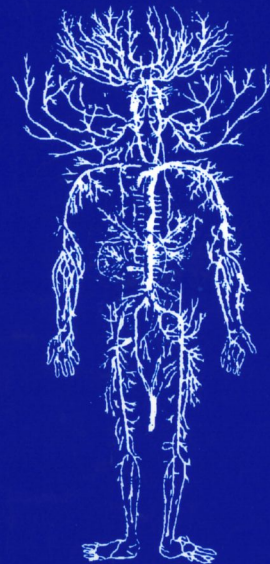




CURSOS E CONGRESOS  
DA  
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

*El pensamiento filosófico y político en la Ilustración Francesa*

*El pensamiento  
filosófico y político  
en la  
Ilustración Francesa*



COORDINADORES  
María Xosé Agra Romero  
Luís R. Camarero  
Jesús Ríos Vicente  
Martín González

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA



Cursos e Congresos da Universidade  
de Santiago de Compostela

Nº 73

Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social,  
Departamento de Lóxica e Filosofía da Ciencia-  
Filosofía do Dereito, Moral e Política

Simposio

sobre

El Pensamiento Filosófico  
y Político en la  
Ilustración francesa

*En conmemoración del bicentenario  
de la Revolución francesa*

Santiago de Compostela, 9-11 de octubre de 1989

**Coordinadores:**

M<sup>a</sup> Xosé Agra Romero • Luís R. Camarero  
Jesús Ríos Vicente • Martín González

1992

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

# OBSERVACIONES

ASTRONOMICAS, Y PHISICAS

HECHAS

DE ORDEN DE S. MAG.

EN

LOS REYNOS DEL PERÚ

Por D. JORGE JUAN, Comendador de Aliaga en el Orden de S. Juan, Socio Correspondiente de la R. Academia de las Ciencias de Paris, y D. ANTONIO DE ULLOA, de la R. Sociedad de Londres, ambos Capitanes de Fragata de la R. Armada.

DE LAS QUALES SE DEDUCE

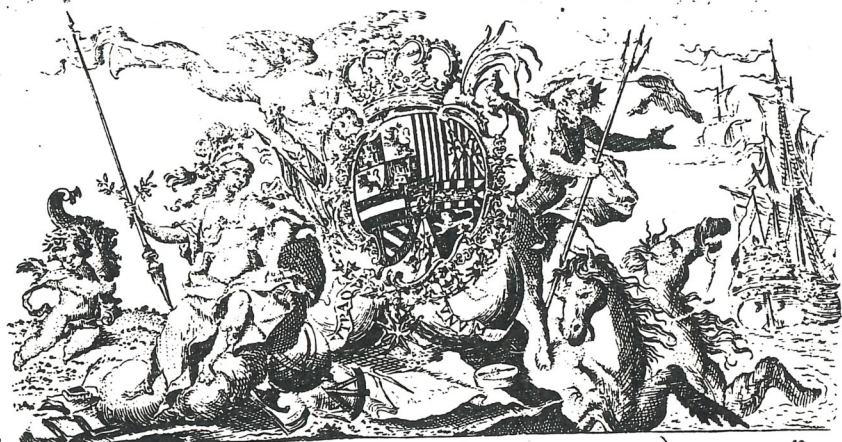
LA FIGURA, Y MAGNITUD

DE LA TIERRA,

Y SE APLICA

Comp. de Abu de Sant.º

A LA NAVEGACION.



IMPRESSO DE ORDEN DEL REY NUESTRO SEÑOR  
EN MADRID

Por JUAN DE ZUÑIGA, Año M.D.CC.XL.VIII.

## OS ILUSTRES ESCUROS

María Xosé Agra Romero

En 1789. *Os emblemas da razón*,<sup>1</sup> J. Starobinski ofrécenos unha magnífica aproximación ao acontecemento revolucionario desde unha análise do cambio na arte e na estética e no que a arte e o acontecemento se iluminan mutuamente. o autor amósanos as imaxenes, mitos e emblemas que animan este período. o obxectivo que aquí perseguimos é unha lectura, tomando como punto de partida a interpretación de Starobinski e máis concretamente os capítulos titulados "O Xelo" e "O Xuramento", da construción sexo/xénero que se opera neste momento histórico, momento decisivo desde a perspectiva das mulleres e no que asistimos a unha redefinición da polaridade masculino/feminino.

