

donar a l'esperança fonament científic

# Realitat

Cuarto trimestre 1999 N.º. doble 59-60



Los orígenes  
del futuro:  
la Revolución  
Francesa

1.000 ptas

Director:  
*Joaquín Miras*

Consell de redacció:  
*Mercedes Álvarez,*  
*Antoni Barbarà,*  
*J. Miquel Céspedes,*  
*Xavier Cutillas,*  
*Palmira Domenech,*  
*Félix Farré,*  
*Antoni Franco,*  
*Jordi Gasull,*  
*Jordi López,*  
*Joan Lou,*  
*Àngels Martínez,*  
*Jordi Miralles,*  
*Maria José Pardo,*  
*Marià Pere,*  
*Joan Planas,*  
*Jordi Ribó,*  
*Celestino Sánchez,*  
*Josep Serradell,*  
*Dolores Solís.*

Secretaria de redacció:  
*Alejandro Andreassi,*  
*Raúl Digón,*  
*Manuel Domínguez,*  
*Laura Fontana,*  
*Jordi López,*  
*Agustín Marcos,*  
*Antonio Navas,*  
*Martín Rodrigo,*  
*Pepe Saucedo,*  
*Begoña Simón,*  
*Joan Tafalla,*  
*Carlos Valmaseda,*  
*Josep Vallhonestà.*

Col·laboradors:  
*Oriol Martí,*  
*Cristina Menier,*  
*Montse Ortiz.*

Dept. d'Administració:  
*Josep Vallhonestà,*  
*Begoña Simón,*  
*Jordi López.*

Redacció:  
*Portal de l'Àngel, 42, 2,*  
*Tel. 318 42 82,*  
*Fax: 318 48 35*  
*08002 Barcelona*

Edita:  
*Realitat,*

Impressió:  
*Deharris*

Dipòsit Legal:  
B-46.492-88

Preu: 1000 ptas.

Presentación: Una mirada al futuro.....	3
Crítica del concepte de «revolució burgesa» aplicat a les revolucions dels drets de l'home i del ciutadà del segle XVIII <i>Florence Gauthier</i> .....	6
Maximilien Robespierre: la causa del poble <i>Georges Labica</i> .....	12
Revolución francesa y tradición marxista: una voluntad de refundación <i>Jacques Guilhaumou</i> .....	19
La evolución de la idea de democracia de Rousseau a Robespierre <i>Joao Quartim de Moraes</i> .....	29
La revolució francesa y nosaltres... que l'estimem tant <i>Joan Tafalla</i> .....	39
Un eco fecundo. ( <i>Selección de textos de Marx y Engels sobre la Revolución Francesa</i> .....)	48
7 enfoques sobre la Revolución Francesa <i>Textos de Kropotkin, Gramsci, Guerin, Luckács,</i> <i>Harich, Guillemin y Hobswan</i> .....	61
... Lo hubiéramos publicado: «El manifiesto de los plebeyos» <i>Gracus Babeuf</i> .....	75
Poemario impertinente: «Quemar las naves» <i>Mario Benedetti</i> .....	83



Manifestación del Frente Popular Francés, 14 julio 1936

## Una mirada al futuro: Repensando la Revolución Francesa

### Presentación

¿Qué puede importar la revolución francesa a los comunistas del siglo XXI? Quizás ésta puede ser la pregunta que algunos de nuestros lectores se hagan en el momento de abrir estas páginas y de decidir si se adentran en ellas o bien si se dedican a cualquier otro menester. Se trata de una pregunta razonable, habida cuenta de lo escaso que es nuestro tiempo. Ciertamente a los comunistas nos importa y mucho la reflexión sobre la revolución francesa. Y ello por diversas y amplias razones.

Cerrando su libro "La revolución congelada", Ferenc Feher considera que la revolución francesa debe ser clausurada como elemento de reflexión sobre los mecanismos de transformación de la realidad: "El mundo está por cambiar. Pero es hora ya de cerrar la Revolución francesa"<sup>1</sup>. Para nosotros, que no compartimos la visión determinista de la necesidad histórica de la Revolución Francesa, ni de ninguna otra, sin

embargo, la herencia de la revolución francesa continúa hablándonos de forma elocuente sobre las vías y los modos en que se producen las revoluciones, la luchas de clases y, por ende, las transformaciones sociales. Por eso, creemos que aquello que Feher llama la "narración maestra", continúa teniendo interés no sólo historiográfico sino también político.

Por ello consideramos que repensar la revolución francesa con la ayuda de las nuevas aportaciones de la historiografía así como con la ayuda de nuevos planteamientos de algunos teóricos marxistas no es un lujo cultural sino una necesidad de futuro, en el proceso de refundación del pensamiento emancipatorio. Por eso consideramos que repensar la revolución francesa significa echar una ojeada al futuro. Esperamos que nuestros lectores verán, en el número de la revista que proponemos, una contribución relevante a ese proyecto de futuro.

Florence Gauthier, es autora de *“La vía campesina en la revolución francesa. El ejemplo de la Picardía”*, *“La revolución de los derechos del hombre y del ciudadano”*, *“Triunfo y muerte del derecho natural en la revolución, 1789-1795-1802”* y en coedición con G. R. Ikni, de *“La guerra del trigo del XVIII siglo”*. La autora pertenece a una corriente historiográfica que niega el determinismo, la necesidad histórica de la revolución, pero que reivindica la importancia del iusnaturalismo, el papel de los jacobinos robespierristas y utiliza sabiamente conceptos como economía moral de la multitud acuñados por E.H.Thompson. Precisamente, y no es poco mérito en el país de Althusser, en la recopilación *“La guerra...”* se produce la primera traducción al francés del famoso artículo del historiador británico, donde acuña un concepto que tan fecundo ha sido tanto para la historiografía como para la política emancipatoria. En su artículo *Crítica del concepto de «revolución burguesa» aplicat a les revolucions dels drets de l'home i del ciutadà del segle XVIII*, que publicamos en el presente número, realiza una convincente crítica del concepto de “revolución burguesa” con lo que da un paso esencial para repensar uno de los conceptos que algunas corrientes marxistas, tanto socialdemócratas como tercerinternacionalistas, han utilizado en sus polémicas y en sus análisis y que ha sido retomado por gente como François Furet para revisar la historia de la revolución y para intentar desmontar la rica aportación de la historiografía jacobino-marxista francesa y también anglosajona. Gauthier realiza esta revisión del concepto de revolución burguesa sobre la base de una rica investigación real, de archivo, de hechos, que le permite dar una nueva luz sobre los acontecimientos y no sobre la base de la especulación filosófico-política inconsistente tan cara a la escuela revisionista francesa de Furet.

Nuestros lectores conocen algo de la obra de Georges Labica, autor del siguiente artículo de nuestro número: *Maximilien Robespierre: la causa del poble*. Es autor de aportaciones al marxismo tan importantes como su *“Robespierre. Una política de la filosofía”*, *“Karl Marx. Las tesis sobre Feuerbach”*, *“El paradigma del Gran-Hornu. Ensayo sobre la ideología”*, *“Diccionario crítico del marxismo”* o *“El marxismo-leninismo”*. Labica, amigo de nuestra revista, ha estado en dos ocasiones entre nosotros y de él hemos publicado aportaciones que han sido importantes en nuestro desarrollo teórico-político: Respecto a su artículo podemos decir que realiza

una recuperación de la figura de Robespierre para el acerbo revolucionario, sacándolo del ostracismo al que le había condenado la concepción ortodoxa marxista, escasamente marxiana por otro lado, de “la dictadura burguesa del Comité de Salud Pública”. Como se dice en la contraportada de su *“Robespierre”*: “Existe un pensamiento político de Robespierre que tiene algo de particular y de inédito en la medida que es el pensamiento de la revolución en el seno de sus vicisitudes. La dignidad filosófica de Robespierre surge del enfrentamiento más terrible entre los existentes: el de los principios y las prácticas. A pesar de su fracaso, a pesar de sus detractores, de hoy y de ayer, Robespierre sirvió, como él decía, a ‘la causa del pueblo’. Del rechazo de los ‘ciudadanos pasivos’ al derecho de las naciones a disponer de ellas mismas, de la ‘virtud’ al Terror y al ser Supremo, Robespierre intentó propiamente la invención de la democracia. Es por esto que la lección de este ‘vigilante incomodo’ concierne aún a nuestra actualidad”.

