfield, ese riesgo sería reducido, por ejemplo, a través de las asociaciones civiles tan propias del origen estadounidense. Véase Mansfield, Harvey C., “Tocqueville’s praise of democracy” en Mansfield, Harvey (ed.) *Tocqueville: A Very Short Introduction*, Nueva York, 2010, p. 30.

lograrían mantenerse ahí. Hay que considerar que algunos individuos caerán. Pero la especie será elevada.⁸¹

El interés personal propiamente entendido, pues, tiene que ver con el sacrificio personal; algo que, según Tocqueville, constituía, en buena parte, la definición de libertad que tenían los aristócratas, quienes “estaban honrados al profesar que es glorioso olvidarse de uno mismo y que es bueno vivir sin intereses personales como Dios mismo”.⁸² Dicho ‘sacrificio’ se hacía en aras de adquirir distintas virtudes que les permitían vivir una vida, ante todo, honorable y con el reconocimiento del resto de las personas. En otras palabras, en las aristocracias, la grandeza tenía como virtud principal el honor, que derivaba de que los demás reconocieran la vida virtuosa de sus protagonistas. Lo que es interesante, sin embargo, es que sólo aquellos que habían nacido en las familias adecuadas, tenían la posibilidad de acceder a la grandeza propia de una vida moralmente virtuosa. Los que ostentaban la condición de aristócratas, de alguna manera estaban obligados a sobresalir y llevar vidas dignas de ser admiradas: como bien lo explica Welch, ‘sacrificaban’ la comodidad que su condición les proporcionaba, para poder llevar vidas moralmente altas.⁸³

⁸¹ DA, p. 502; En su edición crítica, Nolla trae a colación un comentario que hacía Tocqueville respecto a la idea del interés personal propiamente entendido, haciendo alusión a que dicho concepto es un punto de partida que permitirá a los distintos individuos, alcanzar diversos niveles de grandeza. Implica dicho concepto un “egoísmo ilustrado”, que es consciente de las grandes limitaciones de la condición humana, y de la necesidad que existe de luchar contra el ensimismamiento a través de la participación en sociedad. La nota de Tocqueville dice lo siguiente: “El interés bien entendido no es contrario al avance desinteresado del bien. Son dos cosas diferentes, pero no opuestas. Las grandes almas, a las que no podría bastar esa doctrina, en cierto modo pasan a través suyo y van más allá, mientras que las almas ordinarias se quedan en ella”, en DA (ed. Nolla), p. 880.

⁸² *Idem.*

⁸³ Welch, *De Tocqueville, cit.*, p. 8.

Es así que, para Tocqueville, el honor aristocrático es la “más extraordinaria forma de honor que haya existido”.⁸⁴ El autor francés valora el honor aristocrático por la misma razón que valora la influencia. Esto es, en pocas palabras, que las aristocracias permiten que las personas tengan miras más altas y vivan conscientes de su trascendencia.⁸⁵ En las naciones aristocráticas, el “deseo de la gloria motiva a los individuos a intentar escalar para poder ser aclamados y tener una buena reputación...lo cual fomenta un aumento de conocimiento y el progreso de la civilización”.⁸⁶ El avance de la civilización estaba garantizado en las aristocracias. Si bien sólo unos cuantos tendrían la posibilidad de llevar a cabo dichos avances, la vida de toda sociedad aristocrática estaba definida por la necesidad de llevar vidas honorables de acuerdo a la condición en la que habían nacido. Explica Tocqueville que “había algo noble, a menudo arbitrario, un honor o vergüenza atados a las acciones del hombre de acuerdo a su condición –que resultaba de la inherente constitución de una sociedad aristocrática”.⁸⁷

A pesar de todo esto, Tocqueville pensaba que la vida democrática otorgaba la posibilidad de que se diera un avance de la civilización más importante que aquél que se daba en tiempos aristocráticos. Si se lograba que las personas aprendieran el arte de la libertad, a través de la doctrina del interés personal propiamente entendido, la grandeza a la cual accederían las sociedades democráticas sería, a su manera, noble y, sobre todo, justa. Al mismo tiempo, el riesgo del materialismo y la mediocridad se incrementaría, llevando así a una condición de miseria moral que a Tocqueville asustaba.⁸⁸ La clave estaba en que las personas entendieran la grandeza y perfectibilidad para la cual habían sido creados. Es pues, preciso, entrar al detalle de lo que Tocqueville concebía como grandeza democrática. A fin de cuentas, el ordenamiento jurídico y las instituciones de las democracias tendrían que contemplar dicho concepto –

⁸⁴ DA, p. 590.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 599.

⁸⁶ Boesche, *op.cit.*, p. 216.

⁸⁷ DA, p. 590.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 674: “el espectáculo de esta uniformidad universal me entristece y me paraliza, y estoy tentado en desear que vuelva aquella sociedad que ya se fue”.

lo cual, a su vez implicaba un entendimiento correcto de la libertad—, para así evitar caer en el posible desastre moral al que exponía la democracia. Como veremos más adelante, por la combinación de elementos culturales como las mores, la religión y el adecuado diseño institucional, Tocqueville veía a los Estados Unidos como un ejemplo de lo que podría propiciar la grandeza que tanto le concernía.

El superior avance de la civilización en sociedades democráticas radica en la justicia, que implica la condición de igualdad inherente sobre la cual están basadas. Al mismo tiempo, es esa condición de igualdad la que, a la larga, puede representar el mayor riesgo para la adquisición de la grandeza. En este sentido, Tocqueville explica de manera magistral que:

La igualdad produce, de hecho, dos tendencias: una que lleva a los hombres directo a la independencia, y que puede derivar en la anarquía, la otra los conduce por un camino más largo, más secreto, pero sin duda seguro, hacia la servidumbre.

Las personas fácilmente resisten el primero; permiten ser llevados por el otro sin darse cuenta; mostrarlo es, por lo tanto, particularmente importante.

Para mí, lejos de reprochar a la igualdad por la dificultad que inspira, yo la aclamo precisamente por eso. La admiro, ya que veo que es el depósito de la oscura noción y la instintiva inclinación hacia la independencia política que está en el fondo de la mente y el corazón de cada hombre, preparando así el remedio del mal al cual da origen. Es en ese lado del que me sostengo.⁸⁹

Por lo tanto, se puede ver que la grandeza democrática de la cual habla Tocqueville puede darse gracias a la “instintiva inclinación hacia la independencia política”; independencia que sólo puede permanecer como tal si se mantienen las condiciones que preservan la igualdad, y si los individuos se involucran en la vida política de la comunidad, y no sirven solamente a sus intereses comerciales y materiales. Lo anterior es factible si las personas tienen un adecuado entendimiento de la libertad; entendimiento que contempla el honorable sacrificio personal que lleve a los individuos a buscar la virtud a través, justamente, de la participación política.

La principal razón por la cual la grandeza democrática, según Tocqueville, además de que es la más justa, es superior a la aristocrática, es que es más acorde a la

⁸⁹ DA, p. 640.

naturaleza humana: una naturaleza que no busca la exaltación del espíritu a expensas del componente físico y material de las personas. En este sentido, podemos decir que no es un entendimiento platónico, por ejemplo, en donde la excelencia y la contemplación intelectual están inalcanzablemente por encima de cualquier otra forma de bien.⁹⁰ Para Tocqueville, el actuar humano es un elemento del cual no sólo no hay que prescindir, sino que ha de ir de la mano con el “desprecio por las cosas materiales”, “las convicciones profundas” y las “grandes devociones” propias de la vida buena;⁹¹ una vida buena que las aristocracias propiciaban para unos cuantos.

Kahan acertadamente explica que Tocqueville entiende la naturaleza humana como una “mezcla entre el ángel y la bestia”, en donde la existencia de los deseos materiales e inmateriales comparten el alma humana.⁹² Vale la pena replicar de manera textual lo que este autor expone sobre por qué, debido a este entendimiento de la naturaleza humana, Tocqueville prefiere a las democracias:

...las democracias han de aspirar a la mayor felicidad para la mayor cantidad de personas, y a la perfección, y al hacerlo satisfacer a la bestia y al ángel, a los deseos materiales y los inmateriales...combina dos perspectivas filosóficas que a menudo son hostiles entre sí: utilitarismo y perfeccionismo...el utilitarismo es para la bestia; el perfeccionismo para el ángel; y esta relación que se refuerza mutuamente (la bestia necesita del ángel y viceversa) es característicamente humana.⁹³

En esta lógica, la razón por la cual el entendimiento de la naturaleza humana presupuesto por las aristocracias estaría por lo menos incompleto, es en que daba una primacía prácticamente exclusiva a las cosas del espíritu, dejando de lado la complementariedad de la parte física o material. Por su parte, la democracia, según Tocqueville, implementada correctamente, entendería perfectamente dicha complementariedad propia de la naturaleza humana: sus instituciones, sus leyes y sus

⁹⁰ Las razones de esto, serán abordadas en el siguiente capítulo.

⁹¹ Esto deriva de su entendimiento de la condición humana, el cual explicaremos con mayor detenimiento en el siguiente capítulo.

⁹² Kahan, *Tocqueville, democracy, and religion... cit.*, p.3

⁹³ *Ibidem* p. 9.

mores buscarían preservarla, evitando los excesos, más latentes –ciertamente– en lo que se refiere a lo material y a un ejercicio inmoderado de la libertad.

Paul Franco interpreta la importancia que le da Tocqueville a las aspiraciones del espíritu como un claro signo de la preferencia del francés por la vida aristocrática. Efectivamente, como ya vimos, Tocqueville pensaba que la aristocracia promovía el avance de la civilización a través de la búsqueda de los placeres insensibles, y por otro lado, que en la democracia existía un riesgo muy presente por su tendencia a la mediocridad.⁹⁴ Al mismo tiempo, relata Franco, en diversos puntos de su trabajo, especialmente hacia el final de su vida, Tocqueville expresa cierta nostalgia por las formas que ya se han ido, y un deseo por restaurar el fervor de las pasiones propio del Antiguo Régimen –algo que, nota él de manera acertada, implica cierta similitud con la visión de Nietzsche. Para sustentar esto, cita Franco el fragmento de una carta de Tocqueville a su amigo Jean Jacques Ampere en 1841 (después de la publicación de ambos volúmenes de la *Democracia*), en donde el también autor del *Antiguo Régimen* habla sobre la necesidad de traer las pasiones de regreso:

...a medida que más me alejo de mi juventud, más soy consciente, y más me doy cuenta del respeto que tengo por las pasiones. Me gustan cuando son buenas, y no estoy siquiera seguro de detestarlas cuando son malas. Eso es fuerza, y la fuerza aparece en su esplendor en medio de la debilidad universal que nos rodea. No sabemos cómo querer, amar u odiar. La duda y la filantropía nos hacen incapaces de todo, de grandes males y de grandes bienes.⁹⁵

Fragmentos como el anterior que cita Franco, u otros en la misma línea,⁹⁶ *prima facie* podrían justificar que a Tocqueville se le considere un aristócrata nostálgico. Sin embargo, como ya se explicó: lo que muestran es, más bien, un entendimiento de naturaleza humana muy particular. Entendimiento que hace notar la influencia de pensadores paisanos suyos como Pascal, pero también, argumento yo, hace notar su

⁹⁴ Potencialmente causada, por la condición de igualdad, la tendencia al materialismo y al individualismo.

⁹⁵ Carta de Tocqueville a Jean-Jacques Ampère del 10 de agosto de 1841 en, *Selected Letters*, pp. 152-153.

⁹⁶ DA, 674, por ejemplo.

afinidad con pensadores como San Agustín—influencia central para el mismo Pascal⁹⁷—quien sobre las emociones, por ejemplo, reflexiona que, más que simples pasiones o sentimientos, estas son manifestaciones del ‘tipo de amor’ que rige la vida de los individuos en la tierra, y por lo tanto, luchar con las emociones propias —en sí mismas, ni buenas ni malas— y orientándolas hacia el bien mayor, determina la medida de felicidad que uno puede alcanzar aquí en la tierra y en la Ciudad de Dios,⁹⁸ posteriormente. La

⁹⁷ Sobre esto, dice Kahan: “Lo que une a Pascal y Tocqueville a este respecto es que para ambos la religión era un camino hacia la grandeza humana.” (Kahan, *Tocqueville, democracy and religion...cit.*, p. 18.); En ese mismo sentido, Schleifer dice adecuadamente que “Haciendo eco de Pascal, [Tocqueville] creía que los seres humanos poseen un impulso religioso innato, y tienen una responsabilidad moral dada por Dios para sus elecciones y acciones en el mundo.” (Schleifer, James T, “Tocqueville, religion, and democracy in America: some essential questions”, *American Political Thought* núm. 3-2, 2014, pp. 254–72, <https://doi.org/10.1086/677733>, p. 255.)

⁹⁸ Hay que decir que, para Agustín, las dos ciudades están ya aquí en la tierra: dada la guerra civil del alma, los ciudadanos de la Ciudad de Dios son aquellos que viven como peregrinos en la ciudad terrenal, que saben que el mundo es pasajero y que logran que el principal objeto de sus amores sea lo eterno. Lo anterior teniendo en cuenta que, para llegar al destino final, es necesario no descuidar las cosas de la tierra: al contrario, el ciudadano de la ciudad de Dios, busca reordenarlas de manera adecuada. Para Agustín, “el bien supremo personal, lo que hace al hombre feliz, consiste en la combinación correcta de sus dos elementos: esto es alma y cuerpo” (en Agustinus, *The City of God against the Pagans*, trad. de Dyson, R.W., Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 916). Esta discusión es por demás relevante, ya que influye en el entendimiento de naturaleza humana que tiene Tocqueville, y por tanto, en los remedios institucionales, morales y jurídicos, necesarios para la consecución de la vida buena que a él preocupa. El estudio de Joshua Mitchell que ya hemos citado, y que comentaremos más en el siguiente capítulo, es un interesante trabajo que analiza la supuesta influencia de Agustín en el pensamiento político de Tocqueville. Si bien, en nuestra opinión, definitivamente hay elementos que hacen que sus pensamientos sean afines, no llegamos a la

noción de naturaleza humana de Agustín es muy afín a lo que aquí hemos venido diciendo sobre el entendimiento de Tocqueville, en donde hay una batalla constante entre el “ángel y la bestia”; algo que San Agustín describe como “la guerra civil en el alma”, sobre la cual está basada toda su teoría de las dos ciudades. Volveremos a esto en el segundo capítulo.

En resumen, la libertad y grandeza humanas son los pilares sobre los cuales está basada la propuesta normativa de Tocqueville, y estos, a su vez, descansan sobre un concepto de naturaleza humana que, para desarrollarse adecuadamente, tiene en el centro una inherente necesidad moral de lograr un equilibrio entre los anhelos del alma y las facultades físicas de las personas. Lo anterior se logra de mejor manera a través de un sistema en donde las leyes están sostenidas por las *mores* adecuadas, mismas que son importantemente favorecidas, entre otras cosas, por la religión; todo lo cual, permite el aprendizaje de lo que Tocqueville denomina, el arte de ser libre.

¿Qué sostiene a las *Mores*? religión y familia en el trabajo de Tocqueville

Como ya lo hemos discutido, la empresa de Tocqueville es un esfuerzo, ante todo moralista, directamente relacionado con su visión de la naturaleza humana y con su ansiedad por atender sus propias inquietudes espirituales. En este sentido, algo que está claro sobre el trabajo de Tocqueville, es que él estaba convencido de que la libertad personal tenía mayores prospectos de desarrollarse en la democracia estadounidense que en la francesa, debido, principalmente, a que los primeros habían logrado preservar

conclusión, como Mitchell parece hacerlo, de que Tocqueville tiene presupuestos filosófico-psicológico-político agustinianos. Mitchell habla del concepto de “*Agustinian Self*” que, como dijimos, es muy ilustrativo en cuanto a las nociones que informan cómo entiende Tocqueville a la persona, pero al final, no hay ninguna evidencia textual, por ejemplo, de que Tocqueville haya leído directamente a San Agustín.

las mores y la influencia de la religión, necesarias, en su opinión, para el aprendizaje del arte de la libertad.⁹⁹

Tiene lógica, pues, que dentro del cometido moralista de Tocqueville, y debido al conflicto existencial interno que siempre le caracterizó, una de sus principales motivaciones era que sus compatriotas entendieran, a través de su trabajo, que la religión y las mores que de ella se derivaban; y la libertad deseada por la Revolución Francesa, no estaban peleados; al contrario, se necesitaban mutuamente. Para el autor del *Antiguo Régimen*, la importancia de estos elementos radicaba en que eran inherentes a la compleja naturaleza humana: la importancia y prevalencia de ambas, era algo que, según él, podía verse a lo largo de la historia; no eran ideas abstractas, como sí lo eran, en su opinión –y en línea con lo que habían ya expresado Montesquieu o el mismo Burke– los principales postulados sobre los cuales estaba basada la noción de libertad promovida por la Revolución.¹⁰⁰

¿Pero, exactamente, qué entendía Tocqueville por *mores*? Si, como estamos diciendo, la religión jugaba un papel tan central en el fomento y salvaguarda de éstas; y si una de las cosas que más preocupaba a Tocqueville era el posible desastre moral que la democracia pudiera traer consigo, ¿no podría, simplemente, entenderse a las *mores* como los valores morales propios de una religión? Si bien, como veremos, ambas están estrechamente relacionadas, sería un error considerarlas como la misma cosa. Las *mores* se refieren a los “hábitos del corazón y de la mente”, los cuales, efectivamente, según Tocqueville son formados, en buena medida, por la religión que se profese, logrando que se tenga, en mayor o menor estima, la trascendencia humana. Sin embargo, son también una especie de valores o disposiciones influenciados por las instituciones políticas establecidas, las cuales, hasta cierto punto, determinarán el tipo

⁹⁹ Ver, por ejemplo, la extensa carta que envía a su gran amigo, Louis de Kergolay, en donde, ya en Estados Unidos, le cuenta que el tema de la religión es quizás lo que más le llama la atención (Carta de Tocqueville a Louis de Kergolay del 29 de junio de 1831, *Selected Letters*, p. 49).

¹⁰⁰ Sobre este tema estaremos volviendo recurrentemente, y de manera aún más concreta, lo abordamos al final del cuarto capítulo.

de autoridad y el grado de libertad que pueda ser ejercido en una sociedad. Esta relación que tienen las *mores* con las instituciones políticas queda de manifiesto, por ejemplo, en el *Antiguo Régimen*, en donde en un punto dice que las raíces de la centralización administrativa que terminó estableciéndose con el triunfo de la revolución, tenían su claro origen en el régimen antiguo: “muchas de las leyes y tradiciones políticas del *Ancien Régime* desaparecieron en 1789 solo para reaparecer algunos años después, trayendo las mismas aguas a nuevas costas”.¹⁰¹ Lo mismo ocurre en distintos puntos de la *Democracia* que ya discutiremos, en donde, además, queda más clara la cercana relación entre *mores* y religión, y la influencia que ambas tuvieron al preceder las instituciones democráticas que se diseñaron durante la fundación de los Estados Unidos.

Por lo tanto, podemos decir, de inicio, que, por un lado, las *mores* –sustentadas en la religión– son las que permiten una aspiración a la grandeza democrática que Tocqueville concibe, y por otro, son aquellas tendencias y tradiciones políticas que influyen en el entendimiento que se tenga de la relación entre libertad, autoridad y leyes. Como se pretende sea evidente al final de este apartado, estas dos ‘vertientes’ de la noción de *mores*, las unifica Tocqueville dentro de un mismo concepto, ya que, en su conjunto, pueden entenderse como el elemento central de lo que él denomina como el arte de ser libre.

Para Tocqueville, el aprendizaje del ‘arte de ser libre’ depende en buena parte del estado social que exista, algo que a su vez es constituido por las *mores* prevalecientes. Es así que, en la *Democracia* da la definición que ya referíamos en la nota 47 de nuestra *Introducción*.¹⁰²

¹⁰¹ AR, p. 3.

¹⁰² DA, p.275: “...Entiendo aquí la expresión *moeurs* en el sentido que los antiguos entendían la palabra *mores*: no la aplico exclusivamente a las *mores* como tales, que podría entenderse como hábitos del corazón, sino a las diferentes nociones que los hombres poseen, a las varias opiniones que están en su ambiente, y a la suma de ideas de las cuales se derivan los hábitos de la mentes. Por lo tanto, con este concepto me refiero a todo el estado moral e intelectual de la gente. Mi objetivo no es presentar una explicación exhaustiva de las *mores* en América; me limito en este momento a indagar

Como se puede apreciar, es el estado social, en mayor medida, lo que permitirá –o no– el establecimiento efectivo de las leyes y las instituciones propias de una democracia. En este sentido, Maletz hace notar la profunda influencia de Montesquieu en la importancia que daba Tocqueville al estado social: la idea de que un grupo social debe tener un estado moral e intelectual, acepta la visión de que ha de existir un “espíritu” coherente detrás de las leyes.¹⁰³

Para Tocqueville, ese espíritu coherente precedió al diseño de las leyes, tanto en Estados Unidos como en Francia: precedió, en otras palabras, al establecimiento del ordenamiento republicano y democrático en ambas naciones. Y, sin embargo, ese espíritu del que hablamos fue muy distinto en cada uno de los países; por lo que los resultados serían también muy diferentes. Para el autor de la *Democracia*, los Estados Unidos, en última instancia, habían sido más exitosos debido a que, por inescrutables designios de la providencia divina,¹⁰⁴ los habitantes del nuevo mundo parecían no haber tenido ningún enemigo para el establecimiento de la libertad. Según él “para ser felices y libres, desearlo era [fue] suficiente para ellos”.¹⁰⁵ Vale la pena detenerse en lo que ese ‘deseo’ implicó y en lo que constituyó el aprovechamiento de aquellas disposiciones divinas; un deseo y unas disposiciones que, si bien fueron aprovechadas en el principio, no estaban de ninguna manera exentas de que en, un futuro, pudieran ser completamente desdeñadas si no se entendía su importancia originaria. A diferencia de Francia, lo que para Tocqueville determinó que el espíritu de las leyes fuera el adecuado en Estados Unidos –y en los términos en que se está llevando a cabo esta discusión, lo que permitió que los

dentro de ellas lo que es más favorable para el mantenimiento de las instituciones políticas.”

¹⁰³ Maletz, Donald J., “Tocqueville on mores and the preservation of republics”, *American Journal of Political Science*, núm. 49-1, 2005, pp. 1-15, doi:10.2307/3647709, p. 5.

¹⁰⁴ DA, pp. 265 y 267; También véase Schleifer, *Religion and Democracy in America...cit.*, p. 255.

¹⁰⁵ DA, p. 161.

estadounidenses desearan correctamente ser “felices y libres”– fue la religión de sus “primerísimos” fundadores;¹⁰⁶ el cómo entendieron desde un primer momento la relación entre ley y libertad; y, posteriormente, la dinámica educativa de la familia norteamericana, en donde la mujer jugaba un papel central.

A partir de la referencia que hicimos, por ejemplo, a las tendencias de antaño que precedieron al ordenamiento instaurado con la Revolución Francesa, y de lo que hemos dicho del papel que jugó la providencia en la fundación de los Estados Unidos, podemos formular una primera conclusión en el sentido de que, para Tocqueville, las mores –además de la inherente complejidad derivada de los elementos que participan para formarlas–, son hábitos y tendencias que lleva mucho tiempo forjar. Asimismo, su posible deconstrucción podría darse, más bien de manera paulatina y muy posiblemente, de forma inadvertida. Las mores adecuadas podrán ser preservadas, por un lado, si el ordenamiento jurídico e institucional tiene en cuenta la importancia de estas, y por otro, si las mismas instituciones sociales las fomentan y protegen: para que lo anterior se logre, además, es esencial que las personas estén conscientes de sus orígenes.¹⁰⁷

En este sentido, la lectura de este complicado proceso que hace James Ceaser y que ya comentábamos en la introducción, es por demás acertada e ilustrativa: para él, Tocqueville distingue entre dos momentos fundacionales en

¹⁰⁶ Cuyas características particulares serán tratadas en el próximo capítulo.

¹⁰⁷ A este respecto, veíamos también en la introducción, que Jon Elster explica que todo el trabajo de Tocqueville está influenciado por lo que él denomina “*steady-state reasoning*”, y toda su propuesta está hecha a través de ese lente: es decir, al ser su trabajo una investigación principalmente preocupada por entender las consecuencias sociales de una constitución democrática. Este razonamiento se verá con mayor detalle en el tercer capítulo, cuando entremos en el tema de la posición que ocupa el trabajo de Tocqueville en la historia del constitucionalismo. En Elster, Jon, “Consequences of Constitutional Choice” ...*cit.*, pp. 89-90.

Estados Unidos (*two-founding thesis*).¹⁰⁸ El primer momento fue el más importante: se trata de la colonización que los puritanos hicieron de Nueva Inglaterra. El segundo momento se daría con la participación de los Padres Fundadores, quienes desarrollarían la filosofía política sobre la cual descansaría la constitución.¹⁰⁹ El primer momento establecería los hábitos que serían necesarios para que el régimen constitucional que vendría después no descansara prevalentemente sobre la doctrina filosófica de los Padres Fundadores: algo que, como ocurrió en Francia, hubiera equivalido a construir sobre principios abstractos.¹¹⁰ A este respecto, vale la pena citar textualmente a Ceaser, quien explica que:

la tesis de las dos fundaciones disminuye la importancia de la doctrina de derechos naturales, lo que en el Federalista se refiere como la “ley trascendente de la naturaleza y el dios de la naturaleza”. Esta doctrina fue la base teórica que los Fundadores adoptaron para justificar la Revolución para proveer los criterios de los fines fundamentales del gobierno legítimo. Para Tocqueville, las mores pre-existentes, y no esta fundación, fueron la clave para el desarrollo del gobierno republicano en América... la tesis de las dos fundaciones le quita peso al entendimiento de la fundación como un acto consiente de “hacer”, o “construcción”, que se basa en modelos concebidos por la razón. “Hacer” de acuerdo a la razón expresa aquello a lo que se referían en el siglo dieciocho con el término natural, cuando se hablaba de establecer un gobierno de acuerdo a la ley natural. Tocqueville introdujo otro entendimiento de natural, uno basado en la noción de desarrollo orgánico, como se puede ver en su relato del crecimiento de una nación: “los pueblos siempre sienten los efectos de sus orígenes”.¹¹¹

¹⁰⁸ Ceaser, James W., “Alexis De Tocqueville and the Two-Founding Thesis.”, *The Review of Politics* núm. 73- 2, 2011, 219–43, <https://doi.org/10.1017/s0034670511000052>.

¹⁰⁹ Sobre cómo se dio dicha influencia y concretamente, sobre los principios que establecieron los primeros fundadores, profundizará el siguiente capítulo.

¹¹⁰ Como ya dijimos, Tocqueville, en consonancia con Montesquieu y, en este sentido también con Burke, se resistía a creer.

¹¹¹ Ceaser, *op.cit.*, p. 222.

La noción de la *two-founding thesis* plantea que los hábitos mentales de una nación son importantemente influenciados por cómo la gente, precisamente, entiende sus orígenes.¹¹² Ceaser argumenta que Tocqueville buscó reemplazar las explicaciones teóricas, comúnmente promovidas y aceptadas por los filósofos de la edad moderna, por una que explicara las fundaciones como el resultado de la “historia consuetudinaria” (*customary history*): algo que, a su vez, encuentra en buena medida su fundamento en *El Espíritu de las Leyes* de Montesquieu.¹¹³ Tocqueville, en línea con la pretensión de Montesquieu, tiene la intención de mostrar que el origen de la libertad americana –el éxito del experimento democrático estadounidense– no se encuentra en un entendimiento abstracto del estado natural del hombre, sino, sobre todo, en la condición histórica de sus ancestros: en otras palabras, los estadounidenses fueron derivando el concepto de libertad con el fuerte componente cívico al que aludimos en la primera parte de este texto, de sus tradiciones y de sus primeros-primeros fundadores, los puritanos de Nueva Inglaterra. Este concepto de libertad, que agrada a Tocqueville por la posibilidad de la perfectibilidad o grandeza democrática, es coherente con su visión de naturaleza humana que, según él, puede conocerse por estar presente en toda civilización, independientemente del contexto cultural en el que se nazca; y uno de los elementos naturales presentes en todo individuo y, por tanto, en todo grupo social, es el

¹¹² *Idem.*

¹¹³ *Ibidem*, p. 230: “Montesquieu comenzó la tarea de crear la Historia Consuetudinaria moderna en su célebre capítulo sobre la constitución inglesa, el más extenso en el *Espíritu de las Leyes* (XI 6). La constitución inglesa, que tenía la libertad política como “su fin directo”, fue el régimen preferido de Montesquieu para su época (XI 5). La mayor parte del capítulo se ocupa de una descripción del principio estructural animador de la constitución de la separación de poderes. Pero cerca del final, Montesquieu cambia abruptamente de enfoque y plantea la cuestión de los orígenes de esta constitución. De la obra de Tácito “las costumbres de los germanos”, observa Montesquieu, queda claro que “es de ellos [los alemanes] que los ingleses tomaron su idea de gobierno político. Este hermoso sistema fue fundado en los bosques”.

religioso. Para Tocqueville, la religión de los fundadores pioneros sentó las bases que permitirían el estado social propicio para el florecimiento de la libertad y la democracia: en su visión, la fuerte influencia que tenía la religión en los Estados Unidos que él conoció, tenía sus raíces, como también lo nota Ceaser, en aquel primer momento fundacional. A este respecto, Tocqueville explicaba que “América es... el lugar del mundo donde la religión cristiana ha preservado de mejor manera, genuino poder sobre las almas; y nada muestra mejor cuán útil y natural es para el hombre actual, ya que el país en donde [la religión] tiene su mayor imperio, es al mismo tiempo el más ilustrado y más libre”.¹¹⁴ Antes de ahondar concretamente en cómo es que la religión contribuyó a forjar las mores y las tradiciones en el primer momento fundacional, y de cómo, según Tocqueville, seguía teniendo un papel central cuando él visitó los Estados Unidos, cabe primero considerar qué otras “tendencias y tradiciones” concretas –mismas que, según él, en sus días se mantenían vigentes, en buena medida, gracias a la religión–, influyeron en la formación del estado social que se estableció durante “la primera fundación”, y que es lo que permitiría el éxito temprano de la democracia en América.

Si algo va quedando claro a medida que uno avanza en el estudio de la propuesta de Tocqueville, es que el concepto de *mores* es un concepto que a él le interesa, sea entendido como eminentemente práctico:¹¹⁵ la fundación exitosa de una democracia constitucional es el resultado de un desarrollo orgánico en donde han de reconocerse aquellos elementos de raigambre profunda que informan la dinámica social; elementos que nada tienen que ver con principios generales abstractos. En este sentido, Tocqueville explica que en el momento de lo que hemos denominado, junto con Ceaser, ‘primera fundación’, “los anglo-americanos llegaron bastante civilizados a la tierra que hoy su posteridad ocupa; ellos no tuvieron que aprender, fue suficiente para ellos no olvidar... la educación les ha hecho sentir la utilidad de la ilustración y los ha puesto en una posición para transmitir esa misma ilustración a sus descendientes. En los Estados Unidos, por lo tanto, la sociedad no tiene infancia; nació ya en la edad de la adultez”.¹¹⁶ Una de esas

¹¹⁴ DA, p. 278.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 156.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 290.

cosas útiles que los primeros fundadores no olvidaron, fue la relación que debía primar entre los individuos y las leyes; algo que, según Tocqueville, los había habituado a dirigir sus asuntos ellos mismos;¹¹⁷ lo anterior, por ejemplo, llevaría a Thomas Paine a escribir que, antes de 1776, “la ley ya era rey”. En este sentido, buscando comprobar la validez de esta tesis tocquevilliana, Butterfield presenta un persuasivo argumento sobre cómo los primeros estadounidenses describían y entendían el papel de la ley en sus vidas. Para los estadounidenses, la ley era una forma de pensar acerca de todas las relaciones interpersonales: algo que a primera vista podría parecer paradójico, toda vez que la impresión que uno tendría en primera instancia es que el amor a la libertad que, según Tocqueville, tenían los estadounidenses, podría verse disminuido por la naturalidad con la que estaban dispuestos a ser gobernados por todo tipo de leyes. Sin embargo, claramente, para el autor francés, no era así.

Butterfield explica que dicha paradoja se veía reflejada, ante todo, en cómo estaban constituidas las asociaciones civiles tan propias y necesarias para el desarrollo de la república norteamericana. De manera voluntaria, los estadounidenses, en aras de conseguir una interacción justa entre ciudadanos, volteaban al amparo que la ley estatal les pudiera otorgar para dirimir sus diferencias. En esta línea, contrario a lo que intuitivamente pudiera advertirse, el control legal de las asociaciones civiles fue visto como la mejor manera de que proliferaran estas asociaciones. Concretamente, nota acertadamente Butterfield, artefactos como los manifiestos de incorporación y las sentencias judiciales de mandamus (*writ of mandamus*), figuras que ya estaban arraigadas en el sistema legal inglés, fueron adaptadas y adoptadas por las primeras asociaciones civiles, como mecanismos que darían certeza a su funcionamiento y a su relación con las autoridades gubernamentales. La coyuntura histórica post-revolucionaria fue uno de los factores que, a su juicio, lograría una especie de consenso general en donde los estadounidenses verían en la letra de la ley a su mejor aliado para salvaguardar las libertades individuales y a su vez, fomentar el natural *asociacionismo* de los ciudadanos, consiguiendo, de esa forma, el “*e pluribus unum*” pretendido. Sin embargo, lo anterior no hubiera sido posible de no haber existido distintas tradiciones

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 156.

legales que precedieron a la fundación, propiamente, del nuevo estado.¹¹⁸ Lo que acabamos de describir, está en perfecta consonancia con el entendimiento de libertad que tenía Tocqueville y que ya hemos explicado, en donde no sólo se rechazaba la separación radical entre autoridad legal y el ámbito privado de la asociación,¹¹⁹ sino que el arte de ser libre comportaba un necesario componente cívico: todo esto tuvo su génesis –si es que se puede hablar de una génesis como tal, con la connotación de fundación que venimos desarrollando, entendida como desarrollo orgánico– en los momentos en que los ‘primerísimos fundadores’, desembarcaron en Nueva Inglaterra. Y como veremos a continuación, según Tocqueville, lo anterior no pudo haberse dado de no lograrse la “exitosa mezcla del espíritu de la religión y el espíritu de la libertad”,¹²⁰ que se forjó en los momentos originarios del régimen americano.

Religión y familia

Por todo lo que se ha dicho hasta el momento, es evidente que, en la propuesta de Tocqueville, la religión jugaba un papel fundamental en la articulación de lo que él denomina como el arte de ser libre.¹²¹ Sin embargo, queda aún pendiente establecer las contribuciones concretas de la religión al diseño de las mores y el correcto estado social:

¹¹⁸ Butterfield, Kevin, *op.cit.*, p. 66.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 84: “Se basaba en una comprensión liberal de cómo y por qué las personas podían unirse, pero era un liberalismo que rechazaba explícitamente una división nítida entre la autoridad legal y un ámbito privado de asociación”.

¹²⁰ DA, p. 43. En una carta a Claude-Francois de Corcelle del 17 de septiembre de 1853, Tocqueville dirá de manera por demás contundente que está “...convencido de que la verdadera grandeza del hombre se encuentra solamente en la armonía del sentimiento liberal y el sentimiento religioso, ambos trabajando simultáneamente para animar y contener a las almas, y por esa única pasión política es que he trabajado durante treinta años.” en *Selected Letters*, p. 295.

¹²¹ Exactamente cuál era la contribución detallada de la religión, y qué religión (o religiones), tenía Tocqueville en mente, se abordará detalladamente en el siguiente capítulo.

fundamentalmente, la religión, por un lado, contribuía a moderar el individualismo exacerbado, junto con el 'interés personal propiamente entendido'; y por otro, elevaría las miras de los individuos democráticos: los llevaría a buscar aquellos anhelos del alma, alejándolos así de un materialismo excesivo. Aunado a lo anterior, en la visión de Tocqueville, específicamente el cristianismo jugó un papel central para lograr la noción de igualdad sobre la cual está predicada la democracia.¹²²

Como ya se estableció, la empresa moralista de Tocqueville obedece en buena parte a su personal ansiedad espiritual: una ansiedad que surgía, hasta cierto punto, de su condición de no-creyente 'reacio'. A este respecto, él mismo expresaba que no era creyente, pero "lejos estaba de celebrarlo".^{123,124} Por lo tanto, es acertado afirmar, como

¹²² Como bien lo explica Mitchell (en Mitchell, *op.cit.*, p. 121), para entender la contribución del cristianismo, Tocqueville distinguiría los atributos sus dos principales vertientes. En este sentido, dice Mitchell acertadamente que, para Tocqueville, "Al interpretar el movimiento de la historia de las distintas denominaciones, la marcha hacia la igualdad es ayudada inicialmente por la Iglesia Católica Romana, pero finalmente se da en la cultura protestante en América... Sin embargo, hay una cierta disposición presente en el alma protestante, una que está ausente en la católica. Para decirlo sin rodeos, el protestante es más independiente que el católico y, en consecuencia, es más probable que se sienta atraído hacia un estado todopoderoso..." Este punto lo comentaremos más en el capítulo siguiente, y traeremos a cuento lo que, en una línea similar, argumenta Ronald Beiner.

¹²³ Tocqueville en Welch, *De Tocqueville, cit.* p. 14.

¹²⁴ DA, p. 286, "En los siglos que acabamos de describir, las creencias se abandonan con frialdad más que con odio; no son rechazados, te dejan. Al dejar de creer que la religión es verdadera, el incrédulo continúa juzgándola útil. Considerando las creencias religiosas bajo un aspecto humano, reconoce su imperio sobre las costumbres, su influencia sobre las leyes. Comprende cómo pueden hacer que los hombres vivan en paz y prepararlos dulcemente para la muerte. Se arrepiente, pues, de su fe después de haberla perdido, y privado de un bien cuyo valor conoce en su totalidad, teme arrebatárselo a quienes aún lo poseen."

lo hace Welch, que, en el caso de Tocqueville, la insistencia sobre la utilidad de la religión está estrechamente unida a un oscuro reconocimiento de lo que Dios esperaba de él.¹²⁵ En un punto de la *Democracia*, Tocqueville detalla la condición natural de la religión y el porqué de su utilidad en el establecimiento de las *mores* adecuadas. Al mismo tiempo, en su relato deja ver cierta evidencia del porqué de su renuencia a considerarse como un no-creyente orgulloso, y, por tanto, de la necesidad que siente él de trabajar por la causa de la religión. Es pertinente traer a colación el párrafo exacto en donde explica que la religión es el fenómeno que más evidencia la existencia de una naturaleza humana que pervive el paso de los siglos:

...la religión es, por lo tanto, sólo una forma particular de esperanza, y es natural al corazón humano, como lo es la esperanza en sí. Sólo por una especie de aberración del intelecto y con la ayuda de una especie de violencia moral a la propia naturaleza, los hombres se apartan de las creencias religiosas; una inclinación invisible los atrae de regreso. La incredulidad es un accidente; la fe en sí es el estado permanente de la humanidad.

Al considerar las religiones desde un plano meramente humano, puede decirse, por tanto, que todas las religiones sacan del hombre un elemento de fuerza que nunca puede fallarles, porque depende de uno de los principios constitutivos de la naturaleza humana.¹²⁶

Con lo que se acaba de citar, y en otros pasajes, por ejemplo, del *Antiguo Régimen*, Tocqueville quiere dejar claro, especialmente a sus compatriotas, que la religión no sólo no está peleada con la libertad que busca la democracia, sino que al contrario, la libertad –como él la entiende–, necesita del elemento que es más esencial a la naturaleza humana.¹²⁷ En pocas palabras, el elemento más importante para la formación de las *mores* propicias, y por ende, del adecuado estado social parece ser, para Tocqueville –de ahí que, en buena parte, su liberalismo sea tan peculiar– la religión, al grado de que, como él lo dice en la *Democracia* “uno no puede decir que la religión en los Estados Unidos tiene una influencia directa en las leyes o directamente en la opinión

¹²⁵ Welch, *De Tocqueville...cit.*, p. 13.

¹²⁶ DA, p. 284

¹²⁷ DA p. 279: “No dudo ni por un instante que la gran severidad de las costumbres que se observa en los Estados Unidos tiene su fuente primaria en las creencias”.

política, pero dirige las mores, y dirigiendo la familia, trabaja para regular al estado”.¹²⁸ En Francia, por otro lado, ocurrió todo lo contrario: uno de los principales objetivos de la Revolución fue deshacerse de aquellas formas y dinámicas que existían en el régimen antiguo, entre las que la religión se volvió, prácticamente, el principal objetivo a derrocar. A este respecto, Tocqueville explica que

como la Revolución Francesa tuvo por objetivo no simplemente cambiar al gobierno existente, sino abolir toda forma de la sociedad entonces actual, se vio obligada a atacar simultáneamente todos los poderes establecidos, socavar toda influencia reconocida, borrar las tradiciones, renovar las mores y costumbres, de alguna forma eliminar de la mente humana todas las ideas sobre las cuales estaban basados la obediencia y el respeto.¹²⁹

Por lo que acabamos de decir, queda de manifiesto que una de las principales funciones de la religión es el fomento de la “obediencia y el respeto”, pero, ¿a quién o qué se le debe respeto y obediencia en una democracia? Justamente a la ley y a las dinámicas y tradiciones intangibles que hacen que la ley sea efectiva. Como veremos, la ley es garante de la igualdad, sobre la cual Tocqueville dice –a pesar de los potenciales riesgos que también conlleva–, generalmente, “la igualdad precede a la libertad”.¹³⁰ La relación saludable entre ley, autoridad y libertad que según Tocqueville existía en

¹²⁸ DA, p. 277: “Uno puede decir, por lo tanto, que en los Estados Unidos no hay una sola doctrina religiosa que se muestre hostil a las instituciones democráticas y republicanas. Todo el clero ahí tiene el mismo lenguaje; las opiniones van de acuerdo con las leyes, y prevalece una sola corriente en la mente humana”.

¹²⁹ Cabe recordar que, en otro punto, Tocqueville hace la precisión de que “la Revolución francesa vivió dos fases distintas: la primera fase durante la cual los franceses parecían querer eliminar todo lo de su pasado, y una segunda donde recuperarían parte de lo que dejaron atrás” (AR, p. 3). Esto es importante, porque apunta a la fuerza que tienen ciertas fuerzas y dinámicas intangibles que tienden a hacerse presentes, incluso cuando se pensaban olvidadas; en el caso de Francia, como dijimos más arriba, esto propiciaría la aparición de un estado democrático, en donde la administración centralista era excesiva, yendo en detrimento de la libertad que buscaba preservar; Véase también, AR, p. 72.

¹³⁰ DA, 481.

Estados Unidos, provenía de la pedagogía religiosa, concretamente cristiana, que según él permitía, entre otras cosas, que las personas vieran en la norma jurídica al mejor aliado para el avance de su libertad. En su visión, era en última instancia a través de la doctrina religiosa que los ciudadanos serían capaces de moderar sus instintos más egoístas: sin esa educación, la ley sería vista como un obstáculo que, en la medida de lo posible, había que sortear para poder sentirse verdaderamente libres.¹³¹ El razonamiento Tocquevilliano sobre la función de la religión parece ser el siguiente: la religión necesariamente implica cierta obediencia, lo que a su vez supone cierto grado de renuncia a los propios intereses. En otras palabras, la religión sería el vehículo más importante para formar el interés personal propiamente entendido, haciéndole ver a la gente, por una parte, que algunas de sus acciones, solo “tendrán recompensa en el otro mundo”.¹³² Además, educaría a las personas para que vieran que, la observancia necesaria de las leyes legítimamente constituidas, sería en beneficio de su propio interés. Con todo esto, se estaría logrando preservar la condición de igualdad necesaria para el funcionamiento de una democracia: condición propiciada, en buena medida según Tocqueville, por la misma religión, y concretamente, la religión cristiana. La religión, pues, contribuiría al correcto ejercicio de la libertad –sería la piedra angular del arte de ser libre–, y con ello, la igualdad que garantiza la ley podría ser eficientemente preservada.

Ahora bien, la influencia que la religión debía tener en una sociedad democrática no debía provenir de un conjunto de creencias de estado transmitidas de manera directa de ‘arriba hacia abajo’.¹³³ Para Tocqueville, la influencia positiva de la religión en el caso de los Estados Unidos, por ejemplo, se debió, en gran medida, a la clara separación

¹³¹ A este respecto, dice Tocqueville en DA, p. 280, “que los americanos confunden completamente cristianismo y libertad y en sus mentes, es casi imposible concebir una sin la otra.”

¹³² *Ibidem*, p. 504.

¹³³ DA, p. 280: “La religión, que entre los americanos nunca se mezcla directamente en el gobierno de la sociedad, debe por lo tanto ser considerada como la primera de sus instituciones políticas; porque, incluso si no les da el gusto por la libertad, les facilita el uso de ella.”

entre iglesia y estado, y a que la transmisión de la fe se llevaba a cabo, principalmente, en los hogares de los ciudadanos. Esta responsabilidad recaía, según Tocqueville, principalmente en las mujeres: ellas serían las encargadas de formar las *mores* dentro del hogar; y estarían mejor preparadas para ello, según él, por su mayor ‘sensibilidad’, entre otras cosas, a la doctrina religiosa. En la *Democracia*, por ejemplo, dice que los hombres naturalmente tienden a la inmoderación, manifiesta, *interalia*, en un deseo constante por acumular riquezas; todo esto porque la religión no tiene un marcado efecto directo sobre ellos. Sin embargo, lo que la religión no puede lograr sin intermediario, sí lo puede llevar a cabo a través de la mujer, sobre la que la religión, dice Tocqueville, “reina como un soberano sobre su alma, y es la mujer, pues, quien hace las *mores*”.¹³⁴

En la opinión de Tocqueville, para que las mujeres pudieran llevar a cabo la importante labor de hacedoras de *mores*, tendrían que permanecer en el hogar: su contribución a la vida democrática de sus sociedades se daría, en buena medida, alejadas de toda forma de vida pública. Lo anterior, parece afirmar el autor francés, tendría que ser debido a que la presencia de la mujer en el mundo exterior podría complicar el desarrollo de la vida política y comercial. Él dice que “casi todos los desórdenes de la sociedad nacen en torno al centro hogareño, no lejos de la cama nupcial. Es ahí donde los hombres desarrollan su desdén por los lazos naturales y los placeres permitidos, su gusto por el desorden, su intranquilidad de corazón e insaciabilidad de sus deseos. En otras palabras, el que las mujeres dejaran el hogar, daría pie en los hombres a aquellas pasiones que en sí mismas propician la inmoderación y la falta de respeto a los valores establecidos, todo lo cual equivaldría, en última instancia, a un desvío en el ejercicio de la libertad. Sin lugar a dudas, afirmaciones como estas distan mucho de la visión contemporánea sobre la igual condición ciudadana de la mujer, y contribuyen, en efecto, a que el liberalismo de Tocqueville sea correctamente etiquetado como uno por demás peculiar. Sin embargo, para Tocqueville, lo anterior es todo menos un signo de minusvaloración a la condición femenina, sobre la cual dice que no tiene ninguna duda en afirmar que, “aunque la mujer americana difícilmente deja la esfera doméstica, y en buena manera es muy dependiente de esta, en ningún otro lugar

¹³⁴ *Ibidem*, p. 279.

ella podría gozar de un estatus más alto”.¹³⁵ A este respecto, Delba Winthrop, coeditora de la que es quizá la mejor traducción inglesa de la *Democracia*, tiene un trabajo muy interesante sobre el papel de la mujer en la propuesta de Tocqueville. Intentando entender cómo compagina Tocqueville la idea de que la mujer americana en el hogar goza del mayor estatus, con el hecho de que difícilmente participarían propiamente en la vida pública de su sociedad, Winthrop afirma que esto puede deberse a que en el hogar, la mujer es más capaz de acceder a una forma de grandeza, podríamos decir, más perfecta que la que puede lograrse fuera de ahí: el hombre estadounidense lejos de casa tiene poca oportunidad de acceder a aquellas cosas que son capaces de lograr la verdadera grandeza humana.¹³⁶ Si recordamos lo que dijimos párrafos atrás, uno de los componentes de la grandeza comprendida por Tocqueville, era el sacrificio de ciertos intereses personales para poder desarrollar lo que él denomina el interés personal propiamente entendido. En las aristocracias, dijimos, ese ‘sacrificio’ era un requisito natural por aquellos que querían acceder al honor y a la influencia propios de su condición. La lectura que Winthrop propone estaría en línea con la de Paul Franco en el sentido de que, en realidad, Tocqueville piensa que la grandeza sólo puede darse a través de cierto alejamiento del tipo de vida que la vida democrática ofrece: un alejamiento que requiere un ‘sacrificio’ de participar en la vida pública de la sociedad; y al ser las mujeres las únicas capaces de llevar a cabo dicho sacrificio –que a su vez conlleva el beneficio de librarse de los riesgos del materialismo, por ejemplo–, teniendo en cuenta el bien mayor de la comunidad, son capaces de la grandeza más alta que ofrecen las democracias; una grandeza que, al no estar abierta para todos, podría considerarse ‘aristocrática’.

