

# POLÍTICA, VIRTUD Y TERROR EN EL JACOBINISMO

Julián Marrades Millet

Universitat de València

## I. LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

En el año 1821, el filósofo Hegel, desde su atalaya de espectador de la historia –es decir, desde la posición contemplativa de quien ya sabe cómo acabó la Revolución francesa, perspectiva completamente diferente de la posición política de los propios agentes, que se vieron continuamente desbordados por los acontecimientos–, sancionaba en su *Filosofía del Derecho* como un hecho constitutivo de la política moderna el surgimiento de la sociedad civil –el mundo de las necesidades– como esfera autónoma y dialécticamente enfrentada a la esfera del Estado. A partir de la separación efectivamente existente entre ambas esferas, dos ideas de libertad pugnan entre sí: la libertad del hombre –una libertad particular que el individuo reclama para sí al margen del Estado e incluso contra él– y la libertad del ciudadano, entendida, para decirlo en términos de Rousseau, como la libertad de «obedecer a la voluntad general» (Rousseau, 1998: 42).

El Estado nacional que surgió tras la revolución impulsó la solución liberal a ese conflicto, conforme a la cual el ciudadano se convierte por encima de todo en hombre privado cuya preocupación política inmediata es la de su seguridad, garantizada por la ley igual para todos. Pero la propia revolución fue el escenario donde se libró una lucha abierta entre las dos libertades y sus diferentes repercusiones en la concepción del poder político. El objetivo de esta comunicación es perfilar, en líneas generales, la posición que adoptó el jacobinismo con respecto a las relaciones entre sociedad civil y Estado, en confrontación con el enfoque de inspiración liberal que, siguiendo los modelos ame-

\* Este ensayo se ha realizado en el marco del Proyecto «Cultura y civilización. El contexto intelectual de la constitución de la filosofía del primer Wittgenstein» (HUM2005-04665FISO), financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (Proyectos de I+D. Plan Nacional de Investigación Científica).

ricano e inglés, propugnaron los sectores moderados de la revolución bajo los auspicios de la Declaración de 1789.

La neta separación entre ciudadano y hombre, política y vida social, lo público y lo privado, marca el comienzo del mundo moderno. Según la visión liberal, la sociedad civil moderna es individualista, en el sentido siguiente: el cuerpo social no se compone de colectividades, sino de individuos independientes que interactúan directamente en las relaciones sociales. La libertad se entiende, ante todo, como emancipación del individuo frente a la coerción de corporaciones intermedias, para poder ejercer sin trabas la actividad económica.

Pero esa libertad privada requiere ser protegida y garantizada, y para ello la ideología liberal reclama la constitución de una esfera puramente pública que se concibe en función de la esfera privada autónoma. El Estado moderno surge, precisamente, como una institución ajena a las actividades económicas y sociales, que tiene como principal función asegurar la libertad de los individuos mediante el establecimiento de un sistema normativo que garantice la independencia igual de los individuos, esto es, su libertad pública. La funcionalidad del Estado moderno —el carácter instrumental y subordinado de lo público respecto a lo privado— explica la naturaleza representativa de la libertad política moderna: frente a la libertad de los antiguos, entendida como pertenencia y participación directa en una comunidad política que era inmediatamente Estado y sociedad —esfera política y mundo ético—, la libertad política de los modernos se halla ligada al concepto e institución de la representación, que sanciona la separación de la autoridad política con respecto a la vida civil (cf. Cerroni, 1972: 86-87).

Si hubiera que caracterizar el jacobinismo por contraste con esta visión liberal que separa lo privado de lo público y subordina éste a aquél, se podría decir que el programa revolucionario de los jacobinos pretende instaurar una *res publica* que preserve del modelo antiguo la inseparabilidad de lo público y lo privado —o, dicho en la jerga revolucionaria, la identidad del hombre y del ciudadano—, al tiempo que se aleja de dicho modelo al concebir la libertad política no como participación inmediata en la cosa pública (libertad de los antiguos), sino como representación (libertad de los modernos). Este anacronismo tendrá efectos que se harán especialmente patentes cuando, tras la abolición de la monarquía (21 septiembre de 1792), los *montañeses* pasen de la oposición al poder en el breve período del Gobierno revolucionario (2 de junio de 1793-27 julio de 1794).