Jacques Guilhaumou, historiador, autor de numerosos artículos sobre la revolución francesa y especialmente de la obra *“El idioma político y la Revolución francesa”*, *“Marsella republicana (1791-1793)”* y *“Experimentaciones en análisis del discurso”*. En el artículo que publicamos: *Revolución francesa y tradición marxista: una voluntad de refundación*, reflexiona sobre las vicisitudes que el aparato conceptual heredado de Marx ha sufrido en los últimos tiempos entre aquellos que pretenden el estudio de la revolución. Las estrecheces conceptuales de determinadas escuelas marxistas no suponen para nuestro autor una dificultad para, después de un largo trayecto intelectual, poder extraer del marxismo elementos aún útiles para pensar aquel fenómeno.

Joao Quartim de Moraes, profesor de la Universidad de Campinas, realiza en su artículo *“La evolución de la idea de democracia de Rousseau a Robespierre”* un análisis de los contenidos del pensamiento democrático. Un recorrido-resumen en el que encontramos motivos de reflexión, aunque no siempre podamos compartir su conclusión en el sentido de que la democracia se encarna actualmente en los modernos sistemas de partidos políticos, dado que desde nuestro punto de vista, los sistemas de partidos, de democracia representativa y delegativa, no logran expresar cabalmente la idea de soberanía popular subyacente al pensamiento de Rousseau y Robespierre.

Joan Tafalla, miembro de nuestra redacción, pro-



Manifestación del Frente Popular Francés, 14 julio 1936

## Una mirada al futuro: Repensando la Revolución Francesa

¿Qué puede importar la revolución francesa a los comunistas del siglo XXI? Quizás ésta puede ser la pregunta que algunos de nuestros lectores se hagan en el momento de abrir estas páginas y de decidir si se adentran en ellas o bien si se dedican a cualquier otro menester. Se trata de una pregunta razonable, habida cuenta de lo escaso que es nuestro tiempo. Ciertamente a los comunistas nos importa y mucho la reflexión sobre la revolución francesa. Y ello por diversas y amplias razones.

Cerrando su libro "La revolución congelada", Ferenc Feher considera que la revolución francesa debe ser clausurada como elemento de reflexión sobre los mecanismos de transformación de la realidad: "El mundo está por cambiar. Pero es hora ya de cerrar la Revolución francesa"<sup>1</sup>. Para nosotros, que no compartimos la visión determinista de la necesidad histórica de la Revolución Francesa, ni de ninguna otra, sin

embargo, la herencia de la revolución francesa continúa hablándonos de forma elocuente sobre las vías y los modos en que se producen las revoluciones, la luchas de clases y, por ende, las transformaciones sociales. Por eso, creemos que aquello que Feher llama la "narración maestra", continúa teniendo interés no sólo historiográfico sino también político.

Por ello consideramos que repensar la revolución francesa con la ayuda de las nuevas aportaciones de la historiografía así como con la ayuda de nuevos planteamientos de algunos teóricos marxistas no es un lujo cultural sino una necesidad de futuro, en el proceso de refundación del pensamiento emancipatorio. Por eso consideramos que repensar la revolución francesa significa echar una ojeada al futuro. Esperamos que nuestros lectores verán, en el número de la revista que proponemos, una contribución relevante a ese proyecto de futuro.

Florence Gauthier, es autora de *“La vía campesina en la revolución francesa. El ejemplo de la Picardía”*, *“La revolución de los derechos del hombre y del ciudadano”*, *“Triunfo y muerte del derecho natural en la revolución, 1789-1795-1802”* y en coedición con G. R. Ikni, de *“La guerra del trigo del XVIII siglo”*. La autora pertenece a una corriente historiográfica que niega el determinismo, la necesidad histórica de la revolución, pero que reivindica la importancia del iusnaturalismo, el papel de los jacobinos robespierristas y utiliza sabiamente conceptos como economía moral de la multitud acuñados por E.H.Thompson. Precisamente, y no es poco mérito en el país de Althusser, en la recopilación *“La guerra...”* se produce la primera traducción al francés del famoso artículo del historiador británico, donde acuña un concepto que tan fecundo ha sido tanto para la historiografía como para la política emancipatoria. En su artículo *Crítica del concepto de «revolución burguesa» aplicat a les revolucions dels drets de l'home i del ciutadà del segle XVIII*, que publicamos en el presente número, realiza una convincente crítica del concepto de “revolución burguesa” con lo que da un paso esencial para repensar uno de los conceptos que algunas corrientes marxistas, tanto socialdemócratas como tercerinternacionalistas, han utilizado en sus polémicas y en sus análisis y que ha sido retomado por gente como François Furet para revisar la historia de la revolución y para intentar desmontar la rica aportación de la historiografía jacobino-marxista francesa y también anglosajona. Gauthier realiza esta revisión del concepto de revolución burguesa sobre la base de una rica investigación real, de archivo, de hechos, que le permite dar una nueva luz sobre los acontecimientos y no sobre la base de la especulación filosófico-política inconsistente tan cara a la escuela revisionista francesa de Furet.

Nuestros lectores conocen algo de la obra de Georges Labica, autor del siguiente artículo de nuestro número: *Maximilien Robespierre: la causa del poble*. Es autor de aportaciones al marxismo tan importantes como su *“Robespierre. Una política de la filosofía”*, *“Karl Marx. Las tesis sobre Feuerbach”*, *“El paradigma del Gran-Hornu. Ensayo sobre la ideología”*, *“Diccionario crítico del marxismo”* o *“El marxismo-leninismo”*. Labica, amigo de nuestra revista, ha estado en dos ocasiones entre nosotros y de él hemos publicado aportaciones que han sido importantes en nuestro desarrollo teórico-político: Respecto a su artículo podemos decir que realiza

una recuperación de la figura de Robespierre para el acerbo revolucionario, sacándolo del ostracismo al que le había condenado la concepción ortodoxa marxista, escasamente marxiana por otro lado, de “la dictadura burguesa del Comité de Salud Pública”. Como se dice en la contraportada de su *“Robespierre”*: “Existe un pensamiento político de Robespierre que tiene algo de particular y de inédito en la medida que es el pensamiento de la revolución en el seno de sus vicisitudes. La dignidad filosófica de Robespierre surge del enfrentamiento más terrible entre los existentes: el de los principios y las prácticas. A pesar de su fracaso, a pesar de sus detractores, de hoy y de ayer, Robespierre sirvió, como él decía, a ‘la causa del pueblo’. Del rechazo de los ‘ciudadanos pasivos’ al derecho de las naciones a disponer de ellas mismas, de la ‘virtud’ al Terror y al ser Supremo, Robespierre intentó propiamente la invención de la democracia. Es por esto que la lección de este ‘vigilante incomodo’ concierne aún a nuestra actualidad”.

Jacques Guilhaumou, historiador, autor de numerosos artículos sobre la revolución francesa y especialmente de la obra *“El idioma político y la Revolución francesa”*, *“Marsella republicana (1791-1793)”* y *“Experimentaciones en análisis del discurso”*. En el artículo que publicamos: *Revolución francesa y tradición marxista: una voluntad de refundación*, reflexiona sobre las vicisitudes que el aparato conceptual heredado de Marx ha sufrido en los últimos tiempos entre aquellos que pretenden el estudio de la revolución. Las estrecheces conceptuales de determinadas escuelas marxistas no suponen para nuestro autor una dificultad para, después de un largo trayecto intelectual, poder extraer del marxismo elementos aún útiles para pensar aquel fenómeno.

Joao Quartim de Moraes, profesor de la Universidad de Campinas, realiza en su artículo *“La evolución de la idea de democracia de Rousseau a Robespierre”* un análisis de los contenidos del pensamiento democrático. Un recorrido-resumen en el que encontramos motivos de reflexión, aunque no siempre podamos compartir su conclusión en el sentido de que la democracia se encarna actualmente en los modernos sistemas de partidos políticos, dado que desde nuestro punto de vista, los sistemas de partidos, de democracia representativa y delegativa, no logran expresar cabalmente la idea de soberanía popular subyacente al pensamiento de Rousseau y Robespierre.