Como é sabido na Primavera de 1789 ábrese os Estados Xerais, referíndose a este feito J. Starobinski nos di:

"Na procesión dos Estados Xerais, durante esta primavera de penumbra, a ostentación fastuosa dos traxes da nobleza e o clero escandaliza ó pobo; estos privilexios, ausentes de todo brillo persoal, estos "ilustres escuros" (a expresión é de Mme. Stael), parecen usurpar as distincións que afectan... Este momento -continúa Starobinski- é importante alí onde, para espectadores que aprenderon a calcular, a maxia do fasto deixa de operar: o gasto xa non inspira o asombro respetuoso; só conta o traballo que produxo estes palacios; e os homes escuros, sen os cales a sociedade brillante non se tivera recuberto dunha capa de ilusións, van facer oír as súas queixas.

Para quenes o condenan e queren abolilo, o mundo que se extingue ten o rostro do mal: é a expresión dunha vontade que rexeita activamente o ben universal, que se pecha irracionalmente nos seus goces estancos e que deste modo, convertese no equivalente dun accidente da natureza, dunha plaga que os homes razonabeis deben combater e dominar"<sup>2</sup>.

Este texto está escrito tendo como clave unha lectura simbólica dos signos climatolóxicos, a propósito dun texto de Bernardin de Saint-Pierre, na que as catástrofes naturais, -a descripción do terrible inverno de 1778-1789 e a chegada da primavera tardíaveñen a significar as desgracias do Estado: a bancarrota, a decrepitude das institucións, a miseria do pobo. A natureza física serve para describir a degradación da natureza humana, pero tamén para mostrar, tras a catástrofe, a posibilidade de renovación ou renacemento universal que representa a primavera. Dase, pois, unha relación paradoxíca entre natureza física e natureza humana que maniféstase dun xeito máis craro no caso das mulleres. pero voltemos ao texto.

Na primeira parte atopámos cunha descripción do momento da procesión, descripción que insiste na carencia de asombro ante a espectacularidade do desfile dos estamentos do antigo réxime e no que se resalta a sobriedade dos homes vestidos de negro,

<sup>1</sup> J. Starobinski, 1789, *Les emblemes de la raison*. París, Flammarion, 1979 (orig. 1973). Vers. Cast., 1789. *Los emblemas de la razón*. Madrid, Taurus, 1988.

<sup>2</sup> Ibid. vers. cast. p. 14-15.



dos ilustres escuros. Aos representantes do Terceiro Estado contrapóñense o fasto e o brillo da decadente sociedade absolutista. A sobriedade da vestimenta, neste caso, permite percibir o enfrontamento cunha sociedade fastuosa e artificial, teatral e enmascaradora, facciosa e conspiradora, fronte, en definitiva, a unha sociedade “afeminada” nas costumes e no carácter. Afeminamento que non só denunciaban os pensadores anti-franceses como marca de decadencia, senón tamén sinalado por aqueles que apostan pola rexeneración social, pola renovación.

Podemos decir que, en primeira instancia, a referencia os “ilustres escuros” ven dada en terminos de vestimenta. E hai que sinalar que a vestimenta adquire neste momento unha crara resonancia política, pasando de ser unha cuestión privada a ser unha cuestión pública. Así, segundo Lynn Hunt<sup>3</sup>, as persoas pasan a identificarse pola vestimenta como moderados, aristócratas etc... e insiste en que foi tal a carga política que adquiriu que en Outubro de 1793 a Convención tivo que decretar a liberdade de vestimenta, decreto que, como nos dí a autora, estaba craramente dirixido en contra dos clubs de mulleres, xa que os seus membros levaban gorros roxos e facían que as demais mulleres os levaran.

Dúas cuestións merecen ser destacadas a propósito do significado político da vestimenta. En primeiro lugar, a sobriedade dos homes de negro fronte a espectacularidade e afeminamento. E, en segundo lugar, a liberdade de vestimenta fronte a masculinización que se está a operar dos espazos público e privado, e que podemos percibir mellor tomando ás mulleres como punto de referencia.

