

Libertad y felicidad pública en las revoluciones del siglo XVIII

IGNACIO MEDINA NÚÑEZ*

JOSÉ LUIS VERDÍN JIMÉNEZ**

Resumen

Este artículo trata de profundizar en los significados del concepto de revolución en el pensamiento de Hanna Arendt, a partir de las experiencias que ella analiza en el siglo XVIII: el movimiento de independencia que dio origen a la formación de los Estados Unidos de América (USA) y el movimiento de Francia que quiso abolir la monarquía absoluta de Luis XVI para iniciar el modelo de la República. ¿Es posible comparar las dos revoluciones? Arendt trata de exponer el gran significado de la libertad pública en la independencia de los Estados Unidos mientras que Francia en 1789 dio más énfasis a la cuestión social. En esta discusión sobre la revolución, resaltan también otros temas que se analizan desde el pensamiento de Arendt: la constitución de la libertad, la pasión y ambición por el poder, lo público y lo privado, etc.

Palabras clave: Felicidad, Felicidad pública, libertad, poder, público y privado.

Abstract

This article attempts to explore the meanings of the concept of revolution in Hannah Arendt's thought, focusing specially the experiences in the eighteenth century: the independence movement that led to the formation of the United States of America (USA) and the movement in France that wanted to abolish the absolute monarchy of Louis XVI and build the political Republic model. Is it possible to compare these two revolutions? Arendt tried to expose the great significance of public freedom in the independence of the United States while France in 1789 gave more emphasis to social demands. In this discussion about revolution, also other issues are discussed in Arendt's thought: freedom, passion and ambition for power, public and private, etc.

Keywords: Happiness, public happiness, freedom, power, public and private.

* El Profesor Medina es Doctor en Ciencias Sociales e investigador en el Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos (DEILA) de la Universidad de Guadalajara, México. Correo electrónico: medina48@yahoo.com

** José Luis Verdín es Maestro en Sociología y ha sido Investigador en la Universidad de Guadalajara y profesor en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).

Libertad y felicidad pública en las revoluciones del siglo XVIII

We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. That to secure these rights, governments is instituted among men, deriving their just powers from the consent of the governed
(Declaración de Independencia de Estados Unidos, 1776).

1. Introducción.

En el año 2005, el jurista Anthony Kennedy, de la Suprema Corte de Justicia norteamericana, trataba de explicar el sentido del concepto de felicidad expresado en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos en una Conferencia Nacional sobre Ciudadanía, lo cual nos indica que se trata todavía de una discusión contemporánea. El concepto había sido propuesto por Thomas Jefferson y fue ratificado por el Congreso estadounidense para quedar de la forma como se cita en el epígrafe de este escrito en la fecha del 4 de julio de 1776: *“Mantenemos esta verdades como evidentes, que todos los hombres han sido creados iguales y que a todos Dios les ha otorgado algunos inalienables derechos, entre los cuales están la Vida, la Libertad y la búsqueda de la Felicidad. Para asegurar estos derechos, los gobiernos son instituidos entre los hombres, derivando estos justos poderes del consentimiento de los gobernados”*. Al abordar este concepto recurre a una perspectiva que resulta similar a la de Hannah Arendt, al considerar que no remite a un sentimiento individual de satisfacción derivado de la forma de vida de una persona sino a una particular sensación de dignidad y de satisfacción que los ciudadanos adquieren al contribuir a los intereses de la comunidad en la vida pública.

La felicidad y específicamente la búsqueda de la felicidad no dejan de ser una formulación que sorprenda y requiera una explicitación más amplia y definida como lo muestra la cita previa. Por otra parte, la idea de felicidad ha estado presente a lo largo de la historia. Inmersa en la diversidad del pensamiento humano, ha tenido una variada y contradictoria suerte en el aprecio y la valoración, así como en la definición misma. Ante un ámbito tan heterogéneo, importa resaltar un ángulo de interés. Se trata aquí del nexo entre ésta y la vida

pública. Es una relación que advertían ya los antiguos griegos como Platón y Aristóteles que situaban la participación en el mundo como el más alto grado de estima y realización que puedan alcanzar los hombres. Sin embargo, al interior del mismo tiempo y espacio toma lugar la experiencia contradictoria; la de aquellos que de manera aguda como lo hicieron Diógenes y Antígona, reclamaban la vigencia de los derechos de los hombres. Ambos extremos dibujan los linderos por los que ha transitado semejante conjunción vislumbrada según épocas como posible, difícil, contradictoria, rechazable o deseable.

Además, no siempre fue notoria la presencia del término en la vida pública, por eso, resalta la mención de la “búsqueda de la felicidad” en un texto constitucional. Por otra parte, el pequeño país Bután, desde su código legal en 1729, considera como objetivo primordial una condición: “Si el gobierno no puede crear felicidad para su pueblo, no existe un propósito para que el gobierno exista” (Ura, Alkire y Tshoki, 2015). En su Constitución, habla además de los diversos indicadores con los que puede apreciarla a través de la Felicidad Nacional Bruta¹.

De manera general, hoy se exploran posibles derroteros en vistas a considerar la felicidad, sin más. Por una parte, desde 2012, el término mismo es inscrito por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) al declarar el 20 de marzo como el Día Internacional de la Felicidad. Y por otra, también se proponen los indicadores para observarla como los utilizados siglos atrás. Surgió así, el proyecto de A. White, conocido como el primer Mapamundi de la Felicidad², considerando su alcance a través

-
- 1 La constitución de Bután de 2008, en su artículo 9, impulsa al Estado en el siguiente objetivo: “promover las condiciones que permitan la consecución de la Felicidad interior bruta” (Guimon, 2009), advirtiendo que esto es mucho más importante que el indicador del Producto Interno Bruto (PIB). El concepto de FNB lo concibió Jigme Singye Wangchuck, rey de Bután, en 1972 y actualmente distingue 9 aspectos a tener en cuenta: Bienestar Psicológico, el uso del Tiempo, la Educación, la Diversidad y Resistencia Cultural, el Buen Gobierno, la Vitalidad de la Comunidad, la Diversidad y Resistencia Ecológica, los Niveles de Vida; sobre ellos se puede intentar medir el nivel de felicidad a través de 33 indicadores, como se pretendió hacer oficialmente en la Encuesta a ciudadanos butaneses entre diciembre de 2007 y marzo de 2008.
 - 2 Adrian White señaló que “existe un creciente interés político para usar medidas sobre la felicidad de manera conjunta con los indicadores del bienestar. Una encuesta reciente de la BBC encontró que el 81% de la población cree que el gobierno debería enfocarse en hacernos más felices que en hacernos tener más recursos” (White, 2006).

de la salud, los recursos y la sabiduría, entre otros. Esfuerzos semejantes son dignos de análisis, si bien nuestro objeto remite al concepto de felicidad pública analizado por Hannah Arendt a través del análisis de las revoluciones del siglo XVIII.

Nuestra pretensión es profundizar en la felicidad ligada a la esfera pública, como conceptos fundamentales para la vida de los seres humanos que en su vinculación dan lugar a nuevos imaginarios. Es un derrotero que encuentra cauce en el pensamiento de Hannah Arendt, y más particularmente en el análisis comparativo sobre las dos revoluciones del siglo XVIII, la de Norteamérica en 1776 y la Francesa en 1789, queriendo enfatizar cómo el tema de la felicidad es un asunto de orden público y cómo los ciudadanos encuentran una gran satisfacción cuando contribuyen al bien común.

Bajo esta perspectiva es también una reflexión sobre la idea de política y revolución; lo mismo que público y privado. Surge también la posibilidad de preguntar por las mejores formas de alentar y mejorar nuestras sociedades, como un marco en el que se pronuncian variadas respuestas. Algunas de éstas solamente enfocan la revolución con el fin de superar los problemas económicos de la sociedad, especialmente por el hecho objetivo del enriquecimiento de unos pocos y la pauperización de las mayorías –algo que se agrava en el capitalismo salvaje del siglo XXI-. Otras quieren ir más lejos y explorar el trayecto hacia la libertad política y la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos. Al fin y al cabo, es desde la política como podemos buscar el mejor camino para mejorar nuestras naciones: “La única posibilidad que puedo vislumbrar para mejorar al mundo podría conseguirse mediante la participación pública. No será a las élites a quienes les interese cambiar el *statu quo* sino que será la conciencia moral y la organización de las mayorías lo que posibilite alguna alternativa de progreso” (Cano C.S., 2004: 3). Y de manera concomitante, aquella felicidad inscrita en el proceso, puede tener espacio. De ahí que, nos concentremos, particularmente, en el texto *Sobre la revolución*, escrito en 1963³.

3 Hannah Arendt, que vivió de 1906 a 1975, luego de terminar sus estudios profesionales se topó con el ascenso de Hitler al poder. En ese contexto, al participar en la defensa del pueblo judío se vio obligada a huir de Alemania a Francia. En el transcurso del conflicto bélico mundial, cesó su militancia y pidió asilo a los Estados Unidos. A partir de entonces se dedicó a pensar y escribir, en torno a los sucesos históricos de su época, bajo el interés predominante de la reflexión política donde destacaban el poder, violencia, revolución, libertad, derechos, etc.; a la vez que la vida del espíritu y la condición humana.

2. El contraste entre las dos revoluciones del siglo XVIII

La comparación, en general, es el método más utilizado para expresar ideas. A la par, es igualmente usual escuchar que las comparaciones son injustas porque pueden ser sugerentes pero no siempre adecuadas. Pueden dar paso al avance del pensamiento o bien a la ofuscación; pueden dar cauce a una mejor comprensión o clausurarla. De manera más analítica, Hannah Arendt nos ofrece un análisis comparativo de las dos revoluciones del siglo XVIII y nos deja ante este recurso útil para poner de relieve rasgos o características que se conjugan para llegar al espacio donde se sitúa propiamente la comparación, y pueda ésta animar una reflexión más adecuada.

La historia política de dichas revoluciones, requiere de un amplio estudio para cada movimiento revolucionario aunque ello no es propósito de la presente reflexión; estas revoluciones sin duda constituyen el marco del acontecimiento en cuya dinámica histórica es pronunciada la noción de libertad y la de felicidad. En el título *Sobre la revolución*, encontramos tanto una narración de los acontecimientos que nos permiten observar lo ocurrido así como unos determinados conceptos que permiten comprender el suceso histórico en una dimensión más profunda. Son dos tareas que hay que emprender aunque estrechamente vinculadas: por un lado, la historia, y por otro, los conceptos en juego como política, revolución y violencia, constitución y libertad, público y privado, lo mismo que felicidad.

Desde la perspectiva del análisis histórico, el definir los momentos de inicio y de término de cada acontecimiento político, es aún tarea cuestionada; elegir y justificar los acontecimientos que dan dinamismo al movimiento político; o bien cuando se agotan, desvían o repuntan. Si bien, ambas revoluciones dan paso a lo nuevo en la historia, aun se dificulta el determinar cuál es el acontecimiento fundador de libertad y con ello la felicidad en la historia. Sin embargo, luego de debatir y cuestionar la perspectiva propia a un pensamiento político que observa la revolución francesa y que ha venido a ser más difundida que la americana, nos deja por delante una tarea por hacer; de gran magnitud y enorme complejidad; una mejor perspectiva que más allá del reto que supone, cuenta con un posible cauce. En este sentido se inscribe el estudio de Pierre Rosanvallon. Ante el cambio en la historia considera al parecer que no hay más vía que el tanteo para descifrar estas coyunturas y encontrar una línea divisoria entre algo que sería lo viejo y lo que sería lo nuevo. Es pues posible apuntar una alternativa.

La tarea por delante es pues observar los movimientos revolucionarios bajo las definiciones arendtianas de

política, revolución, violencia, libertad, constitución, felicidad y, el recurso al binomio público y privado. Para esto dividimos en varios momentos el proceso comparativo de modo que a cada uno confluyan los distintos conceptos que permiten ver esos acontecimientos tanto dentro de la dinámica francesa como en la americana y cada una en el propio y diferente contexto histórico.

Formulemos pues una hipótesis fundamental. En el análisis arendtiano van entrelazados el tema de la política y la cuestión de la felicidad. Pero ambos términos se deslizan hacia distintos significados en una y otra revolución. De manera más amplia antes hay una cuestión de importancia. En el proceso comparativo, señala cómo la influencia de la revolución americana de 1776 se fue desvaneciendo en el pensamiento político para prevalecer sobre todo el significado del movimiento francés. En esta línea sobresalen los términos de revolución, violencia, y el llamado Terror. Ahí transcurre el significado de esta revolución que ha perdurado más como una transformación de las estructuras económicas, sociales y políticas, acompañada necesariamente por la violencia.

Contrasta entonces la felicidad y la libertad en cada revolución. En Francia, prevalece sobre todo como algo referente a un cambio social brusco e incluida una transformación material. Arendt recuerda un significativo lema de ese tiempo: “en 1793, el manifiesto de los *sansculottes* proclamaba que el objetivo último de la revolución no era la libertad sino la felicidad del pueblo” (Cuesta, M., 2013: 180)

En América, las propuestas revolucionarias buscaban un nuevo orden social que se fundamentara en el ejercicio de la libertad política y la búsqueda de la felicidad concebida como gozo de ciudadanos y dirigentes por participar⁴ en el bien común. Los postulados franceses quedan reducidos solamente al tema de la igualdad y al logro del bienestar material: “la Revolución Francesa, acicateada por la presión de las masas de desposeídos que habían apoyado el derrocamiento de la monarquía, se limitó finalmente a trastocar el vértice del poder soberano de la monarquía absoluta por el poder soberano del Estado Nación, bajo el signo de la igualdad, cuya exigencia de

unanimidad e indivisibilidad sepultó las posibilidades de generar una esfera de debate y libertad ciudadanas. De allí a considerar los intereses particulares como subversivos del orden político recién instalado sólo había un paso” (Bacci, 2005: 158).