Si aceptamos la interpretación de Winthrop sobre el estatus de la mujer en el trabajo de Tocqueville, estaríamos implícitamente afirmando lo que sistemáticamente hemos negado desde el principio: que, en última instancia, Tocqueville termina siendo

¹³⁵ *Ibidem*, p. 576.

¹³⁶ Delba, Winthrop, “Tocqueville’s American Woman and ‘The True Conception of Democratic Progress,” *Political Theory*, núm. 14- 2, 1986, 239-261, <https://doi.org/10.1177/0090591786014002004>, p. 240.

un aristócrata nostálgico, en donde las *mores* influenciadas por la religión y el actuar femenino, serían sólo un remedio a la precaria condición ofrecida por la democracia. Sin embargo, hemos proporcionado evidencia de que lo más importante para Tocqueville era el aprendizaje de la libertad; algo que, por distintas razones que ya hemos abordado, sólo sería realmente posible en una democracia, en donde, uno de los componentes fundamentales del adecuado ejercicio de la libertad supondría la participación activa en la vida política de la sociedad. Por lo tanto, estamos ante uno de los temas más controversiales en el trabajo de Tocqueville; el tema de la mujer en su propuesta sobre el adecuado funcionamiento de las instituciones democráticas requiere de un tratamiento más detallado que tendrá que venir en una instancia posterior. Por el momento, cabe decir que el papel de la mujer es central en el sistema Tocquevilliano de *mores-instituciones-leyes*, por su capacidad de asimilación de las normas religiosas, y su transmisión de los valores morales que resguardan la “pureza” de las relaciones sociales. Como dijimos recientemente, para Tocqueville, la causa más importante de los desórdenes sociales estaba ligada con el posible libertinaje sexual, que podría ser incitado por la presencia generalizada de la mujer en la vida pública. A este respecto, Cheryl Welch comenta que “sus referencias hacia la mujer están dirigidas a... tratar sobre cómo la reclusión de la mujer casada en la familia, esto es, su subordinación a un estricto código sexual y a una falta de contacto social con otros hombres que no fueran sus esposos, ayuda a inocular la democracia de sus potenciales riesgos”.¹³⁷ La religión, pues, sería capaz de lograr ciudadanos moderados, siempre y cuando las ciudadanas se quedaran en casa. De esta manera, el individuo democrático tendría la capacidad de ver más allá del crecimiento material y comercial, y, sobre todo, sería capaz de ver en las leyes a su mejor aliado para el ejercicio de su libertad. Sin lugar a dudas, a pesar de lo que se ha expresado sobre la decidida motivación liberal, si bien peculiar de Tocqueville, es complicado reconciliar elementos como este con una propuesta en donde, en principio, lo que prima sobre todo es la posición de la libertad, que tiene un componente cívico central. En este sentido, Winthrop intenta de cierta forma resolverlo, resaltando el matiz de que, en última instancia, Tocqueville entiende el papel de la mujer como algo

¹³⁷ Welch, *De Tocqueville...cit.*, p.25

convencional a lo que ella 'libremente' accede: esto implica que Tocqueville no presenta realmente un argumento inequívoco de que la condición de la mujer no puede ser otra dentro de una democracia. Lo que está haciendo, dice Winthrop, es apuntar a lo que según él son aportaciones importantes de la mujer, y a las consecuencias de cambiar dicha convención. Esto tiene lógica si, como lo explica Jon Elster, la propuesta Toquevilliana es una propuesta hecha con lo que él denomina "*steady-state reasoning*" (razonamiento de estado estable): Tocqueville, por las razones que ya hemos expuesto, busca entender las condiciones que en una democracia permitirían el adecuado desarrollo de la libertad; condiciones que, ya dijimos, lleva mucho tiempo establecer. Para él, resulta que algunas de esas condiciones, efectivamente, están muy alejadas de versiones más comunes del liberalismo: en este caso concreto del papel de la mujer, Tocqueville parece estar en total sintonía con la visión conservadora de que "la estabilidad de las convenciones sociales, es más importante que su forma específica".¹³⁸

Para Alexis de Tocqueville, el objetivo principal de su trabajo era mostrar las condiciones que permitirían de mejor manera el desarrollo de la libertad: por sus personales convicciones, entendía que tenía cierta misión moral para establecer aquello que favorecía el verdadero desarrollo humano. En su entendimiento, lo anterior tendría mejores prospectos de llevarse a cabo en una democracia. Providencialmente, la democracia sería, en su opinión, el sistema que irremediablemente se iría instituyendo como la única forma viable de gobierno. Pero dependería de los países que la adoptasen, si los resultados favorecerían el avance de la libertad, o si, por el contrario, terminarían por llevarlos a una condición de mediocridad insoportable y nuevas formas de tiranía: para que las personas pudieran alcanzar la grandeza democrática, sus instituciones tendrían que buscar fomentar el equilibrio entre los anhelos del alma y el progreso material. Sobre esto, vale la pena traer a cuento la acertada forma en que John Stuart Mill resumía la conclusión a la que había llegado Tocqueville:

La democracia, en el mundo moderno, es inevitable; y eso, en general, es deseable; pero deseable sólo bajo ciertas condiciones; esas condiciones, con el cuidado y la previsión humana, pueden generarse y cuidarse, pero también es

¹³⁸ Elster, Jon, *Consequences of Constitutional Choice...cit.*, p.89.

posible que sean pasadas por alto... aunque el hecho mismo de la democracia parece estar fuera del control humano, sus consecuencias saludables o nefastas no lo están.¹³⁹

En este apartado hemos establecido que, en la propuesta de Tocqueville, para que la libertad saliera adelante, habría que enseñar a los ciudadanos a ser libres. El arte de la libertad implicaría el entendimiento de que el ser libres, tiene un esencial componente cívico y un carácter interpersonal, sin los cuales, entre otras cosas, el ciudadano vería en las leyes un obstáculo que sortear para poder ser 'verdaderamente libres'. Todo esto podría ser posible, sólo si se tenía en cuenta que el orden jurídico no dependía exclusivamente de la letra de la ley y los principios filosóficos que la sostendrían, sino, sobre todo, de distintos elementos intangibles que sería necesario reconocer y preservar. Entre esos elementos, constituyentes principales del arte de ser libre, los más importantes eran las *mores* y la religión, fomentadas, ante todo, dentro de las familias. Para Tocqueville, lo anterior se había dado inicialmente, por ejemplo, en los Estados Unidos, y, por lo tanto, si eran capaces de mantenerlo, serían capaces, también, de permanecer libres por más tiempo.

¹³⁹ Mill, John, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII - Essays on Politics and Society Part I*, Toronto, University of Toronto Press, 1977.

Capítulo 2: Importancia de las primeras fundaciones: religión y constitución democrática en América

Orígenes de la libertad americana: "la ciudad sobre la colina"

Para Alexis de Tocqueville, las asociaciones civiles voluntarias jugaron un papel fundamental para poder conseguir que la constitución formal que establecieron los Padres Fundadores en Estados Unidos, pudiera funcionar de manera adecuada. En el capítulo anterior se habló de aquello que más preocupaba al autor francés, lo cual informaría su manera de entender lo que un correcto funcionamiento de la democracia conllevaría: algo que, entre otras cosas, implicaría “instruir” y “purificar” sus *mores*.¹⁴⁰ Concretamente, establecimos que para que una democracia pudiera considerarse como funcional y positiva, debería de favorecer la perfectibilidad de los individuos que conformaran esa sociedad. En ese sentido explicamos, entre otras cosas, que para moderar el individualismo –que, en su justa medida, era algo necesario para el desarrollo personal de los ciudadanos–, debía de aprenderse “el arte de ser libre”: un arte complejo que podía darse en la medida en que estuvieran bien establecidos una serie de elementos intangibles y frágiles que precedían a la articulación de las leyes positivas. Estos elementos esenciales los denominaba Tocqueville como *mores*: hábitos del corazón y de la mente profundamente arraigados en la cultura, que permitirían el desarrollo correcto de las instituciones, y que a su vez lograrían el funcionamiento y prevalencia de una constitución democrática.

La relación entre *mores*, iniciativa individual e instituciones –cuya suma se traduce en la viabilidad e importancia de la asociación voluntaria– serían tres factores que harían que una democracia fuera verdaderamente deseable: en un primer momento, Tocqueville argumentaba, dichas variables estaban presentes en los Estados Unidos. Pero, ¿qué contribuyó a que estos elementos, tan frágiles y difíciles de implementar, convivieran adecuadamente en el país norteamericano y no en otros que buscaban una transición hacia la democracia? ¿Qué elementos, según Tocqueville, estaban *dados* y

¹⁴⁰ Véase nota 64 en el capítulo anterior.

cuáles fueron producto de la *audacia y visión* de aquellos que echarían a andar un experimento político nunca antes visto?

Como se verá en breve, parte de que lo anterior pudiera darse de la manera en que se dio, se debió a diversas dinámicas y concepciones provenientes de la cultura inglesa: dinámicas que, por ejemplo, implicaban una manera muy concreta de entender el papel que debía jugar la religión en el establecimiento de un determinado orden social, y que, de hecho, influyeron en la forma en que los primeros pobladores concebirían el carácter de las primeras leyes positivas y la responsabilidad individual que cada uno tenía para que la sociedad funcionara. El argumento que pretende desarrollar este capítulo es que estas dinámicas –vistas con buenos ojos por Tocqueville por el entendimiento de naturaleza humana que ya introdujimos en nuestro primer capítulo y en el que ahora ahondaremos– a la postre influirían positivamente en quienes tuvieron la tarea de redactar la constitución estadounidense.¹⁴¹ En este sentido, para que la constitución norteamericana, como decía el francés, pudiera llegar a ser “una de esas bellas creaciones de la industria humana que aseguran bienestar y renombre a sus inventores, pero que son inútiles en otras manos”, esos inventores tuvieron que ser capaces de partir de un diagnóstico que no buscara erradicar todo lo ya existente sino, más bien, construir sobre ello: algo que según Tocqueville no ocurrió en México, por ejemplo, sobre el que expresaba la opinión apenas citada.¹⁴² Concretamente, y para ilustrar este punto, la facilidad de asociación –algo central en el correcto funcionamiento democrático según Tocqueville– no se dio principalmente por la lógica y racionalidad de sus leyes, sino por la pervivencia orgánica de distintas influencias. Influencias cuyo profundo arraigo sólo puede entenderse si se comprenden los fenómenos históricos y el desarrollo de las ideas religiosas, jurídicas y políticas que tuvieron lugar en la cultura que se convertiría en la base para establecer el experimento democrático estadounidense: la cultura inglesa.

¹⁴¹ Este tema de la “primera fundación”, tomará aún más relevancia en la parte que abarque propiamente el lugar que Tocqueville ocupa en la historia del constitucionalismo, lo cual corresponde al siguiente capítulo.

¹⁴² DA, p.156.

Todo lo cual, además, favorecía el correcto desarrollo del individuo: su posibilidad de perfectibilidad, a través de la democracia.

Para ilustrar lo anterior, que apunta al objetivo central de todo el trabajo de Tocqueville, vale la pena presentar de manera literal lo que establece en una carta de 1853, varios años después de la publicación de los dos volúmenes de la Democracia en América:

Estoy bastante convencido de que las sociedades políticas no son lo que sus leyes las hacen, sino lo que los sentimientos, creencias, ideas, hábitos del corazón y el espíritu de los hombres que las forman las preparan de antemano para ser, así como lo que la naturaleza y la educación los ha hecho. Si esta verdad no surge a cada paso de mi libro, si no incita a los lectores a reflexionar, así, incesantemente sobre sí mismos, si no indica a cada instante, sin tener jamás la pretensión de instruirlos sobre cuáles son los sentimientos, las ideas, las costumbres que por sí solas pueden conducir a la prosperidad pública y la libertad, cuáles son los vicios y errores que, por otro lado, los desvían irresistiblemente de esto, no habré alcanzado el principal y, en sí, el único objetivo que tenía en vista.¹⁴³

Es así que podemos establecer de manera inequívoca que la propuesta de Tocqueville se encuentra en un punto complejo de las diferentes nociones constitucionalistas a lo largo de la historia: si bien esto último es el tema principal del siguiente capítulo, al establecer aquellos elementos que hacían funcionar el ordenamiento jurídico y social en Estados Unidos, se podría ir la naturaleza de su concepto de constitución, el cual, ya decíamos, no es uno que fácilmente pueda considerarse como moderno o estrictamente *liberal*, sino que tiene elementos característicos de una visión más clásica de constitución. Aunado a todo esto, es preciso establecer qué lugar tiene este capítulo en la consecución del objetivo general de todo este trabajo que, como establecimos en la introducción, busca ser una herramienta para entender un poco más la complejidad del momento actual que atraviesan las democracias constitucionales, ayudados del pensamiento lúcido y profundo de Alexis de Tocqueville. Puntualmente, este capítulo busca hacer notar que las constituciones democráticas tienden a funcionar mejor cuando el estado social es tomado en cuenta a

¹⁴³ Carta de Tocqueville a Claude-Francois de Corcelle de 1853 en *Selected Letters*, p. 294.

la hora de establecer las instituciones formales, lo cual implica entender, que propicia dicho estado social. Cuando se parte de lo ya dado, consciente o inconscientemente, se da de mejor manera el funcionamiento de las instituciones –lo que es un proceso complejo– ya que requiere de una raigambre profunda que trasciende al momento que se vive. Para lograr esto, hablaremos de cómo es que la religión fue una pieza esencial en la fundación de los Estados Unidos, remontándonos a la evolución e interiorización de los principios religiosos que acompañarían a los primeros pobladores provenientes de Inglaterra: algo que, como ahora se verá, para Tocqueville era de particular importancia, ya que para él, el que los estadounidenses hayan sabido mezclar el “espíritu de la religión” y el “espíritu de la libertad”, fue fundamental para lograr el éxito de su constitución democrática.

En este sentido, Harold Berman explica en su libro, *The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, cómo, a partir de las revoluciones protestantes de los siglos XVI y XVII, se fue dando toda una nueva cultura jurídica que se traduciría de manera importante en conceptos y formas que serían trasladados al nuevo mundo: conceptos que, entre otras cosas, favorecerían la asociación civil voluntaria de los individuos.¹⁴⁴ Como se verá, así como los cambios en materia religiosa influyeron en el desarrollo de la tradición jurídica, también tuvieron una trascendencia importantísima en el ámbito de la teoría política que informaría, desde su origen, el desarrollo de la democracia norteamericana: para demostrar esto veremos cómo los (primeros) fundadores entendían el papel que debía jugar la religión en una sociedad nueva, favoreciendo que lo que se diseñara no fuera producto solo de la razón sino, sobre todo, de la experiencia y de un enfoque que, por partir de un adecuado concepto de naturaleza humana, entendida por Tocqueville en términos de sus limitaciones, pero también de su perfectibilidad.

Con todo esto se pretende dejar en claro que lo que Tocqueville observó como los elementos intangibles más importantes que favorecen el establecimiento de una

¹⁴⁴ Berman, Harold J., *Law and Revolution, II: the Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge, Belknap, Harvard University Press, 2006, pp.1-8.

constitución democrática, son factores que, en la realidad, efectivamente, fueron fundamentales al momento de buscar establecer un nuevo sistema político sobre bases sólidas. En este sentido, se irá desarrollando la idea de que más que un establecimiento en un momento puntual, para Tocqueville el éxito –si bien bastante limitado y con riesgos latentes– de la constitución estadounidense fue que se dio como resultado de un desarrollo orgánico que fue aprovechado por una serie de fundadores capaces de no ser en exceso ambiciosos en sus pretensiones racionalistas.¹⁴⁵

En otras palabras, en Estados Unidos los ciudadanos serían capaces de aprender “el arte de ser libres” gracias, en buena parte, a las dinámicas que recibieron de los ingleses, las cuales fueron oportunamente secundadas por el proceso racional que, por ejemplo, precedió el diseño de la constitución estadounidense.

Tocqueville y su visión compleja del ser: “la guerra civil del alma”

En nuestro primer capítulo desarrollamos la idea de que a Tocqueville había que entenderlo –con la expresión de Kahan–, como “el director espiritual de la democracia”. Asimismo establecimos y explicamos lo que significaba que el esfuerzo de Tocqueville fuera un esfuerzo eminentemente moralista: no puede comprenderse la profundidad de las observaciones que Tocqueville hace de la democracia si no se tiene en cuenta que, en buena medida, la principal preocupación del autor francés tiene que ver con aquello que pueda permitir el florecimiento de las personas; aquello que les facilite perfeccionarse, y por tanto, ser libres; y dijimos, con las debidas calificaciones, que para Tocqueville la democracia tenía el potencial de ser el sistema más conducente a la perfectibilidad de las personas. Al mismo tiempo, explicamos cómo todo el esfuerzo de Tocqueville refleja la profunda convicción que el autor francés tenía de la necesidad de reivindicar el papel de la religión en el desarrollo de la política: una convicción que nacía,

¹⁴⁵ Para Tocqueville, esta pretensión era absurda. Y lo era, como veremos, por el particular entendimiento de naturaleza humana que tenía. De hecho, lo que principalmente le critica a sus compatriotas revolucionarios es justo esa idea de que se podía ser absolutamente racional (Ver DA, 405-407, por ejemplo).

en parte al menos, de su propio entendimiento de la religión, pero, sobre todo, de su concepto de naturaleza humana. En esta línea, cabe traer a cuento lo que expresa en la misma carta que recientemente mencionamos a su amigo Claude Francois de Corcelle:

Debes perdonarme un poco por la tristeza, casi podría decir la desesperación ante lo que está sucediendo, que siente un hombre que está tan convencido como yo de que la verdadera grandeza del hombre no está más que en la armonía del sentimiento liberal y el sentimiento religioso, ambos trabajando simultáneamente para animar y contener las almas, y por alguien cuya única pasión política durante treinta años ha sido lograr esta armonía.¹⁴⁶

Todo lo anterior parte de una noción compleja de naturaleza humana que, argumentamos, deriva de varias influencias,¹⁴⁷ pero que se asemeja en buena medida a la noción agustiniana de naturaleza humana: una noción que tenía en cuenta “los anhelos del alma” pero que de ninguna manera desdeñaba la parte física o material; o en otras palabras, una visión que afirma que en todos los individuos hay una batalla constante entre el “ángel y la bestia”, lo que San Agustín describe como “la guerra civil en el alma”, sobre la cual está basada su teoría política de las dos ciudades.¹⁴⁸ Una guerra que sólo puede ganarse cuando se consigue un equilibrio entre lo material o físico y otra serie de bienes superiores; entre la razón y entre las pasiones; y en términos agustinianos, cuando se ama de manera adecuada.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Tocqueville, Alexis de, "Carta a Claude-Francois de Corcelle de 1853" en *Selected Letters... cit.*, p. 295

¹⁴⁷ En un punto de su obra, Alexis de Tocqueville habla, por ejemplo, de la influencia que tuvieron en él Rousseau, Montesquieu, y Pascal, al punto de mencionar que todo su trabajo es un diálogo continuo sobre ellos tres. Véase de Tocqueville, Alexis, "Carta a Louis De Kergolay Del 10 De Noviembre De 1836," en *Oeuvres Completes*, JP Mayer (ed.), vol. 13.1, Paris, Gallimard, 1977, p. 418.

¹⁴⁸ Agustinus, *op.cit.*

¹⁴⁹ Sobre este punto profundizaremos más en breve, pero cabe adelantar, por ejemplo, que Peter Augustine Lawler habla de la relación que según él existe entre amor, orgullo y el interés personal propiamente entendido, en el pensamiento de Tocqueville. Lawler opina que el interés personal propiamente entendido lo ve Tocqueville como una forma

En tiempos recientes, ha habido esfuerzos de distintos académicos por rastrear la influencia filosófica que principalmente informa la compleja propuesta de Tocqueville.¹⁵⁰ Las aportaciones de todos ellos han contribuido en distintas medidas a presentar una caracterización más completa de aquello que el autor francés pretendió al elaborar una “nueva ciencia política”.¹⁵¹ Si bien, como veremos a continuación, dichas aportaciones difieren, por ejemplo, en cuanto a la importancia que tuvo uno u otro autor sobre la visión del francés, concuerdan en que el planteamiento de Tocqueville es, por un lado, de una profundidad propia de los grandes pensadores, y por otro, que ciertamente es de un

de canalizar dichas pasiones (*cfr.* Lawler, Peter Augustine, “Tocqueville on Pride, Interest, and Love...*cit.*”, p. 224); como veremos, el riesgo que Tocqueville percibe en un individualismo desordenado, se acerca a una idea de amor desordenado, muy propia de la noción agustiniana del ser

¹⁵⁰ En este sentido, destacan las importantes contribuciones de los siguientes autores, las cuales iremos trayendo a cuento a continuación. Véase: Yarbrough, Jean M., “Tocqueville on the needs of the soul”, *Perspectives on Political Science*, núm. 47-3, 2018, pp. 123–41, <https://doi.org/10.1080/10457097.2018.1440861>; Mansfield, Harvey C., “Intimations of philosophy in Tocqueville's Democracy in America.” en Dunn Henderson, Christine (ed.), *Tocqueville's voyages: the evolution of his ideas and their journey beyond his time*, Indianapolis, Liberty Fund, 2014; Lawler, Peter Augustine, *The restless mind: Alexis De Tocqueville on the origin and perpetuation of human liberty*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1993; Lawler, Peter Augustine, *Tocqueville on pride, interest and love... cit.*; Rahe, Paul Anthony, *Soft despotism, democracy's drift: Montesquieu, Rousseau, Tocqueville, and the Modern Prospect*, New Haven, Yale University Press, 2009; Salkever, Stephen G., *Finding the mean: theory and practice in Aristotelian political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2014; Zuckert, Catherine, “Tocqueville's ‘new political science.’” en Dunn Henderson, Christine (ed.), *op.cit.*; Jech, Alexander, “Tocqueville, Pascal, and the transcendent horizon,” *American Political Thought*, núm. 5-1, 2016, pp. 109-131, <https://doi.org/10.1086/684560>

¹⁵¹ DA, pp. 3-15.

carácter particularmente distinto al resto de las figuras surgidas en torno a los tiempos de la Ilustración. Es en esta diferenciación en la que ahora ahondaremos, ya que dicho entendimiento es lo que a su vez sustenta aquello que para Tocqueville es más importante en una constitución y que, en su opinión, los estadounidenses en buena medida –consciente o inconscientemente–, implementaron. En concreto, para Tocqueville la razón no podía considerarse como el instrumento infalible en el diseño de sistemas políticos y jurídicos funcionales: para el francés, el carácter humano, por su condición comprometida, debía entenderse con sus limitaciones para que, a partir de ahí, se pudieran diseñar las instituciones adecuadas que condujeran a la perfectibilidad humana. Por lo tanto, el concepto más completo de la persona no lo encontraba Tocqueville en los racionalistas modernos, sino que se asemejaba más, por ejemplo, como decíamos, a la noción agustiniana del ser. Algo que, como se verá de manera más clara, se debe principalmente a la profunda influencia que tuvo Pascal en su pensamiento.¹⁵²

La literatura en torno a las influencias intelectuales en el pensamiento Tocquevilleano es vasta, especialmente aquella de lengua inglesa. En este sentido, mientras algunos favorecen la visión de que en el planteamiento del autor francés se vislumbra una influencia clásica que implica un andamiaje metafísico más afín, en términos genéricos, a la propuesta de Aristóteles o Platón,¹⁵³ otros argumentan que es más bien la influencia cristiana la que tiene una mayor relevancia en las consecuencias que saca Tocqueville sobre la naturaleza humana. Si bien las dos no están peleadas –y, de hecho, en

¹⁵² *cfr.* Peter Augustine Lawler, “The Human Condition: Tocqueville's Debt to Rousseau and Pascal,” in Nolla, Eduardo (ed.), *Liberty, Equality, Democracy*, Nueva York, New York University Press, 1992), pp. 3,4; *cfr.* *Discípulo de San Agustín*, en Monasterio, Carmen. *Pascal: Una Filosofía Que Se Trasciende a Sí Misma*. Barañáin: EUNSA, 2012; *cfr.* Jech, *op. cit.* pp. 110-122.

¹⁵³ Mansfield, Nolla, y Salkever, por ejemplo. Esto será importante mantenerlo en mente ya que, en nuestra discusión sobre el constitucionalismo de Tocqueville, en el siguiente capítulo, se hará alusión a algunas nociones clásicas de constitución que contienen elementos muy concretos de Aristóteles y Platón.

Tocqueville, creemos que no lo están— por la profunda inquietud que le generaba a nuestro autor la cuestión religiosa y por la importancia que tuvo el pensamiento de Pascal en su formación —algo en lo que la literatura existente concuerda— se argumenta que, por ejemplo, Goldstein y Yarbrough tienen una visión más completa al afirmar que el concepto cristiano de la inmortalidad del alma tuvo una mayor relevancia en sustentar las consecuencias que Tocqueville derivó sobre la naturaleza humana, que el pensamiento de otros pensadores como los ya mencionados, Aristóteles o Platón.

Peter Augustine Lawler habla de cómo Tocqueville presenta una idea del ser (en otras palabras, de naturaleza humana), en donde la característica principal es que el alma está en una constante condición de inquietud.¹⁵⁴ En su acertada opinión, dicha noción tiene un fuerte fundamento en la psicología de Pascal en cuanto a que la condición humana es una que constantemente se encuentra entre “dos abismos”, y en donde la ansiedad se hace constantemente presente, a medida que uno se va haciendo consciente de su condición.¹⁵⁵ Desde la perspectiva de Pascal, dicha condición es una que, en última instancia, lleva a una visión misantrópica, la cual deriva en el aislamiento personal, y que por lo tanto, termina imposibilitando la vida buena en comunidad.¹⁵⁶ Efectivamente, Lawler está en lo correcto, primero, en no subestimar la influencia que tuvo Pascal, y segundo, en caracterizar el concepto de naturaleza humano Tocquevilliano como una en donde el estar encerrado en uno mismo, lo único que hace

¹⁵⁴ Lawler, Peter Augustine, *The restless mind... cit.*, p.73.

¹⁵⁵ Lawler, Peter Augustine, *The human condition... cit.* p. 3.

¹⁵⁶ En este sentido, el enfoque de Alexander Jech parece más completo ya que matiza esta idea, de tal forma que se acerca más a lo que verdaderamente planteaba Pascal. En efecto, por sí misma la condición humana no tiene remedio, pero sí lo tiene si accede a la gracia divina. Es correcto, sin embargo, decir que Pascal tiende a una misantropía, en el sentido de que para él, la acción humana tiene prácticamente un valor nulo, algo que Jech hace notar, no es el caso para Tocqueville. Y lo que nosotros aquí agregamos es que, efectivamente, para Tocqueville la acción humana tiene valor, haciendo su pensamiento más fiel al de San Agustín —generalmente también malentendido. *cfr.* Jech, Alexander, *op. cit.*, p.120.

es consolidar una ansiedad miserable.¹⁵⁷ Esto último, requeriría ser remediado en aras de permitir la trascendencia individual, algo no necesariamente posible para Pascal, pero, argumentamos, sí para Tocqueville. Si bien Lawler reconoce correctamente que la postura de Tocqueville no cae en la misantropía más radical a la que supuestamente tiende Pascal,¹⁵⁸ hace falta establecer, entonces, qué alternativa le daría la posibilidad a aquél de proporcionar una visión menos negativa. Bajo esta lógica, Stephen Salkever explica cómo el entendimiento de Tocqueville se asemeja de manera importante a la concepción aristotélica del ser, en tanto este, si bien puede ser sujeto de sus pasiones, es también capaz de la virtud. Ciertamente, en esta línea, el ser humano es capaz de su perfectibilidad, y la política tiene un papel central para lograr dicho objetivo a través de la formación del “interés personal propiamente entendido”, lo cual tiene matices, según Salkever, profundamente aristotélicos.¹⁵⁹ Cabe mencionar que según esta interpretación, las visiones de Tocqueville y Aristóteles se conectan, en última instancia, en dos puntos: primero, en la noción de que el conocimiento necesario para llevar una vida buena es un conocimiento fundamentalmente práctico; el interés personal propiamente entendido no se aprende a través del discernimiento de elaboradas teorías, sino en participación activa de los ciudadanos en aquello que les es común. Y segundo, en que un régimen político saludable, dependerá de que los individuos que lo conforman, se esfuercen por forjar un carácter adecuado. Todo lo anterior mostraría, en definitiva, el carácter distintivo de Tocqueville frente a pensadores surgidos del Renacimiento y la Ilustración: su noción de lo que es bueno, en términos políticos, es muy distinta a aquella que rechaza cualquier

¹⁵⁷ Véase, por ejemplo, todo el capítulo sobre Individualismo en DA, pp. 482-484.

¹⁵⁸ Decimos “supuestamente”, porque como se verá, la influencia de San Agustín en el pensamiento de Pascal es bastante importante y aunque muchas interpretaciones de San Agustín lo ponen como un pensador más bien pesimista sobre la condición humana, nuestro argumento es que, su postura, es una “realista” en donde se conocen las limitaciones de la naturaleza humana, pero en donde existe la posibilidad de (al menos) gestionar dicha corrupción a través de diversos remedios como la gracia divina manifestada en el adecuado ordenamiento de los amores.

¹⁵⁹ Salkever, Stephen, *op.cit.*, pp. 246, 257-258.

carácter teleológico de la política, como es el caso en el pensamiento de pensadores como Hobbes o Maquiavelo.¹⁶⁰

Con esta visión que tiende a resaltar los paralelismos de Tocqueville con el pensamiento de clásicos como Aristóteles, concuerda, en buena medida, también Harvey Mansfield, quien además afirma que la filosofía política del francés está “escondida” debido a que, de haberla plasmado de forma más manifiesta, nadie habría escuchado.¹⁶¹ Sin embargo, el uso de términos como “causa primera” o las “formas” que son conducentes a la preservación de la libertad democrática, apuntan a la profundidad de la metafísica Tocquevilliana.¹⁶² La principal aseveración de Mansfield es que el

¹⁶⁰ *Ibidem*, pp. 259-261.

¹⁶¹ Mansfield, Harvey C., *Intimations of philosophy...cit.*, p. 210. En este sentido de por qué la filosofía de Tocqueville estaría escondida, véase también Nolla, Eduardo, “Hidden from View: Tocqueville's Secrets,” en Dunn Henderson, Christine (ed.), *Tocqueville's Voyages: the Evolution of His Ideas and Their Journey beyond His Time*, Indianapolis, Liberty Fund, 2014, pp. 16-19. Ahí Nolla provee amplia evidencia que sustenta la idea de que el pensamiento de Tocqueville es profundo, aunque dicha profundidad, por diversas razones políticas y prácticas, no está explicitada.

¹⁶² Mansfield, Harvey, *Intimations of philosophy...cit.*, pp. 209-211. Por otro lado, cabe recordar que en DA, p. 669, Tocqueville afirma que “Los hombres que viven en siglos democráticos no comprenden fácilmente la utilidad de las formas; sienten un instintivo desdén por ellos ... Las formas excitan su desprecio y con frecuencia su odio. Como ordinariamente sólo aspiran a goces fáciles y presentes ... El inconveniente que encuentran los hombres en las democracias en las formas es, sin embargo, lo que los hace tan útiles a la libertad, siendo su principal mérito servir de barrera entre los fuertes y los débiles, quien gobierna y el que se gobierna, para ralentizar a uno y dar tiempo al otro para que se recoja. Las formas son más necesarias a medida que el soberano es más activo y más poderoso y a medida que determinadas personas se vuelven más indolentes y debilitadas. Así, los pueblos democráticos tienen naturalmente más necesidad de formas que otros pueblos, y naturalmente los respetan menos.” Esto nos hace ver que, si bien Tocqueville reconoce la importancia de la metafísica, reconoce la

planteamiento de Tocqueville comparte con el de Aristóteles, la intención fundamental de defender la política como vehículo fundamental para lograr la perfectibilidad de las personas, pero con la diferencia de que dicho camino sea uno en donde la preservación de la verdadera libertad sea el objetivo primordial.¹⁶³ Asimismo, Mansfield reconoce de manera acertada que, como ya hemos explicado, para Tocqueville la salud del alma se traduce en la salud de la realidad política en donde uno se encuentra, algo que claramente, también está presente en las propuestas de pensadores como Aristóteles o Platón.¹⁶⁴ Ahora, si bien ambos, Mansfield y Salkever, presentan de manera persuasiva evidencia que acredita sus visiones en donde se encuentran similitudes entre el pensamiento de Tocqueville y las propuestas clásicas que se han discutido, los dos también reconocen de manera muy clara el papel que Tocqueville le da a la religión como vehículo para lograr los caracteres democráticos adecuados. Esto último se debe a que, como explicábamos en el capítulo anterior, para Tocqueville, mucho del aprendizaje del arte de la libertad, ocurre de manera fundamentalmente orgánica, a través de la interiorización de *las mores*, y no necesariamente, como para Aristóteles, por ejemplo, a través de un esfuerzo activo por buscar el perfeccionamiento del carácter. Mansfield

dificultad para que esta sea un sustento real en un contexto democrático. Lo que se requiere es, más bien, un enfoque, que a través de distintas instituciones –las asociaciones civiles, por ejemplo– se tenga en mente el adecuado desarrollo de los individuos, más de una manera práctica, y no tanto esperando que las explicaciones teóricas logren la moderación necesaria.

¹⁶³ Mansfield, Harvey, *Intimations of Philosophy...cit.*, p. 208: Dice Mansfield que, a diferencia de Aristóteles o Platón, para Tocqueville es importante que la política no sea, meramente, la labor de unos cuantos que son capaces de conocer las implicaciones más profundas de la realidad. A diferencia de ellos, Tocqueville busca hacer compatible una metafísica donde el alma juega un papel fundamental, pero en donde, el perfeccionamiento de esta es compatible con la realidad liberal que se cierne irremediabilmente sobre el mundo.

¹⁶⁴ *Ibidem.* p. 217. Mansfield hace notar que, al igual que para Aristóteles o Platón, en Tocqueville encontramos una cercana relación entre el régimen y el alma.

además habla un poco más sobre la decisiva influencia de Pascal y también afirma que la investigación en torno a las principales influencias que marcaron el pensamiento de Tocqueville, requiere todavía mayor profundización.¹⁶⁵

En aras, precisamente, de un entendimiento más completo, es necesario establecer de forma todavía más clara, la importancia que tuvieron las propuestas más religiosamente motivadas que influyeron, en conjunto con la afinidad por las visiones clásicas, en el planteamiento de Tocqueville. En este sentido, Doris Goldstein afirma correctamente que Tocqueville no era un racionalista secular cuyo interés en la religión pudiera separarse de sus personales inquietudes. Es por esto, entre otras cosas, que no puede ponerse en un segundo sitio, la importancia que le da Tocqueville a la religión. Explica Goldstein, valiéndose de varios pasajes que cita, que Tocqueville tenía una creencia inequívoca en la inmortalidad del alma.¹⁶⁶ De lo anterior, Tocqueville estaba convencido, no solo porque el dogma religioso así lo afirmara, sino porque, según él, la necesidad de lo infinito en los seres humanos, era prueba de dicha inmortalidad.¹⁶⁷ Para él, la religión (principalmente el cristianismo), contribuía a que las personas tuvieran el conocimiento necesario para poder gestionar de mejor manera la convulsa dinámica de cuerpo y alma, y también para que supieran “cómo morir”.¹⁶⁸

En esta misma línea está la interpretación de Jean M. Yarbrough, la cual resalta todavía más la profundidad de los fundamentos metafísicos y religiosos en el entendimiento que Tocqueville tenía del alma. Para ella, la influencia que Pascal tuvo en Tocqueville, es importante por los postulados filosóficos que Tocqueville retoma, pero más aún, por su enseñanza sobre el alma, la cual obedece a planteamientos religiosos muy puntuales en donde, como ya se ha mencionado, se establece una constante lucha

¹⁶⁵ Mansfield, Harvey, *Intimations of philosophy...cit.*, p. 233.

¹⁶⁶ Goldstein, Doris S., *Trial of Faith: Religion and Politics in Tocqueville's Thought*, New York, Elsevier, 1975, p.6.

¹⁶⁷ DA, p. 510.

¹⁶⁸ Carta de Tocqueville a Comtesse de Grancey, 4 de octubre de 1835, *OC.VII*, p.143, citada en Goldstein, *op.cit.*, p.7.

entre “el ángel” y “la bestia”. Basada en evidencia que encuentra en distintos sitios, Yarbrough explica acertadamente que:

Lo que Tocqueville busca para la era democrática venidera es un medio entre la completa indulgencia en los placeres corporales y la mortificación de la carne o, como él mismo dice, un camino intermedio que no conduzca "ni a Heliogábalo ni a San Jerónimo".¹⁶⁹ De hecho, está tan concentrado en encontrar una vía media que, si hubiera vivido en una época en la que "las almas de los hombres estaban casi adormecidas en la contemplación de otro mundo", su objetivo habría sido excitar el deseo de bienestar corporal.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Esta frase que cita Yarbrough es, nuevamente, de una carta de Tocqueville a Louis de Kergolay Tocqueville del 5 de agosto de 1836, y aparece en Tocqueville, Alexis, *Oeuvres Completes cit...* p. 389. En ella, Tocqueville dirá: “Estoy constantemente rompiéndome la cabeza para descubrir si podría haber algún camino intermedio entre estos dos extremos, que no llevara ni a Heliogábalo ni a San Jerónimo. Porque doy por sentado que nunca lograrás que la mayoría de los hombres acepten algunos de los dos, y mucho menos aceptarán el último antes que el primero. Por lo tanto, no estoy tan sorprendido como tú por el materialismo respetable, del cual te quejas tan intensamente. No es que no provoque desprecio tanto como a ti. Pero lo miro pragmáticamente, y me pregunto si algo, si no parecido, al menos análogo, podría ser lo mejor que se puede esperar, no de un individuo en particular, sino de nuestra pobre especie en general”.

¹⁷⁰ Yarbrough, *op.cit.*, p. 127. Jech está de acuerdo con esto (Jech, *op.cit.*, p. 120). Ambos notan acertadamente que el entendimiento de Tocqueville, es más optimista que el de Pascal. En esto, por tanto, Tocqueville se acerca más a San Agustín (algo que, como veremos en breve, ni Yarbrough ni Jech perciben, en parte, porque malinterpretan a Agustín, caracterizando su postura como una fundamentalmente antimaterial y en general, muy pesimista sobre la condición humana). Pero, como explica Holland, no es la visión neoplatónica, que quizás sí tuvo Agustín al inicio de su desarrollo intelectual, de que el cuerpo sea malo en sí mismo, la que finalmente influye su psicología y teoría política: si lo material se ordena, contribuye, sin duda alguna, a la plenitud humana. *cfr.* Holland, Ben, *Self and City in the Thought of Saint Augustine*, Suiza, Palgrave Macmillan, 2020, pp. 6, 70.

Ponemos de manera literal la anterior cita porque apunta hacia el argumento que aquí estamos queriendo construir: lo que aquí se propone es que justamente, la noción del ser agustiniano es la que más se acerca a ese cometido de la vía media que Tocqueville pretende y que Yarbrough acertadamente nota. A Pascal se le concibe como alguien, ya dijimos, que incluso termina teniendo una visión misantrópica en donde no se puede sino evitar, en la medida de lo posible, la rebelión del cuerpo. La realidad es que el pensamiento de Pascal es más complejo que eso, y un estudio minucioso de ello, supera el alcance de este trabajo. Ahora bien, como correctamente lo explica Carmen Monasterio, “la obra de Pascal no puede ser interpretada si no es a la luz de San Agustín”,¹⁷¹ y como a continuación se verá, contrario también a la percepción general de que para San Agustín el cuerpo era algo despreciable, su visión es una en donde, a partir de la narrativa cristiana, busca presentar, con todas las complicaciones que eso tiene, una propuesta en donde el ser humano es capaz de la libertad y la trascendencia, siempre y cuando, conozca su limitada condición en el mundo y consecuentemente, aprenda a amar de manera adecuada. En una carta de 1857 a su secretario, Arthur de Gobineau, quien tenía una opinión mucho más pesimista de los prospectos de perfectibilidad en la civilización moderna, Tocqueville expresa de manera sucinta y clara, su optimismo moderado sobre los prospectos de la libertad humana y la capacidad de la persona por acceder a la grandeza en los tiempos democráticos. Por la elocuencia y relevancia de varias ideas que ahí se mencionan, citamos un fragmento algo extenso a continuación:

Yo también creo que nuestros contemporáneos han sido mal educados y que esta es la causa principal de sus miserias y de su debilidad, pero creo que una mejor educación podría reparar los males causados por la mala educación; Creo que no está permitido renunciar a tal esfuerzo. Creo que todavía se puede lograr algo con nuestros contemporáneos, como con todos los hombres, apelando hábilmente a su decencia natural y su sentido común. En resumen, deseo tratarlos como seres humanos. Tal vez yo estoy equivocado. Pero me limito a seguir las consecuencias de mis principios y, además, encuentro un placer profundo e inspirador en seguirlos. Desconfías profundamente de la humanidad, al menos de la de nuestro tipo; crees que no sólo es decadente, sino que es incapaz de volver a levantarse jamás. Nuestra misma constitución física, según usted, nos condena a la servidumbre. Es, pues, muy lógico que, para mantener al menos algún orden

¹⁷¹ Monasterio, Carmen, *op.cit.*, p. 6.

en semejante turba, el gobierno de la espada e incluso del látigo parezca tener algún mérito a tus ojos. Sin embargo, no creo que ofrezca su propia espalda desnuda para dar una confirmación personal de sus principios. Por mi parte, no creo que tenga ni el derecho ni la inclinación a albergar tales opiniones sobre mi raza y mi país. Creo que no hay que desesperarse de ellos. Para mí, las sociedades humanas, como las personas, se convierten en algo valioso sólo mediante el uso de la libertad. Siempre he dicho que es más difícil estabilizar y mantener la libertad en nuestras nuevas sociedades democráticas que en ciertas sociedades aristocráticas del pasado. Pero nunca me atreveré a pensar que es imposible.¹⁷²

Las dos ciudades y la perfectibilidad democrática

Es así que lo que se está planteando puede resumirse de la siguiente manera: para Tocqueville, el desarrollo adecuado de la democracia tiene el potencial de sacar la mejor versión posible de las personas: en el interior de las personas se da una lucha constante entre lo que lleva a la trascendencia y lo que degrada, y la democracia es capaz de conseguir el perfeccionamiento individual;¹⁷³ puede conseguir, en otras palabras, ayudar a las personas a ganar la “guerra civil del alma” de la que hemos hablado, aunque también se corre el riesgo de lo contrario cuando no existe el estado social propicio; en ese caso, es muy fácil caer en diversas formas de tiranía y despotismo, degradantes a la dignidad humana. En ese sentido, la aproximación de Tocqueville, en buena forma, fundamentada en un entendimiento de naturaleza humana que se aproxima al agustiniano, sería una en donde la política –la democracia– tiene la capacidad de sacar a las personas de la tendencia al ensimismamiento, y al mismo tiempo, –dado el involucramiento, por ejemplo, a través de las asociaciones civiles–, favorece el que los ciudadanos desarrollen un adecuado respeto por la autoridad, logrando la viabilidad del estado de derecho. Esto logra el que se evite, por un lado, el que los ciudadanos caigan en formas de individualismo exacerbado (lo cual es una forma de despotismo en el sentido de que las pasiones por lo material se convierten en formas tiranas que controlan a los individuos), y por otro, el que las mayorías generen nuevas

¹⁷² de Tocqueville, Alexis, “Carta a Arthur de Gobineau del 24 de enero de 1857”, en *Selected Letters, cit...*, p. 347.

¹⁷³ Esto es posible porque, como hemos venido explicando, para Tocqueville, las metas altas requieren de la cooperación de individuos que trabajan juntos.

formas de tiranía. En otras palabras, en la democracia se da el desarrollo adecuado de la libertad, porque dadas las condiciones propicias, se favorece el establecimiento legítimo de la autoridad, y se evitan nuevas formas de tiranía.¹⁷⁴ Con todo esto, se generan las condiciones en donde, entre otras cosas, es posible la tranquilidad del orden que mencionaba San Agustín como el objetivo central de la política, y más aún, en el caso de la propuesta de Tocqueville, ayudando a que la vida de los hombres pueda ser más digna de ser vivida.

Dicho todo lo anterior, vale la pena establecer de manera más clara, lo que no se está argumentando en cuanto a ciertas nociones presentes en las propuestas de Tocqueville y de San Agustín. Si bien ambos comparten un entendimiento de naturaleza humana limitada en donde, solo el conocimiento de dicha limitación puede llevar a su contención y posible perfeccionamiento, no parece haber elementos suficientes que haga suponer que Tocqueville, como tal, parte inequívocamente de un entendimiento agustiniano del ser, –o dicho de otro modo, que Tocqueville es agustiniano– como argumenta Mitchell. Para los dos, sin embargo, el individualismo radical –aunque San Agustín no lo definiera así¹⁷⁵ – sí es una manifestación viciosa de la condición humana

¹⁷⁴ Sobre este tema, véase el trabajo de Rahe, Paul Anthony, *Soft Despotism, Democracy's Drift Montesquieu, Rousseau, Tocqueville, and the Modern Prospect*, New Haven, Yale University Press, 2009; Ballingall, Robert A., “Working at the Same Time to Animate and to Restrain’: Tocqueville on the Problem of Authority,” *The European Legacy*, núm. 24, 7-8, 2019, pp. 738-754, <https://doi.org/10.1080/10848770.2019.1641310>.

