

LA BÚSQUEDA DE LA FELICIDAD

Por Hannah Arendt

La necesidad y la violencia, la violencia glorificada y justificada debido a que actúa en nombre de la necesidad y ésta, la necesidad, sin provocar ya ni la rebelión en un esfuerzo supremo de liberación, ni su aceptación, en un acto de piadosa resignación, sino reverenciada fielmente como la gran fuerza omnipotente que terminará, sin duda, según Rousseau, por «forzar a los hombres a ser libres», las dos, necesidad y violencia, así como la acción recíproca entre ellas, han llegado a ser la marca distintiva de las revoluciones victoriosas del siglo XX; en tal medida ha ocurrido así que ambas son ahora, tanto para las personas ilustradas como para el vulgo, las características principales de todo suceso revolucionario. También sabemos, aunque ello nos pese, que la libertad ha sido mejor preservada en aquellos países donde nunca hubo revoluciones, por afrentosas que sean las circunstancias en que se ejerce el poder, y también que hay más libertades políticas en los países donde la revolución fue derrotada que en aquellos otros en que salió victoriosa.

No es necesario insistir aquí sobre esto, aunque de ello nos ocuparemos después. Antes de seguir adelante, debemos llamar la atención sobre aquellos hombres a los que he llamado los hombres de las revoluciones en cuanto son diferentes de los revolucionarios profesionales posteriores, a fin de hacernos una idea de los principios que pueden haberlos inspirado y preparado para el papel que estaban llamados a desempeñar. Ninguna revolución ha sido nunca iniciada por las masas, aunque su propósito haya sido el de abolir las barreras que oprimían a los pobres, de igual modo que ninguna revolución fue nunca resultado de la sedición, por mucho descontento e incluso conspiración que puedan haber existido en un determinado país. En términos generales, se puede decir que ninguna revolución es posible allí donde la autoridad del cuerpo político se mantiene intacta, lo que, en las circunstancias actuales, sería tanto como decir dónde puede confiarse en la lealtad de las fuerzas armadas a las autoridades civiles. Si siempre parece que las revoluciones se realizan con pasmosa facilidad en sus etapas iniciales, ello se debe a que los hombres que las ponen en marcha se limitan a tomar el poder de un régimen en plena desintegración; en realidad, son las consecuencias, no las causas, de la ruina de la autoridad política.

No estamos, sin embargo, autorizados a deducir de ello que siempre que el gobierno es incapaz de imponer la autoridad y el respeto que ésta suscita se produce una revolución.

Por el contrario, es un hecho histórico que, sin duda, constituyó un fenómeno característico de la historia política de Occidente hasta la Primera Guerra Mundial, la curiosa y en ocasiones misteriosa longevidad que caracteriza a cuerpos políticos anticuados. Aunque sea patente la pérdida de autoridad, las revoluciones sólo pueden estallar y alcanzar la victoria cuando existe un número suficiente de hombres que están preparados en el momento en que se produce el colapso y, al mismo tiempo, ansían asumir el poder, estando prestos para organizarse y actuar unidos para la consecución de un objetivo común. No es necesario que el número de tales hombres sea grande; como dijo Mirabeau bastarían diez hombres unidos para hacer temblar a cien mil desunidos.

A diferencia de la aparición de los pobres sobre la escena política durante el curso de la Revolución francesa, que nadie había previsto, la pérdida de autoridad del cuerpo político había sido un fenómeno conocido en Europa y en las colonias desde el siglo XVII. Cuarenta años antes del estallido de la Revolución, Montesquieu sabía muy bien que la ruina hacía lentos estragos en los cimientos sobre los que descansaban las estructuras políticas de Occidente y expresó su temor por una vuelta del despotismo debido a que los pueblos de Europa, aunque todavía se gobernaban por el hábito y la costumbre, ya no se sentían a gusto políticamente, ya no confiaban en las leyes bajo las que vivían y ya no creían en la autoridad de quienes les gobernaban. No esperaba una nueva época de libertad, sino, al contrario, temía que la libertad hallase su fin en la única plaza fuerte que había ocupado, ya que Montesquieu estaba convencido de que las costumbres, hábitos y usos —en resumen, las *costumbres* y la moralidad, que tan importantes son para la vida social como irrelevantes para el cuerpo político— cederían al primer empuje.¹ Tales apreciaciones no estaban de ningún modo limitadas a Francia, donde la corrupción del *ancien régime* constituía la trama no sólo del cuerpo social, sino también del político; fue esencialmente por las mismas razones de inseguridad y falta de confianza en las instituciones europeas de la época por las que

¹ He parafraseado el siguiente texto del *Espirit des Lois* (libro VIII, capítulo 8): «La plupart des peuples d'Europe sont encore gouvernés par les mœurs. Mais si par un long abus du pouvoir, si, par une grande conquête, le despotisme s'établissait à un certain point, il n'y aurait pas de mœurs ni de climat qui tinsent; et, dans cette belle partie du monde, la nature humaine souffrirait, au moins pour un temps, les insultes qu'on lui fait dans les trois autres».

Burke dio, de modo tan entusiasta, la bienvenida a la Revolución americana: «Sólo una convulsión que sacuda hasta sus raíces al mundo puede devolver a las naciones europeas esa libertad que en otro tiempo las distinguió tanto. El mundo occidental fue la cuna de la libertad hasta que un nuevo Occidente fue descubierto, el cual será probablemente su asilo cuando sea perseguido en el resto del mundo».²

No era, por eso, difícil de prever lo que Montesquieu fue el primero en predecir explícitamente, esto es, la increíble facilidad con que serían derribados los gobiernos; en cuanto a la pérdida progresiva de autoridad de todas las estructuras políticas del pasado apuntada por Montesquieu, terminó por ser una idea familiar a un número creciente de personas de todos los países a lo largo del siglo XVIII. Lo que ya entonces también debió parecer evidente era que este proceso político formaba parte del desarrollo más general de la Edad Moderna. En términos amplios, se puede describir este proceso como el desquiciamiento de la antigua trinidad romana de religión, tradición y autoridad, cuyo principio profundo había sobrevivido a la transformación de la República romana en Imperio, como iba a sobrevivir al cambio del Imperio romano en Sacro Imperio Romano; el principio romano se desintegraba ante la embestida de la Edad Moderna. La ruina de la autoridad política fue precedida por la pérdida de tradición y el debilitamiento de las creencias religiosas institucionalizadas; la decadencia de la autoridad tradicional y religiosa minó la autoridad política y ciertamente anticipó su ruina. De los tres elementos que unidos y de mutuo acuerdo habían gobernado los asuntos seculares y espirituales del hombre desde los orígenes de la historia de Roma, la autoridad política fue la última en desaparecer; había dependido de la tradición y no podía sentirse segura sin un pasado «que arrojase su luz sobre el futuro» (Tocqueville), siendo incapaz de sobrevivir a la desaparición de la sanción religiosa. Las enormes dificultades que supuso, en especial, la pérdida de sanción religiosa para el establecimiento de una nueva autoridad, las perplejidades que supuso para muchos de los hombres de la revolución tener que recurrir, o, cuando menos, invocar creencias que ellos mismos habían descartado antes de producirse la revolución, constituye un tema del que nos ocuparemos más adelante.

Si los hombres que, desde ambos lados del Atlántico, estaban prestos a realizar la revolución tuvieron algo en común con anterioridad a producirse los acontecimientos que iban a determinar sus vidas, a configurar sus convicciones y, llegado el momento, a separarlos, fue una preocupación apasionada por la libertad pública en el sentido en que la entendieron Montesquieu o Burke y esta preocupación fue probablemente, incluso entonces (en el siglo del mercantilismo y de un absolutismo sin duda progresista), un poco anticuada. Por otra parte, no eran hombres especialmente inclinados a la revolución; al contrario, se trataba de hombres, como dijo John Adams, «que habían acudido sin ilusión y se habían visto forzados a hacer algo para lo que no estaban especialmente dotados»; por lo que se refiere a Francia, Tocqueville nos asegura que «la idea de una revolución violenta

nunca atravesó [sus] mentes y nadie la discutió porque nadie la concebía».³ Sin embargo, frente a la afirmación de Adams, tenemos su propio testimonio de que «la revolución fue realizada antes de que comenzase la guerra»,⁴ no a causa de un espíritu específicamente revolucionario o rebelde, sino debido a que los habitantes de las colonias «se hallaban integrados, por disposición legal, en corporaciones o cuerpos políticos» y poseían «el derecho a 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».⁵ Frente a la observación de Tocqueville, se levanta su propia insistencia sobre «el gusto» o «la pasión por la libertad pública» que, según él, se había propagado en Francia con anterioridad al estallido de la revolución y dominaba los espíritus de aquellos hombres que carecían de toda concepción revolucionaria y que no podían imaginar el papel que les tocaría desempeñar en la revolución.