## O Cataclismo

Na corte absolutista as mulleres tiñan unha grande influencia política, aínda que vinculada ao privado (entendido coma ámbito de facción e conspiración) con, obviamente, consecuencias públicas. Tamén hai que ter en conta a importancia dos salóns. A cultura dos salóns, onde as mulleres disfrutaban dunha existencia pública, actuando coma centros de poder feminino. Mais a existencia pública das mulleres preséntase como un sintoma de decadencia e corrupción na medida en que están fora de lugar, isto é, fora do matrimonio, e van ser acusadas de exemplificar o artificio contrario á natureza: as malas artes, a perversidade.

A influencia das mulleres véese como un reino que ven a ser, como suxire Montesquieu, algo así coma “un estado dentro do Estado”. Xustamente é esta imaxe da muller pública a que polariza todas as opinións e disquisicións dirixidas a amosar que as mulleres son a causa da desorde social, da corrupción e decadencia dunha sociedade cando éstas se sitúan en posicións “pouco naturais”. Pola contra, a sobriedade dos ilustres escuros representa a transparencia e a publicidade. O asombro respetuoso do espectador ven a ser substituído por un público activo que se presenta como manifiesto, aberto, transparente, que deixa oír a voz do traballo, do cálculo: son os “homes públicos”.

Nesta primavera, pois, asistimos ao derrumbo dunha sociedade “brillante” e, daquela, falsa, e ao xurdimento da sociedade da autenticidade, do cálculo, do traballo,

<sup>3</sup> Lynn Hunt, “La vida privada durante la Revolución Francesa” en *Historia de la vida privada* Vol. IV, Directores Philippe Aries y Georges Duby, Madrid, Taurus, 1989 (orig. Editions du Seuil, París, 1987) pp. 21-51.

dos “ilustres”, onde a maxia do gasto e o fasto deixan de operar para dar paso a unha nova sociedade na que se estrutura unha xenuína e estreita relación entre xénero e esfera pública.

Segundo a lectura simbólica de Starobinski, o Cataclismo convértese no emblema das desgracias do Estado e “de ningún xeito é o seu decorado un postizo, senón que se nos ofrece coma a súa manifestación visible”. Na lectura aquí proposta, a catástrofe, o cataclismo, o emblema das desgracias do Estado ten a forma da muller: a muller pública que representa o mal, o accidente. Se lembramos o remate final do texto antes citado, alí decíase que: “Para que nesos e condenan e queren abolilo, o mundo que se extingue ten o rostro do mal: é a expresión dunha vontade que rexeita activamente o ben universal, que se pecha irracionalmente nos seus goces estancos e que deste modo, convértese no equivalente dun accidente da natureza, dunha plaga que os homes razoables deben combater e dominar”. ¿Qué mellor descripción da muller poderíamos atopar?: o mal, a desorde, a irracionalidade, o narcisismo. En definitiva, a natureza que hai que domesticar.

O Cataclismo simboliza todos os males da existencia pública das mulleres. A natureza física, neste caso o imperio da beleza, da sexualidade, serve para nos mostrar a degradación, a corrupción humana. Serán, precisamente, os homes razoables os encargados de combater e dominar o accidente da natureza, o artificio deste imperio, a traveso da súa domesticación<sup>4</sup>. E, non diremos nada novo se afirmamos que é, en realidade, o concepto ambivalente de natureza do pensamento ilustrado o que o permite. No debate sobre a natureza que se desenvolve no século XVIII destaca, dun lado, a asimilación entre natureza e muller: as mulleres están máis perto da natureza, especialmente coma obxectos sexuais e coma nais, confundíndose natureza física e humana para establecer a trama da dependencia e da dexeneración. E, por outro, o concepto de natureza