¹⁷⁵ San Agustín concibe que las distintas manifestaciones del egoísmo humano, provienen de una pasión dominante derivada de la situación comprometida del alma, la cual denomina *libido dominandi*, que es la lujuria por dominar todo lo que está presente en la experiencia humana. El *libido dominandi*, explica Markus (Markus, Robert A., *Saeculum*, Cambridge University Press, 2009, p. 93) en uno de los estudios más profundos sobre la teoría política de San Agustín, es el “amor egoísta y perverso que produce la ciudad de los hombres”; dicho amor es desterrado en aquellos que viven de la fe. Asimismo, vale la pena mencionar que el concepto de *libido dominandi*, y el del

que, en los dos casos, representa un muy equivocado concepto de libertad que, de no educarse, desencadena, ciertamente, formas variadas de tiranía.¹⁷⁶ En este sentido, por ejemplo, Tocqueville dirá muy claramente que el individualismo “amenaza al ser humano que tiende a encerrarlo en la soledad de su corazón” porque procede “de un juicio erróneo que tiene su origen, tanto en los defectos de la mente, como en los vicios del corazón”,¹⁷⁷ y San Agustín dice que, cuando el hombre busca satisfacer todos sus deseos codiciosos, en realidad está actuando en contra de su tendencia natural hacia la búsqueda de la libertad porque al hacerlo, el hombre se convierte en esclavo de “tantos

nocivo individualismo en Tocqueville, tiene un paralelismo con el concepto de *amour propre* de Rousseau, quien, como vimos en el primer capítulo, tiene también una influencia importantísima sobre Tocqueville, concretamente en lo que se refiere a la idea de *mores*. El amor propio o la lujuria para dominar, son lo que hacen al ser humano ser reo de la degradación más absoluta. Es cierto que Rousseau y San Agustín tienen ideas muy distintas de lo que dicha degradación supone, pero, aunque en distinta medida, para ambos la política ha de jugar un papel central para paliar lo que la naturaleza –y en el caso de Rousseau, el desarrollo histórico– han hecho por demás complejo: el perfeccionamiento de la persona. En este sentido, véanse los discursos de Rousseau: *Sobre el origen de la desigualdad* y *Sobre las ciencias y las Artes* (Rousseau, Jean-Jacques, *The Discourses and Other Early Political Writings*, trad. de Gourevitch, Victor, Cambridge, Cambridge U.P., 1997, *inter alia*: pp. 155, 173, 187).

¹⁷⁶ Jech dice que Tocqueville, al ser más optimista que Pascal, es “menos Agustiniiano que Pascal, y menos anti-Agustiniiano que Rousseau” (Jech, *op. cit.*, p.120). Se entiende el punto que quiere hacer, pero justamente, la visión de Agustín no es tan pesimista sobre la capacidad de acción humana como generalmente se piensa. Aquí se planteará una postura que matiza esta parte. Discutiremos algunos puntos de la obra de Verónica Roberts, en donde se habla de cómo, la política tiene un potencial de ser una actividad que ayuda a las personas a mejorar su condición a través de la acción.

¹⁷⁷ DA, p. 482.

amos como tiene vicios”.¹⁷⁸ Para los dos, también, la religión cristiana¹⁷⁹ puede contribuir a darle al hombre “una idea más modesta de sí mismo”, como decía Tocqueville.¹⁸⁰ Por los que es, fundamentalmente, en estos dos aspectos, que ambos pensadores tienen una afinidad real.

A partir de lo anterior, puede afirmarse que, tanto para Agustín como para Tocqueville, la noción moderna de libertad es una que sería bastante limitada. Ello deriva de cómo entienden ambos que la naturaleza humana fue forjada. Si bien Tocqueville no necesariamente habla de cómo es que la naturaleza llegó a ser lo que es, sí habla, como ya lo hemos dicho, de cómo se comporta dicha naturaleza: en definitiva, no es siempre racional. Al contrario, constantemente está, en aras de una libertad mal entendida, esclavizándonos de distintas maneras. En este sentido, algo que menciona Joshua Mitchell y que es cierto, es que tanto San Agustín como Tocqueville acertaron en darse cuenta que la tendencia humana universal es gravitar entre dos límites (la racionalidad e irracionalidad o las pasiones). Y en esta línea, para Tocqueville, donde se ha logrado algún tipo de moderación es gracias a ciertas dinámicas e instituciones –tangibles e intangibles– y no a una “innata propensión al equilibrio”.¹⁸¹ La noción moderna de libertad humana está viciada de origen porque presupone que cualquier elección, siempre y

¹⁷⁸ Agustinus, *op.cit.*, p. 147.

¹⁷⁹ E incluso para Tocqueville, parece que más claramente la católica. En DA, p. 425, por ejemplo, dirá que “Si el catolicismo finalmente lograra escapar de los odios políticos que engendró, no dudo mucho que este mismo espíritu del siglo que parece tan contrario a él se volvería muy favorable a él, y que de repente haría grandes conquistas”. En este sentido, vale mucho la pena leer a Ronald Beiner, quien explica que la presentación de Tocqueville sobre las aparentes ventajas del catolicismo, además de ser un llamado a sus compatriotas a una tregua con dicha religión, refleja una atracción por lo que él percibe, son verdades más sólidas (véase Beiner, Ronald, “Civil religion: a dialogue in the history of political philosophy,” en *Civil religion: a dialogue in the history of political philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 253-258).

¹⁸⁰ DA, p. 519.

¹⁸¹ Mitchell, Joshua, *op.cit.*, pp. 41 y 51.

cuando no afecte a un tercero, es una elección válida que ensancha la libertad de quien la hace. Sin embargo, desde la perspectiva de Tocqueville (y de Agustín), no tiene en cuenta la corrupción innata con la que uno nace. Es así que, aunque el ser humano tiene la capacidad de ser libre, requiere de una serie de elementos que le permitan verdaderamente serlo: dichos elementos son una serie de instituciones tanto formales como intangibles que conduzcan a la persona a un estado de necesaria moderación.¹⁸²

Como dijimos, si bien Tocqueville no explica las raíces de la corrupción del alma humana, su planteamiento político, en definitiva, toma en cuenta las consecuencias de esta. En el caso de Agustín, su explicación de aquello que forjó la naturaleza humana de la manera en la que lo hizo, es muy profunda. Vale la pena describir, aunque sea muy brevemente, algunos de los elementos centrales de su visión, de la cual deriva el desorden de los amores que propicia el entorpecimiento de la verdadera libertad, y sobre los cuales descansa su distinción fundamental entre la ciudad de los hombres y la ciudad de Dios.

Para Agustín –y en general para los cristianos– en el principio, Dios creó al hombre con una voluntad recta y naturalmente buena,¹⁸³ pero lo creó de tal manera que, si decidía usar “su libre albedrío con orgullo y desobediencia”, se convertiría en “esclavo de su propia lujuria”.¹⁸⁴ Originalmente, no se suponía que hubiera ningún conflicto en el alma del hombre, porque sus emociones se orientaban fácilmente hacia el bien y las extremidades de su cuerpo seguían dócilmente sus justos juicios. A través de las artimañas del demonio, Adán y Eva fueron inducidos a desobedecer el plan de Dios, y

¹⁸² Para Tocqueville, la religión favorece el establecimiento de las bases idóneas para esto. Concretamente, el protestantismo en Estados Unidos, de lo cual ya hablaremos más, fue lo que lo propició. Sin embargo, como ya dijimos, y también explica Beiner, en última instancia parece que Tocqueville parece preferir al catolicismo, dado que, entre otras cosas, porque las versiones protestantizadas, como explica en una carta del 29 de julio de 1831 a Louis de Kergolay, “tienen un espíritu frío y lógico...e irán avanzando hacia un deísmo puro” (en *Selected Letters*, pp. 49-52).

¹⁸³ Augustinus, *op.cit.*, p. 604

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 533.

fue esta conducta rebelde la que originó un cambio profundo en la naturaleza del hombre. Su buena voluntad original tenía la humildad y la obediencia como principales elementos constituyentes; pero al ceder al orgullo, Adán y Eva desobedecieron y su voluntad perdió su generosidad original. Después de la primera desobediencia de Adán y Eva, la buena voluntad natural del hombre sufrió corrupción y, a su vez, una guerra de emociones desobedientes y conflictivas se desató en el alma de cada hombre a partir de entonces.¹⁸⁵ En resumen, después del “pecado original”, la naturaleza humana cambió radicalmente y el libre albedrío del hombre fue posiblemente el mayor perdedor de todos. En palabras de San Agustín, “[d]os amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial.”¹⁸⁶ Aquellos que son capaces de vivir conscientes de su indigencia, determinados a no dejarse llevar por las pasiones, y amando las cosas de la tierra solo en su justa medida¹⁸⁷, peregrinos del mundo, pero ciudadanos de la ciudad de Dios, son aquellos que pueden considerarse verdaderamente libres.

Para San Agustín, los ciudadanos de la ciudad de los hombres no son verdaderamente libres, porque no viven de acuerdo a la realidad de las cosas. Verónica Roberts explica correctamente que, para Agustín, “en la medida en que nos negamos a aceptar la divinidad de Dios, nos negamos a aceptar el significado de la realidad y, en la medida en que nos negamos a aceptar el significado de la realidad, nos inclinamos a remodelar a los que habitan nuestro mundo en criaturas de nuestro propio diseño. Reordenamos todo en referencia a nuestros deseos”.¹⁸⁸ ¿Qué consecuencias tiene lo anterior? Ocasiona un ambiente de constante competencia en donde los individuos tienden a retraerse en sí mismos, y se vuelve imposible poder vivir en verdadera

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 632

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 607; Explica muy acertadamente Verónica Roberts que “la ciudad terrena es el resultado antisocial de lo que falta en el corazón caído: hace visible lo que falta por el egocentrismo” en Roberts Ogle, Veronica, *Politics and the Earthly City in Augustine's City of God*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p.19.

¹⁸⁷ Y no dejándose llevar por la lujuria por el poder.

¹⁸⁸ Roberts Ogle, *op.cit.*, p.6.

comunidad: ocasiona, en términos Tocquevillianos, una sociedad de individualismo exacerbado. De ahí que dicha condición tenga que ser de alguna manera remediada: de ahí que se tenga que aprender el arte de ser libres, reorientando el interés personal para que no sea un mero esfuerzo por constantemente satisfacer las pasiones e imponer el propio criterio. Por lo tanto, dicho arte tendrá que tener como característica principal la capacidad, por un lado, de mostrar a las personas su condición de natural indigencia (y muy limitada libertad), y por otro, será capaz de fomentar el ejercicio de una libertad más verdadera.

Ahora bien, como ya se ha dicho, para San Agustín, el papel que puede tener la política para remediar la condición humana, es limitado pero, sin lugar a dudas, importante: la política, ejercida por individuos conscientes de la necesidad de 'ordenar sus amores' (ciudadanos de la *Ciudad de Dios*), contribuye al establecimiento de sociedades en donde la tranquilidad del orden original, aunque en su totalidad imposible, al menos lo suficiente para crear condiciones de convivencia pacífica.¹⁸⁹ En ese sentido, dirá que la verdadera felicidad puede ser alcanzada por un "hombre virtuoso de medios moderados", y que ella consiste en regocijarse en "la paz más dulce con los vecinos y amigos afines".¹⁹⁰ En relación a lo anterior, cabe mencionar lo que acertadamente nota Robert Markus en cuanto a que, incluso, San Agustín en algunos de sus primeros escritos (*De Doctrina Christiana*, por ejemplo), habla de que es bueno, de suyo, que se fomenten instituciones que contribuyan a la integración humana y a la construcción de una cultura común.¹⁹¹ En otras palabras, la paz –principal objeto de las comunidades políticas en la teoría de San Agustín, es la consecuencia del esfuerzo –socorrido por la gracia de Dios y ciertamente guiado por la Iglesia– de sus individuos por vencer la guerra civil del alma, permitiendo así una mayor cooperación. En el caso de Tocqueville, la cooperación no es solo consecuencia, sino además es el medio para lograr que las personas conquisten la moderación que les permitirá ser más libres. Lo anterior solo será posible si, además, los individuos cuentan con el bagaje cultural (*las mores*), que transmite una moralidad en

¹⁸⁹ Augustinus, *op.cit.*, p. 909.

¹⁹⁰ *Idem.*

¹⁹¹ Markus, Robert, *op.cit.*, p.96

donde los deseos individuales, no siempre, necesariamente, han de ser vistos como signos positivos de emprendimiento y libertad, y ello ocurrirá, si existe una religión adecuada que proporcione a las personas miras más altas. En pocas palabras, es en la esfera pública en donde los individuos, conscientes de su limitada libertad, adquieren en plenitud el sentido del interés personal propiamente entendido. En términos todavía más concretos, Tocqueville deja muy claro que la asociación libre de individuos, es uno de los principales factores que permitirían el temprano éxito de la constitución estadounidense: esto fue posible, además, por *las mores* que a su vez, dice Tocqueville, fomentó acertadamente el protestantismo.

Sobre lo anterior, Joshua Mitchell explica de manera acertada que, para Tocqueville:

La política a nivel local, la política a pequeña escala, combate la disposición del alma agustiniana a encerrarse en sí misma. Las “libertades locales” tienen, en una palabra, un propósito psicológico más que político. El reflejo del alma agustiniana es eludir la política local y anhelar secretamente ceder ante un Estado poderoso. Si bien la religión es especialmente adecuada para combatir el anhelo secreto, solo la política local puede revitalizar la vida humana en la interacción cara a cara. La religión puede reorientar el pensamiento lejos de la unidad inmanente prometida por el estado poderoso, pero sin un sitio que saque al yo de sí mismo, ese pensamiento permanece abstracto, incorpóreo y el alma se retrae en su soledad. Sin la mediación del cara a cara, la vida humana incapaz de revitalizarse.¹⁹²

Todo esto, Según Tocqueville, se dio en los Estados Unidos al momento de su primera fundación, en buena medida, gracias al profundo arraigo que tenían las distintas denominaciones protestantes, las cuales, contribuían a la formación del propicio estado social en donde el aprendizaje del arte de ser libre era posible. Es así que puede comenzar a entenderse de mejor manera, porque Tocqueville decía que “América es... el lugar del mundo donde la religión cristiana ha preservado de mejor manera, genuino poder sobre las almas; y nada muestra mejor cuán útil y natural es para el hombre actual, ya que el país en donde [la religión] tiene su mayor imperio, es al mismo tiempo el más ilustrado y más libre”.¹⁹³ Esa idea de que la religión tiene un imperio contundente y deseable en Estados Unidos, es reforzada cuando el mismo Tocqueville en otro punto

¹⁹² Mitchell, *op.cit.*, p.110.

¹⁹³ DA, p. 278.

de la *Democracia* dice inequívocamente que la religión es la más importante de las instituciones políticas en los Estados Unidos, ya que “les da [a los ciudadanos] un gusto por la libertad y facilita el uso de ella”.¹⁹⁴ Como se puede ver, no se puede exagerar la importancia que le da Tocqueville al tema de la religión,¹⁹⁵ y por lo tanto, si se pretende entender cómo es que esta influyó realmente en el desarrollo de las instituciones jurídicas y políticas; y más aún, como informó el estado social con el potencial de conducir a la perfectibilidad que a Tocqueville tanto preocupaba –siendo así piedra angular para el funcionamiento de la constitución democrática–, es preciso ahondar en cuáles fueron concretamente los elementos aportados por la religión que tuvo mayor influencia; y por qué, dichas terminaron siendo determinantes, según nuestro autor. En otras palabras, ¿qué elementos son los que hacían afirmar a Tocqueville que: “Lo mejor de la América inglesa es que fue poblada por hombres que, después de escapar de la autoridad del papa, no se sometieron a ninguna supremacía religiosa; trajeron al nuevo mundo un cristianismo que solo puedo llamar democrático y republicano ya que favorece de manera clara el establecimiento de una democracia republicana”.¹⁹⁶

La democracia, según Tocqueville, hace más justicia a la dignidad de las personas porque les permite a todas acometer dicha batalla de manera libre: sin embargo, la democracia sólo funcionará si los individuos son capaces de ganar esa batalla o, en otras palabras, de ganarse a sí mismos. A esto Tocqueville lo denomina como el arte de ser libres, lo cual les permitirá moderar el excesivo individualismo que puede fomentar un sistema democrático, y de esa manera, podrán participar activa y positivamente en la vida pública de su sociedad, logrando así lo que para Tocqueville es más importante: la perfectibilidad humana.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 280: “La religión, que entre los americanos nunca se mezcla directamente en el gobierno de la sociedad, debe por lo tanto ser considerada como la primera de sus instituciones políticas; porque si no les da el gusto por la libertad, les facilita singularmente el uso de ella”.

¹⁹⁵ Recordemos lo que decíamos en el capítulo anterior.

¹⁹⁶ DA, p. 275.

Este arte de ser libres es, ante todo, la clave para lograr la verdadera trascendencia: una trascendencia que Tocqueville comprende en términos similares a lo que tenía en mente Agustín, y donde la política tiene un carácter remedial en varios sentidos. Al ser esta comprensión tan central en el argumento que estamos desarrollando, habrá que ahondar más en ello. Más aún cuando, a pesar de tener un entendimiento principalmente influenciado por nociones de pensadores católicos, Tocqueville reconocerá que el protestantismo estadounidense, al menos en la primera época fundacional, terminó siendo el elemento cultural más efectivo en la forja del estado social propicio para la moderación de *las mores*, y el consiguiente¹⁹⁷ establecimiento de la constitución democrática.

En este sentido, Tocqueville expresa en distintos puntos que el catolicismo –que en los momentos en que él escribía era percibido en distintos medios como hostil a la democracia–, en realidad tenía el potencial de ser la religión más adecuada al desarrollo adecuado de esta.¹⁹⁸ En su opinión, lo que hacía que muchas personas –intelectuales

¹⁹⁷ DA, p. 300: “Pero hoy, cuando todas las clases se fusionan, cuando el individuo desaparece cada vez más entre la multitud y se pierde fácilmente en medio de la oscuridad común; hoy, cuando ya nada sostiene al hombre por encima de sí mismo, porque el honor monárquico casi ha perdido su dominio sin ser reemplazado por la virtud, ¿quién puede decir dónde terminarían las exigencias del poder absoluto y las indulgencias de la debilidad?”

¹⁹⁸ En AR, Tocqueville, por ejemplo, explica que incluso muchos de sus compatriotas revolucionarios, no es que realmente tuvieran algún problema en cuanto a los dogmas o principios esenciales del catolicismo: en el discurso, sí, gente como Voltaire ‘veía’ una contradicción fundamental entre catolicismo y democracia, pero Tocqueville justo argumenta que lo que disgustaba o se percibía como pernicioso, tenía más que ver con la estructura de gobierno eclesiástico y con el hecho de que la Iglesia descansaba sobre una tradición milenaria. Es así, pues que dice lo siguiente: “El mismo principio del gobierno de la iglesia se oponía a los principios que los escritores esperaban que prevalecieran en el gobierno civil. La Iglesia se fundó sobre todo en la tradición; los escritores profesaban un total desprecio por cualquier institución basada en el respeto

en su natal Francia, por ejemplo— consideraran a la religión católica como algo perjudicial al carácter democrático, tenía que ver con la estrechísima relación que se había dado entre el poder político y el religioso, pero no porque dogmáticamente fuera perjudicial: como ahora se verá, para Tocqueville, todo lo contrario. En esta misma línea, vale la pena ir adelantando que la principal razón por la que Tocqueville ve en el protestantismo un factor favorable a la democracia —concretamente en el caso estadounidense— es que fomenta la iniciativa y la responsabilidad individual— no depende de la jerarquía eclesiástica para implantar sus principios—, y al mismo tiempo la modera.¹⁹⁹

En distintos puntos Tocqueville hace alusión a la centralidad que tenía el cristianismo en su visión del mundo. Aunque él siempre se mostró ambivalente —confundido, quizás sería un mejor término— sobre sus personales convicciones,²⁰⁰ como lo deja claro en una carta a su primo Louis de Kergolay de 1831, nuestro autor francés constantemente ponía de manifiesto, por un lado, las ventajas que el cristianismo, en sus distintas

por el pasado. La Iglesia reconoció una autoridad superior a la razón individual; los escritores se basaron únicamente en la razón individual. La Iglesia se basó en la jerarquía; los escritores favorecieron la eliminación de todas las distinciones de rango. Para llegar a un acuerdo con la Iglesia, ambas partes habrían tenido que admitir que debido a que la sociedad política y la sociedad religiosa son esencialmente de naturaleza diferente, no pueden regirse por los mismos principios. Pero el acuerdo sobre ese punto estaba entonces muy lejos, y parecía que, para atacar las instituciones estatales, primero había que destruir las instituciones eclesiásticas que les servían de base y modelo. (AR, p.138)”.

¹⁹⁹ DA, p. 423: “Otro apunte que aplica al clero de todas las denominaciones: los sacerdotes americanos no buscan atraer y fijar toda la atención de las personas en la vida futura; ellos voluntariamente ponen parte de su corazón en las cuestiones temporales aunque no se asocien directamente, y al menos están muy interesados en su progreso y lo aplauden, y aunque buscan constantemente presentarle a los fieles el otro mundo como el principal objeto de sus esperanzas y miedos, no les prohíben buscar honestamente el bienestar de esta vida”

²⁰⁰ Jardin, André, *op.cit.*, p. 61.

denominaciones tenía (lo consideraba una fuerza civilizadora e 'igualadora'/'equalizer')²⁰¹ y, por otro, consideraba que el catolicismo, aunque más real y profundo, terminaba creando divisiones –clero y pueblo, eran pertenecientes a clases distintas–, que no hacían justicia a la igual dignidad de las personas. Al respecto, vale la pena mostrar un fragmento de dicha carta en donde muestra, por un lado, su frustración con este tema, y por otro, lo central que era esta cuestión en su desarrollo intelectual:

¿Pero no te asombra la miseria de nuestra naturaleza? Una religión obra poderosamente sobre la voluntad, domina la imaginación, da lugar a creencias reales y profundas; pero divide a la raza humana en afortunados y condenados, crea divisiones en la tierra que sólo deberían existir en la otra vida, hija de la intolerancia y el fanatismo. La otra predica las tolerancias, se adhiere a la razón, y es, en efecto, su símbolo; no obtiene poder, es un trabajo inerte, sin fuerza y casi sin vida. Pero basta ya sobre este tema, al que mi imaginación me arrastra constantemente y que al final me volvería loco si lo examinara a menudo en profundidad.²⁰²

¿Por qué es relevante entender qué tipo de cristianismo tenía una influencia mayor en el pensamiento de Tocqueville? Por la sencilla razón de que de dicha influencia derivaba en una importante medida su idea de lo que política, y los ordenamientos jurídicos que de ella emanasen, debían de tener en cuenta sobre la naturaleza humana. En este sentido, el entendimiento teológico-político del obispo católico San Agustín, parece ser lo que más se acerca a la visión de lo que constituye el bien y la libertad individual para Tocqueville: para este, como decíamos, la narrativa católica era más real y profunda. Como veremos a continuación, para Tocqueville, una democracia en donde se viviera de acuerdo al arte de ser libre, equivalía a tener individuos 'en salida': ciudadanos con un interés personal que no se agotaba en la satisfacción egoísta de deseos o impulsos individuales, sino que encontraban su interés personal, "propriadamente entendido", en la participación activa dentro de sus comunidades. Lo anterior tiene

²⁰¹ En una carta de 1857 a su amigo Arthur de Gobineau, Tocqueville habla del carácter civilizador y transmisor de la igualdad del cristianismo. De Tocqueville, *Selected Letters...cit.*, p. 343.

²⁰² Carta de Tocqueville a Louis de Kergolay del 29 de junio de 1831, en *Selected Letters...cit.*, p. 53.

paralelismos importantes con la propuesta de San Agustín, los cuales son expresados por Tocqueville –quizás inadvertidamente– gracias a la influencia que sobre sí tuvo Pascal. En su teoría de las dos ciudades, los ciudadanos de la ciudad de Dios tienen una especie de ciudadanía dual: saben que su felicidad no está necesariamente en la satisfacción y consecución de sus personales objetivos terrenales y por lo tanto no se obsesionan con la construcción de su éxito individual. Saben que el ‘desordenado’ amor de lo terreno los esclaviza, haciéndolos reos de la lujuria para dominar y, por lo tanto, el remedio a dicho potencial desorden es aquello que los hace salir de sí mismos.

La política, cuando se tiene en cuenta esa tendencia a amar desordenadamente, se convierte, pues, en uno de los principales medios para lograr la –modesta– trascendencia, de la que el ser humano es capaz en este mundo: construir con el prójimo invita a salir de uno mismo.²⁰³ Para Tocqueville, la política –la participación activa en lo público–, teniendo en cuenta las limitaciones de la naturaleza humana, es aquello que permite, verdaderamente ser más libres. Al mismo tiempo, para que esto pueda darse, la gente tiene que ser consciente de sus limitaciones: y lo que transmite de mejor manera dicha convicción, son las *mores* a su vez propiciadas por sistemas de creencias adecuados.

El interés personal propiamente entendido: "a nation of joiners"

Podría decirse que lo que a Tocqueville sorprendía del “imperio” que tenía la religión sobre los estadounidenses, es que, por un lado, era un imperio que no procedía de que dichas creencias fueran impuestas por el Estado, y por otro, que no requería de una estructura eclesial compleja como la que históricamente era propia del catolicismo europeo. En relación a esto último, es importante decir que Tocqueville, en distintos puntos de la *Democracia*, argumenta que la religión católica también tenía el potencial

²⁰³ En este sentido, pregunta Mitchell: “¿Cómo se puede contrarrestar el alma que llena frenéticamente el mundo para ocultar y sostener su envidia, pasión por ganar distinción, orgullo y deseo de honor? La respuesta de Agustín es conceder lo que se debe a Dios y no confundir el límite entre el Creador y lo creado, entre la Ciudad de Dios y la Ciudad del Hombre.” Mitchell, *op.cit.*, p. 55.

de fomentar las *mores* democráticas adecuadas, siempre y cuando existiera una separación entre iglesia y estado: separación que de hecho existía en aquellos puntos de los Estados Unidos en donde el catolicismo también tenía alguna presencia.²⁰⁴ Como se verá a continuación, lo que propició la adecuada convivencia de religión y democracia en los Estados Unidos, fue, por un lado, dicha separación entre iglesia y estado; y una amplia diversidad religiosa.

Lo anterior es importante mencionarlo porque, para Tocqueville, concretamente las distintas denominaciones de cristianismo, tenían un papel positivo en el desarrollo de las democracias, y Estados Unidos era un ejemplo de ello, por cómo se había dado la dinámica religiosa: una dinámica en donde prevalecía la diversidad y donde la religión tenía delimitada de manera muy clara su esfera de influencia.²⁰⁵

²⁰⁴ Por la influencia del catolicismo en su concepción de naturaleza humana, en primera instancia podría parecer que Tocqueville se contradice cuando al final termina diciendo que en Estados Unidos, el protestantismo fue un elemento constituyente determinante para formar el adecuado estado social que permitiría la implementación de una constitución democrática. Sin embargo, en breve se clarificará por qué es que termina concluyendo que la religión protestante tenía un carácter más republicano y democrático; pero no está demás decir, por la influencia católica que él mismo tenía, mostrar lo que tenía que decir sobre el catolicismo: “Me parece equivocado pensar que la religión católica es un enemigo natural de la democracia. Entre las distintas doctrinas cristianas, el catolicismo me parece aquella que es más favorable a la igualdad de condiciones. Entre los católicos, la sociedad religiosa está compuesta sólo de dos elementos: el sacerdote y la gente. El sacerdote es el único que está por encima de los fieles: todo es igual debajo de él” (DA p. 276).

²⁰⁵ DA, p. 278: “Hay una innumerable multitud de sectas en los Estados Unidos. Todas difieren en cómo rendir culto al Creador, pero convergen en los deberes que deben tener las personas para con las otras personas. Cada secta adora a Dios a su manera, pero todas predicán la misma moralidad en el nombre de Dios. Si es bueno para un individuo que su religión sea cierta, esto no es relevante para la sociedad. La sociedad no tiene nada que temer o esperar de la otra vida; y lo más importante no es que todos los

Lo positivo de la religión cristiana en relación al orden político, no tenía tanto que ver con el contenido de sus dogmas, sino con el carácter individual y social que fomentaba a través de las *mores*. Por ejemplo, a este respecto, Tocqueville compara las distintas denominaciones de cristianismo con el Islam, sobre el que dice lo siguiente: “Mahoma no sólo hizo descender doctrinas religiosas del cielo para ponerlas en el Corán, sino que también estableció axiomas políticos, leyes civiles y criminales y teorías científicas. Los evangelios, en contraste, hablan solo de las relaciones de los hombres con Dios y entre ellos. Fuera de eso no enseñan nada y no obligan a creer en nada”.²⁰⁶ Todo lo anterior se dio de la manera favorable en que lo hizo, derivado de un largo proceso histórico de reforma política y religiosa que se dio en Inglaterra –y en Europa, en general–, varias décadas antes de que los primeros pobladores llegaran a Estados Unidos, contribuyendo así, como se verá en breve, a que la iniciativa personal fuera el principal ministro en la manera en que los estadounidenses vivían su fe.

La centralidad de la agencia individual en la profesión de la fe, fue hecha posible por la dinámica que tuvo lugar en las primeras colonias estadounidenses, en donde, llegaron inmigrantes que fervientemente profesaban distintas variaciones de la religión cristiana, y que, en aras de poder convivir, tuvieron que dar paso a una tolerancia religiosa –muchas veces a regañadientes–,²⁰⁷ implementando lo que en Inglaterra seguía siendo difícil que fuera una realidad, y permitiendo así lo que a Tocqueville positivamente sorprendía.

ciudadanos profesen la religión verdadera, sino que profesen una religión. Además, todas las sectas de los Estados Unidos están dentro de la gran unidad cristiana, y la moralidad cristiana es la misma en todos lados.”

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 419.

²⁰⁷ Alguien que proporciona una investigación bastante completa sobre cómo es que se fue entretejiendo la profunda cultura religiosa en los Estados Unidos es Patricia Bonomi en su libro, (Bonomi, Patricia, *Under the Cope of Heaven: Religion, Society, and Politics in Colonial America*, Oxford University Press, 2003), al cual haremos alusión en distintos puntos para ilustrar nuestro punto.

La(s) versión(es) de cristianismo que, prima facie, dan mayor importancia a la agencia individual, son aquellas que provienen de lo que se conoce como protestantismo, el cual tendría un arraigo muy importante con matices muy propios en Inglaterra, que sería de donde saldrían los primeros pobladores de Estados Unidos.²⁰⁸ Son, pues, las variaciones que pertenecen a esta rama de la religión cristiana la que, con la importancia que da a la Biblia, por ejemplo, sería la que terminaría influyendo las *mores* en la sociedad de los albores estadounidenses.²⁰⁹ *mores* que, de suyas, según la opinión de Tocqueville, fomentaban una preocupación en las personas, no sólo por su bienestar individual, sino por el adecuado funcionamiento de lo público.

A propósito de ello, vale la pena presentar lo que Tocqueville le dice en una carta de 1857 a Louis de Kergolay. La siguiente cita, en buena manera, la importancia que le da Tocqueville a las enseñanzas religiosas, y ayuda a entender, porque entiende que el protestantismo inglés en Estados Unidos, fue elemento clave en la formación del carácter democrático adecuado; el porqué de esto se detallará en la sección a continuación:

Siempre he pensado que existe peligro incluso en la mejor de las pasiones cuando se vuelven ardientes y exclusivas. No hago una excepción con la pasión por la religión; Incluso lo pondría al frente, porque, llevado hasta cierto punto, hace, más que nada, hacer desaparecer todo lo que no es religión, y crea los ciudadanos más inútiles o más peligrosos en nombre de la moral y el deber.²¹⁰ Confieso que

²⁰⁸ En la misma carta que citábamos en la nota 59 a Louis de Kergolay, Tocqueville explica que el pragmatismo propio del cristianismo protestante, contribuyó a que se fuera estableciendo una condición de tolerancia en donde, lo que tenían en común las distintas denominaciones, fuera una moralidad compartida, que alentaba la responsabilidad individual, lo cual favorecía mantener relaciones civiles con gente de distintos credos. Esto no es algo menor: el común lenguaje moral, según Tocqueville, permitió que, independientemente de sus diferencias ideológicas, pudieran los primeros pobladores comenzar a construir con una clara visión en común.

²⁰⁹Dreisbach, Daniel L., *Reading the Bible with the Founding Fathers*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 29

²¹⁰ En un párrafo anterior a este, Tocqueville está haciendo alusión a los países católicos.

siempre he considerado (*in petto*) un libro como “La imitación de Cristo”²¹¹, por ejemplo, cuando se lo consideraba, más que una mera instrucción destinada a la vida de clausura, como supremamente inmoral. No es saludable desprenderse de la tierra de sus intereses, de sus preocupaciones, incluso de sus placeres, cuando son honestos, en la medida que enseña el autor; y quien vive de acuerdo con lo que lee en tal libro no puede dejar de perder todo lo que constituye virtudes públicas al adquirir ciertas virtudes privadas. Una cierta preocupación por las verdades religiosas que no llega al punto de absorber el pensamiento del otro mundo, me ha parecido siempre, por tanto, el estado que mejor se ajusta a la moral humana en todas sus formas. Uno permanece en este medio más a menudo, me parece, entre los ingleses, que entre cualquier otra gente que conozca.²¹²

Antes de continuar hacia una mayor profundización de cómo es que el protestantismo se trasladó desde Inglaterra, fomentando así las *mores* adecuadas para la constitución democrática en los Estados Unidos, es fundamental intentar contestar la siguiente pregunta: ¿por qué, para el autor francés, era tan importante que la agencia individual fuera central en la manera en que se interpretaba y vivía la fe? Y, ¿por qué, según él, el protestantismo, en Estados Unidos, había logrado lo anterior de manera más eficiente?

La primera parte de la respuesta a lo anterior tiene que ver con aprender “el arte de ser libre”, y que a su vez está relacionado con el concepto del “interés propio bien entendido”; ambos temas que ya abordamos en la primera parte de este capítulo, y que, por consiguiente, aquí sólo mostraremos en tanto tienen conexión –o al menos tenían, según la opinión de Tocqueville– con la cosmovisión protestante. Para Tocqueville, lo que hacía que la democracia estadounidense funcionara, tenía que ver con el espíritu emprendedor y la iniciativa individual de su gente, que, libremente, se organizaba y trabajaba hacia la consecución de un bien común: en otras palabras, era gracias al individualismo moderado que los estadounidenses podían contar con bienestar material y participar, a través de las organizaciones civiles, en el desarrollo de lo público, y según Tocqueville, eso era posible por la moderación que, a través de las *mores*, lograba la religión.

²¹¹ De Tomás de Kempis

²¹² De Tocqueville, Alexis, Carta a Louis de Kergolay del 4 de agosto de 1857, *Selected Letters* cit..., p. 357.

En este sentido, el francés en un punto dice que:

...la gran ventaja de las religiones es que inspira instintos totalmente contrarios [al goce de lo material]. No hay religión que no busque orientar los deseos de los hombres más allá de los bienes terrenos o que no eleve su alma a regiones mucho más superiores a las de los sentidos. No hay, tampoco, religiones que no impongan a los individuos ciertos deberes para con su especie, o que no lo haga, de vez en cuando, salir de la contemplación propia. Esto ocurre incluso en las religiones más falsas y peligrosas. Las personas religiosas son, por lo tanto, naturalmente fuertes en aquello donde precisamente, las personas democráticas son débiles; esto hace visible lo importante que es que los hombres mantengan su religión cuando se convierten en iguales.²¹³

A juzgar por la anterior cita, parecería que Tocqueville piensa que cualquier religión es conducente al aprendizaje del “arte de ser libre”. Sin embargo, no es así. Ya vimos la opinión que Tocqueville tenía, por ejemplo, del islam. Lo que determinaría si una religión podría ser conducente a formar un carácter democrático de manera libre, es si tenía el potencial de moldear lo que Tocqueville llama “el interés personal propiamente entendido”. Y el cristianismo protestante estaba más capacitado para lograr ello, al menos por dos cosas fundamentales: porque promovía un claro sentido de deber en la construcción del orden público –más aún, la participación en lo político comportaba un “sentido de misión”; y por otro lado, según el autor francés, el protestantismo era más conducente a la correcta preservación de la igualdad:²¹⁴ algo que cuya preservación, como dijimos, era esencial para la consecución de la grandeza democrática que a Tocqueville tanto preocupaba.

En relación a lo primero, Tocqueville habla de que los primeros pobladores – quienes llevaron a cabo la “primera fundación”– eran personas profundamente religiosas, pero cuyas *mores* en cierta manera, ya estaban más refinadas que aquellas de quienes permanecieron en Inglaterra.²¹⁵ A lo que se refiere con lo anterior, tiene que ver con la idea de que quienes poblaron Nueva Inglaterra, por ejemplo, eran personas que ya habían interiorizado de mejor manera la noción de soberanía popular, introducida en las disputas que se dieron durante la monarquía de los Tudor en Inglaterra. ¿En qué sentido

²¹³ DA, p. 419.

²¹⁴ Cfr. Mitchell, *op.cit.*, p. 121.

²¹⁵ DA, p. 29.

eran más refinados y en qué sentido habían interiorizado el concepto de soberanía popular? En que, a pesar de que pudiera existir diversidad de convicciones religiosas, eran capaces de ver como parte fundamental de su progreso moral, la importancia de construir con sus conciudadanos aquello que se percibía como bien común: en otras palabras, eran capaces de ver por encima de sus diferencias dogmáticas y ver como algo que todos compartían, el participar activamente en la construcción de una sociedad que permitiera y fomentara la libertad individual, y en donde se garantizara la convivencia armónica de quienes la conformaban.

Hablando de quienes poblaron Nueva Inglaterra, Tocqueville dice que se percibían, no como “una pequeña porción de aventureros en busca de fortuna del otro lado del océano; es la semilla de un gran pueblo que Dios ha depositado con sus manos en una tierra predestinada”.²¹⁶ En este sentido, vale la pena reproducir de manera textual la cita que hace Tocqueville del historiador de la época Nathaniel Morton, quien, en lenguaje bíblico, habla sobre la importancia de que los descendientes de los peregrinos, tengan presente la grandeza y carácter providencial del establecimiento de un nuevo orden lejos de su madre patria:

[es un deber transmitir] lo que hemos visto y lo que nuestros padres nos han mostrado, no hemos de ocultarlo a nuestros hijos, mostrando a las generaciones venideras las grandezas del Señor (Salmo. 78.3,4.) Que especialmente la semilla de Abraham, su siervo, y de los hijos de Jacob, su elegido, han de recordar sus obras maravillosas (Salmo. 105.5,6.) [...] como Dios trajo un viñedo a un desierto; expulsó al pagano (*heathen*) y lo sembró; hizo espacio para él e hizo que echara raíces profundas, con eso llenó la tierra...para que Dios pudiera tener toda su debida gloria; y que algunos rayos de su gloria llegaran los nombres de aquellos santos que fueron sus principales instrumentos.²¹⁷

Ese sentido de misión que acabamos de ver ilustrado en la cita anterior, pudo darse al irse consolidando una mayor autonomía en la interpretación de los textos bíblicos: algo que fue un resultado directo de las reformas protestantes que se dieron en el viejo continente durante el siglo XVI y XVII. Daniel Dreisbach explica de manera acertada que:

²¹⁶ DA, p. 33.

²¹⁷ DA, pp. 33-36.

los Peregrinos (*Pilgrims*), seguidos por los Puritanos que se establecieron en Plymouth y la Bahía de Massachussetts, respectivamente, fueron hijos de la Reforma Protestante, y cruzaron las traicioneras aguas del Océano Atlántico para construir mancomunidades bíblicas (*Bible commonwealths*), basadas en teología reformada y leyes bíblicas según su interpretación.²¹⁸

La noción de *sola scriptura* –la idea de que no hace falta un ministro o una institución intermediaria entre Dios y los hombres para la interpretación del texto sagrado–, elemento central avanzado por la reforma protestante, sería, pues, piedra angular para que el individualismo fuera progresando como cualidad esencial del desarrollo personal.²¹⁹ Lo importante aquí es que, las nociones protestantes hacían avanzar al individualismo no de manera acrítica y desordenada, sino que enmarcado en toda una serie de nociones en donde se veía a la agencia individual, como el vehículo para establecer el Reino de Dios en la tierra, a través de un orden político en donde todos los individuos tomaran parte. De ahí que Tocqueville pudiera ver cómo, el “interés personal propiamente entendido”, fuera forjado por las *mores* que derivaban de las diversas ramas de protestantismo, al fomentar lo que hemos denominado “sentido de misión”.

Al mismo tiempo, ese factor de no-intermediarios central en el protestantismo, es también valorado por Tocqueville porque ayuda a procurar la frágil condición de igualdad, tan central para el correcto funcionamiento de la constitución democrática. Sin embargo, esta última parte requiere una mayor explicación, ya que, como dijimos en el primer capítulo, la igualdad en sí misma, aunque deseable por la justicia que hace a la dignidad individual de las personas, tiene también el riesgo de la mediocridad que a Tocqueville tanto preocupaba. Para que la igualdad conduzca a la perfectibilidad de los individuos, las condiciones que la sustentan, han de resultar en una condición de independencia política de las personas que les permita –y que fomente– el participar libremente en la construcción de bien común.²²⁰ Lo anterior puede sonar intrincado y confuso, pero en

²¹⁸ Dreisbach, *op. cit.*, p. 24.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 26.

²²⁰ DA, p. 640: “La igualdad produce, de hecho, dos tendencias: una que lleva a los hombres directo a la independencia, y que puede derivar en la anarquía, la otra los

realidad no lo es tanto: lo que Tocqueville está diciendo es que la igualdad, aunque deseable, no necesariamente es un bien en sí mismo. De hecho, ya citábamos, dice que, si así fuera, la religión católica es la que más fomenta una especie de igualdad.²²¹ Lo que hizo al protestantismo ser más democrático y republicano, al menos en el momento histórico que él estudió, según el autor francés, es que no sólo fomentaba la igualdad, sino que hacía posible la condición de independencia política sin la cual, la igualdad derivaría solo en mediocridad. Para el autor francés, la clave para aprender el arte de ser libre radicaba en que los individuos entendieran correctamente lo que era su interés personal: un interés que debía de llevarlos a “sacrificar cierta parte de sus intereses particulares para salvar a los demás”;²²² y en ese sentido, las ideas “más ilustradas” del protestantismo, tuvieron una mejor posibilidad de propiciarlo.

Townships y la primera fundación de la democracia

conduce por un camino más largo, más secreto, pero sin duda seguro, hacia la servidumbre.

Las personas fácilmente resisten el primero; permiten ser llevados por el otro sin darse cuenta; mostrarlo es, por lo tanto, particularmente importante.

Para mí, lejos de reprochar a la igualdad por la dificultad que inspira, yo la aclamo precisamente por eso. **La admiro, ya que veo que es el depósito de la oscura noción y la instintiva inclinación hacia la independencia política que está en el fondo de la mente y el corazón de cada hombre, preparando así el remedio del mal al cual da origen.** Es en ese lado del que me sostengo”.

²²¹ En la carta a Louis de Kergorlay que citamos en la nota 59 de este capítulo, parece contradecirse en este aspecto al afirmar que el catolicismo, por la diferencia entre el sacerdote y el pueblo, creaba desigualdad. Pero en la *Democracia*, inequívocamente establece que el catolicismo era garante de igualdad. Cabe mencionar que la carta es de 1831, es decir, antes de la publicación de la *Democracia*. Más aún, esto es reflejo de la constante tensión con la que entendía su relación con el catolicismo y la religión misma

²²² DA, p. 503.

Es, pues, teniendo en cuenta todo lo anterior, que los estadounidenses, informados por las *mores* que derivaban de sus convicciones religiosas, establecieron instituciones –asociaciones civiles legalmente sancionadas–, que les permitieron desde un primer momento, trabajar de manera independiente y ordenada, hacia el establecimiento de un orden democrático que después sería consolidado en la “segunda fundación”: una vez que se estableciera a los Estados Unidos como un país independiente, y posteriormente, con una constitución producto de un proceso racional determinado. Dichas instituciones fueron los denominados municipios (*townships*), mismos que, como veremos, funcionaban dentro de un marco legal que derivaba importantes nociones de los textos bíblicos. A continuación, hablaremos de los *townships*, y posterior a esto, por último, de cómo, el funcionamiento de estas, fue el resultado de un largo y complejo proceso histórico en donde la tolerancia religiosa fue fundamental para que se diera el estado social propicio.

En un punto de la *Democracia*, Tocqueville explica que

En Nueva Inglaterra, el township fue constituido integralmente a partir de 1650. Los intereses, las pasiones, los deberes y los derechos fueron agrupados en torno a la individualidad del township y estuvieron estrechamente conectados a él. En el corazón del township uno ve una real, activa y, en definitiva, democrática y republicana vida política. Las colonias todavía reconocían la supremacía de la metrópolis; la monarquía era la ley del estado, pero la república ya estaba viva en el township.²²³

La anterior cita –y en realidad todo lo que se ha dicho hasta este punto–, es importantísima para entender el lugar que ocupa Tocqueville dentro del constitucionalismo: el momento más importante en el establecimiento de la constitución democrática de los Estados Unidos, ocurrió mucho tiempo antes de que existiera el nuevo estado, libre y soberano, y por supuesto, la constitución escrita que vendría varios años después. Lo que hizo posible en 1776 aquello que Thomas Paine dijera sobre que “la ley ya era rey”, fue el arraigado funcionamiento de las cuestiones públicas a nivel local: algo que a su vez fue propiciado por la dinámica religiosa que estuvo presente desde el primer momento; desde el momento de la primera fundación.

²²³ DA, p. 40.

Lo que argumenta Tocqueville sobre la importancia que tuvo el protestantismo en los orígenes de los Estados Unidos, ha sido respaldado por literatura rigurosa sobre religión, derecho y política, que se ha desarrollado en las últimas décadas. Dreisbach, por ejemplo, explica que:

los hijos de la Reforma [Protestante], incluyendo a muchos fundadores Americanos, estaban convencidos de que un pueblo bien educado, letrado, sustentado en la Palabra de Dios, y guiado por la moralidad bíblica, era fundamental para poder lograr un auto-gobierno político. Ellos creían que un pueblo que se auto-gobierna, debía ser educado para poder tomar decisiones e informadas e inteligentes sobre como gobernarse; también pensaban que debían ser virtuosos. Y una forma accesible y económica era la promoción de la Biblia en lengua vernácula²²⁴

Los primeros pobladores veían en la Biblia, además, una forma de inspiración práctica para diseñar sus primeros códigos legales. En ese sentido, dice el mismo Dreisbach, “incluso antes de que los Puritanos y Peregrinos llegaran a Nueva Inglaterra, los habitantes de Virginia tejieron sobre las leyes de Moisés, sus Artículos, Leyes, y Ordenamientos”.²²⁵ A partir de lo anterior, uno podría pensar que los primeros fundadores, no tenían muy claro el concepto de separación entre Iglesia y Estado: si, efectivamente, se hubiera establecido un ordenamiento en donde la religión hubiera sido impuesta de manera contundente “desde arriba”, Tocqueville no hubiera tenido la opinión positiva sobre la relación entre religión y política que ya mencionamos previamente. Entonces, ¿cómo entendían realmente la relación entre religión y política los primeros pobladores? El trabajo de Patricia Bonomi es de gran ayuda en este sentido. Si bien, efectivamente, a los primeros pobladores de las distintas colonias les hubiera gustado establecer estados confesionales dependiendo de su denominación, al final, la necesidad urgente de poblar los nuevos territorios los llevó a aceptar, paulatinamente, que debía de tenerse tolerancia religiosa si lo que se buscaba era conseguir el fin mayor de establecer un nuevo orden viable.