Resalta la diferencia entre ambas: “si en América de lo que se trataba era de la libertad, en Francia todas las acciones revolucionarias se dirigían a la liberación de las grandes masas de las condiciones paupérrimas en que se sumían sus vidas... Si la preocupación central de la primera se traduce en la voluntad de mejorar las condiciones materiales de vida de gran parte de la población, la segunda se orienta a la construcción de ciudadanos y a la voluntad política de garantizar la participación de los mismos en la esfera de los asuntos públicos” (Cuesta, M., 2013: 181). A diferencia de lo anterior, ciertamente en Francia también se conserva el sentido de la libertad junto con los otros dos conceptos que se enuncian sobre Igualdad y Fraternidad, porque esta lucha por la libertad y la repartición de la riqueza social entre los desposeídos es una de las principales herencias de la revolución francesa.

En esta comparación, sin embargo, en Norteamérica resalta un énfasis diferente: “a diferencia de sus pares franceses, la cuestión a la que se enfrentaban los padres de la revolución americana, afirma Arendt, era más política que social. El conflicto a resolver, luego, no se identificaba estrictamente con *la cuestión social* –como comenzaba a llamársele en la época–, sino con la pregunta por la forma más adecuada de gobierno” (Cuesta, M., 2013: 181).

Sin embargo, pese al énfasis diferenciador comentado, iniciaremos la lectura histórica de los sucesos abordando el parecido. Dan pie a la semejanza, los siguientes indicadores: a) en ambas se apunta hacia la afirmación de derechos no cumplidos por medio de una reforma al sistema monárquico establecido; b) se auto nombran pueblo; c) luego expresan el deseo de cambio para establecer una república y con ello subrayan el antagonismo entre monárquicos y republicanos; d) se empeñan en elaborar una nueva constitución y e) dan paso al surgimiento de una nueva nación. En medio queda una diferencia notable: el derecho a la libertad y la “búsqueda de la felicidad”.

El punto de partida. Dos revoluciones semejantes

El trayecto ofrece acercarnos a los eventos históricos a la manera arendtiana, esto es, de una manera que deje lugar a una narración y, a la vez, muestre un pensamiento. Así, ante las revoluciones, llegar a comprender aquellos esfuerzos por la libertad, la vida pública, el bien común,

4 Setenta años más tarde, Tocqueville constataría en su *Democracia en América* que el llamado asociacionismo norteamericano estaba funcionando bastante bien cuando la sociedad civil organizada influía con bastante efectividad en las decisiones del Estado como un poder comunal desde abajo.

la felicidad. Demos pues paso a la comparación que quiere ofrecer un cauce para pensar los acontecimientos que definen la revolución.

Los primeros colonos en el nuevo continente americano eran de origen europeo si bien, ingleses en su mayoría y con buenas condiciones de bienestar social. En un principio no tenían tierra en posesión ni posibilidad de adquirirla, ni por herencia ni por compra-venta. En cambio, el Nuevo Mundo representaba un comercio marítimo internacional en auge y la posibilidad de adquirir tierra, lo que significaba la base para la prosperidad. A partir del siglo XVIII, se multiplica la actividad de exportación – importación y, con ello, el desarrollo de una sociedad que se resistía a los impuestos y su incesante incremento. Además, la política colonial estaba caracterizada por un parlamento y una administración corruptos, y tenía un poder único que amenazaba esa misma creciente capacidad económica y política, al centralizar todas las decisiones en Londres sin la participación de las colonias.

Cada colonia contaba con una Asamblea y ninguna de éstas participaba en la dirección de los asuntos públicos. Ante las nuevas disposiciones de la metrópoli, reclamaban el incumplimiento de los derechos vigentes en el sistema inglés; de hecho no contaban con ninguno porque no tenían representación. El conflicto se prolongaba y llegó en muchos momentos a acciones violentas, lo cual dio origen al “comité de correspondencia” para informar y formar a la opinión general de todas las comunidades por medio de una publicación. Ante la represalia del monarca, tomó auge el movimiento de apoyo mutuo entre las colonias, lo cual fue la base para el futuro congreso nacional.

En este escenario de conflicto y confrontación, las ideas monárquicas se expresaron como parte de la pluralidad que conformaba las colonias, pues, el conflicto podría resolverse con una solución pactada con el monarca inglés. ¿Se trataba de una guerra o de una revolución? La finalidad estribaba en librarse del gobierno inglés o bien, en una revolución radical en la esfera de lo político. Esta cuestión se manifestaba y se discutía en el desarrollo de los acontecimientos. Las ideas monárquicas no se podían borrar fácilmente, aunque luego, a través de los sucesos, fue ganando terreno la idea de la Independencia.

Los colonos eran propietarios de tierra, atendían su negocio y al mismo tiempo tenían un lugar en los concejos que asumían las tareas de la administración, pero de hecho realizaban un cometido de administración pública. Este procedimiento en manos de los colonos ocurrió de manera pública, prolongada y pacífica. La buena marcha del negocio público les dejaba hacer

puesto que la hacienda pública presentaba buenos ingresos, y la vida pública transitaba a través de una situación de bienestar. Así se realizaba una invasión de la esfera pública por parte de la privada; había un cauce tan favorable que los respectivos gobernadores de las colonias daban su beneplácito implícito.

Sin embargo, previo a las primeras manifestaciones de descontento de los colonos se han dictado nuevas disposiciones para ser aplicadas por los gobernadores y acatadas por los colonos. El estallido llamado la guerra del *thè*, es una reacción a los dictados de la corona inglesa. En otras palabras, aquella felicidad (incompleta) de los colonos al realizar ‘de facto’ la administración pública y experimentar la felicidad que conlleva, pasaba en consecuencia, a una situación de infelicidad pues perdían la realización de los concejos y caían en el malestar con los incrementados impuestos por pagar.

En Francia, al tiempo de la convocatoria para la reunión de los Estados Generales fue significativo el peso de la crisis económica recurrente, debido a los costos de las continuas guerras internacionales y la caída en la producción agrícola. En este escenario presentó el rey, una carga impositiva más que recaería en el Tercer Estado dada la estructura de privilegios que favorecía al primero y al segundo. Este elemento dibujaba a la sociedad en dos polos contrapuestos: por un lado, la propiedad y los privilegios y, por otro, el pueblo desheredado. En general, la característica en términos de ruina y corrupción dibujan al *Ancien Regime*. La situación era de “infelicidad” (aunque no la llamaran “pública”), y el pueblo se orientaba a revisar la leyes vigentes y la carga impositiva, bajo la desconfianza en la autoridad que los gobernaba y con un deseo incipiente y firme en contar con una voz propia y de ser escuchados. En un principio, ni la revolución, ni la presencia de los pobres en el movimiento estaban planeadas.

Bajo la monarquía, la experiencia del pueblo se encontraba limitada a la ya antigua forma de la gestión de lo común en el municipio o comuna; base de la organización política y administrativa. El rey asumía la política pero requería personal para la administración. En su origen, la comuna constituía una forma espontánea y primaria de organización. En cambio, ahora era el lugar de la experiencia en el “negocio de lo público” y sin derecho de participación; había nombramientos pero no elecciones y, actividades relativas a lo común, aunque sin representación. Al paso del tiempo, la comuna parecía desaparecer bajo las monarquías absolutas; aunque no dejó de ser la forma más elemental de la relación social y necesaria para la realización de actividades públicas.

En 1320 nació la comuna de Lyon y realizó la primera organización municipal. Los terratenientes y maestros de oficios fueron elegidos por los propietarios y las corporaciones, y llamados cónsules de la Villa, regidores encargados de recaudar los impuestos y de defender la ciudad. En 1672, Richelieu y Luis XIV, organizaron una monarquía administrativa. En la alcaldía, el consulado estaba compuesto por cuatro regidores (cónsules) y un preboste de comerciantes, del agrado del Rey, y reagrupaba todos los servicios administrativos de la ciudad. Así, quedó formado el lugar de la deliberación sobre los negocios públicos y las tareas administrativas. Era un escenario donde era posible la pasión política, en un contexto donde tal vocación o pasión, no podía ser nombrada, ni contar con un cauce para su ejercicio.

El momento inicial, bajo una dinámica de liberación, podía apuntar hacia una restauración. El movimiento surgió contra los exagerados impuestos y la carencia de un lugar propio en la estructura monárquica; y de ahí venía el rechazo a los privilegios, a la distinción y la exclusión. La ambigüedad inicial iba a definir el rumbo hacia la revolución de la igualdad que se conjugaría con la reapropiación de la soberanía en la nación para otorgarla al pueblo. Es posible advertir el eco de una expresión de teoría política antigua y vigente: *“quod omnes tangit, ab omnibus debet approbari”* (lo que a todos atañe, por todos debe ser aprobado), que permitía expresar el reclamo popular y a la vez, pronunciar un derecho por lo que esta máxima funcionaba como gozne entre un momento y el siguiente. Aquel eco tenía nueva voz que expresaba la nacionalidad y derivaba en la afirmación de la ciudadanía. Era un derecho que se sostenía pese a los siguientes vaivenes políticos, porque era una teoría política que se fundaba en la razón. En este renglón, surgieron los *hommes de lettres*, llamados así porque dedicaban su tiempo a la reflexión y el pensamiento, y pese a todo iban a encarnar un elemento propio a la revolución. Se encontraban situados sin función pública y retirados en los libros y las argumentaciones; pero de esta manera, dieron a la pasión política, el ropaje de la filosofía y las letras.

Unos y otros, en 1789, contaban con la experiencia común de los derechos no cumplidos y sin presencia ni voz dentro del absolutismo monárquico. Pasaron, de golpe, del llamado a los Estados Generales a la Asamblea Nacional. Todo ocurrió sin previsión ni programa pero con una cada vez más amplia participación del pueblo. En la reunión llamada del Juego de Pelota, propusieron elaborar una constitución y presentarla al Rey, aunque no la llevaron a cabo. Era

el deseo de pertenecer, de formar parte de la sociedad y de ser ciudadanos, y que expresaba el deseo del sufragio universal como un primer dinamismo para la creación de la esfera pública.

El primer momento revolucionario apunta una dinámica tan parecida que pueden nombrarse “revoluciones europeas”; pero la geografía conserva su rango para reclamar la distancia: una americana y la otra francesa. La semejanza en la experiencia mostraba que los colonos y los comuneros participaban en la administración que conllevaba tareas de esfera pública sin contar con el reconocimiento correspondiente, aunque bajo diferentes dimensiones. Los derechos incumplidos conformaban el núcleo del rechazo a la situación dominante, más allá de ruina o prosperidad económica. El punto de arranque en el movimiento que va del rechazo a los impuestos y a la carencia de representación hasta la transformación de los colonos y del tercer estado en pueblo; si bien bajo la homogeneidad en uno y la heterogeneidad en el otro. El pueblo se define a sí mismo; es en la escena de lo social donde se conjuga lo sustancial.

Con todo, estos aspectos medulares transcurrieron en contextos históricos con distintos rostros: las condiciones derivadas de la extensión territorial; la homogeneidad de los colonos y la heterogeneidad de los pobladores; la numerosa cantidad de pobladores frente a la menor cantidad de colonos; la distancia de la metrópoli y la cercanía de poderosos vecinos. Todo esto nos lleva a enfatizar las diferencias.

El desarrollo del conflicto:

Dos revoluciones incomparables

Vamos al contexto histórico único donde surge “el espacio entre” los colonos en América; espacio remoto aislado y habitado por hombres de origen inglés en su mayoría. “Otro es el itinerario, siguiendo a Arendt, de la revolución americana. Retomando el argumento de Tocqueville, la autora acompaña la idea según la cual lo que era una pasión en Francia antes del estallido de la revolución, esto es, la *pasión por la libertad pública*, en América era una experiencia, es decir, un saber hacer colectivo, una forma singular de sociabilidad. El uso extendido que durante el siglo XVIII se hacía de la felicidad pública en América da cuenta, a su parecer, de ello. Allí la asociación entre la *felicidad pública* y la libertad pública era casi inmediata, se entendía por la última el compromiso y la participación activa en los temas de gobierno, los cuales, a su vez, no representaban una carga, tampoco una imposición, por el

contrario: *confería a quienes la desempeñaban en público un sentimiento de felicidad inaccesible por cualquier otro medio*” (Cuesta, M., 2013: 183).

John Adams expresa que el pueblo iba a las asambleas municipales y posteriormente a las Convenciones, no sólo por cumplir un deber, ni por servir solamente a los intereses propios sino por las discusiones, deliberaciones y resoluciones que se llevaban a cabo en donde se encontraban con la “felicidad” de participar. Era algo nuevo lo que querían construir y por ello se puede hablar no solamente de independencia sino de revolución: “Sólo podemos hablar de revolución cuando está presente este pathos de la novedad y cuando ésta aparece asociada a la idea de la libertad” (Arendt, 2008: 35).