El programa jacobino rechaza la autonomía de la vida civil respecto a la esfera política y propugna la subordinación de la primera a la segunda, conforme a una concepción sustantiva y totalizadora de la acción política que pretende absorber la vida social y económica. Esta inversión del programa liberal se evidencia en el giro que dan a la idea democrática. Para Robespierre, la democracia no es un procedimiento que permite decidir en libertad las opciones políticas de gobierno. Es, más bien, la organización política del Estado, que reconoce «a todos la igualdad y la plenitud de los derechos del ciudadano» (Robespierre, 2002: 143), donde igualdad no significa ley igual o derecho público, sino capacidad real de participación en el poder.

La concepción jacobina de la democracia encierra una profunda discrepancia con el liberalismo en lo que respecta al *demos*. Así como la idea de «pueblo» que se refleja, por ejemplo, en los textos fundacionales de la democracia americana denota una colectividad de individuos que preserva la pluralidad de sus intereses particulares, y que expresa su unidad política en la forma de una *mayoría* de opinión y de voto, la idea jacobina del «pueblo», o la de «nación», designa, por el contrario, un cuerpo político constituido en una «unidad indivisible», siendo el Estado el aparato de poder del que se dota la nación para alcanzar y preservar su unidad interna. Ahora bien, la unidad nacional no es ni jurídica ni meramente política. Se trata de una unidad también moral, que ha de realizar la igualdad de todos mediante la destrucción de todo privilegio y mediante la oposición a toda iniciativa que amenace con fragmentar el cuerpo político (la división y el equilibrio de los poderes, el partidismo, el federalismo, etc.).

## 2. LA CUESTIÓN DE LA REPRESENTACIÓN

Si la unidad indivisible de la nación no tiene un fundamento meramente jurídico ni político, ¿cuál es el principio de su legitimidad? La respuesta de los jacobinos es tributaria de la teoría política de Rousseau, y se resume en esto: el principio legitimador de la unidad nacional es la sujeción de todas las fuerzas de la sociedad al ideal de la voluntad general. Los jacobinos también conciben la soberanía como el ejercicio de la voluntad general. Pero se separan de Rousseau en un punto capital: la concepción representativa del sistema político.

El principio rousseauiano de la voluntad general presupone que su sujeto es un individuo colectivo. Tal sujeto es instituido mediante un contrato de todos y cada uno de los que lo forman, cuyo contenido es «poner en común cada uno su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general» (Rousseau, 1998: 36). Cedidos mediante este contrato los derechos naturales de cada asociado a toda la comunidad, se constituye ésta como una «persona pública» o «yo común» (Rousseau, 1998: 41). Este cuerpo político tiene existencia activa cuando sus miembros se reúnen en asamblea y expresan su voluntad mediante el voto. La idea de soberanía designa en Rousseau esta existencia activa del pueblo. Cuando se contempla a los asociados como sujetos *activos* del pacto social, el cuerpo político que forman es considerado *el Soberano*, y sus miembros como *ciudadanos*; y cuando se los considera como sujetos pasivos, el cuerpo político es considerado como *el Estado*, y sus miembros como *súbditos*. El punto relevante es que, no habiendo separación entre quien prescribe la ley y quien se halla sujeto a ella —siendo, pues, idénticos los ciudadanos y los súbditos—, la teoría política de Rousseau no consiente una separación del Estado con respecto al pueblo soberano. O, dicho de otro modo, la identidad del cuerpo político como sujeto activo y como destinatario de la acción de gobierno excluye la idea del Estado como aparato de poder externo a la sociedad, en el sentido moderno de la palabra. En el lugar donde el pensamiento liberal pone el Estado, Rousseau pone «la ley» como declaración de la voluntad

general. Esto supone reemplazar la exterioridad del Estado moderno por la interioridad de la voluntad general. Rousseau retiene el término *Estado*, pero dándole un sentido nuevo que lo hace coincidente con la comunidad política. En esa medida, su idea de Estado excluye la institución de la representación. Ciertamente, él dice que sólo el poder ejecutivo puede representar al pueblo; pero su poder es restringido, transitorio y debe estar limitado al máximo. En cuanto al ejercicio de la soberanía —el poder legislativo—, éste recae directamente sobre el pueblo, con lo que se impide que emerja un aparato de Estado especializado.