También en este punto es notable e importante la diferencia entre europeos y americanos, cuya mentalidad se había formado y estaba influida por una tradición casi idéntica. Lo que en Francia fue pasión y «gusto» en América fue una experiencia; el uso americano que, especialmente durante el siglo XVIII, habló de «felicidad pública» cuando los franceses hablaban de «libertad pública», da una idea bastante adecuada de esta diferencia. Lo que importa es que los americanos sabían que la libertad pública consiste en una participación en los asuntos públicos y que cualquier actividad impuesta por estos asuntos no constituía en modo alguno una carga, sino que confería a quienes la desempeñaban en público un sentimiento de felicidad inaccesible por cualquier otro medio. Sabían muy bien —y John Adams fue lo bastante osado para formular este conocimiento repetidas veces— que el pueblo iba a las asambleas municipales —como lo harían más tarde sus representantes a las famosas Convenciones— no sólo por cumplir con un deber ni, menos aún, para servir a sus propios intereses, sino, sobre todo, debido a que gustaban de las discusiones, las deliberaciones y las resoluciones. Lo que les sedujo fue «el mundo y el interés público de la libertad» (Harrington) y lo que les movió fue «la pasión por la distinción» que, según John Adams, era la «más esencial y notable» de todas las facultades humanas: «Donde quiera que se encuentren hombres, mujeres o niños, sean viejos o jóvenes, ricos o pobres, altos o bajos, prudentes o locos, ignorantes o cultivados, todo individuo es movido poderosamente por el deseo de ser visto, oído, juzgado, aprobado y respetado por las personas que lo rodean y constituyen sus relaciones.» A la virtud correspondiente a esta pasión la llamó «emulación», «deseo de superación», y a su vicio «ambición», porque «apunta al poder como medio de distinción».⁶ Psicológicamente, son, en realidad, las virtudes y vicios principales del hombre político: En efecto, la sed y la voluntad de poder por sí misma, desconectada de una pasión por la distinción, aunque es característica del hombre tiránico, no es un vicio típicamente

² Cit. por Lord Acton, *Lectures on the French Revolution*

³ *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), *Oeuvres Complètes*, París, 1952, p. 197

⁴ En una carta a Niles, 14 de enero de 1818

⁵ En una carta al abate Mably, 1782

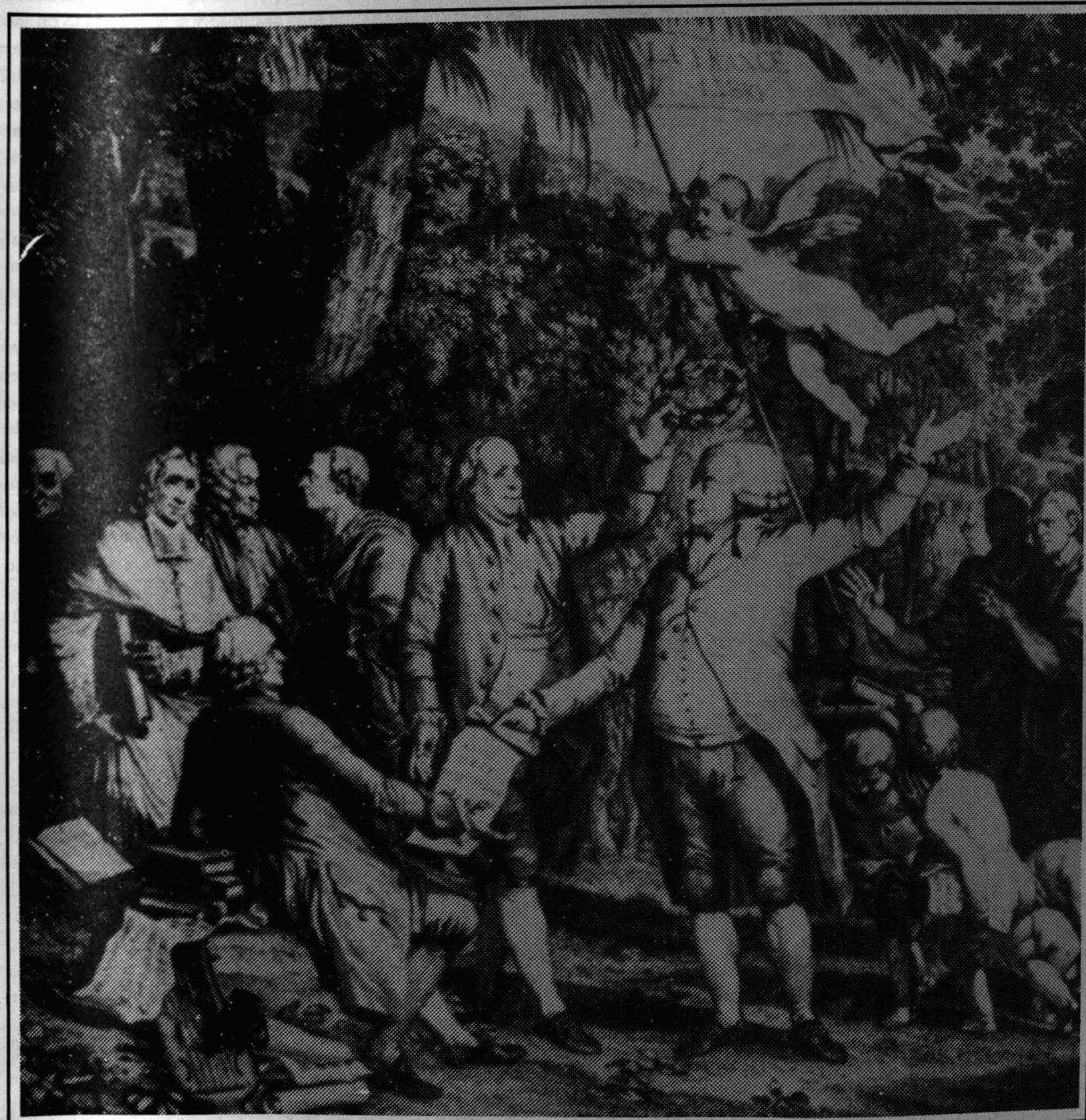
⁶ *Discourses on Davila*, Works, Boston, 1851, vol. VI, pp. 232-33

político, sino más bien una cualidad que tiende a destruir toda vida política, tanto sus vicios como sus virtudes. Precisamente porque no tiene ningún deseo de superación y carece de toda pasión por la distinción, el tirano encuentra tan grato elevarse por encima de todos; a la inversa, el deseo de superación determina que los hombres amen el mundo y gocen de la compañía de sus iguales, y los lleva a los asuntos públicos.

En comparación a esta experiencia americana, la preparación de los *hommes des lettres* franceses que iban a hacer la Revolución fue en extremo teórica;^{6a} indudablemente que los «actores» de la Asamblea francesa también disfrutaron, aun-

^{6a} A John Adams le chocaba especialmente el hecho de que «los que se llamaron a sí mismos filósofos de la Revolución francesa», eran como «monjes» y «apenas conocían nada del mundo». (Vid. *Letters to John Taylor on the American Constitution* [1814], *Works*, vol. VI, p. 453 ss.)

que difícilmente lo hubieran admitido y no tuvieron tiempo, desde luego, para reflexionar sobre este aspecto de lo que, desde otros puntos de vista, era un mal asunto. No tenían ninguna experiencia de la que echar mano, sino sólo ideas y principios no verificados por la realidad para guiarlos e inspirarlos, todos los cuales habían sido concebidos, formulados y discutidos con anterioridad a la Revolución. Debido a ello, dependieron aún en mayor medida de los recuerdos de la Antigüedad y rellenaron las antiguas palabras romanas con significados que procedían más del lenguaje y la literatura que de la experiencia y la observación concreta. Así, la misma palabra *res publica*, *la chose publique*, les sugirió que no existían asuntos públicos en un régimen monárquico. Cuando estas palabras y, con ellas, los sueños que encubrían comenzaron a manifestarse durante los primeros meses de la Revolución,



la manifestación no se realizó a través de deliberaciones, discusiones y decisiones; se trató, por el contrario, de una intoxicación cuyo principal elemento fue la muchedumbre —las masas—, «cuyo aplauso y delirio patriótico añadieron tanto encanto como brillo» al Juramento del Juego de Pelota, según tuvo ocasión de experimentar Robespierre. Indudablemente el historiador tiene razón cuando añade: «Robespierre había experimentado. . . una revelación del manifiesto roussoniano en su propia carne. Había escuchado. . . la voz del pueblo y pensó que era la voz de Dios. Su misión tiene su origen en este instante».⁷ Sin embargo, aunque las emociones vividas por Robespierre y sus colegas fuesen en gran medida por unas experiencias que carecían de precedente, sus palabras y pensamientos conscientes iban a volverse una y otra vez al lenguaje romano. Si quisiéramos señalar las fronteras en términos puramente lingüísticos, deberíamos insistir en la fecha de aparición relativamente tardía de la palabra «democracia», que subraya el gobierno y el papel del pueblo, como opuesta a la palabra «república», que acentúa las instituciones objetivas. La palabra «democracia» no fue utilizada en Francia hasta 1794; la ejecución del rey estuvo acompañada todavía del grito: *Vive la république*.

De este modo, la teoría de la dictadura revolucionaria de Robespierre, aunque fue suscitada por las experiencias de la Revolución, halló su legitimación en la famosa institución de la República romana; fuera de esto, apenas puede señalarse ninguna contribución teórica, durante estos años, al pensamiento político del siglo XVIII. Es sabido que los Padres fundadores, pese al profundo sentido que poseían de la novedad de su empresa, se jactaron de haberse limitado a aplicar audazmente y sin prejuicios cosas que habían sido descubiertas hacía mucho tiempo. Se consideraron a sí mismos maestros en ciencia política, porque tenían la osadía y el conocimiento necesarios para aplicar la sabiduría acumulada en el pasado. Afirmar que la Revolución consistió principalmente en la aplicación de ciertas reglas y principios de ciencia política según fueron interpretadas por el siglo XVIII, sólo es, en el mejor de los casos, una verdad a medias por lo que se refiere a América, y aún menos por lo que se refiere a Francia, donde sucesos inesperados vinieron muy pronto a obstaculizar, primero, y a destruir después, la Constitución y el establecimiento de instituciones duraderas. Pese a todo, lo cierto es que, sin la entusiasta y, a veces, un poco cómica erudición política de los Padres fundadores —las citas copiosas de autores antiguos y modernos que llenan las páginas de la obra de John Adams pueden dar la impresión de que su autor coleccionaba constituciones con el mismo espíritu que otras personas coleccionaban sellos de correo—, no se hubiera llevado a cabo ninguna revolución.