En esta línea, explica Bonomi que

“el axioma de que una iglesia única establecida servía como la mejor manera de garantizar el orden y la estabilidad del estado, fue puesta en duda, en mayor o

²²⁴ Dreisbach, *op.cit.*, p. 26.

²²⁵ *Ibidem*, p. 46.

menor medida en todas las colonias establecidas durante la primera mitad del siglo XVII. Los fundadores de las colonias post-restauración, como sus predecesores, hubieran preferido una relación más cercana entre iglesia y estado, pero el carácter diverso de la gente más propensa a establecerse en esos lugares, hizo a la exclusividad religiosa, no solo impráctica sino contradictoria...”²²⁶

Así las cosas, pudo darse la diversidad de la que hablábamos anteriormente: una diversidad dogmática, pero que compartía principios que derivaban en un sentido de misión común, mismo que se actualizaba en la convergencia ciudadana que propiciaban los *townships*. Por último, esta diversidad religiosa, pero con principios comunes, y que derivaron en formas jurídicas específicas, tenía sus arraigados orígenes, como dijimos al principio de este capítulo, en cómo se dio la reforma protestante en Inglaterra.

A este respecto, Berman, quien en su libro describe detalladamente cómo las reformas protestantes en Europa tuvieron un impacto enorme en la manera en que se desarrollarían las tradiciones legales de los países que las vivieron y, por consiguiente, en aquello que fue trasladado al nuevo mundo, argumenta lo siguiente:

...el puritanismo inglés [influenciado fuertemente por la corriente calvinista], a pesar de fuertes diferencias de credo entre las distintas ramas, las distintas sectas y las distintas congregaciones, compartían una creencia de que la historia está toda dentro de la providencia de Dios, la cual es principalmente una historia espiritual que desarrolla los proyectos de Dios. Esta fuerte creencia en la providencia los llevó a ver a Inglaterra como la nación escogida por Dios, destinada a revelar y llevar a cabo la misión de Dios para con la especie humana. Más aún, creían que Dios quería y ordenaba lo que llamaban la reforma del mundo, y enfatizaban el papel de la ley como medio para dicha reforma...[el Puritanismo Calvinista] era esencialmente una religión comunitaria, que enfatizaba la existencia de una alianza dividida, bajo la cual, toda la congregación de fieles estaba llamada a ser una luz para para todas las naciones del mundo; una ciudad encima de un monte...todo esto llevaba a que pusieran énfasis, no sólo en las virtudes de trabajo duro, austeridad, mejoramiento personal, lo que ha sido llamada ética de trabajo protestante, sino en lo sagrado de las alianzas humanas de responsabilidad pública, servicio a la comunidad, empresas corporativas, confianza mutua, y otras cualidades asociadas con el concepto de lo público.²²⁷

Para Alexis de Tocqueville, la religión sería el elemento más importante en el desarrollo del estado social que haría posible la instauración correcta de una constitución

²²⁶ Bonomi, Patricia, *op.cit.*, p. 37.

²²⁷ Berman, Harold J., *op.cit.*, p. 10.

democrática y verdaderamente liberal. En el caso de Estados Unidos, producto de un largo proceso histórico de reforma que se dio en Europa, la religión –y las ramas que de ella emanaban– que fue central para forjar las *mores* adecuadas, fue el protestantismo, con los matices que se dieron en Inglaterra. Sin lugar a dudas fue el protestantismo, con el énfasis que da a la agencia individual para poder llevar una vida de acuerdo a los designios de Dios, lo que, para Tocqueville, logró que los primeros pobladores estadounidenses desarrollaran un individualismo encomiable por el espíritu emprendedor que fomentaba, y al mismo tiempo, lograba moderar los instintos que, en una democracia, fácilmente podrían conducir a una condición de mediocridad. En otras palabras, los primeros pobladores sentaron las bases adecuadas para lidiar con las consecuencias de una condición humana comprometida –entendida en los términos que explicamos– en donde la libertad estaba comprometida. Lo anterior se lograba porque el protestantismo, además de fomentar el ejercicio de la agencia individual, fomentaba – con una profunda raigambre en los textos bíblicos– un sentido de misión: sentido que se actualizó en el establecimiento de las asociaciones civiles (cuyo mejor ejemplo son las *townships*), que permitían a los individuos de manera libre en la consecución del bien común. Todo lo anterior logró establecer de manera sólida las bases de lo que hemos denominado junto con otros autores, el momento de la primera fundación. La siguiente sección abordará cómo este momento, sin duda más importante, fue clave para que posteriormente, la constitución escrita tuviera un sustento sólido.

Capítulo 3: El constitucionalismo liberal-democrático de Tocqueville

La idea de constitución en el pensamiento de Tocqueville: entre Atenas, Romas y la modernidad

Establecer las características del planteamiento constitucionalista de Tocqueville, es una tarea compleja que debe contemplar elementos de su trabajo que van más allá de las partes que explícitamente tratan, por ejemplo, con su análisis de la constitución estadounidense.²²⁸ El constitucionalismo de Tocqueville emana de su “nueva ciencia

²²⁸ Sobre el constitucionalismo de Tocqueville, existen varios trabajos interesantes, con los que iremos dialogando en distintas medidas. Véanse, por ejemplo, Carrese, Paul O., *op.cit.*; Kraynak, Robert P., “Tocqueville’s Constitutionalism”, *American Political Science Review*, Vol. 81, núm. 4, 1987, pp. 1175-1195, <https://doi.org/10.2307/1962584>.; Schettino, Humberto “Las Condiciones De La Democracia Posible: El Federalista y Tocqueville,” *Signos Filosóficos*, México, núm. 9, enero-junio de 2003, pp. 237-270, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34300916>; McCumbers, Rebecca, “Tocqueville’s Critique of the U.S. Constitution,” *The European Legacy*, núm. 24, 7-8, 2019, pp. 755-768, <https://doi.org/10.1080/10848770.2019.1648103>. Estos cuatro autores argumentan, en mayor o en menor medida, que el planteamiento constitucionalista de Tocqueville, no se limita a su tratamiento, si bien muy importante, de la constitución estadounidense y su aparente sintonía absoluta con los planteamientos del Federalista. En esa parte, podemos decir que estamos de acuerdo con los cuatro. Sin embargo, como se irá explicando, no compartimos todos los elementos de sus distintas interpretaciones sobre lo que configura la versión Tocquevilliana de constitucionalismo. Por poner solo un ejemplo, aunque hay importantes conceptos de su interpretación que nos parecen muy acertados, no compartimos lo que Kraynak parece argumentar en cuanto a que Tocqueville tenía una opinión bastante negativa del concepto de soberanía popular como sustento del ordenamiento institucional estadounidense (*cfr.* Kraynak, *op.cit.*, pp. 1176 y 1179-1181). Ya lo explicaremos a detalle, pero, cabe adelantar que, justamente, es una idea peculiar de soberanía popular –podríamos decir, soberanía popular “propiamente entendida” (ver nota 5 en este capítulo)–, la que hace que el planteamiento constitucionalista de Tocqueville, no se limite a compartir lo que Publius en el Federalista

política”: es una propuesta teórica que, a partir de sus observaciones sociológicas, tiene en cuenta lo que él entiende como el potencial y la dignidad del ser humano, pero también, sus grandes limitaciones. En este sentido, los capítulos previos son fundamentales para poder configurar el constitucionalismo de Tocqueville, por lo que vale la pena recordar el papel que estos tienen dentro del planteamiento que aquí se está desarrollando. En el primer capítulo se exploró la principal preocupación de Alexis de Tocqueville respecto a los prospectos de la grandeza humana en tiempos democráticos, y derivado de ello, se ahondó en la peculiar visión de liberalismo que tenía este autor. Con eso, se sentaron las bases de su visión de libertad: una visión que, como se mencionó, difería de lo que podría considerarse como ortodoxia liberal, ya que contenía una preocupación muy marcada por lo que contribuía a la construcción de lo común como parte fundamental de la verdadera libertad; algo que, en el pensamiento liberal clásico tendría, como mucho, un papel secundario, dada la preeminencia absoluta del individuo. Para Tocqueville, el advenimiento de las democracias, ofrecía una oportunidad inédita para el avance de la libertad de todas las personas, siempre y cuando las sociedades en donde se encontraran, cultivaran las condiciones necesarias para el aprendizaje del “arte de ser libres”. Y si bien los pueblos tendrían la capacidad de perjudicar o proteger dichas condiciones –lo que Tocqueville denomina *mores*– en diversos puntos de su obra hace notar que la agencia que los seres humanos tienen para formar las *mores* correctas, a través, por ejemplo, de leyes positivas, es más bien limitada.²²⁹ Es así que la visión de

tenía que decir sobre el concepto de soberanía popular. De estas interpretaciones, la nuestra se acerca más a la de Paul O. Carrese, quien entiende la propuesta de Tocqueville, fundamentalmente como una llamada a la moderación (*cfr.*, por ejemplo, Carrese, *op.cit*, pp. 18-21). Nuestra presentación pretende establecer con una mayor profundidad, cómo es que Tocqueville llega a entender la moderación como una actitud esencial si lo que se quiere es contribuir a un adecuado diseño institucional que permita la libertad. Para que esto último tenga sentido, habrá también que esperar a leer el capítulo 4.

²²⁹ Esta apreciación, que es en cierta forma la esencia de lo que este capítulo trata, se irá consolidando paulatinamente con mayor contundencia, pero vale la pena en este

Tocqueville es una visión que pone de manifiesto la capacidad moderada de la razón: lo cual lo situaría en una posición distinta al del espíritu general de la Ilustración, en donde solo lo que fuera producto de la razón deliberativa, sería conducente al verdadero progreso y libertad. Pero, ¿qué lleva a Tocqueville a concluir que el poder de la razón no es prácticamente infinito, como habrían llegado a sostener varios exponentes contemporáneos a él?²³⁰ En el segundo capítulo profundizamos en las razones para esto. La propuesta constitucionalista Tocquevilliana no puede entenderse si, por ejemplo, no se tiene en cuenta la compleja concepción de naturaleza humana que tiene el autor francés: una concepción que contempla una natural tendencia a extremos poco sanos, y que, para poder realizar su máximo potencial, requiere no pasar por alto su composición material y su racionalidad limitada. Por lo anterior, la influencia indirecta que juegan instituciones como la religión, son importantes para poder atemperar, entre otras cosas, el individualismo y los intereses personales, los cuales, en su justa medida, son motivación adecuada para el desarrollo de la libertad, pero que, de forma exacerbada, terminan menguando esa misma libertad.²³¹ Para Tocqueville, los Estados Unidos, explicamos, por los orígenes que tuvieron, fueron capaces de llevar a cabo una sólida “primera fundación” que les permitió desarrollar adecuadamente un ordenamiento institucional idóneo. Para sustentar todo lo anterior, hemos utilizado elementos variados de la obra de Tocqueville. Sin embargo, el elemento que más ha sido de utilidad para el objeto de este trabajo, es su *magnum opus*, la *Democracia en América*. Es importante mencionar esto en este punto de nuestra investigación ya que, ahora que entremos a hablar más propiamente de su idea de constitución, puede derivarse, en buena medida, también de lo que busca transmitir a través de dicha obra, pero interpretando todo su

punto tener en cuenta el pasaje en DA, p. 57 donde Tocqueville, hablando del carácter práctico de la municipalidad, dice lo siguiente: “La libertad de un municipio es algo raro y frágil. Un pueblo siempre puede establecer grandes asambleas políticas; pues habitualmente encuentra en él un cierto número de hombres en los que, hasta cierto punto, la iluminación sustituye a la experiencia en los asuntos”.

²³⁰ Tiene en mente, principalmente, a los racionalistas franceses.

²³¹ Recordar la idea del “interés personal propiamente entendido”.

conjunto: es decir, teniendo en cuenta todos los aspectos que este trabajo ha resaltado, y no sólo lo que se refiere específicamente al estudio del diseño formal estadounidense.²³² El mismo Tocqueville explica en distintos puntos que al estudiar a los Estados Unidos, no es que él haya buscado proveer de una receta que, de seguirse al pie de la letra, pudiera resultar eficiente en donde quiera que se aplicara.²³³ Sin embargo, lo que sí hay que tener muy en cuenta, es que, para Tocqueville, en los Estados Unidos, por el estado social que se fue estableciendo desde sus primeros orígenes, y por la astucia de quienes después fungieron como los padres fundadores, se establecieron condiciones favorables a la preservación de la igualdad y al desarrollo de la libertad. En otras palabras, el estudio de los Estados Unidos le permitió a Tocqueville resaltar aquello que según él contribuiría al progreso de la libertad, pero también para hacer notar algunos de los riesgos intrínsecos que traía consigo ese nuevo orden político. Y, por lo tanto, para entender su visión de constitución es necesario partir de aquello que piensa de la constitución estadounidense –entendida de forma comprensiva–, y del contraste que hace constantemente, por ejemplo, con su natal Francia.

Para establecer los elementos fundamentales del constitucionalismo de Tocqueville, este capítulo se dividirá en tres partes principales. La primera sección desarrollará el argumento de que la visión constitucionalista de Tocqueville, es una visión que contiene elementos de constitucionalismo clásico, y para ello, definirá en qué sentido estamos hablando de constitucionalismo clásico. En la segunda parte, habiendo introducido de forma general algunos aspectos de la influencia griega en la propuesta de Tocqueville, profundizaremos en ciertas claves que nos permitirán ver más claramente, cómo es que el francés sintetiza nociones helénicas y romanas, pero claramente teniendo aquellas preeminencia. En la tercera sección, con el contexto que proveen las

²³² Algo que hace puntualmente en la primera parte del primer volumen de la *Democracia*.

²³³ DA, p. 54. Entre otras cosas, en un punto menciona que, el estudio de los Estados Unidos es fundamental porque: “Si hay un solo país en el mundo en el que se pueda esperar apreciar el dogma de la soberanía del pueblo en su justo valor, estudiarlo en su aplicación a los asuntos de la sociedad y juzgar sus ventajas y peligros, ese el país es seguramente América.”

primeras dos, discutiremos cómo es que se pudo dar el desarrollo de una verdadera soberanía en los Estados Unidos: algo que, sin lugar a dudas, sería el fundamento –el *fait primitif*–, que permitiría el adecuado arraigo del republicanismo federal como el régimen propicio para el funcionamiento democrático. En otras palabras, se ahondará en la idea de cómo se fueron desarrollando de manera orgánica, las características sociales que harían que el diseño institucional que se escogió fuera el adecuado –esto construye, puntualmente, sobre lo dicho acerca de los mores en el primer capítulo, y el origen de la libertad americana en el segundo. En esta última parte, se hablará, también, de lo que Tocqueville pensaba, eran nociones erróneas de soberanía. Con todo esto, se sientan las bases que permiten entender la opinión mayoritariamente positiva que tiene el francés de la constitución formal estadounidense: algo que se abordará en el siguiente capítulo.

Dado que, como se ha establecido, Tocqueville consideraba inevitable el advenimiento de la igualdad, y por consiguiente de la democracia, su atención se enfocó en intentar entender qué condiciones podrían llevar a que una democracia lograra, no solo mantener el orden público de un determinado país, sino, sobre todo, contribuir a que la cosa pública no degenerase en nuevas formas de tiranía. En este sentido, se puede establecer de manera muy clara que, para Tocqueville, a diferencia de su natal Francia, el experimento estadounidense era uno que, al menos en un primer momento –en muy buena medida por la dinámica social que se fue desarrollando mucho antes de la creación formal de su constitución–, estaba encaminado a ser exitoso. Sin embargo, como a continuación buscamos establecer, a partir del cuidadoso estudio que hizo tanto de los Estados Unidos como de Francia, uno descubre, no sólo lo que pensaba sobre aquello que permite la eficacia de una constitución democrática, sino sobre su concepto de lo que es y cómo surge una constitución en sí misma.

Siguiendo lo anterior, y para ilustrar lo que estamos aquí planteando, Tocqueville sostiene que, en el caso de Francia, por ejemplo, el ordenamiento que se instauró posterior a la Revolución, estaba destinado a dirigirse hacia una **centralización administrativa** –por la dinámica que pervivió al Antiguo Régimen. Sin entrar ahora en mayor detalle –y teniendo en cuenta que ya lo comentamos en distintos puntos de los dos capítulos previos– para el autor francés, si bien la asamblea constituyente post-revolucionaria estableció de manera formal las instituciones que según ellos mejor

preservarían la libertad y la democracia, para que ello fuera verdaderamente una realidad, se requería más que simplemente establecer por escrito una serie de enunciados lógicos.

Pero según él, ¿exactamente qué puede ser más importante que el proceso de diseño racional de un determinado orden jurídico/político? La respuesta a esto es, inequívocamente, las *mores*; las cuales, explicamos a detalle en el primer capítulo, son muy difíciles de construir y más difíciles de arrancar una vez establecidas. Por lo tanto, en el caso de Francia, para que su constitución democrática fuera realmente eficiente, debían de pre-existir una serie de *mores* que formaran el estado social adecuado, y posteriormente, el proceso de diseño o ingeniería constitucional formal debía reconocer y buscarlas preservar a través del ordenamiento positivo de las leyes fundamentales. Al respecto, vale la pena traer a colación una cita de su trabajo *El Antiguo Régimen y la Revolución Francesa*, la cual plasma de manera elocuente la importancia que Tocqueville daba a las “precondiciones” que preceden a cualquier proceso deliberativo que una asamblea constituyente pueda llevar a cabo:

Si alguien me preguntara cómo esta porción del *Ancien Regime* pudo haber sido trasladada intacta e incorporada a la nueva sociedad [la centralización administrativa], respondería que la razón por la cual la centralización no pereció en la Revolución es que esta fue en sí misma el comienzo de la Revolución, así como su signo. Y añadiría que cuando un pueblo destruye a la aristocracia en su seno, se impulsa hacia la centralización. Entonces se necesita mucho menos esfuerzo para apresurar su camino hacia abajo por esta pendiente que para detenerlo. Existe una tendencia a que todos los poderes dentro de él se conviertan en uno, y es solo con una gran cantidad de arte que pueden mantenerse separados.

Por tanto, la revolución democrática que destruyó tantas instituciones del Antiguo Régimen estaba destinada a consolidar esta [la centralización]. Por lo tanto, la centralización encontró de manera natural su lugar en una sociedad forjada por la Revolución, al punto de que podía percibirse como uno de sus logros.²³⁴

²³⁴ AR, p. 71. Cfr. también con lo que dice en DA, y que presentaremos en breve.

Lo anterior nos permite ir estableciendo, aunque todavía de forma muy general, que el constitucionalismo de Tocqueville tenía elementos de constitucionalismo clásico o antiguo, dado que, como explica Charles Howard McIlwain, una constitución, en el *sentido tradicional antiguo*, “se refería a los principios sustantivos que debían deducirse de las instituciones de hecho de las naciones, y del desarrollo de estas”.²³⁵ Lo anterior se contrapone a la visión más moderna que él ilustra, por ejemplo, a través de las palabras de Thomas Paine, quien teniendo en mente, justamente, los ejemplos de Estados Unidos y Francia, sostenía que una constitución se refería al documento que daba forma a algún determinado sistema de gobierno.²³⁶ En el caso de la visión de Paine, la organización gubernamental –el régimen– debería derivarse exclusivamente de lo que el documento estableciera. Por lo tanto, a diferencia de la visión antigua, el proceso racional deliberativo sería el elemento más importante, y no, como también lo refiere Pozas, aquello que, más bien, hacía alusión al modo de vida de una determinada comunidad política.²³⁷

Ahora bien, se podría fácilmente argumentar –de manera acertada– que, a partir de la anterior cita del *Ancien Regime*, no se puede inferir de forma contundente que la noción de constitución de Tocqueville, sea realmente una noción clásica ya que, incluso en esa misma cita, deja abierta la posibilidad a que la acción racional pueda jugar un papel, aunque difícil, en la implementación de una u otra forma de gobierno (“es solo con una gran cantidad de arte que...”). Más aún, si analizamos algunos otros pasajes en donde habla de la audacia y buen juicio que tuvieron los padres fundadores estadounidenses, está claro que, para Tocqueville, la acción racional deliberativa no juega, de ninguna manera, un papel irrelevante;²³⁸ como tampoco es irrelevante la

²³⁵ McIlwain, Charles, *op.cit.*, p. 2.

²³⁶ “Las constituciones escritas son a la libertad lo que la gramática es al lenguaje”, citado en McIlwain, Charles, *op. cit.*, p.1.

²³⁷ Andrea Pozas, *The 18th Century Defense of Ancient Constitutionalism and the Implausibility of Constitutional Efficacy*, p. 1. (Texto no publicado).

²³⁸ Como ya se dijo, el cuarto capítulo ahondará específicamente en esto. Por ahora, para un ejemplo general de esto, véase DA, p. 115.

organización institucional del régimen (en este caso, un régimen democrático). Al contrario. Como veremos posteriormente, Tocqueville se deshace en elogios hacia los constituyentes estadounidenses, y les reprocha a sus compatriotas franceses, en distintos puntos, su falta de sentido común. Por lo tanto, para que tenga sentido la aserción de que la visión de Tocqueville tenía elementos de constitucionalismo clásico o antiguo, hemos de profundizar un poco más sobre aquello a lo que nos referimos con la etiqueta de “clásico”, e incluso, a aquello a lo que nos referimos con “constitucionalismo”.

En este punto, quizás pueda llegar a cuestionarse si esta discusión (sobre ‘constitución’, ‘clásico’, ‘constitucionalismo’, etc.), es realmente fundamental para alcanzar el objetivo de este trabajo. La razón por la cual es importante adentrarnos en esta indagación terminológica, obedece a que, para Tocqueville, los prospectos de éxito o fracaso de una constitución democrática estarían hasta cierto punto determinados por cuestiones conceptuales sobre lo que implica la creación o mantenimiento del orden político como tal: algo que se encuentra en el centro de las cuestiones que estudia el constitucionalismo, pero que varía de forma importante, dependiendo de quién escriba sobre constitucionalismo o constitución. En esta línea, procederemos a definir sobre qué entendimiento de estos términos nos estamos basando.

Está claro que el constitucionalismo moderno implica un cambio de paradigma al del constitucionalismo clásico, entendido de la forma general que se describió hace un par de párrafos. Obviamente, cualquier versión moderna enfatiza el carácter racional deliberativo que precede al establecimiento de un ordenamiento político y jurídico, por ejemplo.²³⁹ Lo que hace falta clarificar, o al menos no es que haya un consenso

²³⁹ Además, explica Maurizio Fioravanti, “los modernos han formalizado de manera extrema la problemática de la forma de gobierno, *resolviéndola finalmente en una técnica de atribución de competencias, basada en el presupuesto de que la cuestión del gobierno se agota totalmente en el plano de las relaciones entre los poderes públicos* [énfasis propio] —por ejemplo, en el positivismo decimonónico, entre los órganos del Estado—, tomados como distintos y separados de las fuerzas sociales, de los conflictos y de los equilibrios sociales”; Fioravanti, Maurizio, *Constitución: De La Antigüedad a Nuestros Días*, Madrid, Trotta, 2011, p.17.

contundente en la literatura constitucionalista es: ¿en qué cuestiones lo moderno rompe irremisiblemente con lo clásico?, y, ¿en qué medida es más bien una adaptación o evolución de ideas desarrolladas ya desde la antigüedad? A continuación, un breve análisis de algunas propuestas que han buscado dar respuesta a estas preguntas, ilustrando la necesidad que existe de establecer exactamente, con qué argumentos se identifica más lo que aquí estamos presentando. De esta manera buscamos también que se vaya viendo con mayor notoriedad, en dónde es que pretende entrar nuestro trabajo.

Algunos autores, entre los que se encuentra M. J. C. Vile, tienden a presentar un concepto de constitucionalismo cuyo origen más *real* se encuentra ya en la época moderna, contraponiéndolo de manera muy clara con cualquier noción antigua. Para quienes sostienen esta visión, el constitucionalismo es, fundamentalmente, una forma de organización política que implica la separación de los distintos poderes estatales que interfieren en una determinada comunidad, y la cual se determina mediante un proceso de deliberación racional por parte de la autoridad competente.

Sin embargo, incluso con un entendimiento como el anterior, el mismo Vile intenta establecer el tipo de influencia que tuvieron autores como Aristóteles, quienes sin duda —e independientemente de si sus ideas forman parte del desarrollo del constitucionalismo propiamente—, han sido objeto de estudio de autores considerados como referentes del constitucionalismo. Vile argumenta que Aristóteles, al dividir la ciencia política entre aquello que tiene que ver con la actividad del legislador y la acción política propiamente dicha, establece, aunque sea de forma muy remota e indirecta, una influencia sobre lo que después sería el objeto de estudio del constitucionalismo moderno.²⁴⁰ Ahora bien, está claro que para Vile, como decíamos hace un momento, la noción de constitución se refiere primordialmente a un entendimiento de organización política que, de suyo, contempla una determinada separación de poderes: algo que, al menos en lo que se refiere al núcleo del pensamiento de autores como Aristóteles o Platón, es ciertamente

²⁴⁰ Vile, M J C., *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Indianapolis, Liberty Fund Inc, 1998, p. 24.

distinto.²⁴¹ Y efectivamente, él mismo dice que la característica más importante del pensamiento griego y romano, no tenía que ver con la separación de poderes, y sí con lo que se refería al gobierno o constitución mixta: es decir, a un equilibrio de las distintas clases sociales, en aras de lograr la unidad armónica de la comunidad política.²⁴² En otras palabras, en la opinión de Vile, parecería que el constitucionalismo es, ante todo, una forma de organización del estado que contempla una necesaria separación de los poderes que lo conforman, y no necesariamente una disciplina que estudia el funcionamiento de regímenes gubernamentales, con posibles formas de organización diversas.

²⁴¹ Giovanni Sartori es aún más contundente al decir que le parece “absurdo” hablar de constitucionalismo griego, y que, en todo caso, lo que se ha tomado como constitucionalismo griego, proviene de una mala traducción del término *politeia* –que usa Aristóteles, por ejemplo–, equiparándolo con *constitución*. Véase Giovanni Sartori, “Constitutionalism: A Preliminary Discussion,” *American Political Science Review*, vol. 56, núm. 4, 1962, pp. 853-864, <https://doi.org/10.2307/1952788>, p. 860. Es, sin duda alguna, acertado notar que el tema de lo que significa *politeia*, no es menor. Sin embargo, postular que no existe noción alguna de constitucionalismo griego es, por decir lo menos, simplista. *Politeia*, ciertamente, se refería al conjunto ético-político de *la polis*, pero su traducción como régimen, y la subsecuente implicación –que explicaremos–, de que el régimen es la forma de la polis, veremos que justifica hablar de constitucionalismo griego. Véase, por ejemplo, lo que acertadamente dice Carnes Lord en su introducción a la traducción que hizo de la *Política*: “Debe decirse que la terminología de Aristóteles es algo confusa. En la *Política* misma, Aristóteles deja claro que su principal interés no son las leyes o la legislación como tal, sino sólo lo que se podría llamar (de nuevo con miras a la terminología contemporánea) “derecho constitucional”, o más generalmente, las instituciones legales y consuetudinarias y prácticas que definen la constitución o el régimen político de una ciudad” (en Aristóteles, *Aristotle's "Politics"*, trad. de Carnes Lord, Chicago, University of Chicago Press, 2013).

²⁴² Lord, Carnes, *Introducción del traductor (Aristotle's Politics op.cit.)*

Por otro lado, autores como Benjamin Straumann argumentan que el constitucionalismo, en definitiva, implica nociones modernas en torno al alcance y los límites que debe tener el estado, pero que es un concepto que emana directamente de influencias clásicas o antiguas: ²⁴³ una influencia, piensa él, fundamentalmente romana.²⁴⁴ Straumann argumenta que, si bien existen ciertas diferencias entre la visión moderna y la antigua, algunas de esas diferencias se deben a ‘amontonamientos’ ideológicos equivocados (*lumping together*), y no necesariamente a cambios paradigmáticos que impliquen un rompimiento tan radical con la visión clásica (cierta visión clásica, mejor dicho: la romana).²⁴⁵ Para él, no es lógico equiparar la influencia de Grecia a la influencia que ha tenido Roma sobre el concepto de republicanismo clásico, por un lado; y por otro, muy relacionado a lo anterior, sobre el ‘pensamiento constitucionalista.’²⁴⁶ Dice que el constitucionalismo es, primordialmente, una contribución de la época de la decadente república romana, dado que dicha época, refleja de distintas maneras, “una preocupación por los derechos civiles y pre-políticos,

²⁴³ Estamos usando los términos “clásico” y “antiguo” de manera intercambiable. No es que uno y otro hagan referencia a distintas nociones.

²⁴⁴ Según Maurizio Fioravanti, está es también la interpretación de McIlwain. Véase Fioravanti, *op. cit.* p.30.

²⁴⁵ Dado lo que dice Straumann, suponemos que Vile entraría en su categoría de aquellos que han acuñado –según él injustificadamente–, el incluyente término “constitucionalismo clásico”. Véase Straumann, Benjamin, *Crisis and constitutionalism: roman political thought from the fall of the republic to the age of revolution*, New York, Oxford University Press, 2018.

²⁴⁶ En relación a esto, Straumann argumenta que Benjamin Constant fue uno de los culpables de iniciar esta equiparación o agrupamiento imprudente, que tendió a darle a Grecia una mayor importancia de la que según él en realidad tuvo; y como consecuencia a esto último, dice que se fue creando una dicotomía radical entre republicanismo clásico y moderno; y por consiguiente –porque él entiende que este es producto del “republicanismo clásico–, entre constitucionalismo antiguo y constitucionalismo liberal moderno. Véase *Ibidem*, p. 6.

y una idea correspondiente de justicia política que es notoriamente distinta del pensamiento griego sobre el tema”.²⁴⁷ El argumento de Straumann implica que el constitucionalismo se refiere a una forma de pensamiento cuyo objeto de estudio, es, ante todo, el ordenamiento institucional que permite el control de los poderes del estado, y la preservación de las libertades civiles. Para él, el constitucionalismo moderno, más que un cambio de paradigma, es el rescate de una forma de pensamiento ya presente durante el declive de la república romana: una forma de pensamiento, no realmente preocupada por la naturaleza y funcionamiento de lo que implicaría un *buen gobierno*, sino sobre la contención, a través de leyes y normas, de la autoridad política.²⁴⁸

Evidentemente, el constitucionalismo moderno y su natural tendencia al positivismo jurídico –el énfasis en los alcances de la norma formal, el diseño institucional y el proceso– implican, como lo explica Straumann, poca influencia de las ideas de Platón o Aristóteles. Sin embargo, si se prefiere, nosotros somos de la idea de que, más bien, podría hablarse de dos constitucionalismos clásicos: el de los griegos, y el de los romanos. Esto último es algo, a nuestro entender, más o menos evidente; por lo que la aseveración de Straumann no parece ser muy perspicaz. El pensamiento constitucionalista de autores como Tocqueville, o antes que él, el de Montesquieu, tienen elementos de ambos constitucionalismos clásicos, y también elementos de constitucionalismo moderno. Lo anterior no es una discusión intrascendente de carácter historiográfico: creemos, como decíamos al principio, que entendiendo mejor las influencias que hubo sobre Tocqueville, podemos también entender mejor la relevancia que tiene su propuesta para el momento actual de las constituciones democráticas modernas. Como dijimos, sobre la noción de que existen dos constitucionalismos clásicos o antiguos somos conscientes de que no es que estemos presentando una idea muy novedosa: lo que creemos que sí aportamos a la literatura, es una articulación que

²⁴⁷ *Idem.*

²⁴⁸ Sobre este tema, el significado que la palabra libertad ha tenido a lo largo de la historia, dependiendo culturas y pensadores, la discusión contenida en el libro de Quentin Skinner es imprescindible: Skinner, Quentin, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

permite ver la convergencia de estas distintas visiones en la propuesta y análisis de Tocqueville, lo que a su vez informa —si cabe— una idea de eficacia constitucional distinta a la que generalmente se entiende hoy en día.²⁴⁹

En el sentido de cómo son distintas las aportaciones de Grecia y Roma, y de cómo, no obstante, sí convergen en ciertos aspectos fundamentales, Maurizio Fioravanti presenta varias ideas que son de gran utilidad. Para Fioravanti, el pensamiento constitucionalista de los griegos tiene que ver con lo que ellos identificaban como *politeia*, mientras que el de los romanos, giraba en torno al análisis de la *res pública*. Ahora bien, para Fioravanti, sí se justifica en cierta forma, hablar incluyentemente de la “constitución de los antiguos”, ya que él, correctamente, sí ve cómo es que ellos —aún con acentos distintos, con un enfoque compartido—, sentaron las veces de la *conversación* constitucionalista. En este sentido, dice Fioravanti:

Ellos [griegos y romanos] pensaban más bien en la constitución como en una exigencia a satisfacer, como en un ideal —al mismo tiempo ético y político—, a perseguir, que se hacía todavía más fuerte — como hemos visto— en las fases de crisis más intensa, de más clara separación política y social, como en el caso de la decadencia de la *polis* griega o de la misma república romana.²⁵⁰

En ambos casos, dichos conceptos comienzan a ser analizados en momentos complejos para las comunidades tanto helénicas como romanas: en el primer caso, ante

²⁴⁹ En este sentido, Pozas acertadamente refiere que el concepto de eficacia constitucional, es uno que sólo hace sentido en un contexto moderno, y algunos dirían que sólo aplica para constituciones escritas. Para los antiguos, la mera noción de eficacia era algo que no tenía razón de ser, dado que su idea de constitución era algo que se refería a una realidad de facto (Pozas, *op.cit.* p. 3). Ahora bien, nuestro argumento va en el sentido de que, la noción de constitución de Tocqueville, a pesar de tener elementos de constitucionalismo antiguo, sí puede incluir una idea de eficacia, en cuanto a que, un buen régimen moderno, una constitución efectiva, será aquella que permita el avance de la libertad en los términos que hemos explicado.

²⁵⁰ Fioravanti, *op.cit.*, p. 29.

la creciente mercantilización de la *polis*,²⁵¹ y el creciente conflicto entre clases sociales, surgió la reflexión sobre aquellas formas que pudieran llevar a mantener la *eunomía* (el buen gobierno que permitía la unidad armónica) y a evitar la *stásis* (conflicto civil). Y si bien Fioravanti piensa que el pensamiento antiguo en torno a la idea de constitución sí es una continuación del pensamiento griego²⁵², reconoce que el énfasis romano, como lo expresa Polibio, es uno que ya empieza a centrarse en la discusión en torno a la adecuada separación de poderes. Lo anterior, explica Fioravanti, ya es una variación importante al concepto de constitución mixta que estudiaban pensadores como Platón o Aristóteles, para quienes, lo *mixto*, se refería a la capacidad de encontrar concierto entre las distintas clases y los distintos intereses de los individuos que conformaban la *polis*, y no a la organización y alcance de los poderes que conformaban al gobierno.²⁵³ Sin embargo, en donde los dos enfoques parecen compartir la visión normativa –la de que la constitución es una exigencia a satisfacer, un objetivo al cual aspirar– es en el trabajo de Cicerón, para quien, explica Fioravanti, para que la república no degenera en

²⁵¹ Quizás pueda parecer obvio, pero en aras de la mayor claridad posible, cabe decir que el término polis se refiere a “ciudad-estado” y no ha de confundirse con *politeia*, que es un término, como veremos, más comprehensivo. Para mayor claridad, cabe tener en mente la definición que nos proporciona Carnes Lord en la introducción a su traducción de la *Política*: “es la forma de organización política que prevalecía en el mundo griego durante su periodo de mayor grandeza (aproximadamente del siglo ocho al tres, antes de Cristo), un estado independiente organizado en torno a un centro urbano y típicamente gobernado por leyes formales e instituciones políticas republicanas” en Aristotle, *Aristotle's "Politics"*, trad. Carnes Lord, Chicago, University of Chicago Press, 2013.

²⁵² Fioravanti, *op.cit*, p. 25.

²⁵³ Esto, como explicaremos en breve, consideramos que es fundamentalmente correcto. No obstante, hay ciertos matices que apuntaremos dada la preocupación presente, sin lugar a dudas, en pensadores griegos al explorar lo que constituiría los regímenes más adecuados para la consecución de los objetivos de la *polis*.

desorden –*stásis* en griego–, necesita de una particular forma de unión mixta y moderada.²⁵⁴

Considerando todo lo anterior, se puede ir consolidando la idea de que Tocqueville tiene elementos de constitucionalismo clásico; principalmente el que tiene que ver con la visión griega que sostiene que, el adecuado estado social de una comunidad política está inseparablemente conectado al buen funcionamiento de la *polis*, y la *politeia*, a su vez, tomando en cuenta el estado social, debe aspirar a dar la forma correcta a todo el entorno ético-político. Dicho de otro modo, Tocqueville configura su constitucionalismo, siguiendo ciertas concepciones fundamentales que estudiaron los griegos, las cuales serán explicadas enseguida.

Según la comprensión de Fioravanti, también cabría una influencia romana, especialmente en lo que concierne a lo planteado por Cicerón sobre la necesidad de poner atención al carácter social de todos los miembros integrantes de la comunidad política si lo que se pretende es evitar el declive, en ese caso, de la república: a este respecto, cabe decir que la idea de constitución de Tocqueville es una que tiene rasgos de “conciliación política” entre los distintos poderes, personas e intereses involucrados.²⁵⁵ En otras palabras, la conveniencia y viabilidad de un régimen, depende, en muy buena medida, del carácter de la sociedad que este gobierna: de la moderación de los intereses personales que tienen los individuos –y en el antiguo régimen, de las distintas clases– es que se puede concertar un cuerpo político que funcione de cara a la

²⁵⁴ Fioravanti, *op.cit*, p. 28.

²⁵⁵ Fioravanti, *op.cit*. pp. 28-31. También hay elementos romanos en Tocqueville desde el punto de vista del concepto de libertad que maneja el francés. Un concepto que, como veremos en breve, según el trabajo de Quentin Skinner, podría tener elementos ‘neo-romanos’, más que liberales (Véase Skinner, Quentin, *op.cit.*). Solo decir, por último, en relación a este párrafo, que la idea de “conciliación política”, está relacionado con el argumento que estamos planteando de que la moderación es una idea central en el constitucionalismo de Tocqueville (algo que, esperamos, quede aún más claro en el siguiente capítulo).

consecución del bien común: objetivo buscado, como decíamos, por las constituciones mixtas.

Dado que los individuos por sí mismos no necesariamente buscarían anteponer el interés común al propio, tanto Aristóteles como Platón llegaron a la conclusión de que la democracia muy probablemente terminaría en un estado de corrupción que no permitiría el alcance de la vida buena por parte de los miembros de la polis. En este sentido, Tocqueville también piensa que un sistema democrático que no correspondiera a un adecuado estado social, podría degenerar en nuevas formas de despotismo. Para sustentar los importantes paralelismos que ya se han ido perfilando, así como las diferencias que hay entre Tocqueville y los griegos, vale la pena ahondar un poco más en algunas nociones que tenían estos últimos, como la ciudadanía y el fin último de la polis –el *telos*–, resaltando algunos aspectos plasmados en algunas de sus obras más importantes.

Ciudadanía y libertad: el *telos* de la *politeia* y su resonancia en la propuesta de Tocqueville

En los párrafos anteriores, ya se han ido aduciendo algunos de los principales aspectos que configuran lo que podríamos denominar como el enfoque griego sobre la realidad política. La principal característica es que, como decía Fioravanti, en la antigüedad griega, lo político debía de reflejar una búsqueda de satisfacción de ciertos estándares éticos. En otras palabras, lo políticamente bueno, era aquello que lograra facilitar la realización de lo que se consideraba como bueno para quienes conformaban la comunidad. En términos generales, la vida virtuosa era lo que pensadores como Aristóteles y Platón caracterizaban como una vida buena, y, en consecuencia, dada la natural condición social del hombre, *la polis* el contexto propicio en donde ello podía lograrse. El fin, pues –el *telos*–, de *la polis* era, fundamentalmente, que los individuos que la conformaban, pudieran vivir vidas virtuosas. La principal cuestión sería, en ese caso, entender qué tipo de régimen favorecía de mejor manera dicho fin. Para contestar esto, debía de comprenderse, primero, quiénes conformaban *la polis* –y aunado a ello, qué implicaba la condición de ciudadanía–; qué significaba “vida virtuosa”; y derivado de eso, entonces sí, cómo es que debían de distribuirse las distintas responsabilidades o magistraturas gubernamentales. Conociendo todo lo anterior, permitiría definir, a su vez,

qué cualidades debían de tener aquellos que fueran autoridad, en aras de que pudiera lograrse el objetivo colectivo. La gran contribución de figuras como Aristóteles y Platón – parteaguas fundamental en la historia de la civilización occidental–, fue su conclusión de que debía ser la razón el medio que permitiría acercarse a la respuesta de todas estas cuestiones. La razón llevaría a ambos a entender, por ejemplo, que quienes llevaran vidas virtuosas, podrían considerarse los más libres. Por eso, Leo Strauss interesantemente habla de que, el liberalismo original, es el liberalismo de los clásicos. En ese sentido explica que,

Originalmente, un liberal era el hombre que tenía el comportamiento de un hombre libre, distinto al de un esclavo... El hombre liberal en el nivel más alto estima primordialmente la mente y su excelencia, y es consciente del hecho de que el hombre, en su mejor versión, es autónomo o no está sujeto a ninguna autoridad, mientras que en todos los demás sentidos[énfasis nuestro], está sujeto a una autoridad, que, para poder ser merecedora de respeto, o para ser verdaderamente autoridad, debe de reflejar a través de un medio atenuado aquello que es lo más alto.²⁵⁶

Para los griegos, explica Strauss, lo más alto es la razón que sabe lo que le conviene: la virtud. Y la virtud es lo que permite vivir en verdadera libertad.²⁵⁷ Sin embargo, lo complejo sería que todas las personas llegaran a comprender dicha conveniencia. De hecho, no todos podrían realmente llevar a cabo la actividad racional necesaria para comprender las causas últimas del porqué la conveniencia de la virtud. Quienes no pudieran, tendrían que ser guiados por quienes sí pudieran: la autoridad, ayudada de las leyes en un régimen adecuado –el cual, como decíamos hace algunos párrafos, debe emanar de una forma de vida ya existente–, tendría como principal objetivo, la educación en la virtud (a eso llama Strauss educación liberal), que permitiera la adecuada realización de los miembros de una comunidad. Para los griegos, a través de la

²⁵⁶ Strauss, Leo, *Liberalism Ancient and Modern*, London, Cornell University Press, 1989, p. 28.

²⁵⁷ Tocqueville está de acuerdo con esta aseveración. Dicha búsqueda, piensa él, era posible en las aristocracias. En las democracias, como dice en DA 501-505, por ejemplo, hablar de virtud en realidad ya es más bien inútil. Por lo tanto, el *telos* de la ciudad, como veremos, también naturalmente tendría que cambiar.

educación liberal –que por ser la vida virtuosa el *telos* principal de la *polis*, correspondía a la autoridad procurarla–, es que se podría llegar a tener, entonces sí, comunidades verdaderamente justas. Como se puede ver, para los griegos, la libertad era entendida en términos de que la polis estuviera consiguiendo su objetivo: un objetivo que sin dudas tenía repercusiones *liberales* en los individuos, pero que no implicaba la idea de libertad individual contemporánea. En el caso de Tocqueville, la libertad, cuyo componente individual sería ineludible en tiempos democráticos –algo que, como explicamos en el primer capítulo, él, ultimadamente, veía con buenos ojos–, el objetivo del régimen sería favorecer el desarrollo de la verdadera libertad individual: una idea que, de no tener un componente de trascendencia cívica,²⁵⁸ terminaría degenerando en nuevas formas de servidumbre. No obstante, con todos los riesgos que efectivamente implica, Tocqueville dirá inequívocamente, que la idea de libertad democrática, cuando es entendida adecuadamente, es la “idea correcta de libertad”.²⁵⁹ Cómo se lograría el objetivo general de *la polis* que acabamos de explicar –y más aún, qué tanto es realmente posible–, fue establecido por Platón y Aristóteles en trabajos como *la República*, *las Leyes* y *la Política*. A continuación, ampliaremos de manera muy breve algunas consideraciones puntuales

²⁵⁸ Ya no de virtud propiamente, dado que, como explica en DA 501-503, El individuo democrático, difícilmente entenderá ese lenguaje.

²⁵⁹ Ver lo que dice en esta elocuente cita: “Esta noción aristocrática de la libertad (libertad como privilegio) aparece entre quienes han heredado un sentimiento elevado de su valor individual, un gusto apasionado por la independencia. Le da al egoísmo una energía y un poder singular. Experimentado por individuos, ha llevado a menudo a los hombres a los actos más extraordinarios... Según la idea moderna, la idea democrática, y me atrevo a decir la idea correcta de la libertad, se presume que cada hombre ha recibido de la naturaleza las luces necesarias para gobernarse a sí mismo, y posee desde su nacimiento un derecho igual e inalienable a vivir independiente de sus semejantes...” en Tocqueville, *The Social and Political State of France Before and After 1789*, citado en Manent, Pierre, *Tocqueville and the Nature of Democracy...cit.*, p. 19.

que ahí plasmaron (sobre todo en *Las Leyes y la Política*), y que tienen resonancia en el entendimiento político-jurídico de Tocqueville.²⁶⁰

En la *República* –quizás el diálogo platónico más famoso–, el personaje principal, Sócrates, explora, a través de conversaciones con diversos interlocutores, la naturaleza del concepto de justicia. Y lo hace con la intención de encontrar maneras de reformar Atenas, dado el proceso de declive político por el que en ese momento estaba atravesando.²⁶¹ A través de un ejercicio mental, Sócrates establecerá, por un lado, la supremacía de la justicia como objetivo colectivo a conseguir, y por otro, el régimen en donde lo anterior pudiera tener cabida. El gran tema es que, en este diálogo, Sócrates sólo dirá cómo es qué, en circunstancias ideales, se podría lograr tener un régimen justo. Es decir, si bien establece las características de lo que constituye la vida buena y el carácter esencial de *la polis*, no llega a tratar cómo es que, en circunstancias reales, se pueda llegar a constituir un régimen justo: un régimen que permita la vida virtuosa de quienes conforman la comunidad política. Eso, explica adecuadamente Strauss, es algo que más bien trata en las *Leyes*.²⁶² Sin embargo, la *República* sí sienta, por una parte, las bases de lo que se podría denominar como ciencia política: a través de la actividad de la razón, buscar acercarse a entender, cómo es que la organización política afecta la vida de las personas. Y, por otro lado, establece de forma contundente que el bien común se alcanza facilitando la vida moralmente digna de quienes conforman la realidad política: algo que va unido a la realidad de que la virtud es un bien propio, principalmente, del

²⁶⁰ Decir que tienen resonancia en Tocqueville, se refiere a la afinidad que hay entre nociones Tocquevillianas y algunas griegas. En otras palabras, aunque ciertamente el francés estudió a los clásicos (Véase Salkever, *op.cit.* y Jardin, *op.cit.* p. 258), no es que el planteamiento de Tocqueville siga fielmente las líneas de razonamiento de los helénicos.