En el conjunto de colonos, se destacaban aquellos hombres que dedicaban su esfuerzo a la participación en la gestión de los asuntos comunes. Y a ellos se refiere Arendt al apuntar los siguientes rasgos y por los cuales vendrán a ser la clave del proceso de cambio: a) no eran hombres inclinados a la revolución. De esta manera se explica lo expresado por John Adams, el segundo presidente después de Washington: habían “acudido sin ilusión y se habían visto forzados a hacer algo para lo que no estaban especialmente dotados” (Arendt 2008: 34-35); b) sin embargo, él mismo dice que la revolución se realizó antes de que ésta se hiciera presente; pues, tales hombres cuentan con la experiencia de la acción en la gestión de lo común y el sentimiento que acompaña a dicha acción. Dice Adams: “Lo que constituye nuestro placer es la acción, no el reposo” en (Arendt, 2008: 35). Los colonos, “se hallaban integrados, por disposición legal en corporaciones o cuerpos políticos” y poseían “el derecho de reunirse... en sus concejos a fin de deliberar sobre los negocios públicos”; “en estas asambleas municipales o de distrito se forjaron por primera vez, los sentimientos del pueblo”; y c), de esta manera surge y se anima el gusto, el deseo, “la pasión por la libertad pública”; se finca en la expectativa por llenar una carencia, un faltante que es posible llenar y que se expresa primeramente como reclamo de derechos no cumplidos.

De 1789 a 1795, las revolución francesa significaba el conflicto de lo nuevo y lo viejo, la necesidad de un nuevo mundo frente al peso de la tradición. Así nos deja ante dos tipos de obstáculos: los derivados de la distancia entre la voluntad de uno y la voluntad general; y aquellos que devienen de la tradición: cargos hereditarios, privilegios y la división social. Ha llegado la hora de dejar el lugar a los ciudadanos. En esta vertiente resonó el grito por la libertad, la igualdad y la fraternidad como un imaginario que podía sustituir el mundo antiguo. En 1791, en la Constitución se afirmó el sufragio que posteriormente

será llamado “casi universal” por su apertura a mayores segmentos de la población. En 1792, enfrentaba una guerra internacional con países europeos vecinos y a la vez, la lucha entre los diferentes grupos políticos (revolucionarios jacobinos, reformadores girondinos, monárquicos constitucionales). Al abolir la monarquía, proclamar la república y formular el voto directo, tuvo lugar también, el periodo conocido como *Régimen de Terror*, como un rasgo particular de la revolución; mismo que ha llegado a ocupar el rango de condición *sine qua non* de la revolución misma para algunos teóricos de la política.

El largo y violento desarrollo del conflicto dibuja aquella más difundida visión de la revolución misma que Arendt considera. Transcurrió de tal manera que todavía hoy causa sorpresa la duración del Régimen, luego del estallido de la toma de la Bastilla en 1789. La división interna se prolongó en el exterminio de un gran número de antiguos compañeros de lucha por el hecho de disenter; y, en Robespierre, se expresó en términos de conservar la pureza revolucionaria. Fue un régimen peculiar por el que algunos dirigentes juzgaron y ejecutaron a muchos hombres y mujeres como contrarrevolucionarios. Así ocurrió con Olympe de Gouges quien alentó la idea de extender a la mujer los declarados derechos del hombre. Hecho que ostenta una novedad que no alcanzo un inicio.

La perspectiva de género presente en la revolución sin duda constituía una novedad aunque no alcanzó a tener cauce en este movimiento y tuvo que esperar varias décadas más. Si bien la guillotina cortaba esta novedad, el inicio que albergó y su frustración requiere de una explicación que va más allá de la misma revolución. Los elementos que la impidieron no pueden situarse en el terror, ni en el mismo Robespierre. Los factores que han negado la perspectiva de la mujer en la vida pública e incluso en la misma esfera privada, requieren un estudio particular y más allá de las fronteras nacionales.

La narración previa nos presenta una secuencia: revolución-violencia-Terror; y en esa línea a Robespierre en la dirigencia. Parece una trilogía bien trabada y aun identificada con revolución sin más. El binomio revolución-violencia, conjuga una idea de política; incluso parece corresponder con la noción más difundida de política. Pero si así fuera, esta concepción se sitúa en la antípoda de la idea de política propuesta por Arendt, quien no puede menos que descalificar tal versión de la política, aunque sea la más difundida. Ella atiende a un deseo primordial: una mejor comprensión de la política y la formulación del concepto correspondiente. En esta línea de reflexión, sobresale la proporcionalidad expresada por ella misma: mientras más se expresa la

violencia, menor realidad de la política; y viceversa. Parece que la conceptualización de la política como lo que tiene que ver con el poder y del poder como lo que tiene que ver con la violencia, no es precisamente la asociación de ideas que signifiquen política para Arendt. Más bien entiende a ésta desde un polo opuesto y distante de la violencia.

Habría que volver a la narración de la revolución francesa fuera ya del marco histórico-narrativo que ella recibe. Aunque podríamos intentarlo junto con ella, al conservar el interés y la atención en la perspectiva sobre el ser y quehacer de la política como un pensamiento y un concepto por buscar, modelar y acuñar. Pasar entonces a la secuencia revolución-pueblo-ciudadanía/sufragio. Con ello podemos acceder a la narración-pensamiento en torno a la ciudadanía y el sufragio universal, lo que nos puede permitir una nueva manera de conocer. Ambos se instalan desde el principio; en ellos, miramos una realidad actuante. En los mismos años de la violencia revolucionaria, quedamos situados ante otra cara del acontecimiento histórico. Es una tarea que requiere la atención a una diversidad de planos de la realidad involucrados, con las correspondientes historias y su desarrollo a destiempo; y con ello, la felicidad ahí contenida y presente (Cfr. Rosanvallon, P., 1999) es una mirada y narración que Arendt no tuvo oportunidad de entrever.

El desarrollo de la revolución abrió un espacio nuevo no entrevisto por los *hommes de lettres*. En 1789, estos hombres de letras contaban con la experiencia común de los derechos no cumplidos, no tenían presencia ni voz dentro del absolutismo monárquico, pero pasaron de golpe a expresar su voz en los Estados Generales y posteriormente en la Asamblea nacional. Todo ocurrió sin previsión, ni programa y con la súbita participación del pueblo. Formaron parte del cauce por el que surge la novedad. A saber, el deseo de formar parte de la sociedad, de pertenecer a la nación y practicar la naciente ciudadanía. Y con el enorme propósito de llevar a cabo derecho al sufragio universal. En ellos radica el norte y la energía del dinamismo político. De esta manera iniciaba también el ejercicio de la esfera pública en busca de una adecuada institucionalización. Atendamos ahora semejante novedad que transcurre desde el estallido de la revolución y se prolonga más allá de la época bonapartista y los años subsiguientes; el inicio queda inaugurado.

Pensar la novedad requiere el contraste con lo antiguo. El pueblo surgía como nuevo protagonista. El régimen previo definía al rey y la relación con el pueblo. La revolución definía la nación. En la nación está definida la identidad colectiva. Así, ciudadanía y nación podían

complementarse. Esto no derivaba de ninguna teoría política, ni de los censos de población. Derivaba de un deseo, de una aspiración a una nueva forma de sociedad en ruptura con la tradición y régimen anterior. Al paso de los días se iban a expresar otras vías de acceso al reconocimiento de la ciudadanía: para quien se enrolaba en la Guardia Nacional había un paso franco, pues en su participación peculiar afirmaba su derecho de ciudadanía. Se pudo llegar a reconocer la ciudadanía a los pobladores, varones adultos, ya sean franceses de nacimiento o por nacionalización, cristianos o judíos, de una región u otra, pero dentro de un mismo territorio.

El concepto teórico de pueblo continúa en disputa pero en toda revolución se narra siempre su presencia. Al enfrentar la cuestión de la soberanía, la comprensión del significado de pueblo cambia. Aquel que recibía el nombre derivado del rasgo común de 'los sin propiedad', ahora se define por individuos sujetos de derecho. El deseo de pertenencia social y el grito de igualdad no se ubican en la dinámica de una liberación en contra de quienes fueran sus amos; sino en un dinamismo político cuya definición propia es conformar la esfera pública donde la política viene a ser el asunto de todos. Ahora la política es asunto de la nación. Apuntada en la identidad común de la nacionalidad, el derecho al sufragio se afirma como un imperativo de inclusión. Ahí tiene su base el sufragio universal. Es miembro quien participa en las Asambleas Electorales. El derecho al sufragio se impone como un derecho natural. Entonces, el imperativo de la inclusión es presentado en los debates dirigidos a la universalidad del sufragio de tal modo que la noción de ciudadanía llega a absorber la de nacionalidad.

La soberanía define la cuestión del poder y la participación del pueblo formula la limitación del poder. En esta dirección no faltaron los consiguientes esfuerzos para realizarlo; debates y argumentaciones, redacciones constitucionales; declaración de los derechos; ni escasearon innumerables obstáculos. Sin embargo, la historia del constitucionalismo francés marca un derrotero propio que da nota de su peculiar realización. Otra rasgo propio al movimiento francés es el papel que juega lo social y que se inscribe en la más amplia participación política. Al mismo tiempo se expresa aquella teoría política por la que ésta no tiene sentido si no se funda en la razón. Estos rasgos, a través de encuentros y desencuentros mutuos, confluirán el acontecer político.

Ambas revoluciones aportan una novedad que se vierte en un inicio inscrito en un tiempo y espacio propio. En América no se trata solamente de una guerra de independencia sino de una revolución, esto es, una

novedad de derechos, de libertad y de “búsqueda de la felicidad”; que genera una identidad que arraiga en una declaración de derechos y en una constitución escrita. En Francia, la trama del poder y la violencia llega a ocupar el escenario hasta el extremo del Terror. Sin embargo no se trata solo de violencia. Pese a la radicalidad que alcanza y a la mayor difusión que impacta a los observadores a lo largo del tiempo, esto no aporta garantía alguna de permanencia; porque también pudo llevar a una restauración, a un golpe de fuerza por el cual solo habría un cambio de manos. La revolución subraya el peso y la radicalidad de la Declaración de los Derechos, su práctica renovadora en la realidad de la ciudadanía y el inicio del sufragio universal; estas novedades no ceden ante los excesos, ni los retrocesos y se extienden más allá de su frontera nacional. La incomparabilidad pende de la historia de cada estallido político. Sus rasgos se dibujan de una manera única. Luego de los años de violencia en América, el pueblo llega a puerto abierto, con buques mercantes, océano libre y países distantes con los cuales comerciar. En cambio, Francia resiente cómo los esfuerzos por la constitución se ven obstaculizados o postergados por la pugna interna o por la guerra internacional situada en sus fronteras inmediatas; tiempos y contratiempos marcan otro ritmo para ella.

La novedad en cada revolución única.

La historia política de estas revoluciones requiere de un amplio estudio para cada movimiento de ruptura, lo cual no pretendemos, pero los principales datos históricos sin duda constituyen el marco del acontecimiento en cuya dinámica es pronunciada la noción de libertad y de felicidad.

Para las colonias, el Acta de Independencia explicitó esta novedad. Con la invocación a Dios y a la razón, en 1776, los colonos se oponían a una política que ejercía un “poder desenfrenado” y quería retener en “posesión absoluta una parte del género humano”. Por ello, el Congreso de Filadelfia estableció el reconocimiento de ciertos derechos inalienables: “a todos les ha concedido el creador ciertos derechos”. Y junto con estos Derechos, Madison quiso añadir otros como la prohibición de los cargos públicos hereditarios, una duración breve en los cargos, la elección frecuente de los representantes, la libertad de prensa y de cultos y de movimiento, libertad de reunión, de participación en la formación de las leyes. Se pensaba que solamente con estos derechos las antiguas colonias podían considerarse luego estados libres e independientes.

Quisieron formular un sistema de poder diferente, porque pasaron del discurso de quejas ante el rey para

llegar paulatinamente al rechazo de la monarquía en general. Diferenciaban la tiranía del gobierno de derechos, identificaban la tiranía con el gobierno monárquico; criticaban que el gobernante, incluso contando con las leyes del reino, había monopolizado el derecho a la participación, a la acción, señalando que los ciudadanos estaban relegados a la “oscuridad de la vida privada”. Desde esta perspectiva, no había “felicidad pública”, porque no había participación en el gobierno de los asuntos comunes, aunque ciertamente podían contar con la “felicidad privada”. La novedad de la revolución norteamericana residía en que la república reconocía constitucionalmente el derecho de todos los ciudadanos a la participación, a la libertad pública que conlleva la felicidad.

Esta idea de lo público también es algo nuevo que sólo puede tener lugar en el espacio propiamente político. Es el reconocimiento de la pasión política, en donde hay un sentimiento ligado a un tipo de acción y discurso, tal como Jefferson lo describe en sus cartas a J. Adams. Para él, las actividades en el Congreso como los discursos, la legislación, la negociación, la persuasión, la aprobación, el aplauso, la estima, etc. describen aquello que a sus ojos representa un valor superior. Propuestas mejor garantizadas si se plasman en la Constitución y expresan la novedad en contraposición con el absolutismo: “El tirano, al monopolizar la acción, despoja también a los hombres de la felicidad pública, esto es, del derecho a ser partícipe y protagonistas en los asuntos del gobierno de todos” (Cuesta, 2013: 185).