En este último punto, tanto los sectores moderados de la revolución como los radicales se apartaron de Rousseau. Todos los textos constituyentes atribuyen al pueblo el principio de la soberanía, pero a continuación tratan de justificar, cada uno a su manera, que el pueblo no ejerce el poder. La soberanía del pueblo no es el gobierno del pueblo. El ejercicio de la soberanía recae en la Asamblea Nacional, como representante del pueblo. El sistema representativo fue aceptado también por los jacobinos, si bien éstos dieron un sentido diferente a la idea de representación que los moderados de la revolución intentaron, en vano, importar de Inglaterra y de la revolución americana (cf. Jaume, 1990: 67).

Conforme a la concepción liberal del Estado, el pueblo elige a unos hombres o partidos con determinada línea política y éstos deciden sobre las soluciones que hay que tomar. Es claro que los representantes actúan en nombre del pueblo que los eligió y ante el cual volverán a comparecer. Pero la legitimidad representativa se basa en la independencia y en la competencia que demuestran los elegidos en el desempeño de sus funciones. Conforme al espíritu de la Constitución americana, por ejemplo, un representante sin independencia es casi un contrasentido, pues designar delegados sólo se justificaba si era para confiarles una tarea que los electores no podían llevar a cabo.

No es extraño que, en el proceso de la Revolución francesa, marcado por la obsesión del igualitarismo, la legitimidad de los representantes elegidos se hiciera depender más de la designación democrática por parte del pueblo soberano que de su competencia y especialización. Desde 1789 hasta julio de 1793, hubo enfrentamientos constantes entre quienes, como Sieyès, intentaron en vano instituir el oficio de gobierno como una función especializada y quienes, como los jacobinos, vieron en la independencia que se le confiere a un elegido un riesgo de traición que ponía en tela de juicio no sólo el funcionamiento de la representación, sino su propia legitimidad, desde el momento que amenazaba la indivisibilidad de la soberanía popular. En consecuencia, los jacobinos defendieron, durante el período en que permanecieron en la oposición, el derecho de todo ciudadano a ejercer las funciones de un elegido, y consintieron en la existencia de la representación sólo bajo la condición de que los agentes que habían sido investidos de ella gozasen de la menor independencia posible (cf. Jaume, 1990: 31). En otras palabras, para los jacobinos la soberanía popular sólo era compatible con el sistema representativo, mientras que los representantes actuarán como «mandatarios» del pueblo, sobre los cuales había que ejercer un control permanente durante el desempeño de su función.

La calificación de los representantes elegidos como mandatarios implicaba considerarlos como meros vehículos de la voluntad popular, que debían rendir cuentas constantemente sobre la delegación del poder que tenían. Lo que subyace a esta idea jacobina de la representación es la convicción de que la independencia de los representantes era la antesala de la ineficacia y de la corrupción. La crítica a la representación que Robespierre formuló en todos los momentos de crisis apunta precisamente a la independencia de los elegidos respecto a la voluntad popular. Ya en junio de 1791, ante la Asamblea Nacional, había lanzado la siguiente advertencia: «Siempre que el pueblo no ejerce su autoridad y no manifiesta su voluntad por sí mismo, sino por medio de representantes, si el cuerpo representativo no es puro y casi identificado con el pueblo, la libertad es aniquilada» (Robespierre, 1952: 404). Un año más tarde, en julio de 1792, la crítica de Robespierre adquiere el tono de una abierta acusación: «La fuente de todos nuestros males es la independencia absoluta en que los representantes se han puesto a sí mismos con respecto a la nación sin haberla consultado. Ellos han reconocido la soberanía de la nación y ellos la han aniquilado. No eran más, según su propia confesión, que los mandatarios del pueblo, pero se han hecho soberanos, es decir, déspotas» (Robespierre, 1939: 328). Frente a esta usurpación de la soberanía popular por sus representantes electos, el Club de los Jacobinos se arrogó un papel de representación informal de la persona del pueblo, presuntamente traicionada por la Asamblea (cf. Jaume, 1990: 41).

La tesis de la pureza democrática, conforme a la cual los delegados debían identificarse en todas sus decisiones con la voluntad del pueblo, minaba la propia legitimidad de la institución de la representación. Sin embargo, ello no llevó a los jacobinos a defender su supresión. ¿Cómo intentaron casar el principio de representación con la exigencia de que los diputados fueran un *alter ego* con respecto a los electores? Mediante una moralización de la política que condujo, en su aplicación radical, al terror.