Joan Tafalla, miembro de nuestra redacción, pro-

pone algunas reflexiones políticas intentando una mirada de futuro a las perspectivas de la revolución social a diez años de aquel intento de liquidación por derribo que fue el Bicentenario, que pretendió conmemorar antes la supuesta victoria final del liberalismo sobre la democracia. Coincidió (por aquellas casualidades, no tan casuales que nos ofrece la historia) con la caída del muro de Berlín que dejó a la izquierda occidental huérfana de modelo (lo cual no debería ser un mal en sí), pero también huérfana de esperanza. Esta ausencia de esperanza no está nada justificada, en opinión del autor, habida cuenta del balance social, económico y político de estos más de diez años de reinado absoluto del neoliberalismo. Repensar la revolución francesa a la luz de esta experiencia puede ser un buen instrumento para repensar la refundación comunista, tan urgente en lo objetivo y tan lejana al mismo tiempo.

Creemos útil para nuestra práctica política actual realizar una relectura de los numerosos, a veces contradictorios, escritos de Marx y de Engels. Es por eso que hemos realizado una selección (que como todas puede resultar parcial; se admiten sugerencias) de los escritos más interesantes de ambos autores sobre la revolución. La hemos titulado (parafraseando el título de la obra de Hobswam) *Un eco fecundo*. Pueden prepararse nuestros lectores para encontrar propuestas que aunque tengan más de cien años, aparecen, en muchos casos como sugerentes y útiles para la refundación de un pensamiento emancipatorio. Estas citas deben siempre inscribirse en el contexto de la evolución de un pensamiento que, a pesar del intento de presentarlo como cerrado, permanece como una propuesta de paradigma abierto y con conceptos útiles para la interpretación de la realidad social.

La revolución francesa tuvo consecuencias importantísimas para el pensamiento de las fuerzas emancipatorias. Proponemos un recorrido por algunos autores de diversas tendencias. Con ello, mezclamos el pensamiento de diversas escuelas revolucionarias con el de historiadores que han dedicado su obra al estudio de la revolución y de sus consecuencias. La miscelánea entre historiadores y teóricos marxistas que ofrecemos, no es casual. Coincidimos con el historiador cubano Moreno Friginals en que la verdadera historia debe partir del presente: "Siempre nos proyectamos de hoy a ayer sin que

esto suponga la aceptación de la historia como presente a la manera idealista de Benedetto Croce. Se trata, sencillamente, de comenzar por comprender la vida y lo que esta vida tiene en común en cualquier tiempo y en cualquier lugar". El material, titulado por nosotros "*7 enfoques sobre la Revolución Francesa*" puede ser tildado de parcial y subjetivo, como en el caso anterior. Otros hubieren, sin duda hecho otra selección. Sin embargo, creemos que los textos de Pedro Kropotkin, Antonio Gramsci, Daniel Guerin, Georg Luckács, Wolfgang Harich, Henri Guillemin y Eric Hobsbawm, que publicamos, aportan una diversidad de enfoques, presidida, sin embargo por una común preocupación: el análisis de la revolución francesa como revolución social, y la extracción de su acerbo de las lecciones o criterios que puedan ser útiles para un futuro proyecto emancipatorio.

Finalmente, en nuestra revista aparece de forma puntual una sección titulada: "*Nosotros lo hubiéramos publicado*" que trata de recoger materiales históricos, que más allá de las contingencias de la época, comportan un posicionamiento moral con el que nos identificamos y que nos hacen afirmar que, en el caso de que realitase se hubiese publicado de forma contemporánea con los textos, nosotros habríamos hecho aquello que estuviera en nuestras manos para divulgarlos. En este sentido, la elección de un texto de la Revolución francesa con el que nos identificásemos no era demasiado difícil. Hemos elegido para ello *El manifiesto de los plebeyos de Babeuf*, uno de los textos fundadores de nuestra tradición comunista.

Confiamos que la lectura de este número será de utilidad práctica a nuestros lectores. Lo hemos elaborado partiendo de la idea ilustrada de la unidad entre teoría y práctica, tan cara a un heredero de la ilustración y del jacobinismo como fuera Marx. Ciertamente, a veces los temas tratados pueden ser un poco arduos. Pero debemos recordar con Marx que "En la ciencia no hay calzadas reales, y quien aspire a remontar sus luminosas cumbres tiene que estar dispuesto a escalar la montaña por senderos escabrosos". Creemos con ello hacer honor al lema de nuestra revista: dar a la esperanza fundamento científico. O dicho en conceptos de la tradición jacobina: ayudar a realizar las promesas de la filosofía. □

1.- Una cita más amplia de este párrafo final del libro dice así: "¿Por qué entonces repetir la narración maestra? Sólo por una razón teórica: con el fin de demostrar que no fue la fuerza de la necesidad la que determinó el comienzo de la modernidad, sino más bien una opción equivocada que, a través de un proceso subsiguiente de aprendizaje, se ha transformado en un paradigma. Si vemos en la aparición de este paradigma no una necesidad, sino una opción reforzada por el aprendizaje subsiguiente pero descartable, podremos finalmente eliminarlo. El mundo está por cambiar. Pero es hora ya de cerrar la revolución francesa". Ferenc Feher "La revolución congelada. Ensayo sobre el jacobinismo". Siglo XXI de España Editores, SA. Madrid, 1989.

# Crítica del concepte de «revolució burgesa» aplicat a les revolucions dels drets de l'home i del ciutadà del segle XVIII

Florence Gauthier\*



La tradició marxista veu en les revolucions de la llibertat i de la igualtat, que varen precedir allò que hom ha anomenat «la revolució proletària» inaugurada per la revolució russa, unes «revolucions burgeses». Se sap que Marx ha deixat elements d'anàlisi, que presenten moments diferents i àdhuc contradictoris de la seva reflexió, corresponent a l'evolució dels seus coneixements i de la seva comprensió de la revolució francesa. L'esquema interpretatiu, del qual tractarem en aquest treball, ha estat produït per la tradició marxista i es ell mateix una interpretació dels anàlisis deixats per Marx.

De totes maneres, la meua intenció no es pas reconstruir la forma com un esquema interpretatiu tal ha estat produït, encara que aquest treball resta per fer, i fins i tot és urgent, si no, més precisament, cercar de saber si aquest esquema interpretatiu correspon a la realitat històrica.

Per a situar el problema, jo em limitaré a l'exemple d'allò om anomena «Revolució francesa». I jo voldria començar recordant el sofriments que alguns grans historiadors marxistes s'han infligit ells mateixos, per a fer quadrar els resultats de la seva recerca dins l'esquema interpretatiu de la «revolució burgesa».

A principis del XXè segle, s'entenia la Revolució francesa com a «revolució burgesa» en el sentit en que la direcció política de la revolució hauria restat sempre en mans de la burgesia, passant d'una fracció de la burgesia a altra. Les tasques d'aquesta revolució haurien estat acomplertes pels cops d'ariet donats pel moviment popular, considerat com a no pensant i que es trobava doncs en la incapacitat d'assumir qualsevol paper dirigent.

De totes maneres, com es tractava d'una «revolució burgesa», es buscava un embrió de «proletariat». I om interpretà llavors la presència dels En-

ragés, dels Herbertistes, dels Babouvistes, com petits grups «comunistes», esbós d'un moviment futur, el de la «revolució proletària». Aquesta interpretació està present a Jaurès, en la seva *Historia socialista de la revolució francesa*. L'obra depassa d'altra banda aquest esquema interpretatiu, gràcies a la publicació de molt nombrosos documents, sovint in extenso, que deixen sentir les veus múltiples dels revolucionaris, i que contradiuen manetes vegades l'esquema interpretatiu<sup>1</sup>. Albert Mathiez reaccionà davant d'aquesta interpretació marxista d'una revolució «burgesa», que feia incompreensible l'esdeveniment, i que ell adjectivà com a «beneiteria enorme» repetida per «dòcils escolars»<sup>2</sup>.