Arendt hace referencia a Joseph Warren, quien, desde 1722, hacía depender la llamada felicidad pública de “una devoción firme y virtuosa a una Constitución libre” (Arendt, H., citada por Cuesta, 2013: 162-163) en un contexto en que no era el pueblo empobrecido la causa más importante para dar origen a una revolución social: “El hecho de que en América no existiese, al menos no de un modo público evidente, el problema de la cuestión social hizo que la libertad asumiera otro significado. No se la asociaba a la liberación de las penurias, ni a una voluntad libre o pensamiento libre, por el contrario, aludía al autogobierno y a la inscripción de distintas prácticas en el espacio público, un espacio tangible, secular, social y político” (Cuesta, M., 2013: 183).

El deseo o gusto por la acción colectiva que determina el rumbo que lleva una comunidad y el discurso político que lo acompaña lo apreciamos en términos positivos como vocación y/o pasión. Puede comprenderse como rasgo propio a la naturaleza de los hombres al esforzarse por llevar al cumplimiento o a la mejor realización de las características más propias al ser humano.

El sentido del término “pasión” lo podemos comprender como el gusto por concentrarse en los asuntos de interés común, como algo en lo que se sumerge toda la subjetividad del individuo; ahí se concentra todo el interés de su talento, carácter, pensamiento, disfrutando esta dinámica de intervenir y dedicarse a lo público. Más ampliamente, se ha definido como pasión política para subrayar la fuerza de semejante impulso, ante el poder resultante de la interrelación entre los hombres.

Volvemos pues a la llamada pasión política y la felicidad pública. Hablamos aquí del deseo que determina que los hombres a) amen el mundo, lo que da lugar a la formación o a la participación en la esfera pública, b) gocen de la compañía de los hombres en cuanto iguales y libres, c) conformen las relaciones en la esfera del estar juntos y de la pluralidad. Sería pues, un sentimiento o deseo concomitante a una forma de realización, de acción, en el marco de una constitución libremente establecida.

Para ello, la Convención de Virginia de 1776 había declarado con claridad que el pacto común que hacen los hombres al vivir en sociedad y establecer un gobierno debe consistir en “el goce de la vida y de la libertad, con los medios de adquirir y poseer la propiedad y de buscar y obtener la felicidad y la seguridad”; cualquier gobierno es instituido para “producir el mayor grado de felicidad y seguridad” para el pueblo, nación o comunidad, advirtiendo con claridad “que cuando un Gobierno resulte inadecuado o es contrario a estos principios, una mayoría de la comunidad tiene el derecho indiscutible, inalienable e irrevocable de reformarlo, alterarlo o abolirlo de la manera que se juzgue más conveniente al bien público” (Virginia, 1776). El concepto de felicidad se expresa en términos de realización de la naturaleza común a los hombres. El hombre es un ser social por naturaleza y no un individuo aislado. Este mismo hombre, también por inclinación natural, constituye distintos tipos de sociedad y de asociación política; tanto la relación social como la política, responden a un deseo, a una decisión de la voluntad humana.

En la peculiaridad de la revolución francesa, el pueblo se concebía como el conjunto de la población y no como la suma de individuos; la soberanía definía la cuestión del poder, donde las fuerzas se disputaban y limitaban el poder, dejando la participación del pueblo para otorgar solamente el consentimiento. Pero, pueblo y soberanía como nociones de teoría política, no llevaban al sufragio universal; y sin embargo, este giro radical hacia todos los ciudadanos se formuló desde el inicio porque, en contraste con la monarquía y su relación rey-pueblo, entonces surgió la nación como una identidad colectiva y ahí estaban los ciudadanos para definir quiénes eran sus

gobernantes. Esto no derivaba de ninguna teoría política, ni de los censos de población. Derivaba de un deseo, de una aspiración a una nueva forma de sociedad en ruptura con la tradición inmediata anterior.

Podemos ver que la revolución francesa llegó a consagrar ciertos derechos de los hombres. En la Constitución de 1791, se expresa la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano: igualdad, libertad, derecho de rebelión, de elección, aspiración al sufragio universal, el derecho de participar en la formación de la ley que es “expresión de la voluntad general”. También se abrió el espacio público, que dio lugar a la felicidad pública donde los ideales se expresaban en los conceptos de libertad, igualdad y fraternidad. Los antiguos Estados Generales desaparecieron porque surgió el tiempo de la nación y de sus pobladores, los ciudadanos. Lo nuevo en 1789 fue el surgimiento de la cultura ciudadana con el vértigo del movimiento: de la infelicidad hasta la condición de igualdad política. Asise creó una esfera pública, un espacio de realidad en la trama de las relaciones entre los hombres; era una esfera de autonomía relativa y definida como asunto de todos y de cada uno en particular. Derrotero que seguiremos líneas más abajo, pues dibuja una peculiaridad de este movimiento.

Ambas revoluciones aportaron su respectiva novedad en la historia de la humanidad porque ambas coincidieron en pronunciar los derechos de los hombres, y a la vez, en configurar una esfera pública donde aquellos pudieran participar en la gestión de lo común, haciéndolo no sólo bajo la perspectiva de los hombres de su tiempo sino también para las generaciones futuras. Arendt sostenía que la revolución Francesa subrayó la igualdad mientras que la Norteamericana daba prioridad a la libertad y la “búsqueda de la felicidad”.

La ‘*constitutio libertatis*’ como punto de comparación.

Considerar cada revolución por separado constituye un trabajo muy arduo, complejo; una complicada reflexión que requiere definir las perspectivas analíticas, los elementos comparativos, los criterios, las condiciones históricas que aun siendo semejantes, pueden favorecer u obstaculizar a uno u otro; etc. En esta línea de acercamiento no partimos de una comparación que pregunte cuál es la mejor, sino desde aquella que indaga qué es política, de tal modo que cada movimiento histórico como único e irreplicable, a través de las propias circunstancias y peculiaridades, en su propio contexto inicie un espacio nuevo de libertad.

En Norteamérica se reafirmó el proyecto de la constitución de un nuevo cuerpo político. Los fundadores dedicaban

su actividad a la argumentación, discusión y redacción de una nueva Constitución para dar lugar a la esfera propia entre la acción y el discurso; buscaban definir la forma de gobierno más conveniente donde las generaciones futuras pudieran realizar la “búsqueda de la felicidad” para que el espíritu revolucionario continuara después del acontecimiento de la revolución y cuya esencia radicaba en la libertad pública.

Términos usados por Jefferson en la Declaración de Independencia, sustituyendo el término “propiedad” que Locke había utilizado y con la que definía los derechos políticos: “vida, libertad y propiedad”. Es importante resaltar que Jefferson no habla de “felicidad pública” sino sólo de la “búsqueda de la felicidad”. Queda la pregunta por el sentido del término felicidad como una novedad: puede entenderse como la participación en los asuntos públicos, y a la vez, el sentimiento de felicidad concomitante a las actividades realizadas y al esfuerzo que requieren. De aquí viene el concepto completo de “felicidad pública”, que es diferente al placer individual, al disfrute de los intereses privados, a la idea de la carga que representan las actividades públicas y sobre todo a la ambición de los que solamente buscan el poder por el poder.

Aquí es donde resalta la interpretación de Arendt: “Esta idea de revolución que pone el énfasis en la fundación de la libertad política sólo se completa con la creación de una Constitución. Revolución, constitución, fundación son fenómenos correlativos cuyo objetivo es: *fundar y construir un espacio político donde las generaciones políticas pudiesen ejercitar sin cortapisas la «pasión por la libertad pública» o la «búsqueda por la felicidad pública», a fin de que su propio espíritu «revolucionario» pudiera sobrevivir al fin de la revolución*” (Cuesta, M., 2013: 184) Tal novedad indica la originalidad de la revolución americana.

Cuando nos referimos a los colonos que habían llegado al nuevo mundo en el norte del continente americano, podemos ver una clasificación en dos tendencias: los que deseaban un nuevo mundo y los que anhelaban un mejor modo de vida. Ambos grupos enfrentaban de manera diferente el deseo y/o la pasión por la felicidad. Abundaron tanto los colonos que deseaban el nuevo mundo, muy distinto al que habían abandonado, porque querían una sociedad en donde la libertad o los derechos no reconocidos en Europa tuvieran expresión y cauce en la nueva organización política, pero también existieron aquellos que solamente querían suplir la carencia de propiedad en Europa, con el abundante territorio en las colonias. De hecho, las colonias se caracterizaron por la prosperidad, por contar con abundante tierra, porque

ellos mismos pudieron dedicarse a la producción y al comercio, lo cual no solamente les dio para sobrevivir sino también para llegar a tener una pasión por la riqueza. Era “la pasión fatal por las riquezas llovidas del cielo” (Arendt, 2008), que se convertía en una tendencia a exterminar el interés por lo público. Este interés convertido en vicio⁵ debe contrarrestarse por quienes tienen la pasión por participar en la vida comunitaria y que encontraban su felicidad en ello.

En la Constitución francesa de 1791 se formulan los requisitos para el sufragio: las cualidades para ser considerado ciudadano activo son tales que será considerado posteriormente como “sufragio casi universal” pues las dos terceras partes de la población masculina adulta pudieron votar. Se llevó a cabo la fundación de un Estado nacional soberano y se definió una república en las condiciones particulares que dibujaban la revolución. La política dejaba de ser el asunto de una camarilla de aristócratas y empezaba a ser asunto de todos los ciudadanos, de los con-nacionales. Y los mismos cambios de constitución conformaron una ruta particular donde la novedad incomprendida de la participación política que proponía el sufragio universal respondía a los sucesivos intentos por asimilarla, valorarla, aceptarla e institucionalizarla. Las sucesivas definiciones expresaban la realidad de la ciudadanía, que conformaba un número tal que entraba en conflicto con el requisito de la razón, de la ilustración necesaria para ser, de hecho, ciudadano activo.

En 1792, se suprimió la distinción entre ciudadano activo y pasivo y al año siguiente se instauró el voto directo, aunque no fue aplicado. Esta discusión y su puesta en práctica duraría mucho tiempo: hasta 1848 se llegó a afirmar el sufragio universal para todo francés con 21 años de edad y tres de domicilio⁶. Muchos otros países seguirían una dinámica semejante al centrar la mayor forma de participación en la democracia a través de los comicios electorales, pero aún se sigue discutiendo teóricamente si todo el pueblo debe intervenir en todo; esto viene desde los griegos cuando se reconocía

5 La crítica posterior de Arendt al consumismo estadounidense del siglo XX y como decadencia de la felicidad pública debe ser otro tema de análisis: ¿cómo la vida norteamericana inspirada por la revolución de 1776 y experimentada como asociacionismo, según constata Tocqueville en la Democracia en América, ha decaído en una vida centrada casi exclusivamente en el consumo?

6 La determinación de los requisitos para participar en el sufragio es continua; en el siglo XX se reconocerá el voto femenino en 1944 y se modificará la edad para la mayoría civil en los 18 años.

que todos los ciudadanos estaban bien educados hasta la llamada de atención de Tocqueville en su *Democracia en América* al hablar de la “dictadura de las mayorías”, como con la imponente presencia de los medios de comunicación sobre una población que puede ser fácilmente manipulada. Las dudas seguirán resonando en la esfera pública.

Con el sufragio aparecen los tópicos de la desconfianza, la manipulación, la incredulidad o la aceptación. Se apela al sufragio universal como un derecho inalienable del pueblo, pero no se puede saber con seguridad si se va a contar con la aprobación de la mayoría para un proyecto determinado; en muchas ocasiones no se confía en la votación ni en los resultados. Diversas élites liberales han denunciado como subversivas las pasiones de la mayoría en un momento determinado. Los conservadores temen por el orden social. Los socialistas desconfían de la capacidad de las masas. Los republicanos recelan ante su pronunciamiento. A fin de cuentas, cuando en el siglo XXI se trata de un derecho conquistado en numerosos países, más de la mitad de la población con derecho no sale a votar el día de los comicios dentro de los modelos democráticos. Esta fuerza es a la vez misteriosa e imprevisible pues a veces ocasiona tumultos y violencia, y en otras promueve la paz social porque concilia toda diferencia. Esta discusión se prolonga hasta los tiempos modernos, pero la cuestión radica en querer encasillar la felicidad pública en los momentos electorales como si la participación del pueblo debiera limitarse tal actividad. El fin de la revolución expresado en la ciudadanía y en la libertad se olvida y se pretende que el sufragio universal se convierta en panacea o símbolo suficiente de participación.

El contraste de Francia con lo ocurrido en las colonias era manifiesto: en América existía la abundancia; en Francia tenía lugar la necesidad. La infelicidad en la vida privada material también daba pie a la búsqueda de una esfera pública distinta y nueva. Por ello en la revolución francesa pesó la cuestión social en su usual referencia a la pobreza material. Estaban los *sans coulottes* y luego aparecieron los *enragés* que inundaron el espacio público con pugnas y violencia. Se experimentó una gran diversidad de clubes, grupos y tendencias. Arendt profundiza en Robespierre porque lo encuentra renuente a una fórmula constitucional: no apreciaba la idea de un gobierno constitucional que enfatizara la libertad civil, porque deseaba más bien la dirección de un gobierno revolucionario para asegurar su trayectoria futura en una especie de revolución permanente. Con todo, en la revolución aparecen otros rasgos que la definen igualmente. Si de una parte se resiente el peso de las

necesidades materiales, de la otra, se enfatiza la falta de representación, de voz, de identidad, de derechos. Así, ante la tradición que conjugara la carencia de acceso a los recursos y la estructura de privilegios, división social, títulos hereditarios; conjugará la ciudadanía, tanto el deseo por un acceso a los recursos como el grito por una nueva nación. A partir de lo social, se reclama la reciente identidad, los derechos, la participación, lo mismo que: “libertad, igualdad y fraternidad”.