### 3. LA MORALIZACIÓN DE LA POLÍTICA

He señalado que en junio de 1791 Robespierre diagnosticaba que la corrupción de los diputados tenía su causa en la falta de identificación con el pueblo, y ponía en el control y en la moralidad los remedios para restablecer la soberanía popular traicionada. Dos años más tarde, en un discurso sobre el gobierno representativo pronunciado ante la Asamblea Nacional, sentará esta «máxima impugnable: el pueblo es bueno y sus delegados son corruptibles. Sólo la virtud y la soberanía del pueblo pueden defendernos de los vicios y del despotismo del gobierno» (Robespierre, 2002: 115-116). Esta máxima supone dar un paso decisivo en la solución al problema de la representación, al sancionar la soberanía del pueblo como una soberanía inseparablemente política y moral. Con ello quedaba establecido un nuevo tipo de representación no electoral, cuyo criterio de legitimidad no residía en el sufragio, sino en la *virtud* de que deberían dar prueba los diputados y los miembros del gobierno revolucionario al hacer que la voluntad particular de cada uno de ellos se identificara con el interés general.

En la base de esta concepción jacobina de la representación subyace un programa de moralización de lo político. Para Robespierre, el objetivo principal de la revolución no era reemplazar la forma monárquica de gobierno por otra republicana. Tampoco consistía en establecer la democracia como mero sistema de elección y autorización de gobiernos. Desde el momento en que, siguiendo a Rousseau, Robespierre definió los conceptos de tiranía y despotismo en términos de dominio de la voluntad particular sobre la voluntad general, el objetivo de la revolución tenía que ser la instauración de un régimen donde prevaleciera el amor a la patria, entendido como aquel «sublime sentimiento» que concede «la prioridad del interés público sobre todos los intereses particulares» (Robespierre, 2002: 143). Ahora bien, ningún cambio meramente institucional garantiza por sí solo la consecución de ese objetivo. Pues, dado que «la inmoralidad es la base del despotismo, al igual que la virtud es la esencia de la república» (Robespierre, 2002: 168), ninguna constitución traerá un orden justo si no es administrada por un gobierno de hombres virtuosos que opere una regeneración moral de la sociedad.

Si para ello hace falta una revolución, es porque la corrupción y el vicio que dominan la vida pública tienen su raíz en el propio interior de la sociedad. También en este punto Robespierre sigue de cerca al ginebrino. Si Rousseau consideraba difícil que cada uno de nosotros se rigiese en su vida por el principio de la voluntad general, era porque, siendo la conciencia individual un campo de batalla donde pugnan el amor a sí mismo y la piedad, el hombre lleva en su interior al enemigo del orden justo. Robespierre extiende esta guerra interior al escenario de la sociedad, para concluir que la revolución no triunfará mientras que no sean vencidos sus enemigos internos. Y así como Rousseau creía que la corrupción de las costumbres traída por la civilización no había destruido en el corazón del hombre la capacidad natural de guiarse por la voluntad general, también Robespierre creía que la corrupción de la sociedad causada por la tiranía de los intereses privados no había logrado destruir en el pueblo el sentimiento natural de lo público y su disposición a anteponerlo a cualquier interés particular. Al no formar parte de la sociedad corrompida, y precisamente por estar excluido de ella, el pueblo —y aquí hay que entender el pueblo llano, el «tercer estado», las clases desposeídas— constituye el fermento de un orden político nuevo. Es más, como el interés del pueblo es el bien público, y al querer el bien público no hace más que querer a sí mismo, «la virtud es innata en el pueblo» (Robespierre, 2002: 145), por lo que toda acción de gobierno se legitima como justa o se condena como corrupta por referencia no a la ley, sino a la voluntad popular, que adquiere presencia allí donde están los jacobinos y hacen oír su voz. Ellos someten la acción de los delegados y gobernantes a un juicio político que sanciona sus actos como justos desde el criterio de la voluntad general como bien absoluto, o como injustos, por traicionar al pueblo. No existe término medio entre estar con el pueblo y estar contra él.

De este modo, el jacobinismo imprimió un doble giro al sentimiento nacionalista y a la concepción de la moralidad vigentes. Los nacionalismos han recurrido una y otra vez a la amenaza del enemigo exterior para reforzar el sentimiento de la identidad nacional. Pero en la Revolución francesa ese sentimiento se canalizó también hacia el interior. Así, al declarar a los elementos corruptos de la sociedad «enemigos del pueblo», elevó a éstos a la categoría de enemigo común y aglutinó contra ellos el sentimiento de



unidad nacional. Por otro lado, al definir la corrección y la incorrección del ejercicio del poder en términos de virtud y vicio, de bien y mal absolutos, estableció como criterio de la acción de gobierno una moral pública que se hallaba en las antípodas de la privatización de la moral propugnada por las corrientes ilustradas y liberales. En el ideario político de los jacobinos, la palabra *crimen* no designa una infracción de la ley, sino una violación de la moral pública. Conceptos como traición, corrupción, despotismo o tiranía son conceptos políticos definidos por los jacobinos con criterios morales: expresan manifestaciones o efectos diversos del vicio público del despotismo que antepone el interés particular al bien general.