En el siglo XVIII, a los hombres preparados para el ejercicio del poder y que se sentían impacientes por aplicar lo que habían aprendido mediante el estudio y la reflexión, se les llamó *hommes des lettres*, término que es más apropiado para ellos que el nuestro de «intelectuales», con el que designamos usualmente a una clase de periodistas y escritores profesionales cuyas actividades son necesarias tanto a la burocracia

siempre en aumento del gobierno moderno y de la administración comercial, como a las exigencias también crecientes de esparcimiento de la sociedad de masas. El crecimiento de esta clase social en los tiempos modernos fue algo inevitable y automático; se hubiera producido en cualquier circunstancia y se podría decir —si se tienen en cuenta las condiciones insuperables que se han dado para su desarrollo en los regímenes tiránicos del Este— que sus oportunidades fueron aún mayores bajo el imperio del despotismo y del absolutismo que bajo el gobierno constitucional en los países libres. La distinción entre *hommes des lettres* e intelectuales en modo alguno depende de una diferencia apreciable de calidad; es mucho más importante para nosotros la diferencia fundamental de actitud que ha mostrado cada uno de estos dos grupos, a partir del siglo XVIII, hacia la sociedad, es decir, hacia esa esfera curiosa y un tanto híbrida que la Edad Moderna ha interpuesto entre las esferas más antiguas y genuinas de lo público o político, de un lado, y lo privado, de otro. Ciertamente, los intelectuales son y han sido siempre parte y parcela de la sociedad a la que, en cuanto grupo, debieron incluso su ser y prominencia; los hombres de letras, por el contrario, habían comenzado su carrera apartándose de la sociedad, primero de la sociedad de la corte real y de la vida cortesana y, posteriormente, de la sociedad de los salones. Se educaron y cultivaron su espíritu en un retiro libremente elegido, situándose a una distancia prudente tanto de la esfera social como de la política, de la cual se excluyeron en cualquier caso, a fin de contemplar ambas esferas con perspectiva. Sólo a partir de mediados del siglo XVIII, los vemos en rebelión abierta contra la sociedad y sus prejuicios, y esta desconfianza pre-revolucionaria había ido precedida por el menosprecio más apacible, pero no menos penetrante, reflexivo y deliberado por la sociedad, sentimiento que alimentó la sabiduría de Montaigne, que hizo aún más afilados los pensamientos de Pascal y que dejó sus rastros en muchas de las páginas de Montesquieu. Esto no supone, por supuesto, negar la enorme diferencia de espíritu y estilo que existe entre el hastío desdeñoso del aristócrata y el aborrecimiento resentido de los plebeyos que aparecería posteriormente; pero no debemos olvidar que el objetivo de ambos, menosprecio y aborrecimiento, fue, más o menos, el mismo.

Por otra parte, cualquiera que fuese el «estamento» al que perteneciesen los hombres de letras, no pesaba sobre ellos la carga de la pobreza. Insatisfechos con las distinciones que el Estado o la sociedad del *ancien régime* pudiera haberles conferido, estimaban que su ociosidad constituía más una carga que un beneficio, un exilio obligado del reino de la verdadera libertad y no la libertad política que los filósofos venían reclamando desde la Antigüedad, a fin de dedicarse a actividades que ellos estimaban superiores a las que llevan a los hombres hacia los asuntos públicos. En otras palabras, su ocio fue el *otium* romano, no el *σχολή* griego; se trataba de una inactividad impuesta, una «languidez del retiro ocioso», en cuyo seno se suponía que la filosofía comunicaba «un remedio para el dolor» (una *doloris medicinam*),⁸ y aún estaban dentro del estilo romano cuando comenzaron a emplear este ocio

⁷ J. M. Thompson, *Robespierre*, Oxford, 1939, pp. 53-54.

⁸ Cicerón, *De Natura Deorum* I, 7 y *Academia* I, 11.

en el interés de la *res publica*, la *chose publique*, según llamó el siglo XVIII, traduciendo literalmente del latín, a la esfera de los asuntos públicos. De aquí que decidieran volverse hacia los autores griegos y romanos, no —lo cual es decisivo— por la sabiduría eterna o por la belleza inmortal que pudieran contener sus libros, sino casi exclusivamente a fin de estudiar las instituciones políticas de las que dan testimonio. Fue su búsqueda de la libertad política, no su empeño por la verdad, la que les condujo a la Antigüedad, y la lectura de sus autores les proporcionó los elementos concretos con los que concebir e imaginar tal libertad. Según las palabras de Tocqueville, «Chaque passion publique se déguise ainsi en philosophie». Si hubieran sabido por experiencia personal lo que significa la libertad pública para el individuo, hubieran estado de acuerdo con sus colegas americanos y hubieran hablado de la «felicidad pública»; basta recordar que la definición americana más corriente de la felicidad pública —dada por ejemplo por Joseph Warren en 1772— la hacía depender de «una devoción firme y virtuosa a una Constitución libre», para darnos cuenta de cuán próximos debieron ser los contenidos reales de formulaciones sólo diferentes en apariencia. La libertad pública o política y la felicidad pública o política constituyeron los principios inspiradores que prepararon los espíritus de quienes después hicieron lo que nunca habían esperado hacer y lo que, la mayor parte de las veces, se vieron compelidos a hacer, sin que hubiesen mostrado anteriormente una inclinación especial para tales actos.

A los hombres que en Francia prepararon los espíritus y formularon los principios de la revolución que se avecinaba se les conoce como los *philosophes* de la Ilustración. El nombre de filósofos que ellos reclamaron era un tanto engañoso; en efecto, su significación en la historia de la filosofía es insignificante y su contribución a la historia del pensamiento político no es equiparable a la originalidad de sus grandes predecesores del siglo XVII y principios del XVIII. Sin embargo, su importancia para la revolución es grande y estriba en



que ellos emplearon el término libertad con un acento nuevo y, hasta entonces, casi desconocido sobre el carácter *público* de la libertad, lo que nos indica que ellos entendían por libertad algo completamente diferente de la voluntad libre o el pensamiento libre que los filósofos habían conocido y discutido desde Agustín. Su libertad pública no era un fuero interno al que los hombres podían escapar a voluntad de las presiones del mundo, ni era tampoco el *liberum arbitrium* que permite a la voluntad escoger entre diversas alternativas. Para ellos, la libertad sólo podía existir en lo público; era una realidad tangible y secular, algo que había sido creado por los hombres para su propio goce, no un don o una capacidad, era el espacio público construido por el hombre o la plaza pública que la Antigüedad ya había conocido como el lugar donde la libertad aparece y se hace visible a todos.

La ausencia de libertad política bajo el imperio del absolutismo ilustrado en el siglo XVIII no se debió tanto al no reconocimiento de libertades personales específicas (lo cual no era, por supuesto, el caso para los miembros de las clases superiores) como al hecho «de que el mundo de los asuntos públicos no sólo les era casi desconocido, sino que era invisi-



ble».⁹ Lo que los *hommes des lettres* compartieron con los pobres, dejando aparte la compasión por sus sufrimientos, que es posterior, fue precisamente la oscuridad, es decir, la imposibilidad de contemplar la esfera pública y la carencia de espacio público donde pudieran hacerse visibles y alcanzar importancia. Lo que les distinguió de los pobres fue que a ellos les había sido dado, por virtud del nacimiento y las circunstancias, un sustitutivo social de la importancia política, que es la consideración; su distinción personal reside precisamente en el hecho de que habían rehusado establecerse en «el país de la consideración» (como llama Henry James al dominio de la sociedad), optando por la oscuridad solitaria de lo privado donde podían, al menos, mantener y alimentar su pasión por la libertad. Sin duda, esta pasión por la libertad en sí misma, por el solo «placer de poder hablar, actuar y respirar» (Tocqueville), sólo puede darse allí donde los hombres ya son libres, en el sentido de que no tienen un amo. Lo malo es que esta pasión por la libertad pública o política puede ser fácilmente confundida con un sentimiento que es probablemente mucho más vehemente, pero que, desde el punto de vista político, es esencialmente estéril, es decir, el aborrecimiento apasionado de los amos, el ferviente anhelo de los oprimidos por la liberación. Tal aborrecimiento es, sin duda, tan antiguo como la historia escrita e, incluso, anterior; sin embargo, nunca tuvo como consecuencia la revolución, puesto que ni siquiera es capaz de entender, por no decir realizar, la idea central de la revolución, la cual no es otra cosa que la fundación de la libertad, es decir, la fundación de un cuerpo político que garantice la existencia de un espacio donde pueda manifestarse la libertad.