Però fou després de la publicació de les grans monografies fonamentades en l'erudició i consagrades per primera vegada als moviments populars endegades per Georges Lefebvre i els seus alumnes, Richard Cobb, George

(\*) Florence Gauthier. Maître de conférences en Histoire Moderne de l' Université de Paris VII. Tema de recerca: *Historia de la Revolució Francesa*. Ha publicat entre altres: *Triomphe et mort du Droit naturel en révolution, 1789-95-1802*, Paris, PUF, 1992. Altres publicacions: amb G.R.Ikni, *La Guerre du blé au XVIIIè siècle*, Ed. De la Passion, 1988, amb F. Brunel, *La Révolution des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, La Documentation Française, 1989. Co-organitzadora del Col.loqui Mably, *La politique comme science morale*, t. I, Bari, Palomar, 1995. Co-organització del Col.loqui *Les Abolitions de l'esclavage, 1793-94-1848*, P. Univ. De Vincennes- Ed. de L'UNESCO, 1995. El present article fou publicat a *Actuel Marx* n° 20, 1996. ( Traducció del francès: Joan Tafalla)

1.- Jaurès, (1904), *Histoire socialiste de la révolution française*, reedició : Editions Sociales, 6 vol.

2.- Friguglietti J. (1974), *Albert Mathiez historien révolutionnaire*, Paris Soc. des Etudes robespierristes, p.219.



Rudé, Albert Soboul, Kare Tonnesson, que l'esquema interpretatiu de la «revolució burgesa» esclatà. Lefebvre il·luminà la presència d'una revolució camperola autònoma en les seves expressions i les seves formes d'organització i d'acció<sup>3</sup>. Els seus alumnes varen fer un treball de la mateixa amplada a les ciutats il·luminant la revolució sans-culotte<sup>4</sup>. El poble retrobà llavors el seu nom i la seva dignitat revolucionària. Això fou el toc a morts de la «revolució burgesa». La tesi de Cobol féu l'escàndol descobrint allò que la historiografia actualment intenta dissimular amb tots els mitjans: la democràcia comunal, viva, creadora de formes de vida política i social noves recolzant-se en la ciutadania i en la sobirania popular, creant un espai públic democràtic, alimentant-se dels drets de l'home i del ciutadà i fins i tot inventant, en concert amb la revolució pagesa, un nou dret de l'home: el dret a l'existència i als mitjans per a conservar-la. Breument, la descoberta d'un veritable continent històric, desconegut fins a aquests treballs.

No obstant, Lefebvre i després Cobol intentaren reenquadrar la revolució popular autònoma dins de l'esquema anomenat marxista de «revolució burgesa». Això donà llavors, per part seva, la invenció historiogràfica de la «dictadura burgesa de salvació nacional», però aquí dirigida contra la revolució autònoma popular. Curiosa invenció: contra la democràcia comunal, Robespierre i la Montanya haurien instaurat la, per així dir-ho, «dictadura del govern revolucionari», que seria una espècie de reacció termidoriana abans d'hora i que hauria tingut per tasca trencar l'impuls democràtic. Aquesta invenció es ridícula e incomprendible. Però ha debilitat l'esquema precedent a molt nivells.

En primer lloc, els Enragés, els Hebertistes i els Babouvistes aquí ja no són expressió d'un proletariat balbucient, sino que han retornat al seu

lloc dins de la revolució popular autònoma. D'aquesta manera, la revolució, va reprendre una consistència que li retornà un atractiu poderós. Al menys es va instal·lar un dubte seriós en relació al caràcter revolucionari de la burgesia, que, aquí combat la democràcia i els drets de l'home i del ciutadà. Però sorgiren nous dubtes: existeix una dictadura de l'any II? Només per a la tradició marxista. Ella no existí ni per a la tradició termidoriana que feia sospitós a Robespierre d'aspirar a la tirania! Sospitar no és la mateixa cosa que afirmar. Ella no existeix tampoc dins la historiografia democràtica d'Alphonse Aulard i de Philippe Sagnac<sup>5</sup>. Aquesta dictadura és, decididament, una invenció de la tradició marxista. Però aquest error, greu, ha estat recuperat, acríticament, per la historiografia dominant actualment per a recolzar la seva tesi segons la que, la revolució, o les revolucions, serien l'antítesi del dret i no poden produir altra cosa que dictadures, reenviant a la tradició marxista com a demostració<sup>6</sup>. D'altra banda, són els Robespierristes veritablement una fracció de la burgesia? Albert Mathiez ja va emetre seriosos dubtes al respecte. Com explicar doncs el 9 de Thermidor, si una reacció antipopular ja estava governant?

Notem, encara, que Lefebvre i Soboul, per desig de coherència, han estat obligats, però amb dolor, de fer passar el liberalisme econòmic a qui s'oposava el programa econòmic popular com a progressista, i la declaració dels drets de l'home i del ciutadà com un assumpte burgès.

La historiografia actualment dominant, es dir, l'escola de François Furet (Furet que els seus amics del *Nouvel Observateur* han anomenat ben justament en octubre de 1988 «el rei del bicentenari»), ha intentat restaurar l'esquema interpretatiu de la «revolució burgesa», debilitat com acabo de recordar per Lefebvre i Cobol. L'es-

cola de Furet utilitza l'esquema de la «revolució burgesa» per a treure's el moviment popular de les seves preocupacions, i per tant de la història.

Cal llegir l'entrada «Barnave», preparada per Furet en el Diccionari crític, per a descobrir aquesta apropiació de l'esquema de la «revolució burgesa» en nom de Marx, encara que desnaturalitzant el pensament del Marx en el seu contrari<sup>7</sup>. Mirem-m'ho més de prop: Barnave era al costat esquerre el 1789, es a dir defensava la Declaració dels drets de l'home i del ciutadà. Va passar al costat dret el 1790 i va esdevenir el portaveu, a l'assemblea, del lobby esclavista. Va defensar el manteniment de l'esclavitud i va obtenir arrel del debat de maig de 1791 que la Declaració dels drets no fora aplicada a les colònies, en nom dels interessos materials dels colons i de l'interès nacional colonialista. Barnave va trencar clarament amb la teoria de la revolució que estava expressada dins de la Declaració dels drets de l'home i del ciutadà. Però això, Furet no ho ha entès i ell presenta un Barnave que seria al mateix temps l'home dels drets humans i el defensor del manteniment de l'esclavitud i del prejudici racial! Això no preocupa a Furet i es aquí on es revela la seva incomprensió del problema colonial a l'època de la Revolució.

Però Furet va encara més lluny: Barnave, tot passant del costat esquerre al costat dret, va teoritzar la prioritat dels interessos reals sobre l'enunciació de drets. Va veure en la revolució, el moment de reajustament del poder polític sobre les noves formes de propietat. Aquesta forma de materialisme històric propi de Barnave, que justifica la defensa violenta de la dominació del dret burgès de propietat, també sobre els esclaus, fa l'admiració de Furet que hi veu fins i tot «una filiació intel·lectual amb Marx», «una prefiguració de Marx», per reprendre les seves expressions.

3.- Lefebvre G. (1924), *Les Paysans du Nord*, reedició, Colin, 1972; «La Révolution française et les Paysans», *Etudes sur la Révolution française*, PUF, 1963.

4.- Soboul A. (1958), *Les Sans culottes parisiens en l'an II*, Paris, Clavreuil; Rudé G. (1959) *La foule dans la Révolution française*, trad. Paris, Maspero, 1982; Cobb R. (1961), *Les Armées révolutionnaires*, Paris, Mouton, 2 vol.; Tonnesson K. (1959), *La défaite des Sans-culottes*, Paris-Oslo, reed. 1978

5.- Aulard A. (1901), *Histoire politique de la révolution française*, Paris; *Recueil des Actes du Comité de salut public*, Paris, depuis 1889, cf. t. I, presentació; Sagnac P. (1898), *La législation civile de la Révolution française*, Genève, Megariotis, 1979.

6.- Veure en particular el catecisme marxista de F. Furet, *Marx i la revolució francesa*, Paris, Flammarion, 1986, om es divertirà quan llegeixi, p. 57, com Furet jutjant a Marx de no «marxista», el qualifica d'«extravagant»!

7.- Furet F., Ozouf M. (1989), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, reedició a Flammarion, 1992.