<sup>4</sup> Quizais resulte ilustrativo referirnos brevemente a Montesquieu, quen emprega o climatoloxía para xustificar a falta de liberdade das mulleres. Para Montesquieu os climas cálidos, onde as mulleres maduran moi xoves e avellentanse moi cedo, son máis doados para a dependencia das mulleres. Así que, para Montesquieu -como señala M<sup>a</sup> del Caarmen Iglesias en *El pensamiento de Montesquieu*. Madrid, Alianza Universidad, 1984, esp. Cap. V, pp.327 y ss. “La servidumbre doméstica o la condición de la mujer”- o clima decide, o físico ten máis forza que o moral pois “se deixades a soas a un home cunha muller nestes países, as tentacións serán caídas, o ataque seguro e a resistencia nula”. Por elo en vez de preceptos necesítanse pechaduras, do contrario: “¿Qué pai de familia podería durmir tranquilo?. Por todas partes xurdirían xentes sospetosas, enemigos de todo tipo; o Estado quedaría arrasado e veríase correr ríos de sangue” (p. 329). nos países cálidos é preciso, xa que logo, a dependencia das mulleres para que non aconteza o cataclismo, namentras que en Occidente a liberdade das mulleres é posible, sempre e cando o seu poder esté controlado.

Se aplicamos agora a simboloxía de Starobinski, o xelo ven a ser o cataclismo nos países de Occidente, a ruína do Estado, cando, como indicábase, a influencia e poder das mulleres adopta a forma dun “estado dentro do Estado”. Montesquieu pónnos en alerta ante unha sociedade afeminada, na que as mulleres ocupan o espazo público, de tal xeito que “xa non hai máis que un só sexo, e todos somos mulleres polo espírito” (p. 334). Aquí temos a verdadeira causa da decadencia e da desorde.

En realidade a climatoloxía non ten en Montesquieu un valor simbólico, e poderíamos convir con A. de Tocqueville en que : “Algúns filósofos e historiadores afirmaron, ou deron a entender, que as mulleres eran máis ou menos severas nas súas costumes, segundo a maior ou menor distancia en que se atopasen do ecuador. Fácil maneira é ista de saír ó paso, pois de acordo con elo bastarían unha esfera e un compás para resolver nun intre un dos problemas máis difíciles da humanidade”. *La democracia en América*. Madrid, Alianza Editorial, Vol. 2, p. 173.



humán e da igualdade natural dos sexos. Dito doutro xeito, o concepto revolucionario de natureza vai servir tanto a causa da igualdade coma da diferenxia. Ao feminismo e á maternidade republicán<sup>5</sup>.

Voltemos á simboloxía climatolóxica. Ao xelo, ao cataclismo, sucédelle a primavera, a renovación e reconciliación universal e con isto enlazamos ca segunda cuestión planteada máis arriba. O carácter político que adquiriu a vestimenta, decíamos, chega a provocar unha discusión na Convención quen decreta a “liberdade de vestimenta”. Mais este decreto defende aparentemente a liberdade de vestido, xa que no fondo trataba de saír ao paso dunha politización a traveso do xeito de vestir que igualaba ás mulleres cós homes. Isto é, “temíase -como indica L. Hunt- que as disputas sobre a vestimenta formaran parte dun proceso de masculinización das mulleres”<sup>6</sup>. Que as mulleres, aínda que fosen as revolucionarias, participasen na vida pública (e o fíxesen non coma irmáns, esposas ou nais) segue a ser un perigo ata o punto de pechar os seus clubs. Se a primeira cuestión levábanos ao perigo de “afeminamento” da sociedade, esta segunda, condúcenos ao perigo de “masculinización”. Ambas as dúas cuestións remítennos ao problema da existencia pública das mulleres e permitenos preguntar ¿qué sentido ten, entón, a primavera, a renovación?. Para comprender mellor isto é preciso achegarmonos ao acto fundacional: ao xuramento fraternal.