En el mundo moderno, el acto de fundación se identifica con la elaboración de una constitución, y la convocatoria de asambleas constitucionales ha llegado a ser con sobrada razón la nota característica de la revolución desde que la Declaración de Independencia inició la redacción de constituciones para cada uno de los estados americanos, proceso que preparó y culminó en la Constitución de la Unión, la fundación de los Estados Unidos. Es probable que este precedente americano inspirase el famoso Juramento del Juego de Pelota, cuando el tercer Estado juró no separarse antes de que se redactase una constitución y ésta fuese aceptada por el poder real. También ha marcado a las revoluciones el trágico destino que aguardaba a la primera constitución de Francia; ni aceptada por el rey, ni autorizada y ratificada por la nación —a no ser que se pretendía que los silbidos y aplausos de las galerías que asistían a las deliberaciones de la Asamblea Nacional eran la expresión válida del poder constituyente o, al menos, del consentimiento del pueblo—, la Constitución de 1791 no pasó de ser una hoja de papel, de mayor interés para eruditos y especialistas que para el pueblo. Su autoridad saltó en pedazos incluso antes de entrar en vigor y fue seguida, en rápida sucesión, por una constitución tras otra,

⁹ Tocqueville, *op. cit.*, p. 195, al hablar de *La condition des écrivains* y de *su éloignement presque infini*. . . de la pratique, insiste: «L'absence complète de toute liberté politique faisait que le monde des affaires ne leur était pas seulement mal connu, mais invisible». Al explicar, más adelante, que esta falta de experiencia radicalizó sus teorías, subraya explícitamente: «La même ignorance leur livrait l'oreille et le cœur de la foule».

hasta que, en una avalancha de constituciones que duró hasta bien entrado el siglo XX, la propia noción de constitución se desintegró en forma increíble. Los diputados de la Asamblea francesa, que se habían proclamado en cuerpo permanente, para cortar las amarras de sus poderes constituyentes (en vez de reenviar sus deliberaciones y resoluciones al pueblo), no se convirtieron en fundadores o Padres fundadores, sino que fueron sin duda los antecesores de generaciones de expertos y políticos para quienes la elaboración de constituciones se iba a convertir en su pasatiempo favorito, debido a que no tenían poder ni participación algunos en la dirección de los acontecimientos. En este proceso, el acto de elaborar una constitución perdió todo su significado y la misma noción de constitución llegó a estar asociada con falta de entidad y de realismo, acentuándose sus legalismos y formalidades.

Todavía nos encontramos bajo el hechizo de este proceso histórico, debido a lo cual nos puede resultar difícil comprender que las revoluciones, de un lado, y la constitución y la fundación, de otro, son fenómenos casi correlativos. Sin embargo, a los hombres del siglo XVIII aún les parecía natural la necesidad de una constitución que fijase los límites de la nueva esfera política y definiese las reglas que la gobernasen, así como la necesidad de fundar y construir un nuevo espacio político donde las generaciones futuras pudiesen ejercitar sin cortapisas la «pasión por la libertad pública» o la «búsqueda de la felicidad pública», a fin de que su propio espíritu «revolucionario» pudiera sobrevivir al fin real de la revolución. Sin embargo, incluso en América, donde tuvo plena realización la fundación de un nuevo cuerpo político y donde, por consiguiente, en algún sentido, la Revolución alcanzó su objetivo real, esta segunda tarea de la revolución, el afianzamiento del espíritu que inspiró al acto de fundación, la realización del mismo —una tarea que, como veremos, fue considerada especialmente por Jefferson como de suma importancia para la supervivencia del nuevo cuerpo político— se frustró casi desde el principio. Podemos encontrar una indicación acerca de las fuerzas que ocasionaron el fracaso en el propio término, «búsqueda de la felicidad», con el que el mismo Jefferson había sustituido, en la Declaración de Independencia, el término «propiedad» de la antigua fórmula «vida, libertad y propiedad», con que usualmente se definían los derechos políticos para diferenciarlos de los civiles.

Lo que hace que la sustitución llevada a cabo por Jefferson sea tan significativa es que no emplee la fórmula «felicidad pública», de uso tan frecuente en la literatura política del tiempo y que, quizá, no fue más que una significativa variante americana de la fórmula convencional empleada en las proclamaciones reales, en las cuales «el bienestar y la felicidad de nuestro pueblo» se referían, de modo explícito, al bienestar de los súbditos del rey y a su felicidad privada.¹⁰ El pro-

¹⁰ La «felicidad» de los súbditos del rey requería un rey que cuidase de su reino como cuidaría un padre de su familia; en cuanto tal, tenía su último fundamento, según Blackstone, en un «creador [que] . . . ha reducido graciosamente el papel de la obediencia a este único precepto paternal: 'el hombre debe buscar su propia felicidad'». (Cit. por Howard Mumford Jones, *The Pursuit of Happiness*, Harvard, 1953). Era claro que este derecho garantizado por un padre sobre la tierra no podía haber sobrevivido a la transformación del cuerpo político en república.

pio Jefferson —en una comunicación a la Convención de Virginia de 1774 que, en muchos aspectos, fue una anticipación de la Declaración de Independencia— había declarado que «nuestros antepasados», al abandonar «los dominios británicos de Europa», 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».¹¹ Si Jefferson estaba en lo cierto, y fue en busca de felicidad por lo que «los habitantes libres de los dominios británicos» habían emigrado a América, entonces las colonias del Nuevo Mundo han debido ser, desde su origen, terrenos abonados para los revolucionarios. En tal caso, los colonos debieron ser movidos, incluso entonces, por una especie de insatisfacción con los de-



Mirabeau

rechos y libertades de los ingleses, estimulados por el deseo de hallar un tipo de libertad de la que los «habitantes libres» de la madre patria no gozaban. A esta libertad la llamaron más tarde, cuando ya gozaban de ella, «felicidad pública», y consistía en el derecho que tiene el ciudadano a acceder a la esfera pública, a participar del poder público —a ser «partícipe en el gobierno de los asuntos», según la notable frase de Jefferson—,¹² como un derecho distinto de los que normalmente se reconocían a los súbditos a ser protegidos por el gobierno en la búsqueda de la felicidad privada, incluso contra el poder público, es decir, distinto de los derechos que sólo un gobierno tiránico era capaz de abolir. El hecho de que la palabra «felicidad» fuese elegida para fundar la pretensión a participar en el poder público indica, sin lugar a

dudas, que existía en el país, con anterioridad a la revolución, algo parecido a la «felicidad pública» y que esos hombres sabían que no podían ser completamente «felices» si su felicidad estaba localizada en la vida privada, única esfera en que podía gozarse de ella.

No obstante, el hecho histórico es que la Declaración de Independencia habla de «búsqueda de la felicidad», no de felicidad pública, y que todo parece indicar que Jefferson no estaba muy seguro de qué clase de felicidad hablaba cuando hizo de su búsqueda uno de los derechos inalienables del hombre. Su famoso «estilo brillante» empañó la distinción entre «derechos privados y felicidad pública»,¹³ con el resultado de que la importancia de su alteración no fue ni siquiera advertida en los debates de la Asamblea. Por lo demás, ninguno de los delegados hubiera podido sospechar la asombrosa carrera que aguardaba a esta «búsqueda de la felicidad», idea que iba a contribuir más que cualquier otra a dar cuerpo a una ideología específicamente americana, al terrible equívoco que, según la expresión de Howard Mumford Jones, supone que los hombres sean titulares del «horrible privilegio de perseguir un fantasma y abrazar una ilusión».¹⁴ En el siglo XVIII, el término, como hemos visto, fue bastante corriente y, sin el adjetivo correspondiente, las generaciones sucesivas iban a poder darle el significado que quisiesen. Ya entonces existió el peligro de confundir felicidad pública y bienestar privado, aunque se puede suponer que los delegados a la Asamblea aún creían firmemente en la teoría general de «los publicistas coloniales, según la cual 'existe una estrecha asociación entre la virtud pública y la felicidad pública' y que la libertad [es] la esencia de la felicidad».¹⁵ Jefferson —como los demás, con la posible excepción de John Adams— no tuvo en absoluto conciencia de la contradicción flagrante existente entre la idea nueva y revolucionaria de la felicidad pública y las ideas recibidas del buen gobierno que, incluso entonces, eran consideradas «vulgares» (John Adams) o, a lo más, expresivas del «buen sentido del súbdito» (Jefferson); según esas ideas recibidas, los «partícipes en el gobierno de los asuntos» no eran felices, sino que soportaban una carga, la felicidad no estaba localizada en la esfera pública que el siglo XVIII identificaba con la esfera del gobierno, sino que el gobierno se concebía como un medio para promover la felicidad de la sociedad, el «único objeto legítimo del buen gobierno»,¹⁶ de tal forma que cualquier felicidad experimentada por los «par-

¹³ Véase James Madison en *The Federalist*, número 14. La oportunidad de las fórmulas de Jefferson es puesta de relieve por la inclusión de su recién descubierto «derecho» en «dos terceras partes, aproximadamente, de las constituciones estatales entre 1776 y 1902», pese a que, tanto entonces como ahora, no estaba «en modo alguno claro qué es lo que Jefferson o el comité entendían por búsqueda de la felicidad». Podría pensarse, como piensa Howard Mumford Jones, de quien procede la cita anterior, que «el derecho a la búsqueda de la felicidad fue fruto, por así decirlo, de un momentáneo ataque de inconsciencia. . .»

¹⁴ Jones, *op. cit.*, p. 16

¹⁵ Clinton Rossiter, *The First American Revolution*, Nueva York, 1956, pp. 229-30

¹⁶ Vernon L. Parrington lo denomina «el principio fundamental de la filosofía política [de Jefferson], esto es que la preocupación por la vida y la felicidad humana, y no su destrucción, es el primero y el único objetivo legítimo del buen gobierno». *Main Currents in American Thought*, Harvest Books ed., vol. I, p. 354

¹¹ Vid. *A Summary View of the Rights of British America*, 1774, en *The Life and Selected Writings*, ed. Modern Library, p. 293 y ss.

¹² En la importante carta sobre las «repúblicas de los distritos», dirigida a Joseph C. Cabell el 2 de febrero de 1816, p. 661

típicos» sólo podía ser atribuida a una «desordenada pasión por el poder», y el deseo de participar de los gobernados sólo podía ser justificado por la necesidad de contener y controlar esas tendencias «injustificables» de la naturaleza humana.¹⁷ La felicidad, también Jefferson insistiría en ello, reside fuera de la esfera pública, «en el seno y amor de mi familia, en la compañía de mis vecinos y de mis libros, en las ocupaciones edificantes de mis labores y de mis negocios»,¹⁸ en suma, en la intimidad de una casa cuya vida escapa a toda pretensión del poder público.