Realment es trastornador! Marx es recuperat aquí al servei de la justificació de la «revolució burgesa esclavista de Barnave»! L'esquema interpretatiu de la «revolució burgesa» es revela aquí, i de forma claríssima, reaccionari. I que Marx es vegi barrejat en aquest assumpte és simplement indecent!

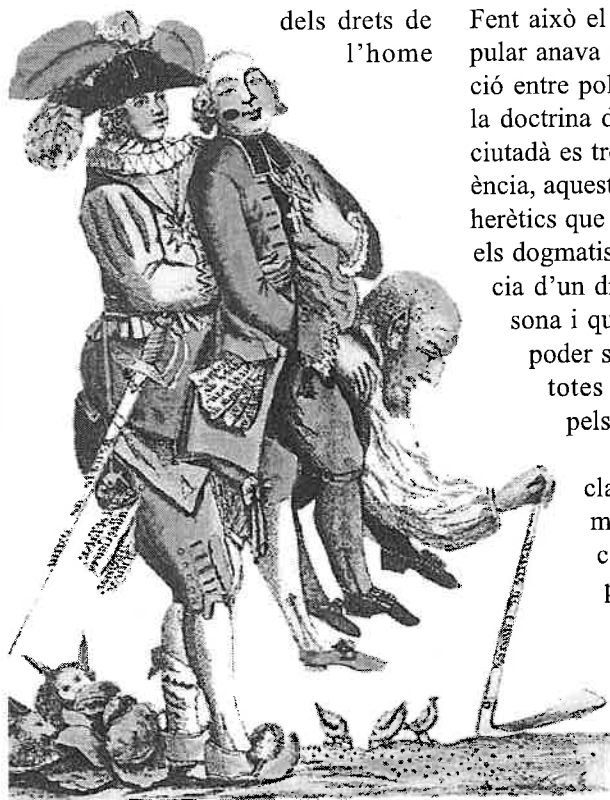
Om haurà notat, d'altra banda, que aquest esquema no és pas un concepte establert, i hi en vist un catàleg de tres definicions diferents, inclòs contradictòries, succeint-se. Realment es ben difícil fer-ne una «categoria històrica»!

L'esquema interpretatiu de la «revolució burgesa» s'ha constituït, poc a poc en perjudici, i com a tal, la seva funció consisteix en impedir de pensar. Jo voldria ara mostrar a través de tres exemples significatius aquesta funció del perjudici.

Començaré pel problema de la pèrdua de visibilitat d'un liberalisme eticopolític revolucionari, que en canvi, es va expressar àmpliament durant la revolució, i que després fou recobert per un liberalisme econòmic privilegiat de forma unilateral, entre altres, pels mantenidors de l'esquema interpretatiu de la «revolució burgesa».

La Declaració dels drets de l'home

Los tres estados



i del ciutadà de 1789 fou el producte de tres segles d'experiències i de reflexions, centrades sobre l'idea del dret natural universal. La filosofia del dret natural moderna, confrontada a les conquestes colonials, a l'extermini dels indis, a l'esclavitud dels negres, a les massacres de les guerres de religió, al despotisme d'Estat, a l'expropiació dels petits productors, a la prostitució de subsistència, s'afirma, en un esforç cosmopolita com la consciència crítica de la «barbàrie europea». La Declaració doncs, no ha estat l'obra d'uns quants dies. El seu objectiu era acabar amb el despotisme i amb la tirania. La monarquia de dret diví era de naturalesa despòtica. El rei no era responsable més que davant de Deu. No obstant, ell tenia de respectar la «constitució» del reialme, però la seva irresponsabilitat autoritzava el dèspota a ultrapassar els límits purament morals, i a esdevenir un tirà. Establint la declaració dels drets de l'home i del ciutadà, la revolució pretenia acabar amb el despotisme que es recolzava sobre una teoria pràctica del poder sense altres límits que els morals (el bon príncep), i per tant sense dret.

El principi de sobirania popular, destruïa el del dret diví i restituïa la sobirania, com a bé comú, al poble. Fent això el principi de sobirania popular anava acompanyat de la separació entre política i teologia: al cor de la doctrina dels drets de l'home i del ciutadà es troba la llibertat de consciència, aquest fruit preciós produït pels herètics que varen afirmar, contra tots els dogmatismes doctrinals, l'existència d'un dret natural lligat a la persona i que passa pel davant de tot poder sobre la terra i s'imposa a totes les institucions creades pels homes.

En aquest sentit, la Declaració dels drets de l'home i del ciutadà fundava un contracte social sobre la protecció dels drets personals i del dret col·lectiu de sobirania popular, es a dir sobre els principis traduïts concretament en termes de dret. Recolzant-se sobre les ex-

periències holandesa i anglesa i sobre la dels Estats Units establia el principi, provinent de Locke, del poder legislatiu, expressió de la consciència social, com poder suprem. Pel contrari, el poder executiu era considerat com perillós per natura. En efecte, el despotisme es caracteritzava, i es caracteritza sempre, per una confusió de l'exercici dels poders legislatiu i executiu. L'executiu devia doncs d'estar subordinat estretament al legislatiu responsable, es a dir obligat a retre comptes, ràpidament, de manera que permetés impedir-li de perjudicar el més aviat possible.

Insistim sobre aquest punt: l'objectiu de la revolució de 1789 era declarar els drets de l'home i del ciutadà, construir un poder legislatiu suprem i inventar solucions noves per a aconseguir subordinar el poder executiu, perillós des de el moment que esdevé autònom, al legislatiu.

La teoria de la Revolució dels drets de l'home i del ciutadà és doncs liberal: la Declaració dels drets afirma que l'objectiu de l'ordre social i polític és la realització i la protecció dels drets de llibertat dels individus i dels pobles, a condició que aquests drets siguin universals, és a dir, recíprocs, i que no es transformin en el seu contrari, és a dir, en privilegis. Aquesta teoria de la revolució considera igualment possible una societat fundada no sobre la força, si no sobre el dret. Aquí, la legitimitat del dret esdevé el problema propi de la política<sup>8</sup>.

Durant la revolució es produí un conflicte exemplar quan esclatà la contradicció entre llibertat política fonamentada sobre un dret personal universal i allò que om anomena la llibertat econòmica. Desenvolupem una mica aquest punt. El moviment popular, i en particular el moviment pagès, va posar en qüestió no solsament la institució del senyoriu, reapropiant-se de les tenures i dels bens comunals usurpats pels senyors, si no també oposant-se a la concentració de l'explotació agrícola realitzada pels grans grangers capitalistes.

D'altra banda, la societat estava amenaçada per les transformacions de tipus capitalista en el mercat de sub-

sistències. La guerra del blat començava<sup>9</sup>: els grans marxants de grans cercaven l'entesa amb els grans productors per a substituir els mercats públics controlats pels poders públics per un mercat privat a l'engrós. Aquests marxants esdevenien capaços, en alguns llocs com les ciutats, de controlar l'aprovisionament del mercat i d'imposar els preus. L'especulació a l'alça dels preus de les subsistències fou un dels problemes majors d'aquesta època com han demostrat remarcablement els treballs d' Edward Palmer Thompson en particular.

Els economistes de l'època anomenats liberals sostenien amb molta convicció, que el dret del poble a l'existència i a les subsistències no era altra cosa que un perjudici, que a mitjà termini estaria assegurat per la llibertat indefinida del comerç de grans que hauria de resoldre el problema de la producció i del consum per a tots, a través dels interessos individuals en concurrència.

Així doncs, L'Assemblea Constituent s'acostà a la política dels economistes anomenats liberals, proclamà la llibertat ilimitada de la propietat i votà la llei marcial per a reprimir les resistències populars. La contradicció que esclatà entre el dret de propietat que no és universal i el dret natural a la vida i a la conservació de l'existència fou exemplar. Dues concepcions del liberalisme s'enfrontaren. El liberalisme econòmic revelà el seu caràcterseudoliberal renunciant a la universalitat del dret i trencant així amb la teoria de la revolució dels drets de l'home i del ciutadà. La Constitució de 1791 violà la Declaració dels drets tot imposant un sufragi censitari, que restringia el dret de vot als caps de família rics, mantenia l'esclavitud a les colònies, en nom de la preservació de les propietats, ja ho em vist tot parlant de Barnave, i va aplicar la llei marcial tot provocant una guerra civil a França i a les colònies: la gran insurrecció d'esclaus començà a Santo Domingo

l'agost de 1791, i no s'aturà fins l'abolició de l'esclavatge i l'independència de l'illa.

