

CAPÍTULO TERCERO

EL CONSTITUCIONALISMO LIBERAL-DEMOCRÁTICO DE TOCQUEVILLE

I. LA IDEA DE CONSTITUCIÓN EN EL PENSAMIENTO DE TOCQUEVILLE: ENTRE ATENAS, ROMA 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.²²⁷ El constitucionalismo de Tocqueville emana de

²²⁷ 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, disponible en: <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, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34300916>; McCumbers, Rebecca, “Tocqueville’s Critique of the U.S. Constitution”, *The European Legacy*, vol. 24, núm. 7-8, 2019, pp. 755-768, disponible en: <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 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

su “nueva ciencia política”, que 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 condicio-

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 (*cf.* Kraynak, Robert, *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 “propriadamente entendida”— la que hace que el planteamiento constitucionalista de Tocqueville no se limite a compartir lo que Publius en el *Federalista* 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 (*cf.*, por ejemplo, Carrese, Paul, *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.

nes necesarias para el aprendizaje del “arte de ser libres”. 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.²²⁸ Es así que la visión de Tocqueville 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?²²⁹

En el segundo capítulo profundizamos en las razones de 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, la cual contempla una tendencia natural 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.²³⁰ Para Tocqueville, Estados Unidos, por los

²²⁸ 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 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”.

²²⁹ Tiene en mente, principalmente, a los racionalistas franceses.

²³⁰ Recordar la idea del “interés personal propiamente entendido”.

orígenes que tuvo, fue capaz de llevar a cabo una sólida “primera fundación” que permitió desarrollar adecuadamente un ordenamiento institucional idóneo. Para sustentar 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*, *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 también lo que busca transmitir a través de dicha obra, pero interpretando todo su 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.²³¹ El mismo Tocqueville explica en distintos puntos que, al estudiar a 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 aplique.²³² Sin embargo, lo que sí hay que tener muy en cuenta, es que, para Tocqueville, en 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 para la preservación de la igualdad y el desarrollo de la libertad. En otras palabras, el estudio de este país 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. Por tanto, para entender su visión de Constitución es necesario partir de aquello que piensa de la estadounidense —entendida de forma compren-

²³¹ Algo que hace puntualmente en la primera parte del primer volumen de la *Democracia*.

²³² DA, p. 54. Entre otras cosas, en un punto menciona que, el estudio de 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 país es seguramente América”.

siva—, así como el contraste que hace constantemente, 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 este concepto. 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 preeminencias. En la tercera sección, con el contexto que proveen las primeras dos, discutiremos cómo es que se pudo dar el desarrollo de una verdadera soberanía en 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 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 de lo que Tocqueville pensaba que 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).

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 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, 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 posrevolucionaria 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. Éstas son muy difíciles de construir y más difíciles de arrancar una vez establecidas, por tanto, en el caso de Francia, para que su Constitución democrática fuera realmente eficiente, debían de preexistir una serie de *mores* que formaran el Estado social adecuado, y posteriormente, el proceso de diseño o ingeniería constitucional formal debía reconocerlas y buscar preservarlas 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 Régime* 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.²³³

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*”.²³⁴ 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

²³³ AR, p. 71. *Cfr.* también con lo que dice en DA, y que presentaremos en breve.

²³⁴ McIlwain, Charles, *op. cit.*, p. 2.

gobierno.²³⁵ En el caso de la visión de Paine, la organización gubernamental —el régimen— debería derivarse exclusivamente de lo que el documento estableciera. Por tanto, a diferencia de la visión antigua, el proceso racional deliberativo sería el elemento más importante, y no aquello que, más bien, hacía alusión al modo de vida de una determinada comunidad política,²³⁶ como también lo refiere Pozas.

Ahora bien, se podría fácilmente argumentar 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. 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;²³⁷ como tampoco es irrelevante la 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 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”, incluso a lo que nos referimos con “constitucionalismo”.

²³⁵ “Las constituciones escritas son a la libertad lo que la gramática es al lenguaje”, citado en McIlwain, Charles, *op. cit.*, p.1.

²³⁶ Pozas, Andrea, *The 18th Century Defense of Ancient Constitutionalism and the Implausibility of Constitutional Efficacy*, p. 1 (texto no publicado).

²³⁷ Como ya se dijo, el cuarto capítulo ahondará específicamente en esto. Por ahora, para un ejemplo general de esto, véase DA, p. 115.

En este punto, quizá pueda llegar a cuestionarse si esta discusión (sobre “constitución”, “clásico”, “constitucionalismo”, etcétera) 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.²³⁸ Lo que hace falta clarificar, o al menos no es que haya un consenso contundente en la literatura constitucionalista, es: ¿en qué cuestiones lo moderno rompe irremisiblemente con lo clásico?, ¿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.

²³⁸ 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* —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” (las cursivas son propias para añadir énfasis). Fioravanti, Maurizio, *Constitución: de la antigüedad a nuestros días*, Madrid, Trotta, 2011, p. 17.

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— 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.²³⁹ Ahora bien, está claro que para Vile la noción de Constitución se refiere primordialmente a un entendimiento de organización política. Algo que, al menos en lo que se refiere al núcleo del pensamiento de autores como Aristóteles o Platón, es ciertamente distinto.²⁴⁰ Efectivamente, él mismo

²³⁹ Vile, M. J. C., *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Indianapolis, Liberty Fund Inc., 1998, p. 24.

²⁴⁰ 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 tal proviene de una mala traducción del término *politeia* —que usa Aristóteles, por ejemplo—, equiparándolo con *Constitución*. Véase Sartori, Giovanni, “Constitutionalism: A Preliminary Discussion”, *American Political Science Review*, vol. 56, núm. 4, 1962, p. 860, disponible en: <https://doi.org/10.2307/1952788>. Es 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

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.²⁴¹ 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.

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:²⁴² una influencia, piensa él, fundamentalmente romana.²⁴³ 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 pa-

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” (Política)*, trad. de Carnes Lord, Chicago, University of Chicago Press, 2013).

²⁴¹ Lord, Carnes, “Introducción”, en Aristóteles, *op. cit.*

²⁴² Estamos usando los términos “clásico” y “antiguo” de manera intercambiable. No es que uno y otro hagan referencia a distintas nociones.

²⁴³ Según Maurizio Fioravanti (*op. cit.*, p. 30), ésta es también la interpretación de McIlwain.

radigmáticos que impliquen un rompimiento tan radical con la visión clásica (cierta visión clásica, mejor dicho, la romana).²⁴⁴ 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”.²⁴⁵ 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, y una idea correspondiente de justicia política que es notoriamente distinta del pensamiento griego sobre el tema”.²⁴⁶ 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 el funcionamiento de lo que implicaría un *buen gobierno*, sino sobre la contención de la autoridad política, a través de leyes y normas.²⁴⁷

²⁴⁴ 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*, Nueva York, Oxford University Press, 2018.

²⁴⁵ 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 entre constitucionalismo antiguo y constitucionalismo liberal moderno —porque él entiende que este es producto del republicanismo clásico—. Véase *ibidem*, p. 6.

²⁴⁶ *Idem*.

²⁴⁷ Sobre este tema, el significado que la palabra “libertad” ha tenido a lo largo de la historia, dependiendo culturas y pensadores, una discusión que se

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 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.²⁴⁸

encuentra en el libro de Quentin Skinner y la cual es imprescindible: véase Skinner, Quentin, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

²⁴⁸ En este sentido, Pozas refiere acertadamente que el concepto de “eficacia constitucional” 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, Andrea, *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

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 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.²⁴⁹

En ambos casos, dichos conceptos comienzan a ser analizados en momentos complejos para las comunidades tanto helénicas como romanas. En el primer caso, ante la creciente mercantilización de la *polis*,²⁵⁰ y el creciente conflicto entre clases sociales, surgió la reflexión sobre aquellas formas que pudieran llevar a

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.

²⁴⁹ Fioravanti, Maurizio, *op. cit.*, p. 29.

²⁵⁰ Quizá 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 más comprehensivo. 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 preveía 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”. Aristóteles, *op. cit.*

mantener la *eunomía* (el buen gobierno que permitía la unidad armónica) y a evitar la *stásis* (conflicto civil). Fioravanti piensa que el pensamiento antiguo en torno a la idea de Constitución sí es una continuación del pensamiento griego,²⁵¹ 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.²⁵² 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, quien piensa, explica Fioravanti, que para que la república no degenera en desorden —*stásis* en griego—, necesita de una forma particular de unión mixta y moderada.²⁵³

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.

²⁵¹ Fioravanti, Maurizio, *op. cit.*, p. 25.

²⁵² 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*.

²⁵³ Fioravanti, Maurizio, *op. cit.*, p. 28.

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 de la república. A este respecto, cabe decir que la idea de Constitución de Tocqueville tiene rasgos de “conciliación política” entre los distintos poderes, personas e intereses involucrados.²⁵⁴ En otras palabras, la conveniencia y viabilidad de un régimen depende, en muy buena medida, del carácter de la sociedad que éste gobierna, es decir, la moderación de los intereses personales que tienen los individuos —y en el antiguo régimen, de las distintas clases— puede concertar un cuerpo político que funcione de cara a la 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.

²⁵⁴ *Ibidem*, 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 “neoromanos”, más que liberales (véase Skinner, Quentin, *op. cit.*). Solo decir, por último, en relación con 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 que quede aún más claro en el siguiente capítulo).

II. 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 característica principal 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 condición social natural del hombre, *la polis* era el contexto propicio en donde ello podía lograrse. El fin de *la polis* —el *telos*— 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, se podía definir, 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*, 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.²⁵⁵

Para los griegos, explica Strauss, lo más alto es la razón que sabe lo que le conviene: la virtud. Ésta es lo que permite vivir en verdadera libertad.²⁵⁶ 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 de porqué la conveniencia de la virtud. Quienes no pudieran comprenderlo, tendrían que ser guiados por quienes sí lo hacen, es decir, la autoridad, quien por 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 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, que sin dudas tenía repercusiones *liberales* en los individuos, pero que no implicaba la

²⁵⁵ Strauss, Leo, *Liberalism Ancient and Modern*, Londres, Cornell University Press, 1989, p. 28 (las cursivas son propias para añadir énfasis).

²⁵⁶ Tocqueville está de acuerdo con esta aseveración. Dicha búsqueda, piensa él, era posible en las aristocracias, en las democracias, como dice en DA (pp. 501-505), por ejemplo, hablar de virtud en realidad ya es más bien inútil. Por tanto, el *telos* de la ciudad, como veremos, también naturalmente tendría que cambiar.

idea de libertad individual contemporánea. En el caso de Tocqueville, la libertad, cuyo componente individual sería incluídible en tiempos democráticos —algo que, él 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,²⁵⁷ 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”.²⁵⁸ ¿Cómo se lograría el objetivo general de la *polis* que acabamos de explicar —y más aún, qué tanto es realmente posible—? La razón fue establecida por Platón en trabajos como *La República* y *Las Leyes*; y por Aristóteles, en *Política*. A continuación, ampliaremos de manera muy breve algunas consideraciones puntuales que ahí plasmaron (sobre todo en *Las Leyes* y en *Política*), y que tienen resonancia en el entendimiento político-jurídico de Tocqueville.²⁵⁹

En *La República* —quizás el diálogo platónico más famoso—, el personaje principal, Sócrates, explora, a través de conversa-

²⁵⁷ Ya no de virtud propiamente, dado que, como explica en DA (pp. 501-503), el individuo democrático difícilmente entenderá ese lenguaje.

²⁵⁸ Véase 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...”. Tocqueville, Alexis de, *The Social and Political State of France Before and After 1789*, citado en Manent, Pierre, *Tocqueville and the Nature of Democracy...*, cit., p. 19.

²⁵⁹ 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, Stephen, *op. cit.* y Jardín, André, *op. cit.*, p. 258), no es que el planteamiento de Tocqueville siga fielmente las líneas de razonamiento de los helénicos.

ciones con diversos interlocutores, la naturaleza del concepto de “justicia”. 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.²⁶⁰ 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, que permita la vida virtuosa de quienes conforman la comunidad política. Eso, explica adecuadamente Strauss, es algo que más bien trata en *Las Leyes*.²⁶¹ 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. Por otro lado, también 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 alma.²⁶² Ecos de este carácter fundamental de la vida en común están evidentemente presentes en Tocqueville, matizados por las circunstancias históricas que le hicieron concebir un “mejor régimen posible” distinto en la forma a lo planteado por Platón, pero compartiendo parte impor-

²⁶⁰ Strauss, Leo, “Plato,” en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (ed.), *History of Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 34.

²⁶¹ *Ibidem.* p. 33.

²⁶² 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 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.

tante 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”.²⁶³ Antes de ahondar en por qué llegará a dicha conclusión, cabe discutir un par de cosas más en relación con el 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: Magnesia. Después de llegar a la misma conclusión que en *La República* sobre por qué la vida virtuosa de los ciudadanos y la consiguiente participación en la dinámica republicana debe ser el principal objetivo de la ciudad,²⁶⁴ 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 [esas] cosas”.²⁶⁵ 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 ésta lo será si sus ciudadanos logran llevar vidas virtuosas —libres en el sentido que interpreta Strauss y que ya comentamos—.²⁶⁶ Eso, a su vez, se llevaría a cabo a través de leyes buenas

²⁶³ Platón, *op. cit.*, p. 817b-c.

²⁶⁴ *Ibidem.*, p. 653b.

²⁶⁵ *Idem.*

²⁶⁶ Sobre esto mismo, Pangle comenta en su ensayo interpretativo sobre *Las Leyes* que “La educación liberal es educación en política, en convertirse en un

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.²⁶⁷ En otras palabras, la ciudad de Magnesia sería libre, primordialmente si lograra que sus leyes fueran veraces.²⁶⁸ Lo 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

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”. Pangle, Thomas, “Interpretative Essay”, en Platón, *op. cit.*, p. 398.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 744a. En la p. 823a, por otro lado, hablará de porqué es importante que el legislador dé cuenta de la razón de ser de las leyes que promulgue.

²⁶⁸ Fundamentalmente, esto es 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, Thomas, *op. cit.*, p. 401.

cual se pueden conseguir los objetivos trinos de la ciudad.²⁶⁹ Para él, 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”,²⁷⁰ 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.²⁷¹ Paradójicamente, 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 mentira noble en *La República*.²⁷² 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

²⁶⁹ Platón, *op. cit.*, p. 757a.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 645b (sobre los legisladores).

²⁷¹ Además de que, por ejemplo, habría un “consejo nocturno” de aspirantes a sabios que les ayudaría.

²⁷² Porque, como dice el ateniense en *Las Leyes* (p. 730c), “la verdad es la líder de todas las cosas buenas para los dioses, y de todas las cosas para los seres humanos”.

forma de vida más alta y bella.²⁷³ 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 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 él considera como medio a través del cual se puede transmitir a los ciudadanos la verdad de las leyes son la persuasión y la compulsión.²⁷⁴ Uno de los principales retos de los legisladores sería el de persuadir a 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.²⁷⁵

²⁷³ *Ibidem*, p. 817b2-6.

²⁷⁴ Véase, por ejemplo, Platón, *op. cit.*, pp. 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, colmulgando con el mismo paciente y sus amigos, y él mismo aprende algo de los enfermos y, tanto como puede, enseña al enfermo” (p. 720d). De esta descripción se puede inferir que la persuasión es la forma adecuada de proceder a la transmisión de las leyes: una persuasión que conlleva un interés genuino por el bienestar de aquél a quien se cuida.

²⁷⁵ El ateniense analizará con sus interlocutores la importancia que tiene la justificación racional de las leyes cuando hablan de la necesidad de que éstas tengan preámbulos (por poner un ejemplo, véase Platón, *op. cit.*, pp. 718b o 723b).

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 conocer y tener muy presente el fin de la ciudad, y el énfasis que pone Tocqueville en lo mismo. Según el francés, hemos ido desarrollando, en un Estado social democrático, el fin del régimen: la libertad. Para eso, primeramente, hay que saber 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 familiar, 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, el cual se actualiza —en tiempos democráticos— cuando se identifique 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 prioridad mayor en lograr la libertad del régimen. En este sentido, podría decirse, por último, que para el ateniense, 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 del hecho de que pocos explorarían con pro-

fundidad 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. Por eso él piensa que la religión 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 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.²⁷⁶ *La Política* es su magistral intento por cubrir esa percibida insuficiencia de su maestro. En el libro I establecerá —en la que quizá 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”.²⁷⁷ Lo que sigue en el resto del libro es el desarrollo de cómo es que el hombre puede llegar a vivir en plenitud dicha naturaleza política, y cuál es la relación entre hombre y ciudad, de tal suerte que ambos entes con-

²⁷⁶ Lord, Carnes, “Aristotle”, en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph, *op. cit.*, p. 133.

²⁷⁷ P. 1253a. Se utilizará la paginación estándar de Bekker, y la traducción de la *Política* de Carnes Lord (cuando se cite algún pasaje literal la traducción es mía, de aquí en adelante aparecerá como: Aristóteles, *Política*).

sigan 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*)²⁷⁸ y “ciudadanía” en el libro 3 de su *Política*.²⁷⁹ 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”.²⁸⁰ 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.²⁸¹ 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.²⁸² Al final, el foco de su estudio en la *Política* es la *politeia* (el régimen);²⁸³ todo lo demás lo analiza en función de esto.²⁸⁴ El régimen, sin embargo, no

²⁷⁸ En este caso, hay que referirnos nuevamente a la nota 240, acerca de lo expresado por Giobanni Sartoti..

²⁷⁹ En el libro 6 de su *Ética* plantea el carácter práctico de la política y el fin último de ésta. En los primeros dos libros de su *Política* amplía la idea de porqué es importante entender este fenómeno humano como una cuestión eminentemente práctica, la cual trata de comprender y actualizar el bien humano en su sentido más comprehensivo (la felicidad o *eudaimonia*).

²⁸⁰ Aristóteles, *Política*, p. 1278b10.

²⁸¹ *Ibidem*, pp. 1279a20 y 1281a35.

²⁸² La teoría constitucional de Tocqueville, también es un elemento de su ciencia política.

²⁸³ 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.

²⁸⁴ 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.

puede entenderse solo en términos institucionales, y, por 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.²⁸⁵

En este sentido, estudiosos de Aristóteles han notado la importancia fundamental 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, es decir, 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.²⁸⁶ 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 legislen de manera adecuada, lo cual implica saberse, ante todo, guardianes y siervos de la ley.²⁸⁷ Las leyes contribuyen —en el caso de Aristóteles, pareciera que de forma secundaria—²⁸⁸ a que las personas buenas se conviertan en ciudadanos. El régimen (*politeia*) es la expresión

²⁸⁵ Lord, Carnes, *op. cit.*, p. 139.

²⁸⁶ Pangle, Thomas L., *Aristotle's Teaching in the Politics...*, *cit.*, p. 12.

²⁸⁷ Aristóteles, *Política*, p. 1287a20.

²⁸⁸ En la *Ética* (libro 6, por ejemplo) trata de cómo la educación se debe fundamentalmente al jefe de familia.

de la ciudad,²⁸⁹ 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, éstas, para tener fuerza y arraigo, requieren tener fines correctos y ser cambiadas lo menos posible.²⁹⁰

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”.²⁹¹ ¿No suena esto muy parecido a lo que 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*)²⁹² es mucho más complicado que simplemente cambiar las leyes, y, al mismo tiempo, esto último no implica que la actividad legislativa en su componente más activo sea irrelevante, sino que es la expresión más alta de prudencia —de moderación, sin duda alguna— en el arte de gobernar.

²⁸⁹ Pangle, Thomas L. y Burns, Timothy, “Aristotle’s Politics”, en *The Key Texts of Political Philosophy: An Introduction*, Nueva York, Cambridge University Press, 2015, p. 80.

²⁹⁰ Aristóteles, *Política*, p. 1276b.

²⁹¹ Lord, Carnes, *op. cit.*, pp. 131 y 143.

²⁹² 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. Aristóteles, *Política*, p. 1279a26.

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 tanto, si se percibiera 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—, 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, es decir, 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. Es por eso que Tocqueville se centra tanto en entender qué hizo diferente al experimento estadounidense. Así llega 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 estadounidense provenía de sus *mores*, las cuales favorecían el aprendizaje del *arte de ser libres*, que 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—. ²⁹³ 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, por una parte, buscan contener el conflicto a través de la mediación de intereses de distintas clases, y por 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 guardan con la visión constitucional de Tocqueville. ²⁹⁴

²⁹³ Veremos que no sólo con el pensamiento clásico, sino con los primeros modernos; concretamente, dos de sus compatriotas, Rousseau y Montesquieu.

²⁹⁴ Ver la introducción y capítulo 1 de *La Condición Humana*, de Hannah Arendt, y *Tras la Virtud* de Alasdair MacIntyre, respectivamente. 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 humano un animal que cuenta historias (*storytelling animals*), y lo hace en conjunto con los demás, la capacidad de tener coherencia moral

Ahora bien, ya que hemos hablado del componente griego que tiene el concepto constitucional de Tocqueville, pasemos a hablar de la parte romana y cómo esto es el vínculo que lo conecta con la modernidad. 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 Rousseau.²⁹⁵ Lo anterior, que abona a la parte moderna de Tocqueville, implica un concepto de “libertad”,

es fundamental, y esto sólo es posible en contextos donde se comparten tradiciones y principios. Puesto de manera muy general y simple, él entiende que el pensamiento aristotélico tiene en cuenta esto porque establece que la conveniencia de un determinado régimen depende de la capacidad que tienen que tener sus individuos para ver por el bienestar de la *polis*, esto 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 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 (al respecto, véase Martínez, Abraham, “MacIntyre and Strauss”, artículo no publicado).

²⁹⁵ 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 Tocqueville. A este respecto, *cfr.* Mitchell, Harvey, “The Changing Conditions of Freedom: Tocqueville in the Light of Rousseau”, *History of Political Thought*, vol. 9, núm. 3, 1988, pp. 431-453, disponible en: <https://doi.org/https://www.jstor.org/stable/26213795>.

como dice Skinner, “neoromano”; una forma de republicanismo clásico en donde la libertad individual,²⁹⁶ 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,²⁹⁷ y lo hace así porque los ciudadanos aprenden a gobernarse, lo cual logran a través del aprendizaje de lo que es el interés individual propiamente entendido, que 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—, los ordenamientos que, cabe decir, 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.

III. EL *FAIT PRIMITIF*: LA SOBERANÍA POPULAR PROPIAMENTE 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 angloamericanos. En él, Tocqueville va a es-

²⁹⁶ 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.

²⁹⁷ Skinner, Quentin, *op. cit.*, pp. 6 y 17.

tablecer de manera clara que “las circunstancias, el origen, la ilustración, y sobre todo, las *mores*, les permitieron fundar y *mantener* la soberanía de su gente”.²⁹⁸ 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 1789.²⁹⁹ Esas dinámicas, ante todo, establecieron un Estado social de igualdad, del cual derivó en todo lo demás.³⁰⁰ 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 Estados Unidos al inicio— o nuevas formas de poder absoluto.³⁰¹ En este sentido, como ya se ha mencionado en capítulos anteriores, James Ceasar explica que existieron dos fundaciones de la democracia estadounidense.³⁰² 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.IV), y después va a explicar a 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, con la figura de las municipalidades (*townships*). Posterior a eso, entrará a hablar de lo que permitió tener una descentralización

²⁹⁸ DA, p. 53.

²⁹⁹ Al respecto, hemos citado en capítulos anteriores el trabajo de Kevin Butterfield, el cual ayuda a sustentar lo que Tocqueville explica al respecto.

³⁰⁰ Nuevamente, esto refleja la noción clásica en el pensamiento tocquevilliano.

³⁰¹ DA, pp. 52 y 53.

³⁰² Concretamente la parte de que la primera fundación fue más importante que la segunda. Véase lo que dijimos en el capítulo 2.

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, 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 *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”.³⁰³ 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”.³⁰⁴ La idea de que dicho principio esté reconocido por las *mores* 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 a través de un proceso enunciativo que así lo establezca —al menos no lo parece *prima facie*—; al contrario, es de ese principio originario que todos los demás principios democráticos enunciados en algún tipo de declaración, pueden tener sentido y sustento.³⁰⁵

Más aún, Tocqueville va a explicar que la soberanía popular poco tiene que ver con una idea de sufragio universal, y con la

³⁰³ DA, p. 53.

³⁰⁴ *Idem*.

³⁰⁵ Estamos entrando a analizar uno de los conceptos más importantes que en buena medida integra algunas de las otras nociones fundamentales en el pensamiento de Tocqueville, que ya hemos estudiado (*mores*, “el arte de ser libres” y “el interés personal propiamente entendido”).

legitimidad que puede tener un gobierno representativo al derivar su autoridad del apoyo popular mayoritario que pudo recibir por parte de la gente —idea todavía más interesante—. A este respecto, comentará lo que a continuación reproducimos, no sin antes decir que, en ocasiones, y por razones que creemos, reflejan la influencia de Rousseau, intercambia el concepto de “soberanía popular” y el de “voluntad nacional”:³⁰⁶

...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.³⁰⁷

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. Fue gracias a ese arraigo profundo que fue teniendo, desde el momento de la “primera fundación”, lo que estableció la Declaración de Independencia, y se fue perfeccionado ya en la Constitución. La idea del *We the people* no era una idea abstracta, vaga e irreal, sino que era 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 Estados Unidos. Las

³⁰⁶ Sobre este tema, véase Riley, Patrick, “The General Will Socialized: The Contribution of Montesquieu”, *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.

³⁰⁷ DA, p. 53.

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 tanto, el desarrollo de la soberanía popular y los aprendizajes necesarios para la preservación de la libertad, también debían de ser de carácter práctico. Coherente con lo 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”.³⁰⁸

Todo lo que hemos dicho hasta este punto del capítulo refleja la profunda influencia que tuvo Montesquieu en el pensamiento constitucionalista de Tocqueville.³⁰⁹ Solo con ver lo que dice el primero al inicio del primer libro del *Espíritu de las leyes* respecto a que “las leyes, en su más amplia significación, son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas [y] las leyes de los distintos gobiernos, variaran dependiendo la naturaleza de estos”,³¹⁰ podemos empezar a darnos una idea de la muy estrecha coincidencia entre lo que ambos autores conciben como el origen de la legitimidad, coherencia y viabilidad del orden público.

³⁰⁸ DA, p. 55.

³⁰⁹ 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.

³¹⁰ Montesquieu, *op. cit.*, pp. 7 y 8.

La anterior percepción se solidifica más si la 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...”³¹¹ 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 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.³¹² En el siguiente capítulo volveremos a Montesquieu cuando hablemos del poder judicial en 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 prerevolucionario 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, los angloamericanos, a través del municipio, fueron sentando las bases justamente para lograr que la separación de poderes y el federalismo consagrados en la Constitución, efectivamente fueran garantes de la no concentración de poder. Lo

³¹¹ *Ibidem*, p. 129

³¹² 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, Paul, *op. cit.*, p. 47).

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 prácticas sobre la naturaleza de sus deberes, así como la extensión de sus derechos.³¹³

Para Tocqueville, lo anterior 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. Es así que, como se puede ver, la soberanía popular, según el entendimiento que acabamos de presentar, *es el principio del gobierno verdaderamente democrático*, el cual un gobierno que puede considerarse *propriadamente* 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.³¹⁴

³¹³ DA, p. 65.

³¹⁴ Una diferencia importante con el concepto de “voluntad general” de Rousseau, es que él 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 (p. 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

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: Tocqueville concluye que “las revoluciones democráticas han creado una nueva forma de control despótico conocido como *soberanía popular*, el cual amenaza con destruir el carácter moral e intelectual de los ciudadanos, haciéndolos incapaces de la libertad”.³¹⁵ 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 que “para ser felices y libres, solo falta desearlo”,³¹⁶ 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”.³¹⁷ 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,

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 de la 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.

³¹⁵ Kraynak, Robert P. *op. cit.*, p. 1175.

³¹⁶ DA, p. 161.

³¹⁷ *Ibidem*, p.53.

antitética a la soberanía de la gente, solo “es buena para prevenir, pero nunca para hacer”.³¹⁸ Cuando se ejerce autoridad sin el sustento de la soberanía popular, se cae en el despotismo y éste “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”.³¹⁹

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 administrativa que aquellos en donde el Estado social es democrático”.³²⁰ 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,³²¹ 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”,³²² en los “poderes intermedios” de las municipalidades.³²³ Cuando lo anterior no ocurre, no hay verdadera libertad, tal como lo expresa hablando contundentemente de la alternativa en algunas naciones europeas, en donde no hay verdadera soberanía popular:

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

³¹⁸ *Ibidem*, pp. 87 y 88.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 89.

³²⁰ *Ibidem*, p. 91.

³²¹ *Ibidem*, p. 53.

³²² *Ibidem*, p. 91.

³²³ *Ibidem*, p. 76.

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.³²⁴

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 es el desarrollo de la libertad, lo que ha de buscar inequívocamente. ¿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 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*, es decir, la moderación del 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, y que Tocqueville

³²⁴ *Ibidem*, pp. 88 y 89.

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 cuando 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, 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, lo que hicieron bien los fundadores, según Tocqueville, es a lo que entraremos ahora.