Reflexiones y exhortaciones de este tipo abundan en los escritos de los Padres fundadores, aunque, a mi juicio, no tienen gran importancia (poca en las obras de Jefferson y menos aún en las de John Adams).¹⁹ Si tuviéramos que buscar las experiencias auténticas que respaldan el lugar común de que los asuntos públicos constituyen una carga o, en el mejor de los casos, «el deber que pesa... sobre todo individuo» para su prójimo, haríamos mejor en volver nuestros ojos a la Grecia de los siglos V y IV a. de C. que a nuestra civilización del siglo XVIII. Por lo que se refiere a Jefferson y a los hombres de la Revolución americana —de nuevo, con la posible excepción de John Adams—, sus experiencias personales asomaron cuando se expresaban en términos generales. Algunos de ellos, es cierto, pudieron indignarse con las «extravagancias de Platón», pero esto no fue obstáculo para que su pensamiento estuviese más influido por el «espíritu nebuloso» de Platón que por sus propias experiencias siempre que trataban de expresarse en un lenguaje conceptual.²⁰ Aún más, sólo en unas cuantas ocasiones actos y pensamientos verdaderamente revolucionarios lograron romper la concha de una herencia que había degenerado en la pura trivialidad y sólo en estas raras ocasiones sus palabras igualaron la grandeza y novedad de sus acciones. Una de estas ocasiones fue la Declaración de Independencia, cuya grandeza nada debe

¹⁷ Estas palabras son de John Dickinson, pero, en general, la teoría de los hombres de la Revolución americana se mostró de acuerdo en este tema. Así, incluso John Adams mantendría que «la felicidad de la sociedad es el fin del gobierno... del mismo modo que la felicidad del individuo es el fin del hombre» (en *Thoughts on Government*, Works, 1851, vol. IV, p. 193) y todos ellos estarían de acuerdo con la famosa fórmula de Madison: «Si los hombres fueran ángeles, no sería necesario ningún gobierno. Si los ángeles gobernasen a los hombres, no sería necesario ningún control externo o interno del gobierno». (*The Federalist*, núm. 51)

¹⁸ En una carta dirigida a Madison, de fecha 9 de junio de 1793, *op. cit.*, página 523

¹⁹ John Adams, en carta dirigida a su esposa y escrita en París en 1780, nos ofrece una curiosa inversión de la antigua jerarquía cuando escribe: «Debo estudiar la política y el arte de la guerra para que mis hijos gocen de libertad para estudiar matemáticas y filosofía. Mis hijos deben estudiar matemáticas y filosofía, geografía, ciencias naturales e ingeniería naval, navegación, comercio y agricultura para transmitir a sus hijos el derecho a estudiar pintura, poesía, música, arquitectura, escultura y artes decorativas». (*Works*, vol. II, página 68.) George Mason, el principal artífice de la Declaración de Derechos de Virginia, parece más convincente cuando exhorta a sus hijos, en su testamento, a «preferir la felicidad de una ocupación privada a las incomodidades y vejámenes de los asuntos públicos», aunque no cabe una seguridad completa, dado el peso enorme de la tradición y de los usos contra la «injerencia en los asuntos públicos, la ambición y el amor de gloria. Quizá fue necesaria toda la osadía y personalidad de John Adams para evitar el tópico de «las bendiciones de una ocupación privada» y tener el valor de reconocer el valor de las diferentes experiencias. (Para George Mason, *vid.* Kate Mason Rowland, *The Life of George Mason, 1725-1792*, vol. I, p. 166.)

²⁰ Véase la carta de Jefferson a John Adams, de 5 de julio de 1814, en *The Adams-Jefferson Letters*, ed. por L. J. Cappon, Chapel Hill, 1959

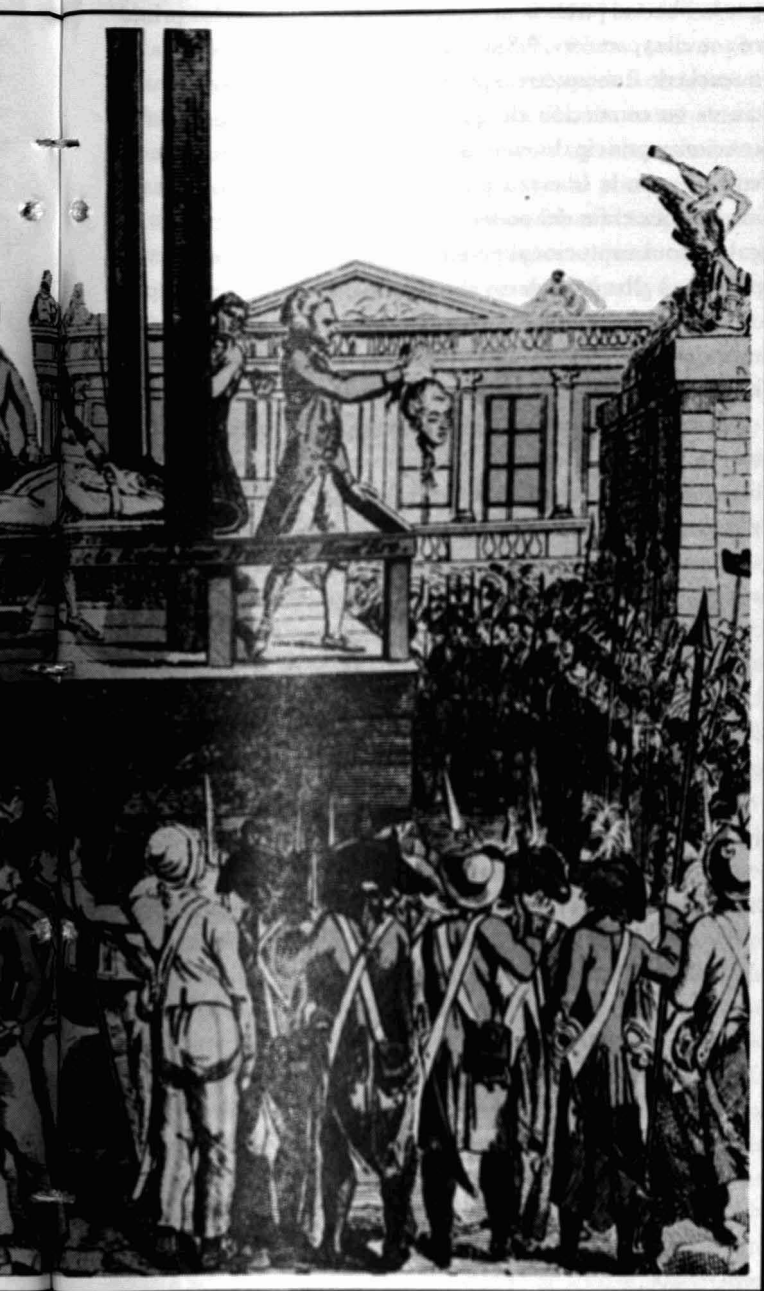


a su filosofía iusnaturalista —en cuyo caso hubiera, ciertamente, «carecido de profundidad y sutileza»—,²¹ sino que reside en el «respeto a la opinión de la humanidad», en el «llamamiento al tribunal del mundo... para nuestra justificación»,²² grandeza que inspiró la redacción del documento y que se pone de manifiesto cuando la lista de quejas específicas contra un rey determinado se despliega gradualmente en el rechazo del principio monárquico y de la monarquía en general.²³ Tal rechazo —a diferencia de otras teorías que afloran tras el documento— era algo enteramente nuevo; el antagonismo profundo y violento entre monárquicos y repu-

²¹ Véase Carl L. Becker en la introducción a la segunda edición de su *The Declaration of Independence*, Nueva York, 1942

²² Véase la carta de Jefferson a Henry Lee, de 8 de mayo de 1825.

²³ El coronamiento de las revoluciones con el establecimiento de repúblicas no se trataba de una conclusión obligada, y todavía en 1776 un corresponsal de Samuel Adams podía escribir: «Se nos ofrece ahora la oportunidad de elegir la forma de gobierno que estimemos más adecuada y convenir con la nación que nos plazca qué rey nos gobernará». *Vid.* William S. Carpenter, *The Development of American Political Thought*, 1930, p. 35



blicanos, según se desarrolló durante el curso de las revoluciones americana y francesa, era prácticamente desconocido con anterioridad a esa fecha.

Desde el fin de la Antigüedad, la teoría política ha acostumbrado a distinguir entre gobierno según Derecho y tiranía, siendo definida la tiranía como la forma de gobierno en la que el gobernante gobernaba a su capricho y para la realización de sus propios intereses, ultrajando así el bienestar privado y los derechos civiles legítimos de los gobernados. No podía, pues, en ninguna circunstancia, identificarse la monarquía, el gobierno de uno, con la tiranía; pese a ello, las revoluciones iban a ser conducidas rápidamente a dar este paso. La tiranía, según terminaron por entenderla las revoluciones, era una forma de gobierno en la que el gobernante, incluso aunque gobernarse de acuerdo a las leyes del reino, había monopolizado para sí mismo el derecho a la acción, había relegado a los ciudadanos de la esfera pública a la intimidad de sus hogares y les había exigido que se ocupasen de sus asuntos privados. En otras palabras, la tiranía despojaba

de la felicidad pública, aunque no necesariamente del bienestar privado, en tanto que una república garantizaba a todo ciudadano el derecho a convertirse en «partícipe en el gobierno de los asuntos», el derecho a mostrarse públicamente en la acción. La palabra «república», por supuesto, aún no había aparecido; fue sólo tras la Revolución cuando llegó a considerarse como despóticos a todos los gobiernos no republicanos. Sin embargo, el principio sobre el cual se fundaría en su día la república ya estaba presente en la «promesa mutua» de vida, fortuna y honor sagrado, bienes que, en una monarquía, los súbditos no podrían «prometerse mutuamente», sino a la Corona en cuanto representaba al reino como totalidad. La grandeza que, sin duda, hay en la Declaración de Independencia no consiste en su filosofía, ni tampoco tanto en el hecho de ser «un argumento en favor de una acción» como en el de constituir el procedimiento perfecto para que una acción se manifieste en palabras. (Así lo consideró Jefferson: «Sin proponerse originalidad alguna en los principios o sentimientos y sin ser copia de ningún documento anterior, fue concebida como una expresión del espíritu americano, adecuada al tono y espíritu que exigía la ocasión.»)²⁴ Puesto que tratamos aquí de la palabra escrita y no de la hablada, es el momento de decir que nos enfrentamos a uno de esos momentos raros en la historia en que el poder de la acción se basta para levantar su propio monumento.