²⁶¹ Strauss, Leo, “Plato,” en *History of political philosophy*, Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 34.

²⁶² *Ibidem.* p. 33.

alma.²⁶³ Ecos de este carácter fundamental de la vida en común están evidentemente presentes en Tocqueville, matizados –como veremos–, por las circunstancias históricas que le hicieron concebir un “mejor régimen posible” distinto en la forma a lo planteado por Platón, pero compartiendo parte importante del fondo en lo que respecta, por ejemplo, a la importancia de la moderación.

¿Pero cuál es el mejor régimen posible para Platón? En las *Leyes*, su diálogo más extenso, aunque a veces olvidado, llegará a la conclusión de que ningún régimen real podrá conseguir de manera adecuada, los objetivos que en la *República* planteó como el *telos* de la *polis*. Lo anterior lo va a definir en un punto *el extraño ateniense* –voz cantante del diálogo, y no Sócrates, como en otras obras– como la “tragedia más real”.²⁶⁴ Antes de ahondar en porqué llegará a dicha conclusión, cabe discutir un par de cosas más en relación al desarrollo del diálogo. Las *Leyes* es el intercambio de ideas entre *el extraño ateniense*, un espartano (Megilo), y un cretense (Clinias), quienes se encuentran mientras los dos últimos se dirigen al templo de Zeus en Creta. Lo que es a nosotros más relevante es que, durante su peregrinar, se adentraran minuciosamente en lo que implicaría fundar una nueva ciudad (real) en la isla de Creta: la ciudad de Magnesia. Después de llegar a la misma conclusión que en la *República* sobre porqué la vida virtuosa de los ciudadanos y consiguiente participación en la dinámica republicana debe de ser el principal objetivo de la ciudad,²⁶⁵ discutirán la mejor manera de lograrlo, llegando a establecer la premisa fundamental de que las leyes son el principal medio para ello.

Sobre el *telos* de la ciudad, el ateniense profundizará “que una ciudad debe ser libre, prudente y amiga de sí misma, y que el legislador debe dar sus leyes con vistas a

²⁶³ Esto también lo dirá en las *Leyes*, por ejemplo, en 631c-e (paginación estándar de Stephanus). La versión de las *Leyes* que uso es la de Thomas Pangle, y cuando se haga referencia a algún pasaje literal, la traducción es mía: Platón, *The Laws of Plato*, trad. de Thomas L. Pangle, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

²⁶⁴ Platón, *Leyes cit.*, 817b-c

²⁶⁵ *Ibidem.*, 653b

[esas] cosas”.²⁶⁶ En esa lógica, la ciudad florecería si se llegaran a cumplir esas tres características. La primera característica que plantea es que una ciudad sea *libre*. Y una ciudad será libre, explica, si sus ciudadanos logran llevar vidas virtuosas –libres en el sentido que interpreta Strauss y que ya comentamos.²⁶⁷ Eso, a su vez, se llevaría a cabo a través de leyes buenas que solo se podrían legislar a través de la prudencia (sabiduría). Dado que es tan complicado tener certeza de que se está obrando con sabiduría, el ateniense dirá que la principal cualidad del legislador debe ser su moderación: más aún, la vida buena que ha de procurarse en los ciudadanos, se entiende, fundamentalmente en términos de una vida moderada.²⁶⁸ En otras palabras, la ciudad de Magnesia, como ciudad, sería libre, primordialmente, si lograra que sus leyes fueran veraces.²⁶⁹ Lo

²⁶⁶ *Ibidem.*, 693b

²⁶⁷ Sobre esto mismo, Pangle comenta en su ensayo interpretativo sobre las *Leyes* que: “La educación liberal es educación en política, en convertirse en un ciudadano perfecto de una república donde el ciudadano desea y ama gobernar y ser gobernado a su vez. Tal educación encarna tanto el desprecio como la aspiración: el desprecio por hacer dinero, el comercio y el trabajo o la artesanía en general; aspiración al uso de la razón (nous) en actividades compartidas de planificación y configuración de la vida colectiva de una comunidad”; en Pangle, Thomas, *Interpretative Essay en Platón, Leyes, cit.* p. 398.

²⁶⁸ Véase, por ejemplo, 744a en *Ibidem.* En 823a, por otro lado, hablará de porqué es importante que el legislador, dé cuenta de la razón de ser de las leyes que promulgue.

²⁶⁹ Esto es, fundamentalmente, que no contravinieran la verdad sobre el fin del hombre y de la ciudad. La explicación que da Pangle sobre esta cuestión es bastante útil: “La ciudad no puede pensar realmente, porque el pensamiento es una actividad privada más que una actividad política, y la ley, en última instancia, es, en el mejor de los casos, un cálculo de segunda mano. Se dice que la ciudad toma su razonamiento de “un individuo privado que es un conocedor” o de “uno de los dioses”. No se dice que el dios sea un conocedor y que la ciudad no tenga un “razonamiento verdadero”; la implicación es que solo en algunos casos la ciudad tendrá una ley que sea si acaso una verdad de segunda mano.” Pangle, *Interpretative Essay en Platón, Leyes, ... cit.*, p. 401.

anterior permitiría que la ciudad fuera “amiga de sí misma” dado que lograría que hubiera consonancia entre los individuos que conformaran la comunidad y quienes gobernarán; esto ocurriría si la razón de ser de la ciudad estuviera claramente establecida y todos vivieran de acuerdo con ella. En ese supuesto, se podría decir que se tiene una ciudad consonante: dicho en los términos de nuestra discusión, la constitución sería la correcta, dada la armonía de las leyes con el modo de vida adecuado.

Eventualmente, el ateniense propondrá una “constitución mixta” (monarquía y democracia) como el régimen a través del cual se pueden conseguir los objetivos trinos de la ciudad.²⁷⁰ Para el ateniense, la conexión entre verdad y libertad es esencial: sin verdad, no podría haber verdadera libertad, y a su vez, sin esas dos no podría haber amistad. Una ciudad en su conjunto estaría mejor equipada para buscar la verdad a través de los “conocedores de [esas] cosas”²⁷¹: pero, ¿quién realmente puede ser certificado como un “conocedor” en toda regla? La respuesta es nadie: de ahí que la moderación, cuidado y minuciosa profundización de los legisladores sobre las razones de las leyes sea tan importante. En última instancia, los tres dialogantes llegarán a la conclusión de que la mayoría de los ciudadanos, como individuos, no pueden acercarse a la verdad sin ayuda; y, en consecuencia, tampoco podrían ser verdaderamente libres. Los legisladores tendrían esa misma dificultad, pero su mayor dedicación debería ponerlos en una mejor posición para hacerlo.²⁷² Paradójicamente, pues, para que los ciudadanos pudieran ser libres tendrían que renunciar al tipo de libertad que es el requisito previo para el conocimiento real –hoy en día podríamos llamarle libertad de pensamiento–, y en su lugar, tendrían que conformarse con creer en la verdad que les fuera dada; algo que no implica que se les engañase, como han interpretado algunos que Platón sugiere en distintos puntos de sus obras, como por ejemplo, con la famosa

²⁷⁰ Como dice en Platón, *Leyes...cit.*, 757a.

²⁷¹ *Ibidem*, 645b (sobre los legisladores).

²⁷² Además de que, por ejemplo, habría un “consejo nocturno” de aspirantes a sabios que les ayudaría.

mentira noble en la *República*.²⁷³ Al hacer esto último, los ciudadanos, como individuos, serían tan libres como las circunstancias reales lo permiten. Eso, y el hecho de que la forma de vida más alta (la filosófica), solo puede llevarse a cabo de manera muy parcial, es la razón por la cual el ateniense va a hablar de la “tragedia más real”: en sus propias palabras, la *politeia* podría ser sólo una imitación de la forma de vida más alta y bella.²⁷⁴ Dicha tragedia es una situación a la vez penosa y benevolente dado que, al menos, la gente estaría viviendo la mejor vida posible, y con ello –siendo libres de esa forma–, contribuyendo así al fin de la *politeia*.

Por último, cabe hacer alusión a una cuestión importante: ¿cómo podrían las leyes de la ciudad transmitir realidades veraces de una manera que pudiera ser captada y seguida por una mayoría que no parece ser *muy* capaz de saber? Presuntamente, dada la importancia que el ateniense otorga a cosas como la razón y la relación diádica entre verdad y libertad, los métodos educativos que debiera emplear la ciudad no podrían ir en contra de estos principios fundamentales. Por tanto, como brevemente acabamos de decir, el engaño, por ejemplo, no estaría de acuerdo con lo que el ateniense parece tener en mayor estima. Las dos posibilidades que considera el ateniense como medio a través del cual se puede transmitir a los ciudadanos la verdad de las leyes son la persuasión y la compulsión.²⁷⁵ Uno de los principales retos de los legisladores sería el de persuadir a

²⁷³ Porque, como dice el ateniense en 730c de las *Leyes*, “la verdad es la líder de todas las cosas buenas para los dioses, y de todas las cosas para los seres humanos”.

²⁷⁴ *Ibidem*, 817b2-6

²⁷⁵ Véase, por ejemplo, *Leyes...cit.*, 720a-e y 722b. Si bien puede haber algunos casos en los que se puede recurrir legítimamente a la coacción, el ateniense afirmará claramente que la mejor manera de dar las leyes a los ciudadanos es como el médico libre cuida a sus pacientes. El ateniense explica que “El médico libre atiende, y atiende principalmente las enfermedades de los hombres libres. Los investiga desde el principio y según la naturaleza, comulgando con el mismo paciente y sus amigos, y él mismo aprende algo de los enfermos y, tanto como puede, enseña al enfermo” (720d). De esta descripción se puede inferir que la persuasión es la forma adecuada de proceder a la

la ciudadanía de lo que le conviene: algo que se logra, principalmente, a través de la educación en hábitos –a través de la música, por ejemplo–, pero también, de manera muy importante, por las explicaciones que se dan sobre las leyes.²⁷⁶

Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo esto con Tocqueville? Por encima de todo, nos parece que hay una afinidad en el énfasis que pone Platón en la importancia de buscar conocer y tener muy presente el fin de la ciudad, y el énfasis que pone Tocqueville en lo mismo. Para el francés, hemos ido desarrollando, en un estado social democrático, el fin del régimen debe de ser, convencidamente, el de la libertad. Para eso, primeramente, hay que saber, evidentemente, qué es lo que se entiende por libertad. El legislador, por encima de todo, debe intentar tener claro, cuál es el tipo de libertad que está procurando y cómo es que lo anterior se puede proteger y fomentar desde el ordenamiento institucional. Desde el punto de vista del francés, lo anterior se tendría que reflejar en un estado que no tendiera a la centralización administrativa: cosa que lograron, al menos en un principio, los estadounidenses. Además, existe una cierta conexión entre la probidad moral de los individuos y el buen funcionamiento del régimen: algo común a ambos pensadores, pero que, en el caso de Tocqueville, se puede dar, primordialmente, a través de la educación en el hogar de familia, y siempre que el individuo libremente así lo quiera –lo cual no es así para Platón. Ahora veremos que el planteamiento de Tocqueville, también tiene cierta afinidad con el de Aristóteles. En otras palabras, para que haya un régimen verdaderamente libre, se requiere, primero, que haya individuos verdaderamente libres: en el caso de Tocqueville, eso se aprende cuando se interioriza correctamente, a través de *las mores* existentes, el arte de ser libres, que se actualiza –en tiempos democráticos–, en ver identificado el interés individual con el interés común. En el caso de Platón, parece, en última instancia, que la actividad del buen legislador, y, por tanto, la probidad de las leyes, tiene una importancia

transmisión de las leyes: una persuasión que conlleva un interés genuino por el bienestar de aquél a quien se cuida.

²⁷⁶ El ateniense analizará con sus interlocutores la importancia que tiene la justificación racional de las leyes cuando hablan de la necesidad de que estas tengan preámbulos (por ejemplo, en Platón, *Leyes...cit.*, 718b o 723b).

mayor en lograr la libertad del régimen. En este sentido, podría decirse, por último, que, para Platón, hasta cierto punto, la libertad también es el fin de la *polis*. No obstante, la principal diferencia parece ser el acento que cada uno pone en la libertad individual. En el caso de Platón, la libre iniciativa individual no es muy relevante: de ahí, y más aún, del hecho que pocos explorarían con profundidad la esencia de las cosas, surge la cuestión “trágica” que comentábamos.

Para Tocqueville, la interiorización de *las mores* se logra a través de medios que no necesariamente son propios de la democracia: la democracia tiende al individualismo y al materialismo, y lo que se requiere es un sentido de trascendencia que le permita a los individuos salir de sí mismos. La religión, por ejemplo, por eso piensa él que debe de jugar un papel tan fundamental en tiempos democráticos. En realidad, piensa Tocqueville, la ley tendría una muy limitada capacidad de formar o transmitir verdades morales o religiosas: cosa que para Platón es muy necesaria. No deja de ser, en el caso de Platón, la *politeia* algo que deriva de una forma de vida ya existente: *el telos* de la polis precede a la creación de las leyes. Por lo tanto, dado que es imposible crear de la nada un régimen perfecto, la moderación de la creatividad legislativa es clave: algo que Tocqueville comparte.

En este orden de ideas, vale la pena comentar algunos aspectos que ya estudiaba Aristóteles y que pensamos también son bastante relevantes para nuestro trabajo. Carnes Lord explica que, para Aristóteles, si bien las *Leyes* de Platón supuestamente buscó ser una propuesta más útil en términos prácticos, al final dicho cometido no se logra, dado que no provee el conocimiento necesario para estadistas en activo.²⁷⁷ La *Política* es su magistral intento por cubrir esa percibida insuficiencia de su maestro. En el libro 1, establecerá –en la quizás sea su frase más famosa–, que “la ciudad pertenece a las cosas que existen por naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político”.²⁷⁸ Lo que sigue en el resto del libro es el desarrollo de cómo es que el hombre

²⁷⁷ Lord, Carnes, “Aristotle”, en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph, *History of Political Philosophy ...*, cit., p. 133.

²⁷⁸ 1253a. Se utilizará la paginación estándar de Bekker, y la traducción de la *Política* de Carnes Lord (de aquí en adelante: Aristóteles, *Política*). Cuando se cite algún pasaje

puede llegar a vivir en plenitud dicha naturaleza política, y cuál es la relación entre hombre y ciudad, de tal suerte que ambos entes consigan alcanzar el fin que por naturaleza les corresponde: un fin cuya compleción es producto de una relación circular virtuosa. Podríamos decir que, aparentemente de una manera más sistemática y directa, Aristóteles se adentra en lo que conforma las nociones de ciudad, régimen (*politeia*)²⁷⁹ y ciudadanía en el libro 3 de su *Política*.²⁸⁰ Empezando dicho libro, establecerá que un ciudadano participa en las funciones judiciales y en el gobierno, y al inicio del capítulo 6 del mismo, el estagirita dirá que el régimen es “la organización de una ciudad con respecto a las magistraturas, particularmente aquella que tiene autoridad sobre todas las cuestiones”.²⁸¹ Poco más adelante definirá que “la ciudad es una comunidad de personas libres”, y analizará el papel central que han de jugar las leyes en toda dinámica sana de vida en común, introduciendo la novedosa idea de que la ley debe de aplicar a todos.²⁸² La interacción entre los anteriores términos es el núcleo de la ciencia política de Aristóteles, pero también, la esencia de lo que podríamos decir es su teoría constitucional.²⁸³ Al final, el foco de su estudio en la *Política* es la *politeia* (el régimen):

literal, la traducción es mía, de la versión: Aristóteles, *Aristotle's Politics*, trad. por Carnes Lord, Chicago, University of Chicago Press, 2013.

²⁷⁹ Ver la nota sobre Giovanni Sartori en p. 119 de este trabajo.

²⁸⁰ En el libro 6 de su *Ética* plantea el carácter práctico de la política y el fin último de esta. En los primeros dos libros de su *Política*, amplía la idea de porqué es importante entender este fenómeno humano como una cuestión eminentemente práctica: una cuestión que ha de buscar comprender y actualizar el bien humano en su sentido más comprehensivo (la felicidad o *eudaimonia*).

²⁸¹ Aristóteles, *Política*, 1278b10

²⁸² *Ibidem.*, 1279a20 y 1281a35

²⁸³ La teoría constitucional de Tocqueville, también es un elemento de su ciencia política.

²⁸⁴ todo lo demás lo analiza en función de esto.²⁸⁵ El régimen, sin embargo, no puede entenderse solo en términos institucionales, y por lo tanto, la teoría constitucional de Aristóteles ha de contemplar todos los elementos que la componen y no sólo lo que se refiere a la diseminación que hace de las distintas formas en que las magistraturas gubernamentales se pueden organizar.²⁸⁶ En este sentido, estudiosos de Aristóteles han notado la fundamental importancia, por ejemplo, de entender su *Ética* como el prolegómeno *sine qua non* es imposible interpretar correctamente, lo que constituye su idea de “personas libres”. Concretamente, en ella se aborda la noción de que la probidad moral de una persona, se ve reflejada en su capacidad de gobernarse –de legislarse, podría decirse–, y de ello –a través de la prudencia–, uno es capaz de orientar sus fuerzas a la consecución de la vida buena. Lo anterior tiene su culmen máximo en la vida en común: alguien es libre cuando se gobierna y sabe reconocer la autoridad, pero, sobre todo, cuando ejerce dicho autogobierno a la hora de gobernar, y con ello orientar, a otros. Cuando ocurre lo anterior, entonces no sólo se tiene hombres buenos, sino ciudadanos. En esa lógica, la condición de ciudadanía, podríamos decir, es la manifestación de la libertad de alguien. Pangle explica en su minucioso y muy útil estudio sobre la *Política*, que, para Aristóteles, las leyes y lo legal no solo producen virtud, sino que son expresiones de virtud.²⁸⁷ El mejor régimen es aquél en donde hay personas libres que, en aras de alcanzar su máxima plenitud, se involucran en el arte del gobierno, y con ello, legislan de manera adecuada: legislar de manera adecuada implica saberse, ante todo,

²⁸⁴ Aparentemente porque, como acertadamente explica Pangle, el método retórico de Aristóteles está lleno de saltos y cuestionamientos constantes a planteamientos que hace en distintos puntos de la *Política*, pero también, de su *Ética*. Véase Pangle, Thomas L., *Aristotle's Teaching in the Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 2014.

²⁸⁵ Dado lo anterior es que cuesta demasiado trabajo entender a qué se refieren Sartori o Straumann con la aseveración de que no hay nociones constitucionales en Grecia.

²⁸⁶ Lord, Carnes, “Aristotle” en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph, *History of Political Philosophy...*, cit., p. 139.

²⁸⁷ Pangle, Thomas L., *Aristotle's Teaching in the Politics...*, cit., p. 12.

guardianes y siervos de la ley.²⁸⁸ Y las leyes contribuyen –en el caso de Aristóteles, pareciera que de forma secundaria–,²⁸⁹ a que las personas buenas se conviertan en ciudadanos. El régimen (*politeia*), es la expresión de la ciudad,²⁹⁰ y la ciudadanía, es producto de la interacción entre la educación por habituación que ocurre principalmente en casa, y después en las leyes. A su vez, las leyes, para tener fuerza y arraigo requieren tener fines correctos y ser cambiadas lo menos posible.²⁹¹ De tal forma, explica Lord, Aristóteles infiere que el estadista en el sentido verdadero es alguien que combina la “virtud moral con la inteligencia práctica”; la experiencia y conocimiento de las características particulares de su ciudad o su gente con la capacidad de interpretar lo que la ley establezca cuando no esté claro. En última instancia, todo lo anterior refleja la idea práctica aristotélica de que el mejor régimen se dará a través de cambios incrementales a leyes existentes e ideas políticas, “y no mediante la promulgación de esquemas utópicos.”²⁹² ¿No suena esto muy parecido a lo nuestro autor francés, en general, plantea? Evidentemente hay diferencias importantes: Tocqueville, ya dijimos, piensa que en tiempos democráticos hablar de virtud sería vano. Pero, ¿no se parece el componente cívico en la idea de libertad individual de Tocqueville a la idea de ciudadanía de Aristóteles? Sin lugar a dudas. Más aún, existe una profunda afinidad en la noción de que cambiar la naturaleza de un régimen (*politeia*)²⁹³ es mucho más complicado que

²⁸⁸ Aristóteles, *Política*, 1287a20

²⁸⁹ En la *Ética* (Libro 6, por ejemplo), se trata como la educación se debe, fundamentalmente al jefe de familia.

²⁹⁰ Pangle, Thomas L. y Burns, Timothy, “Aristotle's Politics,” en *The Key Texts of Political Philosophy: An Introduction*, New York, Cambridge University Press, 2015, p. 80.

²⁹¹ Aristóteles, *Política*, 1276b.

²⁹² Lord, Carnes, “Aristotle” en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph, *History of Political Philosophy...*, *cit.*, pp. 131 y 143.

²⁹³ En 1279a26, Aristóteles explica que “el cuerpo gubernamental es el régimen” y recordemos la cita que referenciamos párrafos arriba en donde Tocqueville explica a sus compatriotas que, cambiando la estructura formal, no necesariamente implica propiamente cambiar de régimen.

simplemente cambiar las leyes. Y al mismo tiempo, esto último no implica que la actividad legislativa en su componente más activo sea irrelevante: es la expresión más alta de prudencia –de moderación, sin duda alguna–, en el arte de gobernar.

Sin embargo, la pretensión moderna de algunos de los que tuvieron influencia sobre las revoluciones estadounidense y francesa, es que a través de lo establecido por la ley fundamental y el ordenamiento institucional de ahí derivado –la constitución en el sentido moderno–, se podría generar al individuo democrático adecuado, y no tanto ya viendo al ‘estado social’ como algo tan relevante. En otras palabras, el estado social pasaría a un segundo término, mientras que la norma formal, casi siempre escrita, se centraría exclusivamente en limitar los excesos de la libertad individual y en buscar el equilibrio entre poderes. Por lo tanto, sí se percibiría a la norma formal como el principal vehículo para formar ciudadanos democráticamente competentes, pero en donde dicha competencia consistiría, casi de manera exclusiva en la observancia de la ley, y de manera paralela, se entendería que la atención de la norma fundamental, debería de centrarse en el funcionamiento del gobierno, y no tanto en si dicho gobierno se adecuaría a un ideal de lo que un buen gobierno consistiría, siguiendo a una noción de lo que las características de un determinado estado social implicara.

Justamente, es en el sentido anterior que radica la principal crítica de Tocqueville a la visión moderna, y concretamente, a sus compatriotas revolucionarios: al desdén o desatención que tuvieron del estado social en el que se encontraban, y a la pretensión soberbia de buscar crear un nuevo orden jurídico y político desde cero; y, dicho de otro modo, de arriba hacia abajo. Es por lo anterior que Tocqueville se centra tanto en entender qué hizo diferente al experimento estadounidense: lo cual lo lleva a la conclusión de que, los americanos, supieron construir una constitución sobre un estado social propicio –si bien frágil e imperfecto. Construyeron, puesto en otros términos, una constitución democrática sobre un estado social democrático. El estado social americano provenía de sus *mores*, las cuales, como explicamos en capítulos anteriores, favorecían el aprendizaje del *arte de ser libres*, lo cual a su vez permitía que sus ciudadanos funcionaran de acuerdo al *interés personal propiamente entendido*. Todo lo anterior, como iremos explicando en mayor detalle, facilitaba la existencia de una soberanía que verdaderamente residía en la gente

Esta noción de *aprendizaje* que sitúa la visión de Tocqueville en línea con el pensamiento clásico –recordemos también lo que explicamos sobre educación liberal, según Strauss.²⁹⁴ Un aprendizaje que, por un lado, no deja de ser en buena medida de carácter moral, y por otro, que se logra, o al menos se perfecciona, en la vida política de la *polis*. Para los clásicos, la probidad de la *polis*, la *eunomía* o buen gobierno, dependía de la probidad del carácter, de todos los que conforman la comunidad política: de ciudadanos o súbditos, y sobre todo, de gobernantes; más aún, la probidad de la *polis* dependía de que la configuración gubernamental correspondiera a la dinámica social en donde se encontrara. Es justamente de esa necesidad de aprendizaje, difícil en una sociedad de individuos poco conscientes de la misma, la que lleva a Aristóteles a hablar, por ejemplo, de lo deseable de las constituciones mixtas, las cuales buscan, de una parte, contener el conflicto a través de la mediación de intereses de distintas clases, y de otra, implican que quienes tienen la potestad más alta en el ejercicio del poder, sepan guiar a través de su claridad intelectual y carácter adecuado, al resto del común de la gente. En este sentido, las lecturas que, por ejemplo, hacen filósofos contemporáneos como Hannah Arendt o Alasdair MacIntyre de la relación circular que en el pensamiento clásico –y concretamente en el de Aristóteles– existe entre buen gobierno y vida buena de todos los que conforman la *polis*, lo que logra la unidad armónica de la constitución en este sentido, son de gran ayuda para entender la relación que estas nociones guarda con la visión constitucional de Tocqueville.²⁹⁵

²⁹⁴ Veremos a continuación que no sólo con el pensamiento clásico, sino también con los primeros modernos: concretamente, dos de sus compatriotas, Rousseau y Montesquieu.

²⁹⁵ Ver introducción y capítulo 1 de *La Condición Humana*, de Hannah Arendt, y *Tras la Virtud* de Alasdair MacIntyre. Y sobre la revitalización de Aristóteles en ambos autores, véase Beiner, Ronald, *Political philosophy: what is it and why it matters*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014. En este sentido, cabe decir según nuestra opinión lo siguiente: MacIntyre argumenta que, al ser el ser humano un animal que cuenta historias (*storytelling animals*), y que las cuenta en conjunto con los demás, la capacidad de tener coherencia moral es fundamental, y esto solo es posible en contextos donde se comparten tradiciones y principios; puesto de manera muy general y simple, él entiende

Ahora bien, ya que hemos hablado del componente griego que tiene el concepto constitucional de Tocqueville, pasemos a hablar de la parte romana que, en cierta forma también tiene, y el cómo esto es el vínculo que lo conecta con la parte moderna. Veremos, pues, cómo él, a partir del proceso constitucional estadounidense, entiende que una constitución democrática es lo más deseable y favorable para un estado social en donde existe la igualdad; y al hacerlo, encontraremos la profunda influencia que tiene el pensamiento constitucional de Montesquieu, y no de manera irrelevante, también el de Rousseau.²⁹⁶ Lo anterior, que abona a la parte moderna de Tocqueville, implica un

que el pensamiento aristotélico es uno que tiene en cuenta esto, porque establece que la conveniencia de un determinado régimen, depende de la capacidad que tiene de tener individuos que ven el bienestar de la *polis*, como algo de su interés individual. Según MacIntyre, sólo si la *politeia* se basa en “tradiciones de pensamiento y deliberación” locales específicas, la sociedad no puede adquirir recursos éticos “delgados”, sino “densos”. La modernidad, con su racionalidad universal y su sociedad de masas –donde la dependencia mutua es más bien débil–, ha hecho imposible que las personas echen raíces sólidas de las que puedan emanar sus historias personales “integrales”. La principal repercusión político-social de esto ha sido que, en última instancia, no hay un sentido coherente del bien común: en las sociedades de masas, sin *telos* claros y sin principios reconocidos, es imposible que los individuos se sientan responsables de contribuir a un bien común. Por lo tanto, MacIntyre tiene muy claro que la reflexión política razonada solo puede comenzar y desarrollarse con éxito en contextos locales. Las formulaciones políticamente justificadas del bien común y el reconocimiento de los primeros principios de la moral solo pueden ocurrir si están diseñadas de manera que estén en armonía con tradiciones sociales y culturales particulares. (Martínez, Abraham, “MacIntyre and Strauss”, artículo no publicado, 2017).

²⁹⁶ En el caso de Montesquieu, es clara la importancia que tienen las *mores* a la hora de formar el *principio* que hace adecuado a uno u otro gobierno. En el caso de Rousseau, lo que le implica a una sociedad ser capaz de tener una verdadera *voluntad general*, la capacidad de acotar el *amour-propre* que todos tenemos, es similar a la idea de aprender el *arte de ser libres*, actualizado en el *interés personal propiamente entendido* de

concepto de libertad, como dice Skinner, “neo-romano”; una forma de republicanismo clásico en donde la libertad individual,²⁹⁷ más que ser un bien en sí mismo, es el medio más adecuado para alcanzar la libertad republicana: es decir, una comunidad política que es libre porque se gobierna a sí misma.²⁹⁸ Y se gobierna a sí misma, porque los ciudadanos aprenden a gobernarse: lo logran a través del aprendizaje de lo que es el interés individual propiamente entendido, lo cual, a su vez, conlleva un correcto entendimiento de la libertad individual. En adición a lo anterior, la parte moderna de la idea constitucional de Tocqueville, tiene que ver con los mecanismos que permiten la preservación de la libertad de la comunidad política –de la soberanía popular, a través de ordenamientos institucionales que responden correctamente al estado social en donde se encuentran; ordenamientos, cabe decir, que servirían de poco si el estado social no fuera el adecuado. Por último, en este orden de ideas, hay que concluir diciendo que, esto que acabamos de plasmar aquí, solo hace sentido si primero se tiene en cuenta lo que mencionamos en el primer capítulo sobre la preocupación eminentemente moralista de Tocqueville, su concepción de libertad, y el concepto de *mores*; y lo que explicamos en el segundo sobre su idea de naturaleza humana y la constante necesidad de la moderación.

El *fait primitif*: la soberanía popular *propriamente entendida* como “principio generativo”

Algunos de los pasajes claves para entender el concepto de constitución que tiene Tocqueville, se encuentran en el primer volumen de la *Democracia en América*, y comienzan con aquél que habla sobre el estado social de los anglo-americanos. En él, Tocqueville va a establecer de manera clara que “las circunstancias, el origen, la

Tocqueville. A este respecto, cfr. Mitchell, Harvey, “The Changing Conditions of Freedom: Tocqueville in the Light of Rousseau,” *History of Political Thought*, núm. 9-3, 1988, pp. 431-453, <https://doi.org/https://www.jstor.org/stable/26213795>., pp. 441-443.

²⁹⁷ Entendida en su forma más básica, como la capacidad de hacer lo que a uno le plazca, con la única limitante del derecho de un tercero.

²⁹⁸ Skinner, Quentin, *op.cit.*, pp. 6,17.

ilustración, y sobre todo, las *mores*, les permitieron [a los anglo-americanos], fundar y mantener la soberanía de su gente”.²⁹⁹ Como se puede ver, para el autor francés, lo que permitió “fundar y mantener la soberanía de su gente”, tiene que ver con dinámicas que precedieron a dicha fundación: dichas dinámicas fueron favorecidas por las *mores* transmitidas en las familias de los primeros fundadores, pero secundadas a través de formas de organización—como ahora lo explicaremos— que se fueron desarrollando antes del momento formalmente fundacional en 1776 y después en 1789.³⁰⁰ Esas dinámicas, ante todo establecieron un estado social de igualdad, del cual derivó todo lo demás.³⁰¹ Dicha igualdad, no necesariamente era *un bien en sí mismo*. Para Tocqueville, de la igualdad podrían derivarse dos posibles consecuencias: la libertad —si lograba preservarse la soberanía de la gente, como, según el francés, de hecho ocurriría en los Estados Unidos al inicio—, o nuevas formas de poder absoluto.³⁰² En este sentido, como ya se ha mencionado en capítulos anteriores, lo que James Ceasar explica sobre que existieron dos fundaciones de la democracia estadounidense, es correcta.³⁰³ Y fue la primera, sin lugar a dudas, condición *sine qua non* para el éxito de la segunda.

Lo que sigue al párrafo que acabamos de citar, son capítulos que hablan sobre “el principio de la soberanía en la gente estadounidense” (DA I.I.IV), y después va a explicar en detalle, uno de los mecanismos institucionales que según él permitiría consolidar dicha soberanía y mantenerla, dejando las condiciones propicias para cuando se estableciera la constitución formal: la figura de las municipalidades (*townships*). Posterior a eso entrará a hablar de lo que permitió tener una descentralización administrativa, lo cual está seguido, ahora sí, de lo que implicó el establecimiento de la constitución formal, derivado del gran sentido común, que, de acuerdo al entendimiento de Tocqueville,

²⁹⁹ DA, p.53.

³⁰⁰ Al respecto, hemos citado en capítulos anteriores el trabajo de Butterfield, Kevin, *op.cit.*, el cual ayuda a sustentar lo que Tocqueville explica al respecto.

³⁰¹ Esto refleja, nuevamente, la noción clásica en el pensamiento Tocquevilliano.

³⁰² DA, pp. 52 y 53.

³⁰³ Concretamente, la parte de que la primera fundación fue más importante que la segunda. Véase lo que dijimos en el capítulo 2.

tuvieron los padres fundadores. Lo que haremos a continuación, será establecer lo que implica el concepto de soberanía popular en la idea constitucional de Tocqueville a partir de lo que detalla en la *Democracia en América*, y al hacerlo, iremos también estableciendo los rasgos que hay de algunos conceptos que desarrolla Montesquieu en el *El Espíritu de las Leyes*, y, por otro lado, la relevancia del concepto de voluntad general de Rousseau.

Sobre la soberanía de la gente, Tocqueville establece de manera clara que, “en América, el principio de la soberanía popular no está escondido o estéril como en otras naciones; está reconocido por las *mores*, proclamado por las leyes; se esparce con libertad y alcanza sus consecuencias finales sin obstáculo alguno”.³⁰⁴ Dice, en este mismo orden de ideas y de manera por demás importante, que la soberanía popular fue “el principio generativo de la mayoría de las colonias inglesas de América”.³⁰⁵ La idea de que dicho principio esté reconocido por las *mores*, y de que fue el “principio generativo”, es fundamental para entender que es un concepto que, de manera paralela a lo que hemos dicho de que una constitución en el sentido clásico, surge de manera orgánica a través de la dinámica social: no es algo que pueda generarse –al menos no lo parece *prima facie*– a través de un proceso enunciativo que así lo establezca; al contrario, es de ese principio originario, que todos los demás principios democráticos enunciados en algún tipo de declaración, pueden tener sentido y sustento.³⁰⁶

Más aún, Tocqueville va a explicar que la soberanía popular, poco tiene que ver con una idea, por una parte, de sufragio universal, y por otra –todavía más interesante– con la legitimidad que puede tener un gobierno representativo, al derivar su autoridad del apoyo popular mayoritario que pudo recibir de parte de la gente. A este respecto, comentará lo que a continuación reproducimos, no sin antes decir que, en ocasiones, y

³⁰⁴ DA, p. 53.

³⁰⁵ *Idem*.

³⁰⁶ Estamos entrando a analizar uno de los conceptos más importantes que en buena medida integra algunas de las otras nociones fundamentales, que ya hemos estudiado, en el pensamiento de Tocqueville (*mores*, “el arte de ser libres”, “el interés personal propiamente entendido”).

por razones que creemos, y sustentaremos en breve, reflejan la influencia de Rousseau, intercambia el concepto de “soberanía popular” y el de “voluntad nacional”.³⁰⁷

la voluntad nacional es uno de los términos que más han abusado los intrigantes de todos los tiempos y los déspotas de todas las edades. Algunos han visto su expresión en el sufragio comprado de unos pocos agentes del poder; otros en los votos de una minoría interesada o temerosa; incluso hay quienes lo han descubierto plenamente expresado en el silencio de los pueblos, y han pensado que de la obediencia surge el derecho a mandar.³⁰⁸

En este sentido, Tocqueville va a decir que, en el caso de Estados Unidos, la soberanía popular fue algo que no se notaba en la formalidad de sus leyes iniciales, pero sí en la realidad diaria de sus sociedades. Y que fue gracias a ese arraigo profundo que fue teniendo desde el momento de lo que hemos denominado “primera fundación”, que eventualmente, lo que estableció la declaración de la Independencia, y que fue perfeccionado ya en la constitución –la idea del *We the people*– no era una idea abstracta, vaga e irreal, sino que una descripción del estado social ya existente. Todo lo anterior, por consiguiente, en la opinión de Tocqueville, daba coherencia y verosimilitud a lo enunciado en los documentos fundacionales escritos.

Ya dijimos que las *mores* fueron las que permitieron el desarrollo y arraigo de la soberanía popular en los Estados Unidos. Las *mores*, dicho de otro modo, permitirían el aprendizaje del “arte de ser libres” y el “interés personal propiamente entendido”. Pero concretamente, ¿cuál fue el mecanismo principal de dicho aprendizaje? Como hemos establecido ampliamente en el capítulo anterior, la parte práctica, y no tanto la teórica, es fundamental en el entendimiento de la realidad humana según Alexis de Tocqueville. Por lo tanto, el desarrollo de la soberanía popular, y los aprendizajes necesarios para la preservación de la libertad, también debía de ser de carácter práctico. Coherente con lo

³⁰⁷ Sobre este tema, véase Riley, Patrick, “The General Will Socialized: The Contribution of Montesquieu,” in *The General Will before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic*, Nueva York, Princeton Legacy Library, 2016; Pangle, Thomas L., *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

³⁰⁸ DA, p. 53.

anterior, el desarrollo de la soberanía popular se dio de manera orgánica a través de las municipalidades que se establecieron desde un primer momento, las cuales, garantizando los aprendizajes necesarios, promovieron también la capacidad de autogobierno, dando así forma a la soberanía popular según la interpretación Tocquevilliana. Al respecto, el francés comenta: “estalló la Revolución Americana. El dogma de la soberanía del pueblo salió del municipio y [eventualmente] se apoderó del gobierno; todas las clases se comprometieron con su causa; combatieron y triunfaron en su nombre; se convirtió en ley de leyes”.³⁰⁹

Todo lo que hemos dicho hasta este punto del capítulo, a su vez, refleja la profunda influencia que tuvo Montesquieu en el pensamiento constitucionalista de Tocqueville.³¹⁰ Solo con ver lo que dice Montesquieu al inicio del primer libro del *Espíritu de las leyes*, por ejemplo, respecto a que “las leyes, en su más amplia significación son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas”, y poco más adelante, “que las leyes de los distintos gobiernos, variaran dependiendo la naturaleza de estos”,³¹¹ podemos empezar a darnos una idea de la estrechísima coincidencia entre lo que ambos autores conciben como el origen de la legitimidad, coherencia y viabilidad del orden público. Y la anterior percepción se solidifica más aún, si lo ponemos junto a lo que dirá Montesquieu en el libro XII hablando de la libertad política y la libertad del ciudadano: “En relación con la constitución son sólo las disposiciones de las leyes, y más exactamente de las leyes fundamentales, quienes dan origen a la libertad. Sin embargo, en relación con el ciudadano, pueden originarla las costumbres, hábitos y ejemplos recibidos, y pueden favorecerla ciertas leyes civiles...”³¹² Tanto para Montesquieu como para Tocqueville, es muy importante que se defina exactamente el significado de lo que se entiende por libertad, y para ambos, la libertad del ciudadano tiene su origen primero

³⁰⁹ DA, p. 55.

³¹⁰ Recordemos la nota del capítulo anterior en donde traíamos a cuento lo que Tocqueville dice respecto a que su trabajo es un constante diálogo con Pascal, Montesquieu y Rousseau.

³¹¹ Montesquieu, *op.cit.*, pp. 7-8.

³¹² *Ibidem.*, p. 129

en distintos hábitos y costumbres. De igual modo, la libertad del régimen, en un sistema republicano, dependerá de la libertad *real* de quienes lo conforman.³¹³ En el siguiente capítulo volveremos a Montesquieu cuando hablemos del poder judicial en los Estados Unidos: lo que los federalistas plasmaron en la constitución respecto a las prerrogativas de este poder, y que Tocqueville vio con buenos ojos, vuelve a evidenciar la profunda influencia que tuvo el pensador pre-revolucionario, en las ideas que después fueron llevadas a la práctica en la primera república democrática moderna.

Volviendo al tema de cómo se originó la soberanía estadounidense: a diferencia de Francia, en donde todas las instituciones precedentes al nuevo régimen, favorecían la centralización administrativa,³¹⁴ a través del municipio, los angloamericanos fueron sentando las bases justamente para lograr el que, la separación de poderes y el federalismo consagrados en la constitución, por ejemplo, efectivamente fueran garantes de la no concentración de poder. Lo anterior, en virtud, no de dichos enunciados, o al menos no en primera instancia, sino de la capacidad de autogobierno aprendida en los municipios (en algunos más que otros), tal como lo explica Tocqueville:

El habitante de Nueva Inglaterra está apegado a su municipio porque es fuerte e independiente; le interesa porque coopera en su dirección; lo ama porque no tiene nada de qué quejarse en su suerte; pone en ello su ambición y su futuro; se mezcla en cada uno de los incidentes de la vida del municipio: en este ámbito restringido que está a su alcance intenta gobernar la sociedad; se acostumbra a las formas sin las cuales la libertad sólo procede a través de revoluciones, se impregna de su espíritu, adquiere el gusto por el orden, comprende la armonía de los poderes y finalmente reúne ideas claras y

³¹³ Dadas relaciones como la anterior, Paul Carrese concluye de manera por demás acertada que “El retrato de Montesquieu de las leyes pre-políticas de la equidad y del hombre en el estado de naturaleza [libros I.1 y I.2 del *Espíritu*] transmite al hombre tal como era y es, no una proyección abstracta e idealizada sobre la realidad histórica del hombre. La ciencia política basada en estos principios navega por un camino intermedio entre el derecho fuertemente natural de Aristóteles o la ley natural de Tomás de Aquino y el minimalismo de Maquiavelo y Hobbes” (Carrese, *op.cit.* p. 47).

³¹⁴ Véase nota 234, por ejemplo.

prácticas sobre la naturaleza de sus deberes, así como la extensión de sus derechos.³¹⁵

Para Tocqueville, lo anterior, como decíamos en los capítulos pasados, se dio, en primera instancia, por la influencia que tuvo el puritanismo en establecer una idea de libertad en donde la responsabilidad individual, en buena medida, era instanciada a través del involucramiento en lo público, y concretamente, en el gobierno de lo común.³¹⁶ Es así que, como se puede ver, la soberanía popular, según el entendimiento que acabamos de presentar, es el principio del gobierno verdaderamente democrático para Tocqueville: un gobierno que puede considerarse *propriamente* libre. Pero más aún, no es solo el principio, sino el garante de no caer en nuevas formas de tiranía: en términos *rousseauianos*, es lo que permite la existencia de una verdadera voluntad general que imprime legitimidad al ordenamiento institucional.³¹⁷ En este sentido, pensamos que el análisis que hace Robert Kraynak, el cual, si bien es valioso y acertado en distintos puntos que iremos comentando, se equivoca en uno que es fundamental: para Kraynak, Tocqueville concluye que “las revoluciones democráticas han creado una nueva forma de control despótico conocido como *soberanía popular*, el cual amenaza con destruir el

³¹⁵ DA, p. 65.

³¹⁶ Véase nota 34.

³¹⁷ Una diferencia importante con el concepto de voluntad general de Rousseau, es que Rousseau le da una gran relevancia al juicio y razonamiento de los individuos. Dicho lo anterior, el juicio y razonamiento de los ciudadanos, para Tocqueville, tampoco es que sea irrelevante: por ejemplo, en DA, 155 dice, hablando de cómo los estadounidenses logran que funcione su república federal, que “el sistema federal se sostiene, sea lo que sea que uno haga, sobre una complicada teoría cuya aplicación requiere de los gobernados, el uso diario de la ilustración de su razón”. La diferencia está en los limitados alcances que, según Tocqueville, tiene la inteligencia humana, la cual requiere de la moderación que ya hemos hablado. Lo que relaciona más los términos de uno y otro, es que para ambos, ese concepto, propiamente entendido, es la fuente de legitimidad de la autoridad.

carácter moral e intelectual de los ciudadanos, haciéndolos incapaces de la libertad”.³¹⁸ Sin embargo, no parece ese ser el caso. Al contrario. La evidencia textual que hemos mostrado hasta ahora, y lo que iremos mostrando en lo que sigue, hace ver que la soberanía popular, *propiamente entendida*, es la actualización de los individuos que han aprendido “el arte de ser libres”: es sobre lo que Tocqueville dice, al final de la parte uno del primer volumen, que “para ser felices y libres, solo [hace] falta desearlo”.³¹⁹ ya que, como él lo define, es el “principio generativo” que permite el desarrollo de la libertad: “En América, el principio de la soberanía de la gente no está escondido ni es estéril como en otras naciones; está reconocido por las mores, proclamado por las leyes; se esparce con libertad y alcanza sus últimas consecuencias sin obstáculo alguno”.³²⁰ Para Tocqueville, solo a través del ejercicio de la soberanía, se pueden generar condiciones de bienestar común, de manera mucho más efectiva, que cuando se le deja la responsabilidad a una administración centralizada. Al respecto, dice: “Estoy convencido, por el contrario, que es más poderosa la fuerza colectiva de los ciudadanos para producir bienestar que la autoridad del gobierno...” y más adelante, continúa diciendo que la centralización administrativa, antitética a la soberanía de la gente, solo “es buena para prevenir, pero nunca para hacer “...³²¹. Cuando se ejerce autoridad sin el sustento de la soberanía popular, se cae en el despotismo, y “el despotismo por sí solo, no puede mantener nada de forma duradera”...”uno nunca encontrará, haga lo que haga, **poder genuino** si no es a través de la libre concurrencia de las voluntades”.³²² Evidentemente, lo que sí es un hecho, es que Tocqueville está preocupado con los excesos de dicha soberanía, o mejor dicho, con una soberanía popular mal entendida, la cual implicaría pensar sobre ella, meramente, como el derecho al voto, y el ejercicio del mismo: “Estoy convencido, más aún, que ninguna nación tiene más riesgo de caer bajo el yugo de la centralización

³¹⁸ Kraynak, Robert P. *op.cit.*, p. 1175.

³¹⁹ DA, p. 161.

³²⁰ *Ibidem*, p.53.

³²¹ *Ibidem*, pp. 87-88.

³²² *Ibidem*, p. 89.

administrativa que aquellos en donde el estado social es democrático.”³²³ En ese caso, la soberanía en esos términos, sí podría dar pie a nuevas formas de tiranía, tal como lo que él llama centralización administrativa.³²⁴ Pero la soberanía popular en el sentido que Tocqueville lo utiliza evitaría esos resultados: la soberanía popular es el arte de ser libre llevado a cabo. Ello se aprende, en buena medida, en las “instituciones provinciales”³²⁵, en los “poderes intermedios” de las municipalidades³²⁶. Cuando lo anterior no ocurre, no hay verdadera libertad tal como lo expresa hablando, contundentemente, de la alternativa, en donde no hay verdadera soberanía popular, en algunas naciones europeas:

Hay naciones europeas en donde los habitantes se consideran como una especie de colonizadores, indiferentes al destino del lugar en el que habitan. Los mayores cambios ocurren en su país sin su concurrencia; ni siquiera sabe qué es precisamente lo que ha ocurrido; sospecha; quizá escuchó el relato de lo que ocurrió. Más aún, la fortuna de su pueblo, la vigilancia de su calle, el destino de su iglesia y el de su presbiterado no le preocupan; piensa que todas esas cosas le pertenecen a un poderoso extranjero llamado gobierno. Porque él, disfruta de esos bienes como inquilino, sin ningún espíritu de propiedad sin, absolutamente, ninguna idea de mejora...Se somete, efectivamente, al gusto del funcionario; pero disfruta al desafiar la ley como un enemigo vencido, tan pronto como la fuerza es retirada.³²⁷

Es así, que en este punto creemos importante reiterar lo que se ha buscado ir construyendo hasta esta parte del capítulo. La visión constitucional de Alexis de Tocqueville, es una en donde, la principal motivación, lo que ha de buscar inequívocamente, es el desarrollo de la libertad. ¿Qué libertad? Una en donde la del individuo no puede entenderse desconectada de la libertad del régimen. En este sentido, la libertad de Tocqueville, es una libertad cívica, que implica importantes elementos de libertad republicana romana. La verdadera libertad individual, dada la complicada condición humana, es una que implica *el aprendizaje de la libertad*: la moderación del

³²³ *Ibidem*, p. 91.