La revolució del 10 d'agost de 1792 enderroca aquesta constitució. El moviment democràtic tornà a posar la declaració dels drets de l'home en l'ordre del dia i reclamà un nou dret de l'home: el dret a l'existència i als mitjans per a conservar-la. Els drets econòmics i socials foren una veritable invenció d'aquest període.

La llibertat ilimitada del dret de propietat i la llei marcial foren abolits. Un programa d'economia política popular, anomenat així en l'època, fou elaborat entre 1792 i 1794: el moviment pagès realitzà una veritable reforma agrària, tot recuperant la meitat de les terres conreades i la propietat comunal. El senyoriu jurídic i polític fou suprimit i la comunitat aldeana fou el seu successor. La política del Maximum reformà els mercats públics i creà graners comunals que permeteren controlar els preus i reajustar preus, salaris i beneficis.

D'altra banda, la ciutadania fou practicada de forma nova. El sufragi universal era restringit solsament als homes, però, en la pràctica, nombroses assemblees primàries eren mixtes i oferien el dret de vot a les dones<sup>10</sup>. No obstant, els ciutadans participaven realment en la formació de la llei tot discutint en les seves assemblees, fent peticions i manifestant-se. Ciutadans i diputats constituïen junts el poder legislatiu, poder suprem, creant una experiència original d'espai públic de reciprocitat de dret<sup>11</sup>. Allò que era la pròpia definició que es donava llavors a la república: un espai públic que s'anava ampliant i permetia als ciutadans, no sols comunicar-se, sinó decidir, actuar i instruir-se.



Aquesta economia política popular inventà una solució original tot subordinant l'existència del dret de propietat dels bens materials al dret de vida i a l'existència, primer dret de l'home. El dret a la vida es una propietat de tot ésser humà, que passa davant del dret de les coses.

Res és més liberal en el sentit fort i autèntic del terme que aquest programa d'economia política subsumit sota el dret natural: l'exercici de la llibertat és, en efecte lligat a la natura universal de l'home, és una qualitat recíproca fundada sobre l'igualtat en drets per a tots reconeguda per la llei, mentre que la llibertat econòmica indefinida no és pas una llibertat civil, sino una llibertat antinòmica de la llibertat política, destructora de tot pacte social, i per tant de tota societat política. És per tant per antífrase que l'economia clàssica es vol política, a menys que es consideri allò polític com necessàriament despòtic, el que era, certament, tant el cas dels economistes fisiocràtes, com dels economistes que varen apelar a la llei marcial.

Om s'adona que aquest liberalis-

8.- Sobre el lockeanisme revolucionari cf. Rials S.(1988), La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, Paris, Pluriel; Gauthier Fl. (1992), Triomphe et mort du droit naturel en révolution, 1789-1795-1802, Paris, PUF,

9.- Sobre la guerra del blat, cf. Gauthier Fl.,Ikni G.R. éds (1988), La Guerre du blé au XVIII siècle, Montreuil, Ed. De la Passion, recull d'articles en homanatge a E.P.Thompson.

10.- Veure, en relació a això Godineau D. (1988), Citoyennes tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Revolution, Aix en Provence, Alinéa.

11.- Veure, en relació a això la síntesi de Monnier R. (1994), L'espace public démocratique, 1789-95 Paris, Kimé.



me etico-polític revolucionari està pròxim de les preocupacions de Marx quan comenta la llei relativa al robatori de fusta, així com de les crítiques que ell formula sobre el dret de propietat en les declaracions dels drets de 1789 i de 1793 en *La qüestió jueva*, i també en la seva *Crítica del dret hegelianà*, a propòsit del poder legislatiu<sup>12</sup>.

Malgrat això, l'esquema interpretatiu de la "revolució burgesa" es revela incapaç de prendre en consideració aquesta gran lluita entre les dues concepcions del liberalisme que he recordat, i es limita a una justificació unilateral del liberalisme econòmic, revelant la seva impotència per a comprendre aquesta realitat històrica.

Jo voldria ara recordar la dimensió cosmopolítica de la Revolució dels drets de l'home i del ciutadà, que ha estat àmpliament ignorada de la historiografia i entre altres, de la tradició marxista de la "revolució burgesa".

Precisem, d'entrada que la Revolució que tingué lloc a França, forma part d'un gran cicle de revolucions obertes per les independències de Còrsega i dels Estats Units, seguides de les revolucions d'Europa, la d' Haiti,

després de nou, al principi del segle XIX, de les colònies portugueses i espanyoles d'Amèrica. Dit altrament, la revolució de França, no estigué aïllada i se situa al bell mig d'un moviment de descolonització d'Amèrica. La dimensió mundial d'aquest cicle revolucionari mereix ésser presa en consideració!

El 1789, el reialme de França era una potència conqueridora a Europa, i colonialista fora d'Europa. Alguns pensadors de l'Il·lustració havien ja analitzat aquest sistema relacionant-lo amb les formes de l'economia de la dominació fonamentada sobre l'intercanvi desigual. Aquest sistema imperialista, havia estat designat amb els termes de "barbàrie europea", per Diderot y Mably per exemple<sup>13</sup>.

Thomas Paine, just en el moment en que estava a punt de ser escollit diputat a la Convenció, publicava *Les droïts de l'home*, dins del qual criticava els fonaments antropològics del dret públic europeu. Ell refutava la denominació "d'estat civilitzat" que s'atribuïa Europa, per oposició a "l'estat salvatge". Paine mostrà la relació íntima que existia entre la política despotica dels estats europeus tant a l'in-

terior, com a l'exterior. El sistema econòmic i la política colonial han provocat, escrivia, una crisi social que és la vergonya d'Europa i aquest sistema no manté ni un estat civilitzat, ni un estat salvatge, si nó un estat de barbarie. Paine esperava que les revolucions a Europa i en el domini colonial europeu obririen un procés de ruïna de les polítiques de potència. Ell formulà aquesta perspectiva en els termes següents: "Drets de l'home o barbàrie!"<sup>14</sup>

Realment en aquesta època existia un corrent de pensament i d'acció crítica de l'imperialisme europeu, no eurocèntrica, que expressava l'amenaça que la barbarie europea representava, a Europa mateix, i per a el món.

Precisem que la teoria revolucionària dels drets de l'home i del ciutadà posa el problema, no solsament en termes polítics en relació a la societat política aïllada, si nó de forma cosmopolítica tot integrant les relacions que una societat particular manté amb els altres pobles. Aquesta és una de les dimensions més interessants de la història a finals del segle XVIII.

L'objectiu de la constitució dels drets de l'home i del ciutadà no fou pas construir una sobirania nacional impermeable als drets dels altres pobles. Aquí el dret natural dels pobles a llur sobirania implicava el principi de reciprocitat del dret universal<sup>15</sup>

El 1790, l'Assemblea Constituent renuncià solemnement a les guerres de conquesta a Europa. La revolució democràtica, després d'haver-se alliberat de la guerra de conquesta, veritable cortina de fum que aixecaren els Girondins entre setembre de 1792 i març de 1793, anà més lluny tot sostenint la revolució dels esclaus de Santo Domingo, tot abolint l'esclavitud i endegant una política comuna contra els colons esclavistes i els seus aliats anglesos i espanyols. Una perspectiva descolonitzadora anava present, però fou aturada i després

12.- Marx K. (1843), *Critique du droit hégélien*, trad. 10X18, 1976; *Sur la question juive*, trad. De J.L.Plamier, Paris, 1968; Lascombes P; ZanderH. (1984), Marx du "vol de bois" à la critique du droit, Paris, PUF, édition critique du texte de Marx.

13.- Raynal (1772-81), *Histoire philosophique et politique des deux Indes, Textes choisis* per Y Bénot, Paris, La Découverte, 1988. Diderot redactà molts capítols d'aquesta gran publicació dirigida per Raynal, cf. P.5; Mably (1740-64), *Le droit public de l' Europe*, y (1763), *Les entretiens de Phocion*, réed. Paris, Desbrières, 1794-95, t. 6 i 10.