Otro ejemplo, menos grave aunque quizá de no menor entidad, que apunta directamente al problema de la felicidad pública puede encontrarse en la curiosa esperanza que Jefferson proclamó al fin de su vida, cuando había comenzado a discutir con Adams, medio en serio medio en broma, sobre las posibilidades de una vida futura. Es evidente que, cuando se despoja a tales imágenes de una vida futura de sus connotaciones religiosas, no son, ni más ni menos, que trasposiciones de los diversos ideales de felicidad humana. La verdadera naturaleza de la idea que se hacía Jefferson de la felicidad se descubre claramente (sin ninguna de las deformaciones que implica su expresión a través de un esquema tradicional y convencional de conceptos, el cual, como los hechos mostrarían, era mucho más difícil de romper que la estructura de la forma tradicional de gobierno) cuando, dejándose ir de la mano de una suprema y juguetona ironía, concluye una de sus cartas a Adams con las siguientes palabras: «Quizá nos encontremos de nuevo en el Congreso, junto a nuestros antiguos colegas, y recibamos con ellos la fórmula de aprobación 'Bien hecho, funcionarios fieles y bondadosos'».²⁵ Está expresada aquí, tras la ironía, la candida admisión de que la vida en el Congreso, las alegrías de los discursos, de la legislación, de la transacción, de la persuasión, del propio convencimiento, constituyan en no menor medida, para Jefferson, un goce anticipado de una eterna bienaventuranza futura que lo que las delicias de la contemplación habían representado para la piedad medieval. Incluso «la fórmula de aprobación» no es en absoluto la recompensa común para la virtud en una vida futura; lo es el aplauso, la aclamación, «la estima del mundo», de la que Jef-

²⁴ Véase la carta citada en la nota 22

²⁵ Adams-Jefferson, *op. cit.*, carta de 11 de abril de 1883, p. 594

feron, en otro lugar, dice que había habido un tiempo en que «a mis ojos representaba un valor superior a cualquier otro».²⁶

A fin de comprender lo verdaderamente inusitado que era, en el cuadro de nuestra tradición, concebir la felicidad política y pública a imagen de la bienaventuranza eterna, no estará de más recordar que para Tomás de Aquino, por ejemplo, la *perfecta beatitud* consistía exclusivamente en una visión, la visión de Dios, y que para alcanzar esta visión no se requería la presencia de ningún amigo (*amici non requiruntur ad perfectum beatitudinem*),²⁷ todo lo cual, dicho sea de paso, está en consonancia con la idea platónica de la vida de un alma inmortal. Jefferson, por el contrario, sólo era capaz de concebir un perfeccionamiento de los momentos mejores y más felices de su vida si ensanchaba el círculo de sus amigos, de tal forma que pudiera sentarse «en el Congreso» con los más ilustres de sus «colegas». Si se quiere encontrar una imagen semejante de la quintaesencia de la felicidad humana reflejada en la juguetona anticipación de una vida eterna, habría que ir hasta Sócrates, quien, en un famoso pasaje de la Apología, confesó risueña y francamente que todo lo que pedía era, por así decirlo, más de lo mismo, es decir, no el paraíso de los escogidos, ni tampoco la vida de un alma inmortal que fuese totalmente diferente a la vida del hombre mortal, sino el ensanchamiento del círculo de amigos de Sócrates en Hades con los hombres ilustres del pasado (Orfeo y Museo, Hesíodo y Homero), a quienes no había tenido ocasión de conocer en la tierra y con quienes le hubiera complacido mantener alguno de esos interminables diálogos de pensamiento en los que él era maestro.

Como quiera que sea, podemos estar seguros de una cosa: la Declaración de Independencia, si bien empaña la distinción entre felicidad pública y privada, se propone, al menos, que entendamos el término «búsqueda de la felicidad» en su doble significado: como bienestar privado y como derecho a la felicidad pública, como la prosecución del bienestar y como la «participación en los asuntos públicos». Pero la rapidez con que fue olvidado este segundo significado, así como el empleo y comprensión del término sin tomar en cuenta el adjetivo que originariamente le calificaba, puede servirnos para medir, tanto en América como en Francia, la pérdida de su significado original y el olvido en que cayó el espíritu que se había manifestado durante la Revolución.

Sabemos la gran tragedia que se produjo en Francia. Quienes necesitaban y deseaban ser liberados de sus amos o de la necesidad, su dueña absoluta, no dudaron en lanzarse en ayuda de quienes deseaban un espacio para la libertad pública; el resultado fue que, inevitablemente, hubo de darse prioridad a la liberación, con lo cual los hombres de la Revolución prestaron cada vez menos atención a lo que, en un principio, habían considerado como su tarea más importante, la elaboración de una constitución. Una vez más, Tocqueville está en lo cierto cuando señala que «de todas las ideas y sentimientos que prepararon la Revolución, la idea y el gusto

por la libertad pública en sentido estricto han sido los primeros en desaparecer».²⁸ Sin embargo, ¿no fue la profunda renuencia de Robespierre a poner fin a la revolución consecuencia de su convicción de que al «gobierno constitucional le concierne principalmente la libertad civil, y al gobierno revolucionario la libertad pública»?²⁹ ¿No le atemorizaría la idea de que el fin del poder revolucionario y el comienzo del gobierno constitucional podía significar el fin de la «libertad pública»? ¿Iba a perderse el nuevo espacio público, después de que había irrumpido de modo súbito en su vida, intoxicando a todos ellos con la embriaguez de la acción, idéntica, hay que decirlo, a la embriaguez de la libertad?

Cualesquiera que puedan ser las respuestas a estas preguntas, la clara distinción de Robespierre entre libertad civil y libertad pública tiene un sentido semejante al empleo vago y conceptualmente ambiguo que tuvo en América el término «felicidad». Con anterioridad a ambas revoluciones, los *hommes des lettres* de uno y otro lados del Atlántico habían tratado de responder a la vieja pregunta «¿cuál es el fin del gobierno?» en función de las libertades civiles y de la libertad pública o, en otros términos, del bienestar del pueblo y de la felicidad pública. Bajo el impacto de la revolución, la pregunta era: ¿cuál es el fin de la revolución y del gobierno revolucionario?; tal cambio era natural, aunque sólo se produjo en Francia. A fin de comprender las respuestas dadas a esta nueva pregunta, conviene no olvidar el hecho de que los hombres de las revoluciones, preocupados como habían estado por el fenómeno de la tiranía —la cual despoja a sus súbditos de las libertades civiles y de la libertad pública, del bienestar privado y de la felicidad pública, tendiendo, por tanto a borrar la línea de demarcación entre ellas— fueron capaces de descubrir la sutileza de la distinción entre lo público y lo privado, entre intereses privados y bien común, únicamente durante el curso de las revoluciones, en cuyo transcurso entraron en conflicto los dos principios. Este conflicto fue idéntico en las revoluciones americana y francesa, aunque se manifestó de forma diferente. Por lo que se refiere a la Revolución americana, se trataba de saber si el nuevo gobierno iba a constituir por sí mismo una esfera para la «felicidad pública» de sus ciudadanos, o si había sido concebido únicamente para servir y garantizar, de modo más eficaz que el antiguo régimen, la búsqueda de la felicidad privada. Por lo que se refiere a la Revolución francesa, se trataba de saber si el propósito del gobierno revolucionario consiste en el establecimiento de un «gobierno constitucional» que pusiera fin al reinado de la libertad pública mediante una garantía de los derechos y libertades civiles, o si había que proclamar una Revolución permanente en nombre de la «libertad pública». La garantía de las libertades civiles y de la búsqueda de la felicidad privada había sido considerada durante mucho tiempo esencial en todos los gobiernos no tiránicos, es decir en los gobiernos limitados por el Derecho. Si no hay otra cosa en juego, entonces deben considerarse como simples accidentes los cam-

²⁶ Véase la carta a Madison citada en la nota 18

²⁷ Para Santo Tomás, vid. *Summa Theologica*, I, 1, 4 y 12, 1. También *ibid.*, I, 2, 4 y 8

²⁸ Tocqueville, *Ancien Régime*, capítulo 3

²⁹ En su discurso ante la Convención Nacional sobre «El principio del Gobierno revolucionario». Vid. *Oeuvres*, ed. Laponneraye, 1840, vol. III. Para la traducción inglesa, he utilizado Robert R. Palmer, *Twelve Who Ruled*, Princeton, 1958

bios revolucionarios de gobierno, la abolición de la monarquía y el establecimiento de la república, provocados únicamente por la terquedad de los regímenes anteriores. Si hubiera sido este el caso, la respuesta debiera haber sido la reforma, no la revolución; no el cambio de gobierno, sino simplemente el cambio de un mal gobernante por otro mejor.