³²⁴ *Ibidem*, p. 53.

³²⁵ *Ibidem*, p. 91.

³²⁶ *Ibidem*, p. 76.

³²⁷ *Ibidem*, pp. 88-89.

egoísmo y correlativo individualismo, a través del interés personal propiamente entendido, aprendido en la familia y en el involucramiento en asociaciones intermedias. Esto propicia el desarrollo, lento y complejo, del adecuado estado social, el cual se da, en muy buena medida, a través de *las mores*, las cuales, informadas por una correcta religiosidad, podrán darse de manera adecuada, permitiendo así que, la igualdad – condición también dada por un complejo desarrollo orgánico, y difícilmente impuesta desde arriba– pueda ser el campo fértil de la libertad. Lo anterior, por consiguiente, hace posible la soberanía popular, sobre la cual descansa la posibilidad de la libertad del régimen, y de manera circular, de la libertad de los individuos. Es así que la soberanía popular, en estos términos, es el verdadero *constituent power* que le da los prospectos de eficacia a la constitución formal, la cual es muy necesaria: Tocqueville, ya lo dijimos, lo llama *principio generativo*. Dicho de otro modo, la soberanía popular es el elemento *preconstituyente* o el “poder constituyente” que emana de manera orgánica, favorecido por *las mores* y otros elementos culturales –en este sentido, siguiendo una lógica de constitucionalismo griego clásico–, y que implica una idea de libertad republicana en el sentido romano. Sin soberanía popular, los esfuerzos de los diseñadores de la constitución formal, no tendrían el arraigo que permitiría el funcionamiento de la democracia y el avance de la libertad. Sobre esta relación entre soberanía y libertad, estaremos volviendo constantemente ahora que consideremos con mayor cuidado la valoración que hace Tocqueville sobre la constitución formal estadounidense. A este respecto, el proceso formal de creación y establecimiento de una constitución, no deja de ser importante: en la opinión de Tocqueville, como quedará más claro a continuación, los estadounidenses lograron un proceso exitoso dada la irrestricta tendencia a la moderación de los fundadores, quienes, bajo esa lógica, diseñaron el acomodo institucional republicano. Concretamente, qué fue lo que hicieron bien los fundadores, según Tocqueville, es a lo que entraremos ahora.

Capítulo 4: Lo concreto y existente como fundamento del orden constitucional

En el capítulo anterior, definimos la concepción de constitución que tenía Tocqueville. Derivado de ello, establecimos el lugar que ocupa su planteamiento en la historia del constitucionalismo: un planteamiento con importantes elementos de constitucionalismo clásico (nociones griegas, más evidentemente), pero también modernas. Para esto, comentamos los elementos más importantes que, según el francés, deben de tenerse en cuenta para que una constitución funcione. Queda, pues, hablar de cómo, según Tocqueville, a través del diseño institucional, lograron los estadounidenses establecer una constitución democrática adecuada. Con esto se reforzará y cerrará el argumento de que, el constitucionalismo de Tocqueville, también es moderno en un sentido importante. Como se explicará a continuación, el diseño formal de las instituciones y su funcionamiento, no son, en modo alguno, cuestiones irrelevantes para Tocqueville. Para él, por muy buenos principios que existan, por muy saludable que sea un determinado estado social, si no existe el entramado institucional correcto, difícilmente la comunidad política podrá alcanzar su máximo potencial. Desde su perspectiva, los angloamericanos fueron exitosos –al menos en un primer momento– porque su constitución formal fue diseñada con una actitud fundamental de moderación que reconocía aquello que la letra de la ley no podría cambiar o imponer. Lo que se buscó alcanzar no ignoraba la limitada condición humana, y más importante aún, no partía de cero: construía sobre los elementos sociales –“los hábitos del corazón y de la mente”–, y por ello, los prospectos de éxito eran reales. Se mantendrían reales, por otro lado, siempre y cuando, quienes constituían la totalidad de la *politeia*, tuvieran en cuenta la delicada y muy frágil dinámica que hacía posible la libertad “propiamente entendida”. En un segundo momento, para ilustrar la influencia que las nociones constitucionales de Tocqueville han tenido, analizaremos el caso de algunos liberales mexicanos, quienes invocaron la autoridad del francés, principalmente, para sustentar la figura del juicio de amparo, la cual, a la postre, se convertiría en una de las piedras angulares de nuestro sistema jurídico. Veremos que, si bien, en efecto, las citas más influyentes que se hacen del trabajo de Tocqueville, están acotadas a una cuestión en particular –una cuestión cuya minucia, explicaremos, no es que él pretendiera explicar en su totalidad– los

mexicanos apelaban al principio que Tocqueville estaba articulando, el cual tiene sentido dentro del contexto en el que lo estaba planteando. Este último principio se refleja en la naturaleza del juicio de amparo: un principio que los mexicanos decidieron actualizar con un diseño y funcionamiento específicos. En esta línea, hablaremos de la pertinencia de matizar ciertas aseveraciones que se han hecho acerca de la recepción mexicana de Tocqueville, las cuales tienden a generalizar la idea de que las múltiples e influyentes lecturas que se hicieron en nuestro país, “fueron muy superficiales”.³²⁸ Explicaremos que esta aseveración no hace justicia, por una parte, a lo que los mexicanos efectivamente interpretaron. Pero dado que la supuestamente equivocada lectura mexicana se basa en la –también presuntamente incorrecta– presentación que hiciera Tocqueville del *judicial review*, ahondaremos en lo que realmente dijo el francés, y las influencias que lo llevaron a caracterizar la cuestión de la forma en que lo hizo. En las muy convulsas décadas que siguieron a la independencia mexicana, se apelaba a diversas figuras de autoridad para sustentar distintas nociones de liberalismo, constitucionalismo y democracia, que pudieran ofrecer soluciones a la complicada situación que el país atravesaba. Lo anterior no necesariamente implicaba lecturas vagas, por un lado, de dicha situación, y por otro, de las obras en donde los mexicanos buscaban orientación. Distintos puntos de la obra de Tocqueville, veíamos en el primer capítulo, han sido utilizados para buscar sustentar posturas ideológicas muy diversas a lo largo de los años en que ha sido estudiada: esto ocurrió también en México. Por último, cerraremos el capítulo –y más aún, el núcleo de nuestro trabajo– haciendo notar brevemente algunos puntos de encuentro entre entendimientos como el de Tocqueville y el de figuras del conservadurismo como Edmund Burke. Con esto pretendemos profundizar en el tipo de liberalismo –la nueva especie de liberalismo, como Tocqueville la llamaba– que permea todo el constitucionalismo democrático del francés.

³²⁸ Concretamente nos referimos a la de Aguilar, José Antonio, “Tocqueville in Mexico,” *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 26, núm. 2, marzo de 2020, pp. 175-188, <https://doi.org/10.1080/14701847.2020.1789373>.

Tocqueville y la constitución formal estadounidense: el federalismo americano y su manera de atender las limitaciones de la naturaleza humana

Hemos dicho ya, en reiteradas ocasiones, que el pensamiento de Tocqueville debe de leerse, en la medida de lo posible, de forma comprensiva o integradora. Es decir, no puede tomarse, exclusivamente, lo que dice sobre un tema en particular, sin tener en cuenta la estructura en donde se halla y los planteamientos que le preceden y suceden. Lo anterior se debe, por una parte, a la forma que tuvo el francés de desarrollar su teoría, a veces aparentemente inconexa y poco sistemática,³²⁹ pero en la cual subyace un método que refleja la extraordinaria habilidad de Tocqueville por encontrar la relación que hay entre historia y psicología humana,³³⁰ y cómo ello influye en el estado social, la política y las leyes: un enfoque –una *nueva ciencia política*–, en términos contemporáneos, multidisciplinaria.³³¹ Dado lo anterior, buscar aproximarse de forma integradora al pensamiento de Tocqueville, por otra parte, no obedece a un esfuerzo por parte de académicos de encontrar coherencia o *theoria* en donde no la hay, sino a moverse en la lógica del autor, por más arduo que esto pueda ser: un esfuerzo que, para

³²⁹ Lo decíamos ya en el primer capítulo, trayendo a colación lo que muy acertadamente argumentan Wolin y Ganett sobre la particular forma de Tocqueville de desarrollar su *theoria*, a veces sin que la necesidad de conectar distintas partes sea tan evidente (ver nota 6 del capítulo 1). Véase también Jardin, André, *Alexis de Tocqueville...cit.*, p. 59 e *Introducción del editor*, DA, (ed. Nolla), pp. 47 y 48.

³³⁰ Ver Lawler, Peter Augustine, *Tocqueville on interest...cit.*, p. 217.

³³¹ A partir del discurso que diera Tocqueville (*Discourse prononcé a la séance publique annuelle de l'Académie des sciences morales et politiques, Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*) a la Academia francesa de ciencias morales y políticas, explica correctamente Eduardo Nolla que, para el autor francés, “la ciencia política, según Tocqueville, se extiende en el enorme espacio que va de la filosofía al derecho civil, de la teoría a las leyes escritas y los hechos, y es una ciencia fundada en las facultades e instintos inmortales de la naturaleza humana”. Véase DA (ed. Nolla), p. 126.

el mismo Tocqueville, fue por momentos, extenuante.³³² Para lograr dicho cometido, creemos que además del estudio de los documentos publicados, es de gran ayuda acudir a los borradores y anotaciones que se conservan, ya que nos orientan sobre lo que fue el proceso a través del cual, Tocqueville, fue priorizando los temas que conforman su teoría constitucional o constitucionalismo, lo cual, dado todo lo que se ha argumentado hasta este punto, podría decirse que es, en última instancia, otro término para referirse a lo que Tocqueville tiene en mente al hablar de una “nueva ciencia política”. Respecto a la utilidad de acudir a los escritos y borradores no publicados de Tocqueville para profundizar en su lógica, cabe recordar lo que recoge un ilustrativo fragmento de una carta de John Stuart Mill a Gustave de Beaumont, sobre la conveniencia de publicar, póstumamente, manuscritos inéditos de Tocqueville, la cual cita Eduardo Nolla en la introducción a su edición crítica de la *Democracia*. En ella se da cuenta de la gran escrupulosidad de Tocqueville a la hora de organizar su pensamiento, y presentarlo de una u otra manera:

...Sé bien el cuidado que ponía nuestro amigo en no entregar al público la expresión de su pensamiento más que tras haberla llevado al último grado de perfección que se sentía capaz de darle, pero una cosa es preservar un escrito para hacerlo más perfecto y otra querer que sea suprimido cuando la suerte ha decidido que el perfeccionamiento no pueda tener lugar. Hasta los borradores de un estudioso y observador como Tocqueville serían de un valor inapreciable para los pensadores del futuro....³³³

En este orden de ideas, es fundamental profundizar en la estructura y el contexto en los que se da el estudio puntual de la constitución formal estadounidense, dentro,

³³² Véase Schleifer, James T, *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, Indianapolis, Liberty Fund, 2019, pp. 3-23; *cfr.* Jardin, *op.cit.*, pp. 36, 37 y 59.

³³³ John Stuart Mill en la “Advertencia al lector” de Eduardo Nolla, de su edición crítica de la *Democracia en America* (DA ed. Nolla p. 13). Los manuscritos que traeremos a colación, son los que están en la colección de manuscritos de Yale, y los citamos como son citados en la edición crítica de Nolla o en el *The Making...* de Schleifer, según sea el caso. Dichos manuscritos recogen notas y críticas que amigos o familiares le iban haciendo a los primeros borradores de la democracia.

principalmente, del primer volumen de la *Democracia*. El primer volumen está dividido en dos partes, y el análisis de la constitución federal estadounidense, se encuentra al final de la primera parte. Lo que precede a este análisis es todo lo que tiene que ver con *el punto de partida de los norteamericanos, el estado social, el principio de la soberanía del pueblo en América, la necesidad de estudiar lo que pasa en los estados particulares antes de hablar del gobierno de la Unión, el poder judicial y su acción sobre la sociedad política y el juicio político*.³³⁴ Todas las referencias que presentamos sobre su concepto de soberanía, y cómo los estadounidenses lograron aprenderlo y vivirlo, están antes del apartado que habla del proceso formal constituyente: eso no es, en forma alguna, aleatorio. Los temas que terminaron siendo la columna vertebral de la *Democracia*, no fueron el resultado de una decisión fácil, sino la culminación de una tarea complicada de razonamiento y depuración, entre otras cosas, para poder expresar aquello que, en

³³⁴ Para sustentar esto que aquí se está diciendo, son imprescindibles, particularmente, la obra de James T. Schleifer (*The Making of Tocqueville's Democracy in America*) y, también algunos puntos que hace Eduardo Nolla en su edición crítica de la *Democracia*. Ambos autores basan sus trabajos en el análisis de los manuscritos de la *Democracia* que se encuentran en la Universidad de Yale. En el caso de Schleifer –quien, además es traductor de la edición de Nolla de la *Democracia*–, en *The Making* desarrolla un sólido argumento, a partir de las fuentes más primeras. Schleifer entiende a *The Making*, como una expresión de la escuela tocquevilliana de Yale, refiriéndose al estudio que se ha producido de los manuscritos de *la Democracia*, así como de otros textos de Tocqueville, conservados en esa prestigiosa institución estadounidense. Creemos que la importancia de su trabajo radica en que Schleifer logra el cometido que se propuso, y que expresa en el prefacio a la primera edición de *The Making* respecto a su intención de “recrear el regreso mental de Tocqueville a los Estados Unidos permitiéndonos rastrear el desarrollo desde la germinación de ciertas ideas en sus primeras notas hasta la maduración completa en las versiones finales”. Véase Schleifer, *The Making...cit.*, pp. xxi- xxv.

última instancia, a partir de sus observaciones era lo que contribuía al adecuado funcionamiento del entramado cultural e institucional de la república estadounidense.³³⁵

Originalmente, la organización de la *Democracia* iba a ser distinta. En concreto, estaría dividida en cuatro secciones: *point de départ*, *société politique*, *société civile et société religieuse*. Tal como lo refleja uno de los primeros borradores, en donde se encuentra la división apenas mencionada, el *point de départ* sería el punto más importante en torno a lo que giraría, o se construiría todo lo demás: al respecto, Tocqueville decía que “el punto de partida ha engendrado la sociedad como está organizada hoy en día, el *fait primitif* – del cual derivan las consecuencias formuladas como principios”.³³⁶ Eventualmente, la división general de la *Democracia* sería hecha en dos grandes secciones: el primer volumen sería el que abordaría todo lo concerniente a la *société politique* y el segundo, a la *société civile*.³³⁷ A partir de esta división es que se sostiene lo que decíamos párrafos arriba sobre la idea de que el constitucionalismo de Tocqueville, es, realmente, otro nombre para referirnos a su *nueva ciencia política*. Dicho de otro modo, su decisión de incluir su análisis de la constitución formal, precedido por su planteamiento y discusión del “*fait primitif* – del cual derivan las consecuencias formuladas como principios”, obedece a la visión constitucional clásica (en los términos que ya hemos discutido en el capítulo anterior), y moderna, en el sentido de que, dichos principios, pueden ser reforzados o debilitados por el comportamiento de las instituciones formales, y las

³³⁵ Utilizaremos la versión en español de la edición crítica de Nolla (en cuyo caso no es necesaria la traducción), y cuando usemos el trabajo de Schleifer (originalmente en inglés), como se ha dicho anteriormente, la traducción es la nuestra.

³³⁶ de Tocqueville, Alexis, Borrador manuscrito de la *Democracia*, Yale Tocqueville Manuscripts., CVh, Paquet 3, cahier 1, p. 23, en *Ibidem*, pp. 8-9.

³³⁷ El primer volumen, a su vez, estaría dividido en dos partes: el análisis constitucional, propiamente, se encuentra en la primera. Pero en la segunda, hay capítulos importantísimos como el de *Sobre las principales causas que tienden a mantener una república democrática en Estados Unidos*, que contienen elementos importantes, muy en la línea, de cómo, los principios generativos, son actualizados en el ordenamiento institucional estadounidense.

dinámicas sociales que se den en un determinado momento. Para recalcar este punto, vale mucho la pena traer a colación algunas anotaciones que hace Tocqueville en sus primeros borradores. Concretamente, aquellos que tienen que ver con el papel primordial que le daría a la *soberanía de la gente*, como uno de los principios generativos. Del cambio de la estructura originalmente prevista, Tocqueville dice:

Quizás sería mejor comenzar por los grandes principios que dominan toda la sociedad en América. La soberanía de la gente antes de descender al... [Schleifer dice que aquí hay una nota ilegible del copista] gobierno. Hay que darle vuelta a la balanza. Establecer los principios generales de las leyes. Después entrar al municipio [la commune/town] y luego al Estado. Dejar la Unión para el final. Uno puede entender los principios de la Unión solo si conoce los Estados Unidos... La Unión es el resumen (résumé) de una serie de principios que solo encuentran su desarrollo en la sociedad ordinaria.³³⁸

La anterior cita refleja el orden de los factores involucrados en crear un arreglo institucional, democrático, y funcional, en ese caso, evidentemente, en los Estados Unidos, sobre los que dice al final que “la Unión es el resumen de una serie de principios que solo encuentran su desarrollo en la sociedad ordinaria”. ¿Qué quiere decir Tocqueville con esa última anotación? Para Tocqueville, lo formal, las instituciones estadounidenses, son el resultado directo, gracias a la habilidad de los Fundadores, de un proceso de ingeniería constitucional en donde los principios generativos fueron la base de todo lo demás. Dichos principios se vivían en los estados antes, incluso, de la formación de la unión: de ahí, por ejemplo, que haya creído pertinente hablar de la *Necesidad de estudiar los estados particulares*, antes de entrar al tema de la constitución federal.³³⁹ A este respecto, cabe traer otro fragmento de lo que menciona Tocqueville sobre la importancia de dar al tema de la soberanía de la gente, el rol de piedra angular:

Sobre la soberanía de la gente (su historia, su desarrollo; la marcha triunfante e irresistible de *Démocratie* [énfasis original]), los principios generativos de todas las leyes en los Estados Unidos. Su fuerza; su contrapeso, en las *moeurs* [énfasis original], en el poder judicial. La soberanía de la gente aplicada a los gobiernos.

³³⁸ Manuscrito de Alexis de Tocqueville en Schleifer, *The Making...cit.*, p.11.

³³⁹ DA, p. 91: “creo que las instituciones provinciales son útiles para todos los pueblos; pero creo que quienes tienen una necesidad real aún mayor son aquellos en donde el estado social es democrático”.

Derechos electorales. Municipalidades [*la commune* es la palabra que usa Tocqueville; en inglés, *town*], estados, asociaciones, convenciones. La soberanía de la gente aplicada a la dirección de las ideas. Libertad de prensa. La soberanía de la gente aplicada a la sanción de las leyes, jurado. Terminar instituciones políticas con retrato de la República en América. Lo que la facilita, su futuro, no *aristocrático, tirano* [énfasis original].

Tocqueville tenía una opinión muy elevada de quienes se encargaron de diseñar la constitución, y lo anterior se debía, principalmente, a que percibía en ellos una extraordinaria habilidad –“un sentido común e inteligencia práctica”³⁴⁰–, para entender el estado social en que se encontraban, y darle un diseño institucional adecuado para que la libertad fuera posible.³⁴¹ Sobre ellos, en su análisis de la constitución federal dirá que:

Quando se sintió la insuficiencia de la primera constitución federal, y la exuberancia de las pasiones políticas a las que la revolución había dado lugar se calmó en parte, todos los hombres que la habían creado [la primera constitución] seguían vivos. Esto fue una doble bendición para América. La asamblea, pequeña en número (estaba compuesta por solo cincuenta y cinco miembros. Washington Madison, Hamilton, los dos Morris), a la que se le encargó el diseño de la

³⁴⁰ *Ibidem*, 156. Cabe recordar, a propósito de lo que tratamos en el capítulo anterior que, una traducción que se acerca a definir lo que Aristóteles denomina *phronesis* (prudencia), es la de inteligencia práctica.

³⁴¹ Este punto es muy importante para lo que estamos argumentando. Como veremos en breve, a propósito de la recepción que hubo de Tocqueville por parte de los liberales mexicanos, hay quienes sostienen que los mexicanos hicieron una lectura muy limitada del francés, dado que tomaron lo que decía sobre el diseño constitucional estadounidense como si fueran prescripciones a seguir. Efectivamente, los mexicanos fallaron dado que se centraron, en buena medida, en la descripción del diseño institucional como si ello fuera el núcleo del proyecto tocquevilliano. Sin embargo, no es precisa, tampoco, la aseveración de que, dada la preeminencia de *las mores*, las instituciones son prácticamente irrelevantes para Tocqueville (como parece interpretar Rivera). Las instituciones son importantísimas, pero deben de seguir al estado social existente.

segunda constitución, incluía a las mentes más finas y personajes más nobles que hayan aparecido jamás en el nuevo mundo. George Washington los presidía.³⁴²

La admiración de Tocqueville hacia los fundadores radica, principalmente, en la centralidad que tiene la moderación en su entendimiento de la labor constitucional que tenían entre manos. Tanto Tocqueville como Publius partían de la idea de que la condición humana reflejada en sociedad, tenía, por un lado, posibilidades de grandeza, y por otro, de declive y corrupción. En el *Federalista*, y concretamente, por ejemplo, en el *Federalista* No. 1, escrito por Hamilton, podemos ver cómo "Publius", muy consciente de lo anterior, acometería la titánica tarea de intentar otorgarle un adecuado ordenamiento a la unión americana. Una tarea compleja, en primer lugar, dada la limitada capacidad de la razón humana –algo que Tocqueville, como lo hemos explicado, también pensaba. Puntualmente, Publius decía con elocuencia:

En verdad, tan numerosas y tan poderosas son las causas que sirven para dar **un falso sesgo al juicio**, que en muchas ocasiones vemos a hombres sabios y buenos, tanto en el lado equivocado como en el correcto, de las cuestiones de primera magnitud para la sociedad. Esta circunstancia, si se atiende debidamente, daría una lección de moderación a aquellos que están tan convencidos de tener razón en cualquier controversia.³⁴³

³⁴² DA, p. 107. Sobre Washington, Tocqueville tenía una opinión bastante elevada, como lo vemos en uno de sus manuscritos. Para el francés, Washington era la moderación encarnada, como lo ha notado correctamente Paul O. Carrese (*cf.* Carrese, Paul, *op. cit.*, p. 52.). La nota en el manuscrito de Tocqueville sobre Washington dice lo siguiente: "Grandes hombres de los primeros tiempos de la República./ Su inteligencia. Su verdadero patriotismo. Su noble carácter. Convención que hizo la constitución federal. Pocos prejuicios que había en ella, lucha constante contra los prejuicios provinciales. Amor sincero por la libertad. Los dioses se ven en el..." (Tocqueville, Manuscrito en Schleifer, *The Making...cit.*, p. 20.)

³⁴³ Hamilton, Alexander, Madison, James y Jay, John, "The Federalist." En *The Federalist: With Letters of Brutus*, Terence Ball (ed.), 1–432. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2003

Pero en términos aún más concretos, se puede decir lo siguiente: la moderación y habilidad de los Fundadores fue plasmada, según Tocqueville, principalmente, en la forma en que lograron preservar la soberanía de la gente a través del diseño federal y republicano.³⁴⁴ Para el francés, la gran eficacia de la constitución estadounidense radicaba en que, el entramado institucional, más que descansar en complejas dinámicas, producto de la razón y la especificación exhaustiva –a diferencia de otras constituciones modernas³⁴⁵–, radicaba en una serie de principios impregnados en la forma que los ciudadanos americanos de las distintas colonias habían llevado a cabo sus vidas. Eso no implica, reiteramos, que la configuración institucional que se estableció fuera poco importante: es “una obra de arte”, “una de esas bellas creaciones de la industria humana”...³⁴⁶ Las competencias de los estados, de la Unión y de la división de los distintos poderes que conformaban la totalidad del Estado federal, funcionaban bajo una lógica, más bien, bastante sencilla: podríamos llamarla de descentralización prudencial, en cuanto a que el campo de acción de los distintos actores involucrados en la estructura administrativa, tenían claro que la soberanía de los estados debía de ser, siempre, el principio rector. Para entender esto que aquí se dice, pensamos que el apartado dentro del capítulo sobre *La Constitución Federal*, que habla sobre “*Lo que hace que el Sistema Federal no esté al alcance de todos los pueblos y lo que ha permitido adoptarlo a los Angloamericanos*”, es particularmente importante y de cierta manera resume toda la teoría constitucional o ciencia política de Tocqueville que aquí hemos venido desarrollando. De ahí presentaremos algunos puntos, quizás un poco extensos, pero que creemos son esenciales para entender nuestro principal argumento. Sobre la convivencia de distintas soberanías, englobando todo el proceso de interacción entre principios intangibles y formales, Tocqueville dice:

³⁴⁴ Cuando hablemos de la lectura mexicana, hablaremos de los ensayos que Tocqueville tenía en mente, en relación a este tema.

³⁴⁵ Tocqueville tenía en mente la francesa, pero, por lo que pudo saber de boca del embajador mexicano en México, Poinsett, también la mexicana. Véase DA, p. 156 y DA (ed. Nolla), p. 215.

³⁴⁶ DA, 156-7.

La soberanía de la Unión es un ente abstracto que se adjunta solo a algunos cuantos objetos externos. La soberanía de los estados es patente a todos los sentidos; uno la comprende sin dificultad alguna; uno la ve actuar a cada instante.

Una es nueva, la otra nació con el pueblo mismo.

La soberanía de la Unión es una obra de arte. La soberanía de los estados es natural; existe por sí misma sin esfuerzo, como la autoridad de un padre de familia.

La soberanía de la Unión solo afecta a los hombres en algunos grandes intereses; representa una inmensa y distante patria, un sentimiento vago e indefinido. La soberanía de los estados, en cierta forma, envuelve a cada ciudadano, y le afecta en cada detalle. Se encarga de garantizar su propiedad, su libertad, su vida; en cada momento influye su bienestar o su miseria. La soberanía de los estados se sostiene en memorias, en hábitos, en prejuicios locales, en el egoísmo de la provincia o de la familia; en una palabra, en todas las cosas que hacen que el instinto por la patria sea tan poderoso en el corazón de un hombre.³⁴⁷

La última frase del fragmento que acabamos de citar, refleja la manera en que se da el arraigo de la verdadera soberanía popular: lo que describe, se refiere el aprendizaje de la libertad, que ocurre, gracias a la transmisión de una serie de *mores*, en la familia y en la actividad asociativa de la municipalidad, sobre la que dice que es donde “la fuerza de la gente reside”, y que “son a la libertad, lo que las escuelas primarias son a la ciencia”,³⁴⁸ y que conlleva la moderación del individualismo, dada la necesaria corresponsabilidad de todo ciudadano en lo común (cosas que ya hemos descrito en distintos puntos de nuestro trabajo). Esto, que según Tocqueville se dio correctamente en los Estados Unidos, no sería más que una teoría difícil de aplicar en otros lugares, dado que, improbablemente, la soberanía popular habría nacido “con el pueblo mismo” (como dice del caso de México).³⁴⁹ La constitución federal estadounidense funcionaba, según él, “porque [son] un pueblo habituado a dirigir sus asuntos por sí mismo, y en el que la ciencia política [ha] descendido hasta las últimas capas de la sociedad [énfasis nuestro]”: solo ello permite que exista el “sentido común e inteligencia práctica”, que le permite a los americanos vivir bajo esa lógica difusa, pero clara al mismo tiempo: compleja, pero muy sencilla. De ese desarrollo orgánico, se deriva lo que decíamos en

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 158.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 57.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 156

el capítulo pasado sobre la similitud entre el concepto de *politeia*, y la ciencia política y constitucional de Tocqueville. Para el francés, la división de poderes, el funcionamiento del poder legislativo con su sistema bicameral, el papel del poder judicial, etc., funcionaron correctamente, dada la capacidad de los fundadores para aprovechar los *principios generativos*, sobre lo cual comenta: “a esas oportunidades, que las mores y los hábitos de la gente le ofrecieron a los legisladores americanos, hubo algunos otros que emanaban de la posición geográfica del país. A lo anterior se debe atribuir, principalmente, la adopción y mantenimiento del sistema federal.”³⁵⁰ Es así, pues, que, dadas las condiciones precedentes y la moderación e inteligencia práctica de los fundadores, que, el eje rector para diseñar la estructura federal y republicano estadounidense, fue lo que denominamos, de descentralización prudencial. Para Tocqueville, dicha característica estaba presente en todas las instituciones y las distintas soberanías que formaban el Estado Americano.

Para entender el núcleo de lo que Tocqueville está planteando en su estudio institucional, hay que tener siempre presente que, el Estado institucional norteamericano funcionaba correctamente porque preservaba las soberanías primigenias: las de los individuos y, por consiguiente, también la de los estados. En ello radicaba lo que aquí hemos llamado descentralización prudencial y a través de está clave es que hemos de leer su descripción de los distintos poderes. Esto lo mencionamos ya que hay quienes han criticado el análisis institucional de Tocqueville por tener imprecisiones en su comprensión de algunas figuras en específico (el *judicial review*, por ejemplo).³⁵¹ Sin embargo, Tocqueville mismo previene al lector cuando dice que su “objetivo no es dar un curso sobre derecho administrativo americano [estadounidense]”, sino que se entiendan “los principios generales sobre los que descansa la administración de los Estados Unidos”.³⁵² En lo que concierne a su entendimiento de los principios generativos

³⁵⁰ DA, p.159.

³⁵¹ Véase, más adelante en nuestro texto, lo que dice Schleifer sobre objeciones como éstas.

³⁵² Véase, por ejemplo, DA, 77. Ya profundizaremos en ello más adelante, pero, a juzgar por lo que lectores mexicanos como Crescencio Rejón o Mariano Otero dijeron al apelar

que ya se encontraban previos al proceso constituyente, y a los principios formales que buscaron implementar los fundadores a través de su diseño institucional –dicho de otro modo, a su comprensión del propósito general de las distintas instituciones–, el análisis de Tocqueville es, no solo preciso, sino sobresaliente. En ese orden de ideas, apuntaremos a cómo piensa Tocqueville que, en términos generales, cada uno de los poderes actualiza los principios generales (y *generativos*) de los que hemos venido hablando.

En el caso del poder legislativo, si bien de los tres poderes era el más propenso a caer en nuevas formas de tiranía³⁵³ –la tiranía de la mayoría, concretamente–, la división del mismo en dos cámaras distintas, según Tocqueville, garantizaba el principio de descentralización prudencial que aquí hemos venido utilizando, gracias a que los fundadores, dice él, “doblaron las reglas de la lógica”. Las prerrogativas y funciones que tendría,³⁵⁴ serían otorgadas en función de unos *muy* pocos intereses que se consideraban de interés general, y que para que ello fuera realmente el caso, era precisa una representación adecuada de las distintas soberanías involucradas: la de los estados y la de los individuos, ambas, en conjunto, formando la soberanía de la unión: “El principio de independencia de los estados triunfó en la formación del Senado; el dogma de la soberanía nacional, en la composición de la Casa de los Representantes”.³⁵⁵ Ciertamente, ello funcionaba bien, según el francés, dado que los intereses entre los distintos estados, no es que variaran demasiado: existía un estado social compartido, que permitía esta organización: “uno no debe olvidar que no fue la responsabilidad de

la autoridad de Tocqueville en lo que concierne al *judicial review*, no parece que los precursores del amparo mexicano, estuvieran tomando como prescripción operativa, su descripción del principio detrás de dicha figura.

³⁵³ *Ibidem*, p. 114.

³⁵⁴ Citando el artículo 1 de la Constitución y a los Federalistas 41 y 42, Tocqueville refiere, adecuadamente, que incluían el derecho a hacer la paz o la guerra, a firmar tratados comerciales, formar ejércitos, equipar flotas y regular aquello que tiene que ver con la política monetaria (*cfr. Ibidem*, p. 109).

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 111.

los legisladores Americanos hacer una única nación del pueblo al que deseaba otorgarle leyes. El papel de la constitución federal no fue destruir la existencia de los estados, sino solo restringirla.”³⁵⁶ La disposición bicameral era, en sí, un arreglo de peso y contrapeso que, si bien restringía a las mayorías a través de la necesaria representación, no anulaba al individuo (sus intereses los llevaban los representantes), ni al estado (representados, todos, de manera equitativa, por dos senadores). Lo anterior era una forma institucional de resolver la posible tiranía de la mayoría, aunque ciertamente, lo más efectivo en prevenir dicho riesgo fueran *las mores*.³⁵⁷

En lo que concierne al poder ejecutivo, Tocqueville dice que al ser “agente de la soberanía”, “pero no tener parte en ella”, es, respecto del poder legislativo “inferior y dependiente”.³⁵⁸ Para Tocqueville, hemos visto, la idea de soberanía tiene que ver, en resumidas cuentas, con el principio de autogobierno, instanciado, en una medida importante, según él, en “el derecho a hacer leyes”.³⁵⁹ Por lo anterior, y dado que en Estados Unidos, “el presidente no puede evitar la formación de leyes; no puede escapar a la obligación que tiene de ejecutarlas”, piensa que, más que otra cosa, es un gestor y moderador de la soberanía ejercida por el legislativo (el cual, ya dijimos cómo es que canaliza las distintas soberanías existentes). Paradójicamente, sin embargo, es de dicha dependencia, de donde proviene la principal virtud de esa figura. Lo anterior se debe, según él, a que, al estar completamente separado del legislativo, la cabeza del ejecutivo tiene la posibilidad real de plantarse en oposición al legislativo, por un lado, y por otro, de realizar las funciones propias de su magistratura sin tener que estar sujeto a su venia. El papel del ejecutivo es el de dar eficaz cumplimiento a lo dispuesto por las soberanías –a través del legislativo– que forman la Unión: dice Tocqueville que, aunque “la elección del presidente solo le importa moderadamente a cada ciudadano, les importa a todos”, porque a todos, de una u otra forma, les compete.³⁶⁰ Cabe ver, en última instancia, el

³⁵⁶ *Idem*.

³⁵⁷ *Ibidem*, pp. 264-302.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 117.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 116.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 127.

pequeño resumen que hace el mismo Tocqueville sobre la función del ejecutivo en el entramado institucional estadounidense:

En países en donde la democracia gobierna y en donde la gente constantemente atrae todo hacia sí, las leyes que hacen su acción más expedita e irresistible, atacan la existencia del gobierno de forma directa.

El mayor mérito de los legisladores americanos es haber percibido está verdad y haber tenido el valor de ponerla en práctica.

Concibieron que más allá de la gente, debe haber un cierto número de poderes que, sin ser completamente independientes a ella, disfrutaran un grado importante de libertad en su respectiva esfera; para que, cuando fueran forzados a obedecer la permanente dirección de la mayoría, pudieran, sin embargo, luchar contra sus caprichos y negarse a sus peligrosas demandas.

Para esto, concentraron todo el poder ejecutivo de la nación en una sola mano; le dieron al presidente prerrogativas extensas y lo armaron con el veto para que pudiera resistir las invasiones de la legislatura.

Al introducir el principio de reelección, destruyeron su trabajo en parte. Le dieron un gran poder al presidente, pero le quitaron la voluntad de utilizarlo.

Como se puede derivar de lo que se ha desarrollado hasta este punto, para el francés, como en buena medida para “Publius”, el arreglo institucional debía de tener un carácter moderado y moderador: moderado en cuanto a los alcances de lo que pretendía lograr (de ello Tocqueville dice que “No hay país en donde la ley pueda preverlo todo y en donde las instituciones vayan a tomar el papel de la razón y de las mores.”³⁶¹), y moderador en el sentido de la importancia que había en encausar correctamente, para que el resultado fuera, efectivamente, la libertad, las soberanías pre-existentes. Dicho de otro modo, la democracia, entendida aquí en términos de estado social, es algo que, *dejada a sus instintos*, no necesariamente conduce a la libertad, sino más bien, probablemente, a la tiranía. El entramado institucional debe de contribuir a moderar dichos instintos. Hasta ahora ya dijimos cómo, según Tocqueville, contribuyen a ese fin el poder legislativo y ejecutivo. Falta hablar del que presumiblemente logra, con mayor efectividad, dicha tarea, según el análisis del autor francés.

Para Tocqueville, el poder judicial en los Estados Unidos es uno de los “primeros poderes políticos”.³⁶² Dice al respecto que, el poder judicial tiene el gran poder político al

³⁶¹ *Ibidem*, p. 115.

³⁶² *Ibidem*, p. 93. Véase también DA, 258-264, en donde habla de la figura del jurado.

que hacemos referencia, ya que cuando está “acotado dentro de sus límites [...es] una de las más importantes barreras que se han erigido en contra de la tiranía de las asambleas políticas.”³⁶³ Para entender cómo es que este poder actualiza sus prerrogativas y responsabilidades, Tocqueville trata el tema en tres puntos principales dentro del primer volumen. El primero es un capítulo anterior a su análisis de la constitución federal en donde estudia los principios generales: aquí aborda cómo este poder se antepone, sin entrometerse en exceso, principalmente, al legislativo. El segundo es un apartado, dentro de su análisis de la constitución federal en donde entra a algunos “detalles técnicos” del mismo: aquí habla, de forma clara y concisa de cómo, en la distribución de jurisdicciones se logra la preservación de las dos soberanías que aquí hemos mencionado anteriormente.³⁶⁴ Y la tercera es otro apartado, dentro de un capítulo sobre *Lo que atempera la tiranía de la mayoría*, en donde trata sobre *El jurado en los Estados Unidos, considerado como una institución política*: en esta última habla del elemento aristocrático que tiene el poder judicial, que le permite a la gente, a través de su involucramiento de la gente, que contribuye a que el espíritu de la ley penetre en los “niveles más bajos de la sociedad”.³⁶⁵ Creemos que tener clara esta estructura es fundamental de cara a lo que mencionaremos respecto a la supuestamente limitada interpretación que hicieron los liberales mexicanos. Cabe decir, ya desde ahora, que el *judicial review* – o, mejor dicho, el entendimiento que tiene Tocqueville del mismo, aparece dentro de la primera sección en donde aborda el tema del poder judicial: es decir, la que, de acuerdo al francés, explica “los principios generales de los Americanos en el tema de la justicia”;³⁶⁶ no lo hace, como sería lógico, en la parte “más técnica”.

Por último, resta entrar en mayor detalle sobre cómo piensa Tocqueville que el papel del poder judicial dentro del arreglo institucional, contribuye al avance de la libertad, gracias a la gestoría y preservación que hace de las soberanías involucradas en el

³⁶³ *Ibidem*, p. 98.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 130

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 264.

³⁶⁶ Véase Nota 24 en *Ibidem*, p. 130.

Estado americano.³⁶⁷ Para Tocqueville, el poder judicial en los Estados Unidos tiene tres responsabilidades principales: “el juez americano no puede sentenciar más que cuando hay litigio, solamente se ocupa de un caso particular y para actuar siempre debe ser primero apelado a actuar.”³⁶⁸ Lo anterior, piensa el francés, permite que el poder judicial tenga la capacidad de “censurar al legislador”, pero de una manera velada, dado que, según él, sus determinaciones aplican solo a casos particulares: en otras palabras, piensa que “la ley censurada, no es destruida: su fuerza moral es disminuida, pero su efecto material no se suspende”.³⁶⁹ Piensa Tocqueville que, de esta forma apenas descrita, los Americanos han podido acotar al poder judicial, dándole, al mismo tiempo, las necesarias capacidades acotadoras: “los Americanos le han confiado, por lo tanto, un inmenso poder político a sus tribunales; pero al obligarlas a atacar las leyes solo por medios judiciales, han disminuido en gran medida los peligros de este poder”.³⁷⁰ Aunado a lo anterior, piensa Tocqueville que la extraordinaria inteligencia práctica de los Fundadores también puede verse en la manera que actuaron para que el poder judicial hiciera cumplir las leyes, preservando las soberanías involucradas en el funcionamiento de la Unión. Para evitar, en la medida de lo posible, las controversias que pudieran generarse por saber las competencias de los tribunales de los distintos niveles, dice que “En cuanto a la acción directa del gobierno sobre los gobernados para obligarles a obedecer las leyes, la Constitución de los Estados Unidos hizo que (y esa fue su obra maestra) los tribunales federales, actuando en nombre de las leyes, solo tuvieran que ver con individuos...Por lo tanto, cuando la Unión ordena recaudar algún impuesto, por ejemplo, no necesita dirigirse a los estados para recaudarlo, sino a cada ciudadano Americano”.³⁷¹ De tal manera, el poder judicial federal no se tiene que enfrentar a su homólogo en los estados, lo cual implicaría una afrenta a la soberanía local, sino a los

³⁶⁷ Es realmente en función de esto que debe entenderse su planteamiento del *judicial review*

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 94.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 97.

³⁷⁰ *Ibidem*, pp. 96 y 142.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 142.

individuos. Por último, para cerrar lo que compete a la extraordinaria fuerza del poder judicial y de los posibles riesgos que este tiene si no se acota, hablando sobre la función de la Suprema Corte como tribunal de última instancia, sentencia:

...en las manos de siete jueces federales descansan permanentemente la paz, la prosperidad, y la existencia misma de la Unión. Sin ellos, la Constitución sería letra muerta...

Si la Suprema Corte llegara en algún punto a estar compuesta por hombres corruptos o imprudentes, la confederación tendría que temer la anarquía o la guerra civil.³⁷²

Es así, pues, que la teoría constitucional de Alexis de Tocqueville está conformada: sin lugar a dudas, el estado social, *el fait primitif*, las mores, son lo más importante en su visión, pero en forma alguna, como queda reflejado en su análisis de la constitución formal estadounidense, las instituciones son irrelevantes. Queda pendiente, antes de cerrar este capítulo, entrar a hablar del elemento que tomaron los liberales mexicanos, como una argumentación en favor de la figura del amparo, y con ello terminar de profundizar en algunos puntos sobre el poder judicial que hace Tocqueville. Como ya se ha dicho, los mexicanos hicieron una lectura supuestamente limitada del planteamiento constitucionalista del francés, pero sobre el punto que ellos tomaron, tampoco puede eximirse al mismo Tocqueville de algunas impresiones técnicas, o, mejor dicho, de no haber presentado de forma más clara, los matices inherentes a la cuestión. Hemos dicho, sin embargo, y esperamos sustentarlo con lo que viene a continuación, que dicha situación no resta validez ni contundencia, al planteamiento constitucionalista de Tocqueville.

El constitucionalismo (¿incompletamente entendido?) de Tocqueville: *judicial review* y el amparo en México

México es un ejemplo concreto de un lugar en donde se buscó aplicar elementos de la propuesta constitucional de Tocqueville. Para José Antonio Aguilar –académico mexicano reconocido, entre otras cosas, por su trabajo sobre la historia del liberalismo en México–, dicha aplicación derivó de una lectura incompleta y equivocada de la

³⁷² *Idem.*

Democracia en América. Tomando algunos de los argumentos de Aguilar como punto de partida, comentaremos más a profundidad lo que dijo Tocqueville sobre el *judicial review*. Veremos que, para entender adecuadamente lo que el francés estaba comentando, es necesario tener en cuenta el complejo debate, en torno a los primeros años de la constitución estadounidense, en relación al papel del poder judicial en su sistema republicano federal: algo que de ninguna manera estaba inapelablemente establecido para cuando Tocqueville escribió ambos volúmenes de su *Democracia*.³⁷³ Todo esto nos podrá poner en un mejor sitio para comprender qué tan adecuadas o incompletas realmente fueron las lecturas tocquevilianas de los liberales mexicanos. Cabe decir que, en un sistema federal y republicano como el que convenía a los estadounidenses, la lógica detrás del *judicial review*, como Tocqueville lo describió, tenía sentido, y era una lógica que gente como Madison, Jefferson, y varios años después, el mismo Lincoln, suscribían. Que los mexicanos hayan volteado a ver su descripción, dada la propia situación, también tenía sentido, y no por ello se puede concluir que la lectura que hicieron de Tocqueville fuera inadecuada. Buscaremos sustentar, en pocas palabras, que dichas lecturas, no necesariamente fueron tan incompletas como plantea Aguilar.

Con la excepción de Jesús Reyes Heróles, quien sostiene que la influencia de Alexis de Tocqueville fue muy importante para perfilar algunos de los principales postulados teóricos del liberalismo mexicano,³⁷⁴ el consenso académico va en el sentido de que Tocqueville fue citado por importantes políticos mexicanos del siglo XIX, haciendo alusión, fundamentalmente, a su conocimiento del entramado institucional estadounidense.³⁷⁵ Concretamente, se le trajo a colación para sustentar la supremacía

³⁷³ En realidad, ni siquiera lo está ahora.

³⁷⁴ Reyes Heróles, Jesús, *El Liberalismo Mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 285-286.

³⁷⁵ Para esto, véase, por ejemplo, Hale, Charles A., *El liberalismo mexicano en la época de Mora: 1821-1853*, México, Siglo XXI, 1999, pp. 204-205; Aguilar Rivera, José Antonio *La geometría y el mito: un ensayo sobre la libertad y el Liberalismo en México, 1821-1970*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 9-10; Aguilar Rivera, José Antonio *Tocqueville in Mexico, cit.* pp. 175-185.

del federalismo, y de manera más puntual pero quizás más importante, de la figura del *judicial review* como un modelo eficaz de control constitucional, con el objetivo de proteger los derechos individuales ante posibles abusos de autoridad o de afectaciones injustas por parte de alguna determinada ley. Sobre este tema, destacan, por ejemplo, los trabajos de Héctor Fix-Zamudio y José Luis Soberanes Fernández: ambos han argumentado que, indudablemente, los diseñadores del juicio de amparo mexicano – primero Manuel Crescencio Rejón en la constitución de Yucatán en 1841, y posteriormente Mariano Otero con las reformas a la federal de 1847–, utilizaron la explicación que hizo Tocqueville del *judicial review* para articular una de las figuras más importantes y trascendentes del derecho mexicano.³⁷⁶ Como veremos más adelante, sus trabajos son clave para tener una mejor comprensión de porqué, a la postre, serían las lecturas más formalistas de Tocqueville las que prevalecerían. A la par, haremos alusión al largo y complicado proceso que supuso el desarrollo de los principales postulados teóricos del liberalismo en México: un proceso que influyó en que los mexicanos citaran lo planteado por Tocqueville sobre las cuestiones que ya hemos comentado.