Frente a la corrupción inherente al Antiguo Régimen, dominado por ese mal absoluto que es el despotismo, la tarea prioritaria de la revolución era extirparlo por todos los medios, incluido el terror, entendido como «una emanación de la virtud» (Robespierre, 2002: 147). El carácter virtuoso del terror revolucionario se debe, precisamente, a su conexión con el desinterés. Desde el momento en que el valor de una política se mide por el grado en que se opone a todos los intereses particulares, el terror es para Robespierre «menos un principio contingente, que una consecuencia del principio general de la democracia aplicada a las necesidades más urgentes de la patria» (ibíd.). Considerando que la democracia que los jacobinos propugnaban era, más que un gobierno de la ley, un régimen de virtud, la dimensión revolucionaria no era exterior a la idea democrática, pues la virtud pública —es decir, la igualdad— había de ser conquistada y afianzada expulsando a sus enemigos mediante la violencia. Bajo tal premisa, todo ciudadano quedaba bajo la sospecha de anteponer sus intereses particulares al amor a la patria; peligro que había que conjurar mediante una vigilancia constante para desenmascarar la hipocresía y castigar el crimen. Esta legitimación del terror hallará eco en otras revoluciones posteriores inspiradas en la Revolución francesa. Como Hanna Arendt ha señalado, «la teoría del terror, desde Robespierre hasta Lenin y Stalin, da por supuesto que el interés de la totalidad debe, de forma automática y permanente, ser hostil al interés particular del ciudadano» (Arendt, 2004: 105).

¿Y a quién compete ejecutar las funciones de control? Ya he apuntado que, mientras estuvieron en la oposición, los jacobinos se arrogaron la vigilancia y la crítica del Estado, al atribuirse la representación informal del pueblo. Pero las cosas cambiaron con la expulsión de los *girondinos* de la Asamblea y la toma del poder por parte de los *montañeses*. A partir de entonces, el gobierno revolucionario asumió las funciones directrices de la regeneración moral de la sociedad y alumbró una nueva legitimidad, conforme a la cual el carácter democrático del Estado se desliga de su control por parte de la sociedad y se vincula a la tarea de «*hacer nacer* tanto a la sociedad como al hombre nuevo» (Jaume, 2000: 10). De este modo, se invirtió el sentido original del principio jacobino de identidad entre gobernantes y gobernados: en lugar de ser el Estado el que había de identificarse con el pueblo, ahora, tras la toma del poder, la unión entre ambos adoptó la forma de una absorción del pueblo por el Estado, por la vía de convertir la acción de gobierno en acción moralizadora de la sociedad entera. Al final del proceso, «un nuevo absolutismo, el de la virtud revolucionaria, cumple, invirtiéndola, la exigencia democrática» (ibíd.).

Ya que he iniciado mi exposición con una referencia a Hegel, la cerraré con una observación de su discípulo Karl Marx: «Robespierre, Saint-Just y su partido cayeron porque confundían la comunidad democrático-realista de la Antigüedad, fundada en la esclavitud real, con el Estado representativo democrático-espiritualista moderno, basado en la esclavitud emancipada, en la sociedad burguesa» (Marx y Engels, 1978: 140-141). Según Marx, el fracaso del jacobinismo radicó en su pretensión de resolver los antagonismos y las desigualdades de la sociedad civil moderna mediante una democracia puramente política. La Declaración de los Derechos del Hombre, que sanciona como iguales a los miembros de la sociedad burguesa, fundada en la división y el antagonismo de clases, y el terror, que pretende sacrificar esa misma sociedad a una vida política cortada según el patrón de la Grecia y la Roma antiguas, no harían sino atestiguar de diferente manera el carácter ilusorio de tal pretensión.

## BIBLIOGRAFÍA

ARENDDT, H. (2004): *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.

CERRONI, U. (1972): *La libertad de los modernos*, Barcelona, Martínez Roca.