### Fraternidade e Maternidade republicán

O punto de partida será a análise do xuramento feita por Starobinski a partires da pintura de David:

“A festa revolucionaria, reunida nun cadro de circunstancias, é o acontecemento dunha xornada que, anque fuxitiva, ten pretensións de perdurabilidade: distínguese así da festa aristocrática, deslumbrante efemérides que se esvaece sen deixar pegada. A festa revolucionaria desenvólvese coma un acto fundador; é unha comunicación instauradora: non será a espuma brillante e pronto disipada sobre a onda dun tempo lábil, senón o foco dunha promesa que a sucesión do tempo deberá manter... Agora ben, é necesario que un acto significativo marque o encontro destas masas dun día cós principios eternos, que marque a relación indisoluble que os homes contraen entre si e da que farán o punto de partida para unha nova alianza. Iste acto é o xuramento”<sup>7</sup>.

Segundo Starobinski o xuramento representa a liña de fidelidade. Sendo un acto puntual, un acontecemento breve opónse, sen embargo, craramente ao pracer, ao esvaeceamento da festa aristocrática. O pracer esváese, o xuramento perdura, compromete un porvir. Mesmo como acto instaurador opónse á tradicional cerimonia de consagración dos reis de Francia: a consagración confire o poder ao monarca no nome dun Deus trascendente. O xuramento revolucionario crea a *soberanía*, xeneraliza a vontade singular de cada individuo, no instante do pronunciamento do xuramento “do fondo de cada vida individual álzase a palabra pronunciada unánimemente na que a lei futura, ao mesmo tempo impersoal e humán, atopará a súa fonte”.

<sup>5</sup> Joan B. Landes, *Women and the Public Sphere. In the Age of the French Revolution*. London, Cornell University Press, 1988, p. 128.

<sup>6</sup> Lynn Hunt, a rt. cit., pp.25-6.

<sup>7</sup> J. Starobinski, op. cit., p. 55 e ss.

1789, é certo, é ano de grandes xuramentos como destaca o autor: o de G. Washington, o xuramento de Jeu de Paume no que os deputados do Terceiro Estado (os ilustres escuros) constitúense en Asamblea Nacional e xuran non separarse antes de ter dado unha constitución á nación. E tamén é certo que a cerimonia do xuramento non ven a instaurar sen máis un porvir, senón que repite un *arquetipo contractual* moi antigo. Trátase, pois, dunha actualización renovada, na que se presta xuramento de fidelidade a uns valores considerados eternos: “o que comenza no acto non é máis que a volta a comenza dunha soberanía esquencida”.

O “Xuramento dos Horacios” de David representa a nivel estético xustamente isto. Starobinski danos unha descripción do cadro. A escena ten lugar na Roma dos comenzos da República, os tres Horacios xuran ao seu pai defender á Patria. No cadro, obviamente, representa nun escenario simbólico a lenda antiga do sacrificio á Patria. No cadro, segundo a descripción, os guerreiros conságranse á morte ou ao triunfo, naméntas que o grupo das mulleres “expresa a inutilidade da door”. A virilidade contrapónse á femineidade nun tono cargado de patetismo e que ven a representar dun xeito craro e evidente o *patriotismo viril* e a *sensibilidade feminina*: “a forza inmóvil e o movemento involuntario”. Tal oposición escenifícase de novo no Brutus, nunha alegoría ao valor da Patria por riba dos fillos (a outra cara do xuramento, como nos dí Starobinski, no que a nai aparece presa de grande desolación). Joan B. Landes tamén analiza este cadro. Del dinos: “David trata de representar a inmutable orde da natureza, dándolle un innegable valor ao xénero, o cadro representa un mundo sen artificio, sen a atmósfera feminina ou feminizante do Antigo Réxime, e opoñendo a natureza ao arte David logra naturalizar a imaxe da sexualidade”<sup>8</sup>.

O acto de fundación política que supón o xuramento, o sacrificio ao Estado é ao mesmo tempo o reforzamento do espacio constitutivo da familia. O espacio público é impensable sen o espacio privado, o espacio das mulleres “situadas fora do rexistro de fala”, que pertence exclusivamente aos homes, as mulleres son espectadoras. As mulleres son a representación do privado e, polo tanto, fora da participación activa. Dito doutro xeito, a natureza da muller adórnase de artificio para adoptar a figura do mal, os homes (varóns) servéñse do artificio para domeñar á natureza. A fraternidade devén irmandade, pacto entre irmáns (varóns).