A través de una nueva percepción de lo social se arriba a una nueva comprensión de lo político en la revolución. Y a la par, surgía una teoría política entonces pronunciada, que confiaba en la capacidad de la razón para dar cauce a la energía política. Ahí tenemos dos polos presentes desde el inicio y que distintos y dispares se enlazan de manera paulatina en el curso de la acción política. Por un lado, la presión por la más amplia participación enunciada desde el inicio de la revolución y, por otro, la teoría de la ilustración por la cual, la política no tiene sentido si no se funda en la razón y requiere de individuos capaces, informados, autónomos. Era una condición que impactaba el deseo de elaborar una constitución definitiva que diera cauce a la dinámica pública y con lo cual tendría un largo recorrido por delante. Era una peculiaridad del movimiento político francés que lo diferenciaba del americano; era un rasgo que subrayaba la heterogeneidad de unos y la homogeneidad de otros.

Aquí tienen lugar los llamados hombres de la revolución. Si en la narración más difundida de la revolución que Arendt critica se encuentra a Robespierre, ahora bajo nueva perspectiva, encontramos a Emanuel Joseph Sieyès. Es un hombre histórico y no un prototipo; con todo, no se trata solo de un hombre sino de uno que es representativo de un proceso. Un hombre que nos permite observar como detenta una reflexión y decisión política y en el transcurso de los eventos modifica su comprensión. Es posible que pueda ejemplificar una transición en la argumentación razonada que fue común a muchos de aquellos ciudadanos. En este margen lo abordamos; referimos brevemente algunos razonamientos destinados a clarificar el voto y el sentido del voto en las discusiones públicas; son aportaciones que hizo al calor de los debates de la Asamblea Nacional, al reflexionar sobre la nueva sociedad en construcción.

Marco donde se perfila la figura de un hombre que modifica su pensamiento sobre la igualdad política. Igualdad difícil de asimilar pues no es tal cosa posible ante la disparidad entre un hombre de estudios y razonamientos en comparación con una multitud de ignorantes, desarrapados y hambrientos. Frente al modelo democrático de Rousseau defiende el modelo

de representación; sin embargo, al paso del tiempo, a través de los acontecimientos y las deliberaciones llegará a defender aquel modelo. Inicialmente decía que hay hombres que no pueden educarse y no son más que compañeros de trabajo. De ahí, la conveniencia de pensar más detenidamente en llamarlos a la argumentación y la deliberación. Si libertad e igualdad radican en el reconocimiento de los derechos del hombre, esto no significa universalizar los derechos del ciudadano. Habría que hacer la distinción no la separación entre los ciudadanos (los derechos políticos) y el compañero de trabajo (los derechos civiles).

En 1789, cuando empleaba la expresión ciudadano activo y ciudadano pasivo, su pensamiento había cambiado mucho: “El deseo de riqueza no parece hacer de todos los Estados de Europa más que vastos talleres; aquí se sueña más bien con la producción y el consumo que en la felicidad”. (Rosanvallón, P.,1999). Entonces no vemos en la mayoría de los hombres, más que máquinas de trabajo, aunque no se les puede negar la calidad de ciudadano. Entonces, esta participación debe ser igual, afirmaba Sieyès. Aunque se acerca al principio de igualdad política en términos de Rousseau, aun permanecen barreras mentales por las que porciones significativas del pueblo parecen lejanas y aun difícilmente integrables. Por ello, el afirmado sufragio universal se pospone para dar paso a otras experiencias, tales como la segunda vuelta electoral y posteriormente, la tercera vuelta; y con ello, los correspondientes cambios constitucionales.

Pero distancias y vueltas no son definitivas. La dificultad se ubica en la misma comprensión de lo que ocurre; en la representación de lo económico-social y en el enfoque político de la nación. La diferencia social que descansa sobre las distintas cualidades (capacidad, conocimiento, interés) se topa con la idea de la igualdad, fruto de la revolución, que solo acepta las diferencias reconocibles como naturales: varón, adulto, domicilio. Pero ante la cantidad de trabajadores, de mendigos y vagabundos, se levanta la distinción entre ciudadano activo y ciudadano pasivo. Todos son ciudadanos “por derecho” pero no todos lo son “de hecho”. Sin embargo, las buenas leyes deberán reducir esta segunda categoría al menor número y observar una vigencia temporal.

Vale la pena apuntar, aunque breve y de paso que se trata de un pensador en la historia: no desvinculado y apartado en los libros y la reflexión; y transita por las nociones que no flotan en un vacío espacio atemporal. Se trata de ideas y conceptos, escritos y discursos de un hombre ubicado en un momento revolucionario del mundo que habita. Hombre de acción y discurso que resistió a los acontecimientos desde la razón (las ‘luces’)

pero no pudo menos que rendirse ante la dignidad que está en juego: la declaración de los derechos del hombre y del Ciudadano y el sufragio universal ante los cuales es posible reconocer su ejercicio e implementar una mejor normativa para dirigirse hacia una realización más cabal.

3. Conceptos medulares.

En la problemática del poder: pasión o ambición.

Para ampliar la perspectiva, retomamos la noción de instrumentalidad que Hannah Arendt elabora al desarrollar la crítica al mundo moderno. Ella radica la argumentación en el ámbito de la vida activa donde define tres figuras: el *animal laborans*, el *homo faber* y el *bios políticos*. Sitúa su observación ante el *homo faber*. En el marco de la producción, se instala una racionalidad instrumental: es la transformación radical de la relación entre los medios y los fines, en una cadena donde el fin será sólo nuevo medio para alcanzar otro fin posterior; a través de este accionar sin término, en realidad los fines desaparecen; pues han sido degradados a medios.

Una posibilidad para superar esta perniciosa cadena se pronuncia en el reconocimiento del hombre como valor por sí mismo. A partir de la afirmación de la dignidad del hombre como fin en sí mismo, se da paso al antropocentrismo. Perspectiva por medio del cual Kant quiso romper la cadena medios-fines, al fundamentar la dignidad del hombre. La importancia y la radicalidad del imperativo categórico apenas salva la condición de mundo y sucumbe ante el empuje mediatizado sin lograr entonces salvaguardar la dignidad del hombre mismo, ni la condición de mundo más plena.

Para desbordar la intromisión mediatizadora, se puede recurrir a Platón, quien, en sus *Diálogos*, apunta la idea de que el hombre es la medida de todas las cosas. En una respuesta anterior, el filósofo expresaba que no es el hombre sino Dios el criterio de medida. Pero argumentaba que es el hombre quien por sus necesidades y talentos, había llegado a desconocer la dignidad propia y la de otros seres más, a pesar de que se trata de fines que son anteriores al hombre y cuya dignidad debe ser reconocida. En este ámbito, Arendt no toca la cuestión de la existencia Dios; tan sólo comenta que sea lo sea de este asunto, lo que importa en el estudio que realiza es el significado de la estatura de la dignidad del hombre y la capacidad que puede implementar para reconocer y respetar otros fines en sí, además de él mismo, que le anteceden, son irrenunciables y no dependen de él. Solo una dinámica así puede enfocar y reconocer fines en sí, y que, aunque sean distintos, no son adversos, sino concurrentes. Con ello podremos considerar además, el ámbito de la naturaleza toda, incluida la llamada

biodiversidad e incluso el desconocido universo en sus distantes confines, como espacio ajeno y como lugar propio. Son fines a título propio que conjugan la existencia misma del mundo y consolidan un mejor derrotero para la vida misma.

Aquí podríamos aducir varias perspectivas analíticas. Ante el modelo económico, por ejemplo, en el sistema capitalista, la relación medio – fin se ha trastocado: el valor de cambio se sitúa en función del valor de uso, pero en la práctica humana lo que importa en este sistema dominante ya es solamente el valor de cambio. “Con la triunfal victoria del valor de cambio sobre el valor de uso, introdujo en primer lugar el principio de intercambiabilidad, luego el de relativización y, finalmente, la devaluación de todos los valores” (Arendt, 2003: 332). Con esta dinámica, la razón de ser de la vida queda soterrada debajo de la noción única de utilidad, con lo cual un rasgo propio del *homo faber* se transmuta en el triunfo del *animal laborans*, quien representa una etapa evolutiva previa. Habría que salir de la sucesión de medios y volver a la razón de ser de la vida, aquello que da razón del instrumento y otorga el lugar correspondiente al mero uso de las cosas.

El poder no es ajeno a la instrumentalidad. En las revoluciones lo mismo que en el mundo moderno puede suceder el trastocamiento de los fines en medios y, por eso, a la pasión política le corresponde enfrentar una trayectoria particular: aquella del ejercicio del poder. Al interior del mundo la pasión política puede derivar, por el ejercicio mismo del poder, precisamente en su contrario. Donde el poder dominante agota o incluso anula la razón y la realización de “la acción y del discurso en el mundo”, entonces tanto los ciudadanos - pobladores, junto con los artefactos producidos; como la naturaleza, en cuanto recurso y bio-diversidad, así como las religiones, las tradiciones, la cultura, han sido degradados de fin a solo recurso. La vida toda ha quedado supeditada a un fin que encarna en el mismo poder y que presume la calidad de único, exclusivo y excluyente. Todo otro fin pierde su razón de ser, su dignidad, sus derechos, El mismo poder ha sido distorsionado; la pasión por el poder transmuta en ambición sin contrapeso ni límite.

El deseo o gusto por la acción colectiva que determina el rumbo que lleva una comunidad y el discurso político que lo acompaña lo apreciamos como vocación y/o como pasión. Puede comprenderse como rasgo propio a la naturaleza de los hombres al esforzarse por llevar al cumplimiento

o a la mejor realización de las características más propias al ser humano.

El sentido del término “pasión” lo podemos comprender como el gusto por concentrarse en los asuntos de interés común, como algo en lo que se sumerge toda la subjetividad del individuo; ahí se concentra el interés todo de su talento, carácter, pensamiento, disfrutando esta dinámica de intervenir y dedicarse a lo público. Más ampliamente, se ha definido como pasión política para subrayar la fuerza de semejante impulso, ante el poder resultante de la interrelación entre los hombres.

En la experiencia práctica de la historia podemos ver que la pasión política puede ser sustituida muchas veces por la ambición de poder; posibilidad que se explicita en la transición a cualquier nueva estructura de poder. El análisis de las revoluciones muestra el propósito firme para dar el paso en dicha dirección; por ello no hay que otorgar el poder ilimitado a un hombre o grupo; y razonan la crítica al estado absolutista. Hay que encausar más bien la libertad política, la pugna por el poder, la argumentación, la discusión y el consenso; y sobre todo, los medios y mecanismos para apuntalar el esfuerzo por impedir y controlar la ambición. Los mismos que manejan el poder pueden sentir que éste tiende a transformarlos en animales voraces sobre los otros.

El sentimiento político inicial se ha trastocado; de ser un sentimiento concomitante a la acción descrita y propia del espacio político, ahora es una ambición que ocupa el lugar de fin (como objetivo o propósito exclusivo y excluyente); es decir, ya no se trata de pretender el poder como resultado del “estar juntos” que es el poder político, sino de pervertir al poder en el núcleo de la historia y que deviene en único deseo y única acción. Procede ahora bajo el modelo de razonamiento por el que subordina todo a un solo fin: el poder; desde ahí, todo puede venir a ser medio con la única regla de conservar o incrementar el poder. Se trataría de una ambición tal que llevaría a una perversión y degradación del poder político al anular la pluralidad.

La ambición puede y debe tener su contrapeso en las mismas instituciones políticas. En relación a esta pasión política susceptible de transformarse en ambición, Madison llegó a explicar en El Federalista No. 51 lo siguiente: “Si los hombres fueran ángeles no se necesitaría ningún gobierno. Si a los ángeles les correspondiera gobernar a los hombres, no serían necesarios controles externos ni internos sobre el gobierno. Al diseñar un gobierno que debe ser administrado por hombres sobre otros hombres, la gran dificultad se encuentra en esto: primero se debe capacitar al gobierno para que controle

a los gobernados, y, a continuación, se le debe obligar a controlarse a sí mismo” (Madison, 1984). La razón es simple: la pasión por el poder se puede convertir en vicio, en ambición, y por ello tiene que ser controlada por el nuevo sistema del poder instaurado.

En la polémica de la libertad

En las revoluciones del siglo XVIII surgió la novedad, algo que tenía que ver con la fundación y con el inicio. En América, los hombres de la revolución se remontaron a la antigüedad para reconocer la fundación de Roma como punto de quiebre a partir del cual la historia inicia y por lo cual pronunciaron: *Ab urbe condita*. Estudiaron, reflexionaron, argumentaron y consintieron en un sistema de poder de tal modo nuevo que los ingleses nunca lo soñaron. Realizan su formulación en la Declaración de Independencia, en las asambleas y en la Constitución. En Francia el inicio tuvo lugar bajo la novedad de lo inesperado. El rechazo al sistema imperante alcanzó la cima con el grito y reconocimiento de la ciudadanía. Logra una formulación escrita en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Luego la ciudadanía define su rumbo en la proclama: *Vive la republique*. Y a la vez se conjuga el deseo y gozo en el sufragio universal. La ruta se define y desdibuja una y otra vez; tanto que distingue a esta experiencia de cualquier otra. La comparación entre ambas puede dibujar un parecido tal que las identifique como dos revoluciones europeas, aunque la geografía reclame su distancia. Otras características marcarán la originalidad histórica en cada una. El inicio en una y otra, avanza por espacios y tiempos tan distantes y distintos que la comparación se pierde para dar realce a la originalidad; ahí el cambio y la novedad. Abordemos esta característica.