Es en un artículo reciente en donde Aguilar consolida las conclusiones a las que ha llegado a partir de sus diversos estudios sobre Tocqueville, y la influencia que este tuvo en la formación de propuestas institucionales en México. A continuación, presentamos algunos de los puntos principales de su argumento, los cuales, pensamos,

³⁷⁶ Fix-Zamudio, Héctor, “El juicio de amparo mexicano y el derecho constitucional comparado,” *Ius Et Praxis*, núm. 12, 1988, pp. 11-47, <https://doi.org/10.26439/iusetpraxis1988.n012.3382>.; Fix-Zamudio, Héctor, *Ensayos sobre el derecho de amparo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, pp. 235-267; Soberanes Fernández, José Luis, “La constitución yucateca de 1841 y su juicio de amparo,” *RU Jurídicas - repositorio universitario*, México. Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM, May 15, 1998), <http://ru.juridicas.unam.mx:80/xmlui/handle/123456789/14810>; Soberanes Fernández, José Luis, *Una historia constitucional de México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2019, t. 1; Soberanes Fernández, José Luis, *Una aproximación al constitucionalismo liberal mexicano*, México, Porrúa, 2015.

son cuestionables por distintas razones que iremos explicando. Posteriormente, traeremos a cuento lo que los mexicanos tomaron del trabajo de Tocqueville para ir construyendo así el argumento que ya esbozamos.

Podría decirse que el planteamiento de Aguilar se postula en dos niveles: el primero y más general, se refiere, simplemente, a la idea de que los mexicanos tomaron lo que en su opinión es la parte menos relevante de Tocqueville –su análisis de las instituciones angloamericanas–, para inspirar su propio diseño institucional; el segundo infiere que la presentación del mismo Tocqueville sobre el *judicial review* estadounidense, no representa adecuadamente dicha figura. Trataremos primero, lo que se refiere al segundo nivel. Sobre ello dice que “Tocqueville no discutió ahí el papel de la Suprema Corte [énfasis nuestro]. Tampoco discutió derechos individuales o relatos [accounts] del *judicial review*. Como bien se sabe, el *judicial review* no era originalmente parte de la constitución [énfasis nuestro], sino que fue el resultado de una decisión de la Suprema Corte en 1803: *Marbury v. Madison*. Tocqueville estaba más preocupado por el papel de los jueces que por el *judicial review*” [énfasis nuestro].³⁷⁷ Más adelante dirá de manera más específica y extensa lo siguiente:

[...] el principal problema es que la idea de *judicial review* de Tocqueville es defectuosa [énfasis nuestro]. De hecho, la *Democracia en América*, Tocqueville no menciona el *judicial review* instituido por *Marbury v. Madison*, en la que la Corte Suprema puede anular una ley general en conflicto con la constitución. La Corte hace esto, como lo hizo en 1803, de manera abierta y política. Es decir, Tocqueville no entendió correctamente el sistema de frenos y contrapesos de la constitución estadounidense [énfasis nuestro]. Los Padres Fundadores deliberadamente querían dotar a los poderes del Estado de armas institucionales para defenderse en una contienda que sabían era inevitable. Uno de los defectos críticos del recurso de amparo mexicano fue que carecía de efectos generales. A diferencia de la revisión judicial estadounidense, el amparo no conllevaba una obligación *erga omnes*. Los mexicanos basaron este rasgo particular en su lectura de la *Democracia in América*. Las fallas de interpretación del sistema político de los Estados Unidos por parte de Tocqueville explican por qué su análisis institucional ha sido mayormente olvidado, excepto, por supuesto, por los mexicanos [énfasis nuestro].

³⁷⁷ Aguilar Rivera, *Tocqueville in Mexico, cit.*, p. 179.

Lo primero que hay que decir es que la aseveración de que “el *judicial review* no era originalmente parte de la constitución” es una afirmación que, como mínimo, requiere un mayor cuidado. Entre otras cosas, cabe comentar que la justificación provista por el *Chief Justice* Marshall en la opinión mayoritaria de *Marbury*, sostiene que la autoridad del poder judicial para determinar la constitucionalidad de las leyes, tiene su fundamento en el artículo III y VI de la Constitución de los Estados Unidos.³⁷⁸ Ciertamente, *Marbury* buscó establecer con mayor claridad dicho principio, pero como la opinión leída por Marshall rezaba:

[...] al declarar lo que debe de ser la ley suprema del país [*supreme law of the land*], la constitución misma es lo primero que se menciona; y no las leyes de los Estados Unidos en general, sino solo aquellas que serán hechas en *seguimiento* [*in pursuance*] de la constitución, tendrían esa jerarquía. Por lo tanto, la fraseología particular de la constitución de los Estados Unidos confirma y fortalece el principio, que se supone es esencial a todas las constituciones escritas, de que una ley opuesta [*repugnant*] a la constitución es nula; y que las *cortes*, así como otros departamentos [ministerios], están obligados por ese instrumento.³⁷⁹

Marbury efectivamente confirmó la competencia que tiene el poder judicial para pronunciarse sobre la constitucionalidad de las leyes y los actos de la autoridad –podría decirse que establece la supremacía judicial, aunque incluso eso tiene sus matices– pero en modo alguno resolvió incontrovertiblemente, por ejemplo, como Aguilar contundentemente asegura, que el *judicial review* estadounidense, “conlleva una obligación *erga omnes*”. David M O’Brian, quien fuera un profesor reconocido sobre historia constitucional angloamericana,³⁸⁰ explica cuidadosamente la complejidad detrás de una facultad como el *judicial review*, cuyo alcance y especificaciones siguen siendo materia de discusión al día de hoy. Entre otras cosas, dice que:

³⁷⁸ O’Brien, David M., *Constitutional Law and Politics: Struggles for Power and Governmental Accountability*, 7a ed., Nueva York, W W Norton, 2008, t. I, p. 39.

³⁷⁹ *Chief Justice* Marshall pronuncia la opinión de la Corte, *Ibidem.*, p. 47.

³⁸⁰ Seelye, Katharine Q. , “David M. O’Brien, Who Studied Supreme Court Politics, Dies at 67,” *The New York Times*, 28 de diciembre de 2018, <https://www.nytimes.com/2018/12/28/obituaries/david-m-obrien-dead.html>.

La controversia sobre la revisión judicial continúa, pero vale la pena enfatizar que Jefferson, Jackson y los presidentes posteriores admiten que los fallos de la Corte son vinculantes para los casos reales decididos y dictados. Técnicamente, una decisión de la Corte es final solo para las partes involucradas en el caso. Sin embargo, debido a que los jueces en sus opiniones brindan principios generales para decidir un caso y debido a que generalmente se adhieren a los precedentes (o tienden a hacerlo hasta que la composición del tribunal cambia notablemente), los fallos de la Corte generalmente se consideran determinantes para otros casos similares y para la controversia política más amplia que representan. Pero en confrontaciones importantes en la política constitucional –como aquellas sobre la creación de un banco nacional, la esclavitud, la eliminación de la segregación escolar y el aborto–, la Corte por sí sola no puede poner fin a esas controversias.³⁸¹

En este mismo sentido, vale la pena traer a colación lo que el mismo Lincoln diría en su discurso inaugural varios años después de la publicación de ambos volúmenes de la *Democracia*, y –dicho sea de paso–, después de que se incluyera el amparo en nuestra constitución federal:³⁸²

No olvido la posición asumida por algunos, de que las cuestiones constitucionales las decide la Corte Suprema; ni niego que tales decisiones deban ser obligatorias en todo caso, para las partes de un pleito, en cuanto al objeto de ese pleito, siendo también merecedoras de un altísimo respeto y consideración, en todos los casos paralelos, por todos los demás departamentos de gobierno. Y si bien es obviamente posible que tal decisión sea errónea en cualquier caso dado, el efecto pernicioso que la sigue se limita a ese caso en particular, con la posibilidad de que sea anulada y nunca se convierta en un precedente para otros casos, pudiéndose soportar eso mejor que los males de una práctica diferente. Al mismo tiempo, un ciudadano sincero debe confesar que si la política del gobierno, sobre cuestiones vitales que afectan a todo el pueblo, ha de ser irrevocablemente fijada por las decisiones de la Corte Suprema, en el instante en que se toman, en litigio ordinario entre las partes, en acciones personales, el pueblo habrá dejado de ser su propio gobernante, habiendo con ello, prácticamente renunciado a su gobierno, dejándolo en manos de ese eminente tribunal [énfasis nuestro].³⁸³

Ahora bien, ¿qué dice exactamente Tocqueville sobre el *judicial review*? En el apartado anterior de este capítulo, ya introdujimos las principales características que

³⁸¹ O'Brian, *op. cit.* p. 33.

³⁸² Con las reformas de 1847. Véase Soberanes Fernández, *Una aproximación al Constitucionalismo...*, *cit.* p. 198.

³⁸³ Discurso Inaugural de Abraham Lincoln, en O'brien, *op. cit.* p. 34.

Tocqueville le atribuye al poder judicial angloamericano, y, entre otras cosas, dijimos que la cuestión del *judicial review* la trata en el capítulo que él concretamente dice, aborda “los principios generales de los estadounidenses en materia de justicia.” Para Tocqueville esos principios, son, fundamentalmente tres: “La primera característica del poder judicial es la de servir entre las personas como un árbitro [...] La segunda es [...] pronunciarse sobre casos particulares y no principios generales [...] La tercera [...] es la de poder actuar solo cuando se le convoca [...]”.³⁸⁴ Continuará su descripción hablando del “inmenso poder político” investido en los jueces, el cual proviene, dice, de que los estadounidenses “han reconocido en los jueces el derecho a sustentar sus resoluciones sobre la *Constitución* en lugar de las *leyes* [énfasis original]. En otras palabras, les han permitido no aplicar leyes que les parecen inconstitucionales”.³⁸⁵ A partir de lo anterior, como si fuera algo que restara validez a su presentación, Aguilar dice que “Tocqueville estaba más preocupado por el papel de los jueces que por el *judicial review*”. Sin embargo, en cierta forma, el papel de los jueces, es la esencia de lo que Tocqueville caracteriza como el *judicial review*, y en realidad, podría decirse que es la esencia misma del *judicial review* estadounidense. Dado que el papel de los jueces es, en buena medida, lo que concreta la revisión judicial, determinar, pues, el alcance de su competencia y el cómo gestionan las distintas jurisdicciones, tiene que ver con la cuestión del gran poder político que según Tocqueville tenía el poder judicial. Para Tocqueville, podría decirse que el gran poder político del judicial provenía, ciertamente, de lo que menciona sobre la responsabilidad que tiene de garantizar la aplicación de la ley y diezmar lo menos posible su fuerza, cuando sus determinaciones dictaminaran la inconstitucionalidad de alguna norma o acción de gobierno. Pero, además –aunque muy relacionado con lo anterior–, el gran poder político del poder judicial deriva de que, para Tocqueville –el poder judicial–, es, en última instancia, el principio equilibrante del federalismo. Sobre esto último Tocqueville hablará en la sección “más técnica” del poder judicial, dentro de su capítulo sobre la constitución federal, que es en donde profundiza sobre los distintos tribunales y el papel de la Suprema Corte. Dicho de otro modo, ahí

³⁸⁴ DA pp. 94-95.

³⁸⁵ *Idem*.

especificará, cómo es que se concreta el accionar de los jueces. Ciertamente, como señala Aguilar, en la sección donde trata propiamente el *judicial review*, –que es, como veremos, la sección citada por los mexicanos–, Tocqueville no habla del fundamental papel de la Suprema Corte (aunque sí “de los tribunales”); pero ello no implica que ignore el tema: lo abordará más adelante, ya que, primero, habla del principio más general. A continuación, presentamos un fragmento importante que describe el principio, y más adelante presentaremos puntos de la sección “técnica”, que habla de cómo ello se lleva a cabo:

En los Estados Unidos, la Constitución domina a los legisladores como lo hace con los ciudadanos comunes. Es, pues, la primera de las leyes, y no puede ser modificada por una ley. Por lo tanto, es justo que los tribunales obedezcan la Constitución con preferencia a todas las leyes. Esto se debe a la esencia misma del poder judicial: elegir entre los ordenamientos jurídicos el que más encadena, es en cierto modo el derecho natural del magistrado[...]

[...]Ahora bien, el día en que el juez se niega a aplicar una ley en un caso, en ese instante pierde una parte de su fuerza moral. A los que ha ofendido se les notifica entonces que existe un medio de sustraerse a la obligación de obedecerla: los casos se multiplican y caen en la impotencia. Entonces sucede una de dos cosas: el pueblo cambia su constitución o la legislatura anula su ley.

Por lo tanto, los estadounidenses han confiado un inmenso poder político a sus tribunales; pero al obligarlos a atacar las leyes sólo por medios judiciales, han disminuido mucho los peligros de este poder. Si el juez hubiera sido capaz de atacar las leyes de manera teórica y general, si hubiera sido capaz de tomar la iniciativa y censurar al legislador, habría entrado con fuerza en el escenario político; habiéndose convertido en campeón o adversario de un partido, habría apelado a todas las pasiones que dividen al país para tomar parte en el conflicto. Pero cuando el juez ataca una ley en un debate oscuro y sobre una aplicación particular, en parte oculta la importancia del ataque a la mirada del público. Su dictamen tiene por objeto únicamente alcanzar un interés individual; la ley se lesiona sólo por casualidad.³⁸⁶

Explicado lo anterior, ya puede decirse que no parece, por lo tanto, que Tocqueville entendiera de forma errónea el principio del *judicial review*. Al contrario, su planteamiento parece reflejar, de modo sucinto, complejidades muy importantes de la cuestión. Esto se confirma si tomamos en cuenta algunos pasajes de la parte más técnica, en donde ahonda en la manera en que el tipo de control de constitucionalidad que estamos discutiendo, tiene lugar. Dentro del capítulo *Sobre la Constitución Federal*,

³⁸⁶ *Ibidem*. pp. 96-87.

Tocqueville toca diversos elementos puntuales del funcionamiento del poder judicial. Concretamente, los subapartados relevantes a lo que ahora estamos comentando son los de *Sobre las cortes/tribunales federales*, *Manera de determinar la competencia de las cortes federales*, *Diferentes casos de jurisdicción*, *Manera de proceder de las cortes federales*, *Rango elevado de la Suprema Corte entre los grandes poderes del Estado*, y, *Cómo la Constitución Federal es superior a las constituciones de los estados*. Al inicio del primero de estos subapartados, Tocqueville dirá que es necesario tocar algunos detalles técnicos, para entender la acción política de los tribunales. Dirá, también, que, al hacerlo, los juristas podrán pensar que está siendo muy breve, mientras que “los hombres del mundo” pensarán que se está alargando demasiado. No obstante, el autor francés está convencido de la importancia de estos detalles dado que, con ello pretende que se entienda cómo es que los angloamericanos lograron sortear “la mayor dificultad”, sobre la que dirá: “La mayor dificultad no fue saber cómo debía constituirse un gobierno federal, sino lograr que sus leyes fueran obedecidas”.³⁸⁷ Aseveraciones como estas nos hacen ver que el diseño institucional, no era, de ninguna manera, irrelevante para Tocqueville: son las instituciones las que pueden contribuir o impedir el desarrollo de un estado social –como el estado social democrático de los estadounidenses, el cual, hemos explicado, tendía a la libertad “bien entendida”. En este sentido, traíamos a cuento, hace algunos párrafos, lo que Tocqueville comenta sobre la “obra maestra” de la Constitución de los Estados Unidos, que logró que los tribunales federales, “actuando en nombre de las leyes, solo tuvieran que ver con individuos”.³⁸⁸ Con ello, con el funcionamiento adecuado de todo el sistema, se podría estar avanzando hacia la consecución del *telos* de la *politeia* democrática: el de la libertad. Pero, ¿cómo es, concretamente, que “la mayor dificultad” pudo sortearse? ¿Cómo se materializó “la obra maestra” de la Constitución federal angloamericana? La respuesta se encuentra, en buena medida, en la descentralización prudencial ejercida por el sistema de tribunales del poder judicial.

Tocqueville dirá, al respecto de lo anterior, y en relación a lo que decíamos sobre la capacidad equilibrante del poder judicial dentro del federalismo que:

³⁸⁷ *Ibidem.* pp. 131.

³⁸⁸ *Ibidem.* pp. 142.

Sin duda, es importante para la seguridad de cada uno y para la libertad de todos que el poder judicial esté separado de todos los demás; pero no es menos necesario para la existencia nacional que los diferentes poderes del Estado tengan el mismo origen, sigan los mismos principios y actúen en la misma esfera, en una palabra, que sean correlativos y homogéneos. [...]

[...] Todo el poder judicial de la Unión estaba concentrado en un solo tribunal, llamado la Corte Suprema de los Estados Unidos. Pero para agilizar su funcionamiento, le asignaron tribunales inferiores, encargados de juzgar casos de poca importancia sin posibilidad apelación o de dictar sentencia en primera instancia en disputas más graves.³⁸⁹

El *judicial review* puede entenderse, entonces, como la facultad que, en última instancia, tiene el poder judicial federal para lograr que las distintas soberanías en el sistema federal sean “correlativas y homogéneas”: es decir, que el actuar de todo el régimen, esté en consonancia con la constitución de la Unión. Al hablar de las distintas jurisdicciones, de las distintas instancias, y de cómo un ciudadano puede apelar dictámenes que pudiera considerar ilegítimos, Tocqueville trató la relación que hay entre esta facultad y los derechos individuales, por lo que no queda muy claro a qué se refiere Aguilar con que Tocqueville no discutió “derechos individuales o relatos del *judicial review*.”³⁹⁰

Para Tocqueville, el funcionamiento del poder judicial encerraba una de las claves –quizás la más importante– sobre lo que daba coherencia al federalismo estadounidense. Ciertamente veía riesgos de potenciales abusos. Pero también veía riesgos posibles en el diseño de los demás poderes. El autor francés derivó su conocimiento constitucional –con imperfecciones en modo alguno graves–, ciertamente del *Federalista*, pero también de constitucionalistas de primer orden como James Kent y Joseph Story. En esta línea, es por demás pertinente tener en cuenta la observación que hace Schleifer en *The Making* –cuyo imprescindible aporte ya explicamos párrafos arriba–, respecto a las fuentes de dónde Tocqueville obtuvo su conocimiento de la constitución federal angloamericana:

La visión de Tocqueville de la relación entre los gobiernos federal y estatal de los Estados Unidos, tal como se presenta en la *Democracia*, era profunda y en gran

³⁸⁹ *Ibidem.* p. 132.

³⁹⁰ *Ibidem.* p. 134.

parte, precisa; particularmente cuando se compara con las explicaciones de la mayoría de los otros viajeros franceses que plasmaron sus impresiones en papel. Incluso los rastros de confusión y posible error en el trabajo de Tocqueville se vuelven insignificantes al darse cuenta de que en 1835 los propios estadounidenses seguían sin estar seguros de qué era su Unión o cómo se suponía que debía funcionar. Su fuerte confianza en la interpretación nacionalista dominante expuesta por Publius, Kent, Story y otros, expuso a Tocqueville a algunos de los mejores pensamientos constitucionales estadounidenses y, por lo tanto, fue principalmente ventajoso para su comprensión.³⁹¹

Por ende, como ya aducíamos, la aseveración de que “es posible argumentar que la lectura de Tocqueville tuvo un impacto negativo en el desarrollo del derecho mexicano”,³⁹² teniendo en cuenta que lo Tocqueville describió no fue, en realidad, incorrecto, parece no sostenerse. Por último, antes de hablar de la interpretación que los mexicanos hicieron de la presentación que Tocqueville hiciera sobre el *judicial review*, falta atender la opinión de que la explicación de las instituciones estadounidenses, es la parte “menos relevante” y a veces “olvidada” del trabajo del autor francés. Evidentemente –y ello ha sido comentado ampliamente durante el desarrollo de nuestro trabajo–, el planteamiento de Tocqueville da una importancia superior a “los hábitos del corazón y de la mente” en su explicación de lo que permite al sistema estadounidense el florecimiento de la libertad: recordemos, por ejemplo, todo lo que comentamos de su *point de depart*. No obstante, no es menor la importancia que también él ve en el diseño institucional angloamericano. Sin que su intención fuera presentar una “receta” a seguir, su minuciosa descripción podría brindar valiosas lecciones para quienes tuvieran a su encargo la difícil tarea de diseñar ordenamientos jurídicos y políticos. Los mexicanos, de su descripción institucional, tomaron –por lo que hemos dicho, podría decirse que justificadamente–, uno de los principios que para Tocqueville tenía una gran importancia para garantizar una dinámica federal adecuada. No es que “los mexicanos”, en la manera general en que se ha utilizado, fueran ingenuos (al menos no los liberales que participaron en la creación de la figura del amparo, y que es a los que Aguilar hace referencia): sabían, como ahora veremos, que las condiciones sociales, las *mores*, no eran necesariamente

³⁹¹ Schleifer, James, *cit...*, p.133.

³⁹² Aguilar Rivera, José Antonio, *Tocqueville in Mexico*, *cit.* p. 179.

las propicias para tener una república federal representativa. Más aún, el mismo Mariano Otero, por ejemplo, con claridad manifestó en un punto que “En México, no hay ni ha podido haber eso que se llama espíritu nacional, porque no hay nación”.³⁹³ En general puede decirse que los exponentes del liberalismo mexicano, muy temprano en la historia de nuestro país, se fueron dando cuenta de que “para que las leyes funcionaran, era necesaria la reforma de los ciudadanos”.³⁹⁴ Y a través de la creación de instituciones coherentemente diseñadas, fue que se buscó influir en la sociedad mexicana.³⁹⁵ ¿Era la manera propicia de lograr una sociedad que favoreciera el avance de la libertad? Ya sabemos lo que piensa Tocqueville al respecto: en su *Democracia* de 1835 dice que los mexicanos no lograron implantar el espíritu de las leyes adecuado. Pero, ¿cómo se implanta el espíritu de las leyes, si no es después de un desarrollo orgánico muy lento? ¿Debían los mexicanos esperar sin intentar nada a que dicho espíritu floreciera? Difícilmente Tocqueville pensaría eso. Al final él estaba escribiendo, principalmente, para sus compatriotas franceses, quienes, como ya hemos dicho, tampoco es que Tocqueville pensara que estaban en una buena posición respecto a la relación saludable que debe de haber entre *mores* e instituciones. Las interpretaciones más influyentes que se hicieron de Tocqueville, se dieron en un contexto de frustración constante por la dificultad que estaba representando el constituirse como una nación funcional independiente. La constante pugna entre liberales y conservadores, y la aparición misma de cada uno de los bandos, fue, en buena medida, el resultado de una gran disputa constitucional (entendida en los términos comprensivos que hemos explicado), sobre cuál debía de ser (o era) el *telos*, y sobre las instituciones que mejor conseguiría los objetivos de una nación cuyos fundamentos no estaban para nada claros. Sobre estas cuestiones que superan el alcance de nuestro trabajo ya se ha escrito mucho. El trabajo de Charles A. Hale es quizás el que recoge de forma más precisa la complejidad de lo que implicó la formación de las teorías políticas presentes en los albores de la nación mexicana; cabe decir también que, sobre esto, Aguilar tiene trabajo muy valioso y útil. Pero dado que el

³⁹³ Hale, Charles, *op.cit.* pp. 17-18.

³⁹⁴ Soberanes Fernández, *Historia Constitucional*, *cit.* p. 567.

³⁹⁵ *Idem.*

tema que nos ocupa tiene que ver, concretamente, con la lectura e interpretación más conocida e influyente de Tocqueville en México, vayamos ahora a lo que sustentaría que ella no fue equivocada.

Decir que Tocqueville tuvo una influencia central en la creación del amparo mexicano, no es, de ninguna manera, una exageración. Así lo confirma, por ejemplo, Héctor Fix-Zamudio, quien explica que todos los que participaron en la presentación del juicio de amparo, desde Manuel Crescencio Rejón en 1841 con la constitución de Yucatán, hasta Mariano Otero con su voto particular en el Acta de Reformas de 1847, y Ponciano Arriaga en el 57, fueron influidos por el estudio del *judicial review* “tal como fue divulgado por Tocqueville”.³⁹⁶

La constitución del estado de Yucatán en 1841 fue la primera que contempló un control de constitucionalidad por parte del poder judicial. Sería Manuel Crescencio Rejón, insigne constitucionalista, quien, trayendo a cuento la descripción que hiciera Tocqueville del *judicial review*, argumentaría en favor de una figura que siguiera dicho principio. Crescencio Rejón, sería reconocido como el único autor de dicha propuesta, y dada la importancia que su planteamiento tendría a la postre, vale la pena la argumentación que hizo y que en su trabajo Soberanes recoge:

De ahí es que, en los Estados Unidos de Norte-América, la Corte suprema está encargada de egercer no sólo atribuciones judiciales, sino también otras que son casi enteramente políticas; y á ella acude el Poder ejecutivo para oponerse á los desafueros del cuerpo legislativo: éste para defenderse de las empresas atrevidas de aquel: el interes público contra el interes privado, y el espíritu de conservación y orden, contra los movimientos tempestuosos de la democracia; en fin, su poder es inmenso, pero siendo de pura opinión, y no descansando en la fuerza brutal de las armas, busca siempre la equidad y la justicia, para no perder el prestigio en que se apoya la sumisión que se le debe.

Por eso os propone se revista á la Corte suprema de justicia de un poder suficiente, para oponerse á las providencias anticonstitucionales del Congreso, y á las ilegales del Poder ejecutivo, en las ofensas que hagan á los derechos políticos y civiles de los habitantes del Estado; y que los jueces se arreglen en sus fallos á lo prevenido en el código fundamental, prescindiendo de las leyes y decretos posteriores, que de cualquiera manera lo contraríen. Se hará también innecesaria la creación de un

³⁹⁶ Fix-Zamudio, *Ensayos sobre el juicio de amparo...*, cit. p. 230; Fix-Zamudio, *El juicio de amparo mexicano...*, cit. p. 16.

poder conservador monstruoso, que destruya las instituciones fundamentales á pretexto de conservarlas, y que revestido de una omnipotencia política sea el árbitro de los destinos del Estado, sin que haya autoridad que modere sus abusos.

Sus sentencias pues, como dice muy bien Toqueville, no tendrán por objeto más que el descargar el golpe sobre un interés personal, y la ley solo se encontrará ofendida por casualidad. De todos modos la ley así censurada no quedará destruida: se disminuirá sí su fuerza moral, pero no se perecerá su efecto material. *Sólo perecerá por fin poco á poco y con los golpes redoblados de la jurisprudencia*, siendo además fácil de comprender, que encargando al interes particular promover la censura de las leyes, se enlazará el proceso hecho á éstas con el que se siga á un hombre, y 183habrá de consiguiente seguridad de que la legislación no sufrirá el mas leve detrimento, cuando no se le deja expuesta por este sistema á las agresiones diarias de los partidos. En fin, multiplicándose por el medio referido los fallos contra las leyes constitucionales, se harán éstas ineficaces, teniendo las Cámaras por lo mismo que derogarlas, y sacándose de consiguiente la ventaja de conservar el Código fundamental intacto, por un antemural el más fuerte que se ha levantado contra la tiranía de las asambleas legislativas.³⁹⁷

La anterior cita ya deja muy claro en qué sentido fundamental se siguió la presentación de Tocqueville: lo que Crescencio Rejón está proponiendo es una prerrogativa del poder judicial que sea el principio equilibrante entre los poderes y que haga prevalecer “el espíritu de conservación y orden, contra los movimientos tempestuosos de la democracia”. El poder de censura que tendría el poder judicial –en el caso, primero, del estado de Yucatán–, sería uno que disminuyera la fuerza material de alguna determinada ley, sin, necesariamente, eliminar el efecto material. Esa es, justamente, la minuciosa presentación que hiciera Tocqueville de la atribución general del poder judicial en materia de constitucionalidad. Como ya explicábamos, dicha presentación no era equivocada, sino que incluía en sí matices que la compleja cuestión ameritaba. Es evidente que el mismo Crescencio Rejón no está copiando un proceso como tal, sino apelando a un principio que tendría que concretarse en algún proceso específico. La concreción, en Yucatán, y después, más importantemente, en la Constitución Federal, tendría otras influencias. Sobre esto, explica clarísimamente Fix-Zamudio que

[...]el trasplante legal del principio de revisión judicial de la constitucionalidad de los actos de autoridad y específicamente de la constitucionalidad de las leyes, forjado en la tradición jurídica del *common law*, o derecho angloamericano, en un trasfondo hispánico de más de tres siglos, perteneciente al sistema románico

³⁹⁷ Soberanes Fernández, *La Constitución Yucateca ...*, cit., pp. 652-653.

canónico, produjo una institución diversa del modelo norteamericano, en cuanto se estableció un instrumento procesal específico desarrollado en ordenamientos especiales, que se aparta de la revisión judicial estadounidense, la cual como lo ha afirmado certeramente el distinguido tratadista J.A.C. Grant, se aplica a través de numerosos instrumentos procesales, y, por lo mismo, constituye un principio y no una vía particular.

16. Lo que más impresionó a los juristas mexicanos del siglo XIX en cuanto a la revisión judicial norteamericana, fue su carácter difuso e incidental [...] ³⁹⁸

Lo que quedó plasmado en Yucatán por obra de Rejón, sería después llevado al plano nacional durante el periodo que precedió a la promulgación del *Acta de Reformas Constitucionales de 1847*.³⁹⁹ En esa ocasión, sería Mariano Otero quien, con su voto particular, explicará la importancia de tener un instrumento de control constitucional. Al igual que lo hiciera Crescencio Rejón, Otero citará a Tocqueville, en los mismos términos que lo hiciera el Yucateco, es decir, haciendo alusión a un principio, y no a la articulación de un instrumento procesal específico. A continuación, presentamos lo que dijo Otero, y posteriormente traeremos a cuento lo que diría Ponciano Arriaga en 1857, a propósito de la adopción más formal de la revisión judicial, plasmada en la constitución de ese año.

En 1847, Otero decía:

Los ataques dados por los poderes de los Estados y por los mismos de la Federación a los particulares, cuentan entre nosotros por desgracia numerosos ejemplares, para que no sea sobremanera urgente acompañar el restablecimiento de la federación con una garantía suficiente para asegurarse no se repetirán más. Esta garantía solo puede encontrarse en el Poder Judicial, protector nato de los derechos de los particulares, y por esta razón el solo conveniente...por esto no he vacilado en proponer al Congreso que eleve a grande altura el Poder Judicial de la Federación, dándole el derecho de proteger a todos los habitantes de la República en el goce de sus derechos que les aseguren la Constitución y las leyes constitucionales, contra todos los atentados del Ejecutivo o del Legislativo, ya de los Estados o de la Unión.

³⁹⁸ Fix-Zamudio, *El Juicio de Amparo Mexicano... cit.*, pp.16-17.

³⁹⁹ Soberanes Fernández explica que “No sabemos a ciencia cierta cómo se llamaba, pues lo mismo la denominan Acta de Reformas Constitucionales, que Acta Constitutiva y de Reformas, o simplemente Acta de Reformas.”, en *Historia Constitucional...*, cit. p. 629.

[...]En Norteamérica este poder salvador provino de la Constitución, y ha producido los mejores efectos. Allí el juez tiene que sujetar sus fallos antes que todo a la Constitución; y de aquí resulta que cuando la encuentra en pugna con una ley secundaria, aplica aquélla y no ésta, de modo que sin hacerse superior.⁴⁰⁰

En el constituyente de 1856-57, Ponciano Arriaga apelaría a la autoridad “del eminente escritor, cuyas doctrinas han servido de guía al combinar este sistema”, Tocqueville, para hablar de la importancia de un principio como el que tenían los norteamericanos, en materia de control constitucional:

Se quiere que las leyes absurdas, que las leyes atentatorias sucumban parcialmente, paulatinamente, ante fallos de los tribunales, y no con estrépito, ni con escándalo en un palenque abierto á luchas funestas entre la soberanía de los Estados y la soberanía de la federación.

La práctica demuestra que las excepciones de ley no se conceden solo por los legisladores, sino también por los jueces, y aun por las autoridades del órgano administrativo...

Las garantías individuales, como aseguradas por la constitución, deben ser respetadas por todas las autoridades del país, los ataques que se den á tales garantías, son ataques á la Constitución, y de ellos deben conocer los tribunales federales.

...Si México no adopta este sistema tiene que renunciar á la forma federal, porque ella es imposible si se vuelve á lo que antes se practicaba, es decir, que las leyes de los Estados sean anuladas por el congreso, y las del congreso por las legislaturas. Esto no engendra mas que conflictos y dificultades que conducen a la anarquía. Ninguno de estos inconvenientes hay en que la ley mala sucumba parcialmente, de una manera lenta por medio de fallos judiciales.⁴⁰¹

En ambos casos, tanto en 1847 como en 1857, los legisladores mexicanos se fijaban en lo que aquí hemos denominado como “principio equilibrante”, que, según lo que hemos explicado, Tocqueville entendía como una de las principales atribuciones del poder judicial dentro del federalismo. Asimismo, Otero y Arriaga –y antes Crescencio Rejón–, explican el poder político de los jueces, en los términos que los entiende y explica Tocqueville. En última instancia, en todos los casos se hace alusión a la importancia de que, teniendo a la constitución federal como la ley suprema, se logra la difícil armonía entre las distintas soberanías en un estado federal, y se preservan de la mejor forma las

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p. 627.

⁴⁰¹ Soberanes Fernández, *Una aproximación al constitucionalismo...*, *cit.*, p.199.

garantías individuales. Ahora bien, el cómo se llevaría procesalmente a cabo tan importante encomienda, apenas se empezó a establecer a partir de los artículos 101 y 102 de la Constitución de 1857.⁴⁰² Para concluir esta parte, cabe traer a colación, nuevamente, lo que explica Fix-Zamudio sobre la evolución procesal del amparo, la cual, naturalmente, tendría que ampliar o especificar lo que se fue adoptando como principio, en los distintos hitos que hemos analizado. Por la claridad de lo que plantea, y dado el sustento que presta a lo que aquí hemos venido argumentando, reproducimos un fragmento un poco más extenso de la explicación de su autoría que anteriormente ya hemos referido:

Fue en esta primera etapa [después de 1857] en la cual se consolidó la institución y obtuvo el prestigio popular que ha conservado hasta la fecha; pues en la época tormentosa que siguió a la guerra civil (1858-1861) y a la intervención extranjera (1862-1867), es decir, al triunfo definitivo de la República, el juicio de amparo se utilizó para la protección de los derechos de libertad y de propiedad de los gobernados, en una función similar a la del hábeas corpus y la revisión judicial de Norteamérica, en virtud de que los jueces federales con frecuencia arrancaron a los solicitantes del juicio de amparo de los escuadrones de fusilamiento; de las cárceles en las cuales estaban detenidos sin orden judicial; de su incorporación forzosa al ejército a través de la leva; y, además, evitaron en numerosas ocasiones la confiscación de bienes o la aplicación de leyes notoriamente contrarias a la Carta Federal.

25. Sin embargo, el trasfondo romanista del derecho hispánico fue ganando terreno en las diversas leyes reglamentarias del amparo expedidas en 1861, 1869 y 1882, y en forma todavía más acentuada en los Códigos Federales de Procedimientos Civiles de 1897 y 1908 [...]

[...]26. Pero la transformación más importante, debido precisamente al peso de la tradición del derecho español (el que, por otra parte, siguió aplicándose en México con ligeras modificaciones con posterioridad a la independencia en las materias de derecho privado y penal, hasta la expedición de los Códigos Federales y locales en la segunda mitad del siglo XIX), fue la introducción del juicio de amparo

⁴⁰² Fix-Zamudio, *El juicio de amparo mexicano...*, cit., p. 21. Sobre este punto, algo muy interesante que explica Soberanes Fernández es que existió un intento de especificar, aún más, la forma de llevar a cabo la revisión judicial –la participación de jurados–, comenta Soberanes que fue eliminado, por cuestiones quizás fortuitas, pero que, de haberse adoptado, hubiera hecho, entonces sí, muy difícil la trascendencia e importancia del amparo mexicano. Véase Soberanes Fernández, *Una aproximación al constitucionalismo...*, cit. pp. 201-202.

contra las sentencias y resoluciones judiciales de todos los jueces, locales y federales del país, aun cuando no se plantearan cuestiones directas de inconstitucionalidad; y esto ocurrió debido a un conjunto de causas sociales y políticas, bien conocidas, que forzaron a la Suprema Corte de Justicia para aceptar una interpretación sumamente discutible del artículo 14 de la Constitución Federal del 5 de febrero de 1857.

Explorar toda la compleja historia y naturaleza de lo que Soberanes Fernández, por ejemplo, ha llamado “nuestra máxima institución procesal”, supera, con mucho, el alcance de nuestro trabajo.⁴⁰³ Por tanto, el pequeño resumen que tomamos prestado del minucioso trabajo del reconocido profesor Fix-Zamudio, sirve para tener una mucho mejor idea del contexto en el que se dio la indiscutible, acertada y entendida influencia de Alexis de Tocqueville. Ahora bien, ciertamente, como nota Aguilar, a Tocqueville se le citó también en otros contextos para intentar defender o atacar la conveniencia, en general, de un sistema federal. El mismo Otero –quien prefería una forma federal al diseño centralista que en ese momento tenía–, lo traería a colación en el infructuoso congreso constituyente de 1842. Nos detendremos solo brevísimamente en esto último, dado que, a la postre, dicho constituyente no tendría, como tal, trascendencia institucional.⁴⁰⁴ Sin embargo, lo que dijera en esa ocasión Otero, Aguilar lo ve como otro ejemplo de la comprensión incompleta del planteamiento constitucional de Tocqueville, por parte de actores políticos mexicanos. Comentando en un periódico de la época el dictamen mayoritario de la comisión constitucional, la cual se decantaba por una forma de gobierno centralista, Otero plasmaba sus razones para argumentar por la mayor pertinencia de una forma federal en el contexto mexicano. Entre otras cosas, Otero buscaba hacerles ver a los centralistas, su muy profunda confusión al interpretar que la distinción que Tocqueville hizo sobre centralización administrativa y centralización gubernamental, no favorecía, en modo alguno, lo que ellos ofuscadamente proponían como forma de organización política. Los centralistas, ahora lo veremos, ciertamente,

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 202.

⁴⁰⁴ Sobre las razones que llevaron a que dicho esfuerzo no trascendiera, y sobre el impacto que esos convulsos años tendrían en la historia constitucional mexicana, ver Soberanes Fernández, *Historia Constitucional de México...*, *cit.* pp. 529-539.

confundieron terriblemente a Tocqueville. Pero Otero no lo hizo. En su planteamiento expuesto en el periódico Siglo XIX, Otero cita extensamente lo que argumentaron los centralistas. Baste una muy breve muestra de ello para entender que, efectivamente, no parecían tener muy claro lo que decía Tocqueville de la centralización gubernamental y administrativa:

[...]Hay entre nosotros una palabra que, cual la entendemos y hemos visto practicar, es objeto de justa maldición y de merecido descrédito; tal es la de centralismo [...]

[...] La centralización gubernativa es, pues, la base de todo el sistema federativo [...] Aquélla se encuentra en la Constitución del Norte y no como quiera, sino revestida de formas, que a juicio del mismo autor [Tocqueville], la autoridad nacional está allí más centralizada bajo algunos aspectos, de lo que lo estaba en la misma época en varias de las monarquías absolutas de Europa [...] ⁴⁰⁵

Los centralistas estaban pensando en lo que dice Tocqueville en un subapartado del capítulo 5 del primer volumen de la *Democracia (Sobre la necesidad de estudiar lo que tiene lugar en los estados particulares antes de hablar del gobierno de la Unión)*, en donde analiza *Los efectos políticos de la descentralización administrativa en los Estados Unidos*. Si bien, sobre lo que tenía Tocqueville en mente al hablar de este tema, ya comentamos algo en el capítulo pasado y también al inicio de este, cabe profundizar en la interesante distinción que hace Tocqueville entre centralización gubernamental⁴⁰⁶ y administrativa, la cual fue una importante causa de confusión en México. No es irrelevante comentar que esta parte de su presentación requiere una lectura más cuidadosa, dado que ella contiene, no solo una presentación de lo que encontró en los Estados Unidos, sino que también refleja sus propias convicciones.⁴⁰⁷ Hay que decir, en

⁴⁰⁵ Otero, Mariano, "Examen analítico del sistema constitucional contenido en el proyecto de la Mayoría de 1842" en *Obras Completas De Mariano Otero: Legado Jurídico, Político y Diplomático*, México, Cámara de Diputados, 2019, p. 363.

⁴⁰⁶ Los centralistas la tradujeron como "gubernativa".

⁴⁰⁷ No en vano, su hermano Édouard, en una carta en donde le hace observaciones sobre este pasaje, le dice a Alexis que "... en este último capítulo entras demasiado en escena, desciendes a la liza armado de tu opinión personal, haces la aplicación de tus principios a Francia, entras en la política, y no es solamente la deducción lógica y

pocas palabras, que Tocqueville parece considerar positivamente la primera (centralización gubernamental), y no así la segunda (centralización administrativa). ¿Pero exactamente qué quiere decir con una y otra? “Concentrar de la misma manera el poder de dirigir [la formación de leyes generales y las relaciones del pueblo con los extranjeros es [...] centralización gubernamental” y “Concentrar [otros intereses peculiares a ciertas partes de la nación, tales como, por ejemplo, los asuntos municipales] es [...] centralización administrativa”.⁴⁰⁸ La descentralización administrativa “...permite el concurso de la voluntad humana. Ésta necesita libertad en su conducta y responsabilidad en sus actos.”⁴⁰⁹ Cuando lo anterior es una realidad, puede decirse, piensa Tocqueville, que hay “poder genuino”: algo sin lo cual una nación libre no puede subsistir.⁴¹⁰ Para este punto de nuestro trabajo, teniendo en cuenta lo que ya decíamos en partes anteriores, los beneficios de la descentralización administrativa para Tocqueville, pueden inferirse con facilidad: en Estados Unidos, los individuos eran verdaderamente soberanos, porque, al estar involucrados en el autogobierno de sus localidades, han podido permanecer dueños de sus destinos. Pero falta hablar de centralización gubernamental, que, haciendo alusión a ella, es que los centralistas mexicanos pretendían justificar una forma de gobierno no federal. En realidad, la centralización gubernamental parece referirse, simplemente, a que exista verdaderamente un imperio de la ley: a que exista un Estado verdaderamente efectivo. Tocqueville pone como mejores ejemplos de centralización gubernamental a la Francia de Luis XIV, a Inglaterra, pero también en Estados Unidos piensa que “la centralización

profunda de los hechos estudiados atentamente lo que presentas al lector, sino tus propias ideas sobre esos hechos, sobre sus consecuencias y su aplicación. Juzgas, cuando hay que dejar juzgar al lector. Debes solamente poner delante de él todas las piezas de convicción. Su sentido común debe hacer el resto, y lo hará si tu libro es bueno.” Carta de Édouard de Tocqueville a su hermano Alexis, 15 de junio de 1834 (YTC, CIIIb, 2.pp.63-65) en DA (ed. Nolla), p. 233.

⁴⁰⁸ DA, p. 82.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 87.

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 89.

gubernamental está presente en su punto más alto”.⁴¹¹ En el caso de Luis XIV, por ejemplo, él amalgamaba la idea de lo que suponía el estado francés: eso permitía la aplicación efectiva de las leyes, también con un mínimo nivel de centralización administrativa.⁴¹² La noción de quién encarnaba la nación francesa estaba clara, y eso permitía el ordenado avance hacia un fin común. Pero en tiempos democráticos, la centralización gubernamental se debería llevar a cabo a través de mecanismos muy distintos: las asociaciones provinciales que permiten el ejercicio claro de la soberanía, y, por lo tanto, el concurso de voluntades que da pie a que el poder que se ejerce sea genuino, serían de vital importancia. Estados Unidos, piensa Tocqueville, logró eso con su sistema federal.⁴¹³ En buena medida, eso fue posible por el principio de descentralización prudencial presente en todo su funcionamiento, y, especialmente, por la manera en que el papel judicial llevaba a cabo la aplicación de las leyes y que ya hemos explicado. Todo esto lo entendió –bastante acertadamente– Mariano Otero, de tal suerte que dirá a los centralistas:

¿Por qué esta confusión? ¿Por qué esta contradicción? Creo que se puede resolver, diciendo solamente que la doctrina del poder gubernativo [gubernamental] y administrativo no se entendió; que ella no puede explicar el sistema federal;⁴¹⁴ que Tocqueville de ninguna manera recurre a ella; y que sirviendo sólo para explicar las relaciones del común o municipio en el Estado, y no del Estado con el centro federal, todo se confundió aplicando al centro lo que se decía del Estado, y al Estado lo que se decía del común [énfasis nuestro]...⁴¹⁵

Sobre este punto, aunque Aguilar concede que la lectura de Otero fue más fiel que la de los centralistas, piensa que, en última instancia, se equivocó al ver en el planteamiento

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 84.

⁴¹² *Ibidem*, p. 83.

⁴¹³ Recordemos lo que decíamos hace algunos párrafos sobre el carácter abstracto de la soberanía de la Unión. La centralización gubernamental es, en realidad, eso mismo.

⁴¹⁴ Aquí está haciendo alusión a cómo los centralistas, trayendo a colación esta relación, decían –de forma verdaderamente confusa–, que lo que los federalistas realmente querían, era lo que ellos estaban proponiendo

⁴¹⁵ Otero, Mariano, *op.cit.*, pp. 368-369.

de Tocqueville, una guía para diseñar el ordenamiento institucional de una federación. Para Aguilar, Otero no vio que la clave del éxito estadounidense radicó en sus mores, y no en sus instituciones. Aunque no se descarta que esa interpretación pudiera llegar a ser factible, la evidencia que proporciona Aguilar para ello dista de ser suficiente. Evidentemente, en su discurso Otero le dio más peso a la descripción institucional porque eso es lo que le interesaba: le atraía la idea de que la mayor parte del ejercicio del poder ocurría en los contextos locales y desde un punto de vista práctico, pensaba que el federalismo podía ser la forma más adecuada para la vasta extensión territorial mexicana.⁴¹⁶ Pero que ello implicara que Otero ignorara la importancia que le daba Tocqueville al estado social, no parece ser el caso (o al menos no puede derivarse ello de los fragmentos que son citados). En el mismo discurso que refiere Aguilar, más adelante Otero explicará a detalle la organización que sigue la *Democracia*, haciendo notar su conocimiento de lo concerniente al *Punto de Partida*, la vida social, la importancia de las asociaciones, las distintas soberanías, etc.⁴¹⁷ La realidad es que Otero tenía muy claro que México se encontraba en una situación verdaderamente funesta, y que, el espíritu que animaba a los norteamericanos, la verdadera soberanía popular como explicamos al inicio de este capítulo, no estaba presente en México: eso, evidentemente, era una desventaja enorme. Sabía que la prudencia de quienes dieran un ordenamiento funcional a la otrora Nueva España, por tanto, tendría que ser mayor a la de los fundadores norteamericanos:

En días más bonacibles y serenos, bajo los augustos auspicios de la paz y la concordia, la empresa de constituir a un pueblo fuera siempre una de las más grandes y difíciles que pudieran presentarse a la inteligencia humana; ¡cuánto más no lo es la de constituir hoy a México!⁴¹⁸

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 223: “Nosotros no tratamos de alucinar a nadie; estamos persuadidos de que los Departamentos lejanos de la capital no pueden ser felices sino bajo el Sistema Federal, principalmente los fronterizos; que bajo otra forma de gobierno su suerte ha de ser así, casi la de unos colonos ...”

⁴¹⁷ Véase toda la última sección de la primera parte del *Examen Analítico* de Otero, *Ibidem*, pp. 367-378.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p.347.