Como sulñabamos, a muller pública simboliza todos os males, a súa existencia pública é a da teatralidade, a do narcisismo e o poder. A actriz e a prostituta son a imaxe da existencia pública das mulleres, todo o que non deben ser. Trataráse, polo tanto, de trocar a Eva pola nai espartana, republicana, que á marxe do espacio público contribua a criar cidadáns<sup>9</sup>.

Así pois, pódese ver como a fraternidade é un señoiro emblema da razón. O xuramento, o acto fundacional da nova orde é un pacto entre irmáns que traza a liña divisoria entre natureza e contrato: as irmás quedan excluídas do pacto. O acto fundacional é o acto

<sup>8</sup> Joan B. Landes, op. cit. p. 156. Véxase tamén, Lynn Hunt, art. cit. p. 32.

<sup>9</sup> Neste senso basta ver o tratamento que recibe M<sup>a</sup> Antonieta (ou Mme. Roland), como nos dí Lynn Hunt: “M<sup>a</sup> Antonieta era representada como o oposto de todo o que se supoñía debe ser unha muller: un animal salvaxe en lugar dunha forza civilizadora, unha prostituta en lugar dunha esposa, un monstro que daba a luz a criaturas deformes en lugar dunha nai. Era a expresión máxima e máis viciosa de aquilo no que os revolucionarios temían que se converterían as mulleres si entraban no terreno público: unha monstruosa perversión da sexualidade feminina”, art. cit. p. 31.



político por excelencia contra as mulleres xa que estas representan o “estado de natureza”, a desorde, o caos. As mulleres carecen da capacidade política necesaria para crear e manter a orde política. Agora ben, como señala C. Pateman<sup>10</sup>, aínda que é en 1789 cando se proclama o slogan de Liberdade, Igualdade e Fraternidade, a alianza entre estes tres elementos foi forxada moito antes. O moderno patriarcado é fraternal. o contrato orixinal, a ficción política pola que un pobo se da un soberano é un pacto entre irmáns.

A alianza faise, entón, explícita. As mulleres deben abandonar a escena pública. Establécese unha crara diferenciación sexual en función da percepción dos efectos sobre a política. Non se trata tanto dunha cuestión de determinismo biolóxico coma de utilidade social e política<sup>11</sup>. As mulleres transfórmanse no *emblema do privado*<sup>12</sup>.

A fraternidade, a irmandade, o acto político fundacional depón ao pai. A República substitúe á Monarquía. E, de novo, como o xuramento é renovación, o moderno patriarcado renova a “natureza” a traveso da naturalidade da maternidade republicán; a nai é depositaria das virtudes cívicas e instructora do deber patriótico. Do xuramento dos irmáns xurden os *Cidadáns* namentras que as mulleres configúranse como *suxeitos*. Iste é o fruto da nova alianza. A conceptualización da natureza “depende” entón da muller contrasta cos ideais que os ilustrados trataban de defender como fin natural da humanidade. Queda excluída a metade da mesma. Para concluir citaremos de novo a Starobinski:

“O pensamento das luces sublévase contra o exercicio arbitrario do poder tal e como é detentado polos monarcas absolutos; quérese transferir este poder a un principio impersoal e universal (lei natural, razón, vontade xeral, pobo, etc.). A sumisión de todos a unha mesma lei impersoal constitúe a definición mesma de igualdade; pero entón plantexarase o problema de determinar quen ou quenes se pretenderán os intérpretes cualificados do principio universal”<sup>13</sup>.

Os interpretes cualificados, diremos, son aqueles que se saben e recoñecen como iguais, e dicir: os irmáns (varóns) que co xuramento se converten en (individuos) cidadáns<sup>14</sup>.

María Xose Agra Romero.

<sup>10</sup> C. Pateman, *The Sexual Contract*. Polity Press, 1988.

<sup>11</sup> Véxase o artigo de Penny A. Weiss: “Rousseau, Antifeminism, and Woman’s Nature” en *Political Theory*, Vol. 15 Nº 1, (1987), pp. 81-98.

<sup>12</sup> Así, observa Lynn Hunt, “As mulleres convertéronse no símbolo da fragilidade que tiña que ser protexida do mundo exterior (o público): transformáronse no emblema do privado. Supoñíase que as mulleres debían estar confinadas nos espazos privados debido a os seus supostos defectos biolóxicos, pero incluso o privado demostrou ser fráxil fronte á politización e a transformación pública do proceso revolucionario” art. cit. p. 51.

<sup>13</sup> J. Starobinski, op. cit., p. 124.

<sup>14</sup> Como indica J. B. Landes, a nova orde política require, xustamente, non a despolitización sen máis, senón unha transformación política pola que as mulleres pasen a ser os *suxeitos políticos* por antonomasia, membros do corpo político, pero non cidadáns. Neste mesmo senso e moi interesante o artigo de Dominique Godineau “Autour du mot citoyenne” en *Mots*, 16, (1988), p. 91-110. A autora móstranos o dobre sentido da palabra cidadana: as mulleres son cidadáns en canto que habitantes, francesas, máis non son verdadeiramente cidadáns na medida en que non posúen dereitos políticos. Así, na revolución adopta dous sentidos diferentes, mesmo opostos, a saber: muller fora do político ou muller política. D. Godineau fai especial fincapé no debate que xurde sobre a Declaración Universal dos Dereitos do Home e do Cidadán (O. de Gouges, P. Guyomar), sobre si dita declaración comprende as mulleres e a súa posibilidade de inclusión só si desaparece a distinción entre “suxeito” e “cidadán”.

## REPUBLICANISMO CIVICO Y JURISPRUDENCIA CIVIL EN LA “ILUSTRACION ESCOCESA”

José María Hernández

Este ano celebramos el bicentenario de la ‘Revolución Francesa’, y la espectacular desproporción de festejos, actos y publicaciones que se está realizando contrasta con el discreto silencio que envolvió las recientes celebraciones del tricentenario de la revolución inglesa y el bicentenario de la constitución de los Estados Unidos. Sin embargo, como es bien sabido, la ‘Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano’ de 1789 fue precedida, algunos años antes, por la ‘Declaración de Virginia’ (1776). También es sobradamente conocido que detrás de este “discreto silencio” los partidarios del modelo constitucionalista anglosajón a menudo esconden una secreta satisfacción por lo que consideran una superioridad manifiesta en los logros de su modelo revolucionario, inspirado en la defensa de un ámbito mínimo de libertad personal que no podía ser violado bajo ningún concepto; pues si tal ámbito se traspasaba, el individuo se encontraría en una situación tal que haría imposible el desarrollo de sus facultades naturales -que es lo mismo que hacer fracasar los diversos fines que los hombres consideran justos y buenos- y con ello no se conseguiría otra cosa que el fracaso de los ideales revolucionarios en sí mismos.

En 1963 Hannah Arendt<sup>1</sup> concibió y publicó un libro que reconstruye la historia de las dos revoluciones: “de una revolución buena y de una revolución mala” (como resumía Habermas con ironía)<sup>2</sup>. La revolución buena es la revolución Americana que surgió de la lucha por la libertad política, mientras que la revolución francesa, debido a que irrumpieron en escena las masas pauperizadas, se convirtió más que en una lucha por la libertad política en una lucha entre clases sociales, contaminando así lo que debía ser un proceso político *puro*. Porque Hannah Arendt entiende la revolución básicamente como el proceso de institucionalización de la libertad, y por la libertad entiende la participación de los ciudadanos en los asuntos de la *polis* y no meramente la defensa de las libertades individuales. De esta forma, la libertad se convierte en el auténtico contenido de la política, y no solo en virtud del acto revolucionario en sí mismo, de la *constitutio libertatis*, sino también en virtud de la práctica, defensa y ampliación de este espacio de la libertad pública. Lamentablemente, termina diciendo Habermas en la conclusión de Hannah Arendt la revolución mala se comió a la buena, y con ello, acabó por convertirse en el modelo de todas las revoluciones posteriores.

El concepto de libertad es un concepto estrechamente ligado a la polémica sobre los dos modelos revolucionarios. Pero no voy a continuar examinando la reconstruc-

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

<sup>2</sup> Cfr., Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984, págs. 200-205.