JAUME, L. (1990): *Échec au libéralisme. Les Jacobins et l'État*, París, Kimé.

MARX, K. y F. ENGELS (1978): *La Sagrada Familia. Obras de Marx y Engels* (bajo la dirección de Manuel Sacristán), vol. 6, Barcelona, Crítica.

ROBESPIERRE, M. (1939): *Oeuvres complètes*, vol. IV (bajo la dirección de G. Laurent), París, Société des études robespierristes.

— (1952): *Oeuvres complètes*, vol. VII (bajo la dirección de M. Bouloiseau, G. Lefevre y A. Soboul), París, Société des études robespierristes.

— (2002): *La revolución jacobina*, Barcelona, Edicions 62.

ROUSSEAU, J. J. (1998): *Del contrato social*, Madrid, Alianza.





Esta publicación no puede ser reproducida, ni total ni parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea fotomecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo de la editorial.

© De los textos: los autores, 2010

© De esta edición: Universitat de València, 2010

Coordinación editorial: Josep Cerdà (MuVIM) y Maite Simón (PUV)

Fotocomposición y maquetación: Inmaculada Mesa

Corrección: Communico C.B.

Cubierta:

Diseño: Celso Hernández de la Figuera

Fotografía: Spyros Meletzis. Los pintores de la lucha, Dimitris Gioldasis y Valias Semertzidis en Viniani, 1944 [Grecia, Gobierno resistente del EAM] Gelatina de plata, 30 × 39'8 cm

ISBN: 978-84-370-7773-4

Depósito legal: SE-5715-2010

Impresión: Publidisa

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN: EL ENTORNO FILOSÓFICO DE LA ILUSTRACIÓN Y EL MUVIM, <i>Romà de la Calle</i> .....	9
INTRODUCCIÓN, <i>Gerardo López Sastre, Vicente Sanfèlix Vidarte</i> .....	13
¿SON LOS COSMOPOLITAS ILUSTRADOS ELITISTAS? REFLEXIONES SOBRE LA REPÚBLICA DE LAS LETRAS DE PIERRE BAYLE, <i>John Christian Laursen</i> .....	15
IRENISMO Y COSMOPOLITISMO EN LOS PROYECTOS DE PAZ DEL SIGLO XVIII, <i>Francisco Javier Espinosa</i> .....	33
MONTESQUIEU Y LA GEOGRAFÍA POLÍTICA DEL DESPOTISMO, <i>Rolando Minuti</i> .....	51
CRÍTICA DE LA RELIGIÓN Y COSMOPOLITISMO EN LA ILUSTRACIÓN FRANCESA, <i>María Lara Martínez</i> .....	69
DAVID HUME, LIBERALISMO Y COSMOPOLITISMO, <i>Gerardo López Sastre</i> .....	85
«AMA A TUS AMIGOS»: EXPRESIONES DEL CIVISMO PATRIÓTICO EN MONTESQUIEU Y ROUSSEAU, <i>José Javier Benítez Prudencio</i> .....	101
POLÍTICA, VIRTUD Y TERROR EN EL JACOBINISMO, <i>Julián Marrades Millet</i> .....	115
LA CRÍTICA DEL REPUBLICANISMO Y DEL COSMOPOLITISMO POR LOS ANTI-ILUSTRADOS, <i>Sébastien Charles</i> .....	123

LA ENFERMEDAD DEL FILÓSOFO: LA CRÍTICA A LA RAZÓN ABSTRACTA A PROPÓSITO DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA, <i>Cinta Canterla</i> .....	137
KANT Y LA DIMENSIÓN UTÓPICA DE LA RAZÓN, <i>Susana Maidana</i> .....	155
MARXISMO Y NACIONALISMO, <i>Vicente Sanfélix Vidarte</i> .....	171
LA PARADOJA DEL NACIONALISMO. UNA PERSPECTIVA MATERIALISTA SOBRE EL NACIONALISMO, <i>Carmen Ors</i> .....	191
NACIONALISMO TRANSPARENTE, <i>Antoni Defez</i> .....	201
OLVIDAR DE MEMORIA (TRAS RENAN, SEGÚN T. TODOROV, T. JUDT Y MÁS ALLÁ), <i>Nicolás Sánchez Durá</i> .....	209

# COSMOPOLITISMO Y NACIONALISMO

DE LA ILUSTRACIÓN  
AL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Gerardo López Sastre,  
Vicente Sanfélix Vidarte, eds.

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA