

# ANACRONISMO e IRRUPCIÓN

Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna

# 4

Los  
derroteros  
del vínculo  
entre  
Felicidad  
y Política  
en la  
Teoría  
Política  
Clásica  
y Moderna



**UBA Sociales**  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

**Revista Anacronismo e Irrupción**  
ISSN 2250-4982 - Volúmen 3 - N° 4  
Mayo 2013 - Noviembre 2014  
Instituto de Investigaciones Gino Germani  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad de Buenos Aires - Argentina



*La revista Anacronismo e Irrupción es una publicación semestral vinculada al grupo de estudio de Teoría Política Clásica y Moderna, inscripto en el Instituto de Investigaciones “Gino Germani” de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

*Abocada a la Teoría y Filosofía Política, se propone aportar a la labor de intercambio y difusión de la producción científica del área, publicando artículos sujetos a las condiciones de referato doble ciego y que comprenden distintas modalidades:*

*artículos focalizados en temáticas específicas de la Teoría Política clásica y moderna, artículos que hacen hincapié en hermenéuticas contemporáneas en torno a lo clásico y moderno, contribuciones que expliciten avances de investigaciones y reseñas críticas.*

Revista Anacronismo e Irrupción  
Instituto de Investigaciones Gino Germani  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad de Buenos Aires  
Presidente J. E. Urriburu 950, 6to. Piso  
(1114) Buenos Aires, Argentina  
Tel.: (54) (11) 4508-3815  
Fax: (54) (11) 4508-3822  
E-Mail: [anacronismoeirrupcion@sociales.uba.ar](mailto:anacronismoeirrupcion@sociales.uba.ar)

## Sumario

Cuerpo Editorial .....	4
Editorial .....	6
Acerca del Dossier de este número .....	10

### Dossier

La felicidad de los antiguos y de los modernos. Leo Strauss, Alexandre Kojève y la cuestión de los géneros de vida. <i>The Happiness of the Ancients Compared with that of the Moderns. Leo Strauss, Alexandre Kojève, and the Question Concerning the Ways of Life.</i> Luciano Nosetto .....	12 – 57
Política y ética en Aristóteles y Maquiavelo: un contrapunto para pensar la felicidad política. <i>Politics and ethics in Aristotle and Machiavelli: a counterpoint to think political happiness.</i> Luis Santiago Grimmer y Federico Nicolás Lombardí.....	58 – 84
Ética, política y afectos en Spinoza: la cuestión de la felicidad política. XXX. Agustín Volco .....	85 – 103
Jean-Jacques Rousseau: el amor de sí mismo y la felicidad pública. XXX. Vera Waksman .....	104 – 127
La búsqueda de la felicidad en la república moderna: Alexander Hamilton y Thomas Jefferson en conflicto por Maquiavelo. <i>Pursuit of Happiness in modern Republic: Alexander Hamilton and Thomas Jefferson quarrelling for Machiavelli.</i> R Gabriela Rodríguez y Eugenia Mattei.....	128 – 160

La felicidad y la furia. República y Revolución en el pensamiento de Mariano Moreno. XXX. Silvana Carozzi .....	161 – 178
Variaciones sobre la felicidad. Hannah Arendt, G.W.F. Hegel, Walter Benjamin. <i>Variations on happiness. Hannah Arendt, G.W.F. Hegel, Walter Benjamin.</i> Micaela Cuesta .....	179 – 208
Apogeo y caída de la felicidad burguesa. La crítica marxista al utilitarismo clásico. <i>Apogee and fall of bourgeois happiness. The Marxist critique of classical Utilitarianism.</i> Fernando Lizárraga .....	209 – 239
<b>Reseñas</b>	
“La república patriota. Travesías de los imaginarios y de los lenguajes políticos en el pensamiento de Mariano Moreno”. Tomás Wieczorek .....	240 – 244
<b>Clases Magistrales y Conferencias</b>	
Dramas, conflictos y promesas del nuevo constitucionalismo latinoamericano. Roberto Gargarella .....	245 – 257

## Cuerpo Editorial

### Directores

Miguel Ángel Rossi  
Cecilia Abdo Ferez

### Comité de Dirección

Julio César Casarín Barroso Silva  
Gisela Catanzaro  
Fernando Lizárraga  
Gabriela Rodríguez

### Comité de Redacción

Juan Acerbi  
Luis Blengino  
Hernán Borisonik  
Alejandro Cantisani  
Diego Conno  
María Cristina Ruiz del Ferrier  
Ricardo J. Laleff Ilieff  
Elena Mancinelli  
Rodrigo Ottonello  
Alejandra Pagotto

### Diseño

Daniel Sbampato

### Consejo Editorial

Gerardo Aboy Carles. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Cicero Araujo. *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Sebastián Barros. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB), Argentina.*

Francisco Bertelloni. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Maurico Beuchot. *Universidad Nacional Autónoma de México, México.*

Paula Biglieri. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM), Argentina.*

Atilio Boron. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

María Eugenia Borsani. *Universidad Nacional del Comahue, Argentina.*

José Emilio Burucúa. *Instituto de Altos Estudios Sociales, Argentina. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.*

Gabriel Cohn. *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Luis Antonio Cunha Ribeiro. *Universidade Federal Fluminense (UFF), Rio de Janeiro, Brasil.*

Marilena Chaui. *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Gaetano Chiurazzi. *Università dei Torino, Italia,*

Rubén Dri. *Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina.*

Ricardo Forster. *Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina.*

Julián Gallego. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Stéphane Douailler. *Universidad Paris 8, Francia.*

Alejandro Groppo. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Católica de Córdoba (UCC), Argentina.*

Horacio González. *Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina.*

Eduardo Grüner. *Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina.*

Claudia Hilb. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Guillermo Hoyos. *Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.*

Fabián Ludueña Romandini. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Argentina.*

José Pablo Martín. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina.*

Claudia Moatti. *Universidad Paris 8, Francia. Universidad del Sur de California, Estados Unidos de América.*

Francisco Naishtat. *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad de Buenos Aires, Argentina. Universidad Nacional de La Plata, Argentina.*



Georges Navet. *Universidad Paris 8, Francia.*

Teresa Oñate. *Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.*

Eunice Ostrensky. *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Pablo Oyarzún. *Universidad de Chile, Chile.*

Beatriz Porcel. *Universidad Nacional de Rosario, Argentina.*

Eduardo Rinesi. *Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina.*

Jacinto Rivera de Rosales. *Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.*

Alicia Schniebs. *Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Diego Tatián *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.*

Tomás Várnagy. *Universidad Nacional de La Matanza, Argentina. Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Patrice Vermeren. *Universidad Paris 8, Francia.*

Susana Villavicencio. *Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

## Editorial

Llamamos a esta revista *Anacronismo e Irrupción* como un modo de afirmar, no sólo la consustancialidad de la Teoría Política y la historicidad, sino también nuestra forma particular de comprender e intervenir *en esa relación*.

Pensar la Teoría Política en relación con la historicidad implica no limitarnos a comprenderla como un mero *corpus* de conceptos. Un *corpus* que incluyera – pongamos- al Estado, el poder, la dominación, las instituciones, y que definiría una frontera inamovible entre aquello que “pertenece” a la disciplina y aquello que no. Ese *corpus* existe y, sin embargo, poner todos esos conceptos juntos en una hoja en blanco no hace de un texto, un texto de Teoría Política.

Implica no entenderla tampoco como un *diálogo* entre autores reconocidos; diálogo incondicionado y metahistórico, siempre a la espera de ser reabierto por un lector igualmente abstracto. Ese diálogo, si existe, no podría obviar los silencios, los cortes y los malentendidos entre quienes logran, a veces, hablar.

Pensar la Teoría Política en relación con la historicidad vuelve móviles las fronteras disciplinarias, las relativiza y las pone en tensión, aunque no las anula. Reivindicamos a la Teoría Política como un *hacer teórico siempre urgido* –de algún modo- por la “época”, como una forma de pensamiento no autosuficiente ni pasible de girar únicamente sobre sí, como un pensamiento que no puede ser sólo pensamiento del pensamiento, sino que tiene, como determinación, que vérselas con aquello que comprende poco y tarde, aquello que lo rasga y lo rechaza, que lo seduce y lo ningunea. Comprendemos a la Teoría Política como ese pensar interpelado por el tiempo, aunque éste, sin embargo, pueda existir sin aquel. Como un agregado que nadie solicita en estas formas académicas y que, no obstante, suele instrumentarse por los mismos que no lo reclaman, de otras maneras. Un pensar que a veces se vuelve





normativo, otras justificatorio, a veces simplificador, otras crítico, a veces binario y otras complejizador. Que no siempre está a la altura de lo que sucede y, en ocasiones, lo sobrepasa. Un pensar para el cual el binarismo y la simplificación con los cuales ciertos escenarios se determinan y en los que –ocasionalmente- ese pensar se inscribe (o incluso produce), no necesariamente es una pobreza que él deba rechazar, porque también el binarismo le es un desafío, y no sólo la más amable multiplicidad. Un pensar que puede hacer algo incluso con aquello que no es lo que espera, porque su tarea no es embellecer, pero tampoco lo es ser crónica ni archivo exótico, ni indiferencia, ni palabrerío de jerga. Un pensar al cual el elemento “política” no le resulta un adjetivo intercambiable por cualquier otro.

Nombramos antes la inadecuada palabra “época”. Aceptar escribirla, aunque reconozcamos su inadecuación, es trabajar con las palabras como aquello impropio: no sólo por desajustado, sino por ajeno, por ser supuesta propiedad de otros. Trabajar con palabras sin volverlas posesiones conlleva una incomodidad que defendemos y también pone los baremos de una disputa por la significación. La relación de la Teoría Política con la historicidad, que aquí afirmamos, trabaja con las palabras sabiendo que son impropias y que, justamente por eso, no tiene necesidad de “renunciar” a ellas. Hablamos de época, cuando lo que queremos es desmontar ese concepto (junto con otros, como “contexto”, cada vez más cercano a la “escenografía”), porque sostenemos la necesidad del anacronismo para la Teoría Política.

El rechazo del anacronismo se impone como un deber a todo buen especialista. Podría resumírsele en el deber de “no proyectar” el presente al pasado o, lo que es igual, en la exigencia de interpretar el pasado sólo con las categorías del pasado. Este deber disciplinario demanda no mezclar los tiempos, saber ajustarse a lo que “la época permite”, saber qué cosa “no pudo existir en esa época” y controlar el impulso de agregarlo, proponer cruces sólo entre contemporáneos, apegarse a que sólo la antigüedad diga de la antigüedad y saber que nada hace un medievalista leyendo a un moderno, sino “salirse de su campo”, quizá como pasatiempo de ocasión.

Lo que está a la base de esta obligación autoasumida de rechazar el anacronismo se resume en la noción de “época” que antes criticamos, entendida como aquella concordancia eucrónica, aquel tiempo idéntico, adecuado a sí mismo, en el que todo lo pertinente –incluso la inteligibilidad- es contemporáneo. Lejos de aceptar esta supuesta identidad del tiempo y de suponer una inteligibilidad adecuada a la época, aquí reivindicamos la necesidad del anacronismo –porque él atraviesa todas las contemporaneidades- y concebimos el tiempo como un complejo andamiaje de otros tiempos, impuros, poblados de objetos e imágenes sobredeterminadas, frente a las cuales sólo es posible arriesgar interpretaciones que no siempre son ni evidentes, ni adecuadas, ni coherentes, ni regidas por el “estilo” que se espera de ellas, ni por la armonía entre sus elementos. Lo anacrónico es aquel diferencial de tiempos heterogéneos que aparece en los objetos e imágenes, y es esa plasticidad, esa mezcla o montaje de tiempos, la que debe ser interrogada, bajo la forma de la distancia o la ajenidad entre quien estudia y lo estudiado. El anacronismo implica que ninguna época es autosuficiente y que al evitar las cronologías y las linealidades, se puede asumir el riesgo del descubrimiento de lo plegado en el objeto. Es decir, el anacronismo implica la necesidad de la fantasía y la invención en la teoría.

El anacronismo tiene límites. No cualquier empaste de tiempos y temas y autores y acontecimientos es válido. Y sin embargo, cuáles lo son no puede ser establecido a priori. Tiene límites también, porque lo que se pretende no es introducir cualquier nueva ficción en las imperantes. Resistirse a saber algo del pasado bajo la forma del recobrar, o peor, del recobrarnos, resistirse a unificar el tiempo –como si nosotros fuéramos los unívocos- cuando él es un complejo diferencial de heterogéneos, no implica que toda cosa que se haga sea aceptada. Pretendemos atender a esas concepciones de la historia y la política en las que se requiere no sólo comprender, sino cortar; no únicamente entender, sino inquietar; no sólo atender a lo extraño, sino provocar una interrupción que la misma cosa exige. Implica provocar una involuntaria irrupción de algo que aparecía cómodamente plegado e idéntico, plenamente significado y valorado. Anacronismo e irrupción son complementarios.

El anacronismo y la irrupción no desconocen tradiciones. Más bien, toman a esas tradiciones como efectos de un citado de textos y de acontecimientos que se quieren emparentar, y al hacerlo, algo pervive y algo muta, en una dinámica durable. El citado puede ser caprichoso, ilusorio, y sin embargo, ese capricho es una forma repetida de la búsqueda de legitimación política: piénsese sólo en las veces en que ciertos personajes de la historia se autonombren –a primera vista, injustamente- los seguidores de, los hijos, los que toman “la máscara”, los que siguen la estela de otros anteriores. Los jacobinos, con los romanos y su versión burguesa de los atenienses y ascética de los espartanos, por traer un ejemplo. ¿Por qué la teoría no podría hacerse eco de esas citaciones caprichosas e indagar qué dinámica –incluso inconsciente- las sostiene?

Hablamos entonces de producir una revista de Teoría Política clásica y moderna no desde la posición de quien ignora la tradición y las disciplinas, sino desde la de aquél que, encarnándolas, las desconcierta y al hacerlo, se ve desconcertado, descolocado en su “posición”. Pretendemos conformar un espacio en el que, al no ocupar el lugar preestablecido que se asigna a la Teoría Política de épocas y a sus publicaciones, permanezcamos en lo atópico, y por qué no, apostemos a lo atípico. Parecer principiantes antes que filólogos, traidores antes que traductores, trabajadores de la investigación antes que especialistas -y aún así, hacer filología, traducciones y tener un arsenal bibliográfico-. Pretendemos conformar un espacio dentro de los “márgenes de la ciudad” –por así llamarlos-, aún cuando para el ojo avezado sea más fácil catalogarnos de extranjeros. Si la heterogeneidad compleja de los tiempos se inscribe en situaciones espacio-temporales que también son múltiples (incluso en la forma del binarismo y la polarización), ante esto, sólo se puede proponer ejercitar teorías políticas que se quieran inconclusas, discursos en vilo. Ante esto, cualquier forma de método y cualquier texto producido se convierten en un motor para una nueva indagación, para otro intento. Esta inquietud y esta búsqueda es lo que queremos compartir.

Buenos Aires, mayo de 2013.

## Acerca del Dossier

El vínculo entre Felicidad y Política ha sido un tópico central en la Teoría Política Clásica. La sola mención de Aristóteles y la explicitación de su célebre frase: *todos los hombres desean ser felices*, bastaría para justificar esta afirmación. Así, el Estagirita hablará incluso de dos tipos de felicidad: la de la vida contemplativa, vida individual, y la de la vida activa, vida en la *polis*, único terreno en el cual los ciudadanos alcanzarían sus mayores potencialidades.

La Felicidad enmarca una serie de significantes que la unen a la politicidad por diferentes e incluso antagónicos caminos. A grandes rasgos, podríamos decir que la Antigüedad referenció la Política como la *praxis* del buen vivir o la buena vida -una vez más Aristóteles-, haciendo de la orientación normativa el eje de su definición. La Teoría Política Medieval, en cambio, produjo el reverso de tal apreciación, al vincular la Felicidad con la vida eterna, con lo extra-mundano, en una especie de primera disociación fuerte entre Felicidad y Política (o entre Felicidad y Mundo).

En el caso de la Modernidad, y sobre todo si ponemos el énfasis en la tradición después llamada liberal, la Felicidad deviene un asunto privado, una dimensión empírica y subjetiva y, por tanto, no susceptible de ninguna agenda política. Por ende, todo Estado que osara entrometerse en cuestiones de Felicidad sería tratado de autoritario y paternalista. Esa individualización y repliegue privado de la Felicidad, sin embargo, no excluyó que ella apareciese en la mayoría de las plataformas emancipadoras -algunas de ellas, utópicas-, y paradójicamente también, en las constituciones de los nuevos Estados, haciendo de la promoción y de la “búsqueda” de la Felicidad un problema colectivo, más allá del reconocimiento a su anclaje subjetivo. Estas dos dimensiones, la individual y la colectiva, se entremezclan en la Felicidad, y el recorrido de sus tensiones, de los intentos de fusión o de las identificaciones entre ambas, siembra disputas que definen tradiciones y experiencias históricas con resonancias aún audibles.

La propuesta de nuestra convocatoria invita a repensar los posibles vínculos entre Felicidad y Política, para dar cuenta de las distintas vías del significativo Felicidad arraigados en la Teoría Política Clásica y Moderna y sus recepciones contemporáneas.



La felicidad de los antiguos y de los modernos.  
Leo Strauss, Alexandre Kojève  
y la cuestión de los géneros de vida.

The Happiness of the Ancients

Compared with that of the Moderns. Leo Strauss, Alexandre Kojève,  
and the Question Concerning the Ways of Life.

Luciano Nosetto\*

*Fecha de Recepción: 5 de marzo de 2013*

*Fecha de Aceptación: 29 de mayo de 2013*

**Resumen:** *Este artículo presenta un comentario o lectura cercana del intercambio entre Leo Strauss y Alexandre Kojève sobre la tiranía. Este intercambio actualiza la querrela entre antiguos y modernos en torno a las preguntas de cuál es la mayor felicidad a la que puede aspirar el hombre, y cuál es la relación entre filosofía y política acorde a esa expectativa. Sobre la base del derecho natural clásico, Strauss sostiene la perspectiva antigua, identificando que la mayor felicidad es provista por la vida filosófica y derivando de ello un curso de acción política conservador. Apoyado en la fenomenología hegeliana, Kojève sostiene la perspectiva moderna, identificando que la mayor satisfacción resulta de la vida activa, y derivando de ello un curso de acción revolucionario, que culmina en el Estado universal y homogéneo.*

**Palabras clave:** *Felicidad – tiranía – vida activa – vida contemplativa – fin de la historia.*

---

\* Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Sociales. Investigador del CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). Correo electrónico: [lnosetto@sociales.uba.ar](mailto:lnosetto@sociales.uba.ar).

**Abstract:** *This article presents a comment or close reading of the exchange between Leo Strauss and Alexandre Kojève concerning tyranny. This exchange reawakens the quarrel between ancients and moderns concerning the happiest way of life, and the most suitable relation between philosophy and politics according to that way of life. On the basis of classical natural right, Strauss holds the ancient view, arguing that the greatest happiness is provided by the philosophic life, and deriving therefore a conservative course of action. On the basis of Hegelian phenomenology, Kojève holds the modern view, arguing that the active life provides the greatest satisfaction, and deriving therefore a revolutionary course of action, which culminates in the universal and homogeneous state.*

**Keywords:** *Happiness – tyranny – active life – contemplative life – end of history.*

No resulta en exceso esquemático remitir la diferencia entre antiguos y modernos en lo relativo a la felicidad a la preferencia antigua por la vida contemplativa y la preferencia moderna por la vida activa. Para el pensamiento antiguo, la vida feliz en grado sumo es la vida de quien se dedica a comprender; para el pensamiento moderno, una vida feliz es una vida activa: la felicidad consiste en transformar más que en comprender. Responde esta diferencia a la concepción de ciencia de unos y otros. Si, para la antigüedad, la ciencia consiste en contemplar el todo del que el hombre es parte y no artífice; para los modernos, solo comprendemos aquello que hacemos, solo es posible conocer nuestros propios artificios: ciencia moderna es transformación o conquista de la naturaleza por el hombre y para el hombre. La comprensión se vuelve así subsidiaria de la acción. De este modo, diferentes concepciones de ciencia derivan en diferentes evaluaciones del género de vida preferible, y en diferentes consideraciones respecto de la relación entre comprensión y acción, entre ciencia y política, entre teoría y práctica. La cuestión de los géneros de vida –esto es, la pregunta de cómo vivir o qué género de vida es preferible– lleva implícita la cuestión de la relación entre un género y otro.



Jenofonte tiene el mérito de componer ambas cuestiones en su *Hierón*, que consiste en el diálogo entre un poeta y un tirano sobre la cuestión de los géneros de vida. Leo Strauss rescata esta obra menor de Jenofonte en un comentario publicado en 1948 bajo el título *On Tyranny*, dando a ver el arte de escribir de un pensador por lo general menospreciado. De cara a las tiranías del siglo XX, Strauss denuncia la incompreensión de la ciencia contemporánea y vuelve sobre este diálogo, pretendiendo sostener la actualidad y superioridad del pensamiento clásico. Dos años más tarde, Alexandre Kojève publica una reseña del libro de Strauss, denunciando el anacronismo de la ciencia política clásica, y postulando la superioridad del pensamiento moderno. En 1954, los tres textos (los del ático, el alemán y el ruso) son compilados en un libro, al que se suma una respuesta de Strauss a la reseña de Kojève. Se forma así un juego de “cajas chinas” que consta del diálogo de Jenofonte, el comentario de Strauss, la crítica de Kojève y la respuesta de Strauss.<sup>1</sup> El intercambio entre Strauss y Kojève no solo tiene el mérito de exponer con inusual claridad la perspectiva de ambos pensadores. Resulta también una animada querrela entre quien se considera un abogado de la solución clásica y quien se considera un abogado de la solución moderna. Este intercambio actualiza así la querrela entre antiguos y modernos en torno a las preguntas de cuál es la mayor felicidad a la que puede aspirar el hombre, y cuál es la relación entre filosofía y política acorde a esa expectativa. En lo que sigue, se lee un comentario o lectura cercana de este intercambio, motivado por el interés en dar a ver los modos, contrastantes en sumo grado, en que el antiguo Strauss y el moderno Kojève conciben la felicidad humana y, con ello, la relación entre vida activa y contemplativa.

---

1 Pippin, Robert. “Being, Time, and Politics: The Strauss-Kojève Debate.” *History and Theory*, Vol. 32, N° 2 (mayo, 1993): 138. Para un detalle sobre las diferentes ediciones de estos textos, ver Patard, Emmanuel. “‘Restatement,’ by Leo Strauss (Critical Edition)” *Interpretation*, Vol. 36, N° 1 (otoño 2008): 3-27; Gourevitch, Victor y Roth, Michel “Introduction.” *On Tyranny*. Eds. Victor Gourevitch y Michel Roth. Chicago: University Press, 1991, ix-xxii.

## 1. Leo Strauss y la ciencia política clásica

Strauss introduce su comentario al diálogo *Hierón* de Jenofonte postulando la necesidad y posibilidad de un retorno a la ciencia política clásica.<sup>2</sup> Indica que la tiranía es un peligro coetáneo a la vida política y que, de manera similar, el análisis de la tiranía es coetáneo al pensamiento político. Sin embargo, la ciencia política moderna, obsesionada con la creencia de que los juicios de valor son lesivos de toda objetividad científica, no puede identificar a la tiranía cuando la tiene ante sus ojos. De modo que, ante el peligro permanente y contemporáneo de la tiranía, el retorno a la ciencia política clásica se vuelve necesario.

Pero la posibilidad de este retorno no está garantizada por su necesidad o conveniencia; depende más bien de dos condiciones cruzadas. Por un lado, para estar en condiciones de contribuir a la comprensión contemporánea de la tiranía, la ciencia política clásica tuvo que haber previsto la forma contemporánea de la tiranía. Si la tiranía en su forma contemporánea constituye un fenómeno que escapa al marco de referencia del pensamiento clásico, la contribución de la ciencia política clásica se vuelve nula. A su vez, esa contribución clásica debe estar disponible para nosotros; debemos estar en condiciones de comprender la ciencia política clásica. De este modo, el riesgo del anacronismo es doble: el fenómeno contemporáneo de la tiranía debe estar al alcance de la ciencia política clásica; a su vez, la ciencia política clásica debe estar al alcance de los estudiosos contemporáneos. Strauss dedica su introducción al tratamiento de ambas cuestiones.

Comienza ciñendo las diferencias entre la tiranía clásica y la tiranía moderna. Sostiene que la tiranía moderna se distingue de su antecesora clásica por disponer de tecnología e ideologías. La tecnología moderna es fruto de la ciencia moderna, de la interpretación particularmente moderna de ciencia como una conquista activa de la naturaleza, como una puesta de la naturaleza al servicio del hombre. A su vez, las ideologías modernas

---

<sup>2</sup> En este texto, Strauss remite indistintamente a “ciencia política clásica” o “ciencia política socrática” o “filosofía política clásica”.





son fruto de las expectativas de difusión y popularización del conocimiento científico. Estas expectativas de educación popular suponen también la moderna idea de ciencia; en particular, suponen que las propensiones naturales de los hombres y las correlativas desigualdades naturales pueden ser educadas, esto es, que la naturaleza humana también puede ser conquistada por el avance científico. La diferencia elemental entre la tiranía clásica y la tiranía moderna se reduce entonces a la interpretación moderna de ciencia como conquista de la naturaleza. La tiranía moderna no es más que la tiranía clásica afectada por el influjo de la ciencia moderna. Strauss afirma entonces que la “forma natural” o “elemental” o el “estrato básico” de la tiranía es el mismo para antiguos y modernos. No anticipa cuál es este estrato básico de la tiranía que los antiguos conocían y los modernos olvidaron. Se limita a indicar que “el estrato básico de la tiranía moderna nos sigue resultando, a efectos prácticos, ininteligible si no recurrimos a la ciencia política de los clásicos”.<sup>3</sup>

De modo que el fenómeno moderno de la tiranía está al alcance de la ciencia política clásica. ¿Pero la ciencia política clásica está a nuestro alcance? ¿Cuáles son las condiciones bajo las cuales el estudioso moderno puede acceder a la comprensión de una enseñanza del pasado? Strauss sostiene en este punto que el pensamiento del pasado puede estudiarse de dos maneras contrapuestas. En primer lugar, la manera historicista, o la historia historicista de la filosofía, parte del supuesto de que todo pensamiento es histórico, o del supuesto de que los fundamentos del pensamiento humano son determinados por las condiciones históricas. Strauss sostiene que, al remitir la doctrina de un pensador del pasado a sus condiciones históricas, el intérprete introduce en su reconstrucción de la doctrina un presupuesto que le es completamente ajeno. Distorsiona el pensamiento del pasado, al no hacer el esfuerzo por interpretarlo en sus propios términos. Se apresura a “entender el pensamiento del pasado mejor de lo que este se entendía a sí mismo antes de haberlo entendido exactamente como se entendía a sí mismo”, de tal modo que su reconstrucción resulta “una discutible mezcla de interpretación y crítica”.<sup>4</sup> La manera

---

3 Strauss, Leo. *Sobre la tiranía. Seguimiento del debate Strauss-Kojève*. Madrid: Encuentro, 2005, 42.

4 *Ídem*, 45.

asumida por Strauss, la “verdadera comprensión histórica”, la historia no historicista de la filosofía se propone entender el pensamiento del pasado en sus propios términos, haciendo el esfuerzo por interpretar a los filósofos del pasado del modo en que ellos quisieron ser interpretados.

Ahora bien, ¿cómo quiso ser interpretado Jenofonte? Strauss señala que Jenofonte fue un orador que cultivó la retórica socrática. A diferencia de la retórica corriente, la retórica socrática consiste en un arte o técnica de escritura cuyo resultado más perfecto tiene la forma del diálogo. Por este medio, el autor comunica su pensamiento de modo indirecto u oblicuo, brindando a un mismo tiempo una enseñanza edificante, accesible a todos los lectores, y una enseñanza profunda, accesible solo a quienes demuestran aptitud y compromiso. La retórica socrática se basa en la premisa de “una desproporción entre la búsqueda intransigente de la verdad y las exigencias de la sociedad”,<sup>5</sup> es decir, en la premisa de que la búsqueda intransigente de la verdad puede lesionar los fundamentos de la ciudad y generar represalias contra los filósofos. La retórica socrática evita poner en riesgo a la ciudad y a la filosofía. Concluye Strauss su introducción sosteniendo que la interpretación no historicista de la retórica socrática debe captar los dobleces de la enseñanza contenida en el diálogo. Solo así, la enseñanza de la ciencia política clásica se vuelve accesible para nosotros.

#### *La dialéctica del sabio y el tirano*

El primer problema de una historia no historicista de la retórica socrática es la dificultad de interpretar correctamente no solo la enseñanza manifiesta de un diálogo, sino también su enseñanza velada. El primer capítulo del comentario de Strauss, titulado “El problema”, se dedica a reseñar esta dificultad. Allí, sostiene Strauss que la intención del diálogo de Jenofonte no es ni explícita ni manifiesta. En una primera lectura, el texto presenta un diálogo entre el tirano Hierón y el poeta Simónides en torno al género de vida preferible. En la primera parte del diálogo, el tirano se encarga de describir sus

---

<sup>5</sup> *Ídem*, 47.



desdichas, indicando que cualquier género de vida es preferible al del tirano. En la segunda parte, el poeta se encarga de demostrar que el tirano benefactor puede ser el más feliz de los hombres. Strauss identifica el mensaje explícito del diálogo con la idea de que la vida del tirano benefactor es sumamente deseable. Pero, con este mensaje explícito, ¿no se expone Jenofonte a la misma acusación que recayó sobre su maestro: la de incitar a la tiranía? ¿Es legítimo identificar el mensaje de Jenofonte con el de uno de los personajes de su diálogo? Incluso de ser así, ¿cuán sincero es el mensaje de Simónides? Tal vez, el poeta haya limitado la franqueza de su mensaje a efectos de consolar al tirano desdichado, o de evitar las represalias que podrían sobrevenirle.

El segundo capítulo del comentario se detiene en el título y la forma de la obra de Jenofonte. Indica Strauss que el diálogo en cuestión tiene un título compuesto por un nombre propio en nominativo (Ἱέρων [Hierón]) y por un adjetivo referido al tema de la obra (Τυραννικός [tiránico]). Por vía de la comparación del título de este diálogo con el de otras obras de Jenofonte, Strauss subraya el hecho de que este diálogo pretende enseñar el arte tiránico a un gobernante griego pero no ateniense. Enfatiza Strauss el hecho de que el arte tiránico (o el arte de gobernar bien como tirano) no implica el reemplazo de un régimen malo por otro bueno, sino la mejora de un régimen defectuoso que, aunque mejorado, seguirá siendo defectuoso.<sup>6</sup>

El tercer capítulo del comentario de Strauss, por lejos el más extenso, está dedicado a una reposición pormenorizada del diálogo entre Hierón y Simónides. Consta de tres

---

6 Al observar la meticulosidad con que Strauss se ocupa del título de la obra de Jenofonte, uno no puede evitar preguntarse por el título de la obra del mismo Strauss. En principio, “Sobre la tiranía” aparece como un título de una sobriedad sin par. Al comparar el título del diálogo de Jenofonte con el título del comentario de Strauss, es evidente que Strauss construyó su título manteniendo la referencia a la doctrina tiránica pero eliminando el nombre propio del tirano. Surge la pregunta de cuál es el nombre que podría acompañar en nuestros días a la doctrina tiránica. Una pista en este sentido es provista por el epígrafe que se lee inmediatamente después del título. Se trata de cuatro fragmentos de *The History of England* de Thomas Macaulay (Filadelfia: Butler & Co., 1856, vol. 3, libro IV, cap. 21, 181), en los que el político e historiador *whig* subraya los efectos del sentir general de los lectores sobre la libertad de prensa. Macaulay señala que la abolición de la censura gubernamental fue sucedida por la censura del “sentir general”, haciendo de la prensa más libre de Europa la más mojigata. Aventuramos que, tomados en su conjunto, título y epígrafe del comentario de Strauss apuntan al problema que un colega y contemporáneo de Macaulay identificó con la fórmula de la tiranía de las mayorías. Ver Carta de Strauss a Kojève del 14/09/1950 (Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, 254).

partes de extensión desigual, identificadas cada una con un subtítulo. La primera parte, “Los personajes y sus intenciones”, hace foco en la caracterización del tirano y el poeta. A estos efectos, Strauss divide el diálogo en dos partes. El diálogo comienza con la pregunta de Simónides a Hierón por el mejor género de vida. Al presentar su pregunta, el poeta aduce que, dado que Hierón fue un particular antes de ser un tirano, cuenta con un conocimiento de primera mano sobre ambos géneros de vida y sabe mejor que el poeta cuál de los dos géneros de vida es preferible. Esto da lugar a la primera parte del diálogo, donde Hierón sostiene que la vida del tirano es en extremo desdichada y que la vida de cualquier particular es preferible. La primera parte del diálogo culmina cuando Hierón llega al extremo de sostener que a nadie conviene tanto el suicidio como a un tirano. Llegados a este punto, el tirano cede la palabra y es el poeta el que toma la iniciativa, articulando consejo y consuelo. El poeta sostiene entonces que la vida del tirano es sumamente preferible (consuelo) a condición de que el tirano beneficie a su ciudad (consejo). Así, el mensaje explícito del diálogo consiste en la identificación del tirano benefactor con la vida preferible en grado sumo. Ahora bien, el despliegue de la primera parte del diálogo le resulta a Strauss de lo más inverosímil. Strauss no admite que Simónides ignore qué género de vida es preferible, o que Simónides efectivamente crea que el tirano es el más competente para determinarlo; más bien, Simónides parece mostrarse menos sabio de lo que es porque está tramando algo. Strauss tampoco admite que el tirano no se aperciba del artilugio del poeta. Sin embargo, por alguna razón, Hierón le sigue la corriente y asume decidido el rol del maestro. Sostiene Strauss que el ambiente en que el tirano y el poeta dialogan es de mutua desconfianza y sinceridad limitada. Y bien, ¿cuáles son las verdaderas intenciones de los personajes?

La intención de Simónides, en la interpretación de Strauss, es la de dar consejo al tirano. Pero, para que el consejo sea escuchado, Simónides debe garantizarse la buena disposición del interlocutor: el tirano debe confiar en las buenas intenciones y en la competencia del consejero. Caso contrario, se pondrían en riesgo la integridad del consejero y la eficacia del consejo. ¿Cómo lograr el clima de confianza necesario? Strauss indica que Simónides viaja a Siracusa a visitar a Hierón y, antes de trabar conversación con el tirano, tiene tiempo de observarlo y de recabar alguna información. En particular, apren-



demos que, previo al diálogo, Simónides había logrado enterarse de dos detalles de Hierón. Sabía que el tirano sufría por un amor no correspondido. Sabía también que tenía la mala costumbre de competir en las carreras de caballos que él mismo organizaba. Además de suponer la desconfianza de Hierón, Simónides sabía de antemano que el tirano estaba descorazonado y que era muy competitivo. El poeta entonces dispone la conversación de modo tal de poner la desconfianza, el deseo de victoria y el descorazonamiento del tirano a favor de su intención de dar consejo. La pregunta elegida por Simónides para iniciar la conversación es perfecta: “Sé que has sido un simple particular y que ahora eres tirano. Es natural, pues, que, al tener experiencia de ambas cosas, sepas mejor que yo en qué se distinguen la vida del tirano de la del particular en lo referente a los gozos y sufrimientos de los hombres.”<sup>7</sup>

Hierón no puede más que desconfiar del poeta. Es simplemente inverosímil que Simónides desconozca en qué se distingue la vida del tirano de la del particular. Simónides se muestra menos sabio de lo que es. Esto confirma la sospecha del tirano respecto de los sabios, que traman cosas difíciles de comprender. Hierón sospecha que Simónides bien puede estar intentando sonsacarle información para volverse él mismo un tirano. En este contexto, Hierón opta por desaconsejar la vida tiránica, proveyendo una caracterización impresionante de las desdichas que lo aquejan. Sus sospechas hacia el poeta se profundizan al ver que Simónides elogia sin escrúpulos las dichas que, según supone, depara la vida tiránica. Hierón despliega entonces una caracterización progresivamente exagerada de los sufrimientos del tirano.<sup>8</sup>

Pero no solo la sospecha motiva a Hierón. Simónides apuesta también al deseo de victoria del tirano, que asume entusiasta el rol de maestro del poeta y pretende que su argumentación venza a la de su interlocutor. Empujado por la desconfianza y por el deseo de

---

7 Jenofonte, *Hierón* 1.2.

8 De este modo, el diálogo se dispone de manera tal que es el tirano quien sostiene la opinión caballeresca sobre la tiranía (la tiranía es mala para la ciudad y para el tirano) mientras que el poeta sostiene la opinión vulgar (la tiranía es mala para la ciudad pero buena para el tirano). Steven Smith indica que la táctica del tirano recuerda al chiste de un niño que, habiendo asesinado a sus padres, solicita clemencia en su condición de huérfano. Smith, Steven. *Reading Leo Strauss: Philosophy, Politics, Judaism*. Chicago: University Press, 2006, 135.

victoria, Hierón se lanza en una cuesta abajo de autodenigración que lo lleva, entre otras cosas, a exponer su mal de amores de la manera más despiadada. La primera parte de la conversación culmina cuando Hierón se ve obligado a admitir que al tirano conviene ahorcarse más que seguir viviendo. Con esto, el tirano vence en la discusión, pero su victoria pronto demuestra ser lo contrario porque, entre otras cosas, incurre en la autocontradicción pragmática de mantenerse con vida. La táctica inicial del poeta rindió los frutos esperados: el tirano admitió por propia cuenta todos los inconvenientes de la tiranía, recordó todas sus desdichas y, al llegar al fondo del desánimo, descubrió que su victoria argumental equivalía a su derrota. Por así decirlo, el tirano se ahorcó con sus propias palabras.<sup>9</sup> La conclusión evidente es que el verdadero maestro es el poeta y no el tirano. La maestría de Simónides queda demostrada en la secuencia dramática del diálogo. Simónides también demuestra sus buenas intenciones cuando, en el momento indicado, abandona la táctica de hostigamiento del tirano y opta por brindarle su consejo. A Hierón no le queda más remedio que callar y escucharlo.

Seguidamente, Strauss propone una segunda lectura del texto de Jenofonte, con eje en “La acción del diálogo”: tal es el subtítulo de la segunda parte del tercer capítulo. Strauss brinda aquí una descripción más pormenorizada del texto, que resulta en una estructuración del diálogo ya no en dos actos sino en cuatro. El primer acto comienza con la pregunta de Simónides respecto del género de vida preferible. El criterio para determinar si la vida del tirano es preferible a la del particular es provisto por la pregunta misma: se trata del placer y el dolor. Simónides argumenta que los tiranos gozan de placeres no disponibles para el resto, y que los gozan con frecuencia mucho mayor a la de cualquier particular. Enumera una serie de placeres del cuerpo, del alma y comunes a cuerpo y alma; Hierón se encarga de refutar la superioridad de la vida tiránica en el disfrute de cada uno de estos placeres. Simónides se muestra como un hedonista, especialmente interesado por los placeres de la comida que los tiranos parecen gozar en medida muy superior. Por su parte, Hierón se muestra especialmente atribulado por los placeres

---

<sup>9</sup> Strauss sugiere que, dada esta autocontradicción (dado que el tirano muere en el discurso pero sigue vivo en los hechos), Simónides podría haber proseguido la discusión incitando al tirano a suicidarse.



sexuales. Está convencido de que, en cuestiones del amor sexual, el tirano es desdichado en grado sumo, dado que está privado del elevado placer del amor correspondido. El tirano nunca puede cerciorarse de que a su compañero lo mueva el amor y no el miedo. Hierón parece refutar con éxito la tesis del poeta, demostrando que la vida del tirano es menos placentera que la de cualquier particular.

Simónides abre el segundo acto diciendo que toda la discusión precedente es irrelevante. Sostiene que muchos “hombres de verdad” desprecian los placeres corporales y aspiran al poder y las riquezas; y resulta irrefutable que, en poder y riquezas, la vida del tirano sobrepasa a la de cualquier otro. Simónides desplaza así el criterio para juzgar la vida preferible, pasando de lo placentero a lo útil. Esto provoca una condena de la tiranía mucho más elocuente y dramática de parte de Hierón. Eludiendo las riquezas y el poder, el tirano comienza a enumerar los bienes útiles de los que está privado. Insiste en particular en el hecho de no conocer la paz, puesto que vive en un estado permanente de guerra; y de no contar con la confianza de compatriotas, parientes ni amigos, que lo odian y conspiran contra él. Mientras Hierón condena con vehemencia la tiranía, confesando sus crímenes, Simónides se mantiene en silencio. Strauss sugiere que el poeta está mostrando desinterés o incluso aburrimiento ante la retahíla del siracusano. Llegados a este punto, la condena de la tiranía resulta aplastante.

El tercer acto constituye en el decir de Strauss la peripecia del diálogo. Simónides retoma la palabra para sostener que, si bien la tiranía puede implicar muchos peligros y fatigas, nadie recibe más honores que el tirano y ningún placer se acerca tanto a lo divino como el de recibir honores. Nuevamente, el criterio se desplaza, esta vez de lo útil a lo noble:<sup>10</sup> el deseo de honores es lo que distingue a los “hombres de verdad” del resto de los seres vivientes. Strauss indica que Hierón está más alarmado que nunca: Simónides parece no dejarse impresionar por la depravación moral de la tiranía. De este modo, la aparente falta de escrúpulos del poeta confirma las peores sospechas del tirano: “Hierón

---

10 Para la distinción hedonista entre lo placentero, lo útil y lo noble, ver Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: University Press, 1953, 109-111.

se da cuenta hasta dónde podría llegar un hombre de la excepcional 'sabiduría' de Simónides a la hora de tramar algo, y en particular de 'tramar algo malo y vil'.<sup>11</sup> Strauss deriva de aquí una lección central de Jenofonte: el hombre que quiera dar consejo a un tirano debe presentarse como absolutamente carente de escrúpulos.<sup>12</sup> Para demostrar que el tirano no recibe ningún placer de los honores, Hierón reafirma que la vida tiránica es una vida de innumerables crímenes e injusticias y confiesa que el tirano vive día y noche como si hubiera sido condenado a muerte por todos los hombres. Finalmente, el poeta le pregunta a Hierón por qué no abandona la vida tiránica que tanto denuesta y vuelve a la vida particular. Hierón responde que nunca podría resarcir las injusticias cometidas. Evidentemente, el tirano podría escapar a otra ciudad pero, al desestimar esa posibilidad, Hierón deja ver su apego ciudadano, el fondo de espíritu público al que apelará el poeta para darle consejo. Sucede entonces la mención de Hierón a la conveniencia del suicidio, que cierra el tercer acto.

En el cuarto y último acto, Simónides aprovecha la bancarrota de Hierón para dar lugar al consuelo y el consejo. El consuelo consiste en sostener que la tiranía puede constituir un género de vida por demás preferible; paralelamente, el consejo consiste en indicar cómo debería mejorarse la tiranía a esos efectos. Strauss recuerda que lo que más desdicha causa a Hierón es estar privado de los placeres del sexo; pero Simónides no puede explicitar este punto sin ofender a Hierón, pues daría a ver que el tirano no es un hombre de verdad, movido en lo esencial por el deseo de honores. Para que Hierón no se sienta destrutado, Simónides apunta al común denominador entre sexo y honores, a saber: la reciprocidad. El principio que opera en el consejo del poeta es que quien quiera ser amado, primero ha de amar –principio de reciprocidad común al sexo y a los hono-

---

11 Strauss, *Sobre la tiranía*, op. cit., 90.

12 Esta lección hace que el *Hierón* de Jenofonte sea el documento clásico más próximo a la filosofía política moderna. Strauss distingue, sin embargo, a Jenofonte de Maquiavelo, dado que el primero no transmitió esta carencia de escrúpulos en nombre propio sino mediante un personaje que, además, se mostró inescrupuloso no por lo que dijo sino por lo que calló.





res. Tras elogiar la tiranía benefactora, el poeta cierra el diálogo señalando que el tirano contará con la posesión más noble y dichosa: “ser feliz sin ser envidiado”.<sup>13</sup>

En el transcurso de su consejo, el poeta elogia la tiranía benefactora de manera que podría parecer ingenua, pero que Strauss indica como un ejemplo de prudencia. En este sentido, el capítulo tres cierra con un breve apartado que reseña “El uso de términos característicos”, haciendo notar entre otras cosas cómo en esta última parte el lenguaje se modera, prefiriendo el término “gobernante” sobre el de “tirano” y pasando del lenguaje de lo “placentero” hacia el de lo “bueno”. Strauss indica que la exclusión de los términos “rey” y “ley” responde a la norma de delicadeza que consiste en no mencionar las cosas por cuya carencia el interlocutor sufre.

#### *La doctrina tiránica*

Tras esta pormenorizada reconstrucción del diálogo, Strauss dedica el cuarto capítulo de su comentario a exponer “La doctrina sobre la tiranía”. Este capítulo aborda el tema central del diálogo de Jenofonte, a saber, la doctrina tiránica o el arte de gobernar bien como tirano. Esta doctrina o arte consiste en una rectificación o mejora de la tiranía, que apunta a la mejor tiranía posible; no apunta más allá de la tiranía. La doctrina tiránica consiste en el arte de gobernar lo mejor posible bajo un régimen por demás defectuoso. Strauss indica que la tiranía, en Jenofonte, es definida en contraposición a la monarquía. La monarquía es el gobierno ejercido sobre súbditos que consienten y bajo las leyes de la ciudad; la tiranía es el gobierno sin ley de súbditos que no consienten. Strauss indica que la mejora de la tiranía apunta a obtener el consentimiento de los súbditos. La mejor tiranía es gobierno sin ley sobre súbditos que consienten. Strauss evalúa a lo largo de este capítulo cuáles son las exigencias para lograr ese consentimiento.

La primera exigencia que considera es la de la libertad, es decir, la posibilidad de que una buena tiranía se defina por la libertad de los súbditos. Strauss sostiene que, si identificamos la opinión de Jenofonte con la de su Simónides, la libertad resulta de lo más

---

13 Strauss, *Sobre la tiranía*, op. cit., 102.

importante, puesto que Simónides parece tener a los honores en la más alta estima y los hombres que no son libres contaminan sus alabanzas con temores. Los honores puros solo se recibe de hombres libres. Sin embargo, Strauss no se conforma con identificar la opinión de Jenofonte con la de su Simónides. Más bien, indica que, para Jenofonte, la libertad es el objetivo de la democracia y que Jenofonte no era un demócrata, sino un partidario de la aristocracia, cuyo objetivo es la virtud.

Strauss considera entonces la posibilidad de mejorar la tiranía por medio de la virtud. ¿Qué virtud es posible bajo un régimen tiránico? En principio, resulta imposible que un gobierno tiránico pueda admitir el cultivo de la virtud republicana entre sus súbditos. En la reconstrucción de Strauss, la virtud republicana, la virtud del caballero, resulta de la suma de justicia y valentía. Pero el poeta aconseja al tirano que premie la bravura en la guerra y la justicia en las relaciones contractuales. Strauss sugiere también que el lugar que ocupa la valentía en la virtud republicana es ocupado por la moderación producto del miedo, en el caso de los súbditos de un tirano. Así, Strauss da a ver que la tiranía no admite la virtud republicana, reemplazando a la justicia por la justicia contractual o conmutativa, y a la valentía por la bravura en tiempos de guerra y por la moderación medrosa en tiempos de paz. Sugiere que el régimen tiránico solo admite la clase de justicia característica de la ciudad de los cerdos.<sup>14</sup>

Strauss introduce entonces un nuevo criterio para decidir en qué consiste una tiranía rectificadora. Se trata de la felicidad de los súbditos. Strauss indica que el buen gobernante puede hacer felices a sus gobernados por medio de las leyes o por medio del gobierno sin leyes; inmediatamente, el tratamiento de la felicidad de los súbditos deriva en un tratamiento del problema de la ley y la ausencia de ley. Strauss recuerda que, según la

---

14 En este punto, una serie de indicaciones de Strauss dan a pensar que, bajo un régimen tiránico, puede darse una segunda forma de virtud, distinta a la de los cerdos y a la de los caballeros, e identificada con la sabiduría. Strauss se detiene en la presentación que Jenofonte hace de Sócrates, para indicar en él la presencia de una vida virtuosa pero no estrictamente caballeresca; una vida que no incluye a la valentía entre sus virtudes. Recuerda Strauss que Jenofonte en ocasiones emplea el término virtud en un sentido restringido, como algo distinto de la justicia. Agrega que, si bien los súbditos de un buen tirano no pueden alcanzar la virtud republicana, sí pueden alcanzar una virtud que no es inferior en dignidad a la virtud republicana.



definición de Sócrates, la justicia es idéntica a la legalidad o a la obediencia a la ley. Y la tiranía es, en lo elemental, gobierno sin ley. De modo que la tiranía resulta a simple vista irreconciliable con la exigencia de la justicia. Si la justicia se reduce a la legalidad, la tiranía resulta por definición injusta. En este punto, Strauss vuelve sobre el tratamiento de Jenofonte del problema de la ley, indicando que la distinción corriente y necesaria entre leyes justas e injustas apunta a una noción de justicia que no se corresponde con la legalidad, a una noción translegal de justicia. De atenerse a esta justicia translegal, el tirano podría gobernar sin leyes pero con justicia. Esta noción translegal de la justicia se corresponde, en el decir de Strauss, con la beneficencia. El tirano benefactor resulta, cuanto menos, tan justo como el imperio de la ley. En su reconstrucción de la doctrina de Jenofonte, Strauss va incluso más allá, indicando que, mientras un buen gobernante es necesariamente benefactor, las leyes no son necesariamente benefactoras. “El gobierno absoluto de un hombre que sepa cómo gobernar, que sea un gobernante nato, es realmente superior al gobierno de las leyes (...) Por tanto, el gobierno de un tirano excelente es superior al gobierno de las leyes, o más justo.”<sup>15</sup> Llegamos en este punto al centro de la doctrina tiránica: la mejora de la tiranía no puede consistir en fomentar la libertad de los gobernados, ni en fomentar sus virtudes republicanas, ni en procurar la justicia legal: pertenece a la definición misma de la tiranía el excluir estas tres posibilidades. La mejora de la tiranía solo es posible por vía de la noción translegal de justicia, identificada con la beneficencia. La mejor tiranía es el gobierno absoluto y sin ley del tirano benefactor. Por esta vía, Strauss deja ver por un momento que la mejor tiranía es, al mismo tiempo, la mejor forma de gobierno. El gobierno absoluto del hombre que, con sabiduría, otorga beneficios a sus gobernados es superior a la república bajo el imperio de la ley. Para ello, el tirano benefactor requiere del conocimiento para otorgar los beneficios; puede disponer de ese conocimiento por propia cuenta o por medio de sabios consejos. De resultas, el gobierno absoluto del hombre que conoce es mejor que el gobierno limitado por el imperio de la ley. El conocimiento es condición suficiente de la legitimidad del gobernante, incluso de aquel que se hizo del mando con fuerza y fraude.

---

15 Strauss, *Sobre la tiranía*, *op. cit.*, 117.

Strauss no se demora en volver a correr el velo con que esta opinión estaba cubierta. Indica que Jenofonte consideraba que esta posibilidad era altamente improbable. La doctrina de la tiranía, el arte de gobernar bien como tirano o la tiranía benefactora, constituye en el decir de Strauss una enseñanza puramente teórica: “no es más que una expresión sumamente enérgica del problema de la ley y de la legitimidad”.<sup>16</sup> Strauss sostiene que, si bien el mejor régimen puede identificarse con el gobierno absoluto del sabio, el mejor régimen posible sigue siendo una república ajustada al imperio de la ley. La enseñanza de Jenofonte distingue así entre el mejor régimen en teoría y el mejor régimen en la práctica; o entre lo mejor y lo mejor posible.

La doctrina de la tiranía tiene también un sentido práctico. Jenofonte enseña, con el ejemplo de Simónides, cómo debe conducirse quien pretenda dar consejo al tirano. Pero no solo eso. Jenofonte también enseña, con su propio ejemplo, cómo debe conducirse quien pretenda exponer públicamente asuntos políticamente sensibles. La exposición pública de la doctrina tiránica, la argumentación en favor de la justicia translegal, debe conducirse de modo tal de no cuestionar abiertamente la justicia legal. Toda la disposición del diálogo apunta a hacer coexistir, en diferentes niveles, la condena edificante del gobierno translegal con su elogio velado.<sup>17</sup> La enseñanza de Jenofonte respecto de la tiranía y del consejero de tiranos es parte de la enseñanza más general respecto de la relación entre filósofos y gobernantes, o entre teoría y práctica.

#### *La cuestión de los géneros de vida*

El tema central del diálogo es la doctrina tiránica. Pero no es forzoso que lo central y lo principal coincidan. El tema principal es, de manera evidente, la diferencia entre la vida del tirano y la del particular. Se trata de una forma particular de la pregunta socrática fundamental de cómo debería vivir el hombre o qué género de vida es preferible. “[E]l

---

<sup>16</sup> *Ídem*, 120.

<sup>17</sup> Strauss parece atender esta enseñanza, al presentar la doctrina tiránica en el cuarto capítulo de un libro de siete capítulos; es decir, en el capítulo que está protegido por los tres capítulos que anteceden y por los tres que lo suceden; y al recubrir también la exposición de la doctrina tiránica por medio de una multitud de oscilaciones y sutilezas. Ya en la introducción del libro, había Strauss señalado que el propósito de escritos como el Hierón solo puede revelarse en el lugar adecuado y ese lugar no puede ser el comienzo.



diálogo persigue el propósito de contrastar estos dos géneros de vida: la vida política y la vida dedicada a la sabiduría.”<sup>18</sup> La cuestión de “Los dos géneros de vida” constituye el tema del quinto capítulo del comentario de Strauss.

Ahora bien, Strauss sostiene que el diálogo no ofrece una respuesta explícita y definitiva a la pregunta o cuestión principal. A efectos de reconstruir la respuesta de Jenofonte, uno debe guiarse por las respuestas de los personajes. Strauss sostiene que, aunque el poeta y el tirano difieran en lo relativo del aspecto decisivo (siendo que el poeta dice que nada estima tanto como los honores y el tirano opta por el amor), ambos terminan coincidiendo en que la vida del tirano benefactor es preferible en el aspecto decisivo. El diálogo culmina con la afirmación de que el tirano benefactor alcanza la posesión más noble y dichosa: ser feliz sin ser envidiado. Todo parece indicar que, ya sea por los honores o por el amor, solo el gobernante puede alcanzar la cima de la felicidad. Ahora bien, Strauss se rehúsa a asumir que esta sea la opinión de Jenofonte, movilizándolo una batería de argumentos sutiles para debilitar el encumbramiento de la vida política. Entre ellos, argumenta Strauss que nada indica que la posesión más noble y dichosa, la felicidad sin envidia, esté fuera del alcance de los particulares. Jenofonte no excluye la posibilidad de que la gente sencilla, los granjeros y artesanos que hacen bien su trabajo y disfrutan de los placeres sencillos de la vida, puedan alcanzar la felicidad. Strauss agrega que lo que vale para los particulares vale para los sabios. De modo que cualquier individuo puede alcanzar la felicidad; pero todos ellos parecen estar expuestos a la envidia. Strauss compendia el argumento de Jenofonte, indicando que, si bien todos pueden alcanzar la felicidad, el gobernante es el único que puede escapar de la envidia, beneficiando a sus súbditos. Este argumento no convence a Strauss. En primer lugar, porque subestima la ingratitud de los súbditos: nada obsta a que el tirano más benefactor siga siendo envidiado por sus mismos beneficiarios. Strauss agrega que, incluso si el tirano lograra con grandes esfuerzos escapar a la envidia, esa misma escapatoria lo ex-

---

<sup>18</sup> Strauss, *Sobre la tiranía*, op. cit., 124.

pondría a la envidia de los sabios, que son envidiados en gran medida, tal como lo muestra la vida de Sócrates.

Aprendemos que la correcta evaluación de la deseabilidad de la vida política requiere la consideración paralela de la vida filosófica. Pero Strauss subraya que el diálogo de Jenofonte guarda silencio sobre la sabiduría. Este silencio se debe, en gran medida, a que el poeta precisa que el tirano desconozca sus intenciones y, por ello, mantiene oculto el estatus de la sabiduría. En su reconstrucción de la sabiduría, Strauss parte del siguiente indicio: Simónides menciona dos modos de ocuparse de las cosas que resultan gratificantes, a saber, enseñar cuáles son las mejores cosas y honrar a quien mejor ejecuta lo que es mejor. Claramente, la segunda ocupación está subordinada a la primera: para honrar al que ejecuta lo que es mejor es preciso saber qué es lo mejor. La primera ocupación resulta ser característica del sabio; la segunda, del gobernante. Por consiguiente, el gobernante se subordina al sabio; “el sabio es el gobernante de los gobernantes”.<sup>19</sup> Esta caracterización queda confirmada por la acción del diálogo, puesto que en él “el sabio derrota al gobernante” y le enseña cómo honrar a sus gobernados.<sup>20</sup>

Recapitulemos: mientras que la cuestión principal del diálogo es la comparación entre ambos géneros de vida, la cuestión central del diálogo es la mejora de la tiranía y la demostración del modo en que el sabio debe dirigirse ante el tirano. Esta demostración da a ver que el sabio debe ser austero o cauteloso en la exposición de su saber. Precisamente, esta austeridad es la que no permite tener un cuadro completo respecto de la vida filosófica, que permita compararla de manera sistemática y cabal con la vida política. Lo más que aprendemos del diálogo es que Simónides hace una enfática alabanza de los honores, mientras que Hierón se muestra especialmente preocupado por el amor. A partir del contraste entre el honor y el amor, Strauss ofrece la comparación más sistemática entre

---

<sup>19</sup> *Ídem*, 134.

<sup>20</sup> *Ídem*, 136. Victor Gourevitch indica que todo el comentario de Leo Strauss depende del supuesto de que Simónides es un sabio, cuando en realidad no es otra cosa que un sofista. Gourevitch, Victor. “Philosophy and Politics, II.” *The Review of Metaphysics*, Vol. 22, N° 2 (diciembre, 1968): 309 y ss. Sería más apropiado decir que, dada la disposición del diálogo, Simónides ocupa el lugar del sabio del mismo modo que Hierón ocupa el lugar del gobernante; esto es, de modo deficiente. Resta establecer en qué medida puede distinguirse, siguiendo a Strauss, la aparición pública del filósofo respecto de la del sofista. Ver al respecto, *Natural Right and History*, *op. cit.*, págs. 115-117.



la vida filosófica y la vida política. En principio, Strauss evalúa la posibilidad de que la preferencia del sabio por los honores tenga un sentido pedagógico. Apelando al placer derivado de recibir honores, Simónides intentaría acercar al tirano a la virtud. Strauss sostiene que, de todos los deseos naturales, de todos los deseos que brotan espontáneamente del hombre con independencia de la educación, el deseo de ser honrado es la base del deseo de la propia perfección. El deseo de honores es el acicate natural para la búsqueda de la excelencia y, por ello, constituye el deseo natural más elevado. Ante un tirano indiferente a la virtud, Simónides haría mal en apelar a la virtud; optaría entonces por apelar al placer derivado de los honores, que constituye el sustituto natural del placer aparejado a la virtud.

Pero el gobernante prefiere el amor, busca ser amado por todos sus súbditos y se esfuerza en beneficiarlos para obtener su retribución. El gobernante es amado por aquellos a quienes beneficia; el amor del súbdito es el amor correspondiente a los servicios prestados por el gobernante. Con esta caracterización en mente, Strauss compara el amor con el honor. En primer lugar, el deseo de amor no es selectivo: el gobernante busca el amor de todos los hombres. El deseo de honores, en cambio, solo se satisface cuando quienes honran son “hombres libres en grado sumo”. Recibir elogios por temor no satisface el deseo de honores. En segundo lugar, mientras el amor se refiere a lo que es propio o a lo próximo, la admiración no tiene limitaciones espaciales ni temporales –es tan ilimitada como puede serlo la fama inmortal. Esto es porque la relación de amor apunta a sí misma, no tiene criterio exterior, mientras que la admiración tiene por criterio la excelencia. Finalmente, mientras el amor apunta a la reciprocidad y, en este sentido, busca ser recompensado mediante favores y beneficios; la admiración no presenta en el decir de Strauss ningún condimento “mercenario”.<sup>21</sup>

De este modo, la pregunta socrática fundamental de cómo debería vivir el hombre, la cuestión correlativa de los géneros de vida del sabio y el gobernante, es respondida por

---

21 Respaldándose en el Sócrates platónico, Victor Gourevitch crítica esta caracterización straussiana del amor. Indica seguidamente que Strauss incurre en la falacia kantiana de juzgar las acciones del filósofo por sus intenciones y las del político por sus consecuencias. Gourevitch, Victor. “Philosophy and Politics, I.” *The Review of Metaphysics*, Vol. 22, N° 1 (septiembre, 1968): 76-80. Digamos en defensa de Strauss que su exposición intenta reconstruir el argumento de Simónides limitándose a la información provista por el diálogo. Tal como veremos más adelante, Strauss abandonará el énfasis en la índole de las pasiones (honor o amor) para distinguir al filósofo del político en virtud del objeto de interés apasionado (el orden eterno o la ciudad).

vía de la identificación del placer más elevado. El mejor género de vida es el que mayor placer reporta. Strauss dedica el sexto capítulo de su comentario a la cuestión de “El placer y la virtud”. Allí sostiene que esta identificación de la vida mejor con la vida placentera equivale a la tesis hedonista que identifica lo bueno con lo placentero. La virtud resulta elegible no por sí misma sino por los placeres que reporta. En principio, Simónides pareciera apelar al placer por cuestiones pedagógicas: ante un tirano indiferente a la virtud, hace el elogio del sustituto natural de la virtud, a saber, el placer derivado de ser honrado. Sin embargo, Strauss demuestra que esta justificación hedonista de la virtud, en apariencia pedagógica, coincide con la del Simónides histórico. Ahora bien, el hedonismo de Simónides resulta ser un hedonismo matizado. Es que, al distinguir placeres buenos y malos, Simónides desacopla la ecuación entre lo bueno y lo placentero. El criterio de bondad es provisto por la naturaleza: los placeres buenos son los placeres conformes a la naturaleza humana; los placeres más elevados son aquellos conformes a la naturaleza de los “hombres de verdad”. Su hedonismo es un hedonismo matizado por la identificación de lo bueno con lo natural. Strauss indica que este hedonismo matizado no solo corresponde al Simónides de Jenofonte y al Simónides histórico: también puede adjudicarse al Sócrates de Jenofonte. El Sócrates de Jenofonte sostiene que ningún hombre puede ser absolutamente sabio; solo se puede aspirar a la sabiduría. El bien supremo para el hombre es el progreso hacia la sabiduría, y es la conciencia de ese progreso lo que reporta el placer más elevado. El progreso en la sabiduría acompañado por la conciencia de haber progresado, es decir, la filosofía y la autoadmiraación que la acompaña, constituye la cosa mejor y más placentera para el hombre; “el bien supremo es intrínsecamente placentero”.<sup>22</sup> Strauss cierra el sexto capítulo de su comentario sosteniendo que la función del diálogo de Jenofonte es plantear de la manera más radical el problema de la relación entre el placer y la virtud, conduciendo a la pregunta de si el deseo de los placeres más elevados puede reemplazar las exigencias de la virtud, o si la virtud puede reducirse al placer.

---

<sup>22</sup> Strauss, *Sobre la tiranía*, op. cit., 162.





El modo en que Strauss cierra su comentario genera cierta perplejidad. Tras postular la cuestión del placer y la virtud en su formulación más radical, Strauss da lugar a un último capítulo sobre “La piedad y la ley”. Sostiene que en el *Hierón* no hay mención alguna a la piedad. Brinda al respecto una explicación sobria y, si se permite, deslucida. ¿Por qué opta Strauss por cerrar su comentario con semejante anticlímax? ¿Por qué no trató la cuestión del término “piedad” en el apartado 3.C., dedicado al uso de los términos característicos? Me limito a un par de indicaciones arquitectónicas. En principio, la incorporación de este séptimo apartado permite localizar el capítulo sobre la doctrina tiránica en el centro de la obra, haciendo que el tema central del diálogo de Jenofonte ocupe literalmente el centro del comentario de Strauss. Al mismo tiempo, la incorporación de este tratamiento algo trasnochado sobre la piedad y la ley obliga al lector a finalizar su lectura considerando cuestiones edificantes. Strauss indica que uno de los textos de Jenofonte, *Los ingresos públicos*, cierra con apelaciones piadosas a los dioses. De manera similar, Strauss termina su comentario con una preocupación algo intempestiva por la piedad y la ley. El lector advertido, el lector que no se ha dejado ganar por el aburrimiento o el cansancio, no puede evitar preguntarse sobre los efectos de tales ideas.

## 2. Alexandre Kojève y la síntesis moderna

La efectividad de las ideas constituye un foco de atención privilegiado para Alexandre Kojève y su principal crítica a la interpretación de Strauss. Bajo el título “Tiranía y sabiduría”, Kojève reseña el texto de Strauss, contraponiendo a la alternativa clásica la alternativa moderna, según surge de su particular lectura de Hegel. Kojève comienza expresando la sospecha de que las ideas aconsejadas por Simónides carecen de toda eficacia. Indica Kojève que Hierón recibe a Simónides en un momento de ocio, que no le pide consejo en ningún momento y que, tras oír el consejo del poeta, no dice nada; en definitiva, el tirano deja que el poeta hable y que se marche. Nada indica que Hierón se avendrá a los consejos de Simónides. Lejos de cargar las tintas sobre Hierón, Kojève sostiene que el culpable de la ineficacia del consejo es el propio Simónides, que presenta un “ideal” sin consideración alguna de los pasos necesarios para alcanzarlo. Por to-

mar dos ejemplos, el poeta insta al tirano a masivas erogaciones en premios y obra pública; le sugiere también que pase de una guardia personal mercenaria a una policía de Estado y un ejército ciudadano. Nada dice el poeta sobre los costos y riesgos implicados en la ejecución de estas ideas. La tiranía ideal del poeta es una “utopía”. Kojève sostiene, sin embargo, que esta utopía ha sido realizada en la modernidad. En efecto, los tiranos modernos conceden premios “estajanovistas” para el estímulo de las actividades económicas; ya no construyen palacios reales sino edificios públicos e infraestructura; han reemplazado las guardias personales por la policía de Estado y por fuerzas armadas permanentes. En su reconstrucción de las tiranías modernas, Kojève indica la realización del ideal utópico de los antiguos. Otorga singular atención al hecho de que Simónides aconseje al tirano tratar a sus conciudadanos como “camaradas”.<sup>23</sup> De aquí deriva dos preguntas: ¿Puede justificarse la tiranía moderna a partir del marco provisto por Jenofonte? ¿Debe adjudicarse la realización de este ideal al consejo de los sabios? La primera parte de la recensión de Kojève se estructura a partir de la respuesta a estas dos preguntas.

### *La tragedia del amo*

En primer lugar, Kojève se ocupa de demostrar el carácter incompleto y, por ende, anacrónico de la enseñanza clásica sobre la tiranía. En la lectura de Kojève, la argumentación de Simónides en favor de los honores expresa la actitud existencial pagana o aristocrática que Hegel describió en su *Fenomenología del espíritu* como característica de la conciencia señorial. Simónides expresa esta actitud existencial del amo de la manera más radical, al indicar que solo son hombres de verdad aquellos que desean los honores por sobre toda otra cosa. Solo quienes viven pendientes de la gloria soportan los trabajos más penosos y los peligros más ingentes. Solo los que desean honores más que ninguna otra cosa son verdaderamente humanos. El resto, conciencias serviles, no difieren de las demás criaturas animales.

---

23 Jenofonte, *Hierón* 11; Kojève, Alexandre. “Tiranía y sabiduría.” *Sobre la tiranía*, op. cit., 175. Ver también Carta de Strauss a Kojève del 28/09/1950 (Strauss, *On Tyranny*, op. cit., 257).



Kojève indica que esta justificación pagana o aristocrática de la tiranía por vía de los honores debe completarse con la justificación cristiana o burguesa por vía del trabajo, es decir, del placer que reporta el trabajo terminado. El placer de llevar una idea o un ideal a la práctica por medio de los propios esfuerzos conduce en el límite a que los hombres intenten hacerse del poder; constituye así una justificación de la tiranía. De este modo, Kojève completa la argumentación antigua, indicando que la aspiración moderna a la tiranía se justifica tanto por el deseo aristocrático de recibir honores como por el deseo burgués de realizar ideales.

Volviendo al diálogo de Jenofonte, Kojève indica que Hierón acepta sin reservas el punto de vista de Simónides. En esto, demuestra ser un verdadero aristócrata pagano, movido por el deseo de honores. Sin embargo, el tirano explica que los homenajes que recibe de parte de sus súbditos son actos serviles, producto del miedo, y no reportan satisfacción alguna. Kojève identifica el relato de Hierón con la descripción de la tragedia del amo analizada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Buscando el reconocimiento de su dignidad, el hombre combate a sus adversarios, pero al vencerlos, los vuelve esclavos. El reconocimiento que obtiene es fruto del temor y no resulta satisfactorio. Por ende, seguirá combatiendo con más y más hombres. De este modo, el deseo de reconocimiento empuja al amo a expandir su jefatura, apuntando hacia el Estado universal.

Kojève introduce un matiz en el relato de Hegel, sosteniendo que ningún amo puede gobernar un Estado, pequeño o grande, sobre la base exclusiva del temor. Es forzoso que la obediencia de los súbditos resulte de una mezcla de temor y autoridad. De modo que, en búsqueda del reconocimiento, el amo intentará extender lo más posible el número de aquellos que, al interior de su Estado, le obedecen no por temor sino porque reconocen su autoridad. Para que el reconocimiento de los súbditos sea satisfactorio, estos no deben estar limitados económica, social o culturalmente, de modo tal que justifique una obediencia servil. De este modo, el deseo de reconocimiento no solo apunta a un Estado universal sino también homogéneo: un estado en que las diferencias de clase hayan sido abolidas. En definitiva, el amo solo puede obtener plena satisfacción como jefe de un Estado universal y homogéneo. La realización de este ideal constituye el tra-

bajo más gratificante; la lucha por la jefatura de este estado, el honor más elevado. Ahora bien, ¿puede el amo conducir por propia cuenta al ideal? El hecho de que el ideal no se haya realizado parece refutar tal posibilidad. La situación del amo resulta, por lo pronto, esencialmente trágica.

### *La tragedia del intelectual*

Ahora bien, ¿cuál es la contribución del sabio a la realización del ideal? ¿Puede el sabio hacer algo más que hablar de utopías e ideales irrealizables? ¿Puede involucrarse en el gobierno, ya sea de manera directa o por medio de consejos? A efectos de una respuesta, Kojève restablece la distinción entre el sabio y el filósofo. La sabiduría es la plenitud de la autoconsciencia o la omnisciencia; el filósofo no posee la sabiduría, sino que consagra su vida a la búsqueda de la sabiduría. Kojève no duda de la capacidad del filósofo para dedicarse a los asuntos de gobierno, pero argumenta que la temporalidad y finitud del filósofo lo obligan a desdeñar toda preocupación política. Por definición, un hombre por entero filósofo se dedica por entero a la filosofía: no tiene tiempo para los asuntos de la política. Kojève define así la “actitud epicúrea”, característica del filósofo aislado, desentendido de las cuestiones políticas, que se recluye a pensar en los jardines de la antigüedad pagana o en la “república de la letras” del mundo burgués. Esta actitud deriva de la definición misma de la filosofía y resulta, a primera vista, irrefutable. Kojève se encargará, sin embargo, de refutar esta definición “epicúrea” del filósofo.

El primer argumento que Kojève expone es de orden ontológico: el filósofo solo puede buscar la sabiduría en absoluto aislamiento si asume que “el Ser es esencialmente inmutable en sí y eternamente idéntico a sí mismo”.<sup>24</sup> En tal caso, el acceso al conocimiento del Ser en nada dependería de la localización del filósofo en el espacio o en el tiempo. Kojève sostiene, en cambio, que de no aceptarse esta versión “teísta” de la verdad, de asumir con Hegel que el Ser es esencialmente temporal y se revela en el curso de la his-

---

24 Kojève, “Tiranía y sabiduría”, *op. cit.*, 189.



toria, el filósofo debe participar en la historia a efectos de conocer lo que es; debe salir del jardín e involucrarse en la historia.

El segundo argumento presentado por Kojève es de orden gnoseológico: remite ya no al Ser sino a la verdad. Kojève sostiene que, con independencia de lo que se piense sobre el Ser, lo cierto es que el filósofo aislado solo puede reconocer la verdad en función de su “certeza subjetiva”; la única evidencia de lo verdadero es su “intuición intelectual” o “revelación” de una idea “clara y distinta”. Esta evidencia no supera, sin embargo, la prueba de la locura. Nadie que esté absolutamente aislado puede cerciorarse de estar en posesión de la verdad y no de un desvarío fruto de su insensatez. Puede objetarse que el filósofo aislado en el jardín epicúreo o en la república de las letras se encuentra, sin embargo, acompañado de adeptos, discípulos y otros iniciados. Kojève argumenta que nada de esto sustrae a la camarilla filosófica del riesgo de cultivar y perpetuar prejuicios comunes. Para superar las insensateces y los prejuicios, el filósofo debe abandonar el “espíritu de capilla” para vivir “en el gran mundo”.

Kojève propone ir al fondo de la cuestión, considerando un argumento de orden antropológico, existencial o, en sentido estricto, fenomenológico. Sostiene que la vida filosófica debe evaluarse en el cuadro del problema general del reconocimiento. En su interpretación sinóptica de la vida política y filosófica tal como surge del *Hierón*, Strauss identifica al hombre de Estado con el deseo de ser amado por todos y al filósofo con el deseo de ser honrado por hombres de verdad. Kojève objeta esta interpretación. Recupera para ello la idea de Goethe y Hegel de que uno ama a alguien por lo que es con independencia de lo que hace. El amor, en esta línea, es la atribución no racional de un valor positivo al ser del amado. Pertenece en esencia al ámbito de la familia y resulta extraño a la política. La admiración, en cambio, remite a lo que uno hace y no a lo que uno es. A partir de esta distinción, Kojève argumenta que el hombre de Estado no busca ser amado por ser quien es, sino reconocido por sus acciones. En esto no difiere del filósofo, que también busca el reconocimiento por su perfección, por sus actos de autoperfeccionamiento. Desde el punto de vista de la índole de las pasiones, “no hay diferencia *de principio* entre el hombre de Estado y el filósofo: los dos buscan el *reconocimiento* y

*obran con vistas a merecerlo*".<sup>25</sup> Strauss sostiene, sin embargo, que lo que distingue al hombre de Estado del filósofo no es solo la índole de las pasiones sino también el objeto de interés apasionado: mientras el político apunta a todos los hombres, el filósofo solo apunta a hombres de verdad.<sup>26</sup> Kojève también objeta esta distinción. Sostiene que el hombre de Estado que solo se preocupa por el reconocimiento de la muchedumbre y desatiende la opinión de los competentes es considerado un demagogo –y no todo político es un demagogo. Por otra parte, el filósofo que solo se preocupa por el reconocimiento de una elite y desatiende la opinión de la muchedumbre corre el riesgo de limitar el número de los competentes a aquellos que comparten sus propios prejuicios. Kojève concluye que es un prejuicio de élite el que permite sostener *a priori* que el número de los adeptos o discípulos del filósofo será necesariamente reducido. Compendia Kojève que “el hombre no está plenamente satisfecho más que por el reconocimiento de aquellos que él mismo reconoce como dignos de reconocerle a él. Y esto vale tanto para el hombre de Estado como para el filósofo”.<sup>27</sup>

Kojève introduce un último argumento, de orden psicológico, para demostrar su endeblez. Este argumento sostendría que, a diferencia del hombre de Estado, el filósofo no busca la sabiduría por los placeres que reporta, sino en virtud de la sabiduría misma. Ante esta objeción psicológica, Kojève indica que la búsqueda de la sabiduría está asociada a placeres *sui generis*, a los que se suman el auto-reconocimiento del filósofo y el reconocimiento por otros. Y, si bien es posible distinguir teóricamente entre la virtud, el placer, el reconocimiento y el auto-reconocimiento, en la práctica, estos términos resultan indiscernibles. No puede experimentarse la búsqueda de la sabiduría sin experimentar al mismo tiempo el placer y el auto-reconocimiento aparejados; tampoco puede comunicar el filósofo sus ideas sin recibir el reconocimiento de otros. No es posible realizar una prueba o experiencia verificadora que permita saber si el filósofo es indiferente al reconocimiento. Se pregunta Kojève “con qué derecho podemos decir que no busca

---

25 *Ídem*, 196.

26 Strauss, *Sobre la tiranía*, *op. cit.*, 140.

27 Kojève, “Tiranía y sabiduría”, *op. cit.*, 194.



este 'reconocimiento', puesto que de hecho lo encuentra *necesariamente*".<sup>28</sup> El argumento psicológico resulta improbable. Por esta razón, Kojève desacuerda con la idea de Strauss de que Jenofonte planteó de la manera más radical el problema de la relación entre virtud y el placer: en la práctica, la virtud es indisoluble del placer; no hay aquí un problema susceptible de resolución.

En definitiva, la actitud epicúrea está reñida con la definición misma de la filosofía. El filósofo irrumpe en la plaza pública: (1) lo hace porque el Ser es Devenir y solo se devela en la historia y en la acción (argumento ontológico); (2) lo hace porque la verdad precisa de la corroboración intersubjetiva y la interlocución creciente es el único modo de escapar a la insensatez del solipsista y a los prejuicios del elitista (argumento gnoseológico); (3) lo hace porque busca el reconocimiento de los competentes, y no tiene razones para limitar su número al del círculo de sus discípulos (argumento existencial); y (4) lo hace sin culpa, porque no hay manera de disociar su búsqueda de la sabiduría del placer que deriva del reconocimiento (argumento psicológico). De modo que el filósofo tiene por definición una tendencia a intervenir en la plaza pública, intentando ampliar el número de sus adeptos y discípulos. Resulta razonable (y, por ende, definitorio de la filosofía) que el filósofo intente tomar parte en la política, directamente o por medio de consejos, procurando las mejores condiciones para el ejercicio de su búsqueda y su pedagogía. Sin embargo, la temporalidad y finitud del filósofo lo ubican en una situación dilemática: el filósofo no puede dedicarse seriamente o de lleno a la política sin dejar de ser filósofo. Kojève remarca que el conflicto del intelectual puesto en presencia de la acción es, para Hegel, "la única *tragedia* auténtica que tiene lugar en el mundo cristiano o burgués: la tragedia de Hamlet y de Fausto".<sup>29</sup> Ante la necesidad de actuar, el filósofo se encuentra en una situación trágica.

---

<sup>28</sup> *Ídem*, 199.

<sup>29</sup> *Ídem*, 205.

### *La dialéctica histórica*

Kojève indica que, a lo largo de la historia, el filósofo ha intentado una solución de compromiso: dedicar el mayor tiempo posible a la búsqueda de la sabiduría, dialogando de cuando en cuando con los hombres de Estado, discutiendo con ellos y brindándoles consejo. Pero, dado que el filósofo no ha tenido el tiempo de detenerse en las consideraciones de la política práctica, sus consejos han sido por necesidad “utópicos”, “impracticables” y “nulos”. En suma, tanto el tirano como el filósofo se encuentran en una situación trágica. El tirano no puede realizar por propia cuenta el ideal del Estado universal y homogéneo; el filósofo no puede contribuir con ideas activas a la realización del ideal. A lo largo de los siglos, la discusión entre tiranos y filósofos no ha provisto ninguna solución. ¿Debemos asumir entonces que no hay solución a la relación entre tiranía y sabiduría? Kojève propone aquí dejar atrás el plano subjetivo de la discusión entre filósofos y tiranos para moverse al plano objetivo de la corroboración histórica. Esto implica pasar de la dialéctica socrática a la dialéctica hegeliana. Si el problema de la relación entre tiranía y sabiduría resulta ser insoluble en el plano individual, nada impide que la historia pueda resolverlo de manera definitiva, incluso antes de que los individuos tomen conciencia de esta resolución. Y bien, Kojève se pregunta qué nos enseña la historia sobre la relación entre tiranos y sabios.

Kojève comienza apuntando al hombre de Estado más grande e imitado de la historia occidental, a saber, Alejandro Magno. Lo distintivo e inédito de la acción de Alejandro es su idea de Imperio o Estado universal. Subraya Kojève que Alejandro procuró un Estado geográficamente ilimitado, sin un centro étnico, nacional o territorial prefijado y, por ende, sin distinción entre conquistadores y conquistados o entre centro y periferia. Kojève deriva la idea alejandrina de un Estado universal sin apoyo étnico o nacional de la enseñanza socrática del Logos como esencia del hombre. “El Imperio proyectado por Alejandro no es la expresión política de un *pueblo* o de una *casta*. Es la expresión política de una *civilización*, la realización material de una entidad 'lógica' que es universal y única, como universal y único es el Logos mismo.”<sup>30</sup>

---

30 *Ídem*, 211.





Si el ideal de un Estado universal puede remitirse a Sócrates y Alejandro, el ideal de un Estado socialmente homogéneo debe rastrearse en la tradición bíblica. La segunda indicación de Kojève es a la noción paulina de la igualdad de todos los creyentes. De San Pablo, Kojève recupera el acto de fe de conversión como la acción por medio de la cual todo hombre puede negar su condición previa, convertirse al cristianismo, integrar el cuerpo místico de la Iglesia universal y homogénea.

Kojève sostiene que esta universalidad e igualdad en el más allá debió ser negada a efectos de transformarse en una meta política. La secularización de la idea religiosa cristiana de la igualdad humana se realiza en la política moderna. Al caracterizar la realización del Estado universal y homogéneo, Kojève alude al filósofo Hegel, al intelectual Marx y al tirano Lenin:

El tirano que inaugura aquí el movimiento político *real* siguió conscientemente la enseñanza del intelectual que, con vistas a su aplicación política, transformó voluntariamente la idea del filósofo de modo que dejara de ser un ideal “utópico” (concebido por lo demás erróneamente como descripción de una realidad política ya existente: el Imperio de Napoleón) y se convirtiera en una teoría política a partir de la cual pudiera dar consejos concretos a los tiranos.<sup>31</sup>

Comenzamos indicando la preocupación de Kojève por la efectividad de las ideas. Terminamos indicando que Kojève demuestra que la realidad ha sido razonable. Si en el plano individual, la relación entre tiranos y filósofos resulta trágica, en el plano de la corroboración histórica, la dialéctica resuelve el problema de la relación entre ideas filosóficas y acciones políticas. Cierra Kojève sosteniendo que “es la historia misma la que se encarga de 'juzgar' (por el 'triumfo' o el 'éxito') los actos de los hombres de Estado o de los tiranos, actos que ellos ejecutan (conscientemente o no) en función de ideas de los filósofos, adaptadas para su aplicación por los intelectuales”.<sup>32</sup>

---

31 *Ídem*, 213.

32 *Ídem*, 217.

### 3. Leo Strauss y la posibilidad del retorno

En respuesta al comentario de Kojève, Strauss se empeña en restituir la ciencia política clásica. Señala que una ciencia social que no pueda hablar de la tiranía con la misma confianza con que la medicina habla del cáncer no puede entender a los fenómenos sociales tal cual son y, por ende, no puede sostener sus pretensiones de ciencia. Esta imposibilidad de la ciencia política moderna justifica para Strauss la necesidad de un retorno a la ciencia política clásica. Sin embargo, Kojève argumenta que tal retorno no es posible: la ciencia política de los clásicos resulta incompleta y, por ende, anacrónica debido al desconocimiento de orientaciones del pensamiento que solo se dieron con posterioridad. En particular, la orientación clásica debe completarse con la orientación bíblica. Kojève identifica la orientación pagana aristocrática con la lucha por los honores característica de la conciencia señorial, y la completa con la orientación cristiana burguesa, consistente en la satisfacción por el trabajo realizado, característica de la conciencia servil. Para Kojève, Hegel expone la síntesis superadora de la conciencia señorial y servil, articulando la doctrina definitiva. En este punto, Strauss objeta la reducción de la ciencia política clásica a la conciencia señorial. Es cierto que Simónides identifica a los hombres de verdad con el deseo de honores y al deseo de honores con lo que parece más cercano a lo divino. Pero Strauss subraya que la superioridad de los honores solo es aparente. Sostiene Strauss que, según los clásicos, el bien supremo es una vida dedicada a la sabiduría o a la virtud. Dedicándose a la búsqueda de la sabiduría, los filósofos se dedican al trabajo más virtuoso y noble; y, en el placer que este trabajo reporta, se aproximan a lo que Kojève identifica con la orientación bíblica. La moralidad clásica no precisa, por ende, de complementación bíblica o síntesis superadora. Ella misma es una síntesis entre la moralidad de la nobleza desocupada y la moralidad del trabajo inno-<sup>33</sup>

---

33 Una idea similar es expresada por Wegner Jaeger, al identificar en la formación del ideal educativo griego la convergencia de los héroes de la epopeya homérica y los trabajadores de la enseñanza hesiódica. Jaeger, Wegner. *Paideia*. México: FCE, 2009, 30-83, cf. 114.



Strauss indica, en cambio, que “la síntesis de moralidad clásica y bíblica propuesta por Kojève o Hegel obra el milagro de producir una moralidad asombrosamente laxa a partir de dos moralidades que plantean exigencias de autocontrol muy estrictas”.<sup>34</sup> Difícilmente la moralidad clásica o bíblica pudieran justificar, por ejemplo, el asesinato de los adversarios políticos, en el intento de comandar un imperio mundial. Strauss remite la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo a la doctrina hobbesiana del estado de naturaleza.<sup>35</sup> Señala que ambos, Hobbes y Hegel, asumen el supuesto de que el hombre solo es guiado por el deseo y que carece de “la conciencia de restricciones sagradas”.<sup>36</sup> Esto es, que el hombre por naturaleza está libre de obligación o carece de la conciencia de que no todo está permitido. Strauss no está dispuesto a admitir la veracidad de este supuesto. De este modo, nos invita a preguntarnos si su perspectiva no parte de asunción del supuesto contrario.<sup>37</sup>

Como quiera sea, la síntesis propuesta por Kojève o Hegel conduce a la identificación del Estado universal y homogéneo con el mejor orden social, el único esencialmente justo. En su reconstrucción del argumento de Kojève, Strauss describe al Estado universal y homogéneo sobre la base del principio “estajanovista” de justicia: “de cada uno según su capacidad, a cada uno según su merito”.<sup>38</sup> Un orden social ajustado a ese principio de justicia es aquel que garantiza la igualdad de oportunidades, sin discriminación de sexo, raza, fortuna, origen o belleza: el único criterio de recompensa es el servicio prestado. Al mayor servicio corresponde el mayor reconocimiento. No hay mayor servicio que el que prestan los sabios: son ellos quienes tienen la capacidad de discernir qué

---

34 Strauss, Leo. “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte.” *Sobre la tiranía*, *op. cit.*, 236.

35 Ya en su libro sobre Hobbes, Strauss había indicado el origen hobbesiano de la dialéctica del amo y el esclavo. Allí, Strauss anticipa estar preparando junto a Kojève un trabajo sobre Hobbes y Hegel, que finalmente no tuvo lugar. Ver Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, 91-92. Ver a este respecto, Roth, Michel. “Natural Right and the End of History.” *Revue de Métaphysique et de Morale*, Año 96, N° 3 (julio-septiembre, 1991): 407-422. Ver también Carta de Kojève a Strauss del 2/11/1936 (Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, 231-4).

36 Strauss, “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”, *op. cit.*, 237.

37 Steven Smith indica que aquí es donde más se acerca Strauss a postular una doctrina del derecho natural, consistente en la noción de que el hombre, por naturaleza, tiene conciencia de que no todo le está permitido. Steven Smith: *Reading Leo Strauss*, *op. cit.*, 141. Ver también Leo Strauss: *Natural Right and History*. *op. cit.*, 130.

38 Strauss, “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”, *op. cit.*, 237.

es lo que cada uno merece y qué es bueno para cada uno. Por ende, a los sabios corresponde la mayor recompensa: el mejor orden social, el único esencialmente justo, consiste en el gobierno absoluto de los sabios. Strauss indica que, hasta aquí, la propuesta de Kojève repite la enseñanza clásica, contenida de manera ejemplar en la *República* de Platón.

Sin embargo, Strauss sostiene que, según los clásicos, los sabios no desean gobernar. Por ende, el gobierno absoluto no sería un gobierno absoluto de sabios sino de ignorantes. Strauss prosigue su argumentación, sosteniendo que un Estado universal exige acuerdo universal respecto de los principios universales, y el conocimiento de los verdaderos principios universales solo es posible sobre la base de la sabiduría. Un gobierno absoluto de ignorantes solo puede apoyarse en opiniones respecto de los principios universales. Es forzoso que el intento de universalizar una opinión sea contrarrestado por la opinión contraria. De modo que, lo más que puede esperarse en términos de universalidad es un mundo dividido en dos Estados, cada uno bajo el gobierno absoluto de ignorantes y cada uno asentado en un credo que compite por prevalecer sobre el contrario. Ante esta alternativa, por demás insatisfactoria, la enseñanza clásica apuesta por el gobierno de los caballeros mejor criados y educados, limitado por el imperio de unas leyes elaboradas con sabiduría. La solución clásica al problema del mejor orden posible consiste en una aristocracia manifiesta o disfrazada.<sup>39</sup> Strauss cierra su argumento en favor de la superioridad de la filosofía política clásica, sugiriendo que la democracia liberal o constitucional moderna encuentra su justificación más sólida en la enseñanza de los clásicos.<sup>40</sup>

---

39 En su libro *Derecho natural e historia*, Strauss sugiere que los regímenes mixtos no son más que aristocracias fortalecidas y protegidas por un elemento monárquico y otro democrático. Strauss, Leo. *Natural Right and History. op. cit.*, 142.

40 Leo Strauss concluye su texto “Las tres olas de la modernidad” indicando que el pensamiento premoderno de nuestra tradición occidental brinda un poderoso respaldo a la democracia liberal. Strauss, Leo. “Las tres olas de la modernidad.” *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Comp. Claudia Hilb. Buenos Aires: Prometeo, 2011, 66.



### *La política filosófica*

Ahora bien, Strauss reconoce que el argumento clásico parte del supuesto de que los sabios no desean gobernar. Kojève cuestiona este supuesto, por vía de una argumentación a un tiempo ontológica, gnoseológica, existencial y psicológica. Strauss se encarga en lo que sigue de sopesar las argumentaciones de Kojève.

Comienza Strauss evaluando las consideraciones gnoseológicas provistas por Kojève. Sostiene Kojève que la mera certeza subjetiva del filósofo aislado resulta insuficiente, obligando al filósofo a irrumpir en la plaza pública. La verdad no surge de mentes iluminadas en soledad sino de la discusión en compañía de otros. Strauss indica que es precisamente por esta razón que la doctrina filosófica de los clásicos era una doctrina de la amistad. El filósofo hace la prueba de sus certezas subjetivas en diálogo con amigos competentes, procurando “certezas intersubjetivas”. La amistad presupone cierta medida de acuerdo consciente. Pero, puesto que tratamos con filósofos y no con sabios, esos acuerdos se asientan en opiniones compartidas y no en verdades definitivas. Dada la multiplicidad de las opiniones, es forzosa la multiplicidad de los grupos de amigos, es decir, de escuelas filosóficas o sectas. El filósofo que haga la prueba de sus certezas subjetivas en compañía de sus amigos corre el riesgo de cultivar y perpetuar los prejuicios de su secta. Es por esta razón que el filósofo debe abandonar el círculo cerrado de sus amigos, debe abandonar su secta y hacer la prueba de sus opiniones en discusión abierta. ¿Dónde puede encontrar el filósofo espacio para la discusión abierta? Siguiendo a Kojève, sostiene Strauss que la república de las letras no constituye una solución al problema de la verdad: la república de las letras no es más que una federación de sectas filosóficas y el primer artículo de su constitución es el igual respeto de todas las opiniones, es decir, el relativismo irrestricto, el reemplazo de la búsqueda de la verdad por la búsqueda de acuerdos. Strauss sostiene que el filósofo tampoco encuentra solución al problema gnoseológico pasando de la discusión en la secta a la discusión en el partido político, pues un partido no es otra cosa que una “secta con una cola desproporcionadamente larga” y nada indica que “el ruido salvaje de los altavoces del partido de masas”

sea preferible al “susurro *snob* de la secta”. Strauss concluye que ante la república de las letras y el partido de masas, “debemos elegir la secta”.<sup>41</sup>

En este punto, Strauss introduce un argumento central a su gnoseología, a saber, la justificación zetética de la filosofía. Si bien las “certezas subjetivas” del filósofo corren el riesgo de ser no más que insensateces o prejuicios, lo cierto es que el filósofo está advertido de la debilidad de la mente humana. La filosofía es conocimiento de la propia ignorancia; el filósofo sabe que no sabe; “pero uno no puede saber que no sabe sin saber lo que no sabe”.<sup>42</sup> Esto es decir que, al constatar su ignorancia, el filósofo accede a un saber –sabe cuáles son los problemas fundamentales cuya resolución ignora. Filósofo es aquel que conoce los problemas fundamentales (como el problema de la justicia), pero ignora la solución de estos problemas. Resulta imposible pensar sobre los problemas o preguntas fundamentales sin pensar en las soluciones o respuestas posibles, y sin inclinarse por alguna de esas soluciones o respuestas. Aunque el filósofo se incline por alguna solución, tiene certeza del carácter problemático de toda solución posible. Cuando su certeza respecto de la solución pasa a ser más fuerte que su certeza respecto del problema, el filósofo se vuelve un sectario. No es forzoso que el filósofo sea sectario. Atestiguan en este sentido el hecho de que Sócrates nunca fundó una secta, y de que Platón y Aristóteles, siendo amigos, pertenecieron a escuelas diferentes.

Seguidamente, considera Strauss el argumento existencial presentado por Kojève. Afirma Strauss que todos los hombres desean satisfacción. Los clásicos identifican la satisfacción con la felicidad. La diferencia existencial entre el filósofo y el político es una diferencia respecto de la felicidad. Strauss subraya la idea de que la diferencia entre el filósofo y el político no depende tanto de la índole de las pasiones (honor o amor) como del objeto de interés apasionado. Para el filósofo, la pasión dominante es el deseo de la verdad, de conocimiento del orden eterno; para el político, es el deseo de su ciudad y los hombres de su ciudad. No los diferencia la pasión o el apego, sino el objeto sobre el que

---

41 Strauss, “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”, *op. cit.*, 241-2.

42 *Ídem*, 242.



esa pasión o apego recae. El filósofo se define por su apego a las cosas eternas y el político, por su apego a su ciudad; de igual modo que el hombre de familia se define por su apego a su familia y posesiones. Cada uno, en virtud del eros que le es específico, se desapega de todo lo demás. El político, movido por el amor a la ciudad, se desapega de su familia y posesiones; el filósofo, movido por el amor a la sabiduría, se desapega también de su ciudad.

Sin embargo, dice Strauss, el filósofo no puede desapegarse por completo de sus ciudadanos, no solo porque necesita de otros para subsistir sino también porque, al igual que cualquier otro ser humano, el filósofo siente una afinidad natural por sus pares. En particular, Strauss indica que el filósofo siente un especial apego por filósofos reales o potenciales. Strauss explica este eros filosófico de un modo “poco ortodoxo” o “popular”. Sostiene que el apego del filósofo por el conocimiento del todo o por el orden eterno implica cierto atisbo de ese orden eterno, que desapega al filósofo de todo lo perecedero. Sin embargo, entre las cosas perecederas, hay algunas que reflejan o son semejantes al orden eterno. Un alma sana y bien ordenada es, de las cosas perecederas, lo que más se asemeja al orden eterno. El filósofo, por ende, no puede evitar estar apegado a hombres de alma bien ordenada. No escapa a Strauss que esta argumentación resulta de lo más provisoria, siendo que el filósofo no conoce el orden eterno. Strauss deja de lado esta discusión, sosteniendo que solo un atisbo del orden eterno puede explicar “el placer inmediato que siente el filósofo cuando ve un alma bien ordenada o el placer inmediato que sentimos nosotros al observar signos de nobleza humana”.<sup>43</sup>

Para cerrar su discusión existencial sobre la diferencia entre el filósofo y el político, Strauss considera una última objeción. Kojève sostiene que solo un prejuicio de elite puede llevar al filósofo a limitar su búsqueda de reconocimiento a un círculo reducido de personas. Strauss persiste en sostener que los que pueden reconocer un logro filósofo son, por definición, menos que los que pueden reconocer un logro político. Esto, por dos razones: primero, porque el reconocimiento de un logro filosófico exige un esfuerzo

---

43 *Ídem*, 249.

intelectual mucho mayor; segundo, porque la filosofía exige liberarse del apego a las cosas humanas, mientras que la política es compatible con ese apego.

Seguidamente, Strauss vuelve sobre la desestimación de Kojève de todo argumento de orden psicológico. Sostiene Strauss que no es necesario meterse en el corazón de nadie para saber que un filósofo movido por el deseo de reconocimiento no es un filósofo sino un sofista. Hace a la definición de la filosofía la búsqueda del conocimiento. Esa búsqueda está acompañada por placeres específicos, lo que ha conducido a la justificación hedonista de la filosofía. Sin embargo, Strauss indica en su lectura del *Hierón* que los placeres se ordenan en una jerarquía; y que esa jerarquía es dictada por la dignidad de las actividades. “Los placeres son esencialmente secundarios; no pueden ser entendidos salvo por referencia a las actividades.”<sup>44</sup> Las actividades más elevadas reportan los placeres más elevados. Strauss concede a Kojève que es probable que algún individuo se embarque en una actividad por el placer que ella reporta; concede también que no puede definirse con claridad si lo que mueve a ese individuo es la actividad o el placer. Pero esto último solo permite discernir si el individuo es un filósofo o un sofista; es irrelevante a efectos de discernir si lo primero son las actividades o los placeres.

Más allá de las diferencias gnoseológicas, existenciales y psicológicas, Strauss coincide con Kojève en que el filósofo debe superar el aislamiento, salir del círculo de sus allegados, ir a la plaza pública. El filósofo no puede evitar vérselas con la ciudad; el conflicto entre el filósofo y la ciudad resulta inevitable. Strauss pone en duda, sin embargo, que la acción política del filósofo consista, como dice Kojève, en disputar la dirección de los asuntos públicos, interviniendo de manera directa o indirecta en el gobierno. Sugiere que Kojève presta superficial atención al tipo de acción política que es específica a los filósofos. Para discernir este punto, Strauss propone distinguir entre filosofía política y política filosófica. La filosofía política es la búsqueda del conocimiento de las cosas políticas, de la mejor forma de disponer las cosas políticas o del mejor orden político. La política filosófica es la actividad política del filósofo en defensa de la causa de la

---

44 *Ídem*, 252.





filosofía ante el tribunal de la ciudad. Brevemente, la filosofía política es el tratamiento filosófico de las cosas políticas; la política filosófica es el tratamiento político de las cosas filosóficas. ¿En qué consiste la política filosófica? “En convencer a la ciudad de que los filósofos no son ateos, que no profanan lo que la ciudad respeta, que no son subversivos, en suma: que no son aventureros irresponsables, sino buenos ciudadanos, e incluso los mejores ciudadanos.”<sup>45</sup> El modo en que el filósofo lidia con la ciudad consiste en la articulación de una enseñanza a dos tiempos, que pone al alcance de todos los ciudadanos un mensaje apegado a la ciudad y a los valores de la ciudad, mientras transmite veladamente un mensaje apegado a la verdad, un mensaje más allá del bien y del mal. Subraya Strauss que el conflicto entre el filósofo y la ciudad no es trágico: el filósofo puede cumplir a un tiempo y sin contradicción con las exigencias de la ciudad y con las exigencias de la filosofía.

### *La tragedia histórica*

Finalmente, Strauss procede a una evaluación del Estado universal y homogéneo, identificado en el relato de Kojève con el mejor orden social, el único esencialmente justo. El fin de la historia adviene con el Estado universal y homogéneo, donde todos los ciudadanos son reconocidos en su dignidad y, con ello, encuentran plena satisfacción. No hay razones para estar insatisfecho. Se pregunta Strauss si, en un contexto tan razonable, no subestima Kojève el poder de las pasiones.

El Estado universal y homogéneo resuelve la dialéctica del amo y el esclavo, es la síntesis del amo guerrero y del esclavo trabajador en la figura del ciudadano guerrero y trabajador. Pero si efectivamente se ha llegado al mejor orden social, las guerras y revoluciones ya no tienen sentido. Por otra parte, el fin del proceso histórico implica la conquista definitiva de la naturaleza y, con ello, el fin del trabajo en sentido estricto. En el Estado posthistórico no se lucha ni se trabaja. Ya no hay lugar para la acción negadora del hombre. Pero la humanidad del hombre, su elevación entre el resto de los seres vi-

---

45 *Ídem*, 253.

vientes, depende de su acción negadora, de la acción del hombre contra el hombre (lucha) y del hombre contra la naturaleza (trabajo). Por ende el estado en que el hombre encuentra su plena satisfacción puede ser “muy estimulante”<sup>46</sup> pero resulta en la pérdida de toda humanidad verdadera. Strauss identifica el advenimiento del Estado universal y homogéneo de Kojève o Hegel con el advenimiento del último hombre de Nietzsche, de un hombre privado de toda acción noble o gesta elevada.

Mientras la historia no se haya consumado, habrá quienes resistan a la completa satisfacción y deshumanización del hombre. Strauss avizora revoluciones nihilistas, revoluciones contra la realización de los designios de la razón. Identifica que una revolución nihilista puede constituir “la única gesta grande y noble que es posible una vez que el Estado universal y homogéneo se ha vuelto inevitable”.<sup>47</sup> Puede que una revolución nihilista reenvíe al hombre a la horda primitiva, y que la historia vuelva a comenzar de cero. Strauss se pregunta si no es preferible la repetición de la historia humana a la prolongación indefinida del final infrahumano.<sup>48</sup>

Sin embargo, parece quedar una válvula de escape para la acción en el Estado universal y homogéneo. Es que Kojève no puede dejar de establecer la distinción entre el reconocimiento disponible para todos los ciudadanos y el reconocimiento disponible para el jefe de Estado. Todos están satisfechos, pero solo el jefe de Estado está realmente satisfecho. Se abre así una oportunidad de acción, consistente en la competencia política por el liderazgo del Estado universal y homogéneo. El hombre puede preservar su humanidad cuando pone todo en riesgo para hacerse de la jefatura del Estado. Strauss indica así

---

46 *Ídem*, 256. La ironía de Strauss en este punto recuerda a la de Carl Schmitt, cuando caracteriza al mundo completamente pacificado como “muy interesante”. Schmitt, Carl. “El concepto de lo político.” *Carl Schmitt. Teólogo de la política*. Comp. Héctor Orestes Aguilar México: FCE, 2001, 185. Las objeciones de Strauss a Schmitt constituyen, en este sentido, la contracara de sus objeciones a Kojève y dan a ver que solo un retorno a la enseñanza clásica puede contrarrestar la deriva nihilista de la modernidad. Para el debate Strauss-Schmitt, ver Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz, 2008. Para un contrapunto Schmitt-Kojève, ver Vegetti, Matteo. “Estado total, imperialismo, imperio. Sobre el pensamiento político de Alexandre Kojève.” *Deus Mortalis*, N° 7 (2008): 35-69. Ver también *Interpretation*, Vol. 29, No. 1 (otoño 2001).

47 Strauss, “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”, *op. cit.*, 257.

48 Cf. Strauss, Leo. “El nihilismo alemán” *Nihilismo y política*. Comps. Carlo Galli, Roberto Esposito, Vincenzo Vitiello. Buenos Aires: Manantial, 2008, 125-149.



que el último refugio de la humanidad del hombre es “el asesinato político en la forma particularmente sórdida de la revuelta palaciega”.<sup>49</sup> En definitiva, el Estado universal y homogéneo equivale a un despotismo oriental a escala planetaria, en que la mayoría de los ciudadanos carece de ideales y aspiraciones, mientras una minoría ávida se dedica a la intriga palaciega y el asesinato político. Concluye Strauss que, “si el Estado universal y homogéneo es la meta de la Historia, la Historia es absolutamente 'trágica’”.<sup>50</sup>

Ahora bien, el fin de la historia constituye también el fin de la búsqueda de la sabiduría y la plenitud de la autoconsciencia. En este marco, Strauss considera la posibilidad de que la humanidad del hombre no consista en la guerra o el trabajo, sino en el pensamiento. De ser así, en el Estado posthistórico el hombre ya no se definiría por su acción negadora sino por la contemplación de la verdad, por la sabiduría. Sin embargo, Strauss subraya que, en el Estado posthistórico de Kojève, no todos son sabios. De modo que solo los sabios alcanzan la satisfacción plena; los ciudadanos corrientes solo están potencialmente satisfechos. En la correlativa necesidad de apaciguar a la mayoría insatisfecha explica Strauss el hecho de que el fin de la historia de Kojève sea un Estado y no una sociedad sin Estado.

Strauss considera finalmente el argumento ontológico introducido por Kojève. Confiesa Strauss que su argumentación parte de un supuesto ontológico (el de un orden eterno e inmutable) que es inconmensurable con el de Kojève (la historicidad del Ser). Se trata de dos hipótesis fundamentales y contrapuestas. Pero remarca Strauss que esto no ha obstado a la posibilidad de la discusión. Es que a lo largo de la discusión, ambos se han desplazado de la preocupación por el Ser a la preocupación por la tiranía. En alusión a Martin Heidegger, Strauss concluye que hablar no más que del Ser resulta un refugio para quienes no tienen el coraje de afrontar las consecuencias de la tiranía.

---

49 Strauss, “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”, *op. cit.*, 258.

50 *Ídem*, 256-7.

## La felicidad humana y la ciudad feliz

Formulemos dos preguntas a modo de recapitulación. ¿Cuál es la mayor felicidad de la que es capaz el hombre? ¿Cuál es el régimen político conducente a la mayor felicidad humana? En su defensa de la solución antigua, Strauss sostiene que la vida humana más feliz es la vida dedicada a la filosofía, a la búsqueda del conocimiento del todo. En su comentario del diálogo de Jenofonte, Strauss indica que la vida más placentera es la vida dedicada a la actividad más elevada o excelente. Esto supone la existencia de un orden natural permanente, que establece la jerarquía de las actividades humanas y permite distinguir lo elevado o excelente. Testimonia a favor de ese orden y de esa jerarquía el placer inmediato o admiración que experimentamos cuando observamos signos de nobleza humana. La vida humana más placentera y más virtuosa es, por ende, la más admirable. Si bien la vida política puede ser muy admirable, lo cierto es que el político no busca tanto la admiración como el amor de su ciudad. Otorga beneficios y favores a su ciudad del mismo modo en que un enamorado busca la reciprocidad de su amada. Pero las exigencias del amor y las de la admiración divergen. Allí donde entren en conflicto, el político sacrificará la búsqueda de la excelencia en aras de la búsqueda del amor correspondido. No es la vida política, sino la vida filosófica la más excelente, admirable, virtuosa y feliz.

En su postulación de la solución moderna, Kojève sostiene que el hombre no puede encontrar su satisfacción, no puede experimentar la dicha de su propia plenitud y dignidad, sino por intermedio del reconocimiento de los otros. Siendo que el reconocimiento depende de acciones admirables, la satisfacción no puede provenir más que una vida activa, de una vida de grandes gestas y acciones superlativas. La plena satisfacción, el mayor reconocimiento, deriva de las acciones de lucha y de trabajo que llevan al hombre excelente a la cima del poder político y a la realización de sus ideales. El arquetipo de la felicidad humana resulta ser Napoleón: el hombre plenamente satisfecho por el reconocimiento universal de sus acciones, esto es, de sus luchas por hacerse de la cima del poder político y de su trabajo en la realización de los ideales de la Revolución francesa.



La vida más feliz, la mayor felicidad de la que es capaz el hombre, es una vida activa, dedicada a la búsqueda de honores e ideales.

Ante las objeciones de Kojève, y liberado ya de la necesidad de seguir al pie de la letra el diálogo de Jenofonte, Strauss sostiene que la felicidad humana no depende tanto de la índole de las pasiones como del objeto del interés apasionado. Quien se apegue a sus posesiones y a su familia gozará de una felicidad precaria y presta a volverse en su contrario. El político procura una felicidad más elevada y permanente, perdiendo interés por su familia y posesiones, para apegarse a la ciudad y a sus compatriotas. Sin embargo, la felicidad más elevada e imperturbable resulta ser la del filósofo, apegado al orden eterno y ávido de su conocimiento. En una línea de argumentación que no puede tenerse por exclusiva de Occidente, Strauss indica que la evidencia de la fragilidad de los bienes de que depende la felicidad humana conduce a la enseñanza de que la mayor felicidad exige desapegarse de todo lo efímero y apegarse a lo permanente. Solo una vida dedicada a la búsqueda del conocimiento, solo una vida apegada al orden eterno puede estar a la altura del criterio más exigente. Solo el filósofo puede ser verdaderamente feliz.<sup>51</sup>

En definitiva, Strauss argumenta que la mayor felicidad de la que es capaz el hombre es provista por la vida filosófica; Kojève parece argumentar *a contrario*, sosteniendo la superioridad de la vida política. Para Kojève, el hombre verdaderamente satisfecho es el jefe de Estado. Sin embargo, Kojève no puede dejar de preguntarse si la satisfacción de que goza el hombre de Estado resulta insuperable. En su lectura de la *Fenomenología del espíritu*, Kojève indica que, si bien es Napoleón quien, en tanto jefe de un ejército de trabajadores, encarna la resolución de la dialéctica del amo y el esclavo y, con ello, conduce mediante su acción al fin de la historia; no deja de ser cierto que es solo con Hegel que el hombre toma consciencia de lo sucedido. Hegel resulta ser la autoconciencia

---

51 No resulta evidente que Strauss logre demostrar teóricamente la superioridad de la vida teórica. Permanece la pregunta de si el conocimiento de la superioridad de la vida teórica sobre la vida práctica es un conocimiento teórico o práctico. Ver al respecto, Colmo, Christopher. "Teoría y práctica. El *Platón* de Al-Farabi reexaminado." *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad, op. cit.*, 129-157; Rosen, Stanley. "Leo Strauss y la querrela entre los antiguos y los modernos." *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad, op. cit.*, 297-314; Hilb, Claudia. *Leo Strauss: el arte de leer*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005, 326-333.

cia de Napoleón. De ser así, la vida humana más plena y satisfecha sería la vida contemplativa del sabio que alcanza la plena autoconciencia. Kojève oscila entre Napoleón y Hegel al momento de identificar al hombre satisfecho en grado sumo.<sup>52</sup> Esta cuestión constituye uno de los interrogantes irresueltos de la lectura de Kojève. Mientras permanezca esta oscilación, su encubramiento de la vida activa como la más satisfactoria seguirá siendo provisorio. En un gesto que no carece de ironía, Kojève indica que Hegel alimentó la esperanza de ser convocado por el Imperio napoleónico para brindarle su reconocimiento.<sup>53</sup>

Resta, por último, considerar la relación entre la felicidad humana y el régimen político. En su reconstrucción de la alternativa antigua, Strauss sostiene que el pensamiento clásico postula exigencias muy elevadas respecto de la felicidad humana. La naturaleza de los hombres es tal que solo unos pocos pueden alcanzar la verdadera felicidad. De modo que el objetivo de la felicidad universal resulta imposible, puesto que contraría la naturaleza humana. Los clásicos no aspiran a la felicidad universal; más bien, aspiran a una ciudad en que la sea posible “la mayor felicidad de que es capaz la naturaleza humana”.<sup>54</sup> Una ciudad en que cada hombre pueda procurarse la felicidad específica a su naturaleza. La realización de esta ciudad feliz o del mejor régimen depende de condiciones que no están al alcance del hombre y resulta por ende de lo más improbable. Sin embargo, por más improbable que sea, la “utopía” de la ciudad feliz brinda un estándar para juzgar a las ciudades existentes y distinguir mejor y peor.

Por su parte, Kojève se rehúsa a concebir al hombre como un ser natural y permanente. Más bien, el hombre se define por su historicidad, por la acción negadora que, mediante la lucha y el trabajo, conduce la historia a su término. El fin de la historia, el Estado universal y homogéneo, constituye la realización del mejor orden social, puesto que todos los hombres son universalmente reconocidos y por ende todos se encuentran satis-

---

52 Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. París: Gallimard, 1947, 89-91, 94-5, 146-8, 195, 230, 282, 309, 404-5, 413, 461 y 526.

53 *Ídem*, 154, 311 y 414.

54 Strauss, “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”, *op. cit.*, 259.



fechos. Sin embargo, Kojève no es ciego a los inconvenientes de su propia solución. No le escapa la pregunta de si resulta suficiente la satisfacción provista por el Estado universal y homogéneo. Indica en una célebre nota a la segunda edición de su *Introduction à la lecture de Hegel* que, en el Estado universal y homogéneo, el hombre se reanibaliza: construye edificios como las aves construyen sus nidos; crea obras de arte como las arañas tejen sus redes; ejecuta conciertos musicales como las ranas y las cigarras; juega como los cachorros y se aparea como los animales adultos. Confiesa “que los animales post-históricos de la especie *homo sapiens* (que vivirán en la abundancia o en plena seguridad) estarán contentos” pero no “felices”. A fin de cuentas, Kojève se presenta como un irónico epimeteo de la sociedad post-histórica, identificada a efectos prácticos con el *American way of life*.<sup>55</sup> En una carta a Strauss, Kojève indica que en el fin de la historia ya no hay seres humanos, sino autómatas que desarrollan actividades sin propósito. El tirano no resulta más que un engranaje de la maquinaria y los filósofos han alcanzado la sabiduría, por lo que ya no son hombres sino dioses.<sup>56</sup>

En lo que resulta una caracterización del pensamiento de Kojève, Strauss indica que el hombre moderno, insatisfecho con las utopías de los antiguos y preocupado por la efectividad de las ideas, ha buscado el modo de garantizar la realización del mejor orden social. En vistas de la efectuación de sus ideales, ha rebajado sus expectativas, sustituyendo la virtud moral de los antiguos por el deseo de reconocimiento; y reemplazando la felicidad que deriva de la vida humana excelente por la satisfacción que reporta el reconocimiento universal. El pensamiento moderno apuesta a la realización política de este ideal degradado; pero este ideal no puede realizarse sin que medie una transformación integral de la naturaleza humana –transformación que equivale a la extirpación de toda aspiración humana que intente ir más allá del mero reconocimiento. En un giro de

---

55 Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, 433-437, n. 2. Ver también Rosen, Stanley. *Hermeneutics as Politics*. New Haven y Londres: Yale University Press, 2003, 98-107. En su caracterización del hombre post-histórico, Kojève dedica especial atención al Japón, indicando en expresiones como el teatro No, la ceremonia del té y el arte de las *bouquets* de flores posibilidades de una rehumanización *snob*. Un tratamiento singularmente interesante de este punto es provisto por Virno, Paolo. *El recuerdo del presente*. Buenos Aires: Paidós, 2003, 11-64.

56 Carta de Kojève a Strauss del 19/09/1950 (Strauss, *On Tyranny*, *op. cit.*, 255-6).

clara cifra nietzscheana, Strauss da a ver que, mientras la naturaleza humana resista a la degradación y homogeneización moral implicada en el ideal moderno, el mejor orden social seguirá siendo impracticable. Compendia Strauss:

La solución clásica es utópica en el sentido de que su realización es improbable. La solución moderna es utópica en el sentido de que su realización es imposible. La solución clásica aporta un criterio estable con el que juzgar cualquier orden real. La solución moderna termina destruyendo la idea misma de un criterio que sea independiente de las soluciones reales.<sup>57</sup>

En definitiva, este es para Strauss el aporte de la ciencia política clásica a la comprensión de las tiranías modernas. A efectos de mantener sus pretensiones de ciencia, la ciencia política moderna debe recuperar la capacidad de establecer distinciones morales que permitan juzgar las situaciones históricas. Esto implica aspirar a un conocimiento de lo bueno y lo mejor que esté por encima o más allá de la historia. Strauss aboga así por el retorno a las utopías desigualitarias de los antiguos para contrarrestar las utopías deshumanizantes de los modernos.

---

<sup>57</sup> Strauss, “De nuevo sobre el *Hierón* de Jenofonte”, *op. cit.*, 259.



## Bibliografía

- Colmo, Christopher. “Teoría y práctica. El *Platón* de Al-Farabi reexaminado.” *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*. Comp. Claudia Hilb. Buenos Aires: Prometeo, 2011, 129-158.
- Gourevitch, Victor. “Philosophy and Politics, I.” *The Review of Metaphysics*, Vol. 22, N° 1 (septiembre, 1968): 58-84.
- Gourevitch, Victor. “Philosophy and Politics, II.” *The Review of Metaphysics*, Vol. 22, N° 2 (diciembre, 1968): 281-328.
- Gourevitch, Victor y Roth, Michel “Introduction.” *On Tyranny*. Eds. Victor Gourevitch y Michel Roth. Chicago: University Press, 1991, ix-xxii.
- Hilb, Claudia. *Leo Strauss: el arte de leer*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Jaeger, Wegner. *Paideia*. México: FCE, 2009.
- Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. París: Gallimard, 1947.
- Kojève, Alexandre. “Tiranía y sabiduría.” *Sobre la tiranía. Seguido del debate Strauss-Kojève*. Madrid: Encuentro, 2005, 171-217.
- Macaulay, Thomas. *The History of England*. Filadelfia: Butler & Co., 1856.
- Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- Patard, Emmanuel. “‘Restatement,’ by Leo Strauss (Critical Edition)” *Interpretation*, Vol. 36, N° 1 (otoño 2008): 3-27.
- Pippin, Robert. “Being, Time, and Politics: The Strauss-Kojève Debate.” *History and Theory*, Vol. 32, N° 2 (mayo, 1993): 138-161.

- Rosen, Stanley. *Hermeneutics as Politics*. New Haven y Londres: Yale University Press, 2003.
- Rosen, Stanley. “Leo Strauss y la querrela entre los antiguos y los modernos.” *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*. Comp. Claudia Hilb. Buenos Aires: Prometeo, 2011, 297-314.
- Roth, Michel. “Natural Right and the End of History.” *Revue de Métaphysique et de Morale*, Año 96, N° 3 (julio-septiembre, 1991): 407-422.
- Smith, Steven. *Reading Leo Strauss: Philosophy, Politics, Judaism*. Chicago: University Press, 2006.
- Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: University Press, 1953.
- Strauss, Leo. *Sobre la tiranía. Seguido del debate Strauss-Kojève*. Madrid: Encuentro, 2005.
- Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Strauss, Leo. “El nihilismo alemán” *Nihilismo y política*. Comps. Carlo Galli, Roberto Esposito, Vincenzo Vitiello. Buenos Aires: Manantial, 2008, 125-152.
- Strauss, Leo. “Las tres olas de la modernidad.” *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Comp. Claudia Hilb. Buenos Aires: Prometeo, 2011, 51-66.
- Schmitt, Carl. “El concepto de lo político.” *Carl Schmitt. Teólogo de la política*. Comp. Héctor Orestes Aguilar México: FCE, 2001, 171-223.
- Vegetti, Matteo. “Estado total, imperialismo, imperio. Sobre el pensamiento político de Alexandre Kojève.” *Deus Mortalis*, N° 7 (2008): 35-69.
- Virno, Paolo. *El recuerdo del presente*. Buenos Aires: Paidós, 2003.



## Política y ética en Aristóteles y Maquiavelo: un contrapunto para pensar la felicidad política.

Politics and ethics in Aristotle and Machiavelli:  
a counterpoint to think political happiness.

Luis Santiago Grimmer\* y Federico Nicolás Lombardía\*\*

Fecha de Recepción: 28 de febrero de 2013

Fecha de Aceptación: 29 de mayo de 2013

**Resumen:** *Este artículo se centra en el trabajo comparativo de las obras de Aristóteles y Maquiavelo, considerando al concepto de felicidad como su eje principal. Si bien las consideraciones del estagirita en torno a la eudaimonia son ampliamente conocidas, no ocurre lo mismo en el caso del florentino. En consecuencia, partiremos de la formulación de la siguiente hipótesis: el pensamiento de Maquiavelo efectivamente presenta una reflexión en torno a la “felicidad”, aunque de manera soslayada si tomamos como referencia la profundidad que la cuestión adquiere en Aristóteles. A partir del análisis comparativo entre los dos autores proponemos asirnos con un nuevo concepto, el de “felicidad política”.*

*A estos fines, nuestra presentación se articula en tres partes centrales. En la primera, ubicamos brevemente la categoría de eudaimonía en el marco de la filosofía aristotélica, para luego presentar el problema de la felicidad en Maquiavelo. En la segunda parte, nos adentramos en la posibilidad de pensar la categoría “felicidad política” a partir de la comparación entre algunos de los elementos centrales de la eudaimonía aristotélica y la felicidad política maquiaveliana. Dado este paso, ubicamos a la felicidad política en el marco más amplio del quiebre entre moral religiosa y moral política.*

### Palabras

**clave:** *Felicidad – moral – política – Aristóteles – Maquiavelo.*

---

\* Licenciado en Ciencia Política en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente realizando la Maestría en Ciencia Política en el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES), Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Correo electrónico: [santiago.grimmer@gmail.com](mailto:santiago.grimmer@gmail.com)

\*\* Doctorando en Ciencias Sociales y Licenciado en Ciencia Política en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente realizando la Maestría en Sociología de la Cultura en el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES), Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente de la UBA. Correo electrónico: [lombafede@hotmail.com](mailto:lombafede@hotmail.com)

**Abstract:** *This article centers on the comparative analysis between the works of Aristotle and Machiavelli, taking into account the notion of happiness as its backbone. Although the Stagirite's remarks regarding eudaimonia are widely known, we can't state the same about the Florentine. Hence, our point of departure will be the formulation of a brand new hypothesis: Machiavelli's thought involves a consideration of happiness, though in a shaded fashion if we compare it with the thorough approach developed by the Stagirite. The comparative analysis between both authors is how we intend to grasp this new conception, political happiness.*

*To this end, our paper is articulated in three main sections. In the first one, we briefly recount the category of eudaimonia within the Aristotelic philosophy in order to introduce the issue of happiness in Machiavelli. In the second part, we take a few steps into the prospect of thinking the category of political happiness by relating some of the essential inputs of both Aristotle's eudaimonia and Machiavelli's thoughts on happiness. At this stage, we place the political happiness in the frame of the broader scenery of the schism between religious morality and political morality.*

**Keywords:** *Happiness – morality – politics – Aristotle – Machiavelli.*

## Introducción.

¿Por qué comparar el tratamiento de la categoría *felicidad* en dos pensadores, *a priori*, tan disímiles -tanto en pensamiento como en su particular contexto histórico- como lo son Aristóteles y Maquiavelo? Justamente, ha sido esa oposición lo que más nos motivó, sobre todo para indagar qué tan contrapuestas son sus visiones en torno al vínculo entre política y felicidad, al mismo tiempo que reflexionaremos acerca de las implicancias políticas que encierran la matriz aristotélica y la maquiaveliana.

En Aristóteles, el tema *felicidad* ha sido trabajado en profundidad por numerosos comentaristas, y esto se debe seguramente a la relevancia que el estagirita le otorga a la categoría de felicidad. En Maquiavelo, la historia es dife-



rente: la felicidad no es una de las categorías centrales en el corpus bibliográfico del florentino y, muy probablemente, ocupe un lugar relegado en la lista de preocupaciones de sus principales comentaristas. Ahora bien, esto no quiere decir que la cuestión de la felicidad sea inexistente en Maquiavelo, todo lo contrario.

Ha sido ese contraste entre “*lo conocido*” en Aristóteles y “*lo por conocer*” en Maquiavelo el que nos convocó a intentar abordar la cuestión de la felicidad desde una perspectiva diferente, no ya sólo en la obra de Maquiavelo, sino también en la producción del estagirita.

El artículo se divide en tres partes centrales. En la primera, ubicamos brevemente la categoría de *eudaimonía* en el marco de la filosofía aristotélica, para luego presentar el problema de la felicidad en Maquiavelo. En la segunda parte, nos adentramos en la posibilidad de pensar la categoría *felicidad política* a partir de la comparación entre algunos de los elementos centrales de la *eudaimonía* aristotélica y la felicidad en Maquiavelo. Dado este paso, ubicamos a la *felicidad política* en el marco más abarcativo del quiebre entre *moral religiosa* y *moral política*. Finalmente, proponemos algunas conclusiones provisorias que intentan considerar la valía de re-pensar a la felicidad y a la *felicidad política* en el marco de nuestro propio horizonte de sentido.

### Definiendo la *felicidad* en Aristóteles y Maquiavelo

¿Qué es “la felicidad (*eudaimonía*)”<sup>1</sup> para Aristóteles? En su *Ética Nicomaquea*<sup>2</sup> el estagirita asegura que la felicidad es el *sumo bien* al que todos los hombres tienden por naturaleza, especialmente entendiendo a la naturaleza de una manera *teleológica*.

---

<sup>1</sup> Para la elaboración de este artículo hemos decidido traducir el término *eudaimonía* por el de “felicidad”, siguiendo el criterio de la mayoría de los traductores actuales de la obra de Aristóteles. Sin embargo, nos parece valioso mencionar la objeción que Eduardo Sinnot efectúa sobre dicha traducción. De acuerdo a su parecer, son los términos “dicha” y “dichoso” los que reflejan mejor el sentido de la palabra *eudaimonía* en el uso aristotélico, ya que “felicidad” y “feliz” son “palabras castellanas que aluden más bien a un sentimiento transitorio que a un estado, como lo es la *eudaimonía* en la visión aristotélica; a ese estado se asocia, por cierto, una nota de placer, pero solamente como repercusión subjetiva concomitante”. Sinnot, Eduardo. “Introducción”. *Ética Nicomaquea*. Aristóteles. Buenos Aires: Colihue, 2007, p. 20.

<sup>2</sup> Son tres las obras dedicadas a la ética que la tradición nos ha transmitido bajo el nombre de Aristóteles: la *Ética Nicomaquea*, la *Ética Eudemia* y la *Gran Ética*. Sin embargo, es la *Ética Nicomaquea* la que se ha transformado en “la” *Ética* de Aristóteles, y esto se debe al consenso casi unánime de los especialistas en el hecho de que en dicha obra se encuentra la visión más madura del Filósofo en el dominio específico de la ética.

¿cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse? Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad (*eudaimonía*), y piensan que vivir bien (*eu zen*) y obrar bien (*eu práttein*) es lo mismo que ser feliz<sup>3</sup>.

En sus diferentes acciones, el hombre tiende siempre hacia unos fines concretos, que se configuran como bienes. Entre estos, están los que se desean en vista de ulteriores fines y bienes: son los que Giovanni Reale denomina, siguiendo fielmente a Aristóteles, *bienes relativos*<sup>4</sup>. Ahora bien, como señala Reale, es impensable un proceso que conduzca de un fin a otro y de un bien a otro hasta el infinito, ya que tal proceso destruiría precisamente los conceptos mismos de *bien* y de *fin*, los cuales implican estructuralmente un término. Se hace necesario pensar que todos los fines y bienes a los que tiende el hombre existen en función de un “fin último” y de un “bien supremo”: la felicidad.

El problema surge, sin embargo, cuando se intenta definir *específicamente* qué es la felicidad. Para hacerlo, Aristóteles diferencia tres tipos de vida<sup>5</sup>: a) la vida *vegetativa*; b) la vida *sensitiva* y; c) la vida *racional*. Aristóteles descarta rápidamente los dos primeros tipos de vida, ubicando al *bien supremo* en el ámbito de la *vida racional*. Es que el bien específico de todas las cosas se encuentra en la misma actividad que dichas cosas llevan a cabo.

Acaso se conseguiría esto [definir la felicidad], si se lograra captar la función del hombre [...] En efecto, como en el caso de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso de un hombre, si hay alguna función que le es propia [...] ¿Y cuál, precisamente, será esta función?

<sup>3</sup> Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo, 2008, 1095<sup>a</sup>15-25, p.22.

<sup>4</sup> “En sus diferentes acciones, el hombre tiende siempre hacia unos fines concretos, que se configuran como bienes. Existen fines y bienes que queremos en vista de ulteriores fines y bienes, y que, por tanto, son fines y bienes *relativos*”. Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder Editorial, 2007, p. 98.

<sup>5</sup> *Cfr.* Aristóteles, *op. cit.* 1095b 15-20, p. 24.



El vivir, en efecto, parece también común a las plantas, y aquí buscamos lo propio [...] Seguiría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales<sup>6</sup>.

Por lo tanto, el *bien del hombre* se encontrará en la obra (en el sentido de actividad) que “él y sólo él sabe desarrollar”. ¿Cuál es la obra del hombre? 1) No puede ser el “simple vivir”, puesto que el vivir es propio de todos los seres vivos (incluso de los vegetales); 2) tampoco puede ser “el sentir” (facultad sensitiva), ya que el sentir es común a todos los animales; 3) sólo queda que la obra peculiar del hombre esté relacionada con la *virtud racional del alma*, es decir, con aquel elemento que lo distingue del resto de los seres vivos. El verdadero bien del hombre, pues, consistirá en esa “obra” o “actividad” de la razón, y más precisamente, en la actuación perfecta de esa actividad.

De este modo, Aristóteles define a la felicidad como “el vivir según la virtud racional del alma”, siendo las *virtudes dianoéticas* las más perfectas: la *prudencia* (*phronesis*) y, la más elevada de todas, la *sabiduría* (*sophía*)<sup>7</sup>. Es en la “contemplación”, la actividad de la parte racional del alma y de las virtudes dianoéticas, donde el hombre encontrará su “felicidad más perfecta”.<sup>8</sup>

El tratamiento de esta cuestión en el pensamiento de Maquiavelo nos exige otro tipo de aproximación. Como es sabido, una de las características salientes de su pensamiento es la introducción de una concepción del *arte de la política* alejada de los mandatos morales y religiosos imperantes en el momento histórico que le tocó vivir, fundamentando su posición principalmente en *la realidad concreta de las relaciones entre los hombres*<sup>9</sup>.

En ese marco conceptual, seguramente la *felicidad* no pertenezca al grupo de conceptos y categorías que uno rápidamente vincularía con esa perspectiva innovadora.

<sup>6</sup> Aristóteles, *op. cit.* 1097b 20-1098<sup>a</sup>, p. 31. Las negritas son nuestras.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 1100<sup>a</sup> 5, p. 38.

<sup>8</sup> Esto no quiere decir que este tipo específico de *eudaimonía* sea el *único* tipo de felicidad posible en Aristóteles (como aclaramos de modo más detallado en la cita 24).

<sup>9</sup> “[...] si llamamos humanismo a una filosofía que afronte como problema las relaciones entre los hombres y la constitución entre ellos de una situación y de una historia que les sean comunes, hay que reconocer entonces que Maquiavelo formuló algunas de las condiciones de todo humanismo serio”. Merleau-Ponty, Maurice. “Nota sobre Maquiavelo”. *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Galatea, 1953. p. 119.

Sin embargo, su obra cuenta con ciertas referencias, aunque escasas, más que pertinentes al tema que nos importa en este artículo. La más relevante, y la que consideramos central para nuestra hipótesis, la encontramos en el comienzo de su *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio*, enmarcada en su comparación de los orígenes de Esparta en contraposición con Roma:

[...] se puede llamar *feliz* a aquella *república* (Esparta) donde surgiera un hombre tan prudente que le proporcione *leyes ordenadas* de modo que pueda vivir con *seguridad* bajo ellas sin necesidad de corregirlas [...] Por el contrario, tiene *algún grado de infelicidad la ciudad* que, no siendo trazada en un ordenamiento prudente, necesita reorganizarse por sí misma; y de estas, es todavía más infeliz la ciudad más alejada del orden.<sup>10</sup>

Conociendo la clara predilección del florentino por Roma, tomándola como modelo a seguir y referenciada en esta cita como una *ciudad infeliz*, la introducción de un concepto como el de “felicidad” dentro de su pensamiento parecería quedar trunca en esta primera aproximación. Sin embargo, es necesario analizar esta cuestión con mayor detenimiento.

Lo primero que deberíamos considerar es que, en este momento de su argumentación, Maquiavelo solamente está considerando el *momento fundacional* de las ciudades. En otras palabras, es a partir de la modalidad del origen de las ciudades como se las puede calificar por “algún grado” de *infelicidad* o de *felicidad*. En este sentido, Esparta se presenta como feliz *en sus orígenes* ya que su unidad estaba dada por los buenos ordenamientos dictados por “un hombre prudente.”

Como bien sabemos, esto no sucede en el caso romano pero, tal como nos aclara Maquiavelo, las ciudades que no son felices en sus orígenes, “pueden volverse perfectas con la concurrencia de las circunstancias” en contraste con aquella que “con sus ordenamientos, está fuera del camino recto que puede conducirla al perfecto y verdadero fin, porque las que están en esa situación les resulta casi imposible recomponerse por alguna circunstancia.”<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2004. Libro I. Capítulo II. p. 56. Las cursivas y las negritas son nuestras.

<sup>11</sup> *Ibidem*. Libro I. Capítulo II. p.56.





Es la profundización sobre dichas circunstancias lo que llevará al florentino a afirmar su clásico argumento sobre lo favorable que fueron los tumultos entre los *grandes* y el *pueblo* en pos de obtener los ordenamientos propicios para la vida política romana.

De esta forma, Maquiavelo considera a la felicidad en términos de graduación y no de dicotomía. No podemos decir sin más si una ciudad es feliz o infeliz sino que ésta puede serlo en mayor o menor medida a partir de un *criterio comparativo*. Una ciudad puede ser más feliz en comparación con otras, o respecto a otro momento histórico de su propio desarrollo. En este sentido, si bien Roma no fue feliz en sus orígenes, al no contar con los ordenamientos adecuados, sí logró este fin a partir de la legislación producida por la *desunión* entre *grandes* y *pueblos*:

[...] Roma que, a pesar de no tener un Licurgo que la organizara en sus orígenes de un modo tal que pudiera vivir largo tiempo libre, sin embargo, fueron tantos los hechos en ella sucedidos, a causa de la desunión entre la Plebe y el Senado, que todo lo que no había hecho un legislador lo hizo el azar. Porque si Roma no fue favorecida por la primera fortuna, sí lo fue por la segunda y, aunque su primer ordenamiento fue defectuoso, no lo alejó del recto camino que podía conducirla a la perfección<sup>12</sup>.

Roma no presentó en su fundación las características propias de una república feliz, “tener un Licurgo que la organizara en sus orígenes”, un legislador u hombre prudente tal como lo referíamos antes. Sin embargo, “si Roma no fue favorecida por la primera fortuna, sí lo fue por la segunda”, en tanto pudo asirse con los ordenamientos adecuados para su felicidad a partir de capitalizar su trasfondo conflictivo originario, “la desunión entre la Plebe y el Senado”, convirtiéndolo en el principio dinámico de su organización.

---

<sup>12</sup> *Ibidem*. Libro I. Capítulo II. p. 60.

Luego de esta primera aproximación a la cuestión, podemos adentrarnos en la caracterización del concepto de felicidad que hemos propuesto. Teniendo presente lo desarrollado en torno a la *eudaimonía* aristotélica, podemos decir que la felicidad ya no se presenta como “un bien del hombre”, sino como *un atributo propio de las repúblicas* y de las *ciudades*, es decir, de las *unidades políticas* entendidas como esa totalidad superior que engloba en su interior tanto a las facciones políticas como a los ciudadanos individuales.

Ahora bien, para Maquiavelo son las ciudades las poseedoras de esta característica, pero ¿qué significa que una ciudad sea “feliz” o “infeliz”? Para llegar a esta condición, las ciudades deben estar regidas por un *ordenamiento común* a todos sus ciudadanos. Un “hombre prudente” es quien puede fundar una nueva ciudad al otorgarle sus leyes fundamentales, aquellas que le permitan a la república (es decir, a la *unidad política superior*) alcanzar el *orden* y la *seguridad*. A su vez, como demuestra el caso romano, la ausencia de un hombre de dichas características puede ser suplida por los ordenamientos comunes, fruto de la desunión entre los grandes y el pueblo. Este tipo de felicidad requiere o bien de la *excepcionalidad de un hombre* que pueda brindar, a partir de la prudencia de sus leyes, la *unidad* necesaria para un pueblo; o bien de los ordenamientos dados a partir de los tumultos, como en el caso de las repúblicas. Aquí Maquiavelo afirma que “realmente, ninguna provincia ha sido unida o feliz si no se somete toda a la obediencia de una república o de un príncipe.”<sup>13</sup>

Una “ciudad feliz” es una ciudad unida, o unificada, sustentándose en la dinámica propia de los tumultos satisfaciendo los diversos “intereses en conflicto”. En este sentido, es ampliamente conocida la preocupación del florentino por la acuciante situación de la Italia de su época y la necesidad de un “redentor” que pudiera ser la cabeza de ese *cuerpo ulcerado* por los conflictos internos y la falta de orden<sup>14</sup>. Como bien nos

---

<sup>13</sup> *Ibidem*. Libro I. Capítulo XII. p. 93. Las cursivas son nuestras.

<sup>14</sup> “[...] igualmente ahora, para poder conocer la virtud de un espíritu italiano, era necesario que Italia se viera reducida a su actual situación, más esclava que los hebreos, más sometida que los persas, más dispersa que los atenienses; sin cabeza, sin orden; vencida, expoliada, desgarrada [...] Se la ve también



recuerda Wolin, a partir del análisis de Maquiavelo del modelo romano, este énfasis por la cuestión de la unidad no debe ser comprendido de manera unidireccional sino más bien como una noción en constante tensión con la figura de los tumultos:

El fin de la argumentación de Maquiavelo era remodelar la idea de unidad política de acuerdo con la nueva descripción de la sociedad política como diagrama de fuerzas impulsadas por intereses. En efecto; *si la sociedad política era de tal naturaleza que su unidad no excluía, sino que suponía los efectos discordantes de los grupos de intereses, la unidad era el resultado de satisfacer intereses en conflicto*<sup>15</sup>.

La complejidad de la cuestión no finaliza aquí. La mención de “la necesidad de reorganización de una ciudad”, nos remite al problema de la continuidad de la unidad en el tiempo como elemento propio de la felicidad de las repúblicas, es decir, la “estabilidad política”. Ésta no descansa sólo en la posibilidad de la presencia de un hombre excepcional en los orígenes de una ciudad, sino también en la posibilidad de que su ordenamiento logre cristalizarse institucionalmente y sostenerse a lo largo del tiempo: “La salvación de una república o un reino no consiste entonces en un príncipe que gobierne prudentemente mientras viva, sino a uno que, al morir, la haya dejado bien organizada como para que se mantenga.”<sup>16</sup>

De esta forma, vemos que, para Maquiavelo, el problema de la unidad y la felicidad de la ciudad implican necesariamente el de su propia *sustentabilidad*. La *fortuna*, en tanto la impredecible variación de los asuntos humanos juega aquí un rol central. El elemento contingente que aquella supone hace imposible enumerar alguna serie de con-

---

pronta y dispuesta a seguir una bandera, con sólo que haya uno que la enarbole”. Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Barcelona: Tecnos, 1993. Libro XXVI, p. 107.

<sup>15</sup> Wolin, Sheldon. *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político Occidental*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973. p. 251.

<sup>16</sup> Maquiavelo, Nicolás. *Discursos... op. cit.* Libro I. Capítulo XI. p.91. Destaquemos especialmente en este extracto el término “salvación” utilizado para referirse a una república. Las connotaciones del uso (claramente intencional) de esta palabra específica se harán claras más adelante cuando comparemos a la *moral religiosa* con la *moral política*. Las cursivas son nuestras.

diciones previas y necesarias que permitan, sin más, obtener la felicidad de las repúblicas<sup>17</sup>. Por su parte, Aristóteles acepta que el estado de felicidad puede verse afectado en alguna medida por acciones externas independientes de la voluntad del ciudadano, aunque -sin embargo- el carácter divino de la felicidad “ostenta una estabilidad que la pone al abrigo de las desgracias en el sentido de que estas no harán que el bueno, por más que no sea feliz, pierda la dignidad y el valor intrínseco de su existencia. Aun en medio de los males externos se trasunta el brillo de la nobleza”<sup>18</sup>. Maquiavelo, en cambio, excluye de su análisis la existencia de características invariables y ajenas a los avatares de la fortuna que puedan garantizar el éxito en la búsqueda de la unidad política. Es siempre la fortuna la que, en última instancia, tiene la prerrogativa de alterar el rumbo de dicha búsqueda.

Por lo tanto, la preocupación de Maquiavelo es, justamente, la de una felicidad que pueda sostenerse y enfrentarse lo mejor posible a los embates de la fortuna, de la contingencia intrínseca e histórica de los asuntos humanos. Es por esto que la felicidad no está dada únicamente por los buenos ordenamientos en sus orígenes, como se manifiesta en nuestra primera cita, sino también por la continuidad que -en mayor o menor medida- se le pueda dar al ordenamiento de la ciudad a partir del funcionamiento institucional.

La meta de la empresa política no sólo es la unidad sino también salvaguardarla de los avatares de la fortuna. Para lograr esto, la educación será fundamental, al formar ciudadanos respetuosos de sus propias leyes, socializando dicho respeto a partir de hábitos y costumbres. Lo que subyace en este razonamiento es el funcionamiento de un círculo virtuoso compuesto por la clásica distinción entre *grandes* y *pueblo*, las leyes, la educación y las costumbres. Los “tumultos”, actuando como actualización dinámica de

---

<sup>17</sup> Es lo que Eduardo Rinesi llama la “tragedia de la acción”, basándose en la afirmación de que la *virtù política* de un actor político determinado *nunca* es garantía total para sortear los “dardos de la fortuna”, es decir, la contingencia inherente a los acontecimientos políticos. Ver Rinesi, Eduardo. *Política y tragedia: Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue, 2003. p. 48- 58. Volveremos más adelante sobre algunas de las propuestas de Rinesi.

<sup>18</sup> Sinnot, Eduardo, *op. cit.* p. 25.



los principios originarios de la ciudad, originan legislación nueva. A su vez, el respeto hacia estas leyes es inculcado a los ciudadanos por medio de la educación. De esta forma, el habituarse al fogueo de los distintos humores de la ciudad y a la obediencia hacia las leyes permite preservar la felicidad. La permanencia de leyes comunes, en cuanto núcleo de la unidad política, se obtiene a partir del respeto hacia las mismas que imparte la educación<sup>19</sup>.

*Felicidad* ligada a las *repúblicas*, y a su vez relacionada íntimamente con el *orden*, la *estabilidad*, la *seguridad* del ordenamiento político, e inevitablemente desgarrada por los dardos de la fortuna: es en el entramado de estas categorías donde se configura lo que en este artículo proponemos denominar *felicidad política* en Maquiavelo, y sobre cuyas posibilidades ahondaremos a continuación.

### **Bien del ciudadano y bien de la comunidad: “*eudaimonía*” y “*felicidad política*”**

Ubicados brevemente los conceptos de *felicidad* y *felicidad política* dentro del corpus del pensamiento aristotélico y maquiaveliano, pasemos ahora a profundizar en uno de los aspectos más relevantes de nuestro artículo. En primer lugar, establezcamos que Aristóteles concibe al bien particular del ciudadano en íntima conexión con el bien del conjunto (la *polis*):

Pues *aunque sea el mismo* el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> “[...] los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes y las buenas leyes de esos tumultos a los que muchos condenan [...]”. Maquiavelo, Nicolás. *Discursos... op. cit.* Libro I. Capítulo IV. p.64.

<sup>20</sup> Aristóteles, *op. cit.* 1094b -10, p.20. Las cursivas son nuestras.

Para Aristóteles, el ciudadano sólo puede alcanzar su bien supremo en el marco de la polis, que es la comunidad particular que le proporciona las condiciones indispensables para acceder a la *eudaimonía*<sup>21</sup>. Así lo expresa Sinnot:

[...] en el pensamiento ético de Aristóteles se trasunta la forma de ver clásica, en la cual el punto de referencia de la vida individual es la comunidad política particular (la pólis), y se ve entre aquella y ésta *una solidaridad tal que no se concibe el bien del particular separado del bien del conjunto*. La distinción entre la ética y la política en el terreno de la filosofía práctica *no implica que se vean el bien del individuo y el bien de la comunidad como escindidos o independientes el uno del otro*<sup>22</sup>.

El bien al que apunta la polis –y la política– es el “vivir bien” (*eu zen*) de sus ciudadanos. Esta *vida buena* necesita que los ciudadanos alcancen el estado de felicidad, fundamental para establecer los lazos de “*amistad*” (*philia*) que son los vasos comunicantes esenciales entre los diferentes miembros de la polis. Se establece de este modo una relación de “*solidaridad recíproca*” entre el *bien de los ciudadanos* y el *bien de la polis* (como *comunidad política*, es decir, como una unidad que engloba dentro de sí a las comunidades más pequeñas).

Rodolfo Mondolfo también da cuenta de esta relación recíproca entre *bien del ciudadano* y *bien de la ciudad*. Refiriéndose al hecho de que el hombre (como animal civil y político) sólo puede realizarse plenamente en el marco de la polis, afirma:

La virtud por excelencia es la justicia, también porque el hombre es por naturaleza un animal civil (político), o sea que solamente en la sociedad

---

<sup>21</sup> Es importante aclarar que la *felicidad más perfecta* es aquella vinculada a la parte más perfecta del alma, es decir, la “parte científica”, relacionada a su vez con la virtud dianoética suprema: la sabiduría (reunión del intelecto y la ciencia). Por lo tanto, la *felicidad más perfecta* se encuentra en la vida correspondiente a esta virtud, la *vida contemplativa*. Sin embargo, Aristóteles señala que son pocos los hombres que pueden acceder a este tipo de vida, por lo que establece un tipo de *felicidad no tan perfecta* pero sí accesible a un número mayor de ciudadanos: la *vida política*. Esta se alcanza en el ejercicio activo de la ciudadanía en la polis, siendo esto una condición indispensable para el desarrollo de la *vida contemplativa*.

<sup>22</sup> Sinnot, Eduardo, *op. cit.* p. 14. Las cursivas son nuestras.



civil o Estado (polis) puede actuar en su plenitud la esencia humana. La familia es núcleo del Estado, y lo precede cronológicamente, pero en el orden lógico se halla primero el Estado, como el organismo es anterior a los miembros, y el fin está antes que los medios. El Estado tiene un fin ético, pero intrínseco a la vida humana y no trascendente como en Platón, y es la justicia y virtud (que también es felicidad) de los ciudadanos que lo constituyen<sup>23</sup>.

Por lo tanto, al hablar de “felicidad” en Aristóteles nos estamos refiriendo tanto al *bien de la comunidad* como al *bien del ciudadano*: el bien de la polis implica necesariamente el bien de aquellos que la componen, los ciudadanos. Además, la acción del ciudadano tiene como horizonte ineludible el marco comunitario. Para Aristóteles, la “felicidad” es tanto la *felicidad de los ciudadanos* como la *felicidad de la polis*<sup>24</sup>.

En el caso de Maquiavelo, la cuestión es diferente. Tal como mencionamos previamente, la *felicidad política* debería pensarse en términos de *ciudades*, ya que únicamente a ellas les atañe la *unidad política*. En este sentido, la importancia de la felicidad de los ciudadanos (como individuos) queda relativizada: la búsqueda de la *perfección de su alma*, en tanto felicidad, quedará vinculada a la *moral religiosa*. Si bien las reflexiones en torno a estas cuestiones no le son ajenas a Maquiavelo, en términos de una unidad política, el florentino piensa a la felicidad partiendo desde una *moral política*.

En este sentido, la diferencia con Aristóteles reside en el hecho de que para éste la felicidad solamente puede pensarse en términos colectivos. Esto se debe a que el *et-*

---

<sup>23</sup> Mondolfo, Rodolfo. *El Pensamiento Antiguo. Tomo II*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003. p. 341.

<sup>24</sup> Es valioso comparar esta noción de *felicidad* con la concepción platónica. Tanto Platón como Aristóteles piensan la felicidad en términos del conjunto de la polis; si bien las nociones de *eudaimonía* presentan diferencias importantes entre ambos filósofos, limitémonos a decir que en ambas perspectivas tanto el *érgon*, la *naturaleza* y la *justicia* juegan un rol preponderante. Específicamente respecto de la concepción platónica de la felicidad, Penchaszadeh señala: “[...] la gran pregunta que ensombrece el conjunto del proyecto (platónico de *politeía*) es si éste es capaz de hacer suficientemente felices a las partes. Para Platón, no se trata de conseguir la felicidad de una clase a expensas de la otra; la felicidad en la ciudad emerge de un orden específico que establece un lugar para cada parte, corriendo el eje de la felicidad individual al de la felicidad de la ciudad como conjunto”. Penchaszadeh, Ana Paula. “El problema de la justicia en la República de Platón, o acerca de la difícil articulación de filosofía y política” en Rossi, Miguel (comp.) *Ecos del Pensamiento Político Clásico*. Buenos Aires: Prometeo, 2007. p.34.

hos de la polis ateniense no diferencia categóricamente entre “individuo” y “sociedad”. Si una polis es feliz, deben serlo, igualmente y de forma necesaria, sus ciudadanos. El tipo de relación de mutua implicancia entre polis y ciudadanos hace imposible siquiera contemplar o analizar diferenciadamente la *eudaimonía* que cada uno de esos elementos puedan adquirir.

Maquiavelo, en cambio -desde su horizonte de sentido específico-, distingue entre la felicidad propia de una *comunidad política* y aquella correspondiente a los individuos que la componen, teniendo cada una de ellas sus atributos propios y distintivos. La “solidaridad recíproca” que se presentaba en el pensamiento aristotélico está aquí resquebrajada. Es decir, no hay una relación necesaria entre el *bien común* y el *bien individual* en los términos planteados anteriormente. De igual forma, se encuentran escindidos los tipos de felicidades que le son propias, tanto al ámbito común como al individual. En este caso, la felicidad, en cuanto *política*, encuentra en *la vida en común* a su ámbito predilecto.

Sin embargo, la aparición de la *felicidad política* en el pensamiento del florentino no significa que la *felicidad del alma individual* se encuentre excluida de sus consideraciones sino que, simplemente, ésta última no tiene lugar dentro de su *moral política*. Es por esto que, para intentar comprender algunas de las implicancias del concepto *felicidad política*, nos parece valioso el análisis de la relación entre moral y política que subyace a dicha categoría.

### La relación entre *moral* y *política* en Aristóteles y Maquiavelo

Partamos en este apartado de una afirmación bastante conocida y poco problemática: en el pensamiento de Aristóteles existe una íntima relación entre *ética* y *política* o, para decirlo con otras palabras, podemos hallar una complementariedad entre su *filosofía moral* y su *filosofía política*. Efectivamente, tanto *ética* como *política* pueden ser consideradas esferas autónomas dentro del corpus del pensamiento aristotélico aunque, sin embargo, existen entre ellas vasos comunicantes cuya omisión nos podría llevar a no





comprender adecuadamente el dinamismo inherente a la totalidad de la filosofía aristotélica. Se trata, pues, de partir estableciendo en qué se basa dicha relación.

La *ética* es el ámbito de las virtudes de los ciudadanos, mientras que la *política* se refiere al ordenamiento de la polis como unidad política “suprema”, aquella que contiene tanto a la casa como a la aldea<sup>25</sup>. Entonces, empecemos definiendo de modo más preciso algunos elementos de la *filosofía moral* aristotélica, para después sí relacionarlos con su *filosofía política*.

Mencionamos más arriba que el *estado de felicidad* de los hombres se encuentra en el ejercicio activo de la contemplación; es decir, en aquella actividad del alma correspondiente a la virtud más perfecta: la *sabiduría (sophía)*. Ahora bien, para que el hombre alcance ese “grado sublime” de *felicidad contemplativa* es menester que sea virtuoso de un modo integral, que actúe de acuerdo a la virtud también en aquellas acciones cotidianas que están ligadas a la contingencia de la realidad inmanente.

Para actuar de ese modo, la parte irracional del alma debe seguir los lineamientos de la parte racional. La parte irracional, como anteriormente hicimos referencia, se subdivide en dos partes: a) el “alma vegetativa” y; b) el “alma sensible, concupiscible”. El alma vegetativa es común a todos los seres vivos, por lo que la virtud de esta parte del alma es común a todos ellos y no específicamente humana. En lo que respecta al alma sensible y concupiscible, aún perteneciendo a la parte “irracional”, participa, sin embargo, de la razón. Existe en esta parte del alma una virtud *específicamente* humana y es la que consiste en dominar las tendencias e impulsos que son inmoderados por su propia naturaleza: las “*virtudes éticas*”.

---

<sup>25</sup> “[...] todas las comunidades tienden hacia algún bien, pero la que está por encima de todas las demás y a todas las incluye tenderá al bien que está por encima de todos los bienes. Y a esta comunidad, que es la comunidad política, se la llama ciudad (polis)”. Aristóteles, *Política*. Buenos Aires: Losada, 2007. 1252<sup>a</sup>, p. 51.

Las *virtudes éticas* se derivan de la costumbre<sup>26</sup>. El hombre es por naturaleza potencialmente capaz de formarlas y, mediante el ejercicio, traducir esa potencialidad en actualidad<sup>27</sup>. Por ejemplo: la virtud ética más importante es la justicia. Realizando gradualmente actos justos es como los hombres se vuelven “justos”, o sea adquieren la virtud de la *justicia* que, a continuación, permanece de forma estable como un *habitus*, contribuyendo sucesivamente a que realicen con facilidad ulteriores actos de justicia. Para Aristóteles, las virtudes éticas se aprenden de la misma manera como se aprenden las diferentes artes (*tékhnēs*), que son también “hábitos”<sup>28</sup>.

Vale aquí preguntarnos: ¿en qué consisten específicamente las virtudes éticas? ¿Cuál es la naturaleza común a todas ellas? No hay virtud si existe exceso o defecto, por lo que cuando hay demasiado o excesivamente poco la virtud se halla ausente. En este sentido, la virtud implica la “justa proporción”, la “vía media entre dos excesos”<sup>29</sup>. Este *justo medio* se refiere a los sentimientos, a las pasiones y a las acciones<sup>30</sup>. La virtud ética es la “posición media” entre dos extremos de la pasión, uno de los cuales lo es por defecto y el otro por exceso. Estas virtudes dependen de la parte racional del alma, en tanto la subparte “calculadora” (*logistikón*) u “opinativa” (*doxastikón*) de la *psykhé* es la encargada de determinar cuáles son los medios adecuados para alcanzar los fines que el *habitus* quiere alcanzar: en otras palabras, la subparte “calculadora” legisla el deseo o impulso de la parte “apetitiva” del alma.

---

<sup>26</sup> “La (virtud) dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de “costumbre”. Aristóteles, *Ética...*, *op. cit.* 1103<sup>a</sup> 15-20. p. 48. El término para “ética” es *ethikós*, que procede de *éthos* (carácter), que a su vez se relaciona con *éthos* (hábito, costumbre).

<sup>27</sup> *Cfr.* Aristóteles, *Ética...*, *op. cit.* 1103<sup>a</sup> 25-30. p. 49.

<sup>28</sup> “Se dice bien, pues, que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado respectivamente; y sin hacerlas, nadie podría llegar a ser bueno”. Aristóteles, *Ética...* *op. cit.* 1105b 10. p. 55.

<sup>29</sup> “La virtud, como la naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, (por lo que) tendrá que tender al término medio. Estoy hablando de la virtud ética, pues ésta se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio [...] La virtud, entonces, es un término medio, o al menos tiende al medio”. Aristóteles, *Ética...* *op. cit.* 1106b 15-30. p. 58.

<sup>30</sup> “Además, si las virtudes están relacionadas con las acciones y pasiones, y el placer y el dolor acompañan a toda pasión, entonces por esta razón también la virtud estará relacionada con los placeres y dolores”. Aristóteles, *Ética...* *op. cit.* 1104b 15. p. 52.



En este sentido, la *prudencia* (*phrónesis*) -virtud dianoética- versa acerca de lo contingente y, más específicamente, actúa deliberando acerca de las cosas que son buenas o malas para el hombre. El papel de la prudencia es entonces *el deliberar bien en el terreno de la acción*<sup>31</sup>. La prudencia tiene su raíz en la capacidad natural y general de determinar los medios para un fin cualquiera, lo que Aristóteles llama “habilidad” (*deinotes*). Esta “habilidad” es moralmente neutra, y asume una cualidad determinada según el fin al que sirva, esto es, es buena si el fin es bueno, y es mala si el fin es malo. A su vez, la cualidad del fin depende del apetito que lo pone, y como el hábito de apetecer lo bueno es la virtud ética, la prudencia está, en definitiva, condicionada por la virtud. Pero al mismo tiempo es cierto lo inverso, esto es, que la virtud está condicionada por la prudencia.

Esa solidaridad entre *virtud ética* y *prudencia* expresa, desde otro punto de vista, el enlace entre los factores *apetitivo* y *reflexivo* en los hombres, que están en la raíz de las decisiones que se toman en el ámbito contingente de la acción. El hombre es la unión de esos dos factores<sup>32</sup>.

Hechas estas precisiones en el terreno de la *filosofía moral*, detengámonos ahora en su relación con la *filosofía política*. La categoría que funciona como clave de bóveda

---

<sup>31</sup>En este punto, es interesante comparar el tratamiento aristotélico y maquiaveliano de la *prudencia*. Limitémonos a decir que el “actor político” maquiaveliano (tal como es nombrado por Wolin) debe ser prudente, no en el sentido de temeroso o timorato, sino que debe poseer una cierta “astucia afortunada” la cual implica poder elegir el mejor curso de acción de acuerdo a las contingencias propias de la vida política. Tanto para Aristóteles como para Maquiavelo, la prudencia versa acerca de lo contingente y se mueve en el plano concreto de la acción. Para Wolin, esta característica de la prudencia explica el por qué la misma no ocupa un lugar relevante como virtud entre la mayoría de los pensadores tanto de la concepción clásica como de la medieval. “El carácter azogado del actor político de Maquiavelo contrasta vívidamente con la concepción clásica y medieval del carácter del buen gobernante. Para los autores anteriores, el conocimiento político era algo que le permitía a los hombres establecer situaciones estables, puntos fijos dentro de los cuales se hacía posible un comportamiento ético (...) Por esta razón, los escritores clásicos y medievales tendían a desconfiar de la ‘prudencia’ a la cual pocas veces clasificaban entre las virtudes supremas. La prudencia implicaba un carácter que reaccionaba con demasiada volubilidad al cambio de las condiciones.” Wolin, Sheldon, *op. cit.* p.243.

<sup>32</sup> “La prudencia es, en definitiva, la norma última de la virtud ética, esto es, la “razón correcta” (el *ortos logos*) que, encarnada en el prudente, había sido el punto de referencia de la determinación del bien en lugar de la apelación a una Idea de Bien y, a la vez, como un seguro contra el relativismo”. Sinnott, Eduardo, *op. cit.* p 52.

para comprender esta relación es la de la *amistad* (*philía*). Por lo tanto, lo que haremos en primera instancia será definir brevemente qué es la *amistad*, para después sí relacionarla con la *felicidad*.

Para Aristóteles, la amistad es ese lazo esencial que tiende un vínculo de fondo entre todos los ciudadanos de la polis: “la amistad (*philía*) es para las ciudades el mayor de los bienes, y Sócrates elogia particularmente que la ciudad sea una unidad, y tal unidad parece ser - como él mismo también lo afirma- obra de la amistad”<sup>33</sup>.

Para evitar que los conflictos internos desintegren la polis, es necesario que los ciudadanos puedan establecer entre sí los lazos afectivos que serán el “mayor de los bienes” para la *comunidad política*. Al hablar de amistad y de lazos afectivos nos referimos a los vínculos de “concordia” y de cierto “afecto mutuo” que pueden establecer entre sí no sólo los miembros de una familia, sino también los ciudadanos. De este modo, la *amistad* se configura para Aristóteles como el verdadero cimiento de la polis, más importante incluso que la justicia:

La amistad también parece mantener unidas las ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia [...] Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad<sup>34</sup>.

La *felicidad* es el bien supremo al que pueden aspirar los hombres, y ese bien sólo es alcanzable en el ámbito de la polis. A su vez, de acuerdo a lo recién visto, una polis sólo es tal si entre sus ciudadanos se ha establecido un vínculo de amistad. Es decir, existe una *relación de continuidad* entre *polis*, *amistad* y *felicidad*<sup>35</sup> o, más concretamente: entre la *ética de las almas* (de los ciudadanos) y el *ordenamiento de la polis*. Profundicemos un poco más en este punto.

<sup>33</sup> Aristóteles, *Política*, *op. cit.* 1262b 5-20, p. 105.

<sup>34</sup> Aristóteles, *Ética...* *op. cit.* 1155<sup>a</sup> 20-30, p. 213.

<sup>35</sup> Aristóteles explicita esta relación entre amistad y felicidad: “después de esto, podría seguir una discusión sobre la amistad, pues *la amistad es una virtud o algo acompañado de virtud*, y, además, es lo más necesario para la vida”. Aristóteles, *Ética...* *op. cit.* 1155<sup>a</sup> 5, p. 212. Las cursivas son nuestras.

Para Aristóteles, la amistad es un componente esencial de la felicidad<sup>36</sup>. Es que el amigo es “una mediación indispensable, y única, para que el bueno pueda apreciar la actividad en que consiste la felicidad y el valor de la existencia basada en la virtud: el amigo es una suerte de espejo en que el virtuoso puede percibirse a sí mismo”<sup>37</sup>.

La felicidad del hombre dichoso sólo puede ser percibida por éste en tanto y en cuanto pueda apreciarla en el otro a través del vínculo amistoso: el hombre feliz sólo puede serlo plenamente si cuenta con amigos. La amistad es ese elemento que conecta la felicidad de los ciudadanos permitiéndoles ser verdaderamente felices. Es, a su vez, estrechando esos lazos de afecto mutuo como los ciudadanos se conforman en una unidad política superior, la polis<sup>38</sup>.

Pasemos ahora al análisis de la relación entre *ética* y *política*, tal como esta se plasma en el pensamiento maquiaveliano.

Siguiendo a Rinesi<sup>39</sup>, podríamos decir que a lo largo de la historia ha habido dos grandes reacciones frente a la irrupción de *El Príncipe* en el cuadro del Humanismo Renacentista. Por un lado, tenemos la reacción de la “indignación y el escándalo” frente a la “satánica perversidad” de Maquiavelo. Tal reacción puede ser entendible si tenemos en cuenta que “en medio de un mundo presidido por los valores -todavía largamente dominantes- de la moral cristiana, Maquiavelo osaba insinuar que, en nombre del bien de la moral cristiana, algunos de los preceptos de esa moral merecían y aun debían, a veces, ser olvidados”<sup>40</sup>.

La segunda de las posturas es aquella que ve a Maquiavelo como el teórico político que instauró la “autonomía de la política” frente a los universos de la moral y la

---

<sup>36</sup> Cfra. Aristóteles, *Ética...* *op. cit.* 1169b 25-35. p. 235.

<sup>37</sup> Sinnot, Eduardo, *op. cit.* p 66.

<sup>38</sup> “La *philia* (lazos afectivos) es para las ciudades el mayor de los bienes, y Sócrates elogia particularmente que la ciudad sea una unidad, y tal unidad parece ser – como él mismo (Sócrates) también lo afirma- obra de la *philia*”. Aristóteles. *Política. Op. cit.* pág. 105, 1262b 5.

<sup>39</sup> Rinesi, Eduardo. *op. cit.* Para el desarrollo de las dos reacciones frente a la irrupción maquiaveliana, ver páginas 37-40.

<sup>40</sup> Rinesi, Eduardo, *op. cit.* p.38.

religión. Desde esta perspectiva, la originalidad de Maquiavelo habría consistido en eliminar del ámbito de la teoría política todo elemento moral, ético, anulando cualquier tipo de vínculo entre las esferas de la moral y de la política que contaminara el plano puramente racional, científico, de su análisis político.

Frente a estas dos posturas, nosotros hemos optado desarrollar la posición que, entre otros -y con matices-, han adoptado filósofos y teóricos políticos tales como Maurice Merleau-Ponty, Quentin Skinner y Sheldon Wolin, y que también profundiza el propio Rinesi. Básicamente, estos autores coinciden en sostener que debemos leer la obra maquiaveliana y, sobre todo, algunos de los postulados más importantes de *El Príncipe*, en términos de la irrupción en su pensamiento político de un nuevo tipo de moral: la “*moral política*”, inevitablemente enfrentada a la moral imperante durante el momento histórico que le tocó atravesar a Maquiavelo: la “*moral cristiana*”. Lo que haremos a continuación será analizar el significado de la ruptura operada por Maquiavelo entre “*moral cristiana*” y “*moral política*”, para luego compararla con el tratamiento que Aristóteles urdió entre ética y política.

Es entre los capítulos XV y XVIII de *El Príncipe* donde encontramos el núcleo de la ruptura maquiaveliana con respecto a la moral cristiana. En el capítulo XVIII, una vez mencionadas las virtudes consideradas buenas por el vulgo (y, decimos nosotros, correspondientes a la *moral cristiana*) Maquiavelo afirma:

Un príncipe no ha de tener necesariamente todas las cualidades citadas, pero es muy necesario que parezca que las tiene. Es más, me atrevería a decir eso: que son perjudiciales si las posee y practica siempre, y son útiles si tan sólo hace ver que las posee [...] Por eso tiene que contar con un ánimo dispuesto a moverse según los vientos de la fortuna y la variación de las circunstancias se lo exijan, y como ya dije antes, *no alejarse del bien, si es posible, pero sabiendo entrar en el mal si es necesario*<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*, op. cit. p. 72. Las cursivas son nuestras.



Maquiavelo no niega que las virtudes propias de la moral cristiana deban ser consideradas como muy encomiables, todo lo contrario. Sin embargo, el príncipe está obligado a “desempeñarse en una atmósfera de tensiones donde los valores morales aceptados limitan su comportamiento en circunstancias normales, mientras que, cuando las circunstancias lo imponen, entra en juego una ética específicamente política, acompañada por el nuevo conocimiento”<sup>42</sup>. En un escenario político de cambios constantes e inestabilidad en el que, además, la mayoría de los hombres son malos y perversos, sólo podrán alcanzar “el honor, la fama y la gloria” y conservar y mantener el estado, aquellos príncipes que estén dispuestos a romper con los mandatos de un tipo de moral específico, la *moral cristiana*, pero no con la moral en sí: “en términos de ética, esto no significaba que la actividad política debiera ser conducida sin criterios éticos, sino que no se podía importar estos criterios del “mundo externo”<sup>43</sup>. Skinner también va en esta dirección:

(para Maquiavelo) si un príncipe está genuinamente interesado en “conservar su estado” tendrá que desatender las demandas de la virtud cristiana y abrazar de lleno la moral, muy distinta, que le dicta su situación. Así, la diferencia entre Maquiavelo y sus contemporáneos no puede caracterizarse adecuadamente como una diferencia entre una visión moral de la política y una visión de la política como divorciada de la moral. Antes bien, el contraste esencial es entre dos morales distintas: dos explicaciones rivales e incompatibles de lo que, a la postre, debe hacerse<sup>44</sup>.

Maquiavelo contrapone a la *virtud cristiana* otro tipo *virtù política*:

hasta Maquiavelo se había supuesto, generosamente, que la posesión de la *virtù* podía equipararse a la posesión de todas las grandes virtudes. En Maquiavelo, por contraste, el concepto de *virtù* es simplemente utilizado

---

<sup>42</sup> Wolin, Sheldon. *Op. cit* p. 244.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 246.

<sup>44</sup> Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. El Renacimiento*. México D.F.: 1985. p. 160. Las negritas son nuestras.

para referirse a cualesquiera cualidades que el príncipe considere necesario adquirir para “conservar su Estado” y “lograr grandes cosas”. Posteriormente, pone de manifiesto cómo, aun cuando estas cualidades a veces puedan traslapar con las virtudes tradicionales, la idea de una equivalencia necesaria o siquiera aproximada entre la *virtù* y las virtudes es un error desastroso.<sup>45</sup>

Por su parte, Rinesi profundiza estos postulados afirmando que la *moral política* no sólo es distinta de, sino también incomparable a, e incompatible con, la *moral cristiana*. Sucede que, para Rinesi, son dos tipos de moralidades cuyas metas son *esencialmente* incompatibles: “una de ellas es la moralidad sostenida sobre los valores que permiten construir una *comunidad humana satisfactoria*; la otra es la moralidad sostenida sobre los valores que permiten *salvar el propio alma*”<sup>46</sup>. De ahí que el príncipe se vea obligado a elegir entre dos moralidades y cursos de acción distintos: puede optar por salvar su alma y condenar al estado, o viceversa, pero nunca las dos posibilidades juntas. Al respecto, es este último punto el que más nos importa destacar de la relación entre ética y política en Maquiavelo. Para el florentino, necesariamente la “salvación del Estado” necesita de la “condena del alma” del príncipe. Y, a su vez, aquel príncipe que quiera encontrar la “*perfección moral*” de su alma actuando de manera virtuosa siempre y en todo momento, no encontrará más que la pérdida y desgracia de su principado.

Vemos así el quiebre que opera Maquiavelo entre la “*ética de las almas*” (aquella que quiere la *perfección del alma* para su salvación) y la “*ética política*” (aquella que, a partir de la *virtù política*, quiere mantener la unidad del principado). Analicemos este punto en relación a Aristóteles.

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 163. Marquemos aquí la coincidencia que tanto Skinner como Wolin han tenido con Merleau-Ponty, quien desde la filosofía llega a una conclusión similar a la de los dos teóricos políticos acerca del contenido moral de la *virtù política*: “Maquiavelo no pide que se gobierne con los vicios, la mentira, el terror, la astucia, trata de definir una virtud política, que, para el príncipe, consiste en hablar a estos espectadores mudos de su alrededor, apresados en el vértigo de la vida colectiva [...] Esta virtud no está expuesta a los altos y bajos del político moralizador, porque de entrada ya nos instala en la relación con los demás que éste ignora”. Merleau-Ponty, Maurice. *Nota sobre Maquiavelo*, *op. cit.* p. 112.

<sup>46</sup> Rinesi, Eduardo, *op. cit.* p. 44. Las cursivas son nuestras.





Ya vimos la relación de continuidad entre *ética* y *política* que se observa en la filosofía del estagirita; ahora podemos decir que en Maquiavelo también se corrobora dicha continuidad: efectivamente, afirmamos la existencia de una *moral política* en *El Príncipe*. Dicho esto, pasemos a analizar el quiebre que se produce en Maquiavelo en relación a Aristóteles.

Para Aristóteles la ética, entendida como el ámbito de las virtudes del alma (es decir, la *ética de las almas*) está en íntima conexión con la *polis* (y la *política*), entendida ésta como el ordenamiento político superior, y la categoría que nos permite avizorar esa relación de un modo claro es la *amistad*.

La *polis* es esa condición de existencia primordial que permite la búsqueda de la *perfección del alma de los ciudadanos*. A su vez, la *philía* entre los hombres permite irradiar esa *eticidad* hacia todos los ámbitos de la *polis*, contribuyendo de ese modo a la propia constitución y orden de la ciudad. La *ética del alma* de los ciudadanos está en plena relación de continuidad con el *orden de la polis*. Esta relación de continuidad es la que aparece resquebrajada en Maquiavelo.

Para el florentino, la *búsqueda de la perfección de las almas* en el plano ético no sólo no tendrá relación directa con el bienestar, unidad y estabilidad del ordenamiento político, sino que además estará en plena oposición a esto último. Si en Aristóteles hablamos de “una” moral y de “una” ética *a secas*, es porque estas dimensiones no separan la búsqueda de la perfección del alma de lo que es el bienestar de la *polis*: el *bien de los ciudadanos* y el *bien de la ciudad* son uno y el mismo, se implican mutuamente.

Por su parte, Maquiavelo separa un plano del otro, por lo que podemos hablar en él de una “*ética privada*” o *moral cristiana*, por un lado, y de una “*ética política*” o *moral política*, por el otro<sup>47</sup>. Es precisamente a partir de este *resquebrajamiento* de la mo-

---

<sup>47</sup>Aclaremos en este punto que al igualar las nociones de “ética privada” y “moral cristiana” nos referimos al hecho de que esta última busca salvar las almas de las personas entendidas como individuos, en contraposición a la *moral política*, que busca salvar el alma del *cuerpo político* entendido como un todo superior. “La segunda preocupación de Maquiavelo fue señalar que “una nación y un pueblo son gobernados de otro modo que un individuo privado”. Wolin, Sheldon. *Op. cit.* p. 243

ral y de la ética en dos planos que aparece en Maquiavelo el marco conceptual que nos permite comprender más adecuadamente la categoría de *felicidad “política”* que propusimos más arriba. Porque si en Aristóteles hablamos de “felicidad” a secas, en Maquiavelo -así como sucede con la moral- la categoría de *felicidad* también se parte en dos: por un lado la *felicidad* tal como la podía comprender la *moralidad cristiana* y, por otro, la *felicidad política*, correspondiente a la *moral política*, referida al bienestar y estabilidad de la *unidad política*.

Asoma aquí un punto interesante sugerido por Skinner<sup>48</sup> y retomado por Rinesi<sup>49</sup>. Es el que se refiere a la “tragedia de los valores”: el actor político se encuentra, en última instancia, obligado a elegir entre dos moralidades distintas, una excluyente de la otra, y cada una origen de dos cursos de acción invariablemente contrapuestos. Nos importa relacionar esta idea con la categoría de *felicidad política*: para el actor político, la *unión, estabilidad y bienestar* de la *unidad política*, en una palabra, la *felicidad política* de la ciudad (o de la república o el Estado), será equivalente a la *infelicidad* del actor entendido como individuo, a la condena de su alma por la *moral religiosa* imperante. En el filo de ese borde trágico se afinca la tensión entre la *felicidad* y la *felicidad política*.

### Consideraciones finales

Este artículo es una primera aproximación a una cuestión cuya riqueza analítica excede por mucho los límites de este trabajo. Teniendo esto en consideración, proponemos, como cierre a nuestro desarrollo, ciertos parámetros y líneas de investigación que consideramos útiles en pos de profundizar el uso de la *felicidad política* como una herramienta analítica válida.

---

<sup>48</sup> “(Maquiavelo) a veces parece estar señalando una ironía a menudo subrayada por los moralistas del Renacimiento: la ironía de que, *como lo dice Hamlet*, a menudo es necesario ‘ser cruel sólo para ser bondadoso’”. Skinner, Quentin, *op. cit.* p. 156. Las cursivas son nuestras. Probablemente sea Hamlet el ejemplo paradigmático de cómo el actor político, para restaurar el orden en su reino, se ve obligado a condenar su propia alma. La muerte de Hamlet expresa esa fatalidad, y en ella afinca la centralidad de la *tragedia*. Las negritas son nuestras.

<sup>49</sup> En el apartado correspondiente a la “tragedia de los valores”. Ver Rinesi, Eduardo, *op. cit.* pp. 48- 58.



En primer lugar, creemos que el uso de este concepto puede contribuir a abrir una perspectiva desde la cual comparar las obras de Aristóteles y Maquiavelo. La comparación del tratamiento de numerosas cuestiones por parte de ambos autores, como la *educación* y las *costumbres*, la *virtù política* y la relación entre *virtudes éticas* y *dianoéticas*, la *contingencia* y la *fortuna* o el papel de la *religión*, por mencionar algunas; podría obtener un nuevo cariz desde la óptica de la *felicidad política*.

Un segundo camino posible es el de analizar el devenir *histórico* y *conceptual* de la *felicidad política*, no sólo profundizando sobre sus posibilidades en las obras de los pensadores tratados en este artículo, sino también rastreando sus usos y mutaciones, variaciones y distintos sentidos del que ha sido objeto, por ejemplo, en el pensamiento político moderno.

Detengámonos brevemente en esta última posibilidad. Foucault nos brinda una interesante clave de interpretación para hacerlo. En su seminario *Seguridad, territorio y población* (donde la obra de Maquiavelo y en especial, las lecturas de las mismas por parte de pensadores del siglo XVII adquieren un rol central), el francés nos habla del tratamiento de “*la felicidad del Estado*” como una primera aproximación a la idea de *razón de Estado*:

En el fondo, ésta (la razón de Estado) habla de una felicidad sin sujeto. Cuando Chemnitz, por ejemplo, define la razón de Estado, dice “felicidad del Estado” y jamás “felicidad de la población”. No son los hombres quienes deben ser dichosos, no son los hombres quienes deben ser prósperos y, en el límite, ni siquiera son ellos quienes deben ser ricos, sino el Estado mismo<sup>50</sup>.

Foucault parte de la noción de *felicidad de Estado* para abordar el proceso del surgimiento de la *razón de Estado*, siendo ésta un atributo propio del Estado moderno.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 325. Las negritas son nuestras.

<sup>51</sup> Tengamos en cuenta que estas consideraciones en torno a la felicidad a las que se refiere Foucault son cronológicamente posteriores a la obra de Maquiavelo ya que en la misma no podemos hablar de “Estado

Estas consideraciones nos parecen valiosas porque dan cuenta de *una* de las distintas posibilidades de apropiación de las que la *felicidad* ha sido objeto. Si en Maquiavelo podemos decir que la *felicidad de la ciudad* -a diferencia de lo que sucede en Aristóteles- se encuentra por encima de la de los ciudadanos como individuos, en el caso que nos presenta el pensador francés, la *felicidad del Estado*, ya sin sujeto, sería *la única felicidad* relevante. El cambio de énfasis es central para asir la diferencia entre uno y otro uso de la *felicidad*.

De esta forma, podríamos preguntarnos hasta qué punto, en el devenir del Estado moderno, se ha extraviado el sentido *específicamente* político de la felicidad. Es en este punto donde nos parece fructífero el *retorno* a Aristóteles. Porque la noción de *eudaimonía* no sólo concibe la necesidad de pensar la *felicidad de los ciudadanos* y la *felicidad de la polis* como uno y lo mismo, sino que -además- dota al *estado de dicha* de un carácter espiritual (“divino”) que conecta a los hombres con aquello que los hace *especialmente* hombres.

La unión entre *bien de la unidad política* y *bien de los hombres que la componen*, y carácter *espiritual* de la felicidad, parecen ser dos elementos que, a partir del nacimiento del Estado moderno, se han difuminado paulatinamente. Re-pensar la *felicidad política* puede ser un camino para salir a su encuentro.

---

moderno”. En este sentido, el propio Foucault ubica a Maquiavelo y a los pensadores de la razón de Estado como pertenecientes a diferentes paradigmas. Véase Foucault, Michel, *op. cit.* pp. 286-287.



## Bibliografía:

- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo, 2008
- Aristóteles, *Política*. Buenos Aires: Losada, 2007
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007
- Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2004
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Barcelona: Tecnos, 1993.
- Merleau- Ponty, Maurice. “Nota sobre Maquiavelo”. *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Galatea, 1953
- Mondolfo, Rodolfo. *El Pensamiento Antiguo. Tomo II*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003.
- Penchaszadeh, Ana Paula. “El problema de la justicia en la República de Platón, o acerca de la difícil articulación de filosofía y política” en Rossi, Miguel (comp.) *Ecos del Pensamiento Político Clásico*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder Editorial, 2007.
- Sinnot, Eduardo. “Introducción”. *Ética Nicomaquea*. Aristóteles. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- Skinner, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. El Renacimiento*. México D.F.: 1985.
- Rinesi, Eduardo. *Política y tragedia: Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue, 2003.
- Wolin, Sheldon. *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político Occidental*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.

## Ética, política y afectos en Spinoza: la cuestión de la felicidad política.

Ethics, Politics and Affections in Spinoza.

The Question of Political Happiness.

Agustín Volco\*

*Fecha de Recepción: 6 de abril de 2013*

*Fecha de Aceptación: 4 de junio de 2013*

**Resumen:** *En el presente artículo nos proponemos interrogarnos acerca de la posibilidad de pensar una dimensión política de la felicidad en la obra spinoziana.*

*Los problemas centrales que consideramos deben abordarse para responder a esta cuestión son, en primer lugar, el de la relación entre ética y política (es decir, la pregunta acerca del rol de la cuestión del bien en general, y del bien máspreciado –la felicidad– en particular, para la vida en común), en segundo lugar, el de las modalidades posibles de relación entre lo individual, lo común, y la autoridad política, cuyo elemento constitutivo será, según entenderemos, un vínculo afectivo cuya singularidad e importancia para la comprensión de la naturaleza humana ha sido puesta de manifiesto por Spinoza en el libro III de la Ética. Por último, una vez desarrollados estos problemas, procuraremos establecer las posibilidades de concebir al interior del sistema spinoziano una dimensión de la felicidad individual y de la felicidad política.*

**Palabras clave:** *Felicidad – afectos – política – libertad – individuo.*

---

\* Investigador asistente de CONICET/IIGG, Argentina y docente de UBA/Facultad de Ciencias Sociales, Carrera de Ciencia Política. Correo electrónico: agustinvolco@gmail.com

**Abstract:** *In this article I intend to explore the conditions in which is possible to conceive a political dimension of happiness in Spinoza's works.*

*The main problems we think should be considered to answer to this question are, in the first place, the relation between ethics and politics (that is, the question about the role of the issue of the good in general, and the most precious good—happiness— in particular, for the common life of men); in the second place, the possible forms of the relationship between individual, common, and political authority. The fundamental element of this relationship is, we will argue, an affective bond whose singularity and importance for the understanding of human nature has been developed by Spinoza in the third book of the Ethics. Lastly, once we developed these issues, we will attempt to establish the mode in which it could be possible to conceive within Spinoza's system a dimension of individual and political happiness.*

**Keywords:** *Happiness – affects – politics – freedom – individual.*

¿Cómo pensar una dimensión política de la felicidad en la obra spinoziana? Este será el interrogante que nos servirá como punto de partida de nuestra indagación.

Esta cuestión nos pone inmediatamente frente a varios problemas centrales de la interpretación de la obra spinoziana: en primer lugar, el de la continuidad o discontinuidad entre ética y política en general, y entre su ética y sus tratados políticos en particular, en segundo lugar, nos presentará la cuestión de la modalidad de la relación entre lo individual, lo común, y la autoridad política; por último, se nos presentará la pregunta sobre la posibilidad de una felicidad individual y una felicidad política al interior de una forma política dada.

Es entonces, centrándonos en estos tres problemas que abordaremos la cuestión, con la intención de arribar finalmente a una posible comprensión de la noción de felicidad política

Se ha sostenido por mucho tiempo que la ética y la política constituyen problemas separados en la obra de Spinoza<sup>1</sup>. Una interpretación de este tipo sancionaría inmediatamente como irrelevante la pregunta por una cuestión (la de la felicidad política) cuya posibilidad implica necesariamente una conexión entre el problema ético (tradicionalmente privado e individual) de la felicidad, y la posibilidad de una dimensión política del mismo. Asimismo, acercaría la posición spinoziana a aquella hobbesiana, en la medida en que convertiría la cuestión “ética” en un problema individual que *debe* ser indiferente al estado (y por lo tanto, debe ser un problema no-político) y sancionaría por ese medio la definitiva irrelevancia de la cuestión de la aspiración de los hombres al bien (y al más alto de los bienes: la felicidad) para el orden político.

Nosotros, como hemos adelantado, nos resistimos a una lectura de este tipo. En primer lugar, la centralidad que Spinoza asigna a la dimensión afectiva como trama constitutiva tanto de la vida individual como de la vida política nos lleva en esa dirección; en segundo lugar, el propio Spinoza indica explícitamente en su *Tratado Político* que sus argumentos se encuentran en continuidad con su *Ética*. Por último, consideramos que, si bien en indudable ruptura con el esquema clásico, Spinoza no descarta ni desconoce la cuestión de la aspiración al bien ni a la felicidad como instancia fundamental de la vida en común de los hombres<sup>2</sup>.

Esta centralidad de la dimensión afectiva<sup>3</sup>, entendida como constitutiva tanto de la esencia individual como de la trama de la vida en común, será entonces el punto de partida de nuestra indagación. Comenzaremos entonces dando cuenta sucintamente de la complejidad de la afectividad humana, del lugar que la felicidad ocupa (o puede ocupar en ella) para a partir de allí intentar pensar sus implicancias y su significación política<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cfr., por ejemplo, J. BENNETT. *A study of Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983., quien afirma que no encuentra “his two Works on politics, (...) helpful in understanding the Ethics”. Pág. 7.

<sup>2</sup> Ciertamente existe en Spinoza una profunda transformación de la problemática del bien respecto del modelo premoderno, que no se identifica ya con un orden normativo exterior al individuo, sino con la expansión de su propia potencia. No se trata entonces de una esfera del bien a la que los hombres deberían acceder, sino de una experiencia de lo bueno que les es inmediatamente accesible.

<sup>3</sup> *Affectus* es, de hecho la primer palabra del *Tratado Político*, y el libro central de la *Ética*.

<sup>4</sup> El desarrollo del argumento nos impone en cierta medida, tomar como punto de inicio la afectividad individual para a partir de ella pensar la cuestión de lo político. De hecho, las pasiones se presentan inmediatamente en su significación política. Sin embargo, esta secuencia es meramente expositiva y no supone





Gilles Deleuze<sup>5</sup> ha mostrado de qué modo, a partir de la distinción entre los tres afectos fundamentales (deseo como potencia, y alegría y tristeza como sus transiciones posibles, aumento o disminución) se despliega una infinidad de afectos más complejos, en los que comienzan a entrecruzarse tendencias contradictorias, y en las que la expansión y la disminución de la potencia se superponen simultáneamente sobre el mismo cuerpo. En la experiencia concreta de cada ser singular, serán infinitamente más frecuentes las afecciones complejas y ambivalentes (en las que se superpondrán afecciones que expanden y que inhiben la potencia individual, la actividad y la pasividad, según una lógica de grados) que las acciones o pasiones “puras”, o las alegrías y las tristezas plenas. De esta manera, la naturaleza humana, desde el punto de vista de la afectividad, tiene por naturaleza la *fluctuatio animi*, resultando mucho más compleja de lo que la reducción a los tres afectos esenciales podría sugerir. En este sentido, un gran arco de afecciones posibles suponen lo que llamamos alegrías y tristezas indirectas: esto es, alegrías derivadas del mal que le sucede a quien es odiado, alegrías fundadas en la envidia, etc. Así la *indignatio* por ejemplo, siendo sin dudas una pasión triste, tiene también una fuerte capacidad de organizar una forma de sociabilidad a través de la reorganización de las pasiones tristes ya presentes en el cuerpo social. De esta manera, una vez configurado un enemigo, un objeto de odio cualquiera, toda imaginación de su tristeza provocará en quien siente tal odio, una alegría. Una alegría que sin embargo no puede escapar nunca al trasfondo de tristeza que la subyace, puesto que se desarrolla sobre la pasión triste de la envidia, o el odio, y necesita de éstos para producirse y mantenerse.

De todos modos, no es exclusivamente la afección de la *indignatio* la que produce este efecto, sino el mecanismo de la imaginación en general, en tanto determinación necesaria de la potencia singular de cada individuo. En la medida en que se asigna a una

---

ninguna forma de primacía lógica de la dimensión de la individualidad humana respecto de su dimensión “social” B. SPINOZA. *Tratado Político*. Madrid: Alianza, 2004. Pp. 98-99. La interindividualidad (o para usar el término felizmente recuperado de la obra de Simondon por Balibar, la *transindividualidad*) es, para Spinoza, originaria. Cfr. E. BALIBAR, “Individualité et transindividualité chez Spinoza”, en P-F Moreau (ed.). *Architectures de la raison: Mélanges offerts à Alexandre Matheron*. Lyon: ENS Editions, 1996.

<sup>5</sup> G. DELEUZE. *Spinoza et le problème de l'expression*. París: PUF, 1968.

imagen exterior la causa de la propia tristeza (más allá de lo adecuado o inadecuado de tal asignación) ésta deviene odio hacia ese objeto imaginario. Así, sucintamente, el mecanismo imaginativo produce un objeto de odio que, al mismo tiempo que desata cierta conflictividad, produce cierto nivel de agregación entre quienes comparten tal odio. Como resulta evidente, el Estado corre el severo riesgo de ser odiado por sus ciudadanos (y necesariamente lo será en cierta medida) así como de asistir a una fractura insalvable entre dos partes del cuerpo político, enfrentadas por un odio irremediable (tanto si se trata de una fractura entre dos partes de la sociedad que luchan por obtener el *imperium*<sup>6</sup>, como -lo que sería más grave- si la dinámica de la *indignatio* creara una agregación de una gran parte de la sociedad unida en su odio contra el *imperium*).

Es justamente por esto que la trama afectiva que constituye al Estado es de extrema importancia para pensar la política en Spinoza: si se produce una polarización en la que las pasiones de indignación comienzan a circular sin tener ningún freno afectivo, es decir, ninguna otra pasión que refrene el poder polarizador (entre pueblo y gobernantes) de la indignación, se corre el riesgo de la disolución del gobierno. Y, si recordamos que los estados son más amenazados desde su interior que desde el exterior<sup>7</sup> sabremos que se trata del peligro político supremo. La autoridad política se encuentra siempre en un delicado equilibrio entre el peligro de la indignación que puede producir en su población al imponer su dominio (ya sea a través de las leyes o no), y el riesgo de disolver su autoridad, librando a la multitud a su propia incapacidad de darse forma completamente a sí misma (o mejor dicho, dejando de cumplir la función que la misma multitud le asigna para producir su propia forma, para autoorganizar su heteronomía<sup>8</sup>).

---

<sup>6</sup> Una precisión debe ser hecha: aquello que resultaría peligroso para la continuidad del Estado no sería el hecho de que existiera una fractura (puesto que la división y la conflictividad son el modo de ser de toda agregación humana) sino la cristalización del conflicto en una forma “definitiva” y clausurada, que presta todas las condiciones para el surgimiento de una fractura del cuerpo social y en su caso extremo, una guerra civil.

<sup>7</sup> “Pues nunca los hombres cedieron su derecho ni transfirieron a otro su poder, hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que recibieron su derecho y su poder, y de no estar más amenazado el Estado por los ciudadanos, aunque privados de su derecho, que por los enemigos.” B. SPINOZA. *Tratado Teológico-Político*. Madrid: Alianza, 1986. P. 353.

<sup>8</sup> La expresión es de L. BOVE. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. París: Vrin, 1996.

Por lo tanto, debemos tener siempre en cuenta el complejo panorama de la afectividad humana, y comprender que en una lógica de potencias cuya naturaleza misma es la *fluctuatio animi*, aun las pasiones que podrían resultar, tomadas singularmente, malas, pueden ser, en el juego complejo de potencias múltiples y singulares, mucho más ambivalentes, en tanto pueden producir simultáneamente formas de agregación y de conflicto. El ejemplo más nítido, consideramos, de esta dificultad para clausurar el análisis en las formas puras de las acciones y pasiones unívocamente buenas o malas es, justamente, el desempeñado por el miedo que la multitud produce a los gobernantes, que resulta, paradójicamente, causa de la libertad de la multitud misma.

Podría pensarse que esta complejidad de la política spinoziana, y su dificultad para determinar claramente algunos conceptos claves (como el de *potentia multitudinis*) produce una fractura entre una *Ética* cuyo objetivo sería la salvación de los hombres a través de la felicidad y la libertad plena, y sus tratados políticos en los que Spinoza se confronta con la imposibilidad humana de trascender su naturaleza afectiva (y por lo tanto, su condena imperecedera a la servidumbre pasional)<sup>9</sup>. Nuestra lectura sin embargo, nos lleva a pensar una continuidad entre política y ética, que no se basa en la posibilidad de la “cesación de los males políticos”, es decir, en sostener la posibilidad del alcance “colectivo” de los fines éticos que el propio Spinoza había juzgado como “difíciles” y “raros” a nivel individual<sup>10</sup>. No se trata de pensar una felicidad individual “plena” (que habría sido descrita en la *Ética*) como posible también a nivel colectivo, sino exactamente de lo contrario, esto es, de desmentir *aun a nivel individual* una comprensión de la felicidad como “alcance de una plenitud” que no es sino una representación imaginaria de la felicidad. En la comprensión de la íntima conflictividad que se despliega aún al interior de toda individualidad humana, y del hecho de que la felicidad individual tampoco implica la superación o la capacidad de trascender la vida pasional, sino

<sup>9</sup> Es, por ejemplo, la posición de M. TERPSTRA, “What does Spinoza mean by “*potentia multitudinis*”?”, en Étienne. Balibar/Helmut Seidel/Manfred Walther (eds.). *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994.

<sup>10</sup> B. SPINOZA. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta, 2000. P. 268.

que es expresión de la propia potencia *en y a través de una vida afectiva*, es que resulta posible comprender la continuidad entre ética y política. No es entonces proyectando sobre el colectivo una armonía que parece solo posible a nivel individual, sino destruyendo aún a nivel individual los mitos y las construcciones imaginarias de una vida plena, armónica y estable (una imagen falseada y alienante de la felicidad), que es posible concebir una esfera real de la felicidad, tanto individual como política. Una felicidad que no se afirma como negación ni como superación del conflicto (o más precisamente, como superación de la afirmación múltiple y singular de la potencia) sino como expresión misma de la conflictividad inherente a todo ser singular<sup>11</sup>. No como negación de la naturaleza, sino como afirmación absoluta de ella, no como estado ya concluido, sino como proceso ético de cooperación y formación de nociones comunes, de liberación de las propias fuerzas productivas y creativas, de emancipación de las causas externas que disminuyen la propia potencia.

La felicidad entonces se nos aparece no ya simplemente como una cuestión ética, sino también política: si “la felicidad consiste en que el hombre pueda conservar su ser”<sup>12</sup> sabemos que este esfuerzo no puede realizarse de manera efectiva *individualmente*, sino que requiere de toda una serie de interacciones afectivas con los semejantes (cu-

---

<sup>11</sup> Por supuesto, *toda* existencia singular expresará el múltiple singular que le es inherente. Aquí nos referimos al hecho de poder *construir una identidad que no niegue esa dimensión de* multiplicidad de la propia existencia, y realizar el trabajo de articulación entre las diferentes inclinaciones del deseo, en vez de parcializar la experiencia de la propia potencia (ya sea individual o política, lo mismo da en este caso). Esta fragmentación imaginaria de la propia potencia produce un doble movimiento de identificación (parcial) y polarización, mediante el cual la singularidad de la potencia es reducida imaginariamente a una supuesta unidad (a un fragmento de sí misma) que luego, entra en lucha con su propio “resto”, percibido ya como extraño a la propia imagen de sí, a la propia identidad. Políticamente, se trata de dos registros diversos de la conflictividad, cuya diferencia no debería pasarse por alto: si en un caso se trata de un conflicto en el que una parte intenta identificarse con la totalidad, negando la realidad de la otra, y jerarquizando así interiormente a la multiplicidad que la constituye, en el otro se tratará de un conflicto derivado de la *imposibilidad* de toda parte de identificarse con la totalidad. Si en un caso se trata de un intento de clausura del dinamismo del múltiple singular que es la potencia (tomando la expresión de J. Rancière, de configurar un espacio en el que todos tienen una parte y pueden ser contados), en el otro se trata justamente de la producción permanente de articulaciones provisionarias, abiertas a su reformulación. El excedente, la imposibilidad de clausurar de forma definitiva la expresión de una potencia singular, pertenece a la naturaleza de lo político (y de toda existencia singular). Cfr. J. RANCIÈRE. *La mésentente: politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995.

<sup>12</sup> B. SPINOZA. *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., pág. 197.



yas modalidades pueden variar de manera virtualmente infinita) que tendrán el doble efecto de condicionar en alguna medida la potencia individual, y al mismo tiempo de sentar las condiciones de su propia existencia. En qué medida esta interacción afectiva produzca una expansión o una disminución de la propia potencia, dependerá, insistimos, exclusivamente de cuales sean las afecciones que primen en la vida social.

Esta *fluctuación del ánimo* da forma a los modos en que se constituyen tanto las individualidades como la comunidad: un individuo no es otra cosa que las interacciones afectivas entre sus partes<sup>13</sup>, cuya esencia es un esfuerzo por expandir su potencia de actuar y pensar<sup>14</sup>.

Existe entonces un horizonte en el que la expansión de la potencia individual y colectiva de actuar y pensar, la capacidad de experimentar, individual y colectivamente, las afecciones más activas y alegres (en suma, de acceder a una felicidad que, más que individual o colectiva en sentido estricto, podríamos comprender como aquello que sucede *entre* lo individual y lo colectivo) resultan fundamentales para la autoridad política: ésta no puede consistir exclusivamente en la producción de pasiones tristes y de obediencia, puesto que atentaría contra la fuente de su propia existencia<sup>15</sup>.

Por otro lado, sin embargo, la felicidad, la libertad, la acción, no puede ser el fundamento de ninguna forma política. Existe una dimensión fundamental de la autoridad cuyo fundamento es la capacidad de coaccionar, de imponer un mandato de cumplimiento obligatorio. Una política ciega a este fenómeno, arraigado en la naturaleza afectiva de los hombres, sería un sueño inútil, sólo realizable allí donde no es necesario<sup>16</sup>. Ahora bien, la capacidad de coerción de la potencia de la autoridad política, supo-

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, págs. 88–93.

<sup>14</sup> *Ibid.*, págs. 132–133.

<sup>15</sup> La supresión de la libertad de pensamiento no sólo no favorece la autoridad política, sino que la perjudica. El *Tratado Teológico-Político* sostiene ya en subtítulo esta afirmación fundamental de la política spinoziana: “*la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad*”. B. SPINOZA. *Tratado Teológico-Político*. Madrid: Alianza, 1986. P. 60.

<sup>16</sup> B. SPINOZA. *Tratado Político*, op. cit., pp. 81–83.

ne necesariamente la imposición de alguna forma de heteronomía, de determinación extrínseca de las acciones de los hombres, y por ello, una capacidad de infligir en los súbditos pasiones tristes; en suma, de conducirlos, en alguna medida, a la infelicidad. ¿Cómo pensar entonces esta copresencia de la aspiración a la felicidad y a la libertad en cada individuo y en el orden de la comunidad, por un lado, y la necesidad de la presencia de un poder que necesariamente deberá actuar contra esta aspiración?

Para dar cuenta de este problema no debemos tratar la cuestión de la ética (y la aspiración a la felicidad) como problema individual, opuesto a un orden de lo político que se centraría en la capacidad de producir obediencia a la autoridad, sino, más bien, pensar la compleja relación que se establece entre felicidad (o libertad<sup>17</sup>) y obediencia en el contexto de la teoría spinoziana de los afectos, y simultáneamente, la relación entre la posibilidad individual y colectiva de la felicidad y la productividad política de la multitud.

¿Es posible una felicidad dentro del Estado; es decir, la expansión de la propia potencia en un contexto de coerción producto de la potencia de la autoridad política? En otras palabras: si el mejor orden es un orden de máxima expansión de la potencia individual y colectiva, y por ello un orden de libertad y felicidad individual y colectiva, ¿de qué manera puede esta configuración afectiva resultar compatible con la presencia nece-

---

<sup>17</sup> El propio Spinoza indica la equivalencia entre ambas nociones en final del libro II de la *Ética*, donde la felicidad es identificada simultáneamente con la “suma libertad” y con la beatitud. “*Esta doctrina, aparte de traer al ánimo una quietud completa, tiene el valor de enseñarnos en qué consiste nuestra suma felicidad o beatitud, a saber, en el sólo conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos a hacer tan solo aquello que el amor y la piedad nos aconsejan. Por donde entendemos claramente cuánto se alejan de la verdadera valoración de la virtud aquellos que, por su virtud y óptimas acciones, como por la máxima esclavitud, esperan ser galardonados por Dios con los máximos premios; como si la misma virtud y el servicio de Dios no fuera la misma felicidad y la suma libertad*”. Negritas nuestras. B. SPINOZA. *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., p. 120. Esta identidad fundamental entre libertad y felicidad se sostiene en la comprensión de la esencia del hombre como potencia. Si libertad y felicidad coinciden es porque ambas suponen la expansión de la potencia de obrar y de pensar del hombre, y su creciente autonomización de la determinación por las causas exteriores: en última instancia, tanto libertad como felicidad provienen de la expresión de la propia naturaleza del hombre (es decir, de la difícil conquista de su autonomía). Como hemos visto, sin embargo, la naturaleza afectiva hace ineludible la necesidad de los otros para el hombre: la autonomía entonces no será entonces afirmación de sí en detrimento de los otros, sino capacidad de sostener la propia singularidad *en y a través* de su relación con los otros. Sobre esta dinámica de conveniencia y resistencia del deseo humano volveremos más adelante.



saría de una autoridad política cuya esencia es la capacidad de coaccionar a los individuos, es decir, producir necesariamente pasiones tristes, y formas de infelicidad?

Para desarrollar estas cuestiones nos será preciso analizar el proceso afectivo a partir del cual se producen tanto la coerción política como la felicidad y la libertad.

Obediencia supone, para Spinoza la sujeción al dominio de otro, es decir, encontrarse en una situación de heteronomía y pasividad. Esta relación no se efectúa necesariamente en un ejercicio “directo” o inmediato del dominio, por el contrario, las causas exteriores que inhiben la propia potencia (es decir, el hecho de encontrarse bajo la potestad de otro) no suponen en la gran mayoría de los casos un “dominio directo”, sino que en muchas ocasiones, interviene ya sea el miedo de un mal mayor (sea o no acertado el juicio) o la esperanza de un bien mayor en el futuro.

*Tiene a otro bajo su potestad quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio*<sup>18</sup>.

Esta potestad será efectiva, “solo mientras persista el miedo o la esperanza; pues, tan pronto como desaparezca ésta o aquél, el otro sigue siendo jurídicamente autónomo”<sup>19</sup>. Así, el trabajo ético de liberación de las determinaciones externas no supondrá en la mayoría de los casos un esfuerzo por sustraerse de una coerción directa, sino por liberarse del sistema de temores y expectativas que determina las propias acciones. Es decir, un esfuerzo de liberación del *miedo* que habita en cada individuo, que no es en sentido estricto una afección externa inmediata (una tristeza producto de una afección que disminuye la propia potencia de obrar) sino una imaginación del individuo que inmoviliza la propia potencia en virtud de una amenaza que no se encuentra presente. Así, el temor produce una inmovilización de una parte de la potencia (y por lo tanto,

<sup>18</sup> B. SPINOZA. *Tratado Político*, op. cit., p. 96.

<sup>19</sup> *Ibid.*

una disminución de la energía disponible para el individuo) orientada a defenderse de una amenaza no presente, sino simplemente posible. Esta continuidad imaginaria del temor como estrategia defensiva más allá de la realidad de la afección de tristeza, si bien resulta en muchos casos producto de una cautela y una precaución tendientes a la autoconservación, en muchos otros produce una suerte de autolimitación de las posibilidades de la propia potencia, basadas en la imaginación de una amenaza irreal. De esta manera, a través del funcionamiento del mecanismo imaginativo, el temor se emancipa de la realidad inmediata que produce la afección de tristeza, y le da continuidad, representándola en el cuerpo y la mente del hombre aún cuando la causa exterior se desvanece. Este miedo da forma de este modo a un orden imaginario cuya importancia para la comprensión de la relación de dominación como un fenómeno que no se agota en la inmediatez de la potencia física no puede ser soslayado.

Las pasiones del miedo y la esperanza cobran así un rol fundamental en esta estabilización de la mutable realidad afectiva interindividual<sup>20</sup>. La intervención de pasiones que amplían el horizonte temporal de referencia de las acciones, produce un efecto de complejización no solo espacial, sino también temporal del horizonte de la acción del cuerpo político, y por lo tanto, del marco imaginario en el cual actúan los individuos. Escapando de la inmediatez del puro presente, se permite la intervención de la lógica utilitaria individual (el miedo de castigos y la esperanza de recompensas) en un arco temporal y espacial ampliado. Es esta ampliación del horizonte temporal que provee un motivo adicional de obediencia aun cuando resulta inmediatamente contrario a la propia utilidad, es decir, cuando es reprimido por el poder del estado, puesto que los beneficios

---

<sup>20</sup> Sobre el miedo y esperanza, como pasiones útiles para la producción de la vida social cfr. B. SPINOZA. *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., p. 219. “Puesto que los hombres raramente viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos —la humildad y el arrepentimiento—, y, además de ellos, la esperanza y el miedo, resultan ser más útiles que dañosos; por tanto, supuesto que es inevitable que los hombres pequen, más vale que pequen en esta materia. Pues si los hombres de ánimo impotente fuesen todos igualmente soberbios, no se avergonzaran de nada ni tuviesen miedo de cosa alguna, ¿por medio de qué vínculos podrían permanecer unidos, y cómo podría contenerseles? El vulgo es terrible cuando no tiene miedo; no es de extrañar, por ello, que los profetas, mirando por la utilidad común, y no por la de unos pocos, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y el respeto. Pues, en realidad, quienes están sujetos a esos afectos pueden ser conducidos con mucha mayor facilidad que los otros para que, a fin de cuentas, vivan bajo la guía de la razón, esto es, **sean libres y disfruten de una vida feliz**”. *Negritas nuestras*. Cfr. sobre este argumento R. BODEI. *Geometria delle passioni. Pavura, speranza e felicità: filosofia e uso politico*. Milano: Feltrinelli, 1991.





que se derivan de la existencia del estado superan los perjuicios específicos de la obediencia en un caso que contradice la expresión de la propia potencia<sup>21</sup>. El horizonte de colaboración que establece el Estado a través de su autoridad no supone solamente una restricción de las potencias individuales, sino que provee también la trama, la estructura en y a través de la cual resulta posible un despliegue de la potencia constitutiva del cuerpo político que no existiría en su ausencia.

Al ampliar el Estado su alcance territorial, entonces, las potencias singulares que se encuentran directamente involucradas (aunque tal vez *implícitas*) en la actualización de la potencia colectiva se expanden mucho más allá del alcance que tendría cada individuo realizando el mismo esfuerzo exclusivamente por sus propios medios. De esta manera, en la medida en que la relación del individuo con el *imperium* no sea de absoluta sumisión y pasividad, sino una relación que permita (y eventualmente facilite) la expresión de la propia potencia singular, ésta permitirá a su vez, a través de esta monopolización afectiva (y su consecuente extensión territorial y espacial) una expansión de las potencias individuales involucradas en esta relación. Es también en este sentido que la estabilización afectiva producida por el Estado supone no solo el perfeccionamiento de los dispositivos de obediencia, sino, *junto con éstos* la posible estabilización de los derechos comunes y con ella, la expansión de la libertad individual y colectiva.

En sentido estricto, podríamos decir que la obediencia no constituye el problema teórico fundamental para Spinoza (puesto que ésta constituye un dato natural de la existencia humana), sino la estructura afectiva y el régimen de producción y reproducción de la vida individual y colectiva en y a través de los cuales ésta tiene lugar. La tendencia natural del hombre es a la sujeción, a la obediencia y a la rebelión<sup>22</sup>. Aquello que resulta “difícil y raro” dadas las condiciones naturales de la existencia humana (y que hace que sea necesario el arte de la política “*para lograr la concordia y la fidelidad*”<sup>23</sup>) no es la obediencia (ni su reverso especular, la rebelión), sino la libertad. Aquello que no se pro-

---

<sup>21</sup> “Si un hombre que se guía por la razón tuviera un día que hacer, por orden de la sociedad, algo que, a su juicio, contradice a la razón, ese perjuicio queda ampliamente compensado por el bien que surge del mismo estado político. Pues también es una ley de la razón que, de dos males, se elija el menor.” B. SPINOZA. *Tratado Político*, op. cit., p. 110.

<sup>22</sup> “Es hora de que veamos qué virtud poseía esta forma del organizar el Estado [la teocracia] en orden a moderar el ánimo y a contener tanto a los que gobernaban como a los gobernados, de suerte que ni éstos se hicieran rebeldes ni aquéllos tiranos”. B. SPINOZA. *Tratado Teológico-Político*, op. cit., pág. 370.

<sup>23</sup> *Ibid.*

duce espontáneamente en la existencia común de los hombres es la articulación de un sujeto capaz de instaurar una obediencia ordenada políticamente y capaz de estabilizarse y dar forma a un *imperium*, es decir, a una institución capaz de promulgar leyes y asegurarse su cumplimiento. Esto adviene con la concentración de las pasiones fundamentales del miedo y la esperanza en manos del Estado, (en lo que constituye, de hecho, la única diferencia entre Estado de Naturaleza y Estado Civil). El Estado no debe, en sentido estricto, producir sometimiento, sino solamente articularlo, reorganizarlo, de modo tal que la organización del disciplinamiento de las conductas pasionales de los hombres permita una reducción y una contención de los niveles de conflictividad.