Al final, su deseo de ver la forma federal (re)adoptada tendría que esperar varios años para verse cumplido. En el medio se atravesaron más alzamientos, conflictos, y la invasión estadounidense. Ciertamente, Otero, y otros políticos mexicanos, encontraron en el relato de Tocqueville una guía que les daría luces sobre la muy complicada tarea que tenían entre manos: las referencias más trascendentes que se hicieron del francés, por tanto, no parecen haberlo malinterpretado.

Tocqueville, Liberalismo y Conservadurismo

Como hemos podido ver a lo largo de todo este trabajo, y de manera más puntual en el capítulo anterior y en este, el constitucionalismo de Alexis de Tocqueville –por razones que explicamos en los primeros dos capítulos– plantea la idea clave de que el orden político es algo muy complejo de conseguir. Más aún, conseguir establecer un orden político adecuado es todavía más complicado, y una vez logrado –si se logra– este es, en general, más bien frágil. Lograr lo anterior depende de una gran variedad de factores entre los que ciertamente se encuentra la habilidad y prudencia de los legisladores responsables de diseñar las instituciones encargadas de que dicho orden se materialice. Sin embargo, como ya hemos dicho, Tocqueville está convencido de que no es posible construir todo a partir de un determinado ordenamiento formal –por muy deseable que sea lo que plantee– sino que cualquier ordenamiento efectivo, debe de tomar en cuenta el estado social existente. Por lo anterior es que hemos argumentado que la moderación es la característica fundamental del constitucionalismo de Tocqueville.⁴¹⁹ Para el francés, hemos dicho, uno de los riesgos que él veía en los albores de la modernidad que le tocó presenciar, era el excesivo optimismo hacia la razón humana que notaba, por ejemplo, en varios de sus compatriotas revolucionarios. Ese racionalismo radical los estaba llevando a pretender llevar a cabo cambios estructurales inmediatos, por obra de nuevos documentos ‘racionalmente deliberados’, lo cual

⁴¹⁹ Algo que, como también hemos dicho, han argumentado algunos otros lectores de Tocqueville como Paul Carrese y Paul Rahe.

Tocqueville opinaba que no ocurriría. Los cambios que fueran genuinamente deseables, tendrían que tener en cuenta que el ser humano no siempre actúa de forma racional: deberían de procurar aquello que informaba la moralidad colectiva, y en todo caso, tendrían que ser muy graduales.

Tocqueville tenía claro que la razón humana es siempre falible, y por muy interesantes que puedan parecer ser sus planteamientos, siempre ha de partirse de lo ya existente –de lo que ya ha funcionado– para que cualquier innovación pueda, efectivamente, traducirse en un orden funcional. Si traemos a cuento lo que famosamente decía Edmund Burke, por ejemplo, en sus *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* respecto a que una constitución “es una sociedad no solo entre los que están vivos, sino entre los que están vivos, los que están muertos y los que están por nacer”,⁴²⁰ podremos notar que, en esencia, no es muy diferente a cómo hemos descrito el constitucionalismo del francés. Esta última sección no pretende, en modo alguno, hacer un análisis minucioso de las posibles similitudes o diferencias entre los planteamientos de Burke y Tocqueville.⁴²¹ La única razón para comentar brevísimamente algunas de sus importantes afinidades –una en particular, que es la importante relación que hay entre elementos sociales existentes y el orden público– es porque creemos que ayuda a recordar, por un lado, uno de nuestros planteamientos iniciales sobre el carácter particular del liberalismo de Tocqueville, y por otro, nos permite ver cómo este informa el constitucionalismo Tocquevilliano que hemos explicado. Tanto Tocqueville como Burke veían que el avance de la igualdad podría llegar a permitir el progreso de la libertad bajo determinadas condiciones. Podría decirse que Tocqueville era más optimista, aunque el británico tampoco era un conservador antiliberal como muchas veces se le ha hecho ver.⁴²² Sin embargo, ciertamente diferían en cosas importantes. En su libro, Robert

⁴²⁰ Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, Londres, Penguin, 1968, pp. 194-195

⁴²¹ Otro trabajo útil que hace esto con mayor detalle es el de Lakoff, Sanford, “Tocqueville, Burke, and the Origins of Liberal Conservatism,” *The Review of Politics* 60, núm. 3, 1998, pp. 435-464, <https://doi.org/10.1017/s003467050002742x>.

⁴²² *Ibidem*, p.447.

Gannett nos explica que el conocimiento que Tocqueville tuvo de los escritos de Edmund Burke fue bastante minucioso, y su lectura fue esencial para la redacción del *Antiguo Régimen*.⁴²³ A partir de ella, Tocqueville reforzó su idea de que, gracias al privilegio de la retrospectiva, sus reflexiones eran, en última instancia, más acertadas que las muy útiles y perspicaces *Reflexiones* de Burke –ya que estas últimas, según el francés, contenían importantes deficiencias. Puntualmente, argumenta Gannett, ambos coincidían, por ejemplo, en el carácter radical del momento histórico que les había tocado vivir, y compartían la idea de Burke de que la Revolución, al afirmar los derechos del hombre, “era una revolución de doctrina y dogma teórico.”⁴²⁴ Sin embargo, diferían, por ejemplo, en la inevitabilidad del advenimiento de la democracia (como igualdad de condiciones): para Burke, la igualdad había llegado, producto de un *accidente* francés y no lograba ver que era algo que se propagaría por todos lados; pero para Tocqueville, era el resultado de un movimiento histórico universal, del que no había marcha atrás.⁴²⁵ Muy probablemente, tal diferencia sería lo que llevaría a Tocqueville a desarrollar decididamente, una impresionante obra que buscaba encauzar de manera correcta a la democracia. No se limitó a observar y *reflexionar* sobre lo que ocurría a su alrededor, sino que, por encima de todo, buscó entender qué elementos existentes había que preservar, cuáles no sería posible mantener, y qué capacidad de maniobra real tenía la razón humana para poder realizar una misión como ninguna otra: la libertad humana en condiciones de igualdad. En estos términos, podría decirse que la “nueva ciencia política” de la que hablaba Tocqueville al inicio de su *Democracia*, podría caracterizarse como la amalgama de liberalismo peculiar –un liberalismo conservador–, y su constitucionalismo clásico y moderno. Toda esta mezcla aparentemente incoherente, es más bien la síntesis de alguien increíblemente lúcido que fue capaz de articular una propuesta teórica clara, y llena de matices: matices que, de ser entendidos correctamente, podrían ser muy útiles para buscar darle cauce a los impulsos democráticos de una época sin precedentes.

⁴²³ Gannett, Robert, *op.cit.*, p. 61.

⁴²⁴ Burke citado en *Idem*.

⁴²⁵ *Ibidem*, pp. 62 y 63

Conclusiones

En años recientes, las voces que aseguran que no sólo no se había llegado al fin de la historia como referíamos en la introducción, sino que el liberalismo y sus distintos corolarios estaban destinados al fracaso desde sus inicios, se escuchan cada vez más con mayor fuerza. Los ejemplos de esto son muy variados: desde el “Choque de las civilizaciones” de Samuel Huntington⁴²⁶ –que advertía ya sobre las fuentes culturales de conflicto y controversia que seguirían condicionando al mundo post-soviético– hasta críticas puntuales más radicales del liberalismo-democrático como la de Alasdair MacIntyre⁴²⁷ o Patrick Deneen⁴²⁸ (pasando por voces presumiblemente más moderadas como la de Michael Sandel⁴²⁹).⁴³⁰ Estas últimas tres comparten la idea, en mayor o menor medida, de que en las democracias liberales constitucionales –algunas así denominadas, al menos nominalmente– existen fallas profundas muy difíciles, o quizá imposibles de resolver, si lo que se pretende es, entre otras cosas, tener sistemas justos que verdaderamente propicien la libertad. Asimismo, las tres comparten un escepticismo hacia propuestas de reforma liberal que propugnan por una mayor “razonabilidad”, como

⁴²⁶ Huntington, Samuel P., *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Londres, Penguin, 2014.

⁴²⁷ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3a ed, Indiana, University of Notre Dame Press, 2007.

⁴²⁸ Deneen, Patrick J, *Why Liberalism Failed*. New Haven, Yale University Press, 2018.

⁴²⁹ Sandel, Michael J, *The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?*, Reino Unido, Penguin Books, 2021.

⁴³⁰ Estamos obviando, entre otras, la amplia gama de críticas neo-marxistas o de teoría crítica. Las visiones que aquí referimos son sólo unos pocos ejemplos de posturas que han tenido una influencia importante reciente en ámbitos académicos y culturales, principalmente de habla inglesa. Dado que el principal objeto de estudio Tocqueville fueron los Estados Unidos –en muy buena medida a partir del cual, hemos argumentado, articuló toda su “nueva ciencia política– consideramos ilustrativo traer a cuento estas voces.

la de John Rawls que también comentamos brevemente al inicio. Sin entrar a profundidad en ellas, cabe decir que estas coinciden en la importante apreciación de que las sociedades y regímenes contemporáneos, tienden a entorpecer el importante componente social constitutivo de la naturaleza humana, y, por lo tanto, la vida en común se ha vuelto muy complicada, propiciando con ello, la pérdida de legitimidad de los sistemas político-jurídicos. Salvo Sandel,⁴³¹ ni MacIntyre ni Deneen piensan que el liberalismo pueda corregir el rumbo, de tal manera que se puedan generar las condiciones que permitan el florecimiento de la verdadera libertad humana y el bien común: para estos dos, la falla del liberalismo es una falla de origen. Entre otras cosas, el problema fundamental es la idea de libertad que según ellos ha prevalecido: una idea individualista en donde lo común estaba destinado a ser desdeñado, y en realidad, ni siquiera podría ser genuinamente procurado. Analizar a detalle estas propuestas, es una labor que, sin lugar a dudas, se sale del objetivo de nuestro trabajo. Sin embargo, al igual que con Rawls, creemos que puede ser ilustrativo presentar muy brevemente algunos de los postulados más trascendentes de estas propuestas –más concretamente la de Deneen– y leerlos a la luz de lo que toda nuestra investigación ha pretendido hacer, que no es otra cosa sino articular la propuesta normativa de Alexis de Tocqueville, cuyos principales postulados iremos reiterando a continuación. Con esto buscamos reforzar lo que decíamos al inicio de nuestro trabajo, respecto a la notoria relevancia que podría tener hoy en día, la teoría político-constitucional de Tocqueville.

Para Deneen, el liberalismo estaba destinado al agotamiento y fracaso, principalmente, porque la idea de libertad sobre la cual está basado, es una que no tiene en cuenta la necesidad del mejoramiento del carácter personal que sí tenía la noción de libertad que habían articulado los antiguos –recordemos lo que dijimos en el capítulo tres

⁴³¹ En *Tyranny of Merit*, Sandel desarrolla su idea de “justicia contributiva” como una manera de reconocer el mérito de labores muy valiosas y necesarias, que no necesariamente son tan remuneradas. Fundamentalmente, esto podría contribuir a prevenir la radical desigualdad económica que hoy existe, la cual dificulta el ver a los demás verdaderamente como iguales, haciendo que la construcción de lo común se vuelva más complicado (Sandel, Michael, *op.cit.*, capítulo 7).

sobre el liberalismo de los griegos, a partir de lo planteado por Leo Strauss— y que había continuado hasta antes de la modernidad.⁴³² Gracias a las ideas de pensadores como Maquiavelo, y después Descartes y Hobbes, la libertad, dice Deneen, fue totalmente reconcebida, y la “racionalidad individualista” fue reemplazando a las normas sociales y costumbres de larga data como la guía de la acción, dejando al estado la facultad para ir *corrigiendo* todo lo menos racional.⁴³³ El gran problema, en pocas palabras, es que, según Deneen, la idea moderna de libertad estaba destinada a romper el tejido que permitía tener un *telos* común, por lo que al respecto dirá:

La antigua pretensión de que el hombre es un animal político y debe, mediante el ejercicio y la práctica de las virtudes aprendidas en las comunidades, lograr una forma de autolimitación local y comunitaria —una condición propiamente entendida como libertad— no puede negarse para siempre sin costo alguno. Actualmente intentamos tratar los numerosos síntomas sociales, económicos y políticos de la libertad del liberalismo, pero no las fuentes más profundas de esos síntomas, la patología subyacente de los compromisos filosóficos del liberalismo.

La incapacidad para conciliar un objetivo común con la idea de libertad que había triunfado, generaría, en última instancia, las crisis de excesiva polarización y legitimidad de los sistemas político-jurídicos a las que hacíamos referencia al inicio de nuestro trabajo. Para MacIntyre, por otro lado, el origen de estas crisis es muy similar a lo que plantea Deneen. Dado que no existe una moralidad compartida, la búsqueda de un bien genuinamente común, sería imposible.⁴³⁴ Y todo ello, derivado de una libertad individual *mal entendida*. Para este último, a menos de que volviéramos, por ejemplo, a formas de

⁴³² Deneen, Patrick, *op.cit.*, pp. 23 y 26.

⁴³³ *Ibidem*, p. 24: “Las raíces del liberalismo yacen en los esfuerzos por derrocar una variedad de supuestos antropológicos y normas sociales que se creía que eran fuentes de patología, es decir, fuentes de conflicto y obstáculos a la libertad individual. Los cimientos del liberalismo fueron establecidos por una serie de pensadores cuyo objetivo central era dismantelar lo que ellos concluyeron que eran normas sociales y religiosas irracionales en la búsqueda de la paz civil que podría a su vez fomentar la estabilidad y la prosperidad, y eventualmente la libertad individual de conciencia y acción.”

⁴³⁴ MacIntyre, *op.cit.*, p. 2.

vida rurales, el aprendizaje de una moralidad compartida –y el ejercicio de la virtud, como la planteaba Aristóteles– que permitiera la verdadera libertad y el bien común, no podría darse. Podríamos decir que lo que estos autores perciben como la causa de corrupción del liberalismo, Tocqueville lo compartía. Sin embargo, a diferencia de ellos, para el francés, los riesgos que suponían los efectos de la modernidad (democracia y liberalismo), podrían gestionarse. Y de hacerlo correctamente, la verdadera libertad podría ser el resultado. Dicha genuina posibilidad, hacía que correr los riesgos que se vislumbraban valiera la pena. De hecho, a pesar de que, en su opinión algunos de esos riesgos ya empezaban a actualizarse, Tocqueville vio que los estadounidenses supieron canalizar adecuadamente la democracia, a través de un ordenamiento político y jurídico adecuado, dando como resultado –al menos inicialmente– la libertad. Lo anterior se dio gracias a una muy frágil dinámica cuya articulación configura la “nueva ciencia política”, que a su vez implica, como hemos argumentado, una muy particular teoría de lo que *constituye* una efectiva constitución democrática.

Para el autor francés, la democracia podría resultar en libertad, fundamentalmente, si esta se entendía correctamente. En el primer capítulo desarrollamos lo que configura el peculiar liberalismo de Tocqueville, el cual, dijimos, informa toda su propuesta político-jurídica. Explicamos que su versión de liberalismo es el producto de una preocupación, ante todo, de carácter moral, por lo que argumentamos, su esfuerzo podría caracterizarse como eminentemente moralista. De ahí que consideráramos acertada la aseveración de Kahan de que a Tocqueville puede entendersele como el “director espiritual de la democracia”. Lo anterior implica que el entendimiento de naturaleza humana de Tocqueville, fuera distinto al de varios racionalistas de su época, quienes tendían a despreciar lo que él por su parte tenía muy en cuenta: a lo cual nos referimos como los “anhelos del alma”. Para Tocqueville, en las democracias se tendría que encontrar formas de constreñir dos de sus más fuertes tendencias: la del individualismo y la del materialismo extremos. En las aristocracias, dichas inclinaciones no representaban un problema, ya que en la dinámica social se daban las condiciones para una cotidiana trascendencia. Del sentido del deber de todos los miembros de la comunidad, y de lo presente que se tenía la importancia de preservar la honra de las generaciones que les precedieron –y permitir su pervivencia para quienes aún no

llegaban— se podía vivir en una lógica de constante *sacrificio* que propiciaba una sólida cadena en donde lo común tenía una natural cabida. Las condiciones sociales estables, ciertamente arbitrarias, de las aristocracias, hacía que se pudiera buscar la trascendencia en todo momento. Y aunque la grandeza, en sus formas más nobles, solo era accesible a unos pocos, sus sociedades lograban evitar la mediocridad y uniformidad hacia las que las democracias naturalmente tienden. Pero en tiempos democráticos, cuyo arribo era ya inevitable, dichas condiciones no estarían nunca más presentes. Sin embargo, habría manera de fomentar un sentido de perfectibilidad democrática, más justa por más igualitaria, si tan sólo se viera la importancia que esta tiene para la viabilidad de la libertad. La perfectibilidad democrática consistiría en aprender, precisamente, a ser libres: algo que implica interiorizar de manera contundente, que la libertad individual no conlleva, en modo alguno, la indiferencia hacia el resto de conciudadanos. Al contrario. Es en la asociación con los iguales que uno aprende a autogobernarse, y de esa forma, a ser realmente libre. Por tanto, la libertad individual Tocquevilliana sería el resultado del aprendizaje de “un bello arte” que implica, primordialmente, la moderación de los afanes individualistas y materialistas y la capacidad de autogobierno. Y dado que, a diferencia de las aristocracias, ya no hay una única fuente de orientación moral, la instrucción podría darse solo si las *mores* —concepto central de la propuesta político-constitucional del francés— fomentaran este comportamiento a través, principalmente, de las familias.

Dado el distinto carácter de los individuos democráticos, tema que Tocqueville desarrolla a través de su constante comparación entre democracias y aristocracias, para que la gente fuera movida a involucrarse con sus pares, tendría que entender la conveniencia de esto en términos de un favorecimiento de sus propios intereses. No sería la virtud o algún otro sentido más alto de grandeza, sino el interés personal *propiamente entendido*, lo que daría pie a que los ciudadanos democráticos aprendieran a ser libres asociándose con sus vecinos. Por lo tanto, las *mores* tendrían que ilustrar el interés personal, y para esto, Tocqueville veía que lo que mejor podría contribuir a la formación de las *mores* correctas, sería una religión adecuada que animara a tener perspectivas más altas. Estas *mores* no serían infundidas de “arriba hacia abajo”: su influencia se sentiría decididamente, como dijimos, si las familias se preocuparan por

transmitirlas a la prole. La importancia de la religión en la formación de los mores genuinamente liberales, explicamos que es, en buena medida, la razón por la cual, el liberalismo de Tocqueville puede considerarse como peculiar: un liberalismo que parte del convencimiento primordial de que el ser humano es limitado e imperfecto, por lo que no todo lo que provenga de una decisión racional, necesariamente contribuye a su realización. Para el francés, si el único criterio de la decisión humana fuera la personal preferencia, muy probablemente se terminaría estando sujeto a diversas formas de sumisión. Las razones que Tocqueville tenía para creer que lo anterior era el caso, las explicamos en el segundo capítulo.

El peculiar liberalismo de Tocqueville que informa su constitucionalismo, no puede entenderse si no se comprenden algunas de las principales influencias de donde el francés derivó su concepto de la naturaleza humana. Explicamos que su convencimiento de que la razón del hombre no es infalible, y de que no es, tampoco, evidentemente, la única dimensión que influye en el comportamiento de las personas, proviene del peso que, por ejemplo, tuvieron las ideas de Pascal en su entendimiento. La idea de que en el ser humano hay una constante batalla entre “el ángel y la bestia”, llevaba a Tocqueville a pensar que no toda decisión personal, por muy racional, necesariamente sería la que más convendría a un individuo. Para Tocqueville, está claro, la naturaleza humana no es algo que varíe dependiendo del contexto histórico-local en que se viva: siempre ha sido limitada y siempre ha sido perfectible. Dicha posibilidad de perfectibilidad, a diferencia de lo que supuestamente propugnaba Pascal, decíamos que hace que su visión se acerque más al optimismo moderado de San Agustín, *maestro* de aquél. Aunque generalmente se caracteriza a la teoría agustiniana, entre otras cosas, como profundamente pesimista de la realidad humana, y, por ende, de las perspectivas que tiene la política de genuinamente mejorar su situación, explicamos que es más bien una visión cuyo equilibrio y cautela realista, se parecen a cómo Tocqueville concibe la condición del hombre. Para ambos, por ejemplo, explicamos que el cristianismo es visto como una influencia positiva en la enseñanza sobre las verdades más profundas del ser humano, dado que, al tiempo que eleva sus miras, le da una idea modesta sobre sí mismo. Por esta razón, y por lo que comentábamos hace unas líneas sobre la relación entre *mores*, libertad y religión, es que encontró muy positiva la manera en que los

angloamericanos habían logrado plasmar esta dinámica, informando así su estado social. Explicamos cómo, para Tocqueville, el protestantismo de los primerísimos pobladores –en la versión puritana de los habitantes de Nueva Inglaterra, por ejemplo– había sido el principal responsable de que, lo que denominamos junto con otros autores “primera fundación”, haya sido tan exitosa y conducente al genuino desarrollo de la libertad. En palabras del mismo Tocqueville, el cristianismo de los fundadores, fue lo que les “les da[ba] un gusto por la libertad y facilita[ba] el uso de ella”.⁴³⁵ Y haciendo alusión, por ejemplo, al trabajo de Harold Berman, explicamos que el puritanismo –esa versión reformada del cristianismo– contribuyó, por un lado, a que tuvieran un sentido de misión que les llevaba a entender sus esfuerzos fundacionales como divinamente encomendados, y por otro, a concebir a la ley como la principal aliada de sus emprendimientos comerciales y políticos. Todo ello propició que la natural escuela de libertad fuera la municipalidad (*township*), en donde los individuos aprendían a ser ciudadanos, haciendo que, de manera orgánica, se originara un pueblo genuinamente soberano.

Para Tocqueville, la existencia de un estado social determinado condicionaría importantemente al régimen político-jurídico que se pretendiera instaurar. Francia no se volvió igualitaria y libre a partir del nuevo ordenamiento post-revolucionario: las *mores* del antiguo régimen seguían informando el funcionamiento de las nuevas instituciones. En el caso de Estados Unidos, sin embargo, el estado social era uno, no sólo de igualdad, sino de libertad bien entendida, por lo que un adecuado ordenamiento institucional, tendría que seguir a dicho estado social, lo cual, desde la perspectiva del autor francés, efectivamente ocurrió. Todo esto configura el núcleo de la teoría constitucional de Alexis de Tocqueville, sobre la cual profundizamos en el tercer capítulo, y a partir de ello, explicamos las razones por las que creemos que contiene importantes elementos de constitucionalismo antiguo, pero también modernos. En este sentido, desarrollamos una explicación sobre aquello a lo que nos referíamos con estos términos, y a partir de eso, argumentamos en qué lugar de la historia del constitucionalismo se encontraría nuestro autor. La importancia que Tocqueville da a los elementos pre-existentes –el estado

⁴³⁵ DA, p. 280.

social— en la configuración de un determinado régimen político, acercan su visión a la idea de *politeia* de griegos como Platón o Aristóteles. Explicamos que dicha idea podría entenderse como una noción comprensiva de constitución, en donde, para considerarse propicia, el diseño institucional —la organización de las distintas magistraturas gubernamentales— tendría que seguir a una forma de vida ya presente. En el caso de los griegos, la *politeia* sería la adecuada si permitiera la vida virtuosa de las personas. En tiempos democráticos, para Tocqueville, el *telos* de la constitución tendría que ser la libertad en los términos ya explicados —noción que, a su vez, como decíamos, tiene cierta relación con la idea de libertad que concebían los griegos. Una diferencia importante, sin embargo, entre el concepto de Tocqueville y el de los griegos es la esfera de influencia que las leyes tendrían en la formación del carácter correcto de los ciudadanos. Con significativos matices que detallamos en ese capítulo, podría decirse, a grandes rasgos, que, para Platón y Aristóteles, las leyes tienen un papel educativo más importante que para Tocqueville. En el caso de este último, el arte de la libertad —lo cual, en definitiva, podría también entenderse como la condición de la ciudadanía— en tiempos democráticos, sólo podría aprenderse a través de las *mores* y la libre asociación de la gente, y no a través de las leyes positivas. No obstante, para los dos, explicamos la importancia de la moderación como rasgo imprescindible del legislador. Por último, hablamos de cómo Tocqueville entiende lo que él llama el “principio generativo” de las constituciones democráticas *propriamente* liberales: la soberanía de la gente. Sobre este concepto, explicamos la relación que tiene con las respectivas nociones que de ello tenían los constantes *interlocutores* de Tocqueville, Montesquieu y Rousseau. Eso que según él se gestó en los Estados Unidos desde un inicio, y que animaba ya la vida de las primeras *townships*, sería lo que a la postre terminaría determinando las dinámicas que tendrían que ser tomadas en cuenta a la hora de establecer un ordenamiento formal cuyo pretendido *telos* fuera el de la libertad. En la opinión del otrora aristócrata francés, la moderación de los Padres Fundadores estadounidenses los llevó a hacer, efectivamente, eso.

En el capítulo cuarto desarrollamos cómo Tocqueville, a partir, primordialmente, de su análisis de la constitución formal estadounidense, estableció la manera en que, su ordenamiento institucional, siguió, en todo momento, la lógica de su principio generativo:

el de la soberanía de la gente. Analizando, incluso, los borradores, primeras críticas y comentarios a su *Democracia*, buscamos establecer el proceso de pensamiento que siguió Tocqueville para ir consolidando su idea de que, el diseño republicano y federal, con su consecuente separación de poderes y distintas jurisdicciones, fue el que privilegiaba genuinamente el avance de la libertad en los Estados Unidos. Dijimos que la lógica del esquema federal angloamericano podría entenderse como una de “descentralización prudencial”. Dicha lógica favorecía el que los distintos poderes se equilibraran correctamente entre sí, conteniendo cada uno a su manera, los riesgos de diversas formas de tiranía que podían darse en tiempos democráticos. El entramado que implementaron quienes elaboraron la Constitución de 1787, lograba prevenir el riesgo de la centralización administrativa y de la tiranía de la mayoría, ambos enemigos de su principio generativo; más aún, sus balanceadas atribuciones contribuían a su fortalecimiento. Hablando, por ejemplo, del importante papel del poder judicial, dirá que su funcionamiento favorecía que el espíritu de la ley penetrara los “niveles más bajos de la sociedad”.⁴³⁶ algo que, como explicamos en el capítulo dos, se debía, primeramente, a las *mores* influenciadas por la religión de los primeros pobladores. El producto de lo que según Tocqueville fue el resultado de la moderación y prudencia de los constituyentes, ilustra el particular elemento moderno en el constitucionalismo del francés. El esquema formal, efecto, ciertamente, de una deliberación racional, contribuiría o iría en detrimento del pre-existente estado social, siendo, por tanto, un elemento fundamental de cualquier proceso de ingeniería constitucional. Está claro que, para Tocqueville, el estado social pre-existente tiene una influencia mayor en el funcionamiento de las constituciones, y ello es el resultado de dinámicas sociales complejas desarrolladas, generalmente, a lo largo de mucho tiempo. Pero, ¿qué tan “transplantable” sería un estado social propicio para la libertad como el de los angloamericanos a otras latitudes? ¿Qué tanto podría el ordenamiento formal contribuir a la formación de *mores* favorecedoras de libertad? Difícilmente puede decirse que Tocqueville dé una respuesta contundente y concisa sobre esto. Sin embargo, ya decíamos, a lo largo de todo su planteamiento va quedando la idea de que, *desde arriba*

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 264.

puede promoverse el establecimiento de ciertos principios generales, que, en última instancia, podrían contribuir –probablemente de forma modesta– a forjar las *mores* adecuadas. Por ejemplo, hablando de la estrecha relación entre religión y libertad, en un punto dirá que: “Los legisladores de las democracias y todos los hombres honestos e ilustrados que viven en ellas deben, por lo tanto, dedicarse sin descanso a levantar las almas y mantenerlas dirigidas hacia el Cielo”.⁴³⁷ De esto podríamos derivar que el principio de libertad religiosa, consagrado en un ordenamiento formal, tendría la posibilidad de favorecer hábitos que, como explicamos, según el francés coadyuban al aprendizaje del arte de ser libres. Teniendo muy claro que el estado social que describió Tocqueville en su *Democracia* no estaba presente, y que, por consiguiente, el principio de la soberanía de la gente no informaba el *ethos* de los mexicanos, políticos y pensadores liberales de nuestra nación buscaron en Tocqueville orientación para intentar darle viabilidad a un país en donde la libertad fuera posible. Contrario a lo que académicos contemporáneos han argumentado, explicamos que la interpretación que hubo de Tocqueville en México por parte de personajes como Mariano Otero, fue correcta: la lectura que hicieron de la presentación que articulara Tocqueville del poder judicial estadounidense, sirvió, justificadamente, para articular el principio de control constitucional que en nuestro país tomaría la forma del juicio de amparo. Mexicanos como Otero no se “brincaron” la parte más importante de la visión constitucional tocquevilliana, en relación a la importancia primordial de las *mores*: tenían muy clara su situación precaria. Pero en la descripción que hiciera Tocqueville de las instituciones formales estadounidenses, encontraron principios que, de ser procurados, pensaron que contribuirían al establecimiento de un orden funcional. Algo, concluimos, bastante razonable. Por último, establecimos cómo en todo el pensamiento político-jurídico de Tocqueville, existen elementos de Conservadurismo en la misma línea de Edmund Burke: queda claro después de lo que buscamos desarrollar con nuestro trabajo, que, para Tocqueville, la funcionalidad y viabilidad del orden público es algo por demás complicado, y por tanto, las pretendidas reformas a este, deben buscarse con cautela. Esta noción fundamental es otra de las características que informa el liberalismo peculiar

⁴³⁷ DA, p. 519.

de Tocqueville, el cual, dijimos, es la perspectiva a través de la cual elabora su comprehensiva teoría constitucional, sintetizada, en buena medida, en el análisis que hiciera de las instituciones angloamericanas.

Para Alexis de Tocqueville, en pocas palabras, una adecuada labor de diseño constitucional, tendría que tener muy en cuenta los elementos que sustentan al orden ya existente. Conocer las ideas, “los hábitos del corazón y de la mente” (las *mores*), y partir de ellas al momento de elaborar un determinado acomodo formal, contribuiría a tener una constitución más *eficiente*, que una que fuera producto de principios racionales pero abstractos, o al menos no lo suficientemente interiorizados por el estado social vigente. La principal lección que nos deja la teoría constitucional de Tocqueville, es que, dada nuestra limitada condición, los esfuerzos reformistas que acometamos, deben de ser cuidadosos, modestos, y en todo caso paulatinos. Planteamientos que propugnan, podríamos decir, por apuntalar al liberalismo a través de condiciones de razonabilidad ideales, como el de Rawls, podrán, en el mejor de los casos, reformar instituciones, pero difícilmente se traducirán en contratos sociales más justos. Más aún, en contextos de crisis de legitimidad y profunda polarización como en el que hoy en día se encuentran buena parte de las democracias liberales, esfuerzos muy ambiciosos planteados *desde arriba*, serán vistos con sospecha, al menos por ciertos sectores significativos de la población que no vean tangiblemente representados sus intereses. Por otro lado, propuestas como las que mencionábamos de MacIntyre o Deneen, que parten de la idea de que el liberalismo es fundamentalmente irredimible, terminan por no aportar demasiado, dado que, a pesar de que las críticas que hacen puedan estar sustentadas, la consecuencia práctica que de ellas se puede derivar es prácticamente nula. Al final de cuentas, así como en su momento Tocqueville veía que la democracia como igualdad de condiciones era inevitable, hoy de forma similar, es impensable que la idea de libertad individual sea algo que pueda desaparecer, o incluso modificarse significativamente, del imaginario colectivo. Él lo previó: de ahí que dijera, entre otras cosas, que habría que trabajar decididamente porque, al menos, el *interés personal* se entendiera *propiamente*. Con todas las potenciales *malas* interpretaciones que de ella pueda haber, el hecho de que sea un principio incontrovertible, es algo que presenta grandes posibilidades. Buscar tener constituciones democráticas liberales más eficientes y legítimas, pasa por reforzar

elementos que Tocqueville justificadamente articuló como conducentes a un orden público funcional y *propriadamente* liberal: facilitar las asociaciones de la sociedad civil y el involucramiento de las personas en los asuntos públicos más cercanos a ellos, y garantizar la libertad religiosa, son ejemplos de elementos que, paulatina pero eficientemente –por los mecanismos que Tocqueville explicó y que aquí hemos dilucidado– pueden ir contribuyendo a devolver legitimidad a los órdenes constitucionales contemporáneos.

Aprender o re-aprender el principio generativo de la soberanía de la gente implica contener la acción de estados excesivamente *participativos*: la centralización administrativa, estaba claro para Tocqueville ya hace casi doscientos años, no contribuye a la libertad, y sí a la disuasión de la actividad ciudadana que es necesaria para el autogobierno. Sólo en la interacción y actividad constante con los demás se puede redescubrir, verdaderamente, lo común, sin lo cual, a su vez, no puede haber sociedades realmente libres. La reforma de las constituciones liberales democráticas actuales, más que buscar ampliar interminablemente la gama de las garantías que pretenden procurar –lo cual contribuye a la polarización aparentemente irreconciliable– debe concentrarse en garantizar los principios de igualdad, seguridad y certeza jurídica que eran los modestos, pero, ya se ve, difíciles objetivos del liberalismo. Cuando se trata de orden público, constituciones y libertad, podríamos decir –y a partir de todo lo que aquí hemos desarrollado, creemos que Tocqueville estaría de acuerdo– menos es, casi siempre, más.

Bibliografía

- AGUILAR RIVERA, José Antonio, *La geometría y el mito: un ensayo sobre la libertad y el liberalismo en México, 1821-1970*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- “Tocqueville in Mexico.” *Journal of Iberian and Latin American Studies* núm. 26-2, 2020, pp. 175–88, <https://doi.org/10.1080/14701847.2020.1789373>.
- AUGUSTINUS, AURELIUS, *The city of God against the pagans*, Dyson, R. W. (ed.), Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2007
- ARISTÓTELES, *Aristotle's "Politics" (Política)*, trad. de Carnes Lord, Chicago, University of Chicago Press, 2013.
- BALLINGALL, ROBERT A., “Working at the same time to animate and to restrain’: Tocqueville on the problem of authority.”, *The European Legacy*, núm. 24, 7-8, 2019, pp. 738–54, <https://doi.org/10.1080/10848770.2019.1641310>.
- BEINER, RONALD, “Christianity as a civil religion: Tocqueville’s Response to Rousseau”. en *Civil Religion: a Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- *Political philosophy: what is it and why it matters*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014.
- BERMAN, HAROLD JOSEPH, *The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2006.
- BOESCHE, ROGER, *The strange liberalism of Alexis de Tocqueville*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1987.
- BONOMI, PATRICIA U., *Under the Cope of Heaven: Religion, Society, and Politics in Colonial America*, Reino Unido, Oxford University Press, 2003.
- BURKE, EDMUND, *Reflections on the Revolution in France*, Londres, Penguin, 1968
- BUTTERFIELD, KEVIN, *The making of Tocqueville’s America: law and association in the early United States*, Chicago, University of Chicago, 2015.
- CARRESE, PAUL O., *Democracy in moderation: Montesquieu, Tocqueville, and sustainable liberalism*, Nueva York, Cambridge University Press, 2016.
- C., VILE M J., *Constitutionalism and the separation of powers*, Estados Unidos, Liberty Fund Inc, 2012.

- CEASER, JAMES W., "Alexis De Tocqueville and the Two-Founding Thesis.", *The Review of Politics*, núm. 73- 2, 2011, 219–43, <https://doi.org/10.1017/s0034670511000052>
- DENEEN, PATRICK J, *Why Liberalism Failed*, New Haven, Estados Unidos, Yale University Press, 2018.
- DREISBACH, DANIEL L, *Reading the Bible with the Founding Fathers*, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press, 2017.
- ELSTER, JON Y SLAGSTAD, RUNE (editores), *Constitutionalism and democracy: studies in rationality and social change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 82.
- FIORAVANTI, MAURIZIO, *Constitución: de la antigüedad a nuestros días*, Madrid, España, Trota, 2007.
- FLAVIN, Rebecca McCumbers, "Tocqueville's Critique of the U.S. Constitution." *The European Legacy* núm. 24, 7-8, 2019), pp. 755–68. <https://doi.org/10.1080/10848770.2019.1648103>.
- FRANCO, PAUL, "Tocqueville and Nietzsche on the problem of human greatness in democracy", *The Review of Politics*, núm. 76-3, 2014, pp. 439-67. <http://www.jstor.org/stable/43670990>.
- FIX-ZAMUDIO HÉCTOR, *Ensayos sobre el derecho de amparo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- "El Juicio De Amparo Mexicano y El Derecho Constitucional Comparado." *Ius et Praxis*, núm. 012, 1988, pp. 11–47, <https://doi.org/10.26439/iusetpraxis1988.n012.3382>.
- GANNETT, ROBERT T., *Tocqueville unveiled: the historian and his sources for the Old Regime and the Revolution*, Chicago, Estados Unidos, University of Chicago Press, 2003.
- GINSBURG, TOM Y HUQ, AZIZ Z., *How to save a constitutional democracy*, Chicago, Estados Unidos, University of Chicago Press, 2018.
- GOLDSTEIN, DORIS S., *Trial of Faith: Religion and Politics in Tocqueville's Thought*, Nueva York, Estados Unidos, Elsevier, 1975.
- HALE, CHARLES ADAMS, *El liberalismo mexicano en la época de Mora: 1821-1853*, México, Siglo XXI, 1999.
- HAMILTON, ALEXANDER, MADISON, JAMES Y JAY, JOHN, *The Federalist: With Letters of Brutus*, Terence Ball (ed.), Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 2003
- HESS, ANDREAS, *Tocqueville and Beaumont: aristocratic liberalism in democratic times*, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2019.

- HOLLAND, BEN, *Self and City in the Thought of Saint Augustine*, Suiza, Palgrave Macmillan, 2020.
- HUNTINGTON, SAMUEL P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Londres, Penguin, 2014.
- JARDIN, ANDRÉ, *Alexis De Tocqueville 1805-1859*, Trad. De Burchfield Rosa María and Nicole Sancholle-Henraux, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- JECH, ALEXANDER. "Tocqueville, Pascal, and the transcendent horizon", *American Political Thought* núm. 5- 1, 2016, pp. 109–31, <https://doi.org/10.1086/684560>.
- KAHAN, ALAN S., *Tocqueville, democracy, and religion: checks and balances for democratic souls*, Oxford, Reino Unido, Oxford University Press, 2015.
- KRAYNAK, ROBERT P., "Tocqueville's Constitutionalism", *American Political Science Review*, núm. 81- 4, 1987, pp. 1175–95, <https://doi.org/10.2307/1962584>.
- LAKOFF, SANFORD, "Tocqueville, Burke, and the Origins of Liberal Conservatism," *The Review of Politics* núm. 60-3, 1998, pp. 435-464, <https://doi.org/10.1017/s003467050002742x>.
- LAMBERTI, JEAN CLAUDE, *Tocqueville and the two Democracies*, trad. de Arthur Goldhammer, Cambridge, Harvard University Press, 1989.
- LAWLER, PETER AUGUSTINE, "The Human Condition: Tocqueville's Debt to Rousseau and Pascal" en Nolla, Eduardo (ed.), *Liberty, Equality, Democracy*, Estados Unidos, New York University Press, 1992.
- "Tocqueville on pride, interest, and love." *Polity*, núm. 28- 2, 1995, pp. 217–36. <https://doi.org/10.2307/3235201>.
- *The restless mind: Alexis De Tocqueville on the origin and perpetuation of human liberty*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1993.
- LORD, CARNES, "Aristotle" en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (ed.), *History of Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- MACINTYRE, ALASDAIR, *After virtue: a study in moral theory*, 3a ed., Indiana, Estados Unidos, University of Notre Dame Press, 2007.
- MALETZ, DONALD J., Tocqueville on mores and the preservation of republics, *American Journal of Political Science*, núm. 49- 1, 2005, pp. 1-15, [doi:10.2307/3647709](https://doi.org/10.2307/3647709).

- MANENT, PIERRE, *Tocqueville and the nature of Democracy*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1996.
- MANSFIELD, HARVEY C. "Intimations of Philosophy in Tocqueville's Democracy in America." En Dunn Henderson, Christine (ed.), *Tocqueville's voyages: the evolution of his ideas and their journey beyond his time*, Estados Unidos, Liberty Fund, 2014.
- 'Tocqueville's praise of democracy' en Mansfield, Harvey (ed.), *Tocqueville: A Very Short Introduction*, New York, 2010.
- MARKUS, ROBERT A., *Saeculum*, Cambridge University Press, 2009.
- MCILWAIN, CHARLES, *Constitutionalism Ancient and Modern*, Ithaca, Cornell University Press, 1947.
- MILL, JOHN, STUART, *The collected works of John Stuart Mill, Volume XVIII - Essays on Politics and Society Part I*, Toronto, University of Toronto Press, 1977.
- MITCHELL, HARVEY, "The Changing Conditions of Freedom: Tocqueville in the light of Rousseau.", *History of Political Thought*, núm. 9-3, 1988, pp. 431–53. <http://www.jstor.org/stable/26213795>.
- MITCHELL, JOSHUA, *The fragility of freedom: Tocqueville on religion, democracy, and the American future*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- MONASTERIO, CARMEN, *Pascal: Una filosofía que se trasciende a sí misma*, Barañáin: EUNSA, 2012.
- MONTESQUIEU, CHARLES LOUIS DE SECONDAT BARON, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, España, Ed. Tecnos, 2002.
- NOLLA, EDUARDO. "Hidden from view: Tocqueville's secrets", en Dunn Henderson, Christine (ed.), *Tocqueville's voyages: the evolution of his ideas and their journey beyond his time*, Indianapolis Liberty Fund, 2014.
- O'BRIEN, DAVID M., *Constitutional law and politics: Struggles for power and governmental accountability*, 7a ed., Nueva York, Estados Unidos, Norton, 2008, t. I.
- OTERO, MARIANO, "Examen analítico del sistema constitucional contenido en el proyecto de la Mayoría de 1842" en *Obras Completas De Mariano Otero: Legado Jurídico, Político y Diplomático*, México, Cámara de Diputados, 2019.
- PANGLE, THOMAS L., *Aristotle's Teaching in the Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.

- , *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, Chicago, Estados Unidos, The University of Chicago Press, 1990.
- PANGLE, THOMAS L. Y BURNS, TIMOTHY, “Aristotle's Politics,” en *The Key Texts of Political Philosophy: An Introduction*, New York, Cambridge University Press, 2015.
- PLATÓN, *The Laws of Plato (Las Leyes)*, Trad. de Pangle, Thomas L., Chicago, Estados Unidos, Univ. of Chicago P., 1991.
- POZAS, ANDREA, *The 18th Century Defense of Ancient Constitutionalism and the Implausibility of Constitutional Efficacy*, p. 1. (Texto no publicado).
- RAHE, PAUL ANTHONY, *Soft Despotism, Democracy's Drift Montesquieu, Rousseau, Tocqueville, and the Modern Prospect*, New Haven, Estados Unidos, Yale University Press, 2009.
- RAWLS, JOHN, *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelly (ed.), Cambridge, Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2003
- RAWLS, JOHN, *Political Liberalism*, Nueva York, Estados Unidos, Columbia University Press, 1996.
- RILEY, PATRICK, “The General Will socialized: the Contribution of Montesquieu.” en *The General Will before Rousseau: The transformation of the divine into the civic*, Princeton Legacy Library, 2016.
- ROBERTS, VERONICA, *Politics and the Earthly City in Augustine's City of God*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 2021.
- ROUSSEAU, JEAN JACQUES, *Discourse on political economy and the social contract*, Christopher Betts (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1999.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *The Discourses and Other Early Political Writings*, trad. de Victor Gourevitch”, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1997
- SALKEVER, STEPHEN G, *Finding the mean: theory and practice in Aristotelian political Philosophy*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2014.
- SANDEL, MICHAEL J, *The Tyranny of Merit: What's become of the common good?*, Reino Unido, Penguin Books, 2021.
- SARTORI, GIOVANNI, “Constitutionalism: A Preliminary Discussion”, *American Political Science Review* núm. 56- 4, 1962, pp. 853–64, <https://doi.org/10.2307/1952788>.

- SCHETTINO, HUMBERTO, "Las Condiciones De La Democracia Posible: El Federalista y Tocqueville," *Signos Filosóficos*, México, núm. 9, enero-junio de 2003, pp. 237-270, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34300916>
- SCHLEIFER, JAMES T., "Tocqueville, religion, and democracy in America: some essential questions.", *American Political Thought*, núm. 3-2, 2014, pp. 254-72. <https://doi.org/10.1086/677733>.
- SCHLEIFER, JAMES T., *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, Liberty Fund, 2019.
- SKINNER, QUENTIN, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- SOBERANES FERNÁNDEZ, JOSÉ LUIS, *Una historia constitucional de México*, Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM, 2019.
- *Una aproximación al Constitucionalismo Liberal Mexicano*, Mexico, Editorial Porrúa, 2015.
- *La Constitución Yucateca de 1841 y su juicio de amparo*, Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM, 1998.
- STRAUSS, LEO, *Liberalism Ancient and Modern*, London, Cornell University Press, 1989.
- "Plato" en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (ed.), *History of Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- STRAUMANN, BENJAMIN, *Crisis and Constitutionalism: Roman Political Thought from the Fall of the Republic to the Age of Revolution*, Nueva York, Estados Unidos, Oxford University Press, 2018.
- TOCQUEVILLE, ALEXIS DE, *Democracy in America*, trad. de Mansfield, Harvey C. y Winthrop, Delba, Chicago, University of Chicago Press, 2000.
- , *The Ancien régime and the French Revolution*, trad. de Goldhammer, Arthur y Elster, Jon (ed.), New York, Cambridge University Press, 2011
- , *La Democracia En América*. trad. y ed. de Nolla, Eduardo, Madrid, Trotta, 2018.
- , *Oeuvres complètes*, Jardin, André; Lesourd, Jean-Alain y Mayer, Jacob Peter (editores), Paris, Gallimard, 1977.
- , *Selected Letters on Politics and Society*, trad. de Toupin, James y Boesche, Roger (ed.), University of California Press, 1985.

—, *Democracy in America: Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, trad. del francés por Schleifer, James T. y Nolla, Eduardo (ed.), Edición bilingüe francés-inglés, Indianapolis, Liberty Fund, 2010,. 4 vols.

—, *Memoir, Letters, and Remains of Alexis de Tocqueville*, Trad. del francés por el traductor de la correspondencia de Napoleón con el Rey José, Londres, Macamillan, 1861. Edición de dominio público en el sitio de internet del *Liberty Fund*.

WELCH, CHERYL, *De Tocqueville*, Reino Unido, Oxford University Press, 2001.

WINTHROP, DELBA. "Tocqueville's American woman and 'the true conception of democratic progress.'" *Political Theory*, núm. 14-2, 1986, pp. 239–61. <https://doi.org/10.1177/0090591786014002004>.

WOLIN, SHELDON S., *Tocqueville between two worlds: the making of a political and theoretical life*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2001.

YARBROUGH, JEAN M. "Tocqueville on the Needs of the Soul." *Perspectives on Political Science*, núm. 47-3, 2018, pp. 123–41. <https://doi.org/10.1080/10457097.2018.1440861>.

ZUCKERT, CATHERINE, "Tocqueville's 'New Political Science'" en Dunn Henderson, Christine (ed.), *Tocqueville's voyages: the evolution of his ideas and their journey beyond his time*, Indianapolis Liberty Fund, 2014.