14.- Paine T.(1791-92), *Les droïts de l'homme*, réed. Paris, Berlin, 1987, 2è partie.

15.- Veure al respecte GauthierFl., *Triomphe et mort du droit naturel*, op.cit., 3ª part: Une cosmopolitique de la liberté

sistències. La guerra del blat començava<sup>8</sup>: els grans marxants de grans cercaven l'entesa amb els grans productors per a substituir els mercats públics controlats pels poders públics per un mercat privat a l'engrós. Aquests marxants esdevenien capaços, en alguns llocs com les ciutats, de controlar l'aprovisionament del mercat i d'imposar els preus. L'especulació a l'alça dels preus de les subsistències fou un dels problemes majors d'aquesta època com han demostrat remarcablement els treballs d'Edward Palmer Thompson en particular.

Els economistes de l'època anomenats liberals sostenien amb molta convicció, que el dret del poble a l'existència i a les subsistències no era altra cosa que un perjudici, que a mitjà termini estaria assegurat per la llibertat indefinida del comerç de grans que hauria de resoldre el problema de la producció i del consum per a tots, a través dels interessos individuals en concurrència.

Així doncs, L'Assemblea Constituent s'acostà a la política dels economistes anomenats liberals, proclamà la llibertat ilimitada de la propietat i votà la llei marcial per a reprimir les resistències populars. La contradicció que esclatà entre el dret de propietat que no és universal i el dret natural a la vida i a la conservació de l'existència fou exemplar. Dues concepcions del liberalisme s'enfrontaren. El liberalisme econòmic revelà el seu caràcter seudoliberal renunciant a la universalitat del dret i trencant així amb la teoria de la revolució dels drets de l'home i del ciutadà. La Constitució de 1791 violà la Declaració dels drets tot imposant un sufragi censitari, que restringia el dret de vot als caps de família rics, mantenia l'esclavitud a les colònies, en nom de la preservació de les propietats, ja ho em vist tot parlant de Barnave, i va aplicar la llei marcial tot provocant una guerra civil a França i a les colònies: la gran insurrecció d'esclaus començà a Santo Domingo

l'agost de 1791, i no s'aturà fins l'abolició de l'esclavatge i l'independència de l'illa.

La revolució del 10 d'agost de 1792 enderroca aquesta constitució. El moviment democràtic tornà a posar la declaració dels drets de l'home en l'ordre del dia i reclamà un nou dret de l'home: el dret a l'existència i als mitjans per a conservar-la. Els drets econòmics i socials foren una veritable invenció d'aquest període.

La llibertat ilimitada del dret de propietat i la llei marcial foren abolits. Un programa d'economia política popular, anomenat així en l'època, fou elaborat entre 1792 i 1794: el moviment pagès realitzà una veritable reforma agrària, tot recuperant la meitat de les terres conreades i la propietat comunal. El senyoriu jurídic i polític fou suprimit i la comunitat aldeana fou el seu successor. La política del Maximum reformà els mercats públics i creà graners comunals que permeteren controlar els preus i reajustar preus, salaris i beneficis.

D'altra banda, la ciutadania fou practicada de forma nova. El sufragi universal era restringit solsament als homes, però, en la pràctica, nombroses assemblees primàries eren mixtes i oferien el dret de vot a les dones<sup>9</sup>. No obstant, els ciutadans participaven realment en la formació de la llei tot discutint en les seves assemblees, fent peticions i manifestant-se. Ciutadans i diputats constituïen junts el poder legislatiu, poder suprem, creant una experiència original d'espai públic de reciprocitat de dret<sup>10</sup>. Allò que era la pròpia definició que es donava llavors a la república: un espai públic que s'anava ampliant i permetia als ciutadans, no sols comunicar-se, sinó decidir, actuar i instruir-se.



Aquesta economia política popular inventà una solució original tot subordinant l'existència del dret de propietat dels bens materials al dret de vida i a l'existència, primer dret de l'home. El dret a la vida es una propietat de tot ésser humà, que passa davant del dret de les coses.

Res és més liberal en el sentit fort i autèntic del terme que aquest programa d'economia política subsumit sota el dret natural: l'exercici de la llibertat és, en efecte lligat a la natura universal de l'home, és una qualitat recíproca fundada sobre l'igualtat en drets per a tots reconeguda per la llei, mentre que la llibertat econòmica indefinida no és pas una llibertat civil, sino una llibertat antinòmica de la llibertat política, destructora de tot pacte social, i per tant de tota societat política. És per tant per antifrasede que l'economia clàssica es vol política, a menys que es consideri allò polític com necessàriament despòtic, el que era, certament, tant el cas dels economistes fisiocràtes, com dels economistes que varen apelar a la llei marcial.

Om s'adona que aquest liberalis-

8.- Sobre el lockeanisme revolucionari cf. Rials S.(1988), La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, Paris, Pluriel; Gauthier Fl. (1992), Triomphe et mort du droit naturel en révolution, 1789-1795-1802, Paris, PUF,

9.- Sobre la guerra del blat, cf. Gauthier Fl.,Ikní G.R. éds (1988), La Guerre du blé au XVIII siècle, Montreuil, Ed. De la Passion, recull d'articles en homanatge a E.P.Thompson.

10.- Veure, en relació a això Godineau D. (1988), Citoyennes tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Revolution, Aix en Provence, Alinéa.

11.- Veure , en relació a això la síntesi de Monnier R. (1994), L'espace public démocratique, 1789-95 Paris, Kimé.



me etico-polític revolucionari està pròxim de les preocupacions de Marx quan comenta la llei relativa al robatori de fusta, així com de les crítiques que ell formula sobre el dret de propietat en les declaracions dels drets de 1789 i de 1793 en *La qüestió jueva*, i també en la seva *Crítica del dret hegelianà*, a propòsit del poder legislatiu<sup>12</sup>.

Malgrat això, l'esquema interpretatiu de la "revolució burgesa" es revela incapaç de prendre en consideració aquesta gran lluita entre les dues concepcions del liberalisme que he recordat, i es limita a una justificació unilateral del liberalisme econòmic, revelant la seva impotència per a comprendre aquesta realitat històrica.

Jo voldria ara recordar la dimensió cosmopolítica de la Revolució dels drets de l'home i del ciutadà, que ha estat àmpliament ignorada de la historiografia i entre altres, de la tradició marxista de la "revolució burgesa".

Precisem, d'entrada que la Revolució que tingué lloc a França, forma part d'un gran cicle de revolucions obertes per les independències de Còrsega i dels Estats Units, seguides de les revolucions d'Europa, la d'Haiti,

després de nou, al principi del segle XIX, de les colònies portugueses i espanyoles d'Amèrica. Dit altrament, la revolució de França, no estigué aïllada i se situa al bell mig d'un moviment de descolonització d'Amèrica. La dimensió mundial d'aquest cicle revolucionari mereix ésser presa en consideració!

El 1789, el reialme de França era una potència conqueridora a Europa, i colonialista fora d'Europa. Alguns pensadors de l'Il·lustració havien ja analitzat aquest sistema relacionant-lo amb les formes de l'economia de la dominació fonamentada sobre l'intercanvi desigual. Aquest sistema imperialista, havia estat designat amb els termes de "barbàrie europea", per Diderot y Mably per exemple<sup>13</sup>.

Thomas Paine, just en el moment en que estava a punt de ser escollit diputat a la Convenció, publicava *Les droïts de l'home*, dins del qual criticava els fonaments antropològics del dret públic europeu. Ell refutava la denominació "d'estat civilitzat" que s'atribuïa Europa, per oposició a "l'estat salvatge". Paine mostrà la relació íntima que existia entre la política despotica dels estats europeus tant a l'in-

terior, com a l'exterior. El sistema econòmic i la política colonial han provocat, escrivia, una crisi social que és la vergonya d'Europa i aquest sistema no manté ni un estat civilitzat, ni un estat salvatge, si nó un estat de barbarie. Paine esperava que les revolucions a Europa i en el domini colonial europeu obririen un procés de ruïna de les polítiques de potència. Ell formulà aquesta perspectiva en els termes següents: "Drets de l'home o barbàrie!"<sup>14</sup>

Realment en aquesta època existia un corrent de pensament i d'acció crítica de l'imperialisme europeu, no eurocèntrica, que expressava l'amenaça que la barbarie europea representava, a Europa mateix, i per a el món.