La polaridad que organiza la reflexión spinoziana, entonces, no es la que podemos establecer entre conflicto y obediencia, sino entre servidumbre y libertad, es decir, entre expansión o reducción de la potencia individual y colectiva de actuar y de pensar. Es exactamente en este sentido que, nos parece, es posible pensar la necesaria dimensión política de la felicidad, en tanto se relaciona con la polaridad fundamental de la política spinoziana. Y para poder pensarla, es preciso salir del esquema que se configura en la partición entre público y privado, entre obediencia y libertad, entre un orden individual de la ética y los valores y un orden político regido por la eficacia del dominio. En ruptura con esta serie de polaridades, la teoría spinoziana de los afectos nos abre la posibilidad de pensar la cuestión de las formas más activas y alegres de la afectividad (la felicidad, en suma) al interior de la vida política. Y a su vez, la política revela su inherente constitución afectiva.

Como sabemos, ciertas formas de orden (la tiranía, la paz de los desiertos) no se diferencian esencialmente en nada de la anarquía, en la medida en que tanto una como la otra suponen un régimen de máxima impotencia individual y colectiva<sup>24</sup> (y simultáneamente, un régimen imaginario de separación y conflictividad que, en el primer caso será explícito y disperso, mientras que en el segundo, será concentrado en la relación entre multitud e *imperium*, y será, mientras dure la obediencia<sup>25</sup>, latente). En este sentido, la interrogación sobre las determinaciones afectivas de la vida en común nos presenta como problema crucial de la política spinoziana la cuestión de la libertad y la felici-

---

<sup>24</sup> “[S]i hay que llamar paz a la esclavitud, a la barbarie y a la soledad, nada hay más mísero para los hombres que las paz.” B. SPINOZA. *Tratado Político*, op. cit., p. 133.

<sup>25</sup> Y como Spinoza recuerda, atribuyendo la expresión a Séneca “nadie mantuvo largo tiempo gobiernos violentos.” B. SPINOZA. *Tratado Teológico-Político*, op. cit., p. 342.



dad, y más precisamente, el problema de las condiciones de existencia de una multitud libre.

De este modo, los mecanismos de obediencia al interior del Estado suponen un arco de posibilidades que van desde la coerción física inmediata, a la esperanza de un bien futuro, o, incluso, la acción libre de acuerdo con las leyes, es decir, desde la tristeza y el odio hasta la expansión alegre y activa de la potencia. Afectivamente, esto supone que la obediencia puede implicar desde las pasiones más tristes hasta la felicidad. La sujeción no se determina por la obediencia, sino por la modalidad afectiva de la relación con la autoridad: en última instancia, la relación entre individuo e *imperium* es también una relación de potencias, que admite desde el grado de conveniencia más amplio entre potencias, y con ello, la máxima felicidad, hasta el conflicto desatado. La cuestión de la obediencia no es pensada por Spinoza como plena sujeción a una voluntad externa, ni recíprocamente, la felicidad es concebida como plena autonomía de la propia voluntad: contra tales posiciones dualistas, Spinoza ofrece una concepción de la relación entre obediencia y felicidad de acuerdo con la cual resulta posible obedecer los mandatos de la *suprema potestad*, y al mismo tiempo, obrar libremente<sup>26</sup>. Así, afirma Spinoza,

*hay que señalar que la potestad del Estado no consiste exclusivamente en que puede forzar a los hombres por el miedo, sino en todos aquellos recursos con los que puede lograr que los hombres acaten sus órdenes. Porque lo que hace al súbdito, no es el motivo de la obediencia, sino la obediencia misma. Cualquiera que sea, en efecto, el motivo por el que un hombre se decide a cumplir las órdenes de la suprema potestad, ya sea porque teme la pena, porque espera conseguir algo, o porque ama la patria (...) decide según su propio juicio y, sin embargo, obra por mandato de la suprema potestad<sup>27</sup>.*

<sup>26</sup> Por supuesto, que sea *posible* la coincidencia entre obediencia y libertad, no significa que sea *necesaria*. Para que ésta ocurra debe existir una cierta conveniencia entre las potencias en juego, de modo tal de dar una mayor prevalencia en la relación a las dimensión de la “unión de derechos” antes que a la imposición de una potencia sobre otra.

<sup>27</sup> B. SPINOZA. *Tratado Teológico-Político*, op. cit., p. 354.

La obediencia puede darse por temor, por esperanza, o por amor; afecciones que se corresponden perfectamente con el triple registro afectivo de la pasividad triste, pasividad alegre y acción. Al interior de una comunidad política, al igual que cualquier otra realidad afectiva, operan tanto las pasiones del temor y la impotencia como aquellas de la gratuidad y la felicidad que suponen la máxima expansión de la potencia.

Una lógica de grados de potencia preside entonces la relación afectiva entre individuo, multitud e *imperium*. La potencia individual no confluye plenamente con la potencia de la multitud: una parte del propio *ingenium*, de la propia singularidad individual, se resiste a ser asimilado, mientras que otra parte constituye activamente la potencia de la multitud. A su vez, la potencia de la multitud no se identifica plenamente con la potencia del *imperium*, un resto permanece siempre como amenaza y como dinamizador de las relaciones entre derechos comunes y derecho del *imperium*. Por último, el derecho natural del individuo, que no ha sido cancelado por su puesta en común, sino expandido a través de la mediación del derecho común, se relaciona de acuerdo con una lógica de conveniencia y resistencia con el derecho del *imperium*. Nuevamente, no encontramos en ninguna de estas relaciones<sup>28</sup> una alternativa entre una asimilación que sacrifica su singularidad, o una resistencia que impide toda formación de un orden común. Por el contrario, Spinoza presenta una compleja relación de simultánea *conveniencia y resistencia* a la reabsorción de la potencia singular en el orden de lo común.

Esta resistencia de la singularidad de cada potencia nos permite, una vez establecidas las condiciones de la coexistencia entre la afectividad inherentemente alegre de la felicidad y la presencia de la autoridad política, pensar la posibilidad de una discordancia entre el orden de la libertad y la felicidad pública y el orden de la felicidad y la libertad privada, sin por ello pensarlos como órdenes completamente autónomos. Si por un lado comprendemos que la instancia de la autoridad política expande las posibilida-

---

<sup>28</sup> Esquemáticamente, podemos decir que tenemos tres relaciones de potencias implicadas en este punto: derecho individual-derechos comunes; derechos comunes-*imperium*, y derecho individual-*imperium*. La modalidad de la relación entre potencias es fundamental para comprender su dinámica: no se trata aquí de contraposición entre cuerpos ajenos unos a otros, sino de potencias implicadas por composición unas en otras.

des de un orden de libertad y felicidad públicas, no podemos decir sin más que se trate de una expansión necesaria ni automática: la *modalidad* (más o menos activa, instigadora de más o menos libertad y felicidad) de la relación afectiva mediante la cual se establece ese orden de lo común será decisivo.

Y en la definición de la modalidad de la relación del individuo consigo mismo, con los otros y con el mundo, la resistencia a ser determinado plenamente por las causas exteriores de la que su mera existencia es testimonio es el fundamento primero de toda ética<sup>29</sup>, y el único punto de partida posible para cualquier proyecto de liberación individual de su estado de servidumbre y pasividad. Ninguna liberación puede producirse desde otro lugar que no sea la vitalidad propia del deseo del individuo; aun en su estado de máxima pasividad, el camino de la liberación es un camino de fidelidad a ese deseo- esencia que lo constituye como ser singular, cuyo lugar en el orden de las cosas es insustituible. Toda vida libre, se construye a partir de esta afirmación primera de la que ningún individuo está exento<sup>30</sup>. O, más precisamente, se construye en la tensión que insiste en sostener el propio deseo como deseo autónomo, puesto que la vida libre no supone para Spinoza un estadio o un punto de llegada que clausuraría el movimiento del deseo, sino una tensión vital en la que se insiste, un proceso vital atravesado de infinitas tensiones que sostiene, en mayor o menor medida, la singularidad del propio deseo. Afirmación que no se realiza bajo la forma imaginaria de un deseo abstracto del individuo escindido de “su” mundo (aunque esta dimensión “individualista” de la constitución del individuo resulte siempre presente y despliegue necesariamente efectos reales) sino que sostiene la propia singularidad, en máxima apertura al mundo. No ya bajo el impulso de sustraerse a la determinación múltiple de lo real para imponer su dominio (situándose imaginariamente por fuera y por encima de la red de relaciones-afectos que lo constituye) sino intensificando y volviendo más activa su participación en el mundo,

---

<sup>29</sup> Sobre la interpretación del *conatus* como resistencia estratégica cfr. L. BOVE. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, op. cit.

<sup>30</sup> En las proposiciones 43 a la 47 de la segunda parte de la *Ética* se desarrolla la idea de que todo individuo tiene al menos una idea adecuada de sí mismo, y que es solamente a partir de esa primera idea adecuada que toda elaboración ética puede realizarse. B. SPINOZA. *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., pp. 109–114.

afirmando su libertad y estableciendo (mediante el trabajo ético de la experiencia de sí a través de las afecciones del mundo, y del conocimiento del mundo a través del modo en que su cuerpo es afectado –de múltiples maneras- por él) relaciones adecuadas con la multiplicidad de individuos que él mismo es, y con la multiplicidad del mundo con el que entra permanentemente en contacto. Podemos decir entonces que se trata de un esfuerzo de composición (interna y externa) de relaciones que expanden la propia potencia, que favorecen –en el intercambio pleno con la infinitud que supone y sostiene su existencia- su vitalidad. Por lo tanto, podemos afirmar que para Spinoza, todo ser singular, así como es necesariamente pasivo en cierta medida, posee con igual necesidad algún grado de potencia, y consiguientemente, cierta capacidad de acción. Es imposible que exista un ser absolutamente pasional, ya que esto equivaldría a una incapacidad completa para existir (puesto que pura pasión significa pura impotencia, es decir, inexistencia). Aun el individuo más impotente, el más ignorante, el que tiende en mayor medida a su destrucción (o más exactamente, el que busca perseverar en su ser a través de ideas inadecuadas) tiene en su esencia, en tanto que deseo, un inextinguible impulso hacia la expansión de su potencia, hacia la felicidad. Y, por sobre todas las cosas, cualquier proceso tendiente a expandir la potencia de un individuo (es decir, de enmendación del intelecto<sup>31</sup>), debe tener por fundamento la potencia misma del individuo, no su adecuación a un ideal (ya sea de lo bueno o de lo justo) sino su desarrollo intrínseco. Ninguna tarea ética, ningún esfuerzo dirigido hacia una vida feliz puede realizarse sobre un ideal de renuncia a la propia singularidad ni encerrada en la dimensión de la propia individualidad: la felicidad propia no puede edificarse sobre la indiferencia hacia la felicidad de los otros, sino que requiere (sin identificarse con ella) la presencia en la propia individualidad de la inquietud por la felicidad de los otros.

Para ello, es preciso salir del registro afectivo de la exclusividad y la propiedad de los bienes y orientarse hacia una afectividad centrada en el carácter compartido del

---

<sup>31</sup> Éste es el argumento que atraviesa todo el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Cfr. B. SPINOZA. *Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza, 2006.



bien: la felicidad es el bien más alto porque es justamente aquel tipo de bien cuyo disfrute no excluye a los demás, sino que, por el contrario, se amplifica cuando su disfrute es común.

Asimismo, la autoridad política no puede erigirse sobre el principio de eficacia en la instauración de un orden indiferente respecto de la orientación ética de los sujetos que lo constituyen. Si la felicidad es una experiencia marcada por una dimensión común, la instancia de la autoridad política que hace posible la permanencia de esa comunidad se encontrará necesariamente sujeta a reclamaciones de orden ético, vinculadas a una preocupación acerca del bien en general, y sobre el más alto de los bienes, que es la felicidad.

## Bibliografía

- Balibar, E. (1996) "Individualité et Transindividualité Chez Spinoza." In *Architectures de La Raison: Mélanges Offerts à Alexandre Matheron*, P-F Moreau (ed.), 35–62. Lyon, ENS Editions.
- Bennett, J. (1983) *A Study of Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Bodei, R. (1991) *Geometria Delle Passioni. Paura, Speranza e Felicità: Filosofia e Uso Politico*. Milano, Feltrinelli.
- Bove, L. (1996) *La Stratégie Du Conatus. Affirmation et Résistance Chez Spinoza*. París, Vrin.
- Deleuze, G. (1968) *Spinoza et Le Problème de L'expression*. París, PUF.
- Rancière, J. (1995) *La Méésentente: Politique et Philosophie*. Paris, Galilée.
- Spinoza, B. (2000) *Ética Demostrada Según El Orden Geométrico*. Madrid, Trotta.

Spinoza, B. (2006) *Tratado de La Reforma Del Entendimiento. Principios de Filosofía de Descartes. Pensamientos Metafísicos*. Madrid, Alianza.

Spinoza, B. (2004) *Tratado Político*. Madrid, Alianza.

Spinoza, B. (1986) *Tratado Teologico-politico*. Madrid, Alianza.

Terpstra, M. (1994) “What Does Spinoza Mean by ‘potentia Multitudinis’?” *Étienne Balibar, Helmut Seidel y Manfred Walther (eds.), Freiheit Und Notwendigkeit. Ethische Und Politische Aspekte Bei Spinoza Und in Der Geschichte Des (Anti-) Spinozismus, Würzburg, Königshausen & Neumann, 85–99.*





## Jean-Jacques Rousseau: el amor de sí mismo y la felicidad pública.

Jean-Jacques Rousseau: Self-love and Public Happiness.

Vera Waksman.\*

*Fecha de Recepción: 31 de marzo de 2013*

*Fecha de Aceptación: 29 de mayo de 2013*

**Resumen:** *En este artículo se examina el sentido de la felicidad pública en la filosofía de Rousseau. Se afirma un modo de felicidad que nada tiene que ver con el modelo de la autarquía del salvaje o de la soledad del filósofo. El problema de la felicidad, como una tarea de la política aparece estrechamente ligado al principio que atraviesa la obra de Rousseau, el amor de sí mismo, y que define las condiciones de la libertad. La clave de la unidad del hombre necesaria para la felicidad está dada por la capacidad de expandir el amor de sí, que equivale a la acción virtuosa. Esa misma expansión es requerida para la conformación de la voluntad general, y por ende, de la libertad. Poner la expansión del amor de sí en el centro de la transformación del hombre que persigue la filosofía de Rousseau aleja también de las lecturas colectivistas y pone al individuo y su interés como condición de la libertad y de la felicidad pública.*

**Palabras**

**clave:** *Rousseau – felicidad – libertad – amor de sí – pasiones públicas.*

---

\* Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Comunicación, UNLP.  
Correo electrónico: verawaksman@yahoo.com.ar

**Abstract:** *This article examines the idea of public happiness in the philosophical works of Jean-Jacques Rousseau. Rousseau's understanding of happiness is not related neither with the independence of the savage man in the state of nature nor with solitude of the philosopher living far from the city. Happiness, as a political problem, is related with a motto present all along the Rousseau's works: the love of the self as necessary condition for freedom. The expansion of the love of the self it is the key for the union of the men and for their happiness. That expansion is required for the composition of the general will and, therefore, the freedom. To focus on the love of the self as a key on the transformation of men will allow us to move away from the characterization of Rousseau as a collectivist, as well as to remark the importance of the individual and his interest as conditions for freedom and public happiness.*

**Keywords:** *Rousseau – happiness – freedom – love of the self – public passions.*

La felicidad es, sin lugar a dudas, un tema central de la filosofía de Rousseau. En cada una de sus obras se encuentra una referencia a este problema: el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* narra la historia de las desventuras del género humano y el modo en que una especie que podría haber sido feliz debe enfrentar la mayor de las miserias. Por la historia presentada en este texto, más de una vez se ha leído a Rousseau como el promotor de un retorno romántico a la naturaleza y a la vida salvaje en la que se encontraría la cifra de la simplicidad y la felicidad del hombre. Esa mirada aparece asimismo confirmada por los textos autobiográficos, en los cuales Jean-Jacques, como el auténtico hombre de la naturaleza, asocia la felicidad con la soledad, la independencia y la autosuficiencia de aquel que, yendo más allá de la civilización, reencuentra al hombre en un sentido auténtico. Por otra parte, si se atiende a la propuesta educativa y a la formación del individuo que se propone en *Emilio*, se verá que la felicidad es un imperativo esencial enunciado por el preceptor: “Hay que ser feliz, querido Emilio, es el fin



de todo ser sensible; es el deseo que nos imprimió la naturaleza y el único que no nos abandona nunca”.<sup>1</sup> En el *Contrato social*, por último, la felicidad aparece en uno de los párrafos clave del texto, en el que se describe la voluntad general: “¿Por qué la voluntad general es siempre recta y por qué todos quieren constantemente la felicidad de cada uno de ellos, si no es porque no hay nadie que no se apropie de esa palabra, *cada uno*, y que no piense en sí mismo cuando vota por todos?”<sup>2</sup> Y de este modo se podría citar cada texto y ver ahí una referencia a la cuestión de la felicidad. ¿Qué sentidos tiene este concepto? ¿Qué relación puede establecerse entre la felicidad del género humano, la del cuerpo político y la del individuo, Emilio o el paseante solitario?

Una primera manera de responder a este interrogante es la que surge de la advertencia hecha por Rousseau al emprender la tarea de educar. En efecto, en las primeras páginas de *Emilio*, el autor establece una dicotomía que se ha vuelto casi una grilla de lectura obligatoria: “hay que optar entre hacer un hombre o un ciudadano; porque no se puede hacer a la vez a uno y a otro”.<sup>3</sup> Desde esta división, la felicidad de la vida autárquica correspondería al salvaje que vive en esa suerte de naturaleza edénica e incontaminada del primer estado de naturaleza y al filósofo que, desde su naturaleza reencontrada, sólo mira en sí mismo mientras se pasea por los márgenes de la ciudad. Emilio, que será educado como hombre, no es ni salvaje ni filósofo y deberá terminar haciendo el tránsito hacia el ciudadano, porque la etapa final de su formación es la educación política —aun cuando su destino posterior relatado en *Emilio y Sofía o los solitarios*, sea liberarse de todo vínculo civil y volver a su condición de hombre sin más.<sup>4</sup> La felicidad del ciudadano, desde esta interpretación dicotómica, está en la pertenencia a la

<sup>1</sup> *Emile*, IV, p. 814. Las obras de Rousseau se citan de acuerdo con la edición de las *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 5 tomos, 1959-1995, bajo la dirección de B. Gagnebin y M. Raymond. Se indica el título de la obra, el número de tomo en que se encuentra y el número de página.

<sup>2</sup> *Du contrat social*, III, p. 373.

<sup>3</sup> *Emile*, IV, p. 248.

<sup>4</sup> Si en el *Manuscrito de Ginebra*, Rousseau afirmaba: «sólo después de haber sido ciudadanos comenzamos propiamente a devenir hombres» (*Manuscrit de Genève*, III, p. 287), en la segunda carta que envía Emilio a su antiguo tutor en *Los solitarios*, luego de saber adúltera a su mujer entre otras desgracias, el discípulo escribe: “Al romper todos los nudos que me ligaban a mi país, extendía [mi oprobio] sobre toda la tierra, y me volvía tanto más hombre al dejar de ser ciudadano” (*Emile et Sophie ou les solitaires*, IV, p. 912). Está claro, sin embargo, que no está ahí la posibilidad de ser feliz de Emilio.

ciudad: un Rousseau espartano instaría a una pertenencia plena del individuo al todo llamado voluntad general que lo obliga a ser libre. Frente al hombre solitario, el ciudadano vive en la dependencia de los otros y lo mejor que puede ocurrirle es que los lazos con sus congéneres sean estrechos y que su existencia individual se contenga en el marco de su existencia política. La virtud cívica, desde esta perspectiva, sería lo más próximo a la felicidad pública para aquel que ha sabido dejar de lado sus intereses exclusivos en pos de un bien común. Este Rousseau colectivista, entonces, pondría el todo por encima del individuo, buscaría en la voluntad general un absoluto y para hacerlo posible aplicaría a la ciudad “tales inyecciones de cemento (el legislador extraordinario, la religión civil) que termina convirtiendo el edificio político [...] en una fortaleza inhabitable”,<sup>5</sup> según deploran algunos de sus críticos. Aun a riesgo de simplificar en exceso esta lectura de la obra de Rousseau, resulta innegable que esta dicotomía, indicada por el mismo autor, acaba siendo un obstáculo para comprender aspectos centrales de su propuesta y para percibir su continuidad y su coherencia.

Quisiera mostrar en lo que sigue que si la felicidad es un concepto central para el autor del *Contrato social* es porque la misma tiene una relación estrecha con la libertad y ésta, a su vez, con el principio del amor de sí mismo, concepto que atraviesa de manera significativa todos los aspectos de la obra de Rousseau: desde su concepción antropológica hasta su filosofía política o su idea de la filosofía, pasando por la teoría educativa y sus convicciones religiosas y morales. El amor de sí mismo como principio antropológico exige, tras el desolador diagnóstico del segundo *Discurso*, una transformación del hombre; *Emilio* da cuenta de la posibilidad y del camino de la transformación a nivel del individuo y, por fin, el *Contrato social*, como también el *Discurso sobre la economía política*, encaran la tarea desde el punto de vista de los hombres en multitud. Espero hacer ver al final de este desarrollo que no hay tal cosa como un retorno a la naturaleza en la filosofía de Rousseau, ni una idea bucólica de felicidad. Rousseau postula un estado de naturaleza en el que la pasión primitiva del amor de sí puede verse en un

<sup>5</sup> Postigliola, A., “De Malenbranche a Rosseau ; les apories de la volonté générale et la revanche du raisonneur violent”, en *Annales Jean-Jacques Rousseau*, n°39, 1972-1977.



estado, por así decir, inalterado. Reorientar el amor de sí que late bajo la máscara del amor propio es la única manera de pensar al hombre como dueño de sí, libre y feliz.

Organizo la exposición en tres momentos: 1) tomo como punto de partida un fragmento poco conocido de Rousseau sobre la «felicidad pública» que traduzco y reprodusco para proponer luego un comentario que permitirá plantear 2) la relación de la felicidad con el amor de sí mismo, para indicar, por último, 3) la relación del amor de sí mismo con la educación del individuo y con la voluntad general como condición de la libertad, además de la necesaria educación de las pasiones del pueblo para sostener una disposición, un afecto, un “espíritu social”<sup>6</sup> que arraigue en cada uno y haga posible la felicidad pública.

### 1. Felicidad individual y felicidad pública: entre el todo y las partes

El conjunto de textos, por cierto dispersos, que se ha editado con el nombre de *Fragments politiques*,<sup>7</sup> incluye un fragmento compuesto hacia 1762 en respuesta a una serie de preguntas formuladas por la Sociedad Económica de Berna.<sup>8</sup>

Me preguntáis, señores, qué pueblo ha sido el más feliz. No soy yo bastante sabio como para resolver esa pregunta en los hechos, pero intentaré establecer principios ciertos para resolverla; si lo logro, podré creer que entré en vuestras perspectivas y que no me aparté del objetivo.

¿Dónde está el hombre feliz, si acaso existe? ¿Quién lo sabe? La felicidad no es el placer; no consiste en una modificación pasajera del alma, sino en un sen-

<sup>6</sup> Cf. Martin-Haag, E., *Rousseau ou la conscience sociale des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2009, parte II, “La cité ou la pensée incarnée”.

<sup>7</sup> Incluido en el tomo III de las *Oeuvres Complètes*, edición ya citada, a cargo de Robert Derathé.

<sup>8</sup> Según consigna el editor, Robert Derathé, los fragmentos reunidos bajo el título “De la felicidad pública” provienen de un intento de respuesta más desarrollada a las preguntas planteadas por la Sociedad bernesa en 1762, pero luego abandonado. Se preguntaba: “1. ¿Cuáles son los medios para sacar a un pueblo de la corrupción y cuál es el plan más perfecto que pueda seguir un legislador en este sentido? 2. ¿Existen prejuicios respetables que un buen ciudadano deba procurar combatir públicamente? 3. ¿Qué pueblo fue jamás el más feliz? 4. ¿Por qué medios se podrían estrechar los vínculos y la amistad entre los ciudadanos de las diversas repúblicas que componen la confederación helvética?”. Rousseau declara en una carta a un miembro de la Sociedad su preferencia por la 3, lo cual se refleja en el fragmento en cuestión.

timiento permanente e interior que solo quien lo experimenta puede juzgar; nadie puede, entonces, decidir con certeza que otro es feliz ni, por consiguiente, establecer los signos certeros de la felicidad de los individuos. Pero no ocurre lo mismo con las sociedades políticas. Sus bienes, sus males son todos manifiestos y visibles, su sentimiento interior es un sentimiento público. El vulgo se equivoca sin duda al respecto, pero ¿en qué no se equivoca? Para todo ojo que sabe ver, [las sociedades políticas] son lo que parecen y se puede sin temeridad juzgar acerca de su ser moral.

Lo que provoca la miseria humana es la contradicción que se encuentra entre nuestro estado y nuestros deseos, entre nuestros deberes y nuestras inclinaciones, entre la naturaleza y las instituciones sociales, entre el hombre y el ciudadano; volved al hombre uno y lo haréis todo lo feliz que puede ser. Entregadlo todo al Estado o dejadlo íntegro para sí mismo; pero si dividís su corazón, entonces lo desgarráis; y no vayáis a imaginaros que el Estado puede ser feliz cuando todos sus miembros padecen. Ese ser moral que llamáis felicidad pública es en sí mismo una quimera: si el sentimiento del bienestar no está en nadie, no es nada, y la familia no es floreciente cuando los hijos no prosperan.

Volved a los hombres consecuentes consigo mismos siendo lo que quieren parecer y pareciendo lo que son. Habréis puesto la ley social en el fondo de los corazones, hombres civiles por su naturaleza y ciudadanos por sus inclinaciones, serán unos, serán buenos, serán felices y su felicidad será la de la República; pues no siendo nada sino por ella, no serán nada sino para ella; [la República] tendrá todo lo que tienen y será todo lo que ellos son. A la fuerza de la obligación, habréis añadido la de la voluntad, habréis unido al tesoro público los bienes de los particulares; será todo lo que pueda ser cuando lo abarque todo. La familia, al mostrar a sus hijos, dirá: por ellos soy floreciente. En cualquier otro sistema, habrá siempre en el Estado algo que no pertenece al Estado, aunque más no sea, la voluntad de sus miembros. ¿Y quién puede ignorar la influencia de esa voluntad en los negocios? Cuando nadie quiere ser feliz más que para sí mismo, no hay felicidad posible para la patria.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> *Fragments politiques*, “Du bonheur public” §3, III, pp. 510-511.



Si bien es probable que este fragmento no diga nada demasiado nuevo para quien esté familiarizado con la obra de Rousseau, contiene una serie de ideas que vale la pena recordar y que el autor reúne en torno del problema de la felicidad pública. Rousseau comienza, como suele hacer, precisando la pregunta: la cuestión de la felicidad no tiene interés empírico, más o menos feliz “en los hechos” no es una respuesta que quien escribe esté en condiciones de dar. A la manera del *Contrato social*, trabajo recientemente concluido, es necesario diferenciar el plano de los hechos y el de los principios, para concentrar la tarea del filósofo en la evaluación de los hechos por el derecho.<sup>10</sup> La pregunta es qué es la felicidad, entonces; pero la misma no puede resolverse tampoco cuando se trata de la felicidad del individuo: la felicidad se define como un sentimiento permanente, cuyo único testimonio —o al menos el privilegiado— es la experiencia de quien lo siente. La felicidad individual parece reducida a un ámbito relativo y subjetivo que no admite signos exteriores certeros. Sin embargo, no se trata tanto de relativizar la felicidad individual, cuanto de objetivar la felicidad pública de ese ser moral llamado “sociedades políticas”. En éstas el ser y el parecer coinciden, mientras que, en los hombres, la disociación entre la naturaleza y las instituciones sociales, entre lo que los hombres son y lo que la civilización les impone mostrar, es la razón de todas sus miserias. La argumentación de Rousseau se revela cada vez más sin salida: la felicidad individual es conocida sólo por el hombre o la mujer feliz y la felicidad pública aparece como una quimera. Tal vez solamente quede, en consecuencia, admitir que sin partes felices, el todo feliz no existe.

La respuesta de Rousseau no sorprende: la contradicción interna que viven los hombres cuando viven en sociedad desgarran su existencia. Esta disociación puede verse en distintos planos. Por un lado, los hombres, que desconocen sus auténticas necesidades y sus capacidades, se pierden en deseos que superan sus fuerzas y que los dejan siempre insatisfechos. Por otro, la contradicción más profunda parece ser la que tiene lugar entre la naturaleza y las instituciones, entre lo que los hombres son y lo que deben

<sup>10</sup> Cf. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, III, pp.180-186 y *Du Contrat social*, III, pp. 352-358.

aparentar en la vida con otros. El orden social es, entiende Rousseau, “*contrario desde todo punto de vista a la naturaleza que nada destruye, [y] la tiraniza constantemente*”.<sup>11</sup> La sociedad no sólo es artificial, sino que contraría a la naturaleza y la somete tiránicamente, aún cuando, después de todo, ésta permanece indestructible. Hay aquí un punto central para comprender el sentido de esta disociación que señala Rousseau. Es preciso destacar el tiempo presente del verbo con el que el autor se refiere a la acción de la sociedad, así como el adverbio, *constantemente*, pues ambos dan cuenta de la tensión *actual* que padece cada generación de hombres. Las instituciones sociales tiranizan la naturaleza, no porque la vida salvaje sea la mejor para el hombre, sino porque la única pasión natural de los seres humanos, el amor de sí mismo, se ve obligada a replegarse, a volverse sobre sí, a concentrarse en la forma del amor propio, de la comparación y la vanidad. Y esto ocurre así, no porque la naturaleza humana haya mutado definitivamente hacia su versión más hostil y negativa, sino porque las *relaciones* en las que los hombres se ven inmersos en las sociedades existentes no permiten que el amor de sí mismo cumpla su función de autopreservación más que estableciendo vínculos competitivos y acrecentando la atención egoísta sobre sí.

Antes de desarrollar este aspecto, volvamos brevemente a la fórmula de la felicidad: hay que volver al hombre uno, que sea del Estado o que sea de sí mismo, añade el autor, con una nueva oposición. Si en los *Principios del derecho de la guerra*,<sup>12</sup> Rousseau deploraba la “condición mixta” en la que vivimos, pues “a la vez en el orden social y en el estado de naturaleza, estamos sometidos a los inconvenientes de uno y otro, sin encontrar seguridad en ninguno de los dos”.<sup>13</sup> En el fragmento que nos ocupa, la condición mixta es la del ciudadano que cumple la ley sin prestarle más que la obediencia que le debe. Recordemos una advertencia de la *Economía política*:

<sup>11</sup> *Lettre à Christophe de Beaumont*, IV, p. 966.

<sup>12</sup> *Principes du droit de la guerre. Ecrits sur la paix perpétuelle*, Paris, Vrin, 2008. Edición, presentación y establecimiento del texto por B. Bernardi y G. Silvertrini.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 70. El derecho de naturaleza en el sentido hobbesiano del estado de guerra es el que rige en las relaciones exteriores de los estados, ante el cual el derecho de gentes, a ojos de Rousseau, resulta ingenuamente inoperante. Los hombres que viven bajo un orden jurídico estatal pertenecen así al Estado y al estado de naturaleza.





Es mucho haber hecho reinar el orden y la paz en todas las partes de la república; es mucho que el Estado esté tranquilo y se respete la ley: pero si no se hace nada más, habrá en todo ello más apariencia que realidad, y el gobierno difícilmente se hará obedecer si se limita a la obediencia. Si es bueno saber emplear a los hombres tal como son, es mucho mejor hacerlos tal como se necesita que sean; la autoridad más absoluta es la que penetra en el interior del hombre.<sup>14</sup>

La tarea del gobierno no es sólo hacer cumplir la ley, sino *formar* a los hombres en el amor a la ley, que es más que la obediencia. La ley debe alcanzar *el fondo de los corazones*, conquistar la voluntad de cada uno para que el individuo que forme parte de la voluntad general sea capaz de querer más allá de su interés más inmediato. O como dice más arriba, para hacer a los “hombres civiles por su naturaleza y ciudadanos por sus inclinaciones”. Este sería, en definitiva, el camino hacia la felicidad pública. Veamos, entonces, si es posible interpretar esta exigencia por fuera de un ideal colectivista, nostálgicamente espartano.

## 2. El amor de sí mismo, la libertad y la felicidad

El principio del amor de sí mismo, como se anticipó, da unidad y coherencia a la obra de Rousseau y resulta un concepto fundamental para comprender los diferentes, y hasta divergentes, ámbitos en los que se expresa la filosofía de este autor. La consideración de este principio aparece como imprescindible para comprender el sentido y las condiciones de la libertad y, en consecuencia de la felicidad pública o privada. ¿Cuál es la relación, entonces, entre el amor de sí mismo y la libertad? El vínculo negativo es el más inmediato e indiscutible: allí donde el amor de sí mismo ha desaparecido por completo, la libertad es imposible. Esa es la situación actual de los hombres para Rousseau, quien entiende que la servidumbre es la regla en las relaciones políticas y sociales. El amor de sí mismo sería, entonces, una condición de la libertad, condición previa y sub-

---

<sup>14</sup> *DEP*, III, p. 251.

yacente a la condición política y jurídica que es la ley. Esto se evidencia, nuevamente, de manera negativa: la falta de libertad conduce a la pregunta y Rousseau responde no solamente denunciando el despotismo político, sino señalando la transformación subjetiva que sufren los hombres en las sociedades injustas, la cual lleva a que “olvide[n] su primer destino”.<sup>15</sup> La noción de *olvido* de la libertad, de *desvío* de un objetivo verdadero por *obstáculos* es un tópico en la reflexión rousseauiana sobre la libertad.

En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Rousseau busca, o encuentra, al hombre natural despojándolo de todas lo que ha adquirido gracias a la vida social. Lo describe, entonces, como un ser dotado de dos principios anteriores a la razón, el amor de sí mismo y la conmiseración o piedad. Si se tiene en cuenta que en escritos apenas posteriores Rousseau hace de la piedad una pasión derivada del amor de sí, es posible establecer esta pasión primitiva o este principio natural y originario como un elemento fundamental de la naturaleza humana. La novedad de Rousseau consiste en afirmar que este principio del amor de sí mismo no determina ningún desarrollo en particular: es un principio *bueno*, que tiende a que el hombre haga de su propia conservación un primer cuidado, pero no impulsa a la enemistad con sus congéneres. Esta no surge del principio mismo sino de las *relaciones* que los hombres sean capaces de establecer con las cosas y entre sí. El amor de sí tiene una capacidad *expansiva*, por la cual puede componer vínculos entre los hombres y cuando la razón lo dirige (en lugar de acallararlo) contribuye a producir “la humanidad y la virtud”.<sup>16</sup> Sin embargo, como se ve en la historia del género humano, también puede modificarse y dar lugar a una pasión contraria, no natural sino facticia, surgida de la vida social, y que lleva al hombre a compararse con los otros y a buscar algo inalcanzable, que los otros le den la preferencia que él se da a sí mismo. Eso es el amor propio, una pasión surgida de la vida social, que puede reemplazar al amor de sí mismo y conducir a la guerra de todos contra todos.

<sup>15</sup> *Rousseau juge de Jean-Jacques*, I, p. 669.

<sup>16</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité*, III, p. 219



En *Emilio*, Rousseau concibe una única pasión natural a partir de la cual se generan todas las pasiones que afectan a los hombres. La misma piedad o conmiseración es la primera derivación del amor de sí. Puede decirse, entonces, que este último se orienta de una manera *buena*, expansiva que compone relaciones con otros, o de una manera *mala*, cuando entra en disputa con los que nos rodean, compitiendo, buscando la apariencia que haga que cada uno sea reconocido como *el mejor*. Es claro en el planteo de Rousseau que el amor de sí primitivo sufre transformaciones en la vida social y que el amor propio que resulta es necesario para el funcionamiento de las relaciones entre las personas y para que surja lo mejor que tiene la vida con otros. Pensemos, por ejemplo, que la más elemental noción de belleza requiere de manera inevitable la comparación o, en otro orden, la idea de amor romántico exige no sólo la comparación sino además, el deseo de ser preferido antes que otro. Rousseau no puede desear la inexistencia de estas nociones o condenarlas por su parentesco con el amor propio: por el contrario, la vida humana adquiere sentido por estas adquisiciones del espíritu producto de la vida social.<sup>17</sup> Esto deja ver inmediatamente que la asimilación del amor propio al aspecto negativo del desarrollo del amor de sí resulta no sólo empobrecedora, sino errónea.

Si el amor propio es el destino inevitable del amor de sí socializado, es posible pensar, sin embargo, que el amor propio puede ser *bueno*, que puede haber un desarrollo de esta pasión facticia en un sentido no disolutorio de las relaciones interpersonales. Rousseau confirma esta conjetura cuando escribe en *Emilio*: “La única pasión natural del hombre es el amor de sí mismo o *el amor propio extendido*”.<sup>18</sup> De este modo, el

<sup>17</sup> En el *Manuscrito de Ginebra* se plantea la hipótesis de qué habría ocurrido si los hombres hubieran permanecido en la independencia de los primeros tiempos, de “perfecta independencia” y de “libertad sin regla”, una independencia que aun cuando hubiera permanecido unida a la antigua inocencia, “habría tenido siempre un vicio esencial y dañino para el progreso de nuestras más excelentes facultades [...] La tierra estaría cubierta de hombres entre los cuales no habría casi ninguna comunicación [...] cada uno permanecería aislado entre los otros, [...] nuestro entendimiento no podría desarrollarse; viviríamos sin sentir nada, moriríamos sin haber vivido; toda nuestra felicidad consistiría en no conocer nuestra miseria; no habría ni bondad en los corazones ni moralidad en las acciones, y no habríamos nunca experimentado el sentimiento más delicioso del alma que es el amor de la virtud”, *Manuscrit de Genève*, III, p. 283.

<sup>18</sup> *Emile*, IV, p. 322. Subrayado mío.

aspecto positivo o negativo no está ya asociado al modo de ser (natural o facticio) de la pasión, sino a la expansión o a la concentración a la que dé lugar. La piedad o conmiseración será una primera extensión del amor de sí o una forma del amor propio extendido, porque es resultado del ejercicio del sujeto que puede ponerse en el lugar de otro. Habrá que hablar, entonces, de amor propio concentrado o expandido y entender que son éstas las formas negativa y positiva, respectivamente, de aquel amor de sí, que no es más que un impulso vital proteico, que asume una forma u otra de acuerdo con las relaciones en las que esté. En este mismo sentido, al enfrentar la educación moral de Emilio, el tutor propone “extendamos el *amor propio* a los otros seres y lo transformaremos en virtud”,<sup>19</sup> lo cual confirma, una vez más, que la distinción entre ambas pasiones se da por una retracción egoísta o una expansión virtuosa. Si el amor propio extendido coincide con la virtud, esto deja ver que la expansión puede contrariar el devenir vanidoso y concentrado del amor propio. En consecuencia, no se trata de recrear o resucitar un principio o una pasión primitiva que ya no existe: por un lado, esto no sería posible; por otro, no es necesario. Si se piensa el amor de sí mismo como una fuerza expansiva,<sup>20</sup> propia de todo ser vivo, que adquiere en el hombre una capacidad de transformación “casi ilimitada”,<sup>21</sup> no hay razones para pensar que ese principio ya no exista, lo que se necesita es reencontrarlo, redireccionarlo, fortalecerlo. En cada nuevo ser humano que nace en el mundo o en cada gesto amistoso, amoroso o virtuoso, está el amor de sí mismo. Esto es lo que Rousseau propone en los ámbitos de los que se ocupa.

Antes de avanzar hacia el ámbito político, presentemos otra caracterización del par amor de sí mismo/amor propio, en el primero de los *Diálogos* del escrito *Rousseau juez de Jean-Jacques*, donde el autor intenta dar cuenta de las razones del *desvío* del

<sup>19</sup> *Emile*, IV, p. 547. Subrayado mío.

<sup>20</sup> La noción de *expansión* opuesta a *concentración* en términos de fuerzas o de una cierta vitalidad está particularmente clara en los escritos autobiográficos de Rousseau, en los que se define a sí mismo con un “alma naturalmente expansiva, para quien vivir era amar», *Confessions*, I, p. 426 y caracteriza la juventud como «ese corto pero precioso momento de la vida en el que su plenitud expansiva extiende, por así decir, nuestro ser por todas nuestras sensaciones y embellece ante nuestros ojos la naturaleza toda por el encanto de nuestra existencia”, *Confessions*, I, p. 58.

<sup>21</sup> Según la expresión que caracteriza a la perfectibilidad, cf. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, III, p. 142.



amor de sí y su devenir amor propio.<sup>22</sup> Con el objeto de concluir que Jean-Jacques tiene las características de un ser fuera de lo común, el personaje Rousseau propone imaginar un “mundo ideal” poblado de seres parecidos aunque algo diferentes de los seres de este mundo. No interesa aquí entrar en el detalle de este texto, sino destacar dos elementos que resultan centrales y que se vinculan con la noción de *fuerza* y de *desvío* de la fuerza, que caracterizan al amor de sí y, luego, al amor propio. En ese mundo ideal, las pasiones —al igual que en este mundo— son el móvil de toda acción, pero son “más vivas, más ardientes, o solamente más simples y más puras, por ello toman un carácter muy diferente”. En este texto escrito entre los años 1772 y 1776, ya se sabe que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos, Rousseau reitera lo que ya afirmó en el *Discurso sobre la desigualdad* y en *Emilio*, los primeros movimientos de la naturaleza corresponden al amor de sí, que tiende a “nuestra conservación y a nuestra felicidad”. La pregunta es por qué el curso se desvía, Rousseau explica:

Las pasiones primitivas que tienden todas de manera directa a nuestra felicidad, sólo nos ocupan con objetos que se refieren a ella y teniendo tan solo el amor de sí como principio son todas amables y suaves por su propia esencia; pero, cuando desviadas de su objeto por obstáculos, se ocupan más del obstáculo, para apartarlo, que del objeto para alcanzarlo, entonces, cambian de naturaleza y se vuelven irascibles y odiosas, y de este modo el amor de sí, que es un sentimiento bueno y absoluto, se vuelve amor propio.<sup>23</sup>

El amor de sí se concibe como una fuerza que alimenta las pasiones que tienden a la expansión y a la felicidad. El desvío de esta pasión primitiva se produce por el debilitamiento “al carecer de fuerza para seguir a través de tanta resistencia su primera dirección, se dejan descaminar por mil obstáculos que los desvían del verdadero objetivo y les hacen tomar caminos oblicuos en los que el hombre olvida su destino primero”. El

<sup>22</sup> Cf. *Rousseau juge de Jean-Jacques*, I, pp. 668-673. Las citas que siguen sin nota al pie se refieren todas a este fragmento.

<sup>23</sup> *Rousseau juge de Jean-Jacques*, 1er diálogo, OC I, p. 669.

desvío del amor de sí es comparable al olvido de los hombres de su destino, que no es sino la libertad: los hombres se engañan por “los errores del juicio” y la “fuerza de los prejuicios” y esa fuerza contraria debilita la pasión primitiva. El amor de sí, como pasión que es, se compara con una fuerza que, según el impulso que tenga, al chocar con un obstáculo puede desviarse, como una bocha al ser impactada por otra; pero, si en lugar de una bocha se trata de una bala de cañón, o bien vence el obstáculo o bien reduce la velocidad y cae ante él.

Este texto confirma que Rousseau no piensa el amor de sí como una pasión perdida de un tiempo edénico, sino más bien como el concepto dinámico de una fuerza que puede activarse, reactivarse o desactivarse según las fuerzas que la rodeen o las instituciones en las que se desarrolle. ¿Es posible preservar de alguna manera el amor de sí mismo? ¿Es inevitable o puede al menos retrasarse el avance del amor propio? La posibilidad de pensar un hombre nuevo, un hombre no dominado por el amor propio es el hilo conductor de la filosofía de Rousseau y, también, de su propuesta política: el hombre debe ser transformado y la clave de esa transformación está en un principio constitutivo de la naturaleza humana, el amor de sí mismo o el amor propio expandido.

### 3. La expansión del amor de sí y las pasiones públicas

De lo dicho hasta aquí, surgen los siguientes elementos: 1) la naturaleza humana es altamente maleable y no está determinada a ningún desarrollo en particular, ni positivo ni negativo; 2) el curso que tome el amor de sí mismo depende en gran medida de las instituciones sociales, que son las que modelan a los hombres; 3) hay que tener en cuenta que esas instituciones fueron formadas por hombres que abandonaron el amor de sí mismos por el amor propio. Para que de estos elementos no resulte una contradicción sin salida en cuanto al desarrollo de los individuos, habrá que considerar cómo pueden las instituciones formar a un hombre capaz de orientar su amor de sí de manera expansiva y, por ende, virtuosa.

El amor de sí es el hilo conductor de la obra, pero el problema último que le preocupa a Rousseau es la libertad. Las condiciones de la libertad son, por un lado, institu-



cionales: en la medida en que no hay libertad posible si no se garantiza la no dependencia de un hombre de la voluntad de otro hombre, o lo que es lo mismo, la obediencia a la sola ley, expresión de la voluntad general, y por tanto, de la propia; y por otro lado, subjetivas, en la medida en que el desvío del amor de sí al amor propio acontece en cada individuo, por razones quizás parecidas, pero siempre singulares. Es necesaria, por tanto, una educación tal que lleve a expandir el amor de sí en lugar de concentrarlo. En *Emilio*, Rousseau expone una teoría de la educación cuyo propósito principal es lograr que el individuo encuentre su “estado de hombre”, un lugar desde el cual establecer relaciones con lo que lo rodea sin quedar atrapado en ellas. La educación de las pasiones de Emilio da cuenta de cómo se construyen las relaciones humanas a partir de la expansión del amor de sí mismo. La primera expansión se produce cuando el niño descubre que ama a aquello que lo protege y lo quiere, su nodriza. La salida de sí hacia otro se da por medio del amor de sí. A partir de allí, este puede expandirse siguiendo el mismo criterio hasta nociones abstractas como la humanidad o Dios.

En el *Contrato social*, Rousseau muestra algo parecido cuando se trata de explicar en qué consiste la voluntad general, único fundamento legítimo del cuerpo político. La voluntad general tiene un objeto que es el interés común y es de acuerdo con este que las sociedades deben gobernarse. En el Estado legítimo “no se puede trabajar para otro sin trabajar al mismo tiempo para sí mismo”, porque, por obra del arte político y de la soberanía así concebida, el interés propio bien entendido coincide con el interés general y, de ese modo, nadie renuncia a su interés particular. Es por eso que —repetámoslo— “no hay nadie que no se apropie de la palabra *cada uno* y que no piense en sí mismo cuando vota por todos”.<sup>24</sup> El principio del amor de sí no deja de estar activo en voluntad del conjunto, a tal punto que Rousseau afirma: “que la igualdad de derecho y la noción de justicia que ella produce deriva de la preferencia que cada uno se da y por consiguiente de la naturaleza del hombre”.<sup>25</sup> De este modo, el orden político legítimo puede tomar a los hombres “tal como son” y hacer posible la desnaturalización del

<sup>24</sup> *Du Contrat social*, III, p. 373.

<sup>25</sup> *Ibid.*

hombre sin pervertirlo, porque lo socializa sin obligarlo a sacrificar lo más importante, el amor de sí mismo, que no es sino una forma de la libertad.

Fiel a lo que sostiene en el segundo *Discurso*, Rousseau constata que los pueblos se forman y viven de acuerdo a las instituciones que los moldean. Si bien hay una naturaleza humana buena y un modo de vida más apropiado para que pueda desarrollarse de manera positiva, también está claro que esa naturaleza no presenta resistencia sino que se adapta. Para bien y para mal, los hombres son el resultado de las instituciones en las que se socializan. Si la tarea del gobierno es *hacer a los hombres*, según la expresión del *Discurso de Economía política*, la misma consiste en reorientar el amor de sí mismos de tal modo que pueda extenderse hacia otros y que las relaciones sociales puedan basarse en las pasiones amables que surgen del amor de sí y no en las pasiones hostiles que genera el amor propio. Si la libertad política depende de condiciones institucionales, para que estas sean posibles, es necesario también generar entre quienes forman parte de la voluntad general soberana, una disposición afectiva, pasional, emotiva que hace a la diferencia cualitativa entre la simple obediencia y el amor a la ley. La necesidad de la religión civil permite apreciar esta distinción. Rousseau parece decir que la libertad es una condición cívica, pero sobre todo moral, no en el sentido de los deberes y la virtud, sino en un sentido más existencial y humano, en tanto “renunciar a su libertad es renunciar a su cualidad de hombre”.<sup>26</sup> De modo que, sostener la libertad, mantenerla viva, supone lograr que la obediencia a la ley sea amor a la ley, que obedecerse sólo a sí mismo sea la expresión del amor de sí expandido a la comunidad que se reúne en la voluntad general y se pronuncia en la legislación. Esta complementariedad de lo jurídico y lo afectivo no es ajena al modo en que la razón misma se desarrolla en los individuos: no hay en Rousseau una oposición de lo racional y lo pasional, sino más bien una concomitancia, un desarrollo paralelo y una retroalimentación mutua. Así, el desarrollo de una “razón pública” no puede ser ajeno a la educación de las pasiones públicas, condición indispensable para cualquier forma de felicidad común.

---

<sup>26</sup> *Du Contrat social*, III, p. 356.





Si la política no influye en los modos de vida sociales para contrarrestar el avance del amor propio, la institución legítima no puede durar y la libertad, tampoco. Hacer efectivo aquello de que “el mayor apoyo de la autoridad pública está en el corazón de los ciudadanos”<sup>27</sup> significa para el gobierno actuar sobre las costumbres y las maneras de ser de la sociedad. Propongo para terminar dos ejemplos de los modos en que Rousseau concibe la expansión del amor de sí en el plano del cuerpo político: la educación pública y la fiesta popular.

### *La educación pública*

La educación pública es en este aspecto una misión fundamental. Recuérdese que en *Emilio*, el autor opta por la educación doméstica, porque considera que ante la ausencia de algo que pudiera llamarse “patria”, la institución pública no existe ni puede existir. En el proyecto de un Estado legítimo, la educación pública es, en cambio, “el quehacer más importante del Estado”.<sup>28</sup> El objetivo de la educación es el amor a la patria, a través del cual se alcanza el amor a las leyes: cambiar la naturaleza humana exige que desde la más tierna infancia los futuros ciudadanos aprendan a verse a sí mismos “por medio de sus relaciones con el cuerpo del Estado y a no percibir, por así decir, su propia existencia, sino como parte de la de aquel”.<sup>29</sup> Este objetivo recoge aquella afirmación central de *Emilio* según la cual “el estudio que conviene al hombre es el de sus relaciones”<sup>30</sup> y puede leerse desde la necesidad de preservar el amor de sí mismo, que se expresa en la relación del individuo con el cuerpo político. La educación pública apunta a afectar las pasiones que permitan construir ese *yo común* que no es sino la patria a la que se pertenece. Ahora bien: el *yo común*, esa unidad que surge en el momento del

<sup>27</sup> *Discours sur l'économie politique*, III, p. 252; cf. también *Lettre à D'Alembert*, V, p. 61.

<sup>28</sup> *Discours sur l'économie politique*, III, p. 261. Según las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, la educación es “el artículo importante” al que dedica todo el capítulo IV, cf. *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, III, p. 966.

<sup>29</sup> *Discours sur l'économie politique*, III, p. 259.

<sup>30</sup> *Emile*, IV, p. 493, “Mientras sólo se conoce por su ser físico, debe estudiarse por sus relaciones con las cosas: de eso se ocupa durante la infancia; cuando comienza a sentir su ser moral, debe estudiarse por sus relaciones con los hombres: de eso se ocupa durante toda su vida”.

pacto, pronuncia la ley, la cual es reconocida como la “razón pública”.<sup>31</sup> Para garantizar la duración de ese yo común que se manifiesta como un sólido lazo social, el gobierno necesita una educación de las pasiones sociales que contribuya al desarrollo de la razón pública. No se da una cosa sin la otra, y así como en el pasaje del estado de naturaleza al estado civil, Rousseau señala que las “ideas [del hombre] se extienden”,<sup>32</sup> así también, la acción del gobierno debe fomentar las pasiones que contribuyan al desarrollo de la razón en desmedro de aquellas que lo obstaculicen.

Rousseau hace una división inicial que, por simple que parezca, puede indicar un camino a seguir. Así como en la vida de Emilio la educación tenderá a que el niño pueda establecer relaciones con lo que lo rodea conservando su propio lugar y sin perderse en las redes del reconocimiento ajeno; en la vida social, la existencia del bien común será posible gracias a la capacidad de cada una de las voluntades particulares de extender su amor de sí hacia otros y hacia el cuerpo social. La educación pública propuesta tanto en el *Discurso sobre la economía política* como en las *Consideraciones sobre Polonia* apunta a infundir y consolidar el amor a la patria, como pasión que lleva al ciudadano “enamorado de su patria” a querer lo que ella quiere, es decir “la ejecución de las leyes que expresan la voluntad general”.<sup>33</sup> En suma, la educación pública no puede pensarse sin el componente esencial del patriotismo, que tiene el sentido de la extensión del amor de sí al cuerpo político y, que es al cuerpo político análoga a lo que el amor de sí es al individuo. El patriotismo tiene en cuenta el límite que Rousseau reconoce en los cuerpos humanos y no en los cuerpos políticos: si la naturaleza limita a los hombres que, por mucho que acumulen, no pueden aumentar su tamaño de manera indefinida, no ocurre lo mismo con los cuerpos políticos, que carecen de toda medida preestablecida. El patriotismo, sin embargo, hace las veces de un límite natural a la expansión del amor

<sup>31</sup> Rousseau hace referencia a la “raison publique” como aquella que da las máximas para el conjunto de la sociedad, en oposición a la razón de cada particular en la nota IX del *DOI*, III, p. 202; en *Economía política*, la razón pública “es la ley”, *Discours sur l'économie politique*, III, p. 243 y en *Julie ou la nouvelle Héloïse* aparece como “el verdadero fundamento de la libertad”, *Nouvelle Héloïse*, II, p. 524.

<sup>32</sup> *Du Contrat social*, III, p. 364.

<sup>33</sup> Cf. Waterlot, G., “Les conditions de la vertu: l'éducation publique”, en Rousseau, J.-J., *Discours sur l'économie publique*, Paris, Vrin, 2002, ed. a cargo de B. Bernardi, p. 159.



de sí en lo que hace a la pertenencia política:<sup>34</sup> ser parte de un cuerpo político exige para Rousseau la limitación de la preferencia amorosa, “todo patriota es recio con los extranjeros”, advierte *Emilio*.<sup>35</sup> El patriotismo tiene límites, porque, entre otras cosas prepara a los ciudadanos para la defensa del territorio, es decir, para la guerra; vale, por tanto, al interior de una comunidad. Debido a este segundo aspecto, restrictivo o no expansivo del amor a la patria, hay quienes lo ven como susceptible de ser también derivado del amor propio.<sup>36</sup> Sin embargo, ver en el patriotismo una pasión proveniente del amor propio no puede sino convertirla en “odiosa e irascible”, si se recuerda la división propuesta más arriba. El patriotismo se refiere a una comunidad determinada, del mismo modo que la legislación perfecta será aquella que se amolde de la mejor manera a las costumbres de un pueblo.

### *La fiesta popular*

La actividad social privilegiada por Rousseau para fomentar esos sentimientos de sociabilidad que contribuyen al espíritu social en formación es la fiesta pública. “Hay que divertirse en Polonia más que en otros países pero no de la misma manera”,<sup>37</sup> la fiesta popular es lugar de encuentro y diversión, es espectáculo al aire libre en el que, aunque los rangos y las clases no se confunden, se genera un espacio de participación igualitario. Rousseau había mostrado este clima ameno en la fiesta de la vendimia en Clarens, donde Julie, contribuyendo a la ilusión de una provisoria igualdad, bailaba con alguno de los criados. Con todo, la fiesta de *La nueva Eloísa*, no corresponde exactamente a la fiesta popular descrita en la *Carta a D’Alembert* o en las *Consideraciones sobre Polonia*; aquella corresponde a una actitud paternalista de Wolmar quien, lejos de buscar establecer una igualdad verdadera en la comunidad que gobierna, actúa procu-

<sup>34</sup> El límite vale en cuanto a la pertenencia política, porque en un sentido moral, el amor de sí puede alcanzar a la humanidad toda y al amor a Dios. Cf. *Profession de foi du vicaire savoyard*.

<sup>35</sup> *Emile*, IV, p. 248.

<sup>36</sup> “El patriotismo es susceptible de un doble enfoque: en términos de extensión del amor de sí, cuando se privilegia la relación afectiva que une a los ciudadanos, en términos de amor propio, cuando el acento se pone en los límites de su extensión y en su vivacidad, que se opone a la dulzura y la piedad”, cf. Lèpan, G., “Les conditions de la vertu: le patriotisme”, en Rousseau, J.-J., *op. cit.*, p. 148.

<sup>37</sup> *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, III, p. 963.

rando generar un acotado sentimiento de igualdad.<sup>38</sup> La fiesta popular produce otros efectos y si bien se puede conceder a Starobinski que “lo que el *Contrato* estipula en el plano de la voluntad y del *tener*, lo realiza la fiesta en el plano de la mirada y del *ser*”,<sup>39</sup> es necesario ir un poco más lejos y ver en este tipo de institución pública un ideal de formación del fuero interno. Bronislaw Baczko se refiere en este sentido a la “utopía de la fiesta pública”<sup>40</sup> y muestra que el modelo de ciudad rousseauiana se realiza a través de ella. La fiesta pública es el espacio en el que se da, aun cuando en un tiempo limitado, un tipo de vínculos que hacen posible la expansión del amor de sí mismo.

Sólo si los ciudadanos del cuerpo político ordenan su propia voluntad en función de la voluntad general pueden querer su propio bien que, de este modo, no difiere del bien del conjunto.<sup>41</sup> Esa relación al todo dará como resultado final la *razón* pública, pero comienza por un ejercicio de la *imaginación*, que hace presente lo ausente: el todo no está, la pertenencia plena no existe (¿todavía?) pero es posible establecer las relaciones apropiadas por medio de la imaginación. Precisamente, la fiesta se dirige no tanto a la razón, cuanto “al corazón” de los hombres, actúa sobre las pasiones y modela las costumbres apoyándose en un lenguaje de signos, que Rousseau considera más “enérgico”.<sup>42</sup> La facultad que influye de manera directa sobre las pasiones y los deseos (“el corazón”) es la imaginación y la fiesta pública, con todo el aspecto ritual que conlleva, hace posible o hace aparecer (como posible) un orden social que en el mundo es inexistente. La imaginación, como facultad que permite al hombre salir de sí mismo, extiende en este sentido los límites de lo posible, los cuales, según se lee en el *Contrato*, son menos estrechos de lo que pensamos, y sólo se achican por causa de nuestros vicios y debilidades.<sup>43</sup> La fiesta fortalece el lazo social y al proponer una *imagen* de un orden social inexistente, lo instala como posible en la imaginación de los ciudadanos.

<sup>38</sup> Cf. Starobinski, J., *JJR, la transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983, p. 128 y todo el cap. V.

<sup>39</sup> *Ibid*, p. 123.

<sup>40</sup> Baczko, B., *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, pp. 91-100.

<sup>41</sup> Y esta analogía propone Rousseau en *Economía política*: “No hay que creer que se puede ofender o cortar un brazo sin que el dolor llegue a la cabeza; y del mismo modo, no es más creíble que la voluntad general consienta que un miembro cualquiera del estado hiera o destruya a otro que el que los dedos de un hombre en uso de su razón vayan a clavársele en los ojos”, *Discours sur l'économie politique*, III, p. 256.

<sup>42</sup> “El lenguaje más enérgico es aquel en el que el signo dijo todo antes de que se hable”, *Essai sur l'origine des langues*, V, p. 376.

<sup>43</sup> Cf. *Du Contrat social*, III, p. 425 (L. III, ch. XII).



La potencia generadora de lazo social de la fiesta como espectáculo se comprende en oposición con el teatro. Si la primera amplía el amor de sí, el segundo es claramente fruto del amor propio que, a su vez, inculca y estimula.<sup>44</sup> La fiesta es para todos, a tal punto que, aun cuando haya en Polonia padres que prefieran dar a sus hijos una educación doméstica, están obligados a enviar a sus hijos a los juegos y ejercicios públicos, en los que no son los maestros los que otorgan los premios de los vencedores sino la “aclamación y el juicio de los espectadores”.<sup>45</sup> El teatro, por el contrario, es selectivo, no es para todo el mundo, genera gastos suplementarios y desiguales, porque aumenta el gasto público que termina siendo pagado por el pueblo en su conjunto. La oposición entre el espacio abierto de la fiesta y “las salas bien cerradas” del teatro no deja de ser significativa a los fines de la formación propuesta: la luz y la apertura contra la oscuridad y el cierre o la igualdad contra la distinción. La representación que pone en juego el teatro genera la duplicidad que Rousseau procura evitar: más allá de lo discutible que resulte la condena moral del oficio de comediante,<sup>46</sup> se puede comprender que el teatro ofrece una representación que aleja o pone a distancia al espectador. “Es un error [...] esperar que se muestren allí las verdaderas relaciones entre las cosas”,<sup>47</sup> el conocimiento de esas relaciones —recordemos— constituye “la verdadera ciencia del Legislador”,<sup>48</sup> pero el poeta acomoda la representación de esas relaciones según el gusto del público. Si el espectáculo es cómico, ridiculiza esas relaciones y las pone por debajo del hombre: el avaro Harpagon pone en escena la peor versión del ahorro, y si se trata de una tragedia, esas relaciones se agrandan hasta volverlas cualidades heroicas, por encima de la humanidad. Ningún hombre se encuentra en el teatro, la representación que pone en escena es una mala imitación de lo que los hombres son. La fiesta, por el con-

<sup>44</sup> Rousseau se refiere a esta dinámica en el primer *Discurso*, “[Las ciencias] nacen del ocio y lo alimentan a su vez” (*DSA*, III, p. 18) y en el prefacio a *Narcisse*, “El gusto de la ciencias anuncia siempre en un pueblo un comienzo de corrupción que acelera con prontitud”, *Préface à la comédie Narcisse*, II, p.965.

<sup>45</sup> *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, III, p. 968.

<sup>46</sup> Esta se cuenta entre los argumentos contra la instalación de un teatro en Ginebra que detalla Rousseau en la *Carta a D’Alembert*: “prohibirle a un comediante que sea vicioso es como prohibirle al hombre estar enfermo”, *Lettre à D’Alembert*, V, p. 84.

<sup>47</sup> *Lettre à D’Alembert*, V, p. 25.

<sup>48</sup> *Lettre à D’Alembert*, V, p. 60.

trario, permite el encuentro y el acercamiento; lo que aparece representado es el propio pueblo, que es actor y espectador, no hay duplicidad alienante sino un modelo de lo que pueden ser las relaciones entre los hombres. La fiesta es igualitaria, como ya se dijo, y es también una forma de libertad en la medida en que el pueblo se muestra a sí mismo lo que debería ser y, por lo mismo, se vuelve su propio educador: “cada vez, el pueblo o, si se quiere la nación, se da a sí misma su imagen modelo como espectáculo”.<sup>49</sup>

En conclusión, el problema de la felicidad pública no es ajeno a las condiciones institucionales y subjetivas de la libertad que desarrolla Rousseau a lo largo de su obra. Ser parte de la voluntad general exige a cada uno aprender a querer en general, lo cual equivale a la expansión, virtuosa, del amor de sí que deja de tener al propio yo como único objeto de cuidado y ocupación. La felicidad entendida como la conquista individual de un individuo sólo guiado por su interés inmediato conduce a la conclusión del fragmento analizado en el punto 1: “Cuando nadie quiere ser feliz más que para él, no hay felicidad alguna para la patria”.

El estado de naturaleza o la imagen del salvaje independiente y autosuficiente no proveen, en definitiva, ningún modelo de felicidad para Rousseau, a no ser que se la entienda como un vago elogio de la ignorancia de los males sociales. La felicidad pública está estrechamente ligada a la misión fundamental del gobierno de promover el amor a la ley o aquello que Rousseau enuncia como el *obligar a ser libre*. Si el amor de sí es un principio que corresponde a la naturaleza del hombre, aun cuando se lo despoja de todo lo que adquirió por la vida social. Con este principio, Rousseau propone una antropología exigente, en la medida en que espera del hombre más de lo que el hombre que está a la vista parece en condiciones de proveer. La política es el camino de la transformación del individuo o, por qué no, de la formación de un hombre nuevo capaz establecer relaciones tales que hagan posible la libertad y la felicidad común.

---

<sup>49</sup> Baczko, B., *op. cit.*, p. 97



Se desprende de esto una valoración del individuo que aleja a Rousseau de las visiones colectivistas a las que muchas veces se lo ha afiliado. La pertenencia al todo social no supone el abandono del interés propio y el amor de sí es el principio que debe animar a la voluntad general. Rousseau, al igual que sus contemporáneos ilustrados, valora el interés como el motor de la acción, aun cuando, en contra de algunos de ellos, se pregunte por el sentido último del interés y exija que la continuidad entre el bien particular y el bien común esté garantizada por un amor de sí mismo cada vez más ampliado. Rousseau lo sintetiza en uno de los *Fragmentos políticos*: “No existe ningún gobierno que pueda *forzar* a los ciudadanos a vivir felices; el mejor es aquel que los pone en condiciones de serlo si son razonables”. La educación o formación de las pasiones públicas corresponde a esas condiciones. Pero el autor añade un remate que podría parecer desalentador, “y esa felicidad no pertenecerá nunca a la multitud”;<sup>50</sup> o quizás, también, podría parecer coherente, porque la multitud es un agregado y no una unión. Y sólo la unión de la voluntad general puede dar lugar a la legitimidad, a la libertad y a la felicidad pública.

---

<sup>50</sup> *Fragments politiques*, III, p. 513.

## Bibliografía

Baczko, B., *Lumières de l'utopie*, Paris: Payot, 1978

Lepan, G., “Les conditions de la vertu: le patriotisme”, en Rousseau, J.-J., *Discours sur l'économie publique*, «Textes et commentaires», Paris, Vrin, 2002, ed. a cargo de B. Bernardi.

Martin-Haag, E., *Rousseau ou la conscience sociale des Lumières*, Paris: Honoré Champion, 2009.

Postigliola, A., «De Malenbranche a Rosseau; les apories de la volonté générale et la revanche du raisonneur violent», en *Annales Jean-Jacques Rousseau*, n°39, 1972-1977.

Rousseau, J.-J., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 5 tomos, 1959-1995, bajo la dirección de B. Gagnebin y M. Raymond.

Rousseau, J.-J., *Principes du droit de la guerre. Ecrits sur la paix perpétuelle*, «Textes et commentaires», Paris: Vrin, 2008. Edición, presentación y establecimiento del texto por B. Bernardi y G. Silvertrini.

Rousseau, J.-J., *Discours sur l'économie publique*, «Textes et commentaires», Paris: Vrin, 2002, ed. a cargo de B. Bernardi

Starobinski, J., *Jean-Jacques Rousseau: la transparencia y el obstáculo*, Madrid: Taurus, 1983.

Waterlot, G., “Les conditions de la vertu: l'éducation publique”, en Rousseau, J.-J., *Discours sur l'économie publique*, «Textes et commentaires», Paris: Vrin, 2002, ed. a cargo de B. Bernardi.





## La búsqueda de la felicidad en la república moderna: Alexander Hamilton y Thomas Jefferson en conflicto por Maquiavelo.

Pursuit of Happiness in modern Republic:

Alexander Hamilton and Thomas Jefferson quarrelling for Machiavelli.

Gabriela Rodríguez\* y Eugenia Mattei\*\*

Fecha de Recepción: 21 de marzo de 2013

Fecha de Aceptación: 2 de junio de 2013

**Resumen:** *Tomando como punto de partida el momento maquiaveliano de J.G.A. Pocock, este artículo explora cómo la felicidad es un concepto que tensiona tanto las virtudes y la virtù de la filosofía política republicana de Nicolás Maquiavelo como el republicanismo atlántico de los padres fundadores de los Estados Unidos. Para hacerlo propone un abordaje en dos instancias. En la primera se interpreta el momento maquiaveliano de Maquiavelo indagando cómo su concepción de la felicidad da cuenta de un cambio o “modernización” del summum bonum aristotélico que incide su concepción de la república como gobierno tan mixto como popular e introduce la cuestión pro-utilitaria del mayor número. En la segunda se recupera el momento maquiaveliano de la revolución estadounidense para confrontar nuevamente a Alexander Hamilton con Thomas Jefferson pero evitando sobredeterminar la virtù del primero por sus deslizamientos principescos y el vivere civile del segundo por su defensa de la democracia farmer. No es en una antinomia forzada sino en sus respectivas concepciones de la felicidad en la comunidad política republicana donde puede vislumbrarse no sólo el legado maquiaveliano sino también el futuro de la igualdad y el gobierno popular en las formas políticas democráticas modernas.*

### Palabras

clave:

*Felicidad – república – Maquiavelo – Hamilton – Jefferson.*

---

\* Politóloga, magíster en Sociología de la Cultura, doctora en Ciencias Sociales (UBA) y Filosofía (París VIII). Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Profesora de Grado y posgrado en la Universidad de Buenos Aires. Su último libro se titula *Intelectuales, poder y política democrática* (EAE, 2011) y publicará próximamente *Democracia y República en la Argentina del Bicentenario* (EUDEBA, 2013). Correo electrónico: silphidis@hotmail.com; rodriguezgabriela@conicet.gov.ar

\*\* Licenciada en Ciencia Política, doctoranda de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Becaria CONICET. Correo electrónico: eugeniamattei@gmail.com

**Abstract:** *Taking into account the Pocock's Machiavellian moment this article explores how happiness is a concept that puts a strain on virtues and virtù of Niccolò Machiavelli's republican political philosophy as well as the Atlantic republicanism of United States founding fathers. For that purpose, his proposal is an approach in two instances. On the first one, our interpretation of "Machiavellian moment" to inquire how his conception of happiness changes or modernizes the Aristotelian "summum bonum" and impacts in his definition of republic as mixed as popular government by introducing the pro-utilitarian matter about majority. On the second one, we reinstall the Machiavellian moment in the context of American Revolution to contrast again Alexander Hamilton and Thomas Jefferson avoiding overdetermination regarding the princely virtù of the first against the vivere civile of the second on his defense of farmer democracy. It is not in a forced antinomy but in their respective conceptions of happiness where we can see not only Machiavellian legacy but also the future of equality and popular government in modern democratic political forms.*

**Keywords:** *Happiness – republic – Machiavelli – Hamilton – Jefferson.*

We hold these truths to be self evident: that all men are created equal; that they are endowed by their Creator with CERTAIN [inherent and] inalienable rights; that among these are life, liberty and the pursuit of happiness<sup>1</sup>.

## **I. Introducción: El feliz momento republicano de Maquiavelo y los padres fundadores**

Tomando como punto de partida el momento maquiaveliano tal y como es teorizado y empleado como herramienta heurística por J.G.A. Pocock<sup>2</sup>, este artículo explora

---

<sup>1</sup> Jefferson, Thomas. "Autobiography". *The Life and selected Writting of Thomas Jefferson*. New York: The Modern Library, 2004, p.22. Lo que figura entre corchetes es la versión final de la Declaración de la Independencia de Estados Unidos y lo que está en mayúsculas es aquello propuesto originalmente por Jefferson y fue modificado por Congreso Continental el 4 de Julio de 1776.

<sup>2</sup> Pocock, John. *The Machiavellian moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princenton: Princenton University Press, 2003 [1975].

Para definir al "momento conceptual" como herramienta heurística de la Historia Conceptual aplicada a la Teoría Política se remite Gonzalo Capellán de Miguel: "un tipo ideal que nos permite comprender con



cómo la felicidad es un concepto que tensiona tanto las *virtudes* y la *virtù* de la filosofía política republicana de Nicolás Maquiavelo como el republicanismo atlántico de los padres fundadores de los Estados Unidos.

Para Pocock estamos frente a un momento maquiaveliano cuando la república se enfrenta con el dilema evitar la corrupción de las virtudes de sus ciudadanos e instituciones o de priorizar la supervivencia de la comunidad política (lo *stato*), haciendo primar la *virtù* del liderazgo personal. Y esto se observa no sólo en el propio *corpus* maquiaveliano sino en casi toda la tradición republicana moderna, incluso en autores que rechazan al florentino como un referente teórico y político. En este artículo suponemos que esa lectura es insuficiente porque se sostiene en un maniqueísmo igualmente pernicioso que aquellos que oponen el Maquiavelo clásicamente republicano al maquiavelianismo bélico-decionista-personalista. Pero creemos que la noción de “momento maquiaveliano” sigue siendo valiosa para interpretar la tradición republicana y es clave a la hora de entender qué se entiende por la felicidad de los hombres y de las comunidades que ellos habitan. Por ello, y por su relevancia metodológica, proponemos una interpretación igualmente maquiaveliana pero mucho más heterodoxa del republicanismo atlántico, en la que el eje no pasa ya por la oposición entre las virtudes clásicas y la *virtù* moderna sino por las tensiones felices y virtuosas que conviven en el proyecto filosófico institucional de los padres fundadores de los EEUU.

Para hacerlo nos proponemos un abordaje en dos instancias. En la primera se interpreta el “momento maquiaveliano” de Maquiavelo indagando cómo su concepción de la felicidad da cuenta de un cambio o “modernización” del *summum bonum* aristotélico

---

más claridad un material empírico complejo al que asignamos perfiles definidos en la comparación con otras circunstancias anteriores o posteriores a la misma serie.(...) En principio, parece que el momento conceptual define la clase de todos los momentos conceptuales que como herramientas hermenéuticas que se utilizarán en la historia de los conceptos.”

Capellán de Miguel, Gonzalo. “Los momentos conceptuales. Una nueva herramienta para el estudio de la semántica histórica”. *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual*. Fernández Sebastián, Javier y Capellán de Miguel, Gonzalo (editores). Santiago de Chile: Globo Editores, 2011, p.115.

Aunque no lo caracterice exactamente como un momento conceptual, el momento maquiaveliano de Pocock funciona exactamente como tal porque permite asociar a diferentes etapas y referentes del republicanismo una semántica predominante y un léxico relacionado y realizar comparaciones sincrónicas y diacrónicas.

que incide su concepción de la república como gobierno tan mixto como popular e introduce la cuestión pro-utilitaria del mayor número. Pero también esta nueva hermenéutica permite ver cómo entre las virtudes y la *virtù* aparece una nueva tensión conflictiva entre los modos de ser feliz (más estoicamente antiguos o más hedonistas a la manera renacentista) y cómo estas representaciones de la felicidad individual y colectiva afectan aquellas cualidades personales y cívicas que pueden democratizarse y aquellas que se resisten aristocráticamente a su popularización. En la segunda se recupera el “momento maquiaveliano de la revolución estadounidense para confrontar nuevamente a Alexander Hamilton con Thomas Jefferson pero evitando sobredeterminar la *virtù* del primero por sus deslizamientos principescos<sup>3</sup> y el *vivere civile* del segundo por su defensa de la democracia *farmer*. El análisis de sus respectivas concepciones de la felicidad y su relación con sus visiones de las comunidades políticas y virtudes republicanas permite ir incluso más allá de las tensiones identificadas por Pocock<sup>4</sup> y mostrar las contradicciones internas de dos republicanismos en pugna y cómo estas se reflejan no sólo en los modelos institucionales y políticos que cada uno defendió sino también en sus ideas del gobierno popular y de la igualdad.

Este artículo participa del horizonte de sentido y expectativas del debate filosófico político neorepublicano de finales del siglo XX entre cuyos interlocutores más destacados se encuentran Jürgen Habermas, Maurizio Viroli, Philip Pettit, Quentin

---

<sup>3</sup> Además de Pocock hay una importante tradición bibliográfica que destaca el monarquismo o el personalismo hamiltoniano como una forma imperialista y principesca de maquiavelismo. Incluso en *El nacimiento de la República* Edmund Morgan no duda en calificar al representante de Nueva York en la Convención Constituyente de monárquico confeso, aunque luego rechaza la interpretación unilateral de sus planteos políticos. Morgan, Edmund. *The Birth of the Republic 1763-89*. Chicago: University of Chicago Press, 2013 [1956], pp. 133, 137.

Sin embargo, recientemente han surgido interpretaciones que cuestionan esta perspectiva y muestran que en este *Federalista* conviven la defensa del poder central y personal fuerte con el culto de las virtudes clásicas en un sentido por momentos antiguo.

Lamberton Harper, John. *American Machiavelli. Alexander Hamilton and the Origins of U.S Foreign Policy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Wallin, Karl. “Was Alexander Hamilton a Machiavellian Statesman?” *The Review of Politics*, Vol. 57, Núm.3, (1995): pp. 419-447.

<sup>4</sup> Pocock, *op. cit.* pp.526-551.



Skinner y el propio P.G.A Pocock<sup>5</sup>. De hecho, nuestro punto de partida y nuestro punto de llegada son los mismos que los de estos neorrepublicanos: la república y la tradición republicana tienen un valor histórico conceptual para comprender las formas políticas contemporáneas y constituyen un ideal regulativo para las prácticas políticas democráticas actuales. Sin embargo, dos diferencias específicas nos separan del *sensus communis* de la mayoría de estos planteos. La primera radica en que nuestra apuesta por la república no implica una concesión hacia un elitismo aristocrático que termina siendo funcional a la versión minimalista del gobierno representativo que se transformó en la quintaesencia del republicanismo moderno a partir de la innovación conceptual e institucional de la democracia madisoniana<sup>6</sup>. Por el contrario, recuperar la república en su momento maquiaveliano no debe implicar “guicciardinizarse”<sup>7</sup> sino apostar por el gobierno popular como una categoría y forma política que combina un pueblo y un liderazgo activos con instituciones que no se transforman en salvaguardas frente al cambio político sino en su condición de posibilidad y en los medios para su realización. La segunda es, que aun compartiendo la importancia que tuvo la Historia Intelectual de Cambridge encarnada por Skinner o la de Saint Louis representada por Pocock y sus respectivos seguidores para revalorizar la teoría política republicana maquiaveliana y su legado en el republicanismo atlántico, cuestionamos algunos de sus pilares historiográficos y conceptuales a la hora de interpretar el proceso político y los referentes intelectuales del momento constitucional que dio nacimiento a la república estadounidense. Básicamente, la lectura de Pocock y su interpretación del momento maquiaveliano en el republicanismo atlántico en la revolución americana de 1776 tiende a sobredimensionar en la contraposición entre Hamilton y Jefferson el antagonismo entre *virtù* expansiva y virtu-

---

<sup>5</sup> Para una excelente síntesis de estas perspectivas y de sus deslizamientos valorativos hacia una versión aristocrático formalista del republicanismo que neutraliza la dimensión popular (incluso en el plano institucional) del momento maquiaveliano, ver McCormick, John. Machiavelli against republicanism On the Cambridge School s ‘Guicciardinian Moments’, *Political Theory*. Vol.31, núm. 5, (2003): 615-643.

<sup>6</sup> McCormick, *op. cit*, p. 618.

<sup>7</sup> Guicciardini representa la versión aristocrática del republicanismo florentino. Para los críticos del neorepublicanismo como McCormick, su recuperación de la tradición maquiaveliana termina obturando el carácter popular de su planteo siendo funcional una concepción elitista y formalista de la institucionalidad republicana que no se condice con el planteo de Maquiavelo. McCormick, John. “Machiavelli’s Political Trials and the “The Free Way of Political Life”. *Political Theory*, Vol. 35, núm.4, (2007): 385-411.

des cívicas conservadoras, siendo más fiel al planteo de de James Harrington que al de Maquiavelo. Desde nuestro punto de vista, de la misma manera que el Locke de Pocock<sup>8</sup> está tan preocupado por el desarrollo capitalista que se desentiende de toda forma de virtud, su historiografía republicana del nacimiento de los Estados Unidos es injusta con la herencia lockeana. Por consiguiente, si en Beard se exageraba la idea de un evolucionismo progresivo de cuño liberal para interpretar la independencia y los primeros años de autonomía política de los Estados Unidos, Pocock se equivoca al olvidar los aspectos republicanos del pensamiento de Locke y el vínculo de su moderna teoría política (especialmente en lo que refiere al bien común y legitimidad de la autoridad) con Maquiavelo<sup>9</sup>. Y este “olvido” afecta su interpretación del maquiavelismo de Hamilton y Jefferson no permitiéndose ser más sutil en algunas distinciones que pueden dar cuenta de las tensiones internas pero también de las potencialidades políticas y conceptuales de dos personalidades muy diferentes pero igualmente republicanas y preocupadas por la felicidad presente y futura de la comunidad política que fundaron. Por consiguiente, la pregunta acerca de la felicidad y su relación con una comunidad política que se define como modernamente republicana pero clásicamente prudente y de alguna manera virtuosa significa un aporte al debate filosófico republicano y a la historiografía política y conceptual de los momentos fundacionales del republicanismo.

Ahora bien, si con la modernidad el bien común es secularizado y desplazado como principio ordenador de la comunidad política, ¿cómo puede ser feliz una república moderna y por qué los hombres modernos querrían ser republicánamente felices? El mandato de la “Declaración de la Independencia” del 4 de Julio de 1776 no era un compromiso extemporáneo sino que mutaba, al desplazar a la propiedad, la tríada los princi-

---

<sup>8</sup> Pocock, *op. cit.* pp. 421-2. Para Pocock, Locke es un representante del *Country* en su lucha contra la *Court*, sin embargo, no puede participar del momento maquiaveliano porque reniega de los tópicos harringtonianos a favor de los liberales: el problema no es ya el ejercicio del civismo sino la limitación del poder de prerrogativa.

<sup>9</sup> Para un análisis desde la historiografía de las diferentes corrientes interpretativas de la revolución estadounidense y el pasaje del liberalismo de Beard al republicanismo de Wood y Pocock se puede recurrir a Rodgers, Daniel. “Republicanism: the career of a concept”. *The Journal of American History*. Núm.1, Vol .79, (1992): 11-38.



pios ordenadores de la filosofía política lockenana<sup>10</sup> pero a la vez reactivaba una serie de concepciones antiguas, que ya la temprana modernidad renacentista había recuperado. Así pues, Maquiavelo participa de un campo intelectual, el humanismo cívico, que con Bocaccio había reinstalado ciertas concepciones clásicas de la felicidad (especialmente las asociadas al epicureísmo) que también en el siglo XVIII reaparecerán adaptadas al individualismo positivo del utilitarismo, que comparte Hamilton contemporáneamente con su culto plebeyo por la prosperidad. Pero también temas más estoicos asociados a la tradición romana que separa el *negotium* del *otium* son nociones maquiavelianas que están en Voltaire y la decisión de Cándido de abandonar la mundanidad por el cultivo de su jardín y en la pretensión del estadista Thomas Jefferson de que todos los hombres, especialmente los *yeomen* agrarios, pudieran disfrutar de sus íntimos, y seguramente menos versallescos, *Monticellos*. Entonces, esa búsqueda de la felicidad, que será con el tiempo el *Leitmotiv* del *American Way of Life*<sup>11</sup>, es nuestro punto de partida para problematizar el momento maquiaveliano en Maquiavelo y de Hamilton y Jefferson que, a pesar de sus diferencias, no se resignaron a ser modernamente felices.

Además de la presente introducción el artículo cuenta con tres secciones. La primera se ocupa de la felicidad en Maquiavelo destacando su dimensión popular (vinculada al gobierno de los muchos) y el impacto que tiene en ella la desenzialización del bien común. La segunda demuestra cómo la felicidad participa de los tópicos republicanos del momento maquiaveliano del nacimiento de los Estados Unidos, ofreciendo una interpretación alternativa de la contraposición filosófico-política entre Alexander Hamilton y Thomas Jefferson. Y finalmente, a partir de este recorrido histórico conceptual, se propone una discusión teórico-política acerca de la relación entre la felicidad y las formas políticas modernas.

---

<sup>10</sup> Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 2005, pp.72-3.

<sup>11</sup> Para las mutaciones históricas del sentido de la felicidad en la filosofía política y su impacto en la sociabilidad estadounidense pasada y contemporánea se recomienda: Darnton, Robert. "The Pursuit of Happiness". *Wilson Quarterly*. Vol.19, Issue 4, (1995).

## II. Hacia la felicidad de los muchos: los conflictos de Maquiavelo con el *summum bonum* y la república como forma de gobierno popular

“Y de mi fe no debiera dudarse, pues, habiéndola observado siempre, no debo aprender ahora a romperla; y quien, como yo, ha sido fiel y honesto durante cuarenta y tres años, no debe poder cambiar de naturaleza; y de mi fe y de mi honestidad es testigo mi pobreza. Desearía entonces que me escribieseis aun sobre lo que os parece esta cuestión. Y a vos me encomiendo. *Sis felix*”<sup>12</sup>

El concepto de república en el *corpus* teórico de Nicolás Maquiavelo ha recibido innumerables exégesis. Con la noción de felicidad, por el contrario, no ocurre lo mismo: no sólo porque Maquiavelo no la aborda específicamente sino también porque los neo-republicanos no articulan esta noción con la república como lo hacen con los conceptos de virtud y *virtù*. Avizorar la felicidad en Maquiavelo, en este sentido, es un desafío interpretativo. Este reto implica volver al “momento maquiaveliano” del propio Maquiavelo para ver si se puede observar cómo opera en él la felicidad. Siguiendo a Pocock<sup>13</sup>, el “momento maquiaveliano” es donde se produce el conflicto entre la virtud, entendida como aquel equilibrio institucional de la comunidad con la *virtù*, pensada como la innovación y la voluntad de expansión imperial de todo orden político. Echar luz, en este sentido, sobre el concepto de felicidad implica activar, nuevamente, la tensión entre las *virtudes* y la *virtù* dentro de la filosofía política republicana de Nicolás Maquiavelo. O, para decirlo en otras palabras, es a través de la pregunta por la felicidad en el *corpus* maquiaveliano donde podemos encontrar el resquicio que nos habilite pensar la relación, siempre compleja en la república, entre la participación popular y la estabilidad institucional, o dicho en otros términos, entre innovación y conservación.

En el segundo capítulo de los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* es donde Maquiavelo distingue dos tipos de república: la aristocrática y la república

<sup>12</sup> Maquiavelo, Nicolás. “Correspondencia”. *Textos Literarios*. Buenos Aires: Colihue, 2010, p. 325.

<sup>13</sup> Pocock, *op. cit.*, p. 8.





popular.<sup>14</sup> Aquí Maquiavelo adelanta así un argumento fundamental de su pensamiento político: las repúblicas están alejadas de la servidumbre y tienen una íntima relación con la libertad. Pero antes de abordar dicha relación, Maquiavelo contrapone estos dos tipos repúblicas: la espartana y la romana; una aristocrática y otra popular, una que adquirió sus ordenamientos en una instancia primigenia, y la otra, a través de las circunstancias. Ambas, sin embargo, tienen como horizonte común el no ser serviles, aunque en ellas haya esclavos excluidos de la condición de ciudadanía. Y es a partir de aquí donde Maquiavelo comienza a reflexionar sobre el destino de “felicidad” o “infelicidad” de una república y sus ordenamientos cuando afirma:

“Y desde luego podemos llamar *feliz* a aquella república en la que haya surgido un hombre tan prudente que le haya dado leyes ordenadas de tal manera que, sin necesidad de corregirlas, pueda vivir segura bajo ellas. Y así vemos que Esparta las observó durante más de ochocientos años sin corromperlas y sin ningún tumulto peligroso; y por el contrario, alcanza el mayor grado de *infelicidad* aquella ciudad que, no habiéndose trazado según ordenamiento jurídico prudente, se ve forzada a organizarse a sí misma”<sup>15</sup>

Una primera lectura parece afirmar que la felicidad se encontrará allí donde existan ordenamientos jurídicos que prevengan los “tumultos”, aquellos desordenes internos que atentan con la tranquilidad social. Es decir, una república será más feliz si logra alejar los conflictos. Pero luego, en el mismo capítulo II comienza a plantear que la república romana también llegó a su perfección, pero no a través de un sabio legislador — como fue el caso de Licurgo—, sino, más bien, por el mismo acaecer; un acaecer que estuvo mediado por la *desunione*, eminentemente radical, entre el *populo* y los *grandis*.

<sup>14</sup> Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza, 2000, pp.33-34.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 34. El subrayado es nuestro.

La distancia entre la república aristocrática, donde prima la unión y la tranquilidad, y la república popular, donde reside la conflictividad y la desunión, parece salvada bajo su condición de gobierno mixto. Esto es: la mixtura de los tres principios de gobierno, monárquico, aristocrático y popular, que se aleja de las formas puras de gobierno que Maquiavelo condena como “pestíferas”. Las formas de gobierno mixtas son más firmes y más estables “pues así cada poder controla a los otros, y en una misma ciudad se mezclan el principado, la aristocracia y el gobierno popular”<sup>16</sup>. Esta estabilidad tiene que ver con mecanismos de control del poder que es, a su vez, la condición más propia de la esta forma mixta de gobierno. Esta forma de control, en el caso romano no opera como exclusión, sino como inclusión a través de la *disunione* entre los *grandi* y el *popolo* abriendo, así, un espacio negativo que hace posible el intercambio simbólico entre ambas figuras.

La búsqueda de la felicidad en estas dos repúblicas es entendida en términos de eficacia del logro de dos fines perseguidos: la duración y la expansión. Esparta buscará la duración del régimen; en la república romana, en cambio, los romanos tendrán como fin la expansión<sup>17</sup>. La libertad en la antigua Esparta y en la moderna Venecia se encontraba en mano de los nobles. Eran gobiernos que poseían rígidos controles, autoimpuestos por la misma constitución, que evitaban compartir el poder con otros grupos. En este sentido, el logro de la duración era la felicidad del régimen. Roma, por el contrario, lo vivió de manera diferente: su condición de perfección fue dada por una voluntad de expansión que le quitaba tranquilidad pero que, a su vez, le brindaba la posibilidad de engrandecimiento. Esa grandeza pudo ser lograda a través de la existencia de un pueblo armado y, sobre todo, numeroso.

La condición para que Esparta haya sido una república durable fue su decisión de limitar, en el sentido más profundo, la condición de crecimiento, de expansión. La república eminentemente popular, por el contrario, revierte esta situación. La voluntad expansionista no atenta contra la duración, sino, más bien, el crecimiento y durabilidad

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 45.



se implican de manera constante, donde el poder del pueblo es potencia de la ciudad. Y esto es así porque el elemento característico de esta república es el conflicto y éste, aunque no se resuelve, encuentra su punto de fuga en una institucionalidad dinámica y en la posibilidad de ampliar el acceso a los bienes materiales y simbólicos que implicaba la expansión a través de la conquista. En efecto, esta aparente contraposición entre durabilidad y expansión se resuelve en la república romana, pues es en esta última donde se mantiene su estabilidad no restringiendo el acceso al poder interno, como es el caso de las aristocráticas, sino que la estabilidad se logra sólo a través de ampliar el acceso dicho poder, potenciando, así, la ampliación exterior. Esta impetuosidad de la república popular cobra mayor radicalidad en relación al concepto de *virtù* maquiaveliana como el sentido de la oportunidad que debe tener aquel hombre político que busca actuar en la contingencia de un mundo embelesado por la fortuna que como toda mujer es cambiante y, sobre todo, amante de los jóvenes, pues “éstos son menos cautos, más fieros y le dan órdenes con más audacia”<sup>18</sup>. El fin expansionista de la república popular es aquella que busca actuar e intervenir en un mundo, y es por lo tanto, menos dependiente a las circunstancias que no logra contralar.

Si la república romana logra condensar en ella la tensión entre durabilidad y expansión, entre aislamiento y crecimiento, es para exponer que el bien de la ciudad no está separado de su crecimiento mundano; que no es otra cosa que la riqueza y el poder que hacen feliz a la comunidad de la que participan los ciudadanos. Con este movimiento, Maquiavelo logra desembarazarse de la república aristocrática a partir del capítulo VI, para dedicarse, finalmente, a la república romana. Esta operación no es casual: si la república tiene que ver con el gobierno mixto, es necesario alejarse de aquellas formas de gobierno que estén en estado puro. Maquiavelo, en consecuencia, se ve obligado a dejar de lado a Venecia y Esparta, pues, estas formas de gobierno, efectivamente, están alejadas de la forma mixta por dejar afuera de las instituciones al pueblo.

---

<sup>18</sup> Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Buenos Aires: Prometeo, 2006, p. 110.

La república, entendida así, como una república popular tenía como horizonte el *summum bonum* aristotélico, pero en un sentido nuevo y renovado que rechaza su concepción teológica. Recién cuando pudo deshacerse de sus reyes, y experimentar la libertad, Roma consiguió aumentar su dominio y su riqueza, pero, sobre todo, perseguir el bien común de su comunidad. Sólo las repúblicas, afirma Maquiavelo, tienen como legítimo fin, el bien común, pues sólo ellas ponen todas sus herramientas para lograr ese objetivo. Pero el *summum bonum* de Maquiavelo tiene un sentido distinto si lo pensamos como una innovación conceptual para pensar la felicidad del mayor número: la búsqueda del bien común puede suponer un perjuicio para un particular, pero como “son tantos los que se beneficiarán con ello que se puede llevar adelante el proyecto pese a la oposición de aquellos pocos que resultan dañados”.<sup>19</sup> Este “proto-utilitarismo” maquiaveliano se plasma más explícitamente en la república popular, pues sólo ella puede propiciar que la mayor cantidad de ciudadanos el goce del bien común, en otras palabras, la felicidad pública. Es decir, si la república popular da cuenta de aquel bien común es porque se orientó al bien de los muchos sacrificando el de los pocos. La felicidad cobra mayor vitalidad en la república popular pues allí se realiza en su sentido epicúreo del placer pero expandido hacia la multitud que es siempre un pueblo activo pero no una *plebs* inorgánica. Así lo entendió Numa Pompilio que, a través de la religión, pudo instruir las buenas costumbres para mantener el *viviré civile* y haciendo, así, de Roma una ciudad feliz.

Esta manera de vislumbrar la felicidad epicúrea del mayor número recupera a la república en un sentido más maquiaveliano —y por lo tanto menos guicciardinizado— para dejar entrever cómo el gobierno popular puede armonizar un pueblo y su liderazgo con las instituciones, que en otras versiones del republicanismo están allí para moderar a los primeros. Estas últimas no resultan como murallas que frenan el cambio, o meros canalizadores de demandas, sino, todo lo contrario, son la condición de posibilidad para el mismo cambio. Esto no es otra cosa que decir que el gobierno mixto no pone el elemento popular en un lugar pasivo.

---

<sup>19</sup> Hacemos referencia al capítulo 2 del libro II. Al respecto: Maquiavelo, Nicolás. *Discursos...op.cit.*, p. 196.



Ahora bien, si Maquiavelo insiste en la condición de tumultuosa de Roma, no es para exaltar la lucha, sino para mostrar, a través de ella, que libertad y poder no pueden disociarse. De esos tumultos, de esa *desunione* entre los *grandi* y el *populo*, nace la libertad más feliz. Gracias a los tumultos, se crearon los tribunos de la plebe en Roma, que institucionalizaron el conflicto entre el pueblo y el senado, poniéndolo al servicio de la libertad. Encontramos, entonces, que la república sigue siendo, no el gobierno de pequeños comités, sino del pueblo. Por ello, el concepto de república maquiaveliana, no se agota en un mero formalismo institucional. A su vez, las instituciones no sólo contienen el poder popular y su voluntad innovadora, sino que en determinadas circunstancias son su condición de posibilidad.

La felicidad del mayor número y pública no escapa de las ambivalencias maquiavelianas. Skinner<sup>20</sup> reconoce que Maquiavelo fluctúa entre su pasión por las repúblicas, y su confianza en el carácter innovador de los príncipes. En estas tensiones no sólo se puede encontrar el trastocamiento maquiaveliano de las virtudes cardinales de los estoicos, sino una nueva tensión entre la felicidad pública con otro tipo de felicidad: una más íntima, privada e individual, que por momentos recuerda a los placeres aristocráticos de los filósofos patricios. Por ello, la diferenciación de dos modos de ser felices, uno público y uno privado, se encuentra la persona misma de Maquiavelo<sup>21</sup>.

Cuando se termina la república de Soderini, en el fatídico año de 1513, Maquiavelo, vive su ostracismo político en la campiña de Sant'Andrea. Sin nunca pensar que ese retiro sería definitivo, y buscando incluso una reconciliación parcial con sus históricos enemigos (los Medici) para poder volver a la diplomacia, encontró la manera más íntimamente maquiaveliana de ser feliz. En un interesante intercambio epistolar con su amigo e historiador Francesco Vettori Maquiavelo narra su existencia, alejada de la política, pero no menos activa.

---

<sup>20</sup> Skinner, Quentin. *Maquiavelo*. Madrid: Alianza, 1998.

<sup>21</sup> Hacemos referencia a la biografía de Viroli, Maurizio. *La sonrisa de Maquiavelo*. Buenos Aires: Tusquets, 2000.

“Al llegar la noche, regreso a casa y entro en mi escritorio; y en el umbral me quito ese vestido cotidiano, lleno de barro y de lodo, y me pongo ropas reales y curiales; y nuevamente vestido como se condice, entro en las antiguas cortes de los hombres antiguos; recibido amorosamente por ellos, me nutro de ese alimento que es solamente mío y para el que yo nací; por lo que no me avergüenzo de hablarles y de preguntarles las razones de sus acciones, y de ellos, por su humanidad, me responden; y durante cuatro horas, no siento ningún aburrimiento, olvido mis afanes, no temo la pobreza, no me tuba la muerte, me transporto enteramente a ellos”<sup>22</sup>

Este goce maquiaveliano, por más que tenga algunos deslizamientos plebeyos como jugar a las cartas con sus amigos, los hombres de pueblo, no renuncia a la aristocrática comunidad de los sabios. De hecho, en el siglo XVI circulaba la anécdota de que poco antes de morir Niccolò le contaba a sus amigos un sueño donde al ver aproximarse a unos beatos camino al paraíso y a Séneca, Tácito y Platón camino al infierno, se iba con estos últimos para debatir eternamente las cuestiones del Estado antes que aburrirse con los bienaventurados pobres en el Edén<sup>23</sup>. Cuando fue restaurada la República en Florencia, en 1527, era esperable que el cargo de secretario de la Cancillería sea devuelto al *Il Machia*. El puesto, finalmente, fue otorgado a Francesco Tarugi, un hombre de los Medici. Esta situación malhadada hizo que Maquiavelo se diera cuenta de que su aspiración de volver al *Palazzo Vecchio* no se cumpliría. Aunque nunca dejó de asociar la vida política, el *viviré civile*, y en algún sentido, la felicidad pública con la república, en situaciones de adversa fortuna el único consuelo que le quedaba era la lectura de los clásicos. Por ello, el anciano Maquiavelo se refugió en el hogar donde el hombre de Estado o su *consiglieri* se reencuentran con aquellos placeres que debieron postergar por supervivencia de *lo stato*<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Maquiavelo. “Correspondencia”, *op.cit.*, p.323.

<sup>23</sup> Murai Pirez, Francisco. « Machiavel, la court des antiques et le (dialogue) avec Thucydide ». *Dialogues d'histoire ancienne*. Vol. 1, núm. 34, (2008): 59.84.

<sup>24</sup> Maquiavelo. *Discursos ...*, *op. cit.* p. 196.



### III. Igualmente maquiavelianos y desigualmente felices: viejas y nuevas virtudes republicanas de los padres fundadores

Respecto de la interpretación de Pocock sobre el momento maquiaveliano de la revolución estadounidense, no compartimos el supuesto de que mientras Alexander Hamilton es un maquiaveliano más principesco que republicano, Thomas Jefferson es el adalid del maquiavelianamente virtuoso republicanismo agrario. Esta contraposición maniquea obtura no sólo las apropiaciones singulares que el federalista realiza de las virtudes republicanas clásicas, tanto las recuperadas por Maquiavelo como las invertidas por el florentino<sup>25</sup>, sino que tampoco visualiza el impacto del liberalismo moderno, especialmente lockeano, en las concepciones jeffersonianas de la sociedad civil y política. A su vez, esta dicotomización del momento maquiaveliano del republicanismo atlántico en el nacimiento de los Estados Unidos<sup>26</sup> no permite ver cómo en estos republicanismos en pugna no sólo hay una disputa ideal acerca del tipo de ciudadano ideal (el burgués vs. el *yeoman* agrario) sino una lucha concreta respecto a qué elites van a gobernar los Estados Unidos y en cuánto Hamilton y Jefferson están dispuestos a democratizar o al menos diversificar el acceso al poder político y social en esta comunidad política que los reconoce, no sin conflictos, a ambos como sus padres fundadores. Y esta disputa, donde están en juego dos modos diferentes de concebir la prosperidad, el crecimiento económico y política, no puede reducirse simplemente al antagonismo entre la *Court* y el *Country* sino que es representativa de un momento conceptual y constitucional donde las virtudes políticas son convocadas para organizar una comunidad política que por moderna no deje de ser republicanamente feliz.

#### III.1 Hamilton: una república plebeyamente feliz y aristócratadamente próspera

If the opinions of those who contend of the distinction which has been mentioned, were to be received as evidence of truth, one would be led to conclude that there was some known point in the economy of national af-

<sup>25</sup> Para un mayor detalle sobre esta cuestión: Rodríguez, Gabriela. “La filosofía republicana de Alexander Hamilton”, *Cuadernos Filosóficos*, Núm.10, (2013). En prensa.

<sup>26</sup> Pocock, *op. cit.* pp- 506-551.

fairs, at which it would be safe to stop, and say, thus far the ends of public happiness will be promoted by supplying the wants of government, and all beyond this is unworthy of our care or anxiety. How is possible that a government half supplied and always necessitous [needy], can fulfil the purpose of its institution-can provide for security of-advance the prosperity- or support the reputation of commonwealth? *The Federalist* XXX<sup>27</sup>.

Si en la *Declaración de la Independencia*<sup>28</sup> la felicidad se repite dos veces en su primer párrafo, en la versión federalista de la constitución está casi ausente. James Madison no la nombra en ninguno de sus artículos, mientras que los “republicanos” a la Bruto sí lo hacen reiteradamente en su rechazo a la Constitución de la Unión y de los argumentos esgrimidos por los federalistas en 1887 para favorecer su ratificación<sup>29</sup>. Sólo dos veces es empleado el término felicidad en los 85 editoriales luego compilados bajo el nombre de *The Federalist*: una muy tangencial en el Federalista II, firmado por John Jay<sup>30</sup>, y cuando lo hace el propio Hamilton en el epígrafe que precede este apartado. Ahora bien, esta omisión podría llevar a pensar que la opción federalista de asociar la república moderna al gobierno representativo implica el desplazamiento de la idea clásica del bien común por su total imposibilidad y por consiguiente, la renuncia a la felicidad como una meta del gobierno político. Pero una lectura atenta de la cita de *El Federalista* XXX, la interpretación contexto textual y político del que participa y su

---

<sup>27</sup> Hamilton, A. Madison, J. and Jay J. *The Federalist with The Letters of Brutus*. New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 139-40. Si las opiniones de los que apoyan la división que mencionamos arriba se toman como verdades, llegaríamos a concluir que existe en la economía de los asuntos nacionales un punto conocido en el que sería posible detenerse sin peligro y decir: hasta aquí se favorece el bien público [o la felicidad pública] si se satisfacen las necesidades del gobierno pero todo lo que se haga más allá no merece nuestra solicitud ni nuestra preocupación. ¿Cómo es posible que un gobierno mal dotado y siempre carente de lo necesario pueda cumplir con los fines de su institución, cuidar de la seguridad, promover la prosperidad y consolidar la reputación de la comunidad? Hamilton, A., Madison, J. and Jay J. *El Federalista*, México: FCE, 1994, p. 121. El agregado es nuestro

<sup>28</sup> Sobre las versiones y el peso de la pluma jeffersoniana en la Declaración del 4 de Julio de 1776, ver Jefferson, Thomas. “Autobiography”. *Op.cit.*, pp.21-29.

<sup>29</sup> Brutus, “Letters os Brutus”. *The Federalist with The Letters of Brutus*. Hamilton, A., Madison, J. and Jay J.. New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 447-50, 482, 489-90.

<sup>30</sup> Allí se sostiene, en la línea de la Declaración de la Independencia, que la felicidad es junto con la seguridad un derecho natural, pero ambos solamente son posibles con la unidad política en un gobierno nacional. Hamilton, Madison and Jay, *op.cit.* p. 5.





vinculación con otros tópicos centrales del republicanismo hamiltoniano van a mostrar cómo la anterior afirmación puede ser refutada o cuanto menos fuertemente relativizada.

El extracto citado donde se menciona la felicidad pública (aunque en algunas traducciones se prefiera la fórmula de bien público) forma parte de un conjunto de artículos (XXX a XXXV) donde Hamilton justifica por qué el gobierno federal tiene que ser fuerte y centralizar el control de la recaudación y las rentas públicas así como ser el principal motor del progreso económico y social de la Unión. Para Hamilton la Constitución de los Estados Unidos no consagraba meramente un equilibrio institucional de los poderes sino que plantaba los cimientos de un modelo de desarrollo socioeconómico. Por ende, su concepción de un gobierno central activo se sustenta en los artículos precedentes (XX a XXX), en los que no sólo critica las deficiencias del régimen confederal establecido tras la ruptura del vínculo colonial con Gran Bretaña sino que también postula un modelo de Estado soberano (interna y externamente hablando) y precisa qué recursos patrimoniales y qué aparato administrativo se van requerir para poder cumplir con sus funciones.

Pero esta idea de la prosperidad como el motor político y social de la *Commonwealth* republicana se comprende con toda su radicalidad cuando se relaciona lo dicho en *El Federalista* con la propuesta que Hamilton eleva al Congreso de los Estados Unidos en su carácter de secretario del Tesoro del presidente Georges Washington. Conocida como “Report on manufactures”<sup>31</sup>, esta iniciativa tenía como objetivo el desarrollo industrial con un esquema no basado exclusivamente en los subsidios sino en un paquete de medidas que incluía impuestos a la importación y una política tarifaria que fomentara el desarrollo de economías de escala a partir de productos que ya identificaban a los Estados Unidos. El ex representante de Nueva York en el Congreso Constituyente no pretendía trastocar del todo la base agraria del país no sólo por razones económicas sino

---

<sup>31</sup> Hamilton, Alexander. “Report on manufactures”. *Writings*. New York: The Library of America, pp.647-634. Irwin, Douglas. “The Aftermath of Hamilton’s ‘Report on manufactures’”. *The Journal of Economic History*. Vol. 64, núm.3 (2004): 800-821.

por los valores políticos y sociales (entre los que estaba el republicanismo) tan fuertemente arraigados a ella. Sin embargo, entendía que no había que limitar el rol de la nueva nación en el concierto internacional a la provisión de materias primas para que otros países las industrialicen, sino había que transformarlas en los bienes que los *farmers* nativos ya consumían y que los extranjeros que se convocaran para ampliar la matriz productiva también iban a requerir. Pero esto no sería posible sin una intervención activa del gobierno, ya que desde su punto de vista, era el fomento público el que generaba la prosperidad individual y no a la inversa, especialmente en aquellos momentos donde se introducía una nueva actividad económica<sup>32</sup>. La desaprobación de esta medida por Madison y por Jefferson generó la escisión entre el partido federalista y el republicano con el autor del Federalista X militando en este último. Sin embargo, los argumentos esgrimidos para su rechazo, la limitación del libre comercio, no parecen muy propios de la tradición republicana. De hecho, desde esta concepción la participación del gobierno en la promoción del bien común es algo más que un mal necesario<sup>33</sup>. Pero tampoco fue ajena en esta disputa, más allá de las diferencias personales, las diferentes concepciones acerca de qué elites deberían predominar en el gobierno representativo recién fundado y a qué grupos sociales debería beneficiarse con subsidios directos del gobierno. Por consiguiente, a pesar de sus críticas al proyecto de Hamilton, Jefferson y Madison no dudaron en otorgar durante sus presidencias beneficios económicos especiales a sus votantes virginianos para no perder su predicamento en sus respectivos *constituencies*<sup>34</sup>.

Ahora bien, a partir del párrafo citado y su contextualización es factible concluir que para Hamilton la felicidad pública se asociaba a la prosperidad, ahora es necesario ampliar el campo semántico de referencias para comprender cómo esta concepción participa del momento maquiaveliano de la república moderna. Por un lado, es claro que la idea de la prosperidad no puede desvincularse de la noción del progreso tan fuertemente arraigada en la cosmovisión ilustrada. Pero también esta noción se liga al utilitarismo

---

<sup>32</sup> Hamilton, Alexander. "Report..." *op. cit.* pp.711-33.

<sup>33</sup> Pettit, Philip. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 2010 [1997], pp. 163-70.

<sup>34</sup> Irwin, Douglas. "The Aftermath..." *op. cit.* p. 801.



que desde fines del siglo XVIII se apropia y hegemoniza el debate económico del siglo de Augusto inglés (XVII y XVIII) para terminar identificando el bien común con el placer (o la felicidad bien epicúrea) del mayor número. Sin entrar en debate acerca de qué planteos de la filosofía utilitaria colisionan y cuáles se condicen con el republicano como ideología y tradición política<sup>35</sup>, lo que se observa aquí es una articulación similar a la de Maquiavelo cuando al rechazar una concepción esencialista y teológica del bien común, entiende cómo felicidad de la república aquello que beneficia a la mayoría, a la mayor parte del pueblo, que tampoco confunde, porque su populismo nunca llega ser tan excesivo, con la *plebs*<sup>36</sup>.

Pero no se termina de comprender esta concepción de la felicidad si no se la articula con otros tópicos republicanos hamiltonianos que no sin tensiones remiten al momento maquiaveliano. En Hamilton aparece fuertemente instalada la importancia del dinero para la comunidad política, algo que en principio parece un contrasentido con el republicano, incluso el maquiaveliano, que lo anatemiza como un elemento corruptor.

Money is with propriety considered as the vital principle of the body politic; as that which sustains its life and motion, and enables it to perform its most essential functions. A complete power therefore to procure a regular and adequate supply of it, as far as the resources of the community will permit, may be regarded as an indispensable ingredient<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Pettit es muy crítico del utilitarismo cuya concepción de la libertad absolutamente negativa acusa de neohobbesiana. Sin embargo, no se da cuenta cuánto hay de hobbesiano en la idea republicana del gobierno activo, que en términos de prosperidad o felicidad pública, Hamilton cultiva. Pettit, *op. cit.* pp.45-50.

<sup>36</sup> Maquiavelo. *Discursos sobre...*, *op.cit.* pp. 86-88.

<sup>37</sup> Hamilton, Madison and Jay, *op.cit.* pp. 162, 137. En castellano: El dinero está considerado, con razón, como el principio vital del cuerpo político y como tal sostiene su vida y movimientos y lo capacita para cumplir sus funciones esenciales. Por consiguiente, una facultad perfecta de allegarse con normalidad y suficiencia, hasta donde los recursos de la comunidad lo permitan, debe ser considerado un elemento componente indispensable de toda constitución". Hamilton, Madison y Jay. *El Federalista*, *op.cit.*, p.199.

Sin embargo, a pesar de este temor el propio Maquiavelo revela una tensión entre una concepción del dinero como vicio corruptor y su necesidad de administrarlo celosamente en toda comunidad política, especialmente la republicana, para que esta pueda primero mantenerse y luego expandirse<sup>38</sup>. La diferencia esencial entre ambas economías del dinero y sus vínculos con la felicidad pública es que en la república maquiaveliana la prosperidad de la comunidad se sustenta en la pobreza ascética del ciudadano virtuoso mientras que en la hamiltoniana la prosperidad pública y la privada van de la mano, como dos virtudes complementarias.

Para Hamilton como para el resto de los Federalistas y sus aliados en el momento constitucional,<sup>39</sup> el gobierno representativo era la encarnación no sólo de la única república posible en el contexto moderno sino su mejor forma. Sin embargo, desde su punto de vista, el gobierno fuerte, centralizado y activo que requerían los nuevos tiempos no podía estar en manos de las antiguas aristocracias que venían ejerciendo el poder en las trece colonias. Con excepción de la figura providencial de Georges Washington, Hamilton no tenía demasiada confianza en los virginianos que venían liderando el proceso político previamente y durante la revolución independentista<sup>40</sup> y aspiraba a que tanto el gobierno político como la hegemonía de la sociedad civil estuvieran en nuevas manos. Si bien a nivel societal, Hamilton considera que debe haber un espacio cada vez mayor para la burguesía industrial y financiera y para un proletariado libre de origen inmigratorio, no cree que estos deben sustituir totalmente a los *yeomen* ni que uno u otro grupo tengan que tener una representación de tipo corporativa en la sociedad políti-

---

<sup>38</sup> Maquiavelo. *Discursos sobre...*, *op.cit.* p. 393.

<sup>39</sup> Jefferson se encontraba en París en el momento del debate y ratificación de la constitución de la Unión. En su autobiografía se declara muy favorable a ella, sus únicas observaciones tienen que ver con la ausencia de una declaración de derechos que luego se incluyó, la habilitación de la reelección indefinida del poder ejecutivo que Hamilton promovió y que el poder judicial no esté sujeto a control popular y que por tornarlo independiente del poder ejecutivo se lo transforme en un poder corporativo autónomo a la soberanía del pueblo. En estas dos últimas críticas, Jefferson combina la desconfianza republicana liberal a los liderazgos con una concepción democrático-popular que somete a su dominio al poder que controla la constitucionalidad de los actos de los otros poderes. Jefferson, *op. cit.* pp.76-8.

<sup>40</sup> Morgan, Edmund. *Esclavitud y libertad en los Estados Unidos. De la colonia a la Independencia*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009, p. 19. Allí se nos recuerda que los estadounidenses tuvieron como presidentes a virginianos durante 32 de los primeros 36 años de vida independiente.



ca<sup>41</sup>. Sea por su concepción moderna de la igualdad (ver más abajo) sea por su conciencia de las dificultades técnicas de las exigencias cada vez más complejas que exigirá el gobierno y la felicidad pública de una república de gran extensión, este federalista preferirá que la acción del gobierno federal esté en manos profesionales en el manejo de la hacienda pública<sup>42</sup>. Sin embargo, ninguna de estas funciones necesarias para la prosperidad y expansión de la comunidad política, podrán hacerse sin la confianza de los gobernados y esta, ya desde el mismo proceso de la independencia, tendía a ser depositada, cada vez más, en los nuevos liderazgos políticos y religiosos<sup>43</sup>. Por ello, para justificar la soberanía y autoridad del poder central, Hamilton acude a la forma institucional presidencial construida a imagen y semejanza de Washington. Es tal su confianza en las virtudes de este moderno Cincinato que ni siquiera pone límites a la reelección del presidente, desoyendo la advertencia maquiaveliana respecto de los riesgos de que la dictadura romana se volviera perpetua<sup>44</sup>. Así pues, esta economía del liderazgo, que tiene un cuño maquiaveliano y por momentos lockeano igualmente republicano, no pierde si no refuerza su poder de prerrogativa al volverse más liberal e institucionalista<sup>45</sup>.

Hay un último tópico del republicanismo hamiltoniano que remite al ideal moderno de *l'égaliberté* que tan bien ha definido Étienne Balibar<sup>46</sup>. Para Hamilton la república es compatible con el lenguaje moderno de los derechos, razón por la cual, es uno de los pocos padres fundadores que adopta un discurso y una militancia política claramente abolicionista. Desde su punto de vista, la propuesta de Harrington en *Oceana*, por el cual las libertades y derechos políticos se otorgan a partir de la naturalización

---

<sup>41</sup> Hamilton, Madison and Jay, *op.cit.* p. 159.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>43</sup> Morgan, Edmund. *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y los Estados Unidos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006, pp. 306-326.

<sup>44</sup> Hamilton, Madison and Jay, *op.cit.* p. 341.

<sup>45</sup> Sobre la comparación de Maquiavelo y Locke a este respecto, ver: Rodríguez, Gabriela. "El republicanismo atlántico entre Maquiavelo y Locke: república y liberalismos de James Harrington a Philippe Pettit", X Congreso Nacional y III Internacional de Democracia, Rosario Argentina, Septiembre de 2012.

<sup>46</sup> Balibar, Étienne. *La proposition de l'égaliberté*. Paris: PUF, 2012.

de las diferencias sociales, es totalmente extemporánea<sup>47</sup>. Sin embargo, en su lucha por la igualdad de derechos civiles de los esclavos, no solamente apela a la fórmula moderna de los derechos universales del hombre sino también plantea la finalización progresiva de la esclavitud a partir de una práctica republicana: aquellos que hayan participado de los batallones de negros durante la guerra de independencia adquieren por este compromiso cívico (ciudadano soldado) con la república su libertad civil<sup>48</sup>. Este planteo realizado casi en los orígenes de su carrera política, seguirá vigente, aunque adaptado a las nuevas circunstancias en otras etapas de su trayectoria. De todas formas, este igualitarismo hamiltoniano no reniega de la distribución desigual de la propiedad que sostiene y fomenta su expansionismo capitalista que tuvo como condición de posibilidad la acción homogeneizadora del gobierno central frente a los poderes preexistentes al nacimiento de la república.

En conclusión, la república hamiltoniana se sustenta en una elite, preferentemente ilustrada que debe gobernar y para garantizar su éxito se asimila con el gobierno representativo. Sin embargo, esta nueva aristocracia es mucho más plebeya por su origen y su afán de lucro que la natural que defendían los virginianos. A la vez, para evitar el dominio ahora corporativo de los “grandes”, se recurre a la manera maquiaveliana a la alianza entre los líderes y el pueblo. Pero, a diferencia del florentino, Hamilton acepta, con menos resignación que fe filantrópica, que el dinero, su generación, circulación y regulación, hace posible la felicidad en una comunidad republicana modernamente igualitaria pero prósperamente desigual. Thomas Jefferson, por su parte, buscará también en su momento maquiaveliano una felicidad individual aristocrática y con ciertos deslizamientos principescos que opere como la clave de bóveda de una comunidad política que se sueña clásicamente republicana y modernamente igualitaria.

---

<sup>47</sup> Davis, Collin. “La igualdad de derechos en la revolución inglesa: El republicanismo de James Harrington y el sentido de la igualdad” *Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, 7 1999, pp.195-6. Harrington, James. *The commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p.34.

<sup>48</sup> Hamilton, Alexander. “Enlisting slaves as soldiers”. *Writings*. New York: The Library of America, p.56.



### III.2 Jefferson: la felicidad como virtud cívica y placer personal del *agrarian yeomen*

“So much as to my country. Now a word as to myself. I am retired to, where, in the bosom of my family, and surrounded by my books, I enjoy a repose to which I have been long a stranger. (...) A part of my occupation, and by no means least pleasing, is the direction of the studies of such young men as ask it. (...) In advising the course of their readings, I endeavour to keep their attention fixed on the main objects of all science, the freedom and happiness of man.”<sup>49</sup>,

Mientras que en su versión de la “Declaración de Independencia” de 1776 un joven abogado de Virginia convocaba a que la organización política de las trece colonias tuviese como fin la protección de la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad por parte de todos los hombres que fueron creados iguales por su creador, un ya anciano político retirado encontraba la felicidad en la vida hogareña y el estudio. A simple vista esta mutación entre la reivindicación, anclada en el derecho natural de la igualdad, de la felicidad como fin último de la sociedad política, y la defensa del ocio creativo o del abandono de la vida activa por la lectura parecen evidenciar una contradicción. Por un lado, se contraponen la libertad y la igualdad moderna con los placeres aristocráticos del filósofo antiguo. Por el otro, la política como el espacio colectivo de realización de la felicidad comunitaria pero también individual se opone con el retiro relativamente voluntario al mundo privado para protegerse de los vaivenes de la fortuna de quienes dedicaron gran parte de su vida al gobierno de su país. Así pues, puestos en relación en primer párrafo de la “Declaración de la Independencia” de EE.UU. y la cita tomada de la Carta que Jefferson escribe a su amigo el general Thaddeus Kosciusko el 26 de febrero de 1810, se hacen evidentes las tensiones entre un pensamiento político claramente moderno pero fuertemente arraigado a tópicos clásicos por no decir antiguos.

---

<sup>49</sup> Jefferson, *op.cit.* p. 552.

Sin embargo, por más lockeana que sea la declaración de derechos que inaugura el acto preformativo de las trece colonias al romper el vínculo colonial con Inglaterra persiste en ella una concepción tradicionalmente republicana del fin del gobierno político. A su vez, en el retiro, la decisión de cultivar el propio jardín, implica el reencuentro con los placeres más personalmente íntimos como la lectura y la decisión de ocuparse del *oikos* dejado de lado por la polis. Sin embargo, nunca se abandona el compromiso modernamente ilustrado de generar y difundir un conocimiento científico que tenga por primordial objetivo la felicidad humana. De hecho, la decisión de que este tipo de conocimiento sea parte de la formación de los jóvenes políticos que se preparan para la *vita activa* emparenta a Jefferson con una concepción clásica de la política, la de Jenofonte, donde la preocupación por la vida doméstica se proyecta en las cualidades político-militares de los gobernantes<sup>50</sup>. Y vale recordar que este autor es uno de los *exempla* antiguos que Maquiavelo critica por su tendencia a asimilar acríticamente las virtudes cardinales con las políticas pero que también reivindica como modelo de los liderazgos no sólo principescos sino también republicanos<sup>51</sup>.

Es justamente en las tensiones conceptualmente estructurales de ambos pasajes que pasamos a analizar con mayor detalle a continuación que se revela un maquiavelismo jeffersoniano que fue pasado por alto por quienes sólo se detuvieron en las virtudes idealizadas del “pequeño” productor agropecuario devenido en ciudadano soldado y en la *virtù* expansionista de la conquista del oeste.

La versión de la “Declaración de la Independencia” escrita por Jefferson es publicada en su *Autobiografía* que data de 1821. Allí se contraponen la propuesta original de Jefferson, asignado en esa función por el comité de redacción formado por John Adams, Benjamin Franklin, Roger Sherman y Robert Livingston<sup>52</sup>, con el texto final-

---

<sup>50</sup> Jenofonte. *Económico*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967. Strauss, Leo. *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of The Oeconomicus*. Indiana: St. Augustine's Press, 1998, pp. 84, 204.

<sup>51</sup> Newell, Waller. “Machiavelli and Xenophon on Princely Rule: A Double-Edge Encounter”. *The Journal of Politics*. Vol.50, núm.1 (1988): 108-130. Skinner. *Op. Cit* pp. 50-60.

<sup>52</sup> Jefferson, *op. cit.* p.22.





mente aprobado. La única cuestión a reparar en el primer párrafo donde aparece dos veces la palabra felicidad es que la primera vez se refiere a la búsqueda de la felicidad y la segunda la felicidad en solitario que con la seguridad constituyen el fin de la organización del gobierno político. Sin embargo, lo más notable es que, aunque las dos referencias a la felicidad se mantienen inmutables en la propuesta jeffersoniana y en la Declaración votada por el congreso, el jurista virginiano denomina a los derechos que el Creador otorga a los hombres al crearlos iguales como “ciertos inalienables” mientras que la fórmula aprobada es más fiel a la tradición “*ius naturalista*” ya que los califica como inherentes e inalienables. En el resto de este relato autobiográfico, donde Jefferson dedica especial atención a su estancia en París como ministro plenipotenciario (1785-89), sólo vuelve a mencionarse dos veces más la “felicidad”. La siguiente aparición del término se da cuando se describen los diez años de su matrimonio<sup>53</sup>. Y la otra sucede cuando se narra, en el contexto de la revolución francesa, lo que sucedió en el “Juramente del Juego de pelota paleta” (« Serment du Jeu de paume »), cuando los diputados del tercer estado se comprometen a no abandonar la actividad asamblearia hasta que se sancione una constitución para la Nación francesa<sup>54</sup>. Entonces, Jefferson recuerda su intervención en la enunciación de derechos que quedó plasmada en la *Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano* (26-8-1789). Este texto, además de tener enormes similitudes con la *Bill of Rights* (1789) en cuya incorporación a la Constitución de los Estados Unidos el ex gobernador de Virginia (1779-81) tuvo activa participación<sup>55</sup>, es la síntesis más acabada de la proposición universal de *l'égalliberté*<sup>56</sup>.

Sin dudas, esta felicidad a la que aspira la “Declaración de la Independencia” al dar nacimiento formal a la vida políticamente autónoma de las trece colonias es moderna en un sentido lockeano, ya que remite a un conjunto de derechos que corresponden a los hombres por naturaleza. De hecho, en estas dos apariciones la felicidad parece liga-

---

<sup>53</sup> Jefferson, *op. cit.* p. 51

<sup>54</sup> Jefferson, *op. cit.* p. 89.

<sup>55</sup> La *Bill of Rights* (10 primeras enmiendas de la Constitución de EE.UU) se inspira en la Declaración de Derechos de la Constitución de Virginia redactada por Georges Mason en junio de 1776 que también se tomaría de modelo para la Declaración de la Independencia.

<sup>56</sup> Balibar, *op. cit.*, p.55-73.

da a cierto relativismo individualista porque en lugar de afirmarse en una sustancialidad se la concibe como un deseo a perseguir que no debe ser objeto de ninguna limitación, no ya de la divinidad, pero sí de la autoridad pública. Sin embargo, ni la libertad, ni vida segura y plena ni mucho menos la felicidad pueden lograrse sin una sociedad política que organice sus poderes prudentemente para que sus fundamentos no se alejen de esos principios. Y en ese punto, la felicidad en la Declaración de la Independencia de los EE.UU. no se puede desvincular de la concepción republicana de la libertad entendida como no dominación<sup>57</sup>.

El fragmento de la carta a Kosciusko es representativo del epistolario político y personal de Thomas Jefferson donde la palabra felicidad es empleada de manera frecuente<sup>58</sup>. Sin embargo, esta reivindicación del goce íntimo no significa una renuncia absoluta a la aspiración de una felicidad común que sólo puede darse en la vida pública. Sin duda, la mayoría del pasaje citado como el resto del último párrafo de la carta recuerda a los placeres, un poco más plebeyos en lo que el alojamiento y el tipo de compañía físicamente frecuentada se refiere, de Maquiavelo durante su exilio en San Casciano in Val di Pesa. Y mucho más se refuerza el símil cuando ambos describen su pasión por la lectura y el tipo de encuentro que priorizan con aquellos de quien declaran tener algo que aprender. Sin embargo, este goce a la vez epicúreo y ascético tan próximo al retiro estoico<sup>59</sup>, aunque seguramente menos voluntario, de los vaivenes de la vida activa, no implica ni en uno ni en otro caso una renuncia a la felicidad como un bien político o al menos como un valor que debe ser inculcado a aquellos que acuden al viejo político devenido en filósofo en búsqueda de consejo. Por ello, las paredes de Monticello, no son sólo el refugio del guerrero tras una vida entregada al civismo activo sino también el lugar donde las nuevas generaciones políticas reciben la educación del maestro, que mientras instruye a estos selectos futuros referentes de la sociedad virginiana,

---

<sup>57</sup> Pettit, *op. cit.* pp. 52-109.

<sup>58</sup> Jefferson, *op. cit.* En las cartas compiladas en esa selección la palabra felicidad se emplea en promedio 25 veces.

<sup>59</sup> Acerca de la manera estoica de recurrir a la filosofía como forma de compensar las frustraciones de la vida política y la vida misma, ver, Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós, 2002, p 182-3.



funda una Universidad laica (la de Virginia), y con ambas tareas se compromete con una sociabilidad que por próxima y vecinal es clásicamente republicana<sup>60</sup>.

En este punto resulta significativo articular estas concepciones de la felicidad con ciertos tópicos que caracterizan y tensionan el republicanismo jeffersoniano. La tradición republicana posterior ha ligado a Jefferson con una de las versiones más radicalmente democráticas del republicanismo *farmer* en el contexto del siglo XIX. Y esto es así no porque su liberalismo y su republicanismo se resistieran a todo forma de capitalismo<sup>61</sup> sino por desconfianza ante la industrialización y finacierización de la economía que se proponía como acción de gobierno el partido federalista. Ahora bien, eso no significa que la república jeffersoniana no se sustentara política y socialmente hablando en sectores privilegiados. Su defensa del *yeomen*<sup>62</sup> agrario como encarnación moderna del *uir* romano y su patriotismo cívico no sólo idealiza una figura mucho menos popular de lo que el republicanismo atlántico de cuño harringtoniano está dispuesto a admitir sino que beneficia el modelo económico virginiano y el peso político de los grandes propietarios (caballeros) provenientes de la colonia más rica y aristocrática. Sin duda, el dinero, es para los republicanos jeffersonianos la condición necesaria pero no suficiente para participar de esta aristocracia natural cuya educación y estatus legitima su primacía política. Por consiguiente, sus diferencias con Hamilton no estriban como en el caso del liderazgo presidencial en la necesidad de controlar un poder que pueda volverse omnímodo (salvaguardia que poco influyó en qué Jefferson se autorregulara en el uso de sus prerrogativas en el ejercicio concreto de su presidencia, especialmente durante su segundo mandato) sino en el tipo de elite que uno u otro prefiere para que, con el consentimiento del pueblo, guíe a los estadounidenses en la búsqueda de la su felicidad.

Una de las cuestiones que siguen generando debate historiográfico y político es cómo los Estados Unidos, ejemplo paradigmático de la república moderna y liberal por

---

<sup>60</sup> Jefferson, *op. cit.*, p. 552.

<sup>61</sup> Katz, Claudio. "Jefferson's Liberal Anticapitalism". *American Journal of Political Science*. Vol. 47, núm.1, 2003, pp. 1-17.

<sup>62</sup> Sobre la figura del yeomen y su importancia, idflica y real, en la legitimación de la soberanía popular en Inglaterra y EEUU ver: Morgan Edmund. *El nacimiento ...*, *op. cit.* p. 161-84.

excelencia, sustentó esa forma política sobre una estructura económico y social de base esclavista. Esta discusión remite al rol del estado de Virginia en los primeros años de vida independiente del país no solamente por su peso en la economía nacional<sup>63</sup> sino también por haber provisto a casi todos los presidentes hasta el arribo del protopopulista Andrew Jackson (1829-1837). Cabe recordar que la mayoría de estos primeros mandatarios fueron poseedores de no pocos esclavos. En el caso de Jefferson esta supuesta “hipocresía” es mucho más compleja no sólo desde el punto de vista de su trayectoria política sino también en términos filosóficos. Si bien podría adjudicarse a la postura jeffersoniana una concepción harringtoniana-aristotélica de la igualdad que hace compatible al republicanismo con las diferencias naturales o sociales naturalizadas, esta desigualdad igualadora convive en el autor de *Notas sobre Virginia* con la convicción de que todos los hombres fueron creados iguales<sup>64</sup>. Esta igualdad moderna, que se encarna en el lenguaje de los derechos, tiene siempre una fisura que afecta su universalidad. Y esta fisura está presente tanto en los supuestos esclavistas que fundamentan el republicanismo y liberalismo lockeanos como la proposición por la *égalliberté* que está en los cimientos de todas las declaraciones de derechos desde fines del siglo XVIII. Pero si Hamilton podía ser modernamente igualitario y progresivamente abolicionista apelando a la práctica republicana que hace de la libertad civil o individual un subproducto de la libertad política, Jefferson, sin dejar de ser un esclavista, va concebir la felicidad de la comunidad a partir de una paridad económica que limite el afán de lucro gracias a la moral ascética del pequeño propietario de tierras, que tanto reivindicó pero nunca fue. Si no se atreve como Harrington<sup>65</sup> a decir que la ley agraria establece la base de social de toda forma política republicana, Jefferson cree como aquel que la homogeneización de las diferencias puede generar desigualdades más antidemocráticas que las precapitalistas porque la prosperidad pública o personal no puede depender exclusiva-

---

<sup>63</sup> Morgan, Edmund. *Esclavitud ...*, *op. cit.*, pp. 289.418

<sup>64</sup> En su propia autobiografía Jefferson reconoce que en los años previos a la guerra revolucionaria planteó en la legislatura de Virginia en concordancia con su credo igualitario el tema de la abolición de la esclavitud, aunque sea de manera progresiva, pero que el tema se desestimó por su falta de oportunidad. Jefferson, *op. cit.*, p. 9.

<sup>65</sup> Harrington, *op. cit.* pp. 100, 141, 220.



mente de la mano invisible del mercado. Y esta conceptualización es tan virtuosamente republicana y maquiaveliana, como la propuesta de Hamilton, que hacía de la virtud cívica de los batallones de negros la condición de posibilidad de la *virtù* expansionista del sueño americano. Pero el momento republicano jeffersoniano no adolece tampoco de *virtù* no sólo por su deseo de avanzar lo más posible en la frontera del oeste sino por su apego a un modo de vida felizmente principesco que sólo un propietario de más de 200 esclavos podía costear.

#### **IV. Conclusión: La felicidad en nuevo mundo moderno: entre la filosofía política republicana y el sueño americano**

Haber colocado el concepto de felicidad en el centro del momento maquiaveliano de Nicolás Maquiavelo y de dos autores representativos del republicanismo atlántico como Hamilton y Jefferson, nos ha permitido desplazar el acento de la antinomia entre virtudes y *virtù* hacia la relación entre la comunidad política y su horizonte de expectativas. ¿Qué esperan los padres fundadores, teórica o constitucionalmente hablando, de la república moderna como forma política? ¿Qué es el buen vivir republicano y cómo se consigue una vez que el bien común ha dejado de ser una certeza teológica?

Frente a este dilema, Maquiavelo, sin abandonar el goce epicúreo por el placer personal, se compromete con un ascetismo cívico que hace posible, paradójicamente, el expansionismo desarrollista de la comunidad política. Pero, además de su *virtù*, la república se distingue por una virtud que reside no en las virtudes personales de los ciudadanos sino en su capacidad de promover la felicidad de su mayor y mejor parte. Por eso, la republicana maquiaveliana es popularmente feliz.

Hamilton recupera el legado maquiaveliano desde una perspectiva que transciende su asimilación con el *machiavellian Prince* republicano. Para el federalista, felicidad republicana es próspera y modernamente igualitaria y para el logro de ese fin no solamente apela al equilibrio institucional del gobierno representativo sino también a prácticas y principios clásicamente republicanos. Sólo en ese contexto se entiende que un liberal defienda la intervención activa del gobierno en la vida económica y que haga

del compromiso del ciudadano soldado el medio para el acceso a los derechos civiles de los esclavos, la parte sin parte de la naciente república estadounidense.

Jefferson es un maquiaveliano no sólo por su culto algo extemporáneo del *yeoman* rural como el prototipo del hombre republicano sino sobre todo su celebración del goce de los placeres elitistamente mundanos. Su popularización de la felicidad se asocia menos a la generalización del goce del mayor número que a la educabilidad humana de cuño ilustrado. Sin embargo, el compromiso moderno por la búsqueda una felicidad no sustantiva tiene una fisura en su universalidad que es republicana pero más harringtoniana que maquiaveliana: hay muchos que por naturaleza quedan excluidos de la vida comunitaria que hace posible que todos y cada uno sean individualmente felices.

La importancia del sentido de la felicidad en la construcción de una nueva sociabilidad aparece con contundencia en el momento constitucional estadounidense de 1776-1787. Sin embargo, este impacto no se limita a la génesis a esta sociedad política sino también está presente el imaginario social que se identificó durante el siglo XX con el sueño americano y cuya proyección excede los límites geográficos de esta república moderna. Repensar los sentidos de la felicidad en el republicanismo y en el momento fundacional de los Estados Unidos es también un modo de visibilizar los cimientos inconscientes de una forma ideológica que se impone como sentido común en la cultura occidental contemporánea.

En conclusión, el momento maquiaveliano tiene una enorme potencialidad heurística no sólo para comprender la historia del republicanismo como filosofía política sino para problematizar el modo en que su difusor, J.G.A Pocock, lo definió. La búsqueda de la felicidad en las repúblicas y en sus momentos maquiavelianos descubre nuevas tensiones entre lo clásico y lo moderno donde la igualdad, la libertad, las instituciones, el liderazgo, el pueblo, las elites, la autorregulación y el exceso, se articulan de manera heterodoxa dando lugar a formas políticas complejas que el nombre de democracia liberal no alcanza a describir en toda su extensión. Por ello, la felicidad representa también en el momento maquiaveliano de todos y cada uno de estos republicanos una manera de replantear la relación entre democracia y república en la modernidad. Y par-



tir de allí, va a ser posible sustituir la antinomia entre institucionalismo liberal y populismo para-institucional por una tensionada convergencia de ambos en el siempre esquivo pero igualmente deseado gobierno popular. También esta es una apuesta republicana, moderna y americana por la búsqueda de la felicidad.

### **Bibliografía:**

- Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós, 2002
- Balibar, Étienne. *La proposition de l'égaliberté*. Paris: PUF, 2012.
- Capellán de Miguel, Gonzalo. “Los momentos conceptuales. Una nueva herramienta para el estudio de la semántica histórica”. *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual*. Fernández Sebastián, Javier y Capellán de Miguel, Gonzalo (editores). Santiago de Chile: Globo Editores, 2011
- Darnton, Robert. “The Pursuit of Happiness”. *Wilson Quarterly*. Vol.19, Issue 4, (1995).
- Davis, Collin. “La igualdad de derechos en la revolución inglesa: El republicanismo de James Harrington y el sentido de la igualdad”. *Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, 7 1999.
- Hamilton, Alexander, Madison, James and Jay John. *El Federalista*, México: FCE, 1994
- Hamilton, Alexander, Madison, James and Jay John. *The Federalist with The Letters of Brutus*. New York: Cambridge University Press, 2010,
- Hamilton, Alexander. “Enlisting slaves as soldiers”. *Writings*. New York: The Library of America, p.56.
- Hamilton, Alexander. “Report on manufactures” *Writings*. New York: The Library of America.
- Harrington, James. *The commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Irwin, Douglas. “The Aftermath of Hamilton’s ‘Report on manufactures’”. *The Journal of Economic History*. Vol. 64, núm.3 (2004): 800-821.

- Jefferson, Thomas. "Autobiography". *The Life and selected Writting of Thomas Jefferson*. New York: The Modern Library, 2004.
- Jenofonte. *Económico*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967.
- Katz, Claudio. "Jefferson's Liberal Anticapitalism". *American Journal of Political Science*. Vol. 47, núm.1, 2003.
- Lamberton Harper, John. *American Machiavelli. Alexander Hamilton and the Origins of U.S Foreign Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- Maquiavelo, Nicolás. "Correspondencia". *Textos Literarios*. Buenos Aires: Colihue, 2010
- Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza, 2000.
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Buenos Aires: Prometeo, 2006.
- McCormick, John. "Machiavelli's Political Trials and the "The Free Way of Political Life". *Political Theory*, Vol. 35, núm.4, (2007).
- McCormick, John. Machiavelli against republicanism On the Cambridge School s "Guicciardinian Moments". *Political Theory*. Vol.31, núm. 5, (2003).
- Merleau -Ponty, Maurice. "Nota sobre Maquiavelo". *Signos*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1969.
- Morgan, Edmund. *Esclavitud y libertad en los Estados Unidos. De la colonia a la Independencia*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- Morgan, Edmund. *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y los Estados Unidos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.
- Morgan, Edmund. *The Birth of the Republic 1763-89*. Chicago: University of Chicago Press, 2013 [1956].
- Murai Pirez, Francisco. « Machiavel, la court des antiques et le (dialogue) avec Thucydide ». *Dialogues d'histoire ancienne*. Vol. 1, núm. 34, (2008).
- Pettit, Philip. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 2010 [1997]





- Pocock, John. *The Machiavellian moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2003 [1975].
- Rodgers, Daniel. "Republicanism: the career of a concept". *The Journal of American History*. Núm.1, Vol .79, (1992).
- Rodríguez, Gabriela. "El republicanismo atlántico entre Maquiavelo y Locke: república y liberalismos de James Harrington a Philipe Pettit", X Congreso Nacional y III Internacional de Democracia, Rosario Argentina, Septiembre de 2012.
- Rodríguez, Gabriela. "La filosofía republicana de Alexander Hamilton", *Cuadernos Filosóficos*, Núm.10, (2013).
- Skinner, Quentin. *Maquiavelo*. Madrid: Alianza, 1998.
- Strauss, Leo. *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of The Oeconomicus*. Indiana: St.Augustine's Press, 1998.
- Viroli, Maurizio. *La sonrisa de Maquiavelo*. Buenos Aires: Tusquets, 2000.
- Wallin, Karl. "Was Alexander Hamilton a Machiavellian Statesman?". *The Review of Politics*, Vol. 57, Núm.3, (1995).

## La felicidad y la furia. República y Revolución en el pensamiento de Mariano Moreno.

Happiness and fury. Republic and Revolution in the Thought of Mariano Moreno.

Silvana Carozzi\*

Fecha de Recepción: 1° de abril de 2013

Fecha de Aceptación: 4 de junio de 2013

**Resumen:** *El presente artículo procura llevar a cabo un seguimiento de algunos conceptos políticos clave en el lenguaje del “partido morenista”, dentro de los grupos intervinientes en los inicios de nuestra Revolución por la Independencia. La fuente a la que apelaremos es la prensa, ámbito desde el que los morenistas ocupan la arena política, en el primer quinquenio. El objeto de nuestro análisis será esta vez el líder del grupo Mariano Moreno, aunque para comprenderlo contextualmente mencionemos al también famoso heredero político suyo en el mismo escenario expresivo, Bernardo de Monteagudo, que comienza bastante tempranamente a separarse ideológicamente de Moreno, su antecesor en la Gaceta de Buenos Aires. Trataremos de demostrar que Moreno elige, no sin altibajos, un domicilio semántico republicano clásico para construir la arenga persuasiva destinada a expandir el impulso de la revolución. En un vocabulario en el que campean la virtud, la libertad, la igualdad, el bien público y los derechos, la idea de felicidad individual prometida por la militancia revolucionaria aparece fundada en el republicano amor a la patria, que consiste justamente en la completa abnegación individual.*

**Palabras clave:**

*Revolución – Mariano Moreno – felicidad – república - patria.*

---

\* Universidad Nacional de Rosario (UNR) – Universidad Nacional del Litoral (UNL) – Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Rosario (CIUNR), Argentina. Correo Electrónico: silvanacarozzi@fibertel.com.ar

**Abstract:** *This article intends to follow some political concepts which were key in the language of Moreno's party (the morenistas), one of the participating groups at the beginning of our Revolution for Independence. The source we will resort to is the press, as the field from which the morenistas occupied the political arena during the first quinquennium. This time, the object of our analysis will be the leader of the group, Mariano Moreno. In order to understand Moreno in context, we will mention his also famous political heir in the same scenario, Bernardo de Monteagudo, who began quite early to separate himself ideologically from Moreno, his predecessor in the Gaceta de Buenos Aires. We will try to demonstrate that Moreno chose -not without ups and downs- a republican, semantic, classis domain to build a persuasive harangue destined to expand the impulse of the revolution. In the kind of vocabulary where virtue, liberty, equality, and rights are frequently found, the idea of individual happiness, as promised by the revolutionary militancy, appears itself founded on the republican love for the fatherland, which precisely consists of complete individual abnegation.*

**Keywords:** *Revolution – Mariano Moreno – happiness – republic – fatherland.*

### Introducción.

El presente artículo procura llevar a cabo un seguimiento de algunos conceptos políticos clave en el lenguaje del “partido morenista”<sup>1</sup>, dentro de los grupos intervinientes en los inicios de nuestra Revolución por la Independencia. La fuente a la que apelaremos prioritariamente está localizada en la prensa periódica, ámbito desde el que los morenistas ingresan en la arena política en el primer quinquenio, participando a la par en los sucesivos gobiernos y enfrentados como están a los opositores saavedristas. El objeto de nuestro análisis será esta vez el líder del grupo Mariano Moreno, aunque para comprenderlo contextualmente recurramos a veces al también famoso heredero político suyo en el mismo escenario expresivo, el tucumano Bernardo de Monteagudo. Él es

<sup>1</sup> Utilizaremos a partir de aquí las comillas latinas (“ ”) en todas sus funciones habituales, reservando el uso de comillas francesas (« ») para las citas textuales de autores y fuentes.

quien, integrado al proyecto morenista desde su colaboración con Juan José Castelli en la campaña militar del Norte y llegado a Buenos Aires a fines de 1811, se hace cargo, en la prensa, del lugar del Secretario de la Junta Gubernativa que ha muerto en el *Fame* en marzo del mismo año.

El relevamiento que encaramos se propone demostrar que Moreno, lecturas y preferencias mediante, elige -nunca sin altibajos- un domicilio semántico republicano clásico para construir la arenga persuasiva destinada a expandir el impulso de la revolución. En ese horizonte conceptual en el que campean la *virtud*, la *libertad*, la *igualdad*, el *bien público* y los *derechos*, la idea de *felicidad* individual, como promesa redentorista de la revolución, aparece revestida de los caracteres que iremos mostrando en su devenir, más frecuentemente inclinada hacia una forma que puede denominarse *sustantiva*, si adaptamos a nuestros actores una pauta analítica que suele utilizarse en un sentido más restringido<sup>2</sup>.

En el pensamiento de nuestros morenistas, la oscilación entre los modelos de república clásica y moderna -que José Antonio Aguilar Rivera, por ejemplo, reconoce como «república densa» y «república epidérmica»<sup>3</sup> respectivamente - comenzará a estabilizarse más tarde, cuando Monteagudo decida separarse definitivamente del discurso francófilo de su antecesor en la misma prensa, para atender mejor a las propuestas del irlandés Edmund Burke. Más allá del tono de las confesiones del segundo Monteagudo, la alternativa no era percibida como dura o excluyente, tal vez porque en realidad la historia les había venido demostrando que efectivamente no lo era, según ensayos del norte de América. A esa altura y en la Francia misma, además, ambas opciones habían adquirido vigencia, visto que la revolución parecía ser lamentablemente indetenible, a los ojos de un potente grupo de liberales doctrinarios, admiradores confesos del modelo político inglés.

<sup>2</sup> Cf. Vetter, Cesare. “La fragile e dolente felicità di Robespierre”. *Rev. de Filosofia Politica* N°3. Bologna: Il Mulino, 2012.

<sup>3</sup> Cf. Aguilar Rivera, José Antonio. “Dos conceptos de república”. En Rivera y Rojas (coords). *El republicanismo en Hispanoamérica*. México: FCE, 2002.



Dentro de ese marco general, es posible para nosotros registrar cómo en Monteagudo (actor que por razones de espacio no agotaremos en este trabajo) el concepto de *felicidad* va despojándose de su antiguo contenido sustantivo presente en el pensamiento de su antecesor, para aproximarse a una semántica *procedimental*, más ligada a la idea que en español suele traducirse por *bienestar general*. Así, mientras Moreno es la furia revolucionaria que arremete contra las cadenas, una vez apagado en el mar «tanto fuego», Monteagudo, un «jacobino converso» según algunos historiadores,<sup>4</sup> irá recorriendo por tramos lo que habría de ser la veta que lo conduce a una nítida rectificación de la agenda política moreniana,<sup>5</sup> en un lenguaje que va imponiendo creciente distancia.<sup>6</sup>

## 2. Mariano Moreno o *el ciudadano en el gobierno revolucionario*.

Moreno presenta el periódico que está fundando el 7 de junio de 1810 y se dispone a exhibir su talante con una frase de la *Historia* de Cornelio Tácito:

*Rara temporum felicitate ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet*

Confirmando su inspiración clásica, Moreno la transcribe directamente en latín; traducido al español Tácito ha dicho: «... a la rara felicidad de una época en que puede pensarse lo que se quiere y decir lo que se piensa».

Para los tiempos de la aparición de la *Gaceta de Buenos Aires*, la expresión ya había sido bastante utilizada. Hume la había emplazado como epígrafe para su *Tratado de la Naturaleza humana* y Filangieri -de quien según algunos autores<sup>7</sup> Moreno la

<sup>4</sup> Mc Evoy, Carmen. “De la comunidad retórica al Estado-Nación: B. de Monteagudo y los dilemas del republicanismo en América del Sud, 1811-1822”. Disponible en [www.nationstatecrisis.org/archivo](http://www.nationstatecrisis.org/archivo)

<sup>5</sup> El texto que corresponde al reconocimiento de su conversión, sabemos, es la muy citada *Memoria* del año 1823, dos años antes de ser asesinado en Lima.

<sup>6</sup> Hemos analizado más minuciosamente, en general la figura de Monteagudo y en especial su paulatino ingreso en nuevas perspectivas políticas y nuevas referencias filosóficas en nuestro libro *Las filosofías de la Revolución: Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de Mayo*. Bs As.: Prometeo, 2011.

<sup>7</sup> Cf. Groussac, Paul. *Crítica literaria*. Bs. As.: J. Menéndez, 1924. P. 254.

había aprendido- la recordaba en un pie de página, del libro *Scienza della legislazione*<sup>8</sup>. Hume y Filangieri interpretan el párrafo de Tácito en el mismo sentido que Moreno. Todos se refieren a una época histórica (pasada o presente) en que las condiciones generales permiten y estimulan el florecimiento de la existencia individual.<sup>9</sup> El individuo, en pleno ejercicio de su *vita activa* completa su existencia privada con los goces de la vida pública -en su especificidad política-<sup>10</sup> gracias a esa ciudad abierta a una libertad que puede conferirle sólo un cierto régimen de gobierno. Tácito apunta a la época supuestamente feliz de Trajano y Nerva, el ciudadano Moreno está saludando los tiempos de la Primera Junta revolucionaria de la que forma parte.

Luego del epígrafe latino, comenzará el memorable primer número de la *Gaceta*, reproduciendo la orden de la Junta Gubernativa -que lleva la firma del Secretario editor- por la que se crea el periódico. Asoman ya allí anticipadas algunas posiciones que estarán destinadas a reaparecer, en formas y duraciones diversas, rubricando la «grande obra que ha principiado»,<sup>11</sup> y donde la expresión «grande obra» se inscribe simbólicamente en el campo mítico de una revolución fundadora.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> “Introducción”, en *La Science de la legislation* -trad. franc. de la versión de Nápoles de 1784-2ª ed. Paris, Chez Dufart Imprimeur Libraire, rue des Noyers núm. 22, T I, 1799 [1780]; traducido al español por Victorián de Villava.

<sup>9</sup> Su formulación completa, en Tácito es la siguiente: «*Quod si vita suppeditet, principatum divi Nervae et imperium Trajani, uberiozem securiozemque materiam, senectuti seposui, rara temporum felicitate ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet*». La traducción de Félix Duque en el libro de Hume es: «Y por si acaso me queda todavía vida, he reservado para mi vejez dedicarme a los principados del divino Nerva y de Trajano, materias más ricas y menos peligrosas gracias a la rara felicidad de una época en que puede pensarse lo que se quiere y decir lo que se piensa».<sup>9</sup> Para desambiguar en alguna medida el sentido de la frase, aislada del texto completo del libro del historiador latino, Hume copia la frase en su epígrafe cambiando por «*felicitas*» el término «*felicitate*».

<sup>10</sup> Retomamos en nuestro trabajo la diferencia que proponen algunos autores (Cf., Cesare Vetter, op.cit.) entre el ámbito individual, el privado y el público, intentando no confundir el primero con el segundo. Más allá de cuáles se considere que sean, según la fuente, las obligaciones del Estado en este plano, en la Modernidad en general es el individuo qua individuo el que puede disfrutar de la felicidad (individual) tanto en la vida privada como en la vida pública.

<sup>11</sup> *Gaceta de Buenos Aires*, 1810-1821; Reimpresión facsimilar dirigida por la Junta de Historia y Numismática Americana. Bs As: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 1911 (en adelante las menciones corresponderán a esta fuente).

<sup>12</sup> Cf. Halperín Donghi, Tulio. *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*. Bs As.: CEAL, 1961.



La Junta porteña ha hecho público juramento de responsabilidad por el cargo que el pueblo le ha confiado, y en la tranquilidad que ahora se percibe, según Moreno, está resumida la mejor constancia de esa confianza, que es –lo dirá mucho - el único y mejor reintegro que el hombre de Estado podría esperar de su pueblo. El Secretario hace siempre especial hincapié en la necesidad de la entrega a la tarea pública por parte de los miembros de la Junta, erigidos en modelo de patriotismo. Para referirse a estas cuestiones apela al instrumental lingüístico del republicanismo clásico: la virtud ciudadana consiste en la *ab-negación* de sí mismo en cuanto “individuo privado” – sede del egoísmo, o la ambición- para la consagración militante a la Patria y la completa identificación del bien propio con el bien común. El reconocimiento popular de esta entrega generosa de un ciudadano a la *polis* no es otra cosa que *la gloria*,<sup>13</sup> que, como tal, toda una antigua tradición republicana había venido reivindicando.<sup>14</sup> Esa es la práctica de la virtud que conduce a la forma moreniana de la felicidad, y que se reclamará democráticamente a todos los hombres (simples ciudadanos o magistrados) aun cuando sobre los segundos se estreche más el cerco de las exigencias. Rubrica Moreno estas posiciones cuando, refiriéndose a su admirado Condorcet, anota:

«... no quiso manchar su pensamiento con la memoria de sus perseguidores, y en una *sublime y continua ausencia de sí mismo*, empleó el corto intervalo que lo separaba de la muerte en una obra de utilidad general y durable que es la que en la actualidad presentamos»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Valgan como ejemplo unos versos de la *Canción Patriótica* que aparece en el ejemplar del 19 de julio: «Nuestro voto sea uno/ Una nuestra opinión/ Y al interés privado/ Perseguid con furor/ [...] Perezca el Egoísta/ Perezca la ambición/ El espíritu público/ Presida desde hoy».

<sup>14</sup> La *gloria*, veremos, es un valor en disputa en los textos políticos de la primera Modernidad, y así vemos que mientras Hobbes la ubica, como “vanagloria” en el campo de los principios que conducen a la guerra, Rousseau, fiel a la tradición republicana, un siglo después, la incluye entre las ambiciones positivas del modelo ciudadano.

<sup>15</sup> Cf. “Advertencia” a la traducción moreniana de Condorcet. *Bosquejo de una pintura histórica de los progresos del espíritu humano* (en Eduardo Dürnhöfer. *Moreno, el origen de la república*. Bs As.: Escuela de Guerra Naval, 1985). El subrayado nos pertenece.

Es el mundo de lo público el que torna visible la igualdad mientras potencia las almas ciudadanas, ofreciendo una vida que de transcurrir en el ámbito doméstico no podría sustraerse a la mera materialidad de lo cotidiano; el hombre encuentra entonces en el ejercicio de la (berliniana) *libertad positiva* su verdadera plenitud y su felicidad mejor<sup>16</sup>. Campean en Moreno, mencionados o clandestinos, Cicerón,<sup>17</sup> el estoicismo del cordobés Séneca volcado en molde cristiano y las lejanas lecturas chuquisaqueñas, puesto todo al servicio de la legitimación de una subversión revolucionaria. El modelo del ciudadano será, por eso, el *soldado*. Siempre dentro del esquema de un mundo de politización total, dirá Moreno en otro artículo:

«Estos discursos sueltos producirán un gran fruto, aunque no tengan otro, que incitar a los hombres patriotas a que tomen interés personal en la causa pública; ellos percibirán rápidas ventajas, si forman de esas materias las de sus conversaciones familiares; y si se acostumbran a no mirar con indiferencia aquellos sucesos políticos, que puedan atraer la felicidad o ruina de la patria»<sup>18</sup>.

Moreno es un miembro conspicuo del gobierno provisional en Buenos Aires; comprende perfectamente que su lugar es tan ejemplar como intransferible y que del éxito de su retórica depende en gran medida el triunfo de la convocatoria revolucionaria. Está convencido también de que Buenos Aires es la encargada de difundir un modelo político, y «ha enseñado a la América lo que puede esperar de sí misma»<sup>19</sup>. Desde ese

<sup>16</sup> Recordemos que el famoso texto de Benjamin Constant (un autor muy consultado en el Río de la Plata en el siglo XIX) “La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, aunque prefigurado en el Libro XVI de los *Principios* de 1810, recién fue publicado en 1819.

<sup>17</sup> La palabra de Cicerón, tan preferida por ejemplo por el primer Monteagudo al punto de utilizarla para encabezar todos los números del *Mártir o Libre*, es probable que se haya reducido a algunos textos más difundidos como las *Catilinarias*. El famoso *Sobre la República*, tal vez haya sido conocido de segunda mano a través de otros autores latinos o medievales, ya que se conservaba de él apenas un fragmento pequeño, hasta que Angelo Mai (1782-1854), jesuita y cardenal de Milán, encontrara un palimpsesto con una mayor parte de la obra (nunca completa) luego de 1819, año en que fue trasladado como bibliotecario de la Biblioteca Vaticana. Cf. Cicerón. *Obras* (pról. de Concetto Marchesi). Madrid: Edaf, 1967.

<sup>18</sup> *Gaceta*, ed.cit. 11 de octubre de 1810.

<sup>19</sup> *Gaceta*, ed.cit; 25 de octubre de 1810.





lugar simbólico lleva a cabo una tarea pedagógica y así enuncia performativamente - hacia la sociedad- los deberes que completan la virtud del ciudadano. La felicidad individual resultará finalmente un derivado, o, dicho mejor, no podrá instalarse en otra cosa que en «el entusiasmo» por la participación en la gran felicidad de la patria; en tiempos revolucionarios el ciudadano imposible estará encarnado en el “apático” o el “apolítico”, esto es, un tipo yermo de individuo indiferente.

La ética eudemonista,<sup>20</sup> sabemos, es una invención filosófica originalmente aristotélica. Se trata de la máxima aspiración del ser humano como realización de la vida buena, conforme a razón. En última instancia, para Aristóteles, era feliz quien estaba dedicado a la *vita contemplativa*, es decir el sabio. Volcada en molde político (*vita activa*) la sabiduría es *phronesis* (autocontrol, prudencia) y consagración a la *polis*, porque la Ciudad –el todo y no la parte– ostenta prioridad ontológica. La república aristotélica significa, además, una comunidad moral de participación no de individuos sino de grupos; lo que modernamente llamamos *democracia* representaba para Aristóteles<sup>21</sup> una forma corrupta de gobierno, traducida en la tiranía del número o en el ejercicio del gobierno en manos de la mayoría.<sup>22</sup>

De todos modos, y aún tras la moderna distinción semántica entre *lex* y *ius* en la tradición del iusnaturalismo político, la *felicidad* estaría destinada a perdurar como un derecho inalienable del individuo; en otras palabras, disuelta la unidad iusnaturalista antigua donde el derecho se concretaba imperativamente en obligaciones y la felicidad resultaba casi un deber del ser racional, la felicidad formará parte de los créditos inalienables que el hombre tiene la libertad de resarcir en la vida social. En ese sentido dejará su huella en las primeras Declaraciones de Derechos francesas, como estuvo antes presente en la Declaración de la Independencia norteamericana, el 4 de julio de 1776<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Del griego *eudaimonía*.

<sup>21</sup> A partir de Aristóteles esta posición es recuperada por una inmensa nómina de filósofos políticos, incluyendo a Jean Jacques Rousseau.

<sup>22</sup> Aristóteles: *Política*, op. cit.

<sup>23</sup> En el preámbulo de la Declaración de la Independencia estadounidense de 1776 figuraba también el derecho de los pueblos a buscar la felicidad (*happiness*). Casi un siglo después, en el preámbulo de nuestra constitución de 1853, el legislador optó por la expresión “bienestar general”, en la fórmula conocida.

Ella se despliega a su vez en aquellas dos versiones que, a pesar de que en ciertas épocas conviven, no querríamos dejar de diferenciar. Apuntamos así hacia una interpretación *sustantiva* de la felicidad cuando el concepto se recorta como un derecho individual a iguales condiciones sociales, que pueden declinarse en sentido tanto material como, agregamos, en el tradicional sentido “moral”: los individuos –en general concebidos como proviniendo por *disgregación* de una comunidad orgánica de la que heredan un originario y fraterno vínculo-<sup>24</sup> serán felices en el goce de una igualdad de bienes y de lugares sociales, o en la expansión equitativa de su existencia moral. Una célebre nómina de personajes políticos y escritores franceses “colectivistas” que van de Mably hasta Babeuf pueden citarse como ejemplos de esta perspectiva, la que, obviamente, compromete fuertemente a la acción de un Estado que, mientras garantiza, interviene. Los gobernantes deben proveer esa forma igual de la felicidad a su pueblo y el pueblo a su vez tiene derecho a reclamarla en pie de igualdad.

Por otro lado y en el mismo escenario de ingreso a la Modernidad política una felicidad, digamos, más liviana, será explicada en un sentido que remite en última instancia al conocido planteo kantiano. Para el filósofo de Königsberg la felicidad individual no puede ser un problema político, y el Estado cumple bien con su objeto si, sin procurar la felicidad de la sociedad fijándole un contenido específico, provee las condiciones para que cada individuo pueda serlo, según sus talentos, sus preferencias y su voluntad. Aún permaneciendo ligada conceptualmente al “derecho a la libertad”, ella quedará planteada como una posibilidad existencial cuya sustancia (no universalizable) aparece como un corolario personal, en una sociedad construida imaginariamente ahora por *agregación* de individuos, y sobre el zócalo de bienestar que sí debería asegurar para todos el Estado.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Cf. Rosanvallon, Pierre. *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*. Paris: Gallimard, 1992. *El modelo político francés*. Bs As.: SXXI, 2007 [2004] y “Tensiones entre liberalismo y democracia”. En: Fernando Calderón (comp.). *Socialismo, autoritarismo y democracia*. Lima: IEP y CLACSO, 1989.

<sup>25</sup> Las palabras *bonheur* y *happiness* utilizadas para expresar la noción que trabajamos en francés y en inglés presentan, en su traducción, una anfibología que es preciso dejar anotada. Así es como en español suelen traducirse según el caso tanto por “felicidad” como por “bienestar” sin



En sus diferencias, vemos convivir ambas versiones en el gran escenario histórico de la revolución del ochenta y nueve, con suerte y frecuencia también diversa: a la felicidad entendida de manera sustantiva (presente en algunos aunque no todos los textos de Robespierre) la acompañará o le hará frente, según se trate, la otra fórmula, cuya fuente discursiva suele hallarse en la palabra de los girondinos, ejemplarmente la de Condorcet. El marqués (un autor que, como vimos, Moreno lee y traduce con sumo interés) pretendió reconocer en la felicidad diferentes tipos, para terminar eligiendo aquél que significa únicamente la suma del bienestar que el suelo, las leyes, las industrias, las relaciones con otras naciones, pueden ofrecer a la mayoría de los ciudadanos.<sup>26</sup> Ésta es la felicidad que los ciudadanos tienen derecho a reclamar y los gobiernos tienen el deber de procurar, si todos prefieren la paz a la guerra.

Al fin, como dijimos, en la versión revolucionaria del Río de la Plata, el ingreso en el *pathos* moderno de la igualdad estará marcado por una tendencia que, observada en el Moreno de la *Gaceta*, parece privilegiar la primera semántica. La felicidad es un reclamo presentado como derecho colectivo de grupos y pueblos, que avanza a su vez con vaivenes hacia el reconocimiento de un sujeto individual.<sup>27</sup> Ese proceso moderno de individuación que Pierre Rosanvallon denomina *subjetivización*,<sup>28</sup> y lo utiliza para referirse a la invención social de un sujeto individual de imputación de los derechos políticos, no podía ocurrir evidentemente sin reparos en sociedades como la católica rioplatense colonial, donde toda posición sospechada de individualismo no era vista con bue-

---

reparar en la diversidad semántica que se plantea, y que resulta de cierta importancia filosófica en un trabajo como el presente.

<sup>26</sup> Condorcet. *Influencia de la Revolución de América sobre Europa* (trad. Tomás Luis de Ibarlucea). Bs As.: Elevación, 1945. P.26. Cf. también *Cinco memorias sobre la Instrucción pública* (introd. de Charles Coutel, trad. Beatriz Gereman). Bs As.: Ed. del Signo, 2008.

<sup>27</sup> Como puede rastrearse, la felicidad aparece como «*bonheur de tous*» en la Declaración de los Derechos de 1789, luego como «*bonheur commun*» en la de 1793, para desaparecer totalmente en la declaración de 1795. En la lengua francesa, además, actualmente el término “*bonheur*” reviste casi siempre el sentido de “bienestar”.

<sup>28</sup> Retomamos también la descripción de Pierre Rosanvallon (cf. *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*. Paris: Gallimard, 1992) del ingreso histórico a la Modernidad política a partir del cumplimiento de dos requisitos: subjetivización (o individuación) y secularización (autoinstitución política y social).

nos ojos. Es factible por ello que la posición liberal que reconoceremos aquí como *procedimental*, acompañada de una más clara visualización del individuo como sujeto de imputación de los derechos, sea frecuente recién en Monteagudo -más libertario que igualitario- en los inicios del año trece.<sup>29</sup> Luego y más estable, esta perspectiva formará parte del horizonte conceptual de los años veinte, marcados por la “feliz experiencia rivadaviana” y la recepción del pensamiento británico en versión benthamiana<sup>30</sup>.

Volviendo a nuestro actor principal, digamos que el publicista Moreno escribe siempre desde el lugar social del magistrado, y son los deberes y el perfil moral de ese personaje su tema preferido en la *Gaceta*. Casi podría decirse que se trata de una pedagogía que primero apunta a sus colegas los gobernantes de Buenos Aires, y sólo en un segundo plano a la sociedad porteña, en orden a instruirlos en las conductas que puede (y debe) reclamar. Desde ese lugar de representante del pueblo que él inviste como enunciador, la provisión de la felicidad aparece más insistente como un deber que el Estado debe cumplir con la sociedad, y en consecuencia, un derecho que los individuos pueden reclamar a los gobernantes. Ciudadanos todos, pueblos y magistrados estarán igualados en el amor a la Patria.

La felicidad que entraña este tipo de amor implícito en la misma condición ciudadana, es un elemento que seguramente ha sido reforzado, en Moreno, por la lectura de Rousseau, filósofo de quien ha logrado un conocimiento atento y fértil<sup>31</sup>. Con el patriotismo como insumo, el ginebrino -cuyo nombre aparece constantemente exhibido en los papeles privados y públicos del Secretario-<sup>32</sup> pone en marcha, más allá de cual-

<sup>29</sup> No podemos dejar de aclarar que es posible localizar un primer período en Monteagudo cuya tribuna expresiva es el *Mártir o Libre* (marzo-mayo de 1812), y un segundo momento que a nuestro ver se anticipa a los tiempos que él reconoce como los de su “desencanto” peruano, ya iniciado en las columnas de algunos artículos de la *Gaceta Ministerial*.

<sup>30</sup> Algunos ejemplares de la obra de Jeremy Bentham figuran también en la biblioteca de Monteagudo que fuera subastada, según cuenta Mariano de Vedia y Mitre (*La vida de Monteagudo*. Bs As.: Kraft, 1950, 3 Tomos).

<sup>31</sup> El amor a la patria es un tema muy trabajado por los especialistas en Rousseau, y queda siempre claro que, en su importancia, es sin embargo rebasado por un amor mayor a la humanidad, tal como aparece en los principales textos rousseauianos (Cf. por ejemplo Tzvetan Todorov. *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*. Barcelona: Gedisa, 1987).

<sup>32</sup> Recordemos que Moreno expresa siempre una predilección casi ostentosa por Rousseau, llegando a reimprimir y prologar una versión en español de *El Contrato Social*, en Bs As., a



quier “realismo”, el motor afectivo de lo que *debe ser* la república. Visto desde la distancia que nos otorga la historia, y más allá del secreto que el pasado nunca terminará (afortunadamente) de revelarnos, es probable que haya sido precisamente esa sincera predilección filosófica de Moreno por Rousseau la que lo hizo merecedor de mote como los de “jacobino” o “Robespierre”, despectivos en ese círculo porteño y para cuyo hallazgo sólo se precisa un recorrido rápido por el epistolario de Cornelio Saavedra, un enemigo antiguo<sup>33</sup>. Muy sencillo sin embargo es demostrar, sobre el periódico que el Secretario funda el 7 de junio, que la simpatía teórica que manifiesta por la obra de Rousseau no se derrama sobre las prácticas concretas de los rousseauianos jacobinos galos en el escenario de París. Moreno -en última instancia ideológicamente más girondino que jacobino, a juzgar por abundantes indicios- reincide en manifestarse públicamente tanto contra el destino imperial de la revolución del ochenta y nueve, como contra el Terror francés o la aventura napoleónica sobre España. Ello no quita que, por razones también numerosas, haya sido persuadido él mismo por Rousseau y haya decidido luego con osadía invocarlo públicamente hasta instalar en este contexto de significación la “máquina de destruir” inventada por el ginebrino, opinando que «la verdadera soberanía de un pueblo nunca ha consistido sino en la voluntad general del mismo», como dirá más adelante<sup>34</sup>.

Los textos más ricos, y más encendidos de la *Gaceta* son, indudablemente, los que Moreno escribe a partir de mediados de octubre y hasta diciembre de 1810, mes de su renuncia a la Junta Gubernativa. La secuencia más importante de artículos es la que se menciona como “En miras al Congreso” o “Sobre la misión del Congreso” y que comienza en la edición del diario correspondiente al día 28 de octubre de 1810. Tiene por objeto justamente la convocatoria a ese célebre congreso de Buenos Aires que Moreno procura que sea constituyente, y «que debe producir la felicidad o la ruina de estas in-

---

finos de 1810 (he tenido ocasión de ocuparme más largamente de estos temas en mi libro *Las filosofías de la revolución*, op.cit., ed.cit.).

<sup>33</sup> El enfrentamiento de Cornelio Saavedra con Mariano Moreno, sabemos, no comienza en el momento en que comparten ciertos espacios de gobierno en la Primera Junta sino que se remonta al 1 de enero de 1809, fecha del levantamiento de Martín de Álzaga contra Liniers, en el que Moreno participara.

<sup>34</sup> *Gaceta*, ed.cit.; 2 de noviembre de 1810.

mensas regiones». Si el llamado a los diputados («los ínclitos varones») por alguna razón se malograra (cosa que efectivamente sucederá), «si una constitución bien calculada no asegurase la felicidad de nuestro futuro destino», se daría principio a una cadena de males que, según Moreno, «nos afligirían perpetuamente». Planteado impetuosamente aquí un entusiasmo autoinstituyente revolucionario, esa sólida felicidad que venía siendo imaginada a partir de la libertad igual de los pueblos, parece ser lanzada hacia el futuro, tras una promesa de prosperidad nacional que está por encima de los escuálidos intereses de los individuos, o del talante de unos monarcas cuya principal obligación debería consistir en trabajar por la felicidad de su pueblo; la felicidad dependerá ahora del éxito de la empresa constituyente. Garantiza ese resultado, entendemos, la fe en un consenso dado por una unidad comunitaria de procedencia virreinal, una imaginada constitución histórica que nos evitó los infortunios de ciertos «hombres errantes» que la necesidad obliga a reunirse en sociedades. En suma, Moreno, que ha elegido un modelo teórico creacionista para legitimar privada y públicamente su proyecto político, está advirtiendo en estos textos la debilidad práctica de ciertas filosofías, porque de la mano del ginebrino resulta muy difícil pensar el orden nuevo. Aunque haya sido bienvenida la *ecualibertad* de los derechos, Moreno parece presentir por fin que no es posible construir aquí el Estado contractualista sin contar con la fraternidad del tercer principio revolucionario. Conviene entonces apelar al recurso remoto de un vínculo antiguo, a pesar de que, de existir, es posible que pudiese provenir malamente de los duros y muy mencionados «trescientos años» de «atrocidades y horrores» en la «esclavitud» a la que nos sometiera el poder hispano. Será aquella estilizada fuente originaria<sup>35</sup> la que le permitirá decir que, aunque nos «gloriamos de tener un rey cuyo cautiverio lloramos [...] nos gloriamos mucho más de formar una nación»<sup>36</sup>, o, repitiendo sin nombrarlo al Grocio de Rousseau, que «un pueblo es un pueblo antes de darse un rey»<sup>37</sup>. En suma: preocupado siempre por una disgregación que pudiese reponer un supuesto estado de naturaleza más

---

<sup>35</sup> En Montegudo este origen común se ubica en el común tronco incaico de Hispanoamérica.

<sup>36</sup> *Gaceta*, ed. cit.; 15 de noviembre de 1810.

<sup>37</sup> *Gaceta*, ed.cit.; 2 de noviembre de 1810.



hobbesiano de lo que cualquier conciencia revolucionaria querría esperar,<sup>38</sup> Moreno necesita dar algún enclave simbólico a la convocatoria al congreso; si no la hubiese (y creyó que no la había cuando aceptó las ventajas teóricas de un pacto artificial *ex-nihilo*) no sería cuestión de hacerlo público en este diario, en este momento. Resumiendo: si tenemos “natural” unidad cultural y consiguiente espíritu fraterno, estamos en condiciones de avanzar a paso firme hacia la constitución política.

Consciente o no de estas y otras objeciones, pero seguro del peligro de la anarquía, no se detiene aquí Moreno para expresar diferencias con su mentado Rousseau, y sigue la arenga sobre los beneficios de una forma sustantiva de la felicidad social, que no debería contentarse con más cargos públicos, porque, dice en párrafos muy citados, «*el país* [unidad difusa] no sería menos infeliz por ser hijos suyos los que lo gobiernasen mal». Se trata de la igualdad con los reinos peninsulares, se trata del sabio autogobierno.

En la intervención del 2 de noviembre Moreno cree aclarar la fórmula de esa reclamada felicidad pública regresando a una escena (“ginebrina”) de *polis* sobria y laboriosa, donde una respetable constitución garantiza la existencia comunitaria con leyes prudentes y equilibrio de los poderes, según el modelo de Esparta. Es tal vez también la apelación a esos ejemplos rousseauianos, lo que iría a reforzar al año siguiente la fama jacobina de Monteagudo en Buenos Aires, al hacerse cargo de la *Gaceta* de los viernes, en el año once. Será precisamente el adversario de Monteagudo en un muy referido debate, el alto peruano Vicente Pazos (Kanki), quien calificará de “espartanistas” y “filosofistas armados” a los hombres del morenismo, construyendo sobre ese publicista concreto con el que se enfrenta un personaje ideológico que podría no cuadrarle del todo. De hecho, terminada la discusión, Monteagudo comienza a expresar posicionamientos no muy distantes de los de su querellante de la *Gaceta* de los martes y a separarse paulatinamente de su líder porteño, muerto ya.

---

<sup>38</sup> De hecho, la *vacatio regis* implicaba como primer riesgo la disgregación del reino, riesgo contra el cual, según dice Moreno en toda la primera etapa de sus intervenciones periodísticas, ha tratado de operar la erección de la Primera Junta de Gobierno, reemplazante temporaria del rey.

Pero más allá de estas evocaciones, y una vez repetidos en la *Gaceta* los deberes de los hombres que tienen a su cargo el Estado, Moreno repondrá la apología del «dulce dogma de la igualdad», primero respecto a los pueblos de la Península,<sup>39</sup> y también tras un objetivo de igualdad social en general.<sup>40</sup> La apelación irá progresando en su tono marcial, y la felicidad irá adquiriendo en cada tramo exhortativo un sonido más heroico: «Americanos [...], jurad a los cielos morir como varones esforzados antes que vivir una vida infeliz y deshonrada, para perderla al fin con afrenta, después de haber servido de juguete y burla a la soberbia de nuestros enemigos»<sup>41</sup>.

El ideal regulativo está puesto en la unidad del territorio y el unanimismo de la voluntad – ambos en riesgo por la prisión de Fernando- pero la cuestión crucial es el intento de esa nueva unidad rioplatense, tras la separación de la “nación de dos hemisferios”: por el momento sólo quedará el pasaje a la violencia. Será, invertida en su sintaxis, la consigna plasmada en el nombre del periódico monteagudiano; “libre o mártir”, porque ante a la libertad, la muerte nunca debería haber sido la primera opción.

La filosofía acompaña y sostiene a Moreno en este texto de manera intensa, y el «filósofo» como personaje conceptual es el juez de los avatares del mundo, porque es el representante universal de la razón. Toda una biblioteca lo asiste, no repara en utilizarla para sostenerse en sus convicciones y llegar a persuadir: menciona a Rousseau, a Jovellanos, copia a Helvecio sin confesarlo<sup>42</sup>, repite a Volney (a quien ha traducido) y a veces también lo nombra. Moreno es un gran mezclador. Se refiere a la voluntad general soberana que leyó en Rousseau, y dentro de ella instala a los individuos, de modo que la prioridad del todo no se corresponda con la mera suma de las partes tal como aprendió en el *Contrato*, aunque en sus fluctuaciones también eche mano a la fórmula de “depósi-

<sup>39</sup> Cf. Guerra, Francois Xavier. *Modernidad e Independencias. Ensayo sobre las revoluciones hispánicas*. México: FCE, 1993 [1992].

<sup>40</sup> La igualdad de los lugares sociales será finalmente el tema del famoso *Decreto de Supresión de Honores* del 6 de diciembre de 1810.

<sup>41</sup> *Gaceta*, ed. cit.; 2 de noviembre de 1810.

<sup>42</sup> Cf. Mackinlay, Agustín. “Mariano Moreno, lector de Helvetius”. En <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs>, 2010.





to del poder” en una institución provisoria, «para arreglar una constitución que saque a los pueblos de la infelicidad en que gimen»<sup>43</sup>. La libertad es un atributo humano cuyo goce no concede ni el César, ni el sacerdote «empeñado en hacer de Dios un cómplice del despotismo»; la libertad es una concesión de la pura naturaleza, tal como nos enseñó la filosofía moderna y fue recogido para siempre en las Declaraciones de Derechos. Finalmente, puesto frente a la elección de un tipo de gobierno, rechaza la forma «federativa» del norte de América que sólo puede ser aplicado en pueblos «vivamente celosos de su libertad»<sup>44</sup>. ¿No lo son los hispanoamericanos?

Pero si la filosofía lo acompaña, la urgencia pragmática le brinda vehemencia y pasión. Moreno transita con algún exceso de libertades hermenéuticas por planteos y posiciones muchas veces contradictorias, y su pluma se acalora en las peripecias de la persuasión. La tarea de la constitución política lo absorbe todo, porque cree que allí está la última clave de la felicidad. Una vez promulgada la ley fundamental para estas provincias, promete finalmente el Secretario, y aun cuando Fernando (el no tan sinceramente «amado»), libre de su prisión francesa regresase al trono, habríamos dado un paso que ni lo amenaza ni habría razones para rechazar; la constitución cerrará, por fin, el ciclo histórico del poder arbitrario ¿puede alguien desear algo mejor?.

Se cierra la serie con el mencionadísimo “Decreto de supresión de Honores al presidente de la Junta”, provocado por la conducta de un «borrachón del cuartel» - según palabras de Saavedra-<sup>45</sup> llamado Atanasio Duarte. La pluma revolucionaria estalla ante la evidencia de que sobrevive una cultura arbitraria del privilegio, enemiga eterna del sueño igualitario y por consiguiente de la felicidad social. Saavedra dirá también en la carta que esa noche del 5 de diciembre Moreno trató de prenderlo, y aún de asesinarlo y «que si no lo hizo fue porque no halló apoyo en ninguno». A esa altura Moreno está embarcado y beberá de un vaso misterioso el remedio y la muerte. Morirá viviendo a la patria y luego será arrojado al mar.

<sup>43</sup> *Gaceta*, ed. cit.; 2 de noviembre de 1810.

<sup>44</sup> *Gaceta*, ed. cit.; 6 de diciembre de 1810.

<sup>45</sup> Carta de Cornelio Saavedra a Feliciano Chiclana del 15 de enero de 1811, en Noemí Goldman (comp. y prólogo). *El pensamiento de los hombres de Mayo*. Bs As.: El Ateneo, 2009.

El 28 de febrero de 1812 Monteagudo escribe en la *Gaceta* de Buenos Aires:

«El primer paso a la felicidad es conocerla: clasificar los medios más análogos a este objeto, ponerlos en ejecución con suceso [...] la *seguridad* es la sanción de las prerrogativas del hombre [...] No hay LIBERTAD, no hay igualdad, no hay propiedad sino se establece la seguridad que es el compendio de los derechos del hombre: ella resulta de concurso de todos para asegurar los de cada uno [...] el primer objeto de la voluntad general es conservar la inmunidad individual [...] Mientras haya *seguridad* la propiedad será el fomento de la virtud»<sup>46</sup>.

Algo está cambiando ya, pensamos, en las filosofías del morenismo. Sobre su conversión, Monteagudo después va a hablar.

## Bibliografía

Aguilar Rivera, José Antonio: “Dos conceptos de república”, en Rivera y Rojas (coords): *El republicanismo en Hispanoamérica*; México; FCE; 2002.

Arendt, Hannah: *On Revolution*; N. York; Viking Press; 1965 [1963]

Carozzi, Silvana: *Las filosofías de la Revolución: Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de Mayo*; BsAs; Prometeo; 2011.

Chiaramonte, José Carlos: *Nación y Estado en Iberoamérica, El lenguaje político en tiempos de las independencias*; BsAs; Sudamericana; 2004.

Dürnhöfer, Eduardo : *Moreno, el origen de la república*; BsAs; Escuela de Guerra Naval; 1985.

<sup>46</sup> *Gaceta*, ed.cit.; 28 de febrero de 1812, el subrayado es del autor. La palabra LIBERTAD figura escrita así en el original, tal como en todos los textos de esta etapa monteagudiana.



- Fernández Sebastián, Javier y Fuentes, Juan Francisco (dirs): *Diccionario político y social del siglo XIX español*; Madrid, Alianza; 2002.
- Goldman, Noemí (comp. y prólogo): *El pensamiento de los hombres de Mayo*; BsAs; El Ateneo; 2009.
- Goldman, Noemí (ed.): *Lenguaje y revolución. Conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850*; BsAs; Prometeo; 2008.
- Guerra, Francois Xavier: *Modernidad e Independencias. Ensayo sobre las revoluciones hispánicas*. México; FCE; 1993 [1992]
- Halperín Donghi, Tulio: *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*; BsAs; CEAL; 1961.
- Monteagudo, Bernardo: Artículos publicados en *Gaceta de Buenos Aires*, *Gaceta Ministerial* (Idem ant), *Mártir o Libre* (en Biblioteca de Mayo; BsAs; Senado de la Nación; 1960), *El Grito del Sud* (en *Periódicos de la época de la Revolución de Mayo* T II; BsAs; Acad. Nac de la Historia; 1961) y *Memoria sobre los principios políticos que seguí en la administración del Perú* (en *Obras Políticas*, prologado por Ricardo Rojas; BsAs; La Facultad; 1915).
- Moreno, Mariano: Artículos publicados en *Gaceta de Buenos Aires*; Reimpresión facsimilar dirigida por la Junta de Historia y Numismática Americana; BsAs, Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco; 1911,.
- Moreno, Mariano: Artículos que la *Gaceta* no llegó a publicar (comp. y prologado por Eduardo Dürnhöfer) BsAs; Casa pardo; 1975.
- Rosanvallon, Pierre: *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*; Paris; Gallimard; 1992
- Todorov, Tzvetan: *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*; Barcelona; Gedisa; 1987.

## Variaciones sobre la felicidad. Hannah Arendt, G.W.F. Hegel, Walter Benjamin.

Variations on happiness. Hannah Arendt, G.W.F. Hegel, Walter Benjamin.

Micaela Cuesta\*

Fecha de Recepción: 3 de abril de 2013

Fecha de Aceptación: 6 de mayo de 2013

**Resumen:** *El presente artículo se propone reflexionar sobre la felicidad en tres registros. El primero de ellos remite a los desarrollos de Hannah Arendt y se detiene en el derrotero histórico que se extiende desde una noción de felicidad centrada en su carácter público, a otra reducida al interés individual y replegada a la esfera privada. El olvido en que ha caído la primera de estas acepciones nos lleva a interrogar y sopesar la hipótesis según la cual la filosofía de la historia de G.W.F. Hegel habría contribuido a su solapamiento al hacer de la felicidad el objeto prohibido de su teoría. El tercer y último registro, ofrece una interpretación crítica del modo en que Walter Benjamin resitúa la cuestión de la felicidad y la historia bajo nuevas coordenadas. Nos abocamos, aquí, a la tarea de pensar a la felicidad como idea profana, y de reflexionar sobre los efectos que ello puede producir.*

### Palabras

**clave:** *Felicidad – historia – filosofía – política.*

---

\* Doctora en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Magister en “Comunicación y Cultura” y Lic. en Sociología, UBA. Becaria postdoctoral de CONICET con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, UBA). Correo electrónico: micaelacuesta@yahoo.com.ar



**Abstract:** *This paper aims to reflect on happiness on three dimensions. The first one refers to Hannah Arendt's developments, and focuses on the historical pathway that goes from a notion of happiness centered on its public nature, towards a notion restricted to the individual interest and retracted to the private sphere. The oblivion into which the first of these meanings has fallen, pushes us to interrogate and to ponder the hypothesis that Hegel's philosophy of history would have contributed to its overlapping, by making of happiness the forbidden object of his theory. The third and last dimension offers a critical interpretation of how Walter Benjamin relocates the question of happiness and history under new coordinates. We focus here to the task of thinking happiness as a profane idea, and we think about the effects it can produce.*

**Keywords:** *Happiness – history – philosophy – politics.*

## I. Derrotero histórico. Hannah Arendt.

*“...no es posible ninguna satisfacción ni felicidad individual que no incluya en sí virtualmente la satisfacción y la felicidad de la sociedad entera”. Theodor Adorno*

Hace menos de un año, el 28 de junio de 2012, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) resuelve establecer el Día Internacional de la Felicidad cada 20 de marzo<sup>1</sup>. Los motivos que explican esta fecha no se ofrecen en la declaración.

Cerca de cuatro siglos antes, en 1793, el manifiesto de los *sans coulottes* proclamaba que el objetivo último de la revolución no era la libertad sino la felicidad del pueblo<sup>2</sup>. Pocos años previos a este acontecimiento histórico, tuvo lugar la revolución americana que, como recuerda Arendt, traía a escena una novedosa, aunque malograda, noción: la *felicidad pública*.

<sup>1</sup>La declaración de la ONU está disponible en:  
[http://www.un.org/ga/search/view\\_doc.asp?symbol=A/RES/66/281&Lang=S](http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/66/281&Lang=S)

<sup>2</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. Buenos Aires: Alianza, 2008. 80.

Esta enumeración prologa la intención de reconstruir algunos de los argumentos más relevantes de las distinciones que establece Hannah Arendt en *Sobre la revolución*, prestando especial atención a las referencias sobre la felicidad. Creemos que a partir de allí podremos vislumbrar algunos elementos imprescindibles para reflexionar no sólo sobre estos acontecimientos históricos sino también sobre nuestro presente.

Una de las primeras hipótesis del libro mencionado es la que explica el “éxito” relativo de la revolución americana a partir de la inexistencia del problema acuciante de la indigencia y la miseria. 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.

En esta hipótesis descansa la tesis de Arendt, según la cual, 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.

Así, la preocupación por la libertad, la forma de gobierno y la felicidad pública, parecen distanciarse de la idea francesa de liberación, pueblo, y bienestar de la mayoría. Arendt sugiere este juego de oposiciones a lo largo de todo el libro. De este modo afirma que, para Robespierre, – como sabemos una de las principales figuras de la revolución francesa–: “La virtud significaba la preocupación por el bienestar del pueblo, la identificación de la voluntad de uno con la voluntad del pueblo –(...)– y todos los esfuerzos iban dirigidos hacia la felicidad de la mayoría”<sup>3</sup>. Felicidad de la mayoría y felicidad pública no son, como podemos advertir, términos equivalentes. 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

---

<sup>3</sup>Arendt, *op. cit.* 99.



esfera de los asuntos públicos. Si a la primera subyace un criterio cuantitativo, la segunda, en cambio, se sostiene en una distinción cualitativa. Volveremos hacia el final del apartado sobre estas diferencias. Lo que importa señalar ahora es el vínculo que existe, siguiendo a Arendt, entre la palabra *peuple*, revolución e infelicidad. La autora afirma que es el primer concepto, sobre todo, el que deviene clave interpretativa de la revolución, especialmente de la revolución francesa. Es *le peuple* el que suscita la compasión –sentimiento que, desde el punto de vista político, carece, paradójicamente, de toda trascendencia y relevancia según Arendt<sup>4</sup>– y llega a ser sinónimo de desgracia e infelicidad. Pero a este pueblo no puede asignársele ninguna identidad política, él se parece más a una masa definida cuantitativamente que a una *multitud* con todos los atributos, virtudes y potencia que la filosofía política de nuestro tiempo parece depositar en ella<sup>5</sup>. Pueblo o “multitud” del que había que apiadarse y al que había que liberar de las cadenas del hambre y la miseria.

Este sufrimiento cuya virtud es la resistencia deviene rabia, sostiene Arendt, cuando se torna insoportable. Y de la rabia, así como de la piedad, no es mucho lo que en términos políticos se puede esperar. En relación a esto, leemos:

El padecimiento transformó los *malheureux* en *enragés* solamente cuando el «celo apasionado» de los revolucionarios –probablemente más de Robespierre que de cualquier otro– comenzó a glorificar este sufrimiento, saludando la miseria expuesta como la mejor, e incluso como la única, garantía de la virtud, de tal forma que, sin darse cuenta, los hombres de la Revolución se propusieron emancipar al pueblo no *qua* ciudadanos futuros sino *qua malheureux*<sup>6</sup>.

<sup>4</sup>Es interesante notar el trabajo que realiza Arendt sobre la dimensión política de las pasiones. La compasión, por ejemplo, como pasión provocada por el sufrimiento y el padecimiento se combina con la piedad y ambas, a diferencia de la solidaridad, son capaces de producir, según la autora, las crueldades más impensadas. Ella es, además, una pasión impolítica porque “anula la distancia, el espacio mundano interhumano donde están localizados los asuntos políticos, la totalidad de la experiencia humana”. Del imperio de la compasión, luego, no provendrán las transformaciones de las condiciones sociales, económicas y políticas que redundan en el sufrimiento humano. Arendt, *op. cit.* 114-115. En un próximo trabajo abordaremos estas cuestiones.

<sup>5</sup>Baste con citar, a pesar de sus diferencias, los nombres de Toni Negri, Alain Badiou y Jacques Rancière entre otros.

<sup>6</sup>Arendt, *op. cit.* 147.

Los efectos de este desplazamiento –de *malheureux* a *enragés* y de (aún no) ciudadanos a *malheureux*– junto a la atribución de cierta autenticidad del sufrimiento, se tradujeron políticamente en la subordinación del principio de fundación de la libertad, al apaciguamiento de la rabia desatada.

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”<sup>7</sup>.

La definición más conocida de «felicidad pública», afirma Arendt, es la de Joseph Warren que, en 1722, “la hacía depender de «una devoción firme y virtuosa a una Constitución libre»”<sup>8</sup>. El hecho de que en América no existiese, al menos no de un modo público evidente, el problema de la “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. Un espacio donde el quehacer político no era concebido a la manera del don, ni tampoco como un privilegio exclusivo de unos pocos hombres, sino como creación y efecto de una actividad propiamente humana. En él, en su inscripción, se tornaban visibles quienes habían sido invisibilizados y excluidos durante décadas: los pobres, pero también los *hommes des lettres*.

---

<sup>7</sup> Arendt, *op. cit.* 157.

<sup>8</sup> Arendt, *op. cit.* 162-163.





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, en palabras de Arendt: “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”<sup>9</sup>.

La eficacia con que el espíritu de la revolución logró sobrevivir a la propia revolución es dudosa. Las constituciones respectivas no consiguieron expresarlo y tampoco lograron estabilizar a través de sus instituciones los principios que las habían impulsado. No es nuestro objetivo exponer los motivos de este fracaso, antes bien, quisiéramos retomar las diferencias más sutiles que es posible trazar, hilvanando ciertos argumentos arendtianos, entre las nociones de felicidad pública, búsqueda de la felicidad pública, y búsqueda de la felicidad a secas. En primer lugar, habría que señalar la distancia que separa a estos tres términos de la idea más tradicional aludida en el «bienestar y felicidad de nuestro pueblo». Esta última concepción si bien se ocupa de las condiciones materiales de vida de los hombres no trastoca su estatuto mundano privado. En otras palabras, ella es deudora de la tradición paternalista y monárquica que ve en los hombres no a ciudadanos sino a súbditos a los que es preciso “cuidar”, pero que tienen la prerrogativa de preocuparse de su felicidad, aunque, ciertamente, están obligados a hacerlo de modo privado. Para quienes así pensaban, la felicidad no se encontraba en el ejercicio que pudiera tener lugar en la esfera pública, identificada en el siglo XVIII con el gobierno. Por el contrario, sobre aquellos ciudadanos que se decían felices en el ejercicio de estas actividades, caían mantos de sospecha y duda: “cualquier felicidad experimentada por los «partícipes» 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”<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Arendt, *op. cit.* 166.

<sup>10</sup> Arendt, *op. cit.* 170.

La fuerza de la idea de una felicidad pública se oponía, así, a otra fuerza de igual proporción representada por estos prejuicios, fundamentalmente antipolíticos, de “verse eximidos de las cargas y deberes públicos”. La preocupación se reducía entonces a la necesidad de construir distintos mecanismos centrados en la administración pública con el objeto de controlar a los gobernantes, evitando la perturbación y el normal desarrollo de la vida privada de los hombres. De este modo se creía contribuir al mantenimiento de lo que era valorado positivamente de la monarquía como forma de gobierno: “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 podía dedicarse enteramente a sus intereses personales»”<sup>11</sup>.

La revolución americana es leída por Arendt como un formidable esfuerzo por instituir la libertad pública y, por consiguiente, por establecer y estabilizar todas las instituciones necesarias para dar contenido y sustancia a este fin. La cuestión de la felicidad pública no escapa a este principio e inquietud; a esta novedosa cuestión habría que interpretarla, además, como una lucha contra la tiranía, en la medida en que el tirano es aquel que despoja a los hombres de los asuntos públicos y los relega a la esfera de la intimidad. 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 –sin mencionar las complejidades que la determinación y cualificación de este “todos” sea susceptible de acarrear–.

El derrotero de esta noción enfática de felicidad pública es, vista desde el momento actual, bastante evidente. Ya en la Declaración de la Independencia el sintagma es reemplazado por el más tímido y desteñido «búsqueda de la felicidad», aunque conservando todavía la doble acepción de, por un lado, bienestar privado y, por otro, derecho a la participación y decisión en los asuntos de gobierno. No obstante, este segundo significado cayó muy rápidamente en el olvido. La felicidad perdió el adjetivo que la

---

<sup>11</sup> Arendt, *op. cit.* 181.



determinaba y diferenciaba, y con esta pérdida se diluyó también su poder político instituyente. Estos desplazamientos pueden ser la vara, afirma Arendt, que mida, tanto en América como en Francia, la pérdida y el olvido en que cayó el espíritu original que se había manifestado durante la revolución.

El efecto de estos acontecimientos es, quizás, el más perdurable: de la búsqueda de la felicidad en su doble acepción a la búsqueda de felicidad “a secas” se cristaliza su sentido más pleno sintetizado en el exclusivo derecho individual a perseguir los intereses personales y, de esta forma, a orientar las acciones según los valores que dicta el propio interés privado –transparente, a su vez, a la conciencia del individuo–. Para este sentido común, todo lo referido al gobierno, a los asuntos públicos, no es más que un obstáculo, un freno, impuesto al despliegue de las voluntades e intereses individuales<sup>12</sup>.

El olvido en que ha caído esta noción enfática de felicidad pública, es refrendado, afirmamos, por la ausencia de dicho término en el pensamiento filosófico histórico de quien, unos años posteriores a los sucesos reseñados, impartía sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, nos referimos a Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Si, como hace un instante repasábamos, en el campo de la historia extensa se consumaban hechos singulares e irrepetibles que ponían en escena la necesidad y posibilidad de conjugar libertad, igualdad y felicidad no referidas ya, inmediatamente, a un individuo sino a un orden político y social, en el campo de la filosofía emergía bajo la noción de *Geschichte* la preocupación por encontrar el hilo de la historia, su componente universal anclado en el privilegio casi exclusivo y excluyente de la idea de libertad. Privilegio que suponía, luego, la invisibilización o directa exclusión de la idea de felici-

---

<sup>12</sup> En nuestra historia nacional más próxima este prejuicio pareció alcanzar su máxima expresión a partir de las marcas indelebles que imprimió la ideología neoliberal sobre los asuntos de gobierno, el rol del Estado y la profesionalización (y tecnificación) de la política. No obstante, este predominio comienza a ser cuestionado desde hace unas décadas en virtud tanto de la irrupción de manifestaciones populares en el espacio público como del carácter transgresor e innovador de determinadas iniciativas del gobierno orientadas a la ampliación de derechos civiles, a la democratización de las instituciones y a la institución de nuevos valores. A partir de entonces se agudiza la disputa por el sentido y el alcance de lo político, lo público, lo común.

cidad como concepto filosófico-político. Son estas apreciaciones las que nos llevan a sostener que la felicidad es el *objeto prohibido* –recordando a Althusser<sup>13</sup>– de este campo de saber. Un modo de presentar y sintetizar esta a-sincronía es recurrir a las delimitaciones teóricas señaladas por Reinhart Koselleck en *Futuro pasado* entre *Geschichte* e *Historie*. Veamos.

## II. La felicidad como *objeto prohibido* de la filosofía de la historia de Hegel

*“La historia, para Hegel, es el escenario de un drama; ella no es el lugar para la felicidad de los hombres, sino el teatro de las grandes hazañas que enaltecen a los linajes”*

*Carlos Astrada*

El proyecto hegeliano de una filosofía de la historia universal señala –como todo saber– un campo singular de inscripción. Es posible aproximarse al análisis de la conformación de este saber a través de la propuesta del historiador, ya citado, Reinhart Koselleck. En su libro *Futuro pasado*<sup>14</sup> afirma que la Reforma protestante había introducido una ruptura en el relato cristiano que situaba la salvación –una de las posibles versiones teológicas que evoca la felicidad como vida plena, como beatitud<sup>15</sup>– en el más allá, resquebrajando su sólido monopolio construido sobre el dominio de los relatos que comprometían la dimensión del futuro<sup>16</sup>.

<sup>13</sup>Para el filósofo francés: “Estos nuevos objetos y problemas son necesariamente invisibles en el campo de la teoría existente, porque no son objetos de esa teoría, porque son sus objetos prohibidos –objetos y problemas necesariamente carentes de relación necesaria con el campo de lo visible definido por esa problemática. Son invisibles porque son rechazados por derecho, relegados fuera del campo de lo visible, y por eso su presencia fugitiva en el campo, cuando ocurre (en circunstancias sintomáticas muy particulares) pasa inadvertida...”. Althusser, Louis. “Prefacio: De El Capital a la filosofía de Marx”. *Para leer El Capital*. Trad. Marta Harnecker. México: Siglo XXI, [1965] 2000. 31.

<sup>14</sup> Koselleck, Reinhart. *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Trad. Norberto Smilg. Barcelona: Paidós, [1979] 1993.

<sup>15</sup> La felicidad ha asumido distintas significaciones a lo largo de la historia, una de ellas es la de vida plena o plenitud donde se alude a un vínculo con lo infinito, como afirma Wilhelm Schmid “la plenitud total se encuentra en otra dimensión, la dimensión de lo infinito”. Esta es la promesa que realiza San Juan a los hombres en el Evangelio. Schmid, Wilhem. *La felicidad. Todo lo que debe saber al respecto y por qué no es lo más importante en la vida*. Trad. Carmen Plaza y Ana R. Calero. España: Pre-Textos, 29.

<sup>16</sup> Este dominio se traducía –según leemos allí– en la persecución y castigo de todos aquellos que osaran prever o profetizar un porvenir.



Los efectos que esta ruptura tuvo en la configuración de la experiencia moderna del tiempo, podrían sintetizarse del siguiente modo: en primer lugar, se aplaza la idea del fin del mundo; en segundo lugar, y en pleno Renacimiento, adquieren relevancia los signos astrológicos y se desplazan las expectativas escatológicas a un futuro cada vez más lejano; en tercer lugar, se conforman los estados absolutos y se condenan las profecías de todo tipo (religiosas y políticas); en paralelo, se desarrollan diferentes críticas provenientes de espíritus humanistas y escépticos como Montaigne, Bacon y Spinoza que, a partir de la crítica a la profecía y la superstición, inauguran nuevos modos de percibir el tiempo y la experiencia.

De esta suerte, comienzan a esbozarse dos respuestas entrelazadas a la expectativa de salvación que estos acontecimientos dejaron vacantes (o flotantes): el pronóstico racional y la filosofía de la historia. La primera de ellas –a diferencia de la profecía que desconocía el horizonte de la experiencia calculable– es consciente de su estrecha vinculación con la situación política, en efecto, en el pronóstico racional se produce el tiempo como proyección, como *proyecto*. En otras palabras, lo que se sustituye es “el futuro profetizable por el futuro pronosticable”<sup>17</sup>. La segunda modalidad de respuesta es la *filosofía de la historia* que, enlazando profecía y política, esperanza de salvación y pronóstico racional, se revela inseparable de una *filosofía del progreso*. Este último modo de mentar la historia traía consigo –siguiendo a Koselleck– dos novedades: la aceleración del tiempo y el carácter desconocido del mismo.

La filosofía de la historia inaugura, así, un novedoso modo de relacionarse con los acontecimientos del pasado (pero también del presente y del futuro) que supuso el desplazamiento de otra forma de relato y de conocimiento: la *Historie*. Siguiendo a Koselleck, podemos definir a la *Historie* como una de las derivaciones de la *Historia Magistra Vitae*, esto es, como el receptáculo de múltiples experiencias ajenas de las que era posible aprender. Como se infiere del latín, la *Historie magistra vitae* contenía pretensiones didácticas, su transmisión, se afirmaba, contribuiría a librarnos de repetir los

---

<sup>17</sup> Koselleck. *op. cit.* 36.

errores ocurridos en el pasado<sup>18</sup>. Ella se concebía como fuente de aprendizaje, “como ejemplos para la vida”, aún cuando las enseñanzas que de ella procuraban extraerse fueran disímiles según los autores: para unos, las *Historien* al referirse a lo *singular*, anulaban toda postulación de generalidades (Montaigne); para otros, en cambio, las *Historien* servían para encontrar reglas generales (Bodin); o bien eran concebidas en términos de “modelos” de pensamiento ejemplar y empírico (Maquivelo).

Estas diferentes formas de interpretar la Historia *Magistra Vitae* fue destituida, y Koselleck hace notar que “por cierto, no en último lugar por los ilustrados que usaron gustosamente sus enseñanzas”<sup>19</sup>. De este modo, en el espacio que se abre entre la *Historie* y el otro vocablo alemán en el cual la historia es aludida, *Geschichte*, hay algo más que una diferencia semántica: cinco son los desplazamientos que Koselleck señala y que aquí quisiéramos retomar en tanto a partir de ellos es posible reflexionar sobre el carácter determinado de la exclusión de la idea de felicidad en la filosofía de la historia. El primero consiste en un vaciamiento del antiguo *topos*, si la *Historie* era informe, relato, la *Geschichte* es conocimiento, acontecimiento, representación y conexión de acciones. Con lo anterior se modifica el sentido de una historia como *vitae magistra*, a partir de entonces: “la historia sólo instruye renunciando a la *Historie*”<sup>20</sup>.

Hegel es contemporáneo a esta discusión, de hecho, el inicio de sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* dictadas en 1830 puede leerse como una declaración de partes, citamos:

El objeto de estas lecciones es la filosofía de la historia universal.

No necesito decir lo que es historia, ni lo que es historia universal. La repre-

<sup>18</sup>Estas preocupaciones no difieren demasiado de lo que, desde hace unos años, ocurre con el mandato ético que atraviesa a todos los relatos en torno a la memoria del “holocausto” o las dictaduras en el cono Sur: “recordar para no repetir” es uno de los principios más populares que la sostienen. Sobre este reclamo así como sobre el vínculo entre memoria, verdad y justicia dimos cuenta en un anterior trabajo (Ver: Cuesta Micaela. “Felicidad e Historia en la Teoría Crítica. Una reflexión sobre el presente”. Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, 2012).

<sup>19</sup> Koselleck. *op. cit.* 49.

<sup>20</sup> Koselleck. *op. cit.* 52.



sentación general es suficiente y sobre poco más o menos concordamos con ella. Pero lo que puede sorprender, ya en el título de estas lecciones, y lo que ha de parecer necesitado de explicación, o más bien de justificación, es que el objeto de nuestro estudio sea una *filosofía* de la historia universal y que pretendamos *tratar filosóficamente* la historia<sup>21</sup>.

Recurriendo al análisis del título del curso, el filósofo alemán afirmaba que a su auditorio podría resultarle evidentes los términos *historia* y *universal*, no así *filosofía* de la historia universal. ¿En qué consistía una historia *filosófica*? ¿Cuál era su especificidad?

Parafraseando a Hegel podríamos reunir estas particularidades en cuatro principios: en primer lugar, no quedar preso de la inmediatez (como sucedía en los relatos de Tucídides y Heródoto); en segundo lugar, no realizar proyecciones subjetivas sobre los materiales históricos; en tercer lugar, no extraer de la historia enseñanzas morales; y, finalmente, este modo de considerar la historia universal no podía contentarse ni con historias parciales, ni con generalidades abstractas. De tal suerte Hegel hacía de uno de los objetivos centrales de su filosofía no confundir la *causalidad externa* (la contingencia) con la *causalidad interna* (o necesaria). Estas eran las exigencias que se desprendían del propio texto y, como podremos notar, cada uno de estos requisitos se contraponen con los principios de la *Historie*.

La pregunta que emerge con fuerza de esta observación puede formularse del siguiente modo: junto a cada una de estas exclusiones (enseñanzas morales, parcialidades, contingencia, etc.) ¿es posible ubicar también la exclusión de la idea de felicidad en la filosofía de la historia? En otros términos: ¿qué sucedería si se pensara que la felicidad posee un exceso en relación a la contingencia, esto es, que alude a algo más que a la mera individualidad, parcialidad, azar, etc.? ¿Qué consecuencias tendrían estas sos-

---

<sup>21</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos, Madrid: Alianza, [1830] 1982. 43.

pechas en el campo de la filosofía de la historia y la filosofía política? Dejemos en suspenso, por un momento, la respuesta a estos interrogantes para continuar con nuestro planteo.

El segundo desplazamiento que Koselleck señala es la conversión en la *Geschichte* de la historia en *Sujeto*, es decir, en agente que domina a los hombres y destruye su identidad natural. Se pasa así de una historia sin sujeto ni objeto, de una historia compuesta por formas plurales a otra que es “resultado de una determinación desplazada del límite entre histórica y poética”<sup>22</sup>. En otras palabras, se le exigía a esta nueva modalidad de narración de la historia una unidad *épica*: principio y fin. Ella habría de ostentar orden interno entre motivos ocultos, conexiones causales y valor expositivo.

Georg Simmel –anticipándose en alguno de sus trabajos a lo que luego se conocería como *Historia conceptual*– contribuye a esclarecer esta disputa en torno a la *Historie* y la *Geschichte* oponiendo la segunda a una consideración científica de la historia. En su libro *Problemas de filosofía de la historia* Simmel afirma que la consideración filosófica de la historia difiere de su consideración científica en la medida en que la *Geschichte* aporta –en palabras del autor–:

(...) dos grupos de problemas de índole particularmente característica. Uno se basa en el hecho de que la historia es la suma de singularidades empíricas. Entonces se plantea, por una parte, el problema de si el todo posee una esencia y una significación que no posee ninguna singularidad, y, por otra –quizás concurrente con el otro– el problema de qué es absoluto, qué realidad trascendente se halla detrás del carácter fenoménico de los datos empírico-históricos<sup>23</sup>.

A este problema también se enfrentó Hegel, quien responde a estas dos preocupaciones del siguiente modo: efectivamente no es posible hablar de pueblos en general,

<sup>22</sup> Koselleck. *op. cit.* 53.

<sup>23</sup> Simmel, Georg. *Problemas fundamentales de la filosofía de la historia*. Trad. Elsa Tabernig, Buenos Aires: Nova, [1905] 1950. 136.





ni de espíritu en general, sino de singularidades empíricas (Espíritus de Pueblo); en segundo lugar, estas singularidades no valen por lo que ellas son en sí mismas, en su particularidad, por el contrario, su valor es relativo, valen en tanto manifestaciones de aquello que encontrándose en ellas, no obstante, las sobrepasa, se prolonga por el conjunto. Es precisamente este valor relativo, exigido, –volviendo a Koselleck– por la constricción del relato *épico* el que será objetado con tenacidad, años más tarde, primero por Nietzsche, luego por Benjamin y Adorno. En efecto, lo desplegado en la *II Intempestiva*<sup>24</sup> por el primero, como lo dicho en las “Tesis” y en *El Narrador*<sup>25</sup> por el segundo, puede ser leído a contraluz de estos problemas. La contraposición entre narración, crónica, novela e información que encontramos, por ejemplo, en *El Narrador* de Walter Benjamin trae a escena el lugar de la orientación práctica en cada una de estas modalidades resituando, esta vez bajo otras coordenadas, las cuestiones vinculadas a la experiencia –su comunicabilidad– y a la justicia, pero incluyendo también a la felicidad. La relevancia de estas consideraciones ha de ser ponderada en relación a la crítica que en ambos textos se realiza a la historiografía –aunque no sólo a ella– y, específicamente, a los supuestos epistemológicos que subyacen a su componente épico. En el siguiente y último apartado retomaremos algunas de estas cuestiones.

La voluntad de construir una historia en términos de *sistema* iba de la mano de la posibilidad “de una unidad épica que deja al descubierto y funda la conexión interna”<sup>26</sup>. La postulación de un *singular colectivo* como sujeto de la historia encontraba lugar en un momento marcado fuertemente por las singularizaciones, esto es, por acontecimientos irrepetibles, inanticipables e imprevisibles en sus consecuencias, nos referimos, entre otros, a la ya mencionada revolución francesa. Pero queremos subrayar

<sup>24</sup> Nietzsche, Friedrich. “De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida [II Intempestiva]”. *Obras Completas de Friedrich Nietzsche II. Consideraciones intempestivas 1873-1875*. Traducción, introducción y notas de Eduardo Ovejero y Maury. Argentina: Aguilar, [1874] 1959.

<sup>25</sup> Benjamin, Walter. “Sobre el concepto de historia”. *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, [1937-1940] 1996. Benjamin, Walter. *El Narrador*, Introducción, notas y traducción de Pablo Oyarzún R. Santiago de Chile: Metales Pesados, [1936] 2008. 77.

<sup>26</sup> Koselleck. *op. cit.* 55.

aquí un aspecto que nos importa en cuanto a este singular colectivo (que el autor parece entender en términos de sujeto-objeto de la historia) y es que, en palabras de Koselleck: “Permitió que la historia adjudicara a aquellos sucesos y *sufrimientos humanos* una fuerza inmanente que lo interconectaba todo y lo impulsaba según un plan oculto o patente”<sup>27</sup>. El dar sentido o, mejor, el inscribir el sufrimiento humano en la saga de las motivaciones o motores privilegiados que impulsan la historia es, desde nuestra perspectiva, una de las principales características que hacen a la exclusión de la idea de felicidad en un pensamiento filosófico político sobre la historia<sup>28</sup>. No podemos, en los márgenes de este artículo, dar cuenta de todas las operaciones conceptuales bajo las cuales se consuma en las lecciones de Hegel una *sublimación metafísica del sufrimiento* (tomando las palabras de Schwarzböck cuando conceptualiza los efectos del predominio del idealismo<sup>29</sup>), pero sí es posible avanzar hacia el tercer desplazamiento que Koselleck señala y que se vincula íntimamente con lo que venimos de afirmar.

El tercer movimiento consiste en el surgimiento de un concepto de tiempo *específicamente* histórico, distinto al de la naturaleza. En el escrito de Hegel esta vinculación aparece con una notable claridad, pues para él la temporalidad propia de la historia, a diferencia de la naturaleza tenida como repetición y signada por un tiempo cíclico, arroja siempre nuevos resultados, nuevas producciones espirituales. La categoría de *variación* enlazada con la de *rejuvenecimiento* y anudada finalmente con la de *fin último* es la que permite al Hegel de la filosofía de la historia hablar de un progreso concreto y determinado –por oposición a uno abstracto e indeterminado–. Esta noción de progreso vinculada al *fin último* es una de las claves interpretativas que permiten identificar el modo en que se ha invisibilizado y vuelto superflua la consideración de la felicidad como categoría de la filosofía de la historia, invisibilización que se torna patente

<sup>27</sup> Koselleck. *op. cit.* 55-56. El subrayado es nuestro.

<sup>28</sup> Asociada a esta idea Arendt sugería que el enaltecimiento del sufrimiento no es ni sinónimo de grandeza ni garantía de libertad, antes bien, devenido rabia se transforma en un sentimiento políticamente inconducente. En otras palabras, su glorificación no conduce ni a la fundación de la libertad política ni a la emancipación, antes bien, conspira en su contra.

<sup>29</sup> Schwarzböck, Silvia. *Adorno y lo político*, Buenos Aires: Prometeo, 2008.



en la dignificación metafísica del sufrimiento como componente necesario y complementario de la inmortalización de su sentido (*telos*)<sup>30</sup>. Dos elementos más se agregan a la constelación hegeliana –que hasta ahora constaba de un relato épico, un sujeto, y justificación del sufrimiento–: pensamiento teleológico e inmortalización del sentido. A ellos habremos de dirigir la crítica para producir un espacio en donde la felicidad pueda ser, al menos, objeto de una reflexión filosófico política.

Otras dos características de la *Geschichte* contribuyen a establecer sus márgenes y delimitación respecto de la *Historie*. La primera, se relaciona con la necesidad de dictaminar y juzgar los acontecimientos históricos; en este aspecto si para la *Historie* tal era la tarea del historiador, para la *Geschichte* ella es prerrogativa de la propia historia: “una justicia inmanente a la propia historia, en la que quedaban conjuradas todas las conductas humanas” decía Schiller<sup>31</sup>. Pero ¿de qué manera se entendía esta justicia inmanente? ¿Qué se mentaba con ella? Como puede leerse a lo largo de las páginas de estas *Lecciones* no se trataba tanto de hacer justicia a la singularidad y la caducidad propia de toda vida humana, cuanto de una histórica como *teodicea*, esto es, una historia cuya intención es la de justificar la desigual distribución profana de bienes –en su doble acepción: material y espiritual– y de males.

En cuarto lugar, si la *Historie* en cierto modo quedaba prendada de lo sido, la *Geschichte*, en cambio, rechaza todo apoyo en el pasado. La voluntad que compartían quienes bregaban por esta novedosa modalidad de historia tenía como uno de sus principios: “acabar con el pasado tan rápidamente como fuera posible para que fuera puesto en libertad el nuevo futuro”<sup>32</sup>. No obstante las declaraciones de Koselleck, este “acabar” es, al menos en el caso de Hegel, paradójico, pues para el Espíritu no hay pasado, porque todo él está ya en el presente, él siempre *es*. Cuando pensamos en la historia

<sup>30</sup> Causalidad interna, fin último –libertad como telos revelado en la historia– se opone a la causalidad externa que, no remitiendo, en definitiva, a ningún *telos* que pueda dotar de significación a los acontecimientos, se presenta como irrelevante para esta consideración filosófica de la historia y es precisamente de ella que queda presa la felicidad en el esquema hegeliano.

<sup>31</sup> Citado por Koselleck. *op. cit.* 61

<sup>32</sup> Koselleck. *op. cit.* 61.

universal, dice Hegel, la pensamos como un pasado, pero también como un presente, pues “la Idea es presente”, el “espíritu es inmortal”, es “absolutamente ahora” porque su forma presente contiene las pasadas y la conciencia de sí en las fases anteriores de la historia, como su antesala o anticipación. Dos pasajes explicitan sin ambigüedades, a nuestro entender, esta concepción: el primero de ellos afirma: “Por cuanto tratamos de la vida del Espíritu y consideramos todo en la Historia Universal como manifestación, siempre nos ocupamos del presente cuando recorremos el pasado por grande que sea”<sup>33</sup>. En el segundo pasaje, la idea del pasado como anticipación o antesala de un presente pleno e idéntico consigo mismo es aún más explícita. Al referirse a lo universal Hegel agrega como su predicado: “para el que no hay pasado y que permanece siempre el mismo en su fuerza y poder”<sup>34</sup>.

A todos estos motivos podemos hacerlos confluir en las siguientes afirmaciones de Koselleck: “la *Historie* perdió su finalidad de influir inmediatamente en la vida” o bien “ya no se puede esperar consejos del pasado”<sup>35</sup>.

Esta pérdida es figurada en la *II Intempestiva* de Friedrich Nietzsche titulada *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*. Como el título de la obra sugiere, la crítica se dirige fundamentalmente al historicismo de raigambre positivista dominante por entonces y sus argumentos se desarrollan en favor de un modo de reflexionar e interpretar los acontecimientos del pasado que no fosilice la vida sino que la potencie<sup>36</sup>. También el *consejo* es lo que movía y, en parte, se echa de menos en la narración –según Benjamin–, pero que aún pervive, débil y frágil, en una de las figuras de la Historia: la crónica.

<sup>33</sup> Hegel, G.W.F.. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos, Madrid: Alianza, [1830] 1982. 150.

<sup>34</sup> Hegel. *op. cit.* 46.

<sup>35</sup> Koselleck. *op. cit.* 63.

<sup>36</sup> Estas inquietudes acompañan también los desarrollos de Theodor Adorno. Ellas son propias de la *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida) que la Escuela de Frankfurt heredó y que, según Horkheimer expresaba “una protesta legítima contra la rigidez creciente de un racionalismo abstracto y la unificación concomitante de la existencia individual que caracterizaba a la vida bajo el capitalismo avanzado” Jay, Martin. *La imaginación dialéctica*, Trad. Juan Carlos Curuchet, Madrid: Taurus, [1973] 1989. 94.



El quinto y último desplazamiento –siguiendo a Koselleck– consiste en una novedosa manera de experimentar la temporalidad –tensada entre la aceleración y la dilación–, constitutiva, a su vez, de un nuevo *espacio de expectativa*. Al respecto, el autor afirma:

La aceleración, primariamente una expectativa apocalíptica de los períodos que se van acortando antes de la llegada del Juicio Final, se transforma –igualmente desde mediados del siglo XVIII– en un concepto histórico de esperanza. Esta anticipación subjetiva del futuro, deseado y por ello acelerado, recibió por la tecnificación y la Revolución francesa un núcleo de realidad inespereado y duro<sup>37</sup>.

En Kant esta expectativa se tradujo en el concepto de *paz perpetua*<sup>38</sup>, en tanto en Hegel se vincula a la voluntad de reconciliación y afirmación superadora de todo lo negativo que existe y pulsa el movimiento del *Espíritu*. Al desasosiego frente a la muerte, sucede, en Hegel, el esplendor de una nueva vida que, rejuvenecida, sirve de justificación y, en cierto sentido, inmortaliza a la que fue. En efecto, la negatividad, la anulación –como vimos– es una parte de la actividad del espíritu, que comparte su lugar junto a otra, no menos importante, la conservación y transfiguración: “Y así, el espíritu, aboliendo por un lado la realidad, la consistencia de lo que el espíritu es, gana a la vez la esencia, el pensamiento, el universal de lo que fue”<sup>39</sup>. Este “de lo que fue” en virtud de la conservación y transfiguración, se desdibuja en un “lo que aún sigue sien-

<sup>37</sup> Koselleck. *op. cit.* 64.

<sup>38</sup> Bajo esta noción Kant reconocía al antagonismo como marca consustancial de la convivencia entre los hombres y entre las formas políticas-institucionales que en su vida en común han sido capaz de darse. Con este sintagma se anunciaba la voluntad política de generar las condiciones culturales, sociales, económicas y políticas necesarias para una relación humana pacífica entendida en sentido cosmopolita. Ideal regulativo o principio ético cuyo punto de partida se sitúa en la comprensión de la fragilidad y precariedad del orden intramundano, aunque desde una perspectiva humanista confiada en la perfectibilidad del hombre y en la irreversibilidad del progreso. Ver: Kant, Immanuel. “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” [1784]. *Filosofía de la historia*. Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz, México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

<sup>39</sup> Hegel, *op. cit.* 73.

do”, aquello que, conservado y transfigurado, se prolongó de los jirones de un determinado (¿y finito?) espíritu de pueblo. A este respecto nos preguntamos: ¿un pensamiento sobre la historia que no postula la precariedad y caducidad de lo que es, puede, sin contradecirse a sí mismo, hacer lugar a una reflexión sobre la felicidad en la historia? La felicidad como noción capaz de volver inteligible los acontecimientos de la historia ¿no reclama para sí el saber sobre la finitud y la verdad de la desigual distribución y exposición a esta última?

Luego: ¿Cómo producir una forma de volver inteligible los acontecimientos históricos que, sin quedar presa de la inmediatez y de un espíritu didáctico (*Historie*) escape, a su vez, a la hipostatización de un presente pleno y de un pasado clausurado (*Geschichte*)? ¿Cómo mentar una noción de justicia que, vinculada a la narración de la historia, no se troque en una *justificación* de todo lo que ella tiene de doloroso y fallido (*Geschichte*)? ¿De qué modo, en suma, la noción de *felicidad* puede abrir una dimensión no *teológica*, ni *teleológica* (tampoco *utópica*) en un pensamiento sobre la historia?

Retomemos, una vez más, la huella de la revolución, la felicidad, para interrogarla, ahora, desde la perspectiva de Walter Benjamin.

### III. La felicidad como *idea profana* en Walter Benjamin

*“La felicidad es una Eurídice: se la pierde en el momento en que se pretende agarrarla.*

*No puede vivir más que en la aceptación, y muere en la reivindicación”*

*Denis de Rougemont.*

En su último libro, el filósofo cordobés Diego Tatián afirma la relevancia de la declaración de la igualdad como “principio sin fundamento más allá de sí mismo, capaz de producir efectos en los vínculos, las instituciones, la educación, la economía, el derecho”<sup>40</sup>. ¿Podría suceder algo similar con la declaración de la felicidad?

<sup>40</sup> Tatián, Diego. *Lo impropio*. Buenos Aires: Excavaciones, 2012. 8-9.



En 1794 Saint-Just afirmaba en la tribuna de la Convención que “La felicidad es una *idea* nueva en Europa”<sup>41</sup>. Su novedad radicaba en que “por primera vez ella podía guiar la racionalidad de las esferas que componen lo político”<sup>42</sup>. Esta sola aseveración abre a la escucha sociológica un abanico de cuestiones<sup>43</sup>, pero aquí sólo podemos detenernos en una: la felicidad como *idea* tal como puede ser interpretada en un conjunto de ensayos que llevan la firma de Walter Benjamin.

Benjamin es, quizás, uno de los escritores que con más agudeza se detuvo en la potencialidad crítica y, por consiguiente, política de la idea de felicidad. Ella es, a su vez, una de sus nociones más escurridizas. La felicidad, tal como Benjamin la concibe, no se deja apresar fácilmente, es más, resiste toda definición cerrada. Su modo de aparición se aproxima, así, al de la *idea como constelación*. A través de ella son aludidas una serie de relaciones posibles entre los elementos de los distintos fenómenos que componen el mundo profano. ¿De qué modo se presentan estas relaciones? ¿Cuáles son sus elementos?

En primer lugar afirmamos hace unos instantes que el modo en que la felicidad se presenta se asemeja al propio de la idea. La felicidad así como la *idea*, siguiendo atentamente lo desarrollado por Benjamin en *El origen del drama barroco alemán*<sup>44</sup>, no responde a una intención; ambas se resisten a ser interrogadas. Ni una, ni otra, son susceptibles de ser *poseídas*, ninguna de ellas es reductible a un objeto o cosa.

La felicidad, como la idea, no es una generalización, tampoco un promedio, ni un criterio a partir del cual se llama al orden a los diversos y dispersos fenómenos. Fe-

<sup>41</sup> Safatle, Vladimir. *Cinismo e falencia da crítica*. Sao Paulo: Boitempo, 2008. 147.

<sup>42</sup> Safatle, *op. cit.* 147.

<sup>43</sup> Entre ellas podemos situar las siguientes: determinar cuáles son aquellas esferas que componen lo político; en segundo lugar, qué racionalidad es la que allí domina; en tercer término, y retomando la clásica distinción weberiana, qué significados, implicancias y efectos, pueden deducirse de la reflexión en torno al estatuto de la felicidad en su entramado con la racionalidad. Nos referimos a la posibilidad de mentarla como fin, como valor, como tradición o bien, finalmente, como afecto. Dejamos aquí esbozadas estas cuestiones para profundizar en ellas en otra ocasión.

<sup>44</sup> Benjamin, Walter. *El origen del drama barroco alemán*. Trad. José Muñoz Millanes, Madrid: Taurus, [1925] 1990.

licidad e idea se relacionan, antes bien, con algunos elementos de los fenómenos que el intérprete procura, como tarea, cuidar. La índole de este vínculo, dada la discontinuidad y heterogeneidad entre la idea y el fenómeno, asume la forma de una *alusión*.

En lo que respecta específicamente a nuestro problema, esto es, la felicidad en una reflexión sobre la historia, es posible afirmar: no todas las formas de vincularnos con la historia, no todos los modos de mentar su temporalidad, su sujeto, etc. pueden ser integrados sin más en la idea de lo mesiánico (entendido como tiempo consumado, realizado, pleno).

Dicho lo anterior podemos repasar los elementos de la constelación benjaminiana junto a los desplazamientos conceptuales que ella produce en relación a la canónica interpretación hegeliana sobre la filosofía de la historia. A tal fin proponemos tres claves de lectura: las dos primeras corresponden al “Fragmento teológico-político”, la última a *El narrador*.

En “Fragmento teológico-político” Benjamin realiza dos afirmaciones relevantes para el problema que estamos abordando. La primera dice: “El orden de lo profano tiene que erigirse sobre la idea de la felicidad. La relación de este orden con lo mesiánico es una de las piezas doctrinales esenciales de la filosofía de la historia”<sup>45</sup>.

Más adelante, en el mismo texto, sostiene: “Históricamente visto, [el Reino de Dios] no es meta, sino fin”<sup>46</sup>. El Reino de Dios se dice allí, no es el “fin” en el sentido del objetivo, de la finalidad o meta (el *telos*) al que la historia debería aspirar, antes bien, de lo que se trata es de *poner fin*, es decir, dar *término* a la aspiración al Reino de Dios, *interrumpirla*. Lo que sería preciso interrumpir, luego, es la aspiración al Reino en tanto eje que guía todo pensamiento de lo histórico.

<sup>45</sup> Benjamin, Walter. “Fragmento teológico político”. *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, [1920/21-1937] 1996. 181.

<sup>46</sup>La aclaración que realiza Oyarzún es aquí pertinente, pues señala la distinción que posibilita el alemán entre “meta” del vocablo *Ziel* y *Ende* que significa término, fin. Con ello queda establecida una de las diferencias entre una filosofía de la historia teleológicamente orientada y otra que pretende no estarlo. Ver: Benjamin, “Fragmento...” *op. cit.* 181.





Por su parte, en *El Narrador* leemos que el cronista –figura del historiador materialista– profiere una historia de los sucesos no ceñido “al curso del mundo” y consciente de lo inescrutable del plan salvífico-teológico. Benjamin lo dice con las siguientes palabras: “En la medida en que aquellos” –los cronistas de la Edad Media– “ponían en la base de su narración histórica el plan divino de salvación, que es inescrutable, se desembarazaron de antemano de la carga de una explicación demostrable. En su lugar aparece la interpretación”<sup>47</sup> y, así, la acción de tornar inteligible la opacidad de lo social.

Recapitulemos. El orden profano –dice Benjamin– debe erigirse sobre la idea de felicidad. La felicidad es, así, una de las piezas doctrinales imprescindibles de la filosofía de la historia. A tal efecto, la filosofía de la historia ha de poner *fin* a la noción de Reino como *telos* de lo histórico. Ha de interrumpir ésta, su aspiración. Por último, el historiador materialista, asumiendo lo inescrutable de todo plan salvífico-teológico no puede más que entregarse a la *interpretación* de los acontecimiento históricos, a su *narración* –su comunicación–.

A estas tres pistas es necesario sumar una cuarta para terminar de congregiar los elementos que configuran la constelación benjaminiana: una que alude a la temporalidad aunque también, ciertamente, la excede. Dice Benjamin en el “Fragmento teológico político”: “A la *restitutio in integrum* religioso-espiritual, que introduce en la inmortalidad, corresponde una mundana, que conduce a la eternidad de un ocaso”<sup>48</sup>.

Teniendo en mente cada una de estas puntuaciones, es posible presentar las principales tramas que anudan el pensamiento de Benjamin en torno a la filosofía de la historia y al lugar que en ella le cabría a la felicidad como idea profana.

<sup>47</sup> Benjamin, Walter. *El Narrador*, Introducción, notas y traducción de Pablo Oyarzún R. Santiago de Chile: Metales Pesados, [1936] 2008. 77.

<sup>48</sup> Benjamin, “Fragmento...” *op. cit.* 182.

Para poder apreciar los desplazamientos que él realiza nos permitimos confrontarla, algo esquemáticamente, con la serie que podría corresponder a la reflexión de Hegel: si en éste la filosofía de la historia es el relato (épico) de un *Sujeto* (que es objeto de sí y se posee), que es pura identidad y presencia; en Benjamin, la filosofía de la historia, no es relato épico sino *narración*, si el primero habla de *un* héroe, de *un* sujeto, la segunda, en cambio, refiere a eventos dispersos. La *narración* no conforma con sus contenidos una *cadena* de acontecimientos; ella se entrega –como el artesano– a la labor de producir, atenta a la cualidad y posibilidades de sus materiales, los nudos que tejen la red que contiene su relato (plagado de fragmentos heterogéneos). El narrador profiere, así, una historia de los sucesos no ceñido a la continuidad del “curso del mundo”.

Hegel, constreñido por la estructura épica del relato, requiere de un *Sujeto* cuyo *telos* coincide consigo mismo y con la idea de libertad. La filosofía de la historia como relato de un sujeto que se da a sí mismo sucesivas y progresivas determinaciones en el transcurso de su desenvolvimiento, redundante –dicho benjaminianamente– en la *justificación* de todo lo que de doloroso y sufriente tiene la historia. A esta *justificación* subyace, además de los motivos ya señalados, una dignificación y sublimación metafísica del sufrimiento. Ello en virtud de aquella *restitutio in integrum* religiosa espiritual que inmortaliza en la identidad presente lo tortuoso de todo lo que pudo suceder en el “pasado”, entre comillas, pues como ya referimos, para Hegel: “Por cuanto tratamos de la vida del Espíritu y consideramos todo en la Historia Universal como manifestación, siempre nos ocupamos del presente cuando recorremos el pasado por grande que sea”<sup>49</sup>.

En Benjamin, la *narración* de la historia no ceñida a *un* sujeto, reclama la interrupción no sólo del *telos* sino también de los supuestos de identidad, continuidad y presencia que él supone. Esta interrupción aspira también a poner fin a la *justificación* del sufrimiento, mediante la introducción en la filosofía de la historia no sólo de la idea

---

<sup>49</sup>Hegel, *op. cit.* 150.



de discontinuidad, heterogeneidad, no identidad, sino también de las más fundamentales nociones políticas de *justicia y felicidad*.

Así, si la constelación hegeliana erigida sobre la idea de *libertad* se compone de los elementos: identidad, Sujeto, continuidad, redundando en la *justificación* del sufrimiento vía su *inmortalización*; a la benjaminiana, que gravita en torno a la idea de *felicidad* correspondería: la no-identidad, la multiplicidad, la discontinuidad y, finalmente, el rechazo a la justificación de todo lo que de doloroso y fallido tiene la existencia junto al llamado a una acción que interrumpa el sufrimiento, cifrado en el reclamo de hacer justicia a la precariedad de lo que es, aludido en aquella imagen de la eterna caducidad que pulsa lo mundano.

Estas reflexiones conducen nuestro razonamiento hacia dos marcas imborrables de lo profano: lo *inconcluso* y lo *indeterminado*. Empecemos por la primera cuestión: la *inconclusión* del tiempo histórico. Ella nos comunica con los desarrollos de Benjamin sobre el estatuto del pasado, de lo *sido* en un pensamiento filosófico político sobre la historia. Sin ánimo de tratar exhaustivamente el estudio *Sobre el concepto de historia* recordemos que, en la segunda tesis Benjamin afirma lo siguiente – reproducimos un significativo pasaje–:

...la imagen de felicidad que cultivamos está teñida de parte a parte por el tiempo al que nos ha remitido de una vez y para siempre el curso de nuestra vida. Una felicidad que pudiera despertar envidia en nosotros la hay sólo en el aire que hemos respirado, en compañía de hombres con quienes hubiésemos podido conversar, de las mujeres que podrían habérsenos entregado. En otras palabras, en la representación de la felicidad oscila inalienablemente la de la redención. Con la representación del pasado que la historia hace asunto suyo ocurre de igual modo. El pasado lleva consigo un secreto índice, por el cual es remitido a la redención...<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Benjamin, Walter. “Sobre el concepto de historia”. *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, [1937-1940] 1996. 48.

La felicidad se vincula a la redención y ambas señalan un modo singular de relacionarnos con el pasado tensado entre lo *irrecuperable* y lo *inconcluso*. Así, comenzando por la última característica, lo sido *no* es algo inmóvil, lejano y cerrado sobre sí, algo que se puede transportar (traer al presente y convertirlo en *tradición* como realiza una *fuerza fuerte*); por el contrario, el pasado como algo móvil y no idéntico es el que inscribe *en el presente* su propia falta de plenitud, su *inconclusión e inacabamiento*.

Quizás podemos sintetizar las reflexiones de Benjamin en torno a la historia en el rechazo a dos supuestos subyacentes tanto a la idea de una *historia universal* como a su opuesto aparente, el *historicismo*, esto es, una noción fuerte de *identidad* y un sentido arraigado de *presencia*<sup>51</sup>. Contra ambas conceptualizaciones Benjamin introduce la idea de *discontinuidad* en la historia. La historia, lejos de presentarse como cosa que se deja relatar, es pensada como algo diferente respecto de sí misma, como algo *no* idéntico que lleva al presente a ponerlo en crisis. La historia inscribe, así, en el presente, su propia falta de identidad, de plenitud. Muchas imágenes benjaminianas van en este sentido: la historia no como un hilo “liso y terso” o como un “rosario” que se escurre entre las manos, sino como un hilo áspero y rugoso, uno de “mil greñas”.

La historia no es, luego, una materia ofrecida y dispuesta a la transmisión, por el contrario, ella es objeto de una construcción –dice Benjamin–. Esta construcción consiste –tal como adelantamos– en la labor de glosar, de interpretar, de hacer de los acontecimiento de la historia piezas “cortantes y tajantes”, piezas que, antes que encajar armónicamente en su (im)propio pasado, entren en conflicto en y con el presente, mostrando su inmanente problematicidad, indicando su falta de contemporaneidad. Lo que el intérprete materialista hace es *discontinuar* los materiales históricos, es decir, no devolverlos a un tiempo homogéneo y vacío. Dicho de otro modo, el materialista histórico hace saltar la disonancia, la plétora de tensiones que anida en ellos. Y, en esta labor, la producción de un concepto crítico de temporalidad asume un papel central.

<sup>51</sup> Para un desarrollo más extenso de los argumentos de estas críticas ver: Oyarzún, Pablo. “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin”. Benjamin Walter. *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, 1996.



Esta capacidad de conmoción del pasado (desfasado) en el presente (desfasado también) nos recuerda el efecto que producen esas imágenes liminares que son los fantasmas: ni hombres, ni dioses; ni muertos, ni vivos; ni buenos, ni malos; es en esa, su flagrante ambigüedad, como el pasado nos acosa, reclama e inquieta *en* el presente. Cómo hacer de esta presencia fantasmal una imagen más amigable o menos tormentosa, queda a cuenta de lo que seamos capaces de movilizar *en* el presente, partiendo del reconocimiento de nuestra precariedad, de nuestra no identidad, de nuestra falta de plenitud.

No se trata de volver a aquellos muertos a la vida mediante su *inmortalización*, antes bien, insistimos, se trata de *interrumpir* las lógicas que aún hoy continúan produciéndolos. La cuestión no es *justificar* aquellas muertes, ellas son irreversibles, *irreparables*, sino, en todo caso, tornar menos indignas estas vidas profanas, mundanas, caedentes, frágiles, etc.

No se trata, luego, como ya señalamos, de una “*restitutio in integrum* religioso-espiritual” asentada en el concepto de *inmortalidad*. Antes bien, y aquí *conectamos* con nuestra segunda cuestión, el motivo de la *indeterminación*, se trata de una noción distinta que alude a la mundanidad que bajo el concepto de eternidad remite a la caducidad. Benjamin lo dice con las siguientes palabras: “y el ritmo de esta mundanidad eternamente caduca, caduca en su totalidad, en su totalidad espacial, pero caduca también en su totalidad temporal, el ritmo de la naturaleza mesiánica, es la felicidad. Pues mesiánica es la naturaleza en virtud de su eterna y total caducidad”<sup>52</sup>.

Un pensamiento que se quiera crítico habrá de atender a esta eterna caducidad, pues sólo acogiendo y reconociendo esta condición de todo lo existente podemos ser justos no sólo con lo *sido* sino también con la precariedad de lo que “es”<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Benjamin, “Fragmento...” *op. cit.* 182.

<sup>53</sup> Las comillas cumplen una función determinada –profiláctica– y reenvían a los argumentos de Oyarzún (1996). Ellas tienen la tarea de resistir a la identificación entre tiempo y ser, en otras palabras, rechazar la operación de volver coincidentes ser y tiempo, en primer lugar y, en segundo lugar, rechazar la suposi-

Ahora bien, de qué forma, cómo o haciendo qué es posible el advenimiento de la *felicidad* en la historia, esto es, precisamente, lo que unos párrafos más arriba señalábamos como lo *indeterminable*. No existe algo así como un hecho concreto, empíricamente identificable capaz de colmar o consumir el tiempo histórico (como ocurre en la tragedia con la vida de un individuo), lo que sí, tal vez, podemos hacer es volver inteligibles los diferentes tipos de violencia inscriptos en las variadas lógicas de las prácticas sociales para producir su crítica en orden a interrumpir su mítica reproducción, su incansable repetición. Y, en esta tarea la felicidad como categoría filosófico-política está llamada –creemos– a cumplir un rol fundamental. De allí el carácter imprescindible de su tematización que encuentra como una de sus formas la de volver evidente –como intentamos condensar aquí– el derrotero histórico y las operaciones conceptuales que han contribuido a su invisibilización. Se trata, en suma, de transgredir la prohibición, de sustraer a la felicidad de la lógica del olvido y el *tabú*, para hacerla, luego, objeto privilegiado de un pensamiento crítico filosófico político.

Problema complejo que exige reparar en la relación paradójica que mantiene con su objeto, pero también con su sujeto, en la medida en que se confunde con el primero, y porque, como es sabido, raramente, si no nunca, coincide con el segundo. En otras palabras, cuando un sujeto la nombra se esfuma, de allí que siempre se la diga en tiempo pasado<sup>54</sup>. Ella está fuera de quicio, localizada en aquel *entre* que constituye,

---

ción de que la historia es el despliegue de un ser que no es más que la proyección de un «es», es decir, de un ser pleno que se prolongó en la historia, y que «es» en el presente, reconociendo en el pasado su infancia, o bien reconociéndose en todos los momentos del pasado las etapas de su devenir, de su crecimiento, manteniéndose él siempre uno y el mismo. En virtud de esta *ontologización* el presente ya no es percibido como problema, es un presente a-problemático, que se tiene a sí mismo como posesión, y que conserva, a su vez, en él, todo el pasado. El «es», luego, remite al supuesto sobre el cual descansa tanto la ideología del progreso como el concepto tradicional de historia, un supuesto -decíamos- de tipo ontológico que vuelve coincidentes ser y tiempo. Contra esta operación es preciso dirigir la crítica.

<sup>54</sup>Giorgio Agamben escribe a este respecto: “Aquel que es feliz no puede saber que lo está siendo; el sujeto de la felicidad no es un sujeto, no tiene la forma de una conciencia, aunque sea la más buena”. Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005. 22.



retomando a Arendt, el lugar preciso de la *política*<sup>55</sup>. Sólo que, a diferencia de esta autora, el *entre* que aquí mentamos es menos estable y más difuso, si bien refiere –como bien señala– a algo que sucede “*fuera del hombre*”, en el espacio abierto *entre* ellos, en el mundo, involucra también aquello que los excede: las cosas, los afectos, los deseos, las pasiones. En suma, todo lo que se sustrae a su propiedad, intención y control.

### Bibliografía

Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.

Althusser, Louis. “Prefacio: De El Capital a la filosofía de Marx”. *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI, [1965] 2000.

Arendt Hannah. *¿Qué es la política?* Paidós: Buenos Aires, 2009.

Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. Buenos Aires: Alianza, 2008.

Benjamin, Walter. “Sobre el concepto de historia”. *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, [1937-1940] 1996.

Benjamin, Walter. *El Narrador*, Introducción, notas y traducción de Pablo Oyarzún R. Santiago de Chile: Metales Pesados, [1936] 2008.

---

<sup>55</sup> Arendt en “¿Qué es la política?”, se responde: “La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del hombre*. De ahí que no haya ninguna sustancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación” Arendt Hannah. *¿Qué es la política?*. Paidós: Buenos Aires, 2009. 46.

Benjamin, Walter. “Fragmento teológico político”. *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, [1920/21-1937] 1996. 181.

Benjamin, Walter. *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus, [1925] 1990.

Cuesta, Micaela. “Felicidad e Historia en la Teoría Crítica. Una reflexión sobre el presente”. *Tesis de doctorado*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, 2012

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos, Madrid: Alianza, [1830] 1982.

Jay, Martin. *La imaginación dialéctica*, Madrid: Taurus, [1973] 1989.

Kant, Immanuel. “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” [1784]. *Filosofía de la historia*. Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz, México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Koselleck, Reinhart. *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, [1979] 1993.

Nietzsche, Friedrich. “De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida [II Intempestiva]”. *Obras Completas de Friedrich Nietzsche II. Consideraciones intempestivas 1873-1875*. Traducción, introducción y notas de Eduardo Ovejero y Maury. Argentina: Aguilar, [1874] 1959.

ONU. Organización de las Naciones Unidas, declaración disponible en: [http://www.un.org/ga/search/view\\_doc.asp?symbol=A/RES/66/281&Lang=S](http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/66/281&Lang=S)

Oyarzún, Pablo. “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin”. Benjamin Walter. *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, 1996.





Safatle, Vladimir. *Cinismo e falencia da crítica*. Sao Paulo: Boitempo, 2008.

Schmid, Wilhem. *La felicidad. Todo lo que debe saber al respecto y por qué no es lo más importante en la vida*. España: Pre-Textos, 2010.

Schwarzböck, Silvia. *Adorno y lo político*, Buenos Aires: Prometeo, 2008.

Simmel, Georg. *Problemas fundamentales de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Nova, [1905] 1950.

Tatián, Diego. *Lo impropio*. Buenos Aires: Excavaciones, 2012.



## Apogeo y caída de la felicidad burguesa. La crítica marxista al utilitarismo clásico.

Apogee and fall of bourgeois happiness.

The Marxist critique of classical Utilitarianism.

**Fernando Lizárraga\***

Fecha de Recepción: 27 de febrero de 2013

Fecha de Aceptación: 30 de abril de 2013

**Resumen:** *Revisitar hoy la crítica marxiana al utilitarismo importa al menos por dos razones: porque la mayor discusión filosófico-política de los años recientes ha sido lanzada precisamente contra el utilitarismo a partir de la publicación de Teoría de la Justicia, de John Rawls y, porque si acaso es posible discernir una ética en la obra de Marx, la misma puede inferirse en contraste con el utilitarismo clásico. En este artículo recorreremos la crítica marxiana (y engelsiana) a los fundamentos y a los fundadores del utilitarismo. Identificaremos tres momentos en los cuales el utilitarismo: a) es visto como una doctrina progresista en comparación con los residuos feudales y las mistificaciones idealistas (e incluso como un precursor del socialismo); b) se convierte en mera apología y es criticado desde la perspectiva del proletariado en ascenso; y, c) viene a ser superado en pos de una visión “aristotélica” de la vida buena en el comunismo.*

**Palabras clave:**

*Marxismo – utilitarismo – felicidad – socialismo.*

---

\* Investigador adjunto del CONICET y del Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (CEHEPyC), Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén. Correo electrónico: falizarraga@yahoo.com.ar y falizarraga@conicet.gov.ar. Deseo expresar mi enorme gratitud hacia Laura Duimich y Ariel Petruccelli por sus agudas críticas y sugerencias a los borradores de este artículo.

**Abstract:** *Revisiting today the Marxian critique of Utilitarianism is relevant for at least two reasons: on the one hand, because the most important philosophical and political discussion in recent years has been aimed precisely against Utilitarianism, since the publication of John Rawls's A Theory of Justice; and, on the other, because if an ethics may be found in Marxism it can be inferred in contrast with Utilitarianism. In this paper we shall look into the Marxian (and Engelsian) critique to the foundations and founders of classical Utilitarianism. We will single out three moments in which utilitarianism: a) is seen as a progressive doctrine in comparison with feudal remains and idealist mystifications (and even as a forerunner of socialism); b) becomes merely apologetic and is criticized from the perspective of the rising proletariat; and c) comes to be surpassed by an "Aristotelian" view of the good life in communism.*

**Keywords:** *Marxism – utilitarianism – happiness – socialism.*

En las últimas décadas, la controversia entre el igualitarismo liberal y el utilitarismo ha sido una de las más interesantes y fructíferas. Esta discusión trae ecos de aquella que, a mediados del siglo XIX, sostuvieron Marx y Engels contra los principales exponentes del utilitarismo clásico. En efecto, desde los escritos juveniles hasta su obra cumbre, *El Capital*, Marx siempre estuvo atento a la influencia del utilitarismo en el sentido común de su época y en las obras apologéticas de los filósofos y economistas vulgares. Es que, como ha señalado oportunamente Norberto Bobbio, "Marx sabía muy bien lo que no saben ciertos marxistas: que la filosofía de la burguesía era el utilitarismo y no el idealismo (en *El Capital* el blanco de sus críticas es Bentham y no Hegel)" (en Boron, 2000: 296). Así, visitar hoy la crítica marxiana al utilitarismo es crucial al menos por dos razones: por un lado, porque la mayor discusión filosófico-política de los años recientes ha sido lanzada precisamente contra el utilitarismo a partir de la publicación de *Teoría de la Justicia*, de John Rawls (2000) y, por otro, porque si es posible discernir una ética en la obra de Marx (y en la tradición marxista en ge-

neral), la misma puede inferirse en contraste con el utilitarismo. La crítica al utilitarismo sigue siendo una arena de lucha ética por excelencia para el marxismo, como lo es también para las doctrinas igualitaristas en general, toda vez que, como señala Paul Blackledge, “cualesquiera que hayan sido sus orígenes radicales, [el utilitarismo] ha sido utilizado para justificar todo tipo de actos inhumanos en el nombre de las consecuencias futuras, y al mezclar la felicidad con el aumento de la riqueza ha sido ciego al modo en que las sociedades modernas generan tanta infelicidad” (Blackledge, 2008)<sup>1</sup>.

Antes de examinar la visión marxiana sobre el utilitarismo, conviene realizar algunas precisiones. En primer lugar, hasta donde sabemos, nunca se ha dicho que Marx haya coincidido con el utilitarismo, al menos no de manera directa. Sin embargo, tal como sostiene Richard Miller, Marx comparte con el utilitarismo una cierta adhesión al consecuencialismo, ya que no es indiferente al tipo de vida que se logra (o al que se aspira), y no subordina este fin a ciertos derechos individuales o grupales (Miller, 1990: 186 y ss.)<sup>2</sup>. En segundo lugar, discrepamos -en base a razones y evidencias que ofrecemos más adelante- con quienes sostienen que Marx no comprendió cabalmente al utilitarismo. Según Wood, por caso, los ácidos ataques marxianos al utilitarismo “brindan poca evidencia de que entiende lo que está rechazando” y son “sólo caricaturas del pensamiento utilitarista” que evidencian una “incomprensión bastante elemental de lo que es el utilitarismo (al menos en filósofos tales como Bentham, Mill, Austin y Sidgwick)” (Wood, 2004: 147). En tercer lugar, adoptaremos aquí, tras

---

<sup>1</sup> Es nuestra la traducción de todas las citas tomadas de obras en idioma inglés incluidas en la bibliografía.

<sup>2</sup> Un argumento similar puede hallarse en Wood, 2004: 148. Perry Anderson, por su parte, ha advertido sobre “[l]a *dificultad* de desarrollar una ética materialista, integralmente histórica y radicalmente no-utilitaria a la vez” (Anderson, 1980: 98).



las huellas de John Rawls, una definición general del utilitarismo, de modo que queden incluidas sus diversas variantes.

En tal sentido, entendemos que el utilitarismo es la doctrina que define al bienestar como “la suma de fenómenos mentales mensurables de una manera científica, no-evaluativa” y afirma que “las instituciones se justifican en última instancia sólo en tanto maximizan el bienestar total de la población” (Miller, 1990: 180). Lo anterior se traduce en la noción de que “el egoísmo individual conduce a un incremento general en la riqueza, lo cual a su turno nos hace a todos más felices” (Blackledge, 2008). En suma: más allá de sus formas más o menos refinadas, la “idea principal” del utilitarismo es que una sociedad está “correctamente ordenada” y es “justa”, cuando “las instituciones más importantes [...] están dispuestas de tal modo que obtienen el mayor equilibrio neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella” (Rawls, 2000: 34). Y puesto que el principio de utilidad consiste en “la satisfacción del deseo racional”, de ahí se sigue que “[l]os términos apropiados de la cooperación social están fijados por aquello que, dadas las circunstancias, obtenga la mayor suma de satisfacción de los deseos racionales de los individuos” (Rawls, 2000: 37).

Según Rawls, el utilitarismo resulta atractivo porque supone una “manera de pensar acerca de la sociedad” que parece ser “la más racional”, al adoptar a escala social la misma racionalidad que se asume para un individuo. “Al favorecer sus propios intereses”, cada persona puede equilibrar sus ganancias y pérdidas en el tiempo, eligiendo sacrificar algo hoy para tener alguna ventaja mañana. Luego, así como el bienestar de un individuo “se forma a partir de las diferentes satisfacciones que siente [...] durante el curso de su vida, así, casi del

mismo modo, el bienestar de la sociedad ha de construirse a partir de la satisfacción de los sistemas de deseos de los muchos individuos que pertenecen a ella". Por ende, "[e]l principio de elección para una asociación de hombres es interpretado como una extensión del principio de elección de un solo hombre" (Rawls, 2000: 35). La racionalidad utilitarista, alega Rawls, también es atractiva porque resulta accesible a la intuición, ya que pretende maximizar aquello que es aceptado como bueno y porque define lo justo en función de aquello que maximiza el bien. El utilitarismo es teleológico, entonces, ya que determina lo bueno con independencia de lo justo. Y he aquí uno de los grandes problemas. Pese a sus aparentes ventajas, lo "sorprendente", dice Rawls, es que no importa, o sólo importa indirectamente, "cómo se distribuya [la] suma de satisfacciones entre los individuos", de modo tal que la "distribución correcta" es aquella que maximiza la satisfacción (Rawls, 2000: 37). La extensión de la racionalidad individual a escala social, sumada a la indeterminación de las porciones distributivas, remata en que "no hay en principio razón por la cual las mayores ganancias de algunos no han de compensar las menores pérdidas de otros o, lo que es más importante, por qué la violación de la libertad de unos pocos no pudiera ser considerada correcta por un mayor bien compartido por muchos" (Rawls, 2000: 37). Una de las consecuencias de "extender a la sociedad el principio de elección por un individuo" es que la eficiencia y no la justicia se erige en el valor dominante. Por eso, dice Rawls, "[e]l utilitarismo no considera seriamente la distinción entre personas" (Rawls, 2000: 37)<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Aunque la crítica rawlsiana se dirige específicamente al utilitarismo clásico, también se aplica con éxito a variantes refinadas como la utilidad media y el utilitarismo de las reglas. El igualitarismo de Rawls, que se presume superior de las consecuencias no igualitarias del utilitarismo, ha sido fuente de inspiración



Con estas consideraciones preliminares en mente, en las páginas que siguen haremos un recorrido a través de la crítica marxiana (y engelsiana) a los fundamentos y a los fundadores del utilitarismo. Identificaremos tres momentos, en los cuales el utilitarismo: a) es visto como una doctrina progresista en comparación con los residuos feudales y las mistificaciones idealistas (e incluso como un precursor del socialismo); b) se convierte en mera apología y es criticado desde la perspectiva del proletariado en ascenso; y c) viene a ser superado en pos de una visión “aristotélica” de la vida buena en el comunismo.

### 1. La senda progresista del egoísmo

Una de las más tempranas referencias al utilitarismo se encuentra en una carta de Engels, fechada en noviembre de 1844, en la cual le comenta a Marx sus impresiones sobre la obra de Max Stirner: *El Único y su Propiedad*, publicada ese mismo año. Desde Barmen, su ciudad natal, donde se encuentra escribiendo su monumental estudio sobre la clase obrera inglesa, Engels no duda en elogiar el empirismo de Jeremy Bentham - ajeno al idealismo que todavía impregna a la obra de Stirner- y su intento de reconstruir la sociedad a partir de átomos egoístas. Ese egoísmo benthamiano -“esencia de la sociedad actual y del hombre actual consciente de sí” (Engels, 1976)-, exhibe, según Engels, un lado positivo, toda vez que al ser tan extremo, tan auto-consciente y tan unilateral, no puede permanecer como tal y, en consecuencia, debe transformarse en comunismo. Por eso, Engels llama a asumir y promover el egoísmo porque, dice, “somos comunistas también desde el egoísmo, y es desde el egoísmo que queremos ser *seres humanos*, no meros individuos”. Y añade: “[d]ebemos tomar nuestro punto de partida desde el Ego, el individuo empírico de carne y hueso, si no queremos, como Stirner, quedar atascados en este punto sino proceder a elevarnos hacia el ‘hombre’” (Engels, 1976). En su lucha contra la “teología”, la “abstracción” y el “materialismo crudo”, Engels le concede a la teoría benthamiana una cierta ventaja por sobre el

---

para importantes desarrollos dentro del marxismo contemporáneo. La obra de G. A. Cohen constituye, sin duda, una de las más fructíferas y sofisticadas respuestas socialistas al desafío rawlsiano.

intelectualismo de Stirner. El egoísmo del “hombre de carne y hueso” abre una senda progresista en el devenir histórico y es la vía de acceso al comunismo. Y esto es así porque, como bien señala Wood, desde un talante hegeliano Marx y Engels solían ver a las malas pasiones como motores de la historia (Wood, 2004: 143), lo cual no sólo explicaría estos tempranos elogios al egoísmo sino también, como veremos, su valoración de la famosa fábula de Mandeville.

En *La Sagrada Familia*, primera obra en colaboración de Marx y Engels, publicada en 1845, Bentham emerge, otra vez, como una suerte de raro precursor del comunismo inglés. En el acápite titulado “Batalla crítica contra al materialismo francés”, nuestros autores construyen su propia genealogía y valoración del materialismo, en franca y burlesca oposición a la crítica crítica de Bruno Bauer y sus “consortes”. Marx y Engels quieren mostrar cómo el materialismo en general -y el francés en particular-, surgió para dar batalla a la metafísica del siglo XVII, la cual había hallado en Hegel un victorioso restaurador. De modo que la pelea del siglo XIX se libra, nuevamente, contra la metafísica especulativa o, en sus palabras: contra “el espiritualismo o el idealismo especulativo” (Marx/Engels, 2008: 17). Dado que están interesados en el “hombre individual real” observan complacidos cómo “el socialismo y el comunismo de Francia e Inglaterra representan en el dominio de la práctica al materialismo coincidente con el humanismo” (Marx/Engels, 2008: 140). El “hombre individual real” es el mismo hombre de “carne y hueso” que sirve de base a Bentham y a los demás empiristas y materialistas modernos, entre los que se encuentran Thomas Hobbes y John Locke, herederos de la tradición que principia en Demócrito y Epicuro.

Con un formidable olfato sociológico, Engels y Marx advierten que la metafísica del siglo XVII se desploma no tanto bajo los golpes de los argumentos, sino porque la vida misma gira hacia los intereses mundanos: la metafísica ha “perdido crédito en la práctica”, se ha vuelto “insípida” porque las cosas de este mundo se han puesto interesantes. Expresión de este clima en el plano teórico fue el “sistema positivo, antimetafísico” contenido en el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, de Locke, el cual cruzó el Canal de la Mancha “como por encargo” y fue acogido “con entusiasmo, como un





huésped impacientemente esperado” (Marx/Engels, 2008: 142). “Hijo natural de Gran Bretaña”, entonces, el materialismo moderno comienza con Duns Scoto, pasa por Bacon (aún contaminado de teología) y luego a Hobbes, quien lo vuelve misántropo, porque para oponerse al espiritualismo misántropo y descarnado, tiene que “martirizar su propia carne y volverse asceta” (Marx/Engels, 2008: 143)<sup>4</sup>. Pero andando el tiempo, el “sensualismo” de Locke -depurado de sus resonancias teológicas- y el hedonismo terrenal benthamiano, emergen como avances frente a los rigores de los primeros materialistas y al atolondrado disfrute cortesano. En efecto, Locke funda “la filosofía del buen sentido [*bon sens*]”, al establecer, de manera indirecta, que no existe “una filosofía distinta del buen sentido y de la razón descansando en el sentido común” (Marx/Engels, 2008: 144)<sup>5</sup>. Este “sentido común” es precisamente uno de los pilares de la racionalidad utilitarista, puesto que el bienestar o felicidad individual -cuya lógica se extiende a escala social- es inmediatamente accesible a la intuición. La *filosofía del sentido común* llama la atención de Marx y Engels, porque representa la caída de la metafísica y es un precedente necesario del materialismo socialista. Años más tarde, el sentido común será anatema cuando se reduzca a las preferencias del almacenero inglés.

El sentido común y el crudo materialismo británico, narran Marx y Engels, recibe un toque de distinción al otro lado del Canal, donde los franceses lo “civilizan”. Y es Helvétius -precursor de Bentham, según la genealogía marxiana- quien le da al materialismo un “carácter específicamente francés”, al concebirlo en función de “sus relaciones con la vida social” y al sostener que “[l]as aptitudes sensibles y el amor propio, el placer y *el interés personal bien entendido* son los fundamentos de toda moral” (Marx/Engels, 2008: 145). Para los jóvenes Engels y Marx, así como “el materialismo cartesiano desemboca en las ciencias físicas y naturales propiamente dichas, la otra tendencia del materialismo francés [la que se origina en el materialismo

<sup>4</sup> Engels también repudia el ascetismo de las formas tempranas del comunismo en su estudio sobre las guerras campesinas alemanas y en su famoso folleto sobre la evolución desde el socialismo utópico al socialismo científico.

<sup>5</sup> La expresión *bon sens*, utilizada por Marx y Engels, ha sido traducida indistintamente como “sentido común” o “buen sentido”.

inglés] lleva directamente al *socialismo* y al *comunismo*". Este materialismo continental está "necesariamente" ligado al comunismo y al socialismo por medio de nociones tales como "la bondad natural y la igual inteligencia de los hombres", "la omnipotencia de la educación, de la experiencia y de la costumbre", "la influencia de las circunstancias exteriores", "la alta importancia de la industria, *la justicia del placer [la justificación del disfrute]*, etc.". A todo lo cual, añaden:

Si *el interés bien entendido* es el principio de toda moral, conviene que *el interés particular del hombre se confunda con el interés humano* [...]  
Una característica de la tendencia socialista del materialismo nos la da la *Apología del Vicio*, obra de Mandeville, un discípulo inglés bastante antiguo de Locke. Mandeville demuestra que los vicios son útiles e indispensables en la sociedad actual. Lo cual no es una apología de la sociedad actual (Marx/Engels, 2008: 145-146, énfasis propio).

Rasgos inherentes a la sociedad capitalista tales como el egoísmo, "el interés bien entendido" y el disfrute puro, entre otros, lejos están de concitar -como podría sospecharse desde una mirada ascética del socialismo- el repudio de Marx y de Engels. Al contrario, desde una aguda sociología de la moral<sup>6</sup>, ambos advierten el costado progresivo de la individuación, la competencia y los "vicios" privados. En línea con lo que Engels había expresado en su carta de 1844, el egoísmo burgués es un punto de partida para el comunismo, un mundo que no será habitado por sujetos abstractos sino por seres muy concretos de carne y hueso. Con todo, la clave está en la centralidad del "interés privado que debe hacerse coincidir con el interés de la humanidad". Dicha coincidencia es crucial para el utilitarismo, en tanto traslada la racionalidad individual a la decisión social. Cualesquiera sean los intereses individuales, éstos son correctos si conducen al mayor bienestar posible y si, a escala social, su agregación también produce el máximo bienestar. El vicio privado que troca en virtud pública expresa la

<sup>6</sup> Una minuciosa discusión sobre la relación entre la sociología de la moral y la teoría moral en el marxismo, puede hallarse en Husami, Z., 1980.



lógica utilitarista y, por supuesto, la clásica justificación del liberalismo económico a través de la “mano invisible”<sup>7</sup>.

Centrados en la noción de “interés” y empeñados en rastrear los orígenes del comunismo moderno, Engels y Marx señalan que, tras su paso por Francia, el materialismo vuelve a su lugar de origen, Inglaterra, pero ahora con la forma que le había dado Helvétius. En Inglaterra, añaden, “Bentham funda su sistema del *interés bien entendido* sobre la moral de Helvétius, de igual modo que Owen, partiendo del sistema de Bentham, funda el comunismo inglés”. Y así, “[I]os comunistas científicos franceses Dézamy, Gay, etc., desarrollan, a semejanza de Owen, la doctrina del materialismo como la doctrina del humanismo real y como la base lógica del comunismo” (Marx/Engels, 2008: 146). De este modo, Marx y Engels sitúan a Helvétius, Holbach y al mismísimo Bentham entre los precursores del comunismo moderno, precisamente por haber desarrollado la noción de interés. De Helvétius, rescatan ideas tales como que “los hombres no son malos, pero están sometidos a sus intereses”, de lo cual se sigue que “no hay que lamentarse de la maldad de los hombres, sino de la ignorancia de los legisladores, que siempre han colocado al interés particular en oposición con el interés general”. De Holbach, recuperan la noción de que “el hombre, por su propio interés, debe amar a los otros hombres, porque son necesarios para su *bienestar*”; o, por dar otro ejemplo, que “[I]a verdadera moral, así como la verdadera política, es la que trata de aproximar a los hombres con el fin de hacerlos trabajar con sus esfuerzos reunidos para su *mutua felicidad [felicidad común]*” (Marx/Engels, 2008: 148). Y de Bentham destacan un pasaje en el cual el pensador utilitarista “se opone al ‘interés general’ en el sentido político” y señalan:

El interés de los individuos... debe ceder ante el interés público.

Pero... ¿qué significa esto? ¿No forma parte cada individuo del público, como otro cualquiera? Este interés público que vosotros personificáis no es

<sup>7</sup> En la breve historia del utilitarismo que elaboran Marx y Engels no aparecen autores como Shaftesbury, Hutcheson, Hume, y Smith, entre otros (Cfr. Rawls, 2000: 34).

sino un término abstracto y no representa mas que *la masa de los intereses individuales...* Si estuviera bien sacrificar la fortuna de un individuo para aumentar la de los otros, aún sería mejor sacrificar a un segundo, a un tercero, sin que pudiese señalar ningún límite... Los intereses individuales son los únicos intereses reales (*Teoría de las Penas y de las Recompensas*, Paris, 1835, 3ra. ed., II, pág. 230)” (Marx/Engels, 2008: 148; énfasis propio).

Se trata de un pasaje que revela características clave del utilitarismo que Marx y Engels observan, en sus escritos tempranos, como fuente del comunismo moderno. En primer término, se destaca la lógica unilateral; esto es, el empleo de un único patrón de medición del bienestar: la satisfacción del interés individual (el deseo racional). En segundo lugar, se advierte el criterio agregativo que domina al pensamiento utilitarista, toda vez que el interés público equivale a “la masa de intereses individuales”. Pero hay un tercer elemento que, curiosamente, va a contramano de un corolario necesario del utilitarismo clásico: Bentham rechaza tajantemente la posibilidad de maximizar el bienestar o la “felicidad común” (como la denominaba Holbach) por medio de pérdidas en el bienestar de al menos una persona, lo cual parece contradecir la denuncia rawlsiana de que el utilitarismo “no considera seriamente la distinción entre personas”. Así, aún siendo un pensador pequeño-burgués, Bentham resulta atractivo por su realismo, por su apego a lo empírico, por ser un “inglés vulgar [que] no abandona la tierra” (Marx/Engels, 2008: 203). Para Engels y Marx, el realismo pedestre de Bentham es muy superior al vanidoso solipsismo de la crítica crítica.

## 2. Ilusión y límite de la “utilidad común”

En *La Ideología Alemana* (1845-1846), Marx y Engels intentan saldar sus cuentas pendientes con el idealismo alemán y, principalmente, echar las bases de lo que luego será el materialismo histórico. En esta obra, a diferencia de *La Sagrada Familia*, el principio de utilidad -que venía siendo asociado a la idea de interés- comienza a ser vinculado a la relación de utilizabilidad mutua entre los individuos de la sociedad burguesa. La idea principal aquí es que dicho principio -que no es otra cosa que una mistifica-



ción de la explotación capitalista- aparece como un vínculo dominante que subsume a todos los demás. El utilitarismo se presenta, una vez más, como la doctrina que desde una mirada unidimensional prescribe obtener el mayor beneficio del mayor número.

En el acápite sobre “Moral, comercio, teoría de la explotación”, Marx y Engels analizan el principio de utilidad -o, mejor dicho, de utilizabilidad- que Stirner expone, oscuramente, en su teoría sobre El Único, una forma de singularidad que Marx y Engels demuelen sin miramientos. El problema central radica en que, sin atisbar siquiera el fenómeno económico de la explotación, Stirner discurre sobre la trivialidad de que en la sociedad burguesa unos utilizan a otros. Así, nuestros autores comentan que la “teoría de la mutua explotación” [mutua utilizabilidad] fue “desarrollada por Bentham hasta la saciedad” y luego expuesta por Hegel como “resultado final de la Ilustración”. Por lo tanto,

[1]a aparente necedad que reduce todas las múltiples relaciones entre los hombres a *una sola* relación, la de la utilizabilidad, esta abstracción aparentemente metafísica, brota del hecho de que, dentro de la moderna sociedad burguesa, todas las relaciones aparecen prácticamente encuadradas dentro de una sola, que es la relación abstracta del dinero y el comercio (Marx/Engels, 1959).

Marx y Engels observan, por un lado, que la relación de utilizabilidad viene a subordinar a todas las demás: una única relación da cuenta de las múltiples relaciones constitutivas del ser social; y, por otro, esta relación de utilizabilidad mutua no hace sino enmascarar la relación de explotación clasista. No hay, por ende, tal “necedad aparente” en la mutua utilizabilidad, puesto que, en efecto, unos usan a otros; no hay ninguna abstracción especulativa, puesto que la utilización es tan concreta como el dinero contante y sonante. La “felicidad común”, entonces, brota del “interés bien entendido” que se manifiesta en relaciones de mutua utilización, todo lo cual tiene un claro anclaje en lo real, como bien lo advirtieron en su momento Hobbes y Locke, y luego los fisiócratas. Añaden Marx y Engels:

la relación de utilidad encierra un sentido perfectamente determinado, a saber, el de que yo hago algo útil para mí al menoscabar a otro (*exploitation de l'homme par l'homme*) [...] Esto es lo que realmente ocurre con el burgués. Para él, solamente una relación, la relación de explotación, vale por ella misma; todas las demás, sólo valen en cuanto pueden ser absorbidas por aquélla, e incluso en los casos en que se encuentra con relaciones que no pueden subordinarse directamente a la de explotación, las supedita a ellas, por lo menos, en el plano de la ilusión (Marx/Engels, 1959).

Más allá del señalamiento acerca del goce que proporciona la relación de dominación de clase -sobre lo cual no nos detendremos- lo central para nuestro argumento es que Marx y Engels advierten claramente un aspecto nodal del utilitarismo: el empleo de una única métrica válida, en este caso, la utilidad-explotación. Para la burguesía, la lógica individualista de usar al otro en beneficio propio es universal y todo lo demás debe subordinarse a dicha lógica. La fraternidad, la *philia* aristotélica, la amistad común y corriente, nada de esto vale en las “gélidas aguas del cálculo egoísta” (Marx, 1998: 42) que todo lo abarca mediante “la relación abstracta del dinero y el comercio”. Una vez más, Marx y Engels no se estremecen frente a la pretensión burguesa de subsumir todas las relaciones a la relación de utilidad-explotación, sino que ven en ella un movimiento progresivo. Sucede que, en presencia del dinero como “expresión material” de la utilidad-explotación, “la categoría ‘utilizar’ se abstrae de las relaciones reales de intercambio en que [nos hallamos] con los otros individuos, y en modo alguno de la reflexión y la mera voluntad” (Marx/Engels, 1959). La utilizabilidad está inscripta en lo real y no en la mente del filósofo que pretende pensar por fuera de las relaciones de clase.

De este modo, la utilización mutua -como máscara de la explotación- es ilusoria, pero es una ilusión “históricamente legítima, acerca de la burguesía, que en aquel momento comenzaba a ascender [...] y cuyo afán de explotación podía interpretarse todavía como el afán de los individuos por desarrollarse plenamente en un intercambio libre ya de las viejas trabas feudales” (Marx/Engels, 1959). Una cierta miopía de clase -históricamente condicionada- hace que la explotación sea vista sólo como competencia



entre individuos, libres ya de las ataduras feudales. Por eso, según Marx y Engels, cuando la burguesía proclama teóricamente su práctica y concibe que la explotación mutua es la “relación general” entre las personas, todo esto representa “un progreso audaz y abierto, una *ilustración* profanatoria sobre el ropaje político, patriarcal, religioso y sentimental de la explotación bajo el feudalismo” (Marx/Engels, 1959). Las relaciones sociales en tiempos de la burguesía ya no lucen los avíos feudales del honor, el vasallaje, y la voluntad de Dios. Marx y Engels celebran, en un anticipo de lo que escribirán pocos años después en el *Manifiesto Comunista* (1848 [1998]), la profanación burguesa de las cosas sagradas del mundo feudal.

Así, la teoría de la utilidad-explotación tiene un recorrido peculiar. Entre los ingleses, dicen Marx y Engels, era “la simple comprobación de un hecho”; devino luego en sistema filosófico, sin contenido económico, entre los pensadores franceses como Helvétius y Holbach; y más tarde, con Bentham y John Stuart Mill, llegó a ser una “*totalidad preñada de contenido* [económico]”. Estas diferencias no son producto de temperamentos distintos en ambos lados del Canal, sino de circunstancias históricas concretas: las obras francesas corresponden “a la burguesía combativa y todavía no desarrollada”; las posteriores producciones inglesas “a la burguesía ya desarrollada y dominante” que elabora su doctrina, como en el caso de Bentham, durante y después de la gran Revolución Francesa (Marx/Engels, 1959). Estas apreciaciones brindan evidencia textual a lo afirmado por Bobbio: la filosofía de la burguesía, contra la que se empeñaron Engels y Marx, no era solamente el idealismo (joven) hegeliano, sino también, y crucialmente, el utilitarismo, la doctrina de una clase “ya desarrollada y dominante”, en el contexto de la gran industria.

En su análisis de la utilidad-explotación, Marx y Engels no dejan de identificar el monismo ético del utilitarismo; esto es, el hecho de que la lógica agregativa de utilidad constituye una mirada uni-dimensional, que pretende ocultar a la relación constitutiva del capitalismo: la explotación puramente económica. Por eso, explican que tras un proceso de paulatina subsunción de todas las otras relaciones sociales a las relaciones económicas, llega el turno de Bentham, quien completa el trabajo teórico.

Vale citar *in extenso* uno de los fragmentos que con más contundencia demuestra la profunda comprensión del lugar histórico de la teoría de la utilidad por parte de Marx y Engels.

La absorción total de todas las relaciones existentes por la relación de utilidad, la exaltación incondicional de esta relación de utilidad al contenido único de todas las demás sólo aparece al llegar a Bentham, en el momento en que, después de la Revolución Francesa y del desarrollo de la gran industria, *la burguesía entró en escena ya no como una clase especial, sino como la clase cuyas condiciones son las condiciones de toda la sociedad*. Una vez agotadas las paráfrasis sentimentales y morales que formaban entre los franceses todo el contenido de la teoría de la utilidad, ya sólo quedaba para el desarrollo ulterior de esta teoría, el problema de saber cómo había que utilizar, explotar a los individuos y a las condiciones. Entretanto, la economía se había encargado de dar respuesta a esta pregunta; el único progreso posible consistía en introducir el contenido económico. Fue el progreso que llevó a cabo Bentham (Marx/Engels, 1959; énfasis propio).

El utilitarismo hedonista benthamiano, entonces, lleva a su máxima expresión el dispositivo ideológico de la clase dominante, al hacer que las condiciones de la burguesía sean las condiciones de toda la sociedad; al hacer que la relación que constituye a esta clase (la extracción puramente económica de plus-valor) sea vista como una relación de utilidad general. Lo que hace feliz a una clase es lo que hace feliz a todas las clases: la medida del bienestar de una clase da la medida del bienestar de todas las clases. Este “progreso” en el pensamiento era, en verdad, un progreso de las condiciones mismas y Bentham lo expresaba al reintroducir la economía perdida. Pero allí estaba también su límite, puesto que al utilitarismo no le quedaba más campo de acción que especular acerca de las condiciones creadas por el curso de la historia. La teoría de la utilidad de la escuela benthamiana, afirman Marx y Engels, tenía un “horizonte limitado” ya que, “[a]prisionada en las condiciones de la burguesía, sólo podía criticar las condiciones heredadas de una época anterior y que se interponían ante





el desarrollo de la burguesía” (Marx/Engels, 1959). En este punto, Marx y Engels brindan una magistral exposición de la relación entre la teoría y las condiciones económicas:

He aquí que la teoría de la utilidad, aún desarrollando el entronque de todas las condiciones existentes con las condiciones de orden económico, sólo pueda hacerlo de un modo limitado. La teoría de la utilidad ostentaba desde el primer momento el carácter de la teoría de la utilidad común; pero este carácter sólo adquirió su plenitud de contenido al introducirse en él las condiciones económicas, especialmente la división del trabajo y el intercambio. *Con la división del trabajo, las actividades privadas del individuo redundan en beneficio común; la utilidad común de Bentham se reduce a la misma utilidad común que en general se hace valer en la competencia [...] Hasta ahora, la teoría de la utilidad había podido enlazarse a determinados hechos sociales; en lo sucesivo, su modo de examinar el tipo de explotación se perderá en frases de catecismo. El contenido económico va convirtiendo poco a poco la teoría de la utilidad en una simple apología del orden existente, en la demostración de que, en las condiciones existentes, las relaciones actuales entre los individuos son las más beneficiosas de todas y las que más benefician a la comunidad. Y éste es el carácter que dicha teoría presenta en todos los economistas modernos (Marx/Engels, 1959; énfasis propio).*

Marx y Engels, como se ve, comprenden perfectamente la lógica benthamiana devenida en apología del *statu quo*, lógica que exalta las relaciones sociales actuales por ser “las más beneficiosas de todas” y las que “más benefician a la comunidad”. La idea de agregación de bienestar en tanto “utilidad común” está inequívocamente destacada en este párrafo, como así también su contenido económico (división del trabajo y del intercambio; renta del suelo, ganancia y salario) en el marco de la competencia capitalista. En un mundo en el cual, “*la utilidad común [...] se reduce a la misma utilidad común que en general se hace valer en la competencia*”, la felicidad o el

bienestar equivalen a aquellas relaciones concretas que resultan más beneficiosas para la mayoría. Una mano invisible hace que el egoísmo de muchos se traduzca en el bienestar de los más, y como cada cual es el mejor juez de sus propios intereses, no hay otro modo de asegurar la satisfacción general o la felicidad del mayor número que por medio de la suma de intereses particulares; lo que es racional para uno (la satisfacción del deseo) es racional para todos. Y, de manera implícita, lo que aquí está en juego es la idea de que la sumatoria del bienestar es completamente independiente de su distribución (en un momento dado o en el tiempo). Todo lo que importa saber es que las relaciones actuales son las más beneficiosas para el conjunto. El *statu quo* es el mejor de los mundos posibles.

Los párrafos precedentes ilustran el carácter agregativo y unilateral del utilitarismo. El núcleo hedonista de esta doctrina, en tanto, se hace patente en la discusión que Marx y Engels sostienen en torno al autodesfrute preconizado por Stirner. Al analizar el acápite stirneriano titulado “Mi autodesfrute”, Marx y Engels explican que la filosofía del disfrute -inaugurada por los antiguos griegos y practicada con fervor por los franceses contemporáneos- “no ha sido nunca más que el lenguaje ingenioso empleado por ciertos círculos sociales que gozan del privilegio de disfrutar” (Marx/Engels, 1959). Se trata, dicen, de una filosofía que “se convirtió en una simple frase al pretender asumir un carácter general y proclamarse como la concepción de vida de la sociedad en su conjunto”, y que luego degeneró en “edificante prédica moral”, en “sofístico embellecimiento de la sociedad existente”, o se transformó en su opuesto “al declarar como disfrute un involuntario ascetismo” (Marx/Engels, 1959). Cuando dejó de ser una posición de clase y buscó universalizarse, la filosofía del disfrute se hizo apologética, ya sea en su forma hedonista o en su forma ascética. El hedonismo burgués, entonces, emergió como forma contestataria (porque aspiraba a igualarse con el disfrute de la nobleza), pero luego se convirtió en ascetismo ante la irrupción del proletariado, clase a la que el disfrute le estaba negado pese a ser la creadora de las condiciones del disfrute de la clase dominante. La nobleza no tenía reparos en reclamar el disfrute sólo para sí; en cambio “la burguesía lo generalizó, refiriéndolo a todo individuo sin distinción, con lo que hacía abstracción de las condiciones de vida de estos



individuos, y por ende se convertía la teoría del disfrute en una insípida e hipócrita doctrina moral”. Más adelante, cuando la burguesía triunfante debió enfrentar a “su término opuesto, el proletariado”, la nobleza residual se volcó a la religión y los propios burgueses, en sus teorías, se tornaron moralistas, rigoristas o bien hipócritas, al extender su propio disfrute a un plano universal. Pero, “en la práctica, la nobleza no renunciaba en modo alguno al disfrute y entre la burguesía adoptaba, incluso, el disfrute, una forma económica oficial, bajo el nombre de *lujo*” (Marx/Engels, 1959).