Es un hecho incontestable que los comienzos más bien modestos de ambas revoluciones nos sugieren que lo único en que se pensaba originalmente era en una reforma en la línea de las monarquías constitucionales, y ello pese a que las experiencias del pueblo americano en la esfera de la «felicidad pública» debieron ser muy anteriores a sus conflictos con Inglaterra. Lo importante, sin embargo, es que ambas revoluciones muy rápidamente se vieron impulsadas a insistir en el establecimiento de gobiernos republicanos y esta insistencia, junto al nuevo y violento antagonismo entre monárquicos y republicanos, surgió del propio seno de las revoluciones. En cualquier caso, los hombres de las revoluciones se habían familiarizado con la «felicidad pública», y el impacto de esta experiencia había sido lo suficientemente intenso como para hacerles preferir en cualquier situación —pues desgraciadamente la alternativa se les presentó en tales términos— la libertad pública a las libertades civiles o, dicho de otro modo, la felicidad pública al bienestar privado. Tras las teorías de Robespierre, que anunciaban la Revolución permanente, se puede adivinar la incómoda, inquietante y turbadora cuestión que iba a perturbar a casi todos los revolucionarios posteriores dignos de este nombre: si el fin de la Revolución y la institución de un gobierno constitucional significaban el fin de la felicidad pública, en ese caso ¿se podía desear que la Revolución se consumase?

Es posible que Robespierre habría visto confirmados sus temores si hubiera vivido lo bastante como para observar el desarrollo del nuevo gobierno de los Estados Unidos, país donde la Revolución nunca amenazó seriamente los derechos civiles, debido a lo cual tuvo éxito allí donde precisamente la Revolución francesa fracasó (es decir, en la tarea de fundación), y donde, por otra parte —lo cual es aún más importante para nosotros—, los fundadores llegaron a ser gobernantes, de tal modo que el final de la Revolución no significó el fin de su «felicidad pública». En efecto, el acento se trasladó inmediatamente del contenido de la Constitución, esto es, de la creación y el reparto del poder y de la creación de una nueva esfera en la que, según la expresión de Madison, «la ambición sería frenada por la ambición»³⁰ —se trata, desde luego, de la ambición de superación y de ser «importante», no de la ambición de realizar una buena carrera—, a la Declaración de Derechos, que contenía los frenos constitucionales necesarios sobre el gobierno; el acento se trasladó, en otras palabras, de la libertad pública a la libertad civil, o de una participación en los asuntos públicos en nombre de la felicidad pública a una garantía de que la búsqueda de felicidad privada sería protegida y promovida por el poder público. La nueva fórmula de Jefferson —tan curiosamente

equivoca en sus comienzos, ya que hacía recordar tanto la fórmula de las proclamas reales, con su insistencia en el bienestar privado de las personas (lo cual implicaba su exclusión de los asuntos públicos), como la expresión pre-revolucionaria de la «felicidad pública»— se vio despojada casi inmediatamente de su doble significado y fue entendida como el derecho de los ciudadanos a procurar sus intereses personales y, por tanto, a actuar de acuerdo a las normas del propio interés privado. Estas normas, tanto si brotan de los deseos oscuros del corazón como si lo hacen de las necesidades oscuras del hogar, nunca se han caracterizado por ser «ilustradas».

A fin de comprender lo que ocurrió en América, quizá nos baste con recordar el ultraje del que se sintió víctima Crèvecoeur, el gran admirador de la igualdad pre-revolucionaria americana cuando vio interrumpida su felicidad privada de granjero por el estallido de la guerra y la revolución; eran los «demonios» que habían sido «desencadenados contra nosotros» por «aquellos grandes personajes que se han elevado tanto sobre el nivel del hombre común» que se preocupaban más por la independencia y la fundación de la república que por los intereses de los granjeros y de los padres de familia.³¹ Este conflicto entre intereses privados y asuntos públicos desempeñó un enorme papel en ambas revoluciones, y se puede afirmar, en términos generales, que los hombres de las revoluciones fueron aquellos que, movidos más por su amor auténtico a la libertad y a la felicidad públicas que por cualquier idealismo suicida, pensaron y actuaron firmemente en nombre de los asuntos públicos. En América, donde, al principio, la existencia del país había dependido de una contienda de principios y donde el pueblo se había rebelado contra medidas cuyo significado económico era insignificante, la Constitución fue ratificada incluso por aquellos que, siendo deudores de los comerciantes británicos —a quienes la Constitución había abierto los tribunales federales—, tenían mucho que perder desde el punto de vista de sus intereses privados, lo cual nos indica que los fundadores tuvieron a la mayoría del pueblo de su lado, al menos durante la guerra y la Revolución.³² No obstante, durante este periodo se puede ver claramente cómo, desde el comienzo al fin, el anhelo

³¹ Véase la carta XII («Distresses of a Frontier Man») en *Letters from an American Farmer* (1782), Dutton paperback ed., 1957.

³² La disposición hacia la arbitrariedad, la violencia y la anarquía era tan intensa en América como en los demás países coloniales. Piénsese en la famosa historia que John Adams cuenta en su autobiografía (*Works*, vol. II, pp. 420-21): encontró un hombre, un «jockey»... que andaba siempre en pleitos y que había sido llevado ante los tribunales en múltiples ocasiones. Tan pronto como me vio, se acercó y, sin más saludos, me dijo: 'Oh, Mr. Adams, cuantas cosas han hecho ustedes y sus colegas por nosotros. Nunca podremos agradecerles bastante. Ahora no hay ningún tribunal de justicia en las provincias y espero que siempre será así'. . . Y yo me pregunté: ¿Es por esto por lo que yo he luchado? . . . ¿Hay hombres que piensan así? ¿Cuántos como éste habrá en el país? Supongo que la mitad de la nación, puesto que la mitad, si no más, son deudores, y siempre han sido éstos los sentimientos de los deudores en todas partes. Si el poder del país cayese en sus manos, y hay peligro de que así ocurra, ¿de qué habrá servido que hayamos gastado nuestro tiempo, nuestra salud y tantas otras cosas? Tendremos que preservarnos contra este espíritu y estos principios, o tendremos que arrepentirnos de nuestra conducta». Esta historia ocurrió en 1775 y lo que importa es que este espíritu y estos principios desaparecieron como consecuencia de la guerra y la revolución, siendo la mejor prueba del éxito logrado la ratificación de la Constitución por los deudores.

³⁰ El hecho de que estas palabras de Madison sean un eco de la idea sustentada por John Adams sobre el papel que «la pasión por la distinción» debe desempeñar en un cuerpo político no es más que un índice del amplio campo de acuerdo existente entre los Padres fundadores.

de Jefferson por un lugar para la felicidad pública y la pasión de John Adams por la «emulación», su *spectemur agendo* —«que se nos permita ser vistos en la acción», que se nos permita tener un espacio donde podamos ser vistos y actuar— entró en conflicto con los deseos egoístas y esencialmente antipolíticos de verse eximidos de las cargas y deberes públicos, de establecer un mecanismo de administración pública mediante el cual los hombres pudiesen controlar a sus gobernantes y seguir gozando de las ventajas del gobierno monárquico, de ser «gobernados sin que ellos tuvieran que intervenir», de no tener «que perder su tiempo en la supervisión o elección de los funcionarios públicos o en la puesta en vigor de las leyes», de tal forma que «su atención pueda dedicarse enteramente a sus intereses personales».³³

Los resultados de la Revolución americana, a diferencia de las intenciones iniciales, siempre han sido ambiguos, sin que nunca haya sido resuelto el problema de si el fin del gobierno es la prosperidad o la libertad. Junto a aquellos que llegaron al nuevo continente en busca de un nuevo mundo o, por decirlo más exactamente, con el fin de construir un nuevo mundo sobre el continente recién descubierto, siempre hubo otros que sólo esperaban un nuevo «modo de vida». No es extraño que el número de éstos excediera al de los primeros; por lo que respecta al siglo XVIII, el factor decisivo quizá fuese que «tras la Gloriosa Revolución, cesó la emigración a América de importantes elementos ingleses».³⁴ En el lenguaje de los fundadores, la cuestión era si «el objetivo supremo» era el «bienestar real de la gran mayoría del pueblo»,³⁵ la mayor felicidad posible para el mayor número, o si, más bien, «el propósito principal del gobierno [era] regular [la pasión de superación y de ser visto], la cual, a su vez, se convierte en uno de los principales instrumentos de gobierno».³⁶ Esta disyuntiva entre libertad y prosperidad, como vemos hoy, no era un problema de fácil solución para los fundadores americanos ni para los revolucionarios franceses, lo cual no quiere decir que no lo tuvieran en cuenta. Siempre ha habido no sólo una diferencia, sino un antagonismo, entre quienes, según palabras de Tocqueville, «parecen amar la libertad, pero en realidad sólo odian a sus amos» y aquellos otros que saben que «qui cherche dans la liberté autre chose qu'elle même est fait pour servir».³⁷

A fin de mostrar en qué medida el carácter equívoco de las revoluciones fue consecuencia de una ambigüedad presente en la mente de los hombres que hicieron las revoluciones, no tenemos más que fijarnos en las extrañas fórmulas contradictorias con que Robespierre enunció los «Principios del Gobierno revolucionario». Comenzaba por definir el propósito del gobierno constitucional como la preservación de la república que el gobierno revolucionario había fundado a fin de establecer la libertad pública. Sin embargo, tan pronto había definido el propósito principal del gobierno constitucional

como la «preservación de la libertad pública», daba marcha atrás, por así decir, y se corregía a sí mismo: «Bajo el imperio de la Constitución, basta con proteger a los individuos contra los abusos del poder público».³⁸ En esta segunda frase, el poder es todavía público y reside en manos del gobierno, pero el individuo aparece ahora como indefenso y debe ser protegido contra él. Por otra parte, la libertad ha cambiado de lugar; ya no reside en la esfera pública, sino en la vida privada de los ciudadanos, que deben ser defendidos frente al poder público. Libertad y poder se han separado, con lo cual ha comenzado a tener sentido la funesta ecuación de poder y violencia, de política y gobierno y de gobierno y mal necesario.