Precisem que la teoria revolucionària dels drets de l'home i del ciutadà posa el problema, no solsament en termes polítics en relació a la societat política aïllada, si nó de forma cosmopolítica tot integrant les relacions que una societat particular manté amb els altres pobles. Aquesta és una de les dimensions més interessants de la història a finals del segle XVIII.

L'objectiu de la constitució dels drets de l'home i del ciutadà no fou pas construir una sobirania nacional impermeable als drets dels altres pobles. Aquí el dret natural dels pobles a llur sobirania implicava el principi de reciprocitat del dret universal<sup>15</sup>

El 1790, l'Assemblea Constituent renuncià solemnement a les guerres de conquesta a Europa. La revolució democràtica, després d'haver-se alliberat de la guerra de conquesta, veritable cortina de fum que aixecaren els Girondins entre setembre de 1792 i març de 1793, anà més lluny tot sostenint la revolució dels esclaus de Santo Domingo, tot abolint l'esclavitud i endegant una política comuna contra els colons esclavistes i els seus aliats anglesos i espanyols. Una perspectiva descolonitzadora anava present, però fou aturada i després

12.- Marx K. (1843), *Critique du droit hégélien*, trad. 10X18, 1976; *Sur la question juive*, trad. De J.L.Plamier, Paris, 1968; Lascoumes P; ZanderH. (1984), *Marx du "vol de bois" à la critique du droit*, Paris, PUF, édition critique du texte de Marx.

13.- Raynal (1772-81), *Histoire philosophique et politique des deux Indes*, Textes choisis per Y Bénot, Paris, La Découverte, 1988. Diderot redactà molts capítols d'aquesta gran publicació dirigida per Raynal, cf. P.5; Mably (1740-64), *Le droit public de l'Europe*, y (1763), *Les entretiens de Phocion*, réed. Paris, Desbrières, 1794-95, t. 6 i 10.

14.- Paine T.(1791-92), *Les droïts de l'homme*, réed. Paris, Berlin, 1987, 2è partie.

15.- Veure al respecte GauthierFl., *Triomphe et mort du droit naturel*, op.cit., 3ª part: *Une cosmopolitique de la liberté*

arruinada pel 9 thermidor i les seves conseqüències. La Constitució termidoriana de 1795 va reprendre una política de conquesta a Europa i colonial, fora d'Europa. Aquesta Constitució que suprimí les institucions democràtiques i el sufragi universal masculí, preparà el restabliment de l'esclavitud per Bonaparte. Ja durant l'expedició d'Egipte el 1798, Bonaparte tenia esclaus. El 1802, Bonaparte llençà els seus exèrcits a les Antilles i a Guyana per a restablir l'esclavatge. Això provocà l'independència de la república haitiana (1804).

Malgrat les crides reiterades dels historiadors de les revolucions colonials -pensem particularment en James i Césaire- cal reconèixer, seguint a Yves Bénot, els silencis sorprenents de la historiografia de la Revolució francesa sobre el problema colonial. Encara més inquietant és el silenci dels historiadors marxistes, de la tendència que siguin, ortodoxes o disidents com se sol dir, però el resultat és el mateix<sup>16</sup>.

Aquí encara, l'esquema interpretatiu de la "revolució burgesa" es revela incapaç de comprendre la realitat històrica. Y a més em pogut veure com s'ha pogut posar l'esclavista Barnave dins la filiació intel·lectual de Marx, i això en nom de Marx! Mireu ón som!

Per a concloure, jo voldria simplement recordar alguns fets que s'oposen fortament als resultats que om es complau a atribuir a les "revolucions burgeses". Elles haurien, s'ens diu, permès al propi temps que l'adveniment del capitalisme, el de la democràcia i dels drets de l'home.

D'entrada, cal justificar, com fan alguns sense ninguna prevenció crítica, l'adveniment del capitalisme? En allò que concerneix

a l'adveniment paral·lel de la democràcia i dels drets de l'home, permeteu-me de provar la falsedat d'aquesta afirmació, pel que concerneix a la història francesa.

La Declaració dels drets de l'home i del ciutadà de 1789 declarava els drets naturals lligats a la persona i per tant, universals. Però la Constitució de 1791 violà la Declaració dels drets i establí un sistema censitari, que en l'època fou anomenat l'aristocràcia de la riquesa: el dret de sufragi no estava lligat a la persona, si no a la riquesa, és a dir a les coses. La revolució del 10 d'agost de 1792 enderrocà aquesta Constitució de 1791 i la Constitució de 1793 es relligà amb els principis de la Declaració dels drets de l'home i del ciutadà, a saber, amb els drets naturals lligats a la persona. Fou entre 1792 i 94 que les institucions democràtiques varen aparèixer: democràcia municipal, diputats i agents de l'executiu electes, descentralització admi-

nistrativa responsabilitzada, aparició d'un espai públic en ampliació. Aquest procés fou aturat i reprimat després del 9 thermidor, i la Constitució del 1795 suprimí les institucions democràtiques i els ajuntaments, i establí un nou sistema censitari. Al moment en que la "burgèsia" prenia el poder, ella les institucions democràtiques. Però va fer encara més, ella trencà amb la teoria de la revolució: en efecte, la Constitució de 1795 repudia la filosofia del dret natural moderna i la concepció d'un dret lligat a la persona i recíproc. Heus ací allò que es important i que la historiografia, massa sovint no entén<sup>17</sup>.

Sota el Consulat i l'Imperi, Bonaparte, tot restablint l'esclavitud, va fer perdre fins i tot la memòria de la filosofia del dret natural modern i l'idea mateixa d'una declaració dels drets de l'home i del ciutadà. De democràcia, de fet, no n'hi hagué més a França durant un segle. Foren les revolucions de 1830, 1848, 1871, les que tornaren a desplegar les idees de democràcia i dels drets de l'home, i imposaren l'estabilització del sufragi universal masculí amb la 3<sup>a</sup> república. En quant a la Declaració dels drets de l'Home i del ciutadà, repudiada el 1795, no va reaparèixer fins a...1946, o sigui 150 anys després de la seva declaració, i a la sortida d'una guerra mundial espantosa contra el nazisme.

No es veu pas enlloc que la democràcia i els drets de l'home hagin vingut amb el capitalisme. Això seria fer creure que la filosofia del dret natural modern, teoria de la revolució dels drets de l'home i del ciutadà, hauria estat la ideologia dels capitalistes, quan ella no era altra cosa que l'expressió de la consciència crítica de la barbarie europea. □

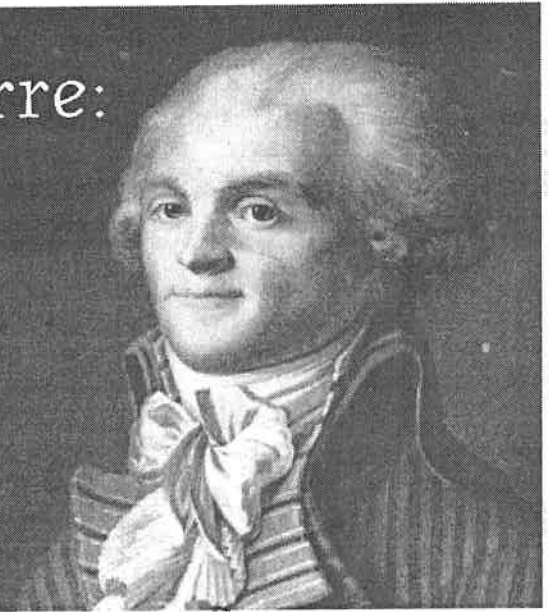


16.- James C.L.R.(1938), Les Jacobins noirs. Toussain Louverture et la Révolution de Saint-Domingue, trad. Revista Paris, Ed. Caribéennes, 1988; Césaire A. (1961), Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial, Paris, Présence Africaine; Benot Y. (1988), La Révolution française et la findes colonies Paris, La Découverte, chap. 10, Dans le miroir truqué des historiens.

17.- Per exemple Gauchet M. (1989), La