Hannah Arendt advierte que hay una historia de la revolución francesa “más difundida”. Toman relieve acontecimientos e ideas que concurren en una perspectiva que caracteriza al acontecimiento político. De manera apresurada lo condensamos en una trilogía: revolución-violencia-Terror. Así quedamos en la antípoda de los rasgos fundamentales del concepto arendtiano de política. Al deshacernos de la “más difundida” versión de la revolución bajo la crítica de Arendt, nos acercamos a la vertiente de la consagración del ciudadano. Bajo este nuevo esbozo de la revolución, la trilogía se redefine. Los rasgos fundamentales son ahora: revolución-ciudadanía-República, y de la mano el sufragio universal. Los personajes también son ahora muchos: ciudadanos, y entre estos, los hombres de letras que se inscribieron en el padrón, se postularon a las Asambleas, al congreso, al gobierno de la república. Entre estos, como figura, se encuentra Sieyes.

Si la cronología delimita el movimiento de la toma de la Bastilla al golpe de estado, el proceso histórico como inicio desborda tales márgenes. Ciudadanía y sufragio universal, lanzados de golpe y por sorpresa desde el primer estallido, perduran como inicio; como fundación generadora que transcurre por un vericuetto de complejo de esfuerzos jurídico-constitucionales y por un sinfín de batallas sin término, que impiden en el corto plazo, su expresión jurídica más acabada y la institucionalización más adecuada. En semejante trayectoria encontramos a los hombres de la revolución. En América se perfila un grupo más homogéneo de hombres atentos al estudio y definición de un sistema de poder nuevo y auto-controlable, y el deseo de libertad y felicidad. En Francia, una más heterogénea sociedad y un aporte más que ofrecer a los rasgos de la revolución. Aquí el ejemplo de Sieyes, pensador en la Ilustración. Con él vislumbramos la complejidad histórica de los factores que influyen en los acontecimientos; así como la peculiar perplejidad intelectual: cómo conjugar las exigencias de la razón y los derechos de los hombres vertidos en ciudadanía y sufragio.

En ambas hay cauce para la ‘*constitutio libertatis*’, en la afirmación de la común experiencia de sentir libertad y luchar por ella. Reconocieron la novedad en declaraciones, constituciones, instituciones, elecciones. La experiencia fue nueva para quienes la vivieron, nueva también para los espectadores y analistas de otras naciones que retomaron la capacidad para comenzar. Tomemos nota de la Convención de Virginia, de 1776. El pacto común que hacen los hombres al vivir en sociedad y al establecer un gobierno debe consistir en: a) “el goce de la vida y de la libertad, con los medios de adquirir y poseer la propiedad y de buscar y obtener la felicidad y la seguridad”; b) cualquier gobierno es instituido para “producir el mayor grado de felicidad y seguridad” para el pueblo, nación o comunidad, advirtiendo “que cuando un Gobierno resulte inadecuado o es contrario a estos principios, una mayoría de la comunidad tiene el derecho indiscutible, inalienable e irrevocable de reformarlo, alterarlo o abolirlo de la manera que se juzgue más conveniente al bien público”. c) La felicidad se expresa en términos de realizar la naturaleza común a los hombres. El hombre es un ser social por naturaleza y no un individuo aislado. Y constituye distintos tipos de sociedad y de asociación política; para lo cual responde con un deseo, con una decisión de voluntad.

En la problemática de los factores, los límites o las contradicciones habría mucho por ahondar. La libertad y la felicidad como objetivos de un gobierno surgido de la revolución puede quedar rápidamente limitado cuando los hombres de la revolución restringen las libertades de la

población al considerarla poco o nada revolucionaria. O bien la división interna se prolonga y radicaliza con el exterminio de las mismas filas revolucionarias y aun se lleva a cabo en nombre de la misma revolución. O la naturaleza de estos sucesos responde más bien a errores de la dirigencia. O más bien deriva del peso del hambre y las necesidades.

También puede ser el influjo de la distancia histórica entre unos acontecimientos anteriores y las experiencias posteriores. Una es la experiencia para la participación en el ámbito de la comuna o el concejo municipal para el ejercicio de la libertad en la participación. En todos lados puede existir la tentación de llevar la acción política participativa al mundo institucional de la administración pública, en donde se llega en muchas ocasiones solamente a un elitismo inherente a la democracia representativa, en donde las funciones gubernamentales solamente las realizan los políticos profesionales que empiezan a suplantar y a hacer a un lado a los consejos comunales de ciudadanos en su participación desde abajo; siempre habrá una tentación permanente de ambición en la concentración de poder⁷. O bien con el tiempo surgen más factores a considerar con nuevas valoraciones sobre los hechos⁸, interpretándolos como algo novedoso en las etapas de la historia.

Ante la felicidad pública.

Abordamos ahora la felicidad pública que remite a la experiencia concomitante al ejercicio de la pasión por los asuntos públicos. Énfasis que tiene lugar pues las definiciones de felicidad a lo largo de la historia son incontables y heterogéneas; y sin duda es posible que se pronuncien otras más. Una perspectiva radica en aquella idea de felicidad donde, bajo variadas expresiones, se define como fin único (exclusivo y excluyente). Al distorsionar los fines degrada todo a mero recurso, de modo tal que, en palabras de Hegel, resultaría un concepto inmoral. O bien, en palabras de Arendt, expresaría que, ante la instalada mediatización, es imperativo volver a

reconocer los fines, entre los cuales está el hombre, sin duda, aunque no solo él. El horizonte de la felicidad que se degrada cuando se reduce al ámbito de un sentimiento complaciente a una mirada individual y de una manera excluyente; o cuando incorpora la inversión de los fines en medios. Si la felicidad surge como un sentimiento concomitante a la participación en la esfera pública, no habría ahí y entonces, una mediatización.

Además anotamos otro ángulo de confusión. Los colonos buscan una forma de gobierno donde las generaciones futuras puedan realizar la “búsqueda de la felicidad” para que el espíritu revolucionario continúe y cuya esencia radique en la libertad pública. Sin embargo la expresión “búsqueda de la felicidad” empleada en la Independencia, resulta ambigua y así, discutible.

El texto de la Declaración de independencia norteamericana menciona solamente la “búsqueda de la felicidad” sin explicitar que versa sobre la “felicidad pública”. Parecería que el propio Jefferson no estaba seguro de qué clase de felicidad hablaba cuando su frase vino a ser uno de los derechos inalienables del hombre aprobados por el congreso. En este sentido, siempre puede ocurrir la diversificación en varios posibles derroteros: hablar de la felicidad pública o de la privada; confundir la primera con el bienestar individual; o, subordinar una a la otra, cualquiera que sea.

Tal sentimiento de “felicidad pública” corresponde al llamado a la participación en el “negocio público” y al sentimiento concomitante a tal acción. Es el deseo de participar y está radicado en una vocación o pasión por la superación como había sido ya detectada y definida como el rasgo o la facultad humana más esencial y notable; más aún viene a definir al mismo hombre como “animal político”, porque es una característica particular considerada propia a la naturaleza de los hombres, o bien, ha derivado en un momento de la historia, al surgir la novedad proveniente del hecho de “estar entre” los hombres, los iguales, conformando un espacio común llamado ‘mundo’.

Aquí nos referimos entonces a una “felicidad” o gusto por ver cumplido el derecho a ser visto y oído, que es un derecho igual para todos aquellos que se reúnen; para discutir los asuntos colectivos y participar e influir en el rumbo de la nación. Es un sentimiento que puede ser experimentado por las personas que se reúnen para debatir y por lo cual se han constituido las relaciones entre iguales y conforman el espacio que da origen a lo público. Esta sensación acompaña el debate mediante la argumentación, la discusión y la negociación; transita por diferentes momentos oportunos para la crítica, el

7 Aquí podemos traer a discusión la tesis de R. Michels de principios del siglo XX sobre “la ley de hierro de la oligarquía”, en donde parece más bien un destino manifiesto la tendencia en el mundo de los partidos y los dirigentes a olvidarse de sus representados, al suplantarlos con los políticos profesionales.

8 Un ejemplo puede ser Marcuse cuando le da gran importancia al significado revolucionario en Francia en términos del fin del modelo absolutista feudal junto con la construcción de una nueva forma de Estado y una nueva perspectiva para los ciudadanos, viendo el hecho desde la historia posterior (Marcuse, 1994: 9-10).

juicio, la aprobación el aprecio y la fama; lo mismo que para la expresión, persuasión, resolución y decisión.

Con este concepto de felicidad, los colonos y los hombres de la revolución en Norteamérica eran “infelices” antes porque sólo había lugar para la felicidad privada. Deseaban un tipo de derecho distinto al de los súbditos bajo la monarquía; y querían encontrar un tipo de libertad de la que no gozaban los británicos. Así se llamará “felicidad pública” al derecho de constituir una esfera pública, de formar parte de la misma, de participar en la gestión de los asuntos comunes y de incorporarse al poder político.

Jefferson en una comunicación a la Convención de Virginia de 1774 declara que los antepasados ejercieron “un derecho que la naturaleza ha conferido a todos los hombres... de establecer nuevas sociedades, bajo las leyes y estatutos que estimen más convenientes para promover la felicidad pública” (Arendt, 2008) Por ello es posible recurrir a dos fuentes de influjo. Una es aquella filosofía política, en torno a la relación social y política fundamental, conocida en ambos lados del Atlántico. Era utilizada la expresión: “felicidad natural”. Formulada bajo una dinámica favorable a cada persona en el cumplimiento de los derechos que son comunes a todos; o bien, en contar con la cooperación social para ejercer los derechos propios. Nombrada ‘perfección’ remite a la posible realización cada vez más plena de la vocación o del ejercicio de los rasgos cualitativos que más definen a los hombres como cada uno y como pluralidad.

La segunda fuente se encuentra en la literatura política del siglo XVIII. Desde entonces existió el peligro de confundir la “felicidad pública” y el “bienestar privado”. La teoría del ‘buen gobierno’ se define por favorecer la “felicidad” de la sociedad, que se cumple en el bienestar de los súbditos y la felicidad de las actividades privadas y por lo cual es bueno el gobierno; expresión parecida a las antiguas proclamas reales relativas a la felicidad del reino. En este horizonte, quienes participan en la gestión pública, no pueden ser felices porque la felicidad no se encuentra en la esfera pública. Sin embargo, se presenta el deseo de participar por parte de los gobernados y es atribuido a una “desordenada pasión por el poder”. Excepto J Adams, Jefferson como los demás, no tuvo conciencia de la contradicción entre la idea nueva de “felicidad pública” y la derivada de la teoría del “buen gobierno” propone Arendt.

En este marco de referencias teóricas, conceptos e ideas, aquellos hombres deseaban un derecho distinto, una libertad nueva. Se llamará “felicidad pública” al derecho de constituir una esfera pública, de formar parte de la

misma, de incorporarse y “participar en la gestión de los asuntos” comunes. Pero en el texto se lee “búsqueda de la felicidad” y no “felicidad pública”. Al parecer Jefferson no estaba seguro de qué clase de felicidad hablaba cuando su frase vino a ser uno de los derechos inalienables del hombre. A la vez, empenó la distinción entre derechos privados y “la felicidad pública”.

Habría otra consideración más aunque nos lleva a la correspondencia privada. Por un lado queda de por medio el peso y el significado de tales líneas en el conjunto del pensamiento revolucionario. Y por otro, que la confusión no quedaría solo en Jefferson. Conviene mencionarlo porque apunta en una dirección muy apreciada por Arendt. Adams menciona que su generación se ha visto llevada por las circunstancias a la acción política. Distinto será el horizonte para las sucesivas generaciones- La siguiente se vería comprometida con la realización de alguna profesión conocida entonces, y encaminada al próspero desarrollo de la vida. A continuación la correspondiente a los nietos, quienes luego de los logros de la generación previa, se encontrarían ante la realización de las artes. Queda aquí de por medio un rasgo de peso para el concepto de política. La política no parece ser una actividad perdurable sino por algún momento de la historia. Mientras que Arendt, por su parte, asume que la política acompañará a la misma existencia de los hombres en el tiempo; so pena de no haber comprendido bien lo que ella significa. Y así, vuelve la cuestión: de qué felicidad se habla.

Antes de terminar este apartado, podemos anotar otro texto relativo al movimiento francés. El pensamiento de Sieyes en 1789, ha cambiado mucho: “...aquí se sueña más bien con la producción y el consumo que en la felicidad.” ¿De qué felicidad se habla? Habla también, de “felicidad”; sin más. Por el contexto se puede suponer que se refiere a la felicidad pública ya que se contrapone a la actividad productiva y al consumo que radican en la esfera privada. Así se corrobora que la expresión era de uso en la época; pero con diversos sentidos. En este hombre de la revolución, significa una reflexión por la que ha transitado y ha venido a modificar su pensamiento.

No es usual la expresión dentro de la esfera pública, pero aun tiene lugar actualmente como queda expresado por el jurista Anthony Kennedy en explicación. En la práctica del capitalismo que vivimos, la ganancia se ha convertido en el fin que guía todas las acciones, cuando el dinero y los recursos deberían ser considerados como medios para una vida feliz. Es lo que nos recuerda el ahora ex presidente de Uruguay, José Mujica, al recordarnos el sentido de la política buscado en su gobierno. “*Nada vale*

más que una vida. Luchen por la felicidad, la cual es darle contenido y rumbo a la vida y no dejar que te la roben” (Mujica, José, 2014).

Un recurso metodológico: lo público y lo privado

El análisis arendtiano recurre al método de la comparación y además, utiliza un binomio conceptual de ya larga duración, formado por las llamadas esferas pública y privada. Entre ellas mantienen una relación condicionante mutua y, se definen una a la otra por contraste relativo. Contamos pues, con un recurso que tiene sin duda virtudes y defectos, a la vez que cuenta con alcances y limitaciones. Este par conceptual puede ser útil si advertimos que tales esferas no son excluyentes y autónomas sino que se condicionan de tal modo que la referencia a una requiere la existencia de la otra. Enfatizar una sola de ellas puede significar la disminución, mal funcionamiento o incluso la inexistencia de la otra hasta el punto de deshacer el binomio. Es posible que si una invade a la otra, ambas estén perdidas pues ello muestra su disfunción y el momento subsiguiente de una re-definición. Son esferas distintas pero que se requieren. De esta manera, la felicidad privada surge en la diversificación de las actividades destinadas a la producción y la subsistencia y la elevación del nivel de vida. Pero si hablamos de los pobladores reunidos en alguna forma de sociedad encontramos lo público en otro ámbito, como si se tratara de algo posterior, pero que corresponde a la forma en que los hombres viven en común y con una organización determinada que garantiza la satisfacción de las necesidades reales, de la supervivencia posterior y de la superación.

En las revoluciones analizadas, muchos hombres de acción y de letras fueron capaces de descubrir la distinción entre lo público y lo privado, entre el bien común y el interés particular. En cada acontecimiento histórico de transformación radical se expresa la mayor polaridad derivada de la experiencia dual ante lo público. Hay una experiencia que puede percibirse desde la preferencia por lo público, y con ello, el problema de los derechos no cumplidos y la expectativa de superar tal limitación; la necesidad de participación y la justificación del deseo de participación, y a continuación, la formación de una esfera pública donde se lleve a cabo la gestión de lo común. A la vez también existe la experiencia donde lo que prevalece es el interés de lo privado como la preferencia por las actividades productivas, los resultados óptimos materiales, la producción y consumo de artículos perecederos y duraderos, etc. en un contexto donde, los asuntos públicos y administrativos parecen ser una molestia porque requieren tiempo, energía, atención y dedicación, recursos e insumos.

La diferencia entre ambas es notoria y la preferencia ha de ser razonada. Una felicidad privada puede ser formulada con los siguientes rasgos: la preferencia por las actividades que muestran resultados tangibles y medibles correspondientes a los intereses particulares de la vida material y el consumo, el deseo relativo a la formación de unas instituciones mínimas que garanticen y favorezcan la realización de los intereses privados, de tal suerte que muchos ciudadanos puedan evitar el peso de lo público porque consideran que no les corresponde.

La actividad privada cuenta con carta de justificación propia, pues desde siempre se puede medir una gran satisfacción cuando el pueblo experimenta una vida de producción y consumo suficiente para la supervivencia incluso antes de que existieran acciones y razones de una administración común y sus agentes. En un momento, surge la política en la historia como una necesidad de la administración pública; parece que el *bios politikos* requiere mayor fundamentación porque es la vertiente de la pasión política la que requiere justificación.

Cuando nos fijamos en el movimiento revolucionario de los colonos en América del Norte, Jefferson analizaba no propiamente la pobreza material sino la imposibilidad de participar de los ciudadanos en la gestión de lo común como una infelicidad. John Adams se sentía empujado a las actividades políticas y a la guerra pero esperaba que sus descendientes podrían entonces en el futuro dedicarse más a la vida privada, como también lo advertía el mismo Jefferson. Entre los hombres de la revolución, no se negaba el tópico de la dedicación a las ocupaciones privadas como una bendición, en contraste con la incomodidad de los asuntos públicos. Pero, por necesidad, se sentían empujados a realizar las tareas de la política, de lo cual surgía la felicidad por participar en la vida pública. Ambas experiencias en las dos esferas tienen su propio valor.

Sin embargo, la felicidad pública del político puede estar alejada de algunos individuos. Incluso en tiempos de la revolución norteamericana, llegaba a aparecer una “felicidad” privada caracterizada por el rechazo al peso de lo público. No faltaba entre los colonos la queja en contra de los hombres de la revolución a quienes consideraban como grandes personajes elevados sobre el nivel del hombre común y, preocupados más por la independencia y la nueva república que por los intereses de los granjeros. En ocasiones, los dirigentes llegaron a dar la imagen de ser hombres movidos más por el amor a la libertad y la felicidad pública que por los ciudadanos particulares.

En el *Ancien Regime* se podía palpar el deseo de muchos ciudadanos de verse liberados de los deberes públicos y de las tareas de una administración pública, con la esperanza de ser gobernados sin intervenir en lo público porque querían dar paso a sus intereses personales. Esta perspectiva de hecho no necesitaba de ninguna revolución puesto que podría lograrse dentro del modelo monárquico, pero el problema era que la mala administración del gobierno francés de Luis XVI y las crisis recurrentes llevaron a muchas masas empobrecidas a demasiadas penurias para poder subsistir, que se vieron agravadas también por una represión política y militar en donde el responsable último era el rey. Tal perspectiva y argumentación propia de la esfera privada se mostraba también como infelicidad pues el llamado tercer estado se reveló no solo contra el alza de impuestos sino contra la carencia de voz; deseaban expresar el reclamo por una nueva condición; así supieron pasar del reclamo al rey por los derechos incumplidos al rechazo de la misma monarquía, dejando el paso a la pertenencia a la nación y la consagración de la ciudadanía.

La vinculación entre lo privado y lo público da origen a un sinfín de discursos, análisis, estudios de los cuales anotamos algunos, Al tiempo de las revoluciones, J. J. Rousseau aborda la diferencia entre el individuo y la comunidad. Observa que la voluntad individual tiende a participar o formar parte de la voluntad general a través de un recorrido interior, en donde se tiene que encontrar y vencer al enemigo interno, el del egoísmo y de los deseos particulares. Posteriormente, encontrará en su interior, los elementos que se conjugan con la voluntad general o común. Posteriormente, Kant, en su Filosofía de la historia habla de la tendencia del ser humano hacia la paz perpetua aunque no olvida la eterna contradicción al interior de la humanidad, entre lo individual y lo colectivo. Si bien tenemos esa tendencia del animal político a vivir en sociedad y gobernarse de manera adecuada de acuerdo a los intereses comunes, también tenemos otra tendencia hacia una libertad individual que puede llegar a perjudicar lo colectivo. Existe la pasión por lo político pero también existe la ambición de poder o por lo particular. Así conceptúa la permanente sociabilidad e insociabilidad del ser humano (Medina, 2009). En la época contemporánea, Edgar Morin reflexiona en esta doble tendencia mencionada. Afirma que todos llevamos dentro al *homo sapiens* pero también al *homo demens*; debemos entonces hacer una apuesta por la preeminencia de la racionalidad de lo colectivo porque de otra manera estaríamos dirigiéndonos hacia la destrucción masiva en una guerra de todos contra todos.

Nos encontramos, pues, en un problema permanente que no depende de una u otra conceptualización. La esfera

privada y la pública son diferentes, se requieren y a la vez, entrañan continuamente el riesgo de la ambición, de la mediatización. No podemos desconocer este complejo problema al que no podemos dar una respuesta definitiva, pero sí podemos dar cauce a su propia complejidad aceptando la necesidad de ambos espacios, aceptando la necesidad de luchar por la satisfacción de las necesidades individuales de la vida material y también la necesidad de participar activamente en las decisiones que afectan la vida en común.

Consideraciones finales

Para Arendt, la frase “búsqueda de la felicidad” puede quedar como una expresión ambigua, pues da pie para argumentar desde referentes diversos. Por ello, ella opta por hablar de la felicidad pública en el sentido del derecho a participar en los asuntos colectivos o también de la felicidad privada como el derecho a la realización de los intereses particulares, al bienestar y a las garantías que permitan lograrlo. El binomio felicidad pública y felicidad privada expresa dos definiciones situadas en polos diversos que incluso podrían ser opuestos, cada uno bajo perspectiva y dinámica propia. Como felicidad pública hay que referirse a una esfera donde concurre la pluralidad de los hombres; no nos remite a los intereses privados sino a los comunes, es decir, al llamado bien común. El asunto podría ser más complejo porque las palabras felicidad pública o privada pueden tener también múltiples significados; pueden diversificar su sentido en diferentes regiones o adquirir algún otro sentido en épocas posteriores. Como sucede con muchos conceptos, con el paso del tiempo, pueden adquirir diferentes sentidos, con mayor o menor uso, con otros referentes de emotividad. Felicidad ha sido un término utilizado en un momento amplio de la historia: los griegos la tuvieron presente; los romanos inventaron la palabra *Felicitas* dándole un sentido de fertilidad; muchos reyes decían buscar la felicidad del reino a través de la guerra; todos los seres humanos quieren buscar algo de felicidad en sus vidas. Así como se puede aplicar al individuo también se puede referir a la colectividad; se puede aplicar a lo privado y a lo público.

En Jefferson, luego de considerar las distintas fuentes de influencia y los distintos sentidos posibles, se puede advertir que, al pronunciar la “búsqueda de la felicidad”, tendría una confusión tanto por los usos de la época como por el nuevo sentido deseado en la revolución. De cualquier manera, los diferentes elementos en una definición de felicidad deberán considerar al binomio completo, pues depende uno del otro; caracterizar uno implica rasgos del otro, dado que entre ellos se instala una relación condicionante mutua; lo privado depende

de lo público y viceversa. Si buscamos una felicidad para la vida privada, le corresponderá una definición de contraposición, de alejamiento o aun rechazo; o bien, de participación en lo público y la consiguiente felicidad.

Cuando hoy nos referimos a la libertad junto con la felicidad como objetivos de cualquier movimiento de liberación, hay que tratar de profundizar en la propuesta de su significado. Porque no se trata simplemente de la posibilidad de hacer cualquier cosa que me plazca dentro de un nuevo régimen como tampoco de un simple sentimiento individual de placer al encontrarme haciendo actividades que me causan satisfacción y gusto. De hecho, tanto la libertad como la felicidad están referidas o condicionadas o enfocadas a un bien público que se le puede llamar comunidad o bien común; la palabra "*societas*", de la cual deriva la hoy nombrada sociedad a la que ha de servir la política, no es más que ese bien común de aquellos hombres y mujeres que viven en espacios y relaciones colectivas. En este sentido, vamos a encontrarnos esa relación intrínseca de los conceptos mencionados de libertad, felicidad, y ahora el de política –acciones referidas a la *polis*, a la sociedad-, en donde tanto ciudadanos como dirigentes se ven comprometidos a accionar conforme a una ética pública. Estamos hablando de una racionalidad obligatoria que lleva el quehacer de un ciudadano y sobre todo de un dirigente a subordinarse a los intereses de una comunidad. En la esfera pública todo lo que corresponda a los intereses colectivos lo podemos llamar virtud, mientras que a la ambición, como corrupción, le corresponde el nombre de vicio.

También debemos señalar que la historia siempre transcurre en continua transformación, pero especialmente en momentos de coyunturas de gran confrontación entre las fuerzas sociales y políticas, lo cual nos lleva a poner la atención precisamente en esas etapas de cambio donde se confrontan –a veces con violencia, aunque no necesariamente tiene que ser así– determinadas visiones del presente y del futuro. Ningún individuo o grupo se basta a sí mismo para conseguir y ofrecer los medios y los servicios necesarios para la vida humana; tampoco puede lograr los conocimientos necesarios para responder a las diversas necesidades; entonces se abre la posibilidad de entablar relación con una comunidad más amplia, con mayor o menor margen de autonomía o autosuficiencia. La contradicción entre la estrechez o limitación de la condición de la existencia y el sentido de realización inscrito en la propia naturaleza se resuelve en las perspectivas de su propio entorno y momento; se trata de perspectivas de superación de las reducidas condiciones existentes para poder conseguir y ofrecer los recursos, los medios y los servicios adecuados

para la vida humana. Sieyes, reflexiona sobre esta mutua condición: la palabra felicidad podía ser utilizada en la vida ordinaria de los individuos pero con un trasfondo que daba cauce a la formación de la voluntad general, dejando indicada la diferencia entre aquello que sería lo privado (como el cauce al negocio) y lo político (como la conformación de la voluntad general o común).

Hay momentos especiales de transformación del entorno, como ocurre en las llamadas revoluciones. Arendt ha comparado las dos revoluciones del siglo XVIII en la búsqueda de la 'constitutio libertatis'; es un acercamiento arduo. El contexto histórico de cada una vuelve difícil enumerar y sopesar los distintos factores y su momento oportuno. La revolución en América tuvo lugar para el pronunciamiento directo del deseo de libertad y su felicidad. En cambio el movimiento francés se vio muy pronto empañado. Pero no podemos ver esta revolución solo como un reinado de terror y violencia que terminó con el golpe de estado, pues ni la novedad concluyó ese día, ni fue sepultada entonces la ciudadanía. "Lo que las revoluciones destacaron fue esta experiencia de sentirse libre, lo cual era algo nuevo, no ciertamente en la historia de Occidente –fue bastante corriente en la antigüedad griega y romana-, sino para los siglos que separan la caída del Imperio romano y el nacimiento de la Edad Moderna. Esta experiencia relativamente nueva, nueva al menos para quienes la vivieron, fue, al mismo tiempo, la experiencia de la capacidad del hombre para comenzar algo nuevo. Estas dos cosas –una experiencia nueva que demostró la capacidad del hombre para la novedad- están en la base del enorme *pathos* que encontramos en las Revoluciones americana y francesa" (Arendt, 2008: 35)

La historia no se circunscribe a un tiempo determinado de una coyuntura histórica, sino que entraña la posibilidad de un mejor futuro, el cual, si bien no existe en ese momento, podría existir en un tiempo posterior mediante el esfuerzo y la acción común. Nos podemos preguntar por el papel de la utopía, por la visión de ese reino del no-topos: el lugar está limitado a lo existente, y nos remite tanto a la esfera privada como pública y a las instituciones, pero, desde ahí, se formula lo que se considera como una mejor posibilidad para los hombres. La felicidad, entonces, mira los derechos de los ciudadanos para acceder a la esfera pública y para participar en el poder político con el objeto de conquistar un mejor futuro. Tomás Moro había expresado su alegría en el siglo XVI por el hecho de que los utópicos pudieron plasmar sus deseos en las instituciones y por ello se podían considerar como la más feliz de las repúblicas y la más duradera⁹. En este sentido, el pensamiento de Arendt se dirige a lo no-real, a aquello que no es

pero que puede ser de mejor manera, concibiendo lo político como una brecha entre el pasado-presente y el futuro por construir.

Consideramos, bajo la perspectiva de Arendt, que hace falta volver y mantener la atención concentrada en el mundo de la política en el contexto del mundo real y, por ello, existe la necesidad de nuevas formulaciones institucionales, que, luego del paso del tiempo, hagan corresponder mejor la interioridad con la exterioridad. Jefferson planteó una perspectiva a largo plazo en relación a esta correspondencia porque formuló la posibilidad de proponer que la constitución considere “su propia revisión a plazos regulares”. Es decir las propuestas que en un tiempo parecen deseables pueden cambiar en los tiempos futuros y de esta manera, pensaba que toda nueva generación pudiera contar con el derecho para que el pueblo, es decir, las opiniones de todos “se expresen, se discutan, y se decidan libre, completa y pacíficamente”.

Al abordar en un momento el concepto de la libertad, advierte que es un tema muy utilizado también con diversos sentidos. De tal conjunto destaca las siguientes cuatro versiones: Libertad interna, la libertad externa, el libre albedrío y de *libero arbitrio*; no los trata de manera extensa, más bien pasa a través de ellos para elegir el que mejor se ajusta al objeto que quiere abordar. Ante el llamado De *libero arbitrio* queda como una disputa que tuvo su lugar en la historia humana y cuyo tiempo ha pasado. La llamada libertad interior no se ajusta al acercamiento teórico que desarrolla y con el que quiere trazar la esfera pública. Le interesa lo que aparece; y lo que aparece, es percibido. No sobreabunda. Se interesa tan solo en la libertad exterior. No es una elección entre bueno y malo; sino entre público y privado. Queda por tratar el *libero arbitrio*, concepto que ha sido empleado por muchos pensadores y políticos para referir la libertad deseada. Sin embargo no se ajusta a la perspectiva elegida donde tiene lugar la libertad exterior. Afirmar la libertad exterior no significa negar otros acercamiento también virtuosos ante el enorme propósito llamado libertad. Esa libertad exterior, mejor, ese concepto de libertad externa es un concepto útil para saber analizar la esfera pública no para agotar la realidad o la experiencia humana diversa, múltiple, plural, inabarcable, inalcanzable. Se interesa por la llamada libertad exterior y propone que

en la vida política de las sociedades, un acontecimiento como la revolución debe cristalizar en la elaboración de una constitución, que sea a la vez, resultado y cauce para la pluralidad de los hombres, la cual conforma el mundo y anima la esfera pública.

Las revoluciones se convierten en una necesidad cuando se trata de un medio para fortalecer la esfera pública como fin cuando el interés privado ha carcomido el interés colectivo. La institucionalización de una nueva forma de estado no se circunscribe a la felicidad privada en cuanto búsqueda del propio interés sino que se enfoca a la pasión pública, a la vez que se opone a otra pasión que es la ambición de poder; cuando ésta última llega a dominar la gestión de lo público entonces habrá necesidad de nuevas revoluciones y con ello, de formulación de una constitución y sus instituciones. La política concibe al poder como la resultante de la pluralidad de los hombres en la acción y el discurso que define la existencia de la esfera pública. El *pathos* como ambición del poder, en cambio, es la negación misma de lo político al impedir al pueblo el acceso a la participación en la gestión de lo público y, con lo cual, pone fin a la existencia de la esfera política, algo que ha sido recurrente en la historia de seres humanos.

Un tema central ha sido la violencia no sólo como un concepto referido al ejercicio del poder, sino incluso considerado como el componente más propio del mismo. En el análisis resalta como elemento medular de la revolución misma, si no es que incluso requisito para la comprensión misma de la política sin más. Si bien conforman ideas aún hoy vigentes, no son únicas. Arendt se pregunta ante las dos revoluciones del siglo XVIII, por qué la revolución más violenta ha sido la más difundida: transluce un panorama al que habrá de poner fin a lo largo de su análisis. Y revela una extrañeza que lleva ecos antiguos. Una diferente mirada anima a San Agustín de Hipona al privilegiar, en cambio, el camino por la paz: “*Pero el dar muerte a la guerra con la palabra y el alcanzar y conseguir la paz con la paz y no con la guerra es mayor gloria que dada a los hombres con la espada*” (Agustín, 2015b). En este distinto escenario, resulta de mayor éxito aquella revolución que transitó por menor violencia; que acertó en la resolución constitucional que consagra los derechos de los ciudadanos y que se autonombra pueblo. A través de su análisis, cambiamos la mirada hacia una revolución y un concepto de política que consagra al ciudadano y lleva a una historia de participación en la gestión de lo común.

Frente a aquella comprensión de la revolución acuñada por los conceptos de poder, violencia, Terror, Arendt

9 “Alégrome de que la forma de estado que deseo para todos, la hayan encontrado los utópicos que gracias a las instituciones que han adoptado, han constituido no solo la más feliz de las repúblicas sino también la mas duradera” (Moro, T., 2015).

escudriña su desacierto. Transitar por sus escritos es llegar a una comprensión de política. Y en este marco subraya una proporcionalidad esclarecedora: a mayor presencia de la violencia menor realidad de la política. Así se conjugan rasgos que se inscriben en un camino por la paz. La paz tiene que ver con lo humano, con la realización de la dignidad de las personas, con el respeto a los derechos inalienables. La violencia daña el tejido social. No anima el cauce para el ejercicio del espacio público. Aquí también, paz significa transformar los factores de violencia llamada estructural, como sería la referida a las limitaciones y privaciones de las necesidades básicas para un vivir humano, para un bien vivir: casa, comida, sustento, salud, vestido, trabajo, salario y educación. Más allá, paz significa el esfuerzo por atender los escenarios de violencia y la especificidad de los conflictos para poder desde ahí sortear los obstáculos y formular vías de solución.

Bibliografía

- Agustín de Hipona (2015a). *La Ciudad de Dios*. www.librosclasicos.org
- Agustín de Hipona (2015b). *Carta 229*. Traductor: Lope Cilleruelo, OSA. Fecha: fin del 428, comienzo del 429. http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/lettera_237_testo.htm
- Arendt, Hanna (2003). *La Condición Humana*. Paidós. Buenos Aires.
- Arendt, Hanna (1997). *¿Qué es política?* Traducido por Rosa Sala Carbó. Ediciones Paidós. Barcelona, España.
- Arendt (2008). *Sobre la revolución*. Alianza Editorial. Argentina. Versión electrónica: <http://biblioteca.ucm.es/tesis/fsl/ucm-t27991.pdf>
- Bacci, Claudia (2005). Sobre la Revolución, de Hanna Arendt. De la felicidad pública al desencanto moderno. *Revista Argentina de Sociología*. Vol. 3. No. 4. Mayo-Junio 2005. Páginas 155-168. Argentina.
- Cano Cabildo, Sissi (2004). *Hanna Arendt: Condiciones de posibilidad de la participación pública*. Tesis presentada para la obtención del grado de doctor por la Universidad Complutense de Madrid. Programa de Doctorado sobre Filosofía Práctica. Madrid, España.
- Cervantes, Cristóbal (ed.) (2011). *Espiritualidad y Política*. Otros autores: Wilber, Boff, Laszlo, Ramadan, Gutiérrez-Rubí, Pigem, Melé, Merlo, Torrent, et al. Editorial Kairós. Barcelona, España.
- Charles, Patrick J. (2011). Restoring "Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness" in our Constitutional Jurisprudence: An Exercise in Legal History. 20 WM. & Mary Bill Rts. J. 457. <http://scholarship.law.wm.edu/wmborj/vol20/iss2/4>
- Chesterton, G.K. (2015). *El Hombre Común y otros ensayos sobre la Modernidad*. Ediciones Lohlé-Lumen. Digitalizado por www.librodot.com
- Cuesta, Micaela (2013). Variaciones sobre la felicidad. Hannah Arendt, G.W.F. Hegel, Walter Benjamin. *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*. Mayo a Noviembre de 2013. Argentina.
- Fernández-Castañeda, Luis (2007). Traducción del Prólogo a la Fenomenología del Espíritu de Hegel. <http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/HegelPro0708.htm> Diciembre 2007.
- Fernández, Michelle (2009). Esfera Pública, Libertad, Revolución y Felicidad: Breve reflexión sobre el pensamiento de Hannah Arendt. *Revista Espaço Acadêmico*. No. 100. Septiembre de 2009. Brasil.
- Guimón, Pablo (2009). El reino que quiso medir la felicidad. Periódico El País, España. 29 noviembre del 2009. http://elpais.com/diario/2009/11/29/eps/1259479614_850215.html
- Kant, Emmanuel (2002). *Filosofía de la Historia*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Lasaga, José (2006). Hannah Arendt o el valor de pensar. Una introducción a su obra. Instituto Universitario Ortega y Gasset. España.
- Locke, John (1959). *An Essay concerning Human Understanding*. Volume One. Completed and unabridged. Collated and annotated by Alexander Campbell Fraser. General Publishing Company, in arrangement with Oxford University Press. Dover Publications. New York.
- Madison, James (1984). El Federalista. No. 51. En Estudios Públicos. No. 13. Verano de 1984. Selección de El Federalista. Selección preparada por George Carey. http://www.pensamientopolitico.50g.com/textosautores/jeferson_madison/federalista.pdf
- Marcuse, Herbert (1994). *Razón y Revolución*. Ediciones Altava. Barcelona, España.
- Medina Núñez, Ignacio (2009). Contradicciones del

- ser humano: sociabilidad e insociabilidad. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social: Utopía y Praxis Latinoamericana*, de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad de Zulia, Venezuela. Año 14, no. 46. Julio Septiembre 2009. Páginas 117-126. Maracaibo, Venezuela.
- Moro, Tomás (2015). Utopía. Universidad de Cadiz, España. http://ocw.uca.es/pluginfile.php/1497/mod_resource/content/1/Utopia_Tomas_Moro.pdf
- Mujica, José (2014). Mujica ovacionado y aplaudido de pie por su discurso ante la Cumbre de Presidentes de UNASUR. La Red21 Política. 5 diciembre 2014. Uruguay. <http://www.lr21.com.uy/politica/1205248-mujica-ovacionado-y-aplaudido-de-pie-por-su-discurso-ante-la-cumbre-de-presidentes-de-unasur>
- Rosanvallón, Pierre (1999). *La consagración de ciudadano*. La historia del sufragio universal en Francia. Instituto Mora, México.
- Ura, Karma; Alkire, Sabina and Tshoki, Zangmo (2015). Felicidad Nacional Bruta e Índice de FNB (GNH). http://servindi.org/pdf/Felicidad_nacional_bruta_indice_FNB.pdf
- Virginia (1776). Declaración de derechos del buen pueblo de Virgina. 12 de junio de 1776. Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Invetigaciones Jurídicas de la UNAM. www.juridicas.unam.mx
- White, Adrian (2006). University of Leicester produces the first ever World Map of Happiness. University of Leicester. News and events archive 2004-2013. News-Press releases: 2006-07-28.<http://www.le.ac.uk/ebulletin-archive/ebulletin/news/press-releases/2000-2009/2006/07/nparticle.2006-07-28.html>
- Yagües Palazón, Miguel (2013). El Otium y la búsqueda de la felicidad pública. <https://ecologiapoliticaxxi.wordpress.com/2013/10/16/el-otium-y-la-busqueda-de-la-felicidad-publica/>
- Yar, Majid (2015). Internet Encyclopedia of Philosophy: Arendt (1906-1975). <http://www.iep.utm.edu/arendt/>