Así como la relación de utilidad absorbe a todas las demás, así también el disfrute se extiende imaginariamente desde los individuos de una clase a los miembros de todas las clases. Se trata siempre de reducir todas las relaciones en una única relación: primero, la mutua utilizabilidad, cuyo contenido económico real es la explotación; luego, el disfrute universal que para la burguesía se traduce en opulencia y lujo. La filosofía del disfrute (noble y burgués) y su correlato ascético, entonces, surgen y mutan en el marco de la lucha de clases. Y es precisamente en este contexto que se observa claramente la función ideológica de una doctrina que se piensa para todos y más allá de las clases. Porque, en rigor, el utilitarismo invisibiliza las fronteras de clase al universalizar como única medida la estrecha concepción del disfrute burgués. Pero con la irrupción del proletariado, las cosas cambian dramáticamente. Sostienen Marx y Engels:

El entrelazamiento del disfrute de los individuos, en todas las épocas, con las relaciones de clase y las condiciones de producción y de intercambio en que viven y que engendraron aquellas relaciones; la limitación del disfrute anterior, situado fuera del contenido real de vida de los individuos y en contradicción con él; el entronque de toda filosofía del disfrute con el disfrute real que tiene ante sí, y *la hipocresía de una filosofía así, referida a todos los individuos sin distinción*: todo esto, sólo podía descubrirse, naturalmente, a partir del momento en que fue posible entrar a criticar las condiciones de producción y de intercambio del mundo anterior; es decir, cuando la contradicción entre la burguesía y el proletariado había

hecho brotar las concepciones comunistas y socialistas. Con lo cual caía por tierra toda moral, tanto la moral del ascetismo como la del disfrute (Marx/Engels, 1959).

El utilitarismo en tanto disfrute y utilización mutua cumplió una función progresista cuando la burguesía se enfrentó a los estamentos feudales y durante la fase de su consolidación como clase, pero con la irrupción del proletariado y con la aparición de las concepciones socialistas y comunistas queda al descubierto que: a) el disfrute no es una medida abstracta, sino que depende de las condiciones materiales de producción y de las relaciones de clase; b) que toda la ideología previa sobre el disfrute estaba fuera de quicio respecto del contenido real de la vida; y c) que una filosofía que no distingue a los individuos -o, en palabras de Rawls, que “no considera seriamente la distinción entre personas”- es una filosofía hipócrita. El utilitarismo tiene límites precisos porque no puede dar cuenta de la diversidad de la experiencia humana, y porque es desmentido por la propia lucha del proletariado y su forma teórica: el comunismo. La afirmación marxiana de que el socialismo implica la caída de toda moral, incluidas las del disfrute y el ascetismo, en el momento en que es posible su crítica al calor de la lucha de clases y desde una perspectiva superadora -la perspectiva del socialismo y del comunismo- remite a una pregunta crucial: ¿en qué sentido el socialismo es una alternativa o superación del utilitarismo? Retornaremos a este asunto en §4, tras examinar la mirada marxiana sobre el utilitarismo en *El Capital*.

### 3. Apología del *statu quo* deseado (por Dios y por Bentham)

Al escribir *La Sagrada Familia* y *La Ideología Alemana*, Marx y Engels destacan el rol disruptivo del utilitarismo durante las fases de ascenso y triunfo de la burguesía, como así también su estancamiento y transformación en mera apología del *statu quo* una vez que esta clase capitalista se afirma en su posición de dominio y pretende que sus condiciones de vida sean las de toda la sociedad. Una vez que el utilitarismo ha encontrado sus límites y ha sido desenmascarado en el contexto de las luchas obreras y sus expresiones teóricas, Marx la emprende decididamente contra el pensamiento benthamiano. En *El Capital*, sin ahorrar epítetos, lo califica como una forma degradada del



sentido común que, alguna vez, había sido necesario para contrarrestar los dislates idealistas pero ahora ya es sólo un catecismo pequeño-burgués. Así, en el Capítulo VI, donde discute la compra y venta de la fuerza de trabajo, introduce aquel famoso párrafo en el que, con suprema ironía, explica que la esfera de la circulación de mercancías es el “verdadero *paraíso de los derechos del hombre*”, donde “sólo reinan la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad*, y *Bentham*”. Y Bentham reina allí porque

cada [individuo] sólo se tiene en cuenta a sí mismo. La única fuerza que los reúne y los relaciona es la de su egoísmo, la de su beneficio particular, la de sus intereses privados. Cada uno piensa en sí, nadie se preocupa por el otro, y precisamente por eso, en virtud de una armonía preestablecida de las cosas, o bajo los auspicios de una providencia de astucia absoluta, al trabajar cada uno para sí, cada uno en su casa, trabajan al mismo tiempo para la *utilidad general*, para el *interés común* (Marx, 1973: 182-183).

Dos décadas atrás, al componer *La Sagrada Familia*, Marx y Engels veían en la fábula de Mandeville un sesgo progresista o, al menos, no veían ahí un elogio del *statu quo*. Ahora, la armonía de los intereses privados que confluyen para la utilidad general es objeto del sarcasmo marxiano puesto que esto sólo parece verdadero en la esfera de la circulación de mercancías; muy otra es la cuestión cuando se penetra en los secretos de la producción<sup>8</sup>. En la superficie de las cosas, el interés privado parece coincidir con el interés común: lo que es racional para uno es racional para todos, etcétera. En tiempos en que el proletariado disputa abiertamente el poder de la burguesía, el utilitarismo que alguna vez fue de avanzada pierde tal carácter y se derrumba en simple apología.

Marx también se ocupa de Bentham en el Capítulo XXII, sobre la “Transformación de Plusvalor en capital”, y especialmente en la sección 5: “El llamado fondo de

<sup>8</sup> En tal sentido, dice Eugene Kamenka: “Marx no era un utilitarista [...] Reconocía -explícitamente en sus trabajos tardíos, tácitamente en sus obras tempranas- que las demandas humanas no son finales: que podríamos juzgar a una sociedad tanto por las demandas que *crea* cuanto por las demandas que *satisface* (Kamenka, 1962).

trabajo”. La discusión en este tramo versa sobre la distinción entre capital fijo y capital variable, inadmisibles para los economistas burgueses que adhieren al dogma de las magnitudes inelásticas. Según Marx, la economía clásica sostiene que el capital es una “magnitud fija”, pero esta idea deviene “dogma” en manos “del archifilisteo Jeremy Bentham, ese oráculo insípidamente pedante, acartonado y charlatanesco del sentido común burgués decimonónico” (Marx, 2002: 755). Es que los economistas como Bentham o Henry Fawcett, por caso, creían en la existencia de un “fondo de trabajo”, que resultaba de sumar todos los salarios abonados y luego dividirlos por la cantidad de obreros existentes. Esta sumatoria de salarios era vista como algo estático, aunque -al mismo tiempo- se reconocía que buena parte de este capital se exportaba fuera de Inglaterra. Observa Marx: “la parte mayor del plusproducto anualmente creciente, sustraído al obrero inglés sin darle un equivalente, no se capitaliza en Inglaterra, sino en países extranjeros. Pero con el pluscapital exportado de esta suerte, se exporta también una parte del ‘fondo de trabajo’ inventado por Dios y Bentham” (Marx, 2002: 758)<sup>9</sup>. La idea de este fondo fijo denuncia, nuevamente, la lógica agregativa que subyace al utilitarismo y su completa indiferencia hacia el modo en que se distribuyen las porciones de riqueza (traducibles en bienestar o felicidad). Marx advierte este problema distributivo al identificar los fundamentos objetivos de este dogma; a saber: que “el obrero *no tiene por qué entremeterse [no tiene voz ni voto] en la división de la riqueza social entre medios de disfrute para el no trabajador, por un lado, y medios de producción, por el otro*” y que “sólo en casos excepcionalmente favorables puede ampliar el llamado ‘fondo de trabajo’ a expensas del ‘rédito’ de los ricos” (Marx, 2002: 757).

<sup>9</sup> Esta imagen de una riqueza “sustraída” o “arrebataada” a los obreros sin un retorno equivalente es parte del argumento (y de la evidencia textual) según el cual Marx condenaba al capitalismo como un sistema injusto porque, entre otras cosas, la explotación supone un robo o hurto de aquello que legítimamente le pertenece los trabajadores. Véase Geras, 1990: 222 y ss.



La “utilidad general” y el “interés común” parecen estar bien servidos por esas magnitudes “fijas” de riqueza, la cuales suponen una distribución también fija y eficiente. Las desigualdades de clase entre capitalistas y obreros están cristalizadas porque los segundos no tienen intervención en la distribución de recursos y porque las transferencias de ricos a pobres son casi inexistentes. La distribución desigual, producto -siempre según el dogma- de la persecución del interés individual, maximiza el bienestar y cualquier otra distribución siempre será menos eficiente. Los medios de disfrute están en manos de una clase, que no es precisamente la que los produce. La clase productiva, a su turno, está privada de dichos medios y no tiene ni voz ni voto sobre su distribución. Peor aún, si parte del total es “arrancado” al obrero, sin equivalente, se sigue de aquí que la distribución no sólo es desigual sino fraudulenta (por decir lo menos). Así, la furia de Marx alcanza su paroxismo en la nota al pie que inserta al finalizar el párrafo en el que describe a Bentham como un personaje que sólo podía “fabricarse en Inglaterra”. En tal sentido, Marx escribe:

El *principio de la utilidad* no es ningún invento de Bentham. Éste se limita a reproducir sin ingenio alguno lo que Helvecio [Helvétius] y otros franceses del siglo XVIII habían dicho ingeniosamente. Cuando se quiere saber, pongamos por caso, qué es útil para un perro, hay que escudriñar en la naturaleza canina. Es imposible construir esta naturaleza a partir del “principio de la utilidad”. Aplicando esto al hombre, quien quisiera enjuiciar según el principio de la utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones, etc., del hombre, debería ocuparse primero de la naturaleza humana en general y luego de la naturaleza humana modificada históricamente en cada época. Bentham no pierde tiempo en esas bagatelas. Con la aridez más ingenua parte del supuesto de que el filisteo moderno, y especialmente el *filisteo inglés*, es el *hombre normal*. Lo que es útil para este estafalario hombre normal y para su mundo, es útil en sí y para sí. Conforme a esta pauta, entonces, Bentham enjuicia lo pasado, lo presente y lo futuro [...] Si yo tuviera la valentía de mi amigo Heinrich Heine, llamaría a don Jeremías un genio de la estupidez burguesa (Marx, 2002: 755).

Las valoraciones de Marx sobre la filosofía fundamental de la burguesía británica -como vemos- van cambiando al ritmo de la lucha de clases. Sobre finales de la década de 1860, Marx denuncia que el igualitarismo plebeyo que en algún momento implicaba un desafío a las jerarquías feudales ahora es sólo ideología. A diferencia de sus precursores ilustrados, Bentham convierte en universales las preferencias y conductas del medio pelo inglés. Las preferencias de un individuo abstracto son tomadas por buenas para todos. Lo útil, lo universalmente útil, es aquello que es considerado útil por el típico almacenero [*shopkeeper*] inglés. Este individuo que sólo persigue su propio interés es una generalización, una extensión del sentido común de pequeño comerciante inglés a escala de la especie. Bentham, en efecto, no se detiene en sutilezas sobre la naturaleza humana o la naturaleza humana históricamente condicionada para luego discutir la noción de utilidad; le basta y sobra con universalizar las preferencias del presunto “hombre normal”. Esta es la maniobra reduccionista por excelencia, que pretende anular las diversas dimensiones de la experiencia humana al disolverlas en la utilidad como única medida.

El reducir la variedad de la experiencia humana a una medida única cumple una función ideológica (en el sentido de ocultamiento) de primer orden. Como señala Jeffrey Reiman, desde el cálculo utilitario la sociedad es evaluada independientemente de las relaciones sociales existentes, puesto que sólo importan las cantidades e intensidades de satisfacción (Reiman, 1991: 163). Las relaciones sociales reales quedan cubiertas bajo la “abstracta medida de cantidades de utilidad o satisfacción”, lo que equivale a reducir la relación amo-esclavo a una relación de diferenciales de satisfacción (Reiman, 1991: 164). Un obrero que se siente satisfecho con su empleo y su salario puede estar, por lo tanto, mucho mejor que su patrón, eternamente disconforme con las ganancias y extenuado por las arduas tareas de dirección y control de su empresa. Difícil hallar una mejor apología del *statu quo*.

Resulta claro, entonces, que el utilitarismo es indiferente a las desigualdades de clase y supone que hay una sola métrica del bienestar o la felicidad, independientemente de cualquier otra determinación social. Esto es cierto para el utilitarismo hedonista de





Bentham y también para versiones más sofisticadas como la de John Stuart Mill<sup>10</sup>. En efecto, el refinado utilitarismo de Mill presenta una concepción del bienestar más matizada, a la vez cuantitativa y cualitativa, de modo tal que “para evaluar las consecuencias moralmente relevantes de un acto o institución, deben ser sopesados diferentes tipos de placer, determinando para ello las preferencias compartidas por quienes que han experimentado todos los respectivos tipos de placer” (Miller, 1990: 183). Esta versión milliana, de todos modos, mantiene la meta de maximizar el placer o “la suma de fenómenos mentales que pueden ser medidos sin ningún compromiso adicional con evaluaciones morales” (Miller, 1990: 183). En rigor, y reforzando aquí lo señalado por Reiman, cuando se introduce la perspectiva de clase sale a la luz la inviabilidad del utilitarismo aun en sus formas más avanzadas. En palabras de Miller:

Cuando se reflexiona sobre cómo la situación social de las personas determina aquello de lo que disfrutan, el procedimiento de medición de Mill pronto aparece como tendencioso en términos de clase o ineficaz, según cómo se lo interprete. En una sociedad dividida en clases -por ejemplo, una sociedad capitalista- la experiencia de una amplia gama de placeres está confinada a unos pocos y acomodados estratos sociales. Permitir que el consenso de estos estratos determine el valor relativo de los placeres sería tan arbitrario, especialmente desde el punto de vista de un trabajador, como la mencionada elección benthamiana del almacenero inglés como ideal deseable (Miller, 1990: 184).

<sup>10</sup> Marx no confunde el utilitarismo hedonista de Bentham con las formas más avanzadas de esta teoría y de la economía política en general. Por eso, aclara: “si bien cabe condenar a hombres como John Stuart Mill, etc., por la contradicción entre sus viejos dogmas económicos y sus tendencias modernas, sería extremadamente injusto confundirlos en un mismo montón con el rebaño de los apologistas económico-vulgares” (Marx, 2002: 757).

El utilitarismo no sobrevive a la perspectiva de clase. El modelo benthamiano, al “considerar solamente la intensidad del fenómeno mental en cuestión, junto con la cantidad de personas que lo experimentan [...] ignora las diferencias en calidad que, como muestran Marx y Aristóteles, hacen a las alternativas más o menos deseables en sus efectos sobre la vida humana”. El modelo milliano, por su lado, busca asignar “diferentes valores a diferentes tipos de fenómenos, aparte de las diferencias en intensidad, [p]ero no puede darle mayor peso a ciertos tipos de fenómenos sobre la base de que son más deseables en sí mismos [porque, en caso de hacerlo,] dejaría de ser utilitarista” (Miller, 1990: 185). En definitiva, “la historia y la estructura social crean tantas diferencias en lo que las personas disfrutan que no se pueden medir todos los fenómenos relevantes para la elección social apelando a un consenso que todos compartirían si todos experimentaran esos fenómenos” (Miller, 1990: 185). El utilitarismo, que toma como hombre normal al almacenero del Londres decimonónico, ignora por completo las preferencias específicas de las clases sociales. En el caso límite dirá que, como lo que importa es la satisfacción máxima del mayor número, resulta necesario dar mucho a los ricos (porque con menos serían infelices) y apenas lo suficiente a los pobres porque con eso ya son muy felices. Los pobres de los cuentos y novelas de Dickens, paisajista del mismo Londres que Marx tenían ante sus ojos, son inmensamente felices cuando se comen un pavo para Navidad<sup>11</sup>, mientras que no alcanzarían todos los recursos sociales para complacer las exorbitantes demandas de los ricos. En suma, como dice Wood, el utilitarismo oculta la subordinación del bienestar de los oprimidos al de los

---

<sup>11</sup> Sobre el particular, ver el formidable ensayo de George Orwell sobre el socialismo y la felicidad (Orwell, 2008).



opresores, ya que “considera sólo el bien agregado o la ‘felicidad general’, dando así un ejemplo conspicuo de la tendencia de las ideologías morales a representar los intereses de las clases dominantes como intereses humanos universales que incluso los oprimidos tienen razones para promover” (Wood, 2004: 149).

#### 4. La fraternidad como meta (aristotélica) del socialismo

Sobre el final de §3 dejamos pendientes algunas consideraciones acerca de cuál es la posición del marxismo frente a la felicidad, el disfrute, la vida buena. Si, como hemos visto, el marxismo rechaza al utilitarismo, ¿cuál es entonces el contenido de la alternativa socialista? Quizá convenga recuperar la pregunta que George Orwell se hiciera durante la Segunda Guerra Mundial: “¿Pueden ser felices los socialistas?” En rigor, este genial escritor creía que la fraternidad, y no la felicidad, era la auténtica meta de los socialistas. A su juicio, un mundo feliz, hedonista, satisfecho y aburrido -algo así como un mundo perfecto- era un objetivo vacío, mientras que lo genuinamente humano se manifestaría en una sociedad solidaria y fraterna. Orwell estaba en lo cierto -y muy a tono con la tradición marxista- al rechazar la limitada felicidad utilitarista; pero quizá no deba rechazarse *in toto* esta noción si se opta, alternativamente, por una felicidad de corte aristotélico, tal como propone Miller en su minuciosa lectura comparativa sobre Marx y Aristóteles (Miller, 1990).

Es sabido que Marx y Engels siempre fueron renuentes a fijar los contornos precisos de la sociedad futura, pero al menos en el marco de la discusión contra el utilitarismo arrojan algunas indicaciones bastante claras sobre cómo el comunismo habrá de superar al dogma burgués del bienestar agregado. Así, por ejemplo, en *La Ideología Alemana*, explican la posición del comunismo frente a la teoría stirneriana del disfrute. Tras introducir nociones que luego devendrían clásicas para el materialismo histórico (abolición de la división del trabajo y de la contradicción entre relaciones de producción y fuerzas productivas como requisitos para la superación del limitado disfrute burgués), añaden una noción que parece perderse en los escritos posteriores pero que resurge explícitamente en la *Crítica del Programa de Gotha* (1875), esto es: *la*

*idea del desarrollo integral de las personas como condición para el comunismo.* Al respecto sostienen que “la propiedad privada sólo puede abolirse bajo la condición de un desarrollo omnilateral de los individuos, precisamente porque el intercambio y las fuerzas productivas con que se encuentren sean omnilaterales y sólo puedan asimilarse por individuos dotados de un desarrollo también omnilateral, es decir, en el ejercicio libre de su vida” (Marx/Engels, 1959). Al desarrollo unilateral, sólo sustentado en la utilidad (en tanto satisfacción del deseo o, más restrictivamente, como placer) le oponen una visión del desarrollo integral (omnilateral) de las personas, el cual no tiene que ver con la socorrida metáfora pastoral que imagina un mundo en el cual se puede cazar en la mañana y filosofar después de la cena. Por eso, al polemizar con el disfrute de Stirner, afirman:

[d]entro de la sociedad comunista, la única donde el desarrollo original y libre de los individuos no es una frase, este desarrollo [omnilateral] está condicionado precisamente por la cohesión de los individuos, cohesión que se da, en parte, en las premisas económicas mismas y, en parte, en *la necesaria solidaridad del desarrollo libre de todos* y, finalmente, en el modo universal de manifestarse los individuos sobre la base de las fuerzas de producción existentes. Aquí se trata, pues, de *individuos que han llegado a una determinada fase de desarrollo histórico* y no, ni mucho menos, de individuos casuales cualesquiera, y esto aun prescindiendo de la necesaria revolución comunista, que es, a su vez, una condición común para su libre desarrollo. La conciencia de los individuos acerca de sus relaciones mutuas es también, naturalmente, otra muy distinta y no será, por tanto, ni el “principio del amor” o el *dévoûment* [abnegación] ni tampoco el egoísmo (Marx/Engels, 1959; énfasis propio).

El comunismo, entonces, representa el momento de la superación; el punto en que la unilateralidad del desarrollo capitalista es rebasada. El principio del amor, la abnegación y el egoísmo serán superados; el comunismo no tendrá lugar para una única métrica y, mucho menos, para una única métrica



basada en la utilidad. El egoísmo utilitarista, para el que sólo cuenta el interés individual agregado a escala social será dejado atrás, como así también el limitado disfrute burgués y su contracara ascética. Porque, de lo que se trata, según la visión de Engels y Marx, es de una sociedad en la que los individuos libres -situados en un contexto histórico favorable: el del comunismo- tienen conciencia de sus relaciones mutuas, lo cual se expresa en esa “necesaria solidaridad” que a su vez es premisa del propio comunismo. La excelencia humana -equivalente aristotélico del desarrollo omnilateral- es posible allí donde hay relaciones conscientes que propician el desarrollo de todos y de cada uno; esto es: el comunismo supone “conciencia de los individuos sobre sus relaciones mutuas”, algo que se manifiesta de manera práctica en la fraternidad (*philia*), componente crucial de la vida buena (*eudemonia*). Por eso mismo, en el tercer manuscrito parisino de 1844, Marx señala que entre los obreros comunistas la asociación es un fin en sí mismo, con lo cual la fraternidad deja de ser una simple frase (Marx, 1999: 165).

En efecto, la visión marxiana, que postula una superación de la precaria moral del amor y el ascetismo en el marco de la sociedad comunista, encuentra amplio sustento en la mirada aristotélica. La amistad cívica o fraternidad aristotélicas -vale decir, la “necesaria solidaridad” socialista- consiste en el “mutuo cuidado entre quienes tienen fines comunes, conscientes de su asociación y unidos en la discusión sobre sus intereses comunes” (Miller, 1990: 177). De este modo, por un lado, la solidaridad comunista necesariamente se opone al cálculo utilitario, toda vez que un rasgo clave de las conductas justas propias de la amistad cívica o *philia* consiste en abstenerse de la *pleonexia*, vale decir: abstenerse de obtener para uno mismo cierta ventaja apoderándose de lo que perte-

nece a otro [...] o negándole a una persona lo que le es debido” (Rawls, 2000: 23). Contrariamente, el interés privado utilitarista y el mandato de maximizarlo implican la posibilidad de que se obtengan muchas ventajas “indebidas”. Y por otro lado -según la lectura de Miller- en la *Ética Nicomaquea* puede advertirse una refutación a la posición utilitarista de reducir la experiencia humana a una única dimensión (sea ésta el placer o la satisfacción de deseo racional). Así, en una interpretación que Marx suscribiría, puede decirse: a) que hay actividades más deseables que otras, independientemente del placer que reporten, por lo cual “el bienestar de alguien no es idéntico a la magnitud de su placer”; y b) que esta idea de que no cualquier actividad placentera es valiosa, y de que existen diversas actividades que deben ser evaluadas por separado, es parte de lo que está implicado en la crítica marxiana a Bentham por no “discriminar entre diferentes versiones de la ‘naturaleza humana’” (Miller, 1990: 182-183).

En suma, en la buena sociedad marxiana el placer (el bienestar) es un bien, pero no es el único bien; el comunismo es una sociedad rica, pero no abrumada por el consumismo ni el productivismo, porque sólo se precisa un nivel razonable de abundancia para una vida plena, y porque, como advierten los ecosocialistas, el planeta no resistiría por mucho tiempo un consumo universal equivalente al que hoy tienen los países más desarrollados. Se trata de una sociedad que no atiende sólo a las necesidades físicas de subsistencia, sino al florecimiento integral de las personas; donde el trabajo es atractivo y no es degradante, ni agotador, ni idiotizante; donde los demás no son medios sino fines; donde el valor de las cosas no se mide en dinero. Y es, sobre todo, una sociedad justa, inspirada en principios éticos muy concretos. Y uno de ellos, quizás el principal, es la fraternidad. Sólo en función de estos ideales, traducidos en instituciones y asumidos como propios por las personas que actúan en congruencia con ellos, resultaría posible una sociedad suficientemente justa, en la cual se haga realidad el ideal distributivo que Marx adoptara del revolucionario francés Louis Blanc: “de cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad”.



## Bibliografía

Anderson, Perry. *Arguments within English Marxism*. London: Verso, 1980.

Blackledge, Paul. “Marxism and Ethics”, en *International Socialism Journal*, Nro. 120, October, 2008.

Boron, Atilio. “Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Karl Marx”. En Boron, A. (comp.) *Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: Clacso-Eudeba, 2000, pp. 289-337.

Engels, Friedrich. “Letter from Engels to Marx in Paris”, en *Letters of the Young Engels, 1838-1845* [en línea]. Moscow: Progress Publishers, 1976. [consulta: 17 de septiembre de 2012]

[http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/letters/44\\_11\\_19.htm](http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/letters/44_11_19.htm)

Husami, Ziyad. “Marx on distributive justice”. En Cohen, M., Nagel, T. y Scanlon, T. (eds.) *Marx, Justice and History*. Princeton: Princeton University Press, 1980, pp. 42-79.

Kamenka, Eugene. *The Ethical Foundations of Marxism*. Routledge & Kegan Paul, 1962. Tomado de [www.marxists.org](http://www.marxists.org)

Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero*. En Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas*. Buenos Aires: Editorial Ciencias del Hombre, Tomo 1, 1973 [1867].

Marx, Karl *El Capital* [en línea]. Siglo XXI Editores, 2002, Tomo I. [consulta: 22 de noviembre de 2012] <<http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/capital1/>>

Marx, Karl. *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1999 (1844).

Marx, Karl y Engels, Friedrich. *La Sagrada Familia. Crítica de la crítica crítica*. Buenos Aires: Claridad, 2008.

Marx, Karl y Engels, Friedrich. *La Ideología Alemana* [en línea]. Montevideo: Pueblos Unidos, 1959. Traducida al castellano por Wenceslao Roces. [consulta: 15 de agosto de 2012]. <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1846/ideoalemana/index.htm>

Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Manifiesto Comunista*. Barcelona: Crítica-Grijalbo Mondadori, 1998.

Miller, Richard. “Marx and Aristotle: a kind of consequentialism”, en Callinicos, A. (ed.) *Marxist Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Orwell, George. “Can socialists be happy?”, en Orwell, G. *All art is propaganda. Critical Essays*. London: Harcourt, 2008 (1943), pp. 2002-209.

Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000 (1971).

Reiman, Jeffrey. “Moral philosophy: The critique of capitalism and the problem of ideology”, en Carver, T. (ed.) *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Wood, Allen. *Karl Marx. Arguments of the philosophers*. New York y Londres: Routledge, second edition, 2004.





## La república patriota. Travesías de los imaginarios y de los lenguajes políticos en el pensamiento de Mariano Moreno.

Esteban De Gori. Buenos Aires, Eudeba, 2012.

**Reseña bibliográfica de Tomás Wieczorek\***

*Fecha de Recepción: 31 de marzo de 2013*

*Fecha de Aceptación: 17 de abril de 2013*

RESEÑAS

*La república patriota. Travesías de los imaginarios y de los lenguajes políticos en el pensamiento de Mariano Moreno*, se inscribe en la línea de un tipo de historia política que, en los últimos años, ha buscado dar cuenta de las relecturas, apropiaciones y resemantizaciones que las élites insurgentes realizaron sobre las culturas políticas hispánicas en el marco de los procesos revolucionarios e independentistas en el Río de la Plata. En particular, esta obra de Esteban de Gori (Sociólogo, Doctor en Ciencias Sociales y Docente e Investigador de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires) consigue reponer virtuosamente la trama textual y existencial que informa la siempre polémica biografía política e intelectual de Mariano Moreno. Echando luz sobre la particular respuesta moreniana a las exigencias políticas de su tiempo, el texto en conjunto da cuenta de un riquísimo y documentado análisis, que atraviesa fuentes escritas e iconográficas, para definir tanto el horizonte epocal de su objeto como la persistente potencia histórica de su deriva.

El primer encuadramiento de sentido de este trabajo está dado por los debates sobre el proceso de emancipación política que se inicia en Iberoamérica con la crisis de

---

\* Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Correo electrónico: [tomaswec@hotmail.com](mailto:tomaswec@hotmail.com)

la monarquía española a fines del siglo XVIII. Ya el primer capítulo del libro presenta esta discusión, inclinándose por una perspectiva historiográfica que rechaza la idea de que la emergencia del proceso revolucionario simplemente consistió en una ruptura absoluta con el pasado hispánico, como afirman las versiones que enraízan en algunas interpretaciones decimonónicas sobre los sucesos de Mayo. No se trata entonces de la incorporación de un ideario moderno totalmente ajeno al legado español, sino de que las revoluciones sudamericanas se insertan en las tradiciones operantes al interior del contexto institucional y de la semántica conceptual de la crisis española. El acertado énfasis del autor se centra en la disputa por la legitimidad entre las instituciones que dejaron de funcionar por vacancia o ausencia y aquellas que querían sustituirlas, apelando a tradiciones o rompiendo, siempre parcialmente, con ellas. Así, para dar cuenta de los imaginarios y leguajes políticos presentes en el pensamiento de Moreno, el autor opta por reponer la tensión fundamental, enfatizando en sus reformulaciones americanas, entre la larga tradición pactista peninsular y el regalismo absolutista –ya de raíz divina, ya asentado en la fuerza histórica del linaje- de la monarquía borbónica. En virtud de ello, uno de los ejes argumentales principales de este episodio se despliega en torno a la noción de representación monárquica, en cuya dialéctica ausencia-presencia del rey, antes y después de la invasión napoleónica a España, conviven no sólo los dos cuerpos físico y político –en el cual se da la unidad de los diversos territorios y gentes-, sino también un tercer cuerpo simbólico asociado a la figura del león. Esta tensión permite dar cuenta, en primer lugar, de cómo ante la circunstancia de las “ilegítimas” Abdicaciones de Bayona, la apelación a la fidelidad a Fernando VII opera polémicamente como justificación tanto de la defensa de la retroversión de la soberanía al pueblo y el juntismo ante la *vacatio regis* –que en su extremo americano, será también *vacatio legis*, y consecuente repudio al gobierno desde las Juntas peninsulares-, como de la continuidad de las autoridades coloniales como sus únicos legatarios en virtud del poder real conferido a los peninsulares mediante las reformas borbónicas. Pero esta tensión también es esencial para entender cómo, cuando se consagró la ruptura, y la monarquía y los vicios asociados con ella se vincularon al despotismo y la tiranía –a través de la significativa mediación de la figura napoleónica-, el amor que “lealmente” inspiraba la *persona real* debió

ser traspasado a la *patria*. A través del despliegue metafórico-conceptual del corazón en tanto "órgano amoroso" como categoría secularizada políticamente eficaz, el autor señala la diferencia radical entre el absolutismo regalista, de acuerdo con el cual "se nacía en el corazón del soberano", y el nacimiento como soberano en el corazón del pueblo propio del contractualismo hispanoamericano, para preguntarse entonces "¿cómo provocar en esos corazones <americanos> amor al mando de la Junta de Gobierno? ¿Cómo suscitar en última instancia la legitimidad *amorosa* del dominio político? Y para ello, ¿qué corazón se pretendía lograr? Mariano Moreno respondería: "un corazón endurecido en la libertad republicana."<sup>1</sup>

En un segundo grado, más concretamente moreniano, el libro avanza presentando la sociogénesis del letrado colonial como figura del pensador político-social en Iberoamérica. En esta línea, y con un oído atento al origen y riqueza de una reflexión que comienza a preguntarse por una historia y un destino propiamente americanos, el autor reconstruye una sociabilidad densa que nos demuestra que en la larga continuidad territorial hispanoamericana, aún antes de 1837 o de 1852, existían instituciones y dinámicas que permitieron forjar un entramado relacional entre los intelectuales y el poder. No solamente diversificando las fuentes y referentes que suelen asociarse a la formación política e ideológica de Mariano Moreno -destacando por caso la importancia de las reflexiones pasionales de Victorián de Villalba, o restituyendo los modos en que se leía a Montesquieu-, sino destacando que ya en aquel antiguo centro intelectual hispanoamericano de La Plata (luego Chuquisaca, actual Sucre), la Universidad, la Academia y la Real Audiencia intervenían –y confrontaban- en la disputa por el fundamento de legitimidad del poder: el debate en torno a las aspiraciones reales de la Infanta Carlota tal vez condense ilustrativamente estas disposiciones. Pero lo fundamental tal vez radique en que al leer los mismos libros, debatir en los mismos ámbitos, conocer de primera mano la crisis institucional del mundo hispánico en uno de los centros de poder del sur del

---

1 De Gori, Esteban. *La república patriota. Travesías de los imaginarios y de los lenguajes políticos en el pensamiento de Mariano Moreno*. Buenos Aires, Eudeba, 2012. Págs. 79-80.

continente, se forjó en el seno mismo del letrado colonial la figura del intelectual revolucionario.

Sobre la base del escenario intelectual y moral inmediatamente moreniano, al tercer capítulo de la obra lo subtiende la tesis de que “el compartir preocupaciones, a veces, supone compartir imaginarios políticos, vocablos y palabras.”<sup>2</sup> De Gori se ocupa entonces del lenguaje político de su objeto, enlazándolo eficazmente con el horizonte histórico trazado: en lo fundamental, el republicanismo de Mariano Moreno se estructura en torno al odio al despotismo como vocablo contrario asimétrico koselleckiano de la república virtuosa, con su amor por la patria como necesario complemento. Aquí el autor propone un trabajo semánticamente riguroso sobre los usos conceptuales de términos tales como virtud, rigor, amor, intriga, felicidad, astucia, libertad, patria, en textos emblemáticos de Moreno como el *Decreto de la Supresión de Honores* o el discutido *Plan de Operaciones*, que son también contextualizados en un sentido eminentemente político sobre la base de una importante pesquisa documental. De este largo y meditado capítulo, rico en derivas secundarias y sólo esquemáticamente reseñado, resulta fundamental destacar cómo el autor toma una clara postura en la disputa interpretativa acerca del pensamiento político de Moreno. Rechazando una lectura teológica que lo conduzca a buscar la coherencia exhaustiva del morenismo con una u otra tradición, De Gori concibe a las intervenciones de Moreno como el producto de un pensamiento en acción que se organiza justamente al apropiarse de un modo original de diferentes debates y repertorios teóricos para responder a los dilemas políticos de su tiempo.

En esta misma línea, la conclusión de la obra se debate estimuladamente entre una serie de corolarios sistemáticos y prospectivos, cuya reposición resultaría siempre injusta. A grandes trazos, a la vez que plantea una elegante visión de conjunto de la obra, y sin moverse de su objeto y su tiempo, el autor instala una serie de temas centrales para comprender no sólo el republicanismo de Mayo, sino principalmente su legado. ¿Cómo se relacionan, al interior de este complejo de tradiciones, la república

---

2 Íbid. Pág. 240.

con el elitismo? ¿Cuáles son las articulaciones específicamente locales entre constitucionalismo y democracia? ¿Qué pasa con el poder popular y su activación? ¿Por qué la república antidespótica necesita de liderazgos entre principescos y caudillistas? La intuición de De Gori acerca de que la fórmula republicana hispanoamericana no resolvió de la misma manera que la estadounidense la asimilación entre república y gobierno representativo asiste a la idea de que nuestra revolución hispanoamericana participa con la misma potencia inaugural y creativa que la noratlántica de la historia de la tradición republicana. En definitiva, con este libro se recorta y destaca la *república patriótica* como momento conceptual central en la historia del republicanismo en Iberoamérica y en la propia península. Pero, más aún, la intervención de De Gori nos recuerda que el olvido de su persistente vigencia como “‘material’ plástico en las manos de los hombres haciendo política”<sup>3</sup> no puede hacer más que conducirnos a las actuales dificultades para comprender sistemáticamente las modulaciones de la *república* en la Argentina actual.

---

3 Íbid. Pág. 297.

## Dramas, conflictos y promesas del nuevo constitucionalismo latinoamericano.

Roberto Gargarella\*

*Fecha de Recepción: 15 de marzo de 2013*

*Fecha de Aceptación: 31 de marzo de 2013*

Este texto está dedicado a, e inspirado por, dos grandes maestros de la Filosofía del Derecho y el constitucionalismo, fallecidos en los últimos años. Por un lado, Carlos Nino, profesor argentino con quien tuve la suerte de trabajar durante casi una década, de quien aprendí buena parte de lo mucho o poco que hoy sé, y quien sigue siendo una inspiración -para mí y para la generación de juristas a la que pertenezco- en su decisión de tomar en serio la doble promesa de la democracia y los derechos humanos. Por otro lado, Ronald Dworkin, a quien seguí como estudiante por Inglaterra y por los Estados Unidos, y a quien admiré siempre por el poder de su retórica y la fuerza de sus argumentos escritos, dirigidos siempre en una misma dirección: honrar los ideales del igualitarismo, en un mundo que displicentemente sigue violando derechos sociales y arrasando con los derechos civiles mientras invoca el nombre de las buenas causas.

La Revolución Mexicana que comenzó en 1910 arrojó un resultado notable: la Constitución de 1917.

Como consecuencia de la movilización de la clase trabajadora contra la desigualdad y el autoritarismo crecientes, la Constitución proclamó una extensa y robusta lista de derechos. A diferencia de otras constituciones de la época, tenía un fuerte compromiso con los derechos sociales, incluso con los derechos a la alimentación y a la educación. De hecho, la Constitución mexicana fue pionera en el desarrollo de un constitucionalismo más *social*. La idea era que una constitución no debía limitarse a definir la organización del gobierno y a describir sus límites. Debía insistir también en que todos los ciudadanos tenían derecho [*entitlement*] a bienes y servicios básicos.

---

\* Abogado y Sociólogo. Doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires y por la Universidad de Chicago. Post-Doctorado en el Balliol College de la Universidad de Oxford. Investigador Principal del Conicet. Profesor de la Escuela de Derecho de la Universidad Torcuato Di Tella y de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Correo Electrónico: [robert@utdt.edu](mailto:robert@utdt.edu)

Según el artículo 27 de la Constitución de 1917, por ejemplo, la propiedad de la tierra y el agua dentro de los límites del territorio nacional había sido “otorgada originariamente a la Nación”. Esto significaba que la nación tenía la autoridad final sobre todos los recursos dentro de sus fronteras, los cuales debían ser utilizados a favor del pueblo. El artículo 123 incorporaba amplias protecciones para los trabajadores, reconocía el rol de los sindicatos, protegía los derechos de huelga y asociación, y brindaba regulaciones detalladas sobre las relaciones laborales, anticipándose a posteriores desarrollos en el derecho laboral. Dicha cláusula hacía referencia, por ejemplo, a la duración máxima de la jornada laboral; al trabajo infantil; a los derechos de las embarazadas; al salario mínimo; al derecho a vacaciones, igual salario y condiciones de trabajo higiénicas y confortables.

La mayoría de los países de la región siguieron el ejemplo de México, incluyendo en sus constituciones listas similares de derechos sociales. De este modo, las constituciones latinoamericanas reflejaron y reforzaron el surgimiento de la clase trabajadora como actor político y económico clave en la primera mitad del siglo XX.

A pesar de estas nuevas normas básicas sancionadas en beneficio de los ciudadanos, América Latina experimentó un terrible período de gobiernos autoritarios en las décadas de 1970 y 1980. Este período constituyó un marcado retroceso respecto de la previa expansión de los derechos constitucionales. Pero al terminar el autoritarismo a finales de los años 1980, sobrevino una nueva oleada de reformas constitucionales que, una vez más, pusieron en el centro a los derechos de todos los ciudadanos. En un intento por crear una inclusión política y económica universal, los reformadores impulsaron, por ejemplo, un conjunto de derechos constitucionales positivos: alimentación, educación digna, atención de la salud.

Si bien las naciones latinoamericanas han estado, una y otra vez, a la vanguardia del modelo del constitucionalismo social, el impacto sobre las vidas de las personas no ha sido siempre uniforme. Una de las razones es que, más allá de sus extraordinarias innovaciones en lo que concierne a los derechos sociales, los reformadores han

preservado constantemente nociones anticuadas en torno a la organización política. Han aceptado una tradición constitucional latinoamericana que pone énfasis en la autoridad centralizada y el fortalecimiento del poder presidencial. A diferencia de constituciones más liberales, como la de Estados Unidos, las de América Latina confieren al presidente el poder de declarar el estado de sitio, el poder de intervención federal, el de designar y remover ministros discrecionalmente, y el de legislar en algunos casos. La concentración del poder en el ejecutivo -según diré- hace que las promesas constitucionales sigan siendo aspiraciones y no algo real.

### Constituciones tempranas

La mayoría de los países latinoamericanos entraron al siglo XX con constituciones basadas en acuerdos políticos entre las fuerzas políticas predominantes en la región: liberales y conservadores. Estos grupos habían sido enemigos acérrimos durante la primera mitad del siglo XIX. Los conservadores chilenos trataron brutalmente a sus opositores en los inicios de la República Conservadora en 1833. En Argentina, hubo sangrientos conflictos entre los conservadores *unitarios* y los liberales *federales*. La Guerra Federal en Venezuela (1859-1863) también enfrentó a liberales y conservadores. Y su confrontación en Colombia a menudo hizo estallar guerras civiles. En México, los *liberales puros* lucharon contra las fuerzas de los conservadores *santanistas*. Pero entre 1850 y 1870, estas batallas se tradujeron en una alianza que duraría décadas.

Las constituciones creadas en esos años eran una síntesis imperfecta de los objetivos de los liberales y los conservadores. Los liberales obtuvieron frenos y contrapesos, y neutralidad estatal entre diferentes grupos religiosos; y los conservadores consiguieron autoridad concentrada y regulaciones sobre la moral. En efecto, las nuevas constituciones mezclaron elementos de la Constitución de Estados Unidos, influyente entre los liberales de la época, y de la Constitución chilena de 1833, la más prominente de las constituciones conservadoras de América Latina.



Así, mientras las nuevas constituciones establecían tolerancia religiosa (como pedían los liberales), en algunos casos -como en Argentina- reservaban un lugar especial para el catolicismo (como exigían los conservadores). Mientras estipulaban frenos y contrapesos (como querían los liberales), también favorecían el fortalecimiento del poder ejecutivo (como demandaban los conservadores). Con la misma lógica, ellas se preocupaban por distribuir el poder, y mezclaban el federalismo con una fuerte centralización.

Pero cualquiera que haya sido el equilibrio entre liberalismo y conservadurismo, estas constituciones versaban exclusivamente sobre la organización y los límites del poder. No incluían cláusulas sociales en beneficio de los desaventajados, ni proporcionaban amplios derechos de sufragio o asociación capaces de promover la participación de las masas en la política y en la esfera pública. Corresponde aclarar, por lo demás, que mientras estas constituciones estaban siendo redactadas y debatidas, los grupos radicales -como la Sociedad de la Igualdad en Chile y otros grupos en México y Colombia, que en su mayoría operaron en los años 1850- impulsaban propuestas democratizadoras por elecciones anuales, el derecho de revocatoria de representantes, mandatos limitados, y el derecho de establecer instrucciones obligatorias sobre los mandatarios electos. Estos grupos radicales también promovían reformas para abordar cuestiones sociales. Sin embargo, el pacto liberal-conservador bloquearía todas esas iniciativas. Por lo dicho, puede afirmarse que el pacto liberal-conservador resultó notable no sólo por lo que incluyó, sino también por lo que omitió incluir, o directamente excluyó del acuerdo.

### **La Constitución Social emergente**

El pacto constitucional liberal-conservador fue exitoso en el establecimiento de regímenes de “orden y progreso”: así es como los seguidores latinoamericanos de Augusto Comte describían a los gobiernos autoritarios y estatistas que impulsaron el desarrollo económico. En los años 1880, América Latina gozó de *booms* exportadores centrados principalmente en productos primarios, lo cual condujo a un excepcional período de crecimiento en los ingresos y de estabilidad política.

Luego vino la transformadora incorporación política de la clase trabajadora y eventualmente el derrumbe económico de 1929-1930. Y a ello siguió otra serie de cambios fundamentales. Los más visibles fueron económicos: fue cada vez más difícil exportar productos primarios e importar manufacturas básicas. Allí donde alguna vez la incidencia del estado en la esfera económica había sido muy restringida, ahora los gobiernos intervenían abiertamente para obtener el control de la producción y la distribución de los recursos. Los estados asumieron nuevas funciones, creando bancos centrales y agencias reguladoras, y fijando los precios.

La Segunda Guerra Mundial precipitó la transformación. América Latina comenzó, una vez más, a exportar alimentos y otros productos primarios a los países más directamente involucrados en el conflicto. Además, la mayoría de los países de la región tuvieron que sustituir los bienes manufacturados que solían importar de los países más industrializados que ahora estaban luchando en la guerra. El resultado fue un gradual proceso de “industrialización por sustitución de importaciones” que fortaleció a la clase trabajadora industrial urbana, la cual a su turno demandó un rol más activo en la vida pública.

Frente a todas estas novedades, el viejo esquema social excluyente se tornaría insostenible. Pero los sectores más favorecidos simplemente no querían resignar sus ganancias. Ni querían luchar por ellas en una guerra civil. ¿Qué hacer?

El ejemplo de México, 1917 -no la crisis y la violencia armada de la Revolución, sino la respuesta legal subsiguiente- pareció ser una solución atractiva. La Constitución mexicana logró integrar demandas sociales al tradicional acuerdo liberal-conservador.

Inspirados en el ejemplo mexicano, los líderes de los pactos liberal-conservadores en otros lugares de América Latina reconocieron que era necesario reconsiderar el modelo radical que había sido marginado de las discusiones constitucionales previas. Esta sería una de sus concesiones fundamentales, destinadas a contener la agitación social.

Una tras otra, las constituciones latinoamericanas empezaron a añadir nuevas preocupaciones sociales a sus matrices legales existentes. Ello es lo que ocurrió en Brasil en 1937; Bolivia en 1938; Cuba en 1940; Uruguay en 1942; Ecuador y Guatemala en 1945; Argentina y Costa Rica en 1949. Pero aún así la matriz original, en términos de organización del poder, fue apenas alterada. Se agregaron compromisos sociales (básicamente, una lista de derechos económicos y sociales) a constituciones que siguieron siendo conservadoras y restrictivas en lo concerniente a la organización del poder. Las nuevas constituciones retuvieron ejecutivos fuertes, sufragio limitado, elecciones infrecuentes, elección indirecta de funcionarios, y poderes judiciales poderosos preparados para restringir las iniciativas populares. Se conjugaba así una constitución de avanzada o vanguardia en materia de derechos, con una constitución todavía anclada en los siglos dieciocho y diecinueve en materia de organización del poder.

### **Multiculturalismo y Derechos Humanos**

Desde finales de los años 1980, América Latina ha experimentado una segunda ola de reformas constitucionales. Brasil adoptó una nueva constitución en 1988, Colombia en 1991, Venezuela en 1999, Ecuador en 2008, y Bolivia en 2009. Argentina revisó su constitución en 1994, y México hizo lo propio en 2011.

La mayoría de estos cambios es producto, de un modo u otro, de dos tramas sombrías. La primera es política: el surgimiento de dictaduras militares luego del golpe militar contra el presidente chileno Salvador Allende en 1973. La segunda es económica: la adopción de reformas neoliberales a partir de los últimos años de la década de 1980.

Los gobiernos militares tuvieron efectos profundos sobre la vida constitucional de la región. En Chile, por ejemplo, la constitución de 1980 creada por el general Pinochet estableció numerosos enclaves autoritarios: senadores vitalicios, lo cual le permitió a Pinochet ser miembro del Senado durante el período democrático; “senadores

designados”, lo cual también permitió a integrantes de la fuerzas armadas y de la policía ser miembros del Senado; y el requisito de mayorías especiales para cambiar aspectos básicos del sistema institucional (por ejemplo: la educación, las fuerzas armadas, y la organización del Congreso). De manera similar, la Constitución brasileña de 1967, proclamada bajo el gobierno militar del general Humberto Castelo Branco, limitaba rigurosamente el federalismo y las libertades políticas y civiles. Las grandes concentraciones estaban sujetas a autorización gubernamental, los partidos políticos fueron reducidos al partido gobernante y a un solo partido de oposición, y el sufragio directo -esto es: votar por los funcionarios en vez de por electores que elegirán a dichos funcionarios- fue eliminado en las principales ciudades por “razones de seguridad”.

Con el retorno de la democracia, los países necesitaron reconstruir sus constituciones. Y además de restituirle un diseño democrático al proceso político, las reformas constitucionales una vez más expandieron los derechos básicos. Estos cambios dieron estatus especial, a veces constitucional, a los tratados internacionales de Derechos Humanos que los países habían firmado durante las cuatro o cinco décadas previas. Argentina, Brasil, Bolivia, Colombia, Costa Rica, Chile y El Salvador usaron los tratados para proteger los derechos que habían sido sistemáticamente violados por los regímenes autoritarios.

El estatus legal especial conferido a los tratados de Derechos Humanos ha tenido importantes consecuencias políticas. En parte, estas iniciativas promovieron una reconciliación de algunos sectores de la izquierda política con las ideas acerca del derecho y el constitucionalismo. Algunos elementos de la izquierda habían menospreciado anteriormente estas ideas como componentes de una legalidad y una democracia “meramente formal” que creaban ilusiones acerca del poder y no producían ningún beneficio real para los trabajadores y los pobres. El nuevo estatus legal que muchas de estas constituciones otorgaron a los Derechos Humanos también tuvo un importante impacto sobre los conservadores. Muchos jueces conservadores, genuinamente comprometidos con los ideales del imperio de la ley, comenzaron a considerar más seriamente los argumentos legales basados en el valor de los Derechos Humanos.

Las nuevas democracias, junto con las reformas en la gobernanza, implementaron programas de “ajuste estructural”: drástica reducción del gasto público y eliminación de programas sociales. La austeridad requirió cambios en los estatutos legales y, a veces, incluso cambios constitucionales. Por ejemplo, el presidente de Brasil, Fernando Henrique Cardoso, impulsó 35 enmiendas constitucionales para facilitar las privatizaciones. La reforma del Artículo 58 en la Constitución colombiana de 1991 proporcionó mayores garantías a los inversores extranjeros. Cambios similares fueron realizados en México, Perú y Argentina.

Los programas de ajuste económico crearon una crisis económica y social que incrementó la presión por una nueva ola de reformas. Los programas neoliberales acrecentaron el malestar social y los niveles de desempleo en países en los cuales no había redes de seguridad sólidas. De repente, millones de personas se hallaron en la más abyecta pobreza, sin medios para asegurar su subsistencia ni la de sus familias. Ese período produjo la crisis del 2001 en Argentina, el “Caracazo” -violentas protestas en Venezuela-, y la crisis presidencial en Ecuador. El estado, que en las cuatro décadas previas había garantizado empleo y protecciones sociales para vastos sectores de la población, estaba achicándose. Valiosos activos estatales eran vendidos rápidamente con muy poco conocimiento o escrutinio público.

Las protestas estallaron a través de la región, con manifestantes que demandaron a sus constituciones -y a la clase política en particular- que hicieran efectivas las protecciones sociales prometidas. La más famosa de estas insurrecciones, liderada por los Zapatistas mexicanos en 1994, fue provocada en buena medida por la aceptación por parte de México del Tratado de Libre Comercio de América del Norte con Estados Unidos y Canadá. Una resistencia similar se desarrolló en Bolivia durante las guerras del agua y del gas en 2000 y 2003 respectivamente, cuando las poblaciones se alzaron contra la privatización de sectores básicos de la economía nacional. La ocupación de tierras privadas por el Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra en Brasil; los esfuerzos de los sin techo por tomar tierras en Santiago, Chile, y en Lima, Perú; el

surgimiento del movimiento de los *piqueteros* en Argentina; y violentas acciones de protesta contra la explotación de recursos minerales en toda la región fueron todas respuestas a la crisis creada por la austeridad.

Éstas y otras agitaciones inspiraron significativas reformas socio-legales en Colombia, Bolivia, Ecuador, Venezuela y México. Las actuales constituciones de América Latina garantizan la protección del medio ambiente, como así también el acceso a la atención de la salud, la educación, el alimento, la vivienda, el trabajo y la vestimenta. Algunas incluyen garantías de igualdad de género y mecanismos de democracia participativa, más allá del voto. Las constituciones crean instituciones de referéndum y consulta popular, e introducen el derecho de revocatoria de los legisladores. Algunas constituciones reconocen derechos de discriminación positiva. Notablemente, muchas de las nuevas constituciones afirman la existencia de un estado o identidad nacional pluri- o multi-cultural y proporcionan especial protección a los grupos indígenas.

### La “sala de máquinas” de la Constitución

Tras el fin del período autoritario, los reformadores de las constituciones lograron mucho en términos de promover los intereses de los más desaventajados.

Sin embargo, las reformas, aunque imponentes en alcance, tuvieron relativamente poco impacto sobre la vida real de aquellos mismos que debían ser prioritariamente beneficiados por aquellas. Décadas después de la aprobación de las constituciones sociales, la desigualdad económica en la región ha empeorado o se ha mantenido en niveles que rivalizan con los del África Sub-sahariana. Más aún, la doctrina legal prevaleciente a lo largo de América Latina (al menos, durante varias décadas) tendió a sostener que los derechos sociales no eran de cumplimiento obligatorio: se dijo de ellos que no eran otra cosa que un compromiso declarativo con objetivos a ser perseguidos, en lo posible, por las autoridades políticas. Esto no significa que los derechos sociales nunca se hayan puesto en marcha, desde su creación. Por caso,

en años recientes, la justicia colombiana ha desempeñado un rol importante en la reivindicación de derechos constitucionales básicos, como el relacionado con la atención de la salud, establecido en la Constitución de 1991. Su ejemplo ha sido iluminador para los tribunales de toda la región. Sin embargo, sigue siendo cierto que la regla general en la materia ha sido la de políticos y jueces que no han implementado ni hecho cumplir los derechos sociales incorporados en sus constituciones.

Una de las principales razones de los fracasos de estas reformas constitucionales es el hecho de que los reformadores concentraron sus energías en delinear derechos, sin tener en cuenta el impacto que la organización del poder suele tener sobre los mismos. Luego de las reformas promovidas por ellos, el núcleo de la maquinaria democrática quedó sin cambios, lo cual dejó los controles políticos mayormente en manos de los grupos tradicionalmente poderosos.

Siglos atrás, y lúcidamente, los ingenieros del pacto liberal-conservador habían sabido emprender un camino muy diferente. Para garantizar las protecciones al derecho de propiedad, por ejemplo, propusieron modificar la organización del poder político de modo acorde -es decir, no se conformaron con agregar un derecho constitucional a la propiedad. Típicamente, propusieron entonces adicionar a dicha cláusula de derechos otras restricciones sobre la maquinaria política, limitando las libertades políticas de la mayoría. Por supuesto, hoy podemos estar en desacuerdo, normativamente, con el camino elegido. Sin embargo, podemos seguir elogiando la lucidez con la que encaraban las reformas. Para decirlo resumidamente: *porque estaban interesados en modificar la estructura de los derechos, se preocuparon prioritariamente por modificar, de modo acorde, la organización del poder.*

La estrategia de los reformadores actuales también contrasta con lo que había sido el enfoque tradicional de los pensadores radicales que nos antecedieron. Los viejos reformadores concentraron sus energías en la producción de cambios en la organización política: les interesaba, ante todo, realizar cambios políticos y económicos por medio de la movilización de masas. A diferencia de los reformadores de hoy, aquellos viejos

radicales nunca suscribieron el modelo (conservador) de autoridad concentrada (como sí tienden a hacerlo los reformadores actuales, de todo tipo); ni nunca hablaron el lenguaje liberal de los derechos (como sí lo hacen, en la actualidad, todos los reformadores).

El problema con las nuevas constituciones no es simplemente que no van lo suficientemente lejos hasta llegar a la “sala de máquinas” política, donde las leyes son creadas e implementadas. Tal problema podría ser abordado en la próxima ronda de reformas.

El problema es que al preservar una organización de poderes que refleja el modelo decimonónico de autoridad concentrada, los reformadores presentan un diseño contradictorio, que termina por socavar las iniciativas en materia de derechos que han priorizado. De este modo, las nuevas constituciones incorporan ideas democráticas y socialmente comprometidas acerca de los derechos, al tiempo que sostienen una organización política tradicionalmente vertical. Pero es precisamente la vieja organización política híper-presidencialista la que ha ahogado el empoderamiento popular prometido por las nuevas constituciones. Para decirlo de modo más simple: las reformas de avanzada en materia de derechos terminan siendo bloqueadas por la vieja estructura política favorable al poder concentrado. Por ejemplo, las autoridades políticas de Argentina se negaron a implementar las cláusulas participativas incorporadas en la Constitución de 1994; el presidente de Ecuador vetó sistemáticamente todas las iniciativas dirigidas a poner en vigor los nuevos mecanismos creados para la participación popular; y en Perú, Chile, México y Ecuador, los líderes indígenas a menudo sufrieron cárcel o represión cuando trataron de poner en práctica sus derechos recientemente adquiridos. La vieja política se interponía así a los nuevos derechos.

Los desafíos para asegurar derechos básicos y una democracia más fuerte en América Latina son grandes: es tiempo, entonces, de que la clase trabajadora y los grupos desaventajados irruman, de una vez por todas, en la sala de máquinas. Una presidencia fuerte tiende a crear estabilidad, pero ¿a qué precio? El poder concentrado también produce abusos.



La estrategia reformista adecuada requiere entonces empoderar a los ciudadanos en su conjunto. Cambios de este tipo pueden parecer ambiciosos, pero pueden ser alcanzados; en verdad, algunos ya se han logrado. Por ejemplo, casi toda América Latina ha suscripto la Convención sobre Pueblos Indígenas, la cual asegura que los grupos indígenas sean consultados antes de que los gobiernos lleven a cabo reformas que puedan afectar sus derechos de manera significativa. Aunque pocas constituciones han reconocido el derecho de consulta, y aún menos países lo han implementado, muchos tribunales han tomado seriamente dichas cláusulas, y han contribuido a que comience a hacerse realidad.

También son posibles reformas menores, y algunas ya han sido diseñadas y puestas en práctica. Por ejemplo, en ciertas partes de América Latina se ha vuelto más fácil para los querellantes obtener un reconocimiento legal, lo cual amplía el acceso a los tribunales. Pequeños cambios formales han provocado significativas modificaciones en las actitudes de los tribunales respecto de los grupos desaventajados. Los tribunales se han vuelto más sensibles a las demandas de los pobres. De todos modos, insisto, ninguno de estos cambios promisorios va a resultar realmente efectivo sin un radical cambio sobre la “sala de máquinas” de la Constitución. Ningún cambio va a ser suficientemente profundo en la medida en que la puerta de ingreso a dicha sala continúe, como hasta hoy, cerrada a las clases populares.

\*\*\*

Una extraordinaria muestra de autocrítica por parte del viejo constitucionalista Arturo Sampay explica por qué, sin cambios en la organización básica del poder, la promoción de reformas sociales a través de la consagración de nuevos derechos, no termina por funcionar. Sampay fue el redactor de la Constitución argentina de 1949, durante el gobierno del general Juan Perón. Dicha constitución incorporaba una extensa e innovadora lista de derechos sociales, pero al mismo tiempo adoptaba el modelo de poder de Perón: centralizado, personalizado y centrado en el poder ejecutivo. En un artículo que Sampay publicó varios años más tarde, el jurista cuestionó sus propias iniciativas:

La reforma constitucional de 1949 no fue propiamente conducente al predominio del pueblo, [mediante] el ejercicio del poder político por parte de los sectores populares. Esto se debió, primero, a la fe que los sectores populares victoriosos tenían en el liderazgo carismático de Perón. Segundo, se debió a la propia actitud vigilante de Perón, quien hizo todo lo posible para evitar que los sectores populares obtuvieran un poder real que pudiera afectar el poder del gobierno legal. Estos hechos ayudaron a que el gobierno se mantuviera en el poder hasta que los sectores oligárquicos, asociados a las fuerzas armadas, decidieron poner fin al gobierno. Ese fue, entonces, el Talón de Aquiles de la reforma. Y esto explica por qué la Constitución murió, igual que Aquiles, a una edad temprana, a manos de su enemigo.

Sampay reconoció el error fatal que cometieron él y otros miembros de su generación al no prestar suficiente atención a la dinámica de poder inscripta en la constitución. Allí donde el poder presidencial es el único guardián del poder popular, el pueblo difícilmente sea respetado y escuchado.

Los reformadores sociales de hoy deberían aprender la lección de Sampay. Las nuevas constituciones necesitan unir los derechos con el poder. Necesitan hacer que la organización del poder político sea congruente con los impulsos sociales que incorporan a través de los nuevos derechos. De lo contrario, una visión democrática inclusiva de la justicia social seguirá siendo cautiva del modelo político elitista del siglo diecinueve.

## Normas de Publicación

El envío de artículos se realizará por correo electrónico a [anacronismoeirrupcion@sociales.uba.ar](mailto:anacronismoeirrupcion@sociales.uba.ar)

A continuación, se detallan los criterios formales que deberán cumplir las contribuciones para ser consideradas por parte de lo/as evaluadore/as, quienes para aceptarlas, juzgarán su pertinencia temática, conceptual y metodológica respecto de la propuesta programática de la publicación.

Los originales enviados deberán cumplir los siguientes criterios:

- Los artículos que se propongan para su publicación en la Revista deberán ser originales y no haber sido publicados previamente en ninguna de sus versiones y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra revista. A los autores se les pedirá la firma de un documento que declare la originalidad y cesión de derechos del trabajo escrito.
- Los autores deberán remitir a la dirección electrónica de la Revista dos versiones de su artículo. Una de ellas debe contener todos los datos personales y de inscripción institucional del autor. En la otra versión debe eliminarse toda información directa o indirecta que pueda permitir la identificación del autor (esto implica la supresión de agradecimientos, referencias a textos propios, etcétera).
- Los originales serán sometidos a un proceso editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los Directores y los miembros del Comité Editorial, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos y formales indicados en estas normas, será enviado a dos pares académicos externos, quienes determinarán en forma anónima: 1)

publicar sin cambios; 2) publicar cuando se hayan cumplido correcciones menores, 3) publicar una vez que se haya efectuado una revisión a fondo o 4) rechazar. En caso de discrepancia entre ambos resultados, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación. Los resultados del proceso de dictamen académico serán inapelables en todos los casos.

- Cada artículo contará con un resumen en su lengua original y otro en inglés (Abstract). Los idiomas aceptados por la Revista son el español, el portugués, el francés y el inglés. Los resúmenes tendrán un máximo de 200 palabras.
- Cada colaboración estará acompañada de palabras clave (no más de cinco) que facilitarán la referenciación del artículo. El criterio a seguir, respecto al idioma, es el mismo que el de los resúmenes.
- La estructura argumentativa del trabajo tendrá las siguientes secciones (en este orden): título, resúmenes en lengua original y segunda lengua, palabras clave en lengua original y segunda lengua, cuerpo del trabajo y bibliografía.
- El cuerpo central de cada trabajo tendrá un mínimo de 4.000 palabras y un máximo de 10.000. En el caso de las reseñas bibliográficas, la extensión será de 500 a 1.500 palabras.
- Toda la copia (incluyendo notas, gráficos, referencias y cuadros) estará tipeada con interlineado de espacio y medio. La fuente será *Times New Roman* 12 y los márgenes izquierdo, derecho, inferior y superior tendrán 3 cm desde el borde de la página.
- Los archivos se deben enviar en formato Word.
- Las citas irán a pie de página con formato conforme a las normas internacionales de citas.



**A. Sistema tradicional: citas bibliográficas mediante notas a pie de página.**

En este caso, no se incluirá elenco bibliográfico al final del artículo. Las notas se confeccionarán según un criterio general y uniforme que incluirá: apellido(s), nombre(s), *título*, lugar de edición, nombre de la editorial, año de aparición, página(s); distinguiéndose entre libro, artículo de revista y artículo incluido en libro. Una obra ya citada se mencionará con el nombre del autor seguida de *op. cit.* y la página. Si el autor tiene varias obras citadas en el artículo se abreviará el título, seguido de *cit.* y la página.

Ej. Nota 1: Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 19.

Nota 5. Skinner, *op. cit.* 12-25.

**B. Sistema abreviado: Referencia bibliográfica + Elenco bibliográfico al final del artículo.**

Cuando se opte por este sistema, las citas serán indicadas en el texto por un paréntesis que contenga autor, año de aparición de la obra y número de la página.

Ejemplo: (Skinner, 2005: 12-29).

En lo que se refiere a las citas bibliográficas al final del documento se seguirá el sistema europeo. Ello implicará que, en relación con el formato de referencias en el texto (distinguiéndose libros, artículos, monografías, tesis, otro tipo de fuentes con autor), las mismas serán indicadas de la siguiente manera:

## **Especificación de los criterios de citación para la bibliografía final o a pie de página**

### **Libros**

#### **a. Libro con un autor**

Ejemplo:

Beuchot, Mauricio. *La hermenéutica en la Edad Media*. México D. F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

#### **b. Libro con más de un autor**

Ejemplo:

Irving, A. V. y Frankfort, H. A. *El pensamiento prefilosófico: Los hebreos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1956.

Para libros con más de tres autores, o bien se registran los nombres de todos los autores o el nombre del primer autor seguido de “y otros” [*et al*].

Ejemplo:

Henry, A. M. y otros. *Iniciación teológica*. Barcelona: Herder, 1957.

#### **c. Libro de autor desconocido**

Se utilizará el título en el lugar del autor.

Ejemplo:

*Poema del mio Cid*. Buenos Aires: Colihue, 1983.

#### **d. Libro con un autor y un editor**

Ejemplo:

Campbell, George. *The Philosophy of Rhetoric*. 1776. Ed. Lloyd F. Bitzer. Carbondale: Southern Illinois UP, 1988.



### **Capítulo de un libro**

Ejemplo:

Chauí, Marilena. "Spinoza: poder y libertad". *La filosofía política moderna*. Comp. Atilio Boron. Buenos Aires: CLACSO-Eudeba, 2000. 111-142.

### **Revista**

Ejemplo:

*Sociedad*. Buenos Aires: UBA. Facultad de Ciencias Sociales. 1992.

### **Artículo de Revista**

Ejemplo:

Rivarosa, Alcira. "La resolución de problemas ambientales en la escuela y en la formación inicial de maestros". *Revista Iberoamericana de Educación*. 40 (2006):111-124.

### **Enciclopedias generales**

Ejemplo:

*Nueva enciclopedia del mundo*. 39 vol. Bilbao: Instituto Lexicográfico Durvan, 1996.

### **Entrada en una Enciclopedia**

Ejemplo:

"filosofía política". *Nueva enciclopedia del mundo*. 39 vol. Bilbao: Instituto Lexicográfico Durvan, 1996. 22, 6902-6904.

### **Diccionario**

Ejemplo:

Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994.

### **Entrada en un Diccionario**

#### Ejemplo:

Matteucci, Nicola. "República". *Diccionario de Política*. Bobbio Norberto, Matteucci, Nicola, Pasquino, Gianfranco. México: Siglo XXI, 2002.

### **Tesis doctoral no publicada**

#### Ejemplo:

Estaun Ferrer, Santiago. "Estudio evolutivo de los indicios gráficos de la temporalidad". *Tesis de Doctorado*, Universidad Autónoma de Barcelona. Facultad de Letras, 1998.

### **Contribución para Congresos o Conferencias**

#### Ejemplo:

Di Pego, Anabella. "La inscripción del pensamiento político de Hobbes en las concepciones antiguas: continuidades y rupturas con Platón y Aristóteles", X Congreso Nacional de Ciencia Política de la Sociedad Argentina de Análisis Político, Santa Fe Argentina, Agosto de 2009.

### **Documentos electrónicos**

#### **Revista científica en red [on line]**

##### Ejemplo:

MELERO, Remedios. "Acceso abierto a las publicaciones científicas: definición, recursos, copyright e impacto". *El profesional de la información*. [en línea], vol. 15, núm.4, julio -agosto 2005. [consulta: 4 de junio 2008] <<http://eprints.rclis.org/archive/00004371/01/EPI-rmelero.pdf>>.

#### **Sitio WEB**

OCDE. Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico. [en línea]. [consulta: 8 de junio 2008]. Disponible en: <<http://www.oecd.org>>





Convocatoria de artículos para el Número 5.

Tema:

"La problemática de la igualdad en la tradición  
y actualidad de la Teoría y Filosofía Política"

*Fecha límite de presentación:*  
*28 de Octubre de 2013*

*Dirección de Email para el envío:*  
*[anacronismoeirrupcion@sociales.uba.ar](mailto:anacronismoeirrupcion@sociales.uba.ar)*

*Normas de publicación disponibles en:*  
*<http://revistasiiigg.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/about/submissions#author>*  
*Guidelines*



**Revista Anacronismo e Irrupción**  
ISSN 2250-4982 - Volumen 3 - N° 4  
Mayo 2013 - Noviembre 2014  
Instituto de Investigaciones Gino Germani  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad de Buenos Aires - Argentina