Se podrían obtener ejemplos semejantes, aunque no tan sucintos, en las obras de autores americanos, lo cual equivale a afirmar que la cuestión social también interfirió en el curso de la Revolución americana de forma tan acusada, aunque menos dramática, que en el de la Revolución francesa. No obstante, existen diferencias profundas. Debido a que el país nunca se vio abrumado por la pobreza, fue más «la pasión fatal por las riquezas llovidas del cielo» que la necesidad la que se interpuso en el camino de los fundadores de la república. Esta forma peculiar de buscar la felicidad que, según palabras del juez Pendleton, ha tendido siempre a «extinguir todo sentimiento de deber moral o político»,³⁹ se mantuvo latente el tiempo suficiente para echar los cimientos y levantar el nuevo edificio (aunque no lo suficiente para cambiar el espíritu de sus moradores). El resultado, a diferencia de lo que ocurrió en Europa, ha sido que las ideas revolucionarias de felicidad pública y de libertad política no han desaparecido nunca por completo de la escena americana; han llegado a ser parte integrante de la misma estructura del cuerpo político de la república. Sólo el futuro puede decirnos si esta estructura se asienta sobre cimientos de granito capaces de resistir los caprichos de una sociedad dedicada a la abundancia y al consumo, o si cederá bajo la presión de la riqueza, de igual modo que las comunidades europeas han cedido bajo la presión de la miseria y la desgracia. Hoy en día hay tanto signos que justifican la esperanza como otros que inspiran temor.

Por lo que a nosotros nos interesa, lo importante es que América siempre ha sido, para bien o para mal, una empresa europea. No sólo la Revolución americana, sino todo lo que ocurrió antes y después «fue un suceso dentro del cuadro total de la civilización atlántica».⁴⁰ De este modo, al igual que la conquista de la pobreza en América tuvo profundas repercusiones en Europa, el hecho de que la miseria siguiese siendo durante largo tiempo la condición de las clases inferiores europeas ha sido también de enorme trascendencia para la historia americana posterior a la Revolución. La fundación de la libertad había ido precedida de la liberación de la pobreza, puesto que la temprana prosperidad pre-revolucionaria —adquirida siglos antes de que la emigración masiva de los últimos años del siglo XIX y primeros del XX llevase cada año a las costas americanas cientos de miles y aun millones de europeos pertenecientes a las clases más pobres—

³³ Véase «On the Advantages of a Monarchy» en James Fenimore Cooper, *The American Democrat* (1838)

³⁴ Edward S. Corwin en *Harvard Law Review*, vol. 42, p. 395.

³⁵ Así Madison en *The Federalist*, núm. 45

³⁶ Según la expresión de John Adams en «Discourses on Davila», *Works*, 1851, vol. VI, p. 233

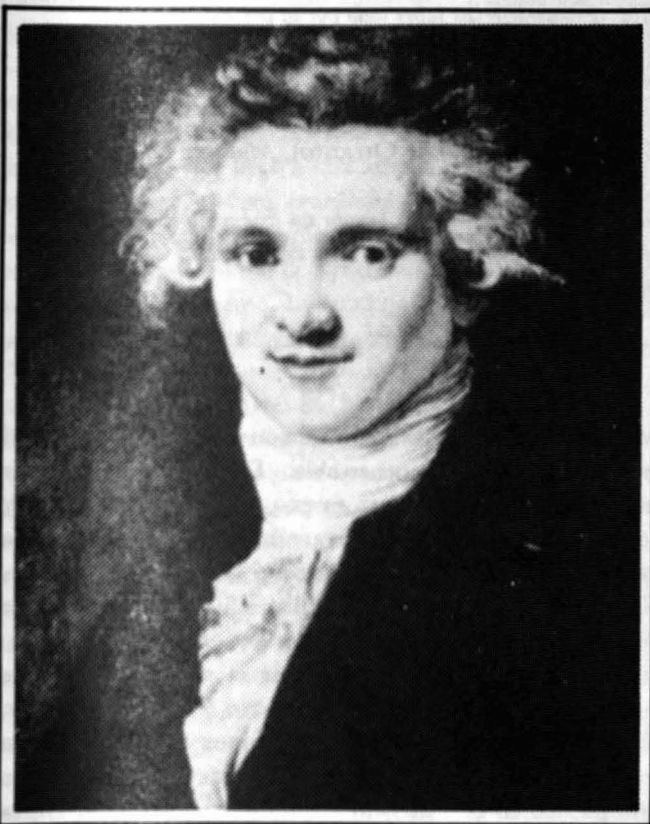
³⁷ *Ancien Régime*, loc. cit.

³⁸ Véase nota 29

³⁹ En Niles, *Principles and Acts of the Revolution*, Baltimore, 1822, p. 404

⁴⁰ Véase Robert R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution*, Princeton, 1959, p. 210

fue, al menos parcialmente, resultado de un esfuerzo deliberado y concreto hacia la liberación de la pobreza como no se había realizado nunca en los países del Viejo Mundo. Este esfuerzo, esta temprana resolución para vencer la miseria aparentemente sempiterna de la humanidad, constituye, sin duda, uno de los mayores logros de la historia de Occidente y de la historia de la humanidad. La dificultad estribaba en que la lucha para abolir la pobreza, bajo la presión de una incesante emigración masiva de Europa, fue cayendo paulatinamente bajo la influencia de los mismos pobres y, en consecuencia, bajo la influencia de los ideales que había inspirado la pobreza, distintos de los principios que habían inspirado la fundación de la libertad.



Robespierre

En efecto, la abundancia y el consumo ilimitado son los ideales de los pobres; son el espejismo en el desierto de la miseria. En este sentido, abundancia y miseria son sólo dos caras de la misma moneda; los lazos de la necesidad no necesitan ser de hierro, pueden ser de seda. Siempre se han considerado incompatibles libertad y lujo, y la opinión moderna que tiende a echar la culpa de la insistencia con que los Padres fundadores elogiaron la frugalidad y la «sencillez de costumbres» (Jefferson) a un desprecio puritano por los encantos del mundo, revela más una incapacidad para comprender la libertad que una ausencia de prejuicios. En efecto, la «pasión fatal por las riquezas llovidas del cielo» nunca fue el vicio de hombres sensibles, sino el sueño de los pobres; y si ha prevalecido en América, casi desde el comienzo de su colonización, se ha debido a que el país era, incluso en el siglo XVIII, no sólo «el país de la libertad, el asiento de la virtud, el asilo de los oprimidos», sino también la tierra prome-

tida de quienes habían vivido en unas condiciones que difícilmente podían haberles preparado para entender ni la libertad ni la virtud. También es la pobreza europea la que ha tomado su desquite en los estragos con que la prosperidad y la sociedad de masas americanas amenazan crecientemente toda la esfera política. El deseo oculto de los pobres no es «a cada uno según sus necesidades», sino «a cada uno según sus deseos». Aunque es cierto que la libertad sólo puede llegar a quienes tienen cubiertas sus necesidades, también es cierto que nunca la lograrán aquellos que están resueltos a vivir de acuerdo con sus deseos. El sueño americano, como lo entendieron los siglos XIX y XX bajo el impacto de la inmigración masiva, no fue el sueño de la Revolución americana —la fundación de la libertad— ni el de la Revolución francesa: la liberación del hombre; se trató desgraciadamente del sueño de una «tierra prometida» donde abundasen la leche y la miel. El hecho de que el progreso de la tecnología moderna fuese capaz de realizar tan pronto este sueño más allá de toda esperanza, tuvo el efecto de confirmar a los soñadores que habían venido realmente a vivir en el mejor de los mundos posibles.

En conclusión, no puede negarse que Crèvecoeur tenía razón cuando predijo que el «hombre predominará sobre la ciudad no [que] sus máximas políticas se esfumarán», que aquellos que afirman con toda seriedad «la felicidad de mi familia es el único objetivo de mis deseos» serán aplaudidos por casi todo el mundo cuando, en nombre de la democracia, desahoguen su rabia contra «los grandes personajes que se han elevado tanto sobre el nivel del hombre común» que sus aspiraciones trascienden su felicidad privada, o cuando, en nombre del «hombre común» y de cierta confusa idea de liberalismo, denuncien la virtud pública, que no es la del granjero precisamente, como simple ambición, y a aquellos a quienes deben su libertad como «aristócratas», a quienes (como en el caso del pobre John Adams) imaginan poseídos por una «vanidad colosal».⁴¹ La conversión del ciudadano de las revoluciones en el individuo privado de la sociedad del siglo XIX ha sido descrita frecuentemente, generalmente en función de la Revolución francesa, que hablaba de *citoyens* y *bourgeois*. A un nivel más erudito, podemos considerar esta desaparición del «gusto por la libertad política» como la retirada del individuo a una «esfera íntima de la conciencia» donde encuentra la única «región apropiada para la libertad humana»; desde esta región, como desde una fortaleza derrumbada, el individuo, habiendo predominado sobre el ciudadano, se defenderá entonces contra una sociedad que, a su vez, «predomina sobre la individualidad».⁴² Fue este proceso, más que las revoluciones, el que determinó la fisonomía del siglo XIX como, en parte, aún determina la de nuestro siglo. ♦

⁴¹ Tal fue el veredicto de Parrington. Existe, sin embargo, un excelente ensayo de Clinton Rossiter: «The Legacy of John Adams» (*Yale Review*, 1957) que, escrito con penetración y amor por el hombre, rinde justicia a esta extraña figura de la Revolución. «En la esfera de las ideas políticas, no tuvo ningún maestro —e incluso ninguno que se le igualase— entre los Padres fundadores».

⁴² John Stuart Mill: *On Liberty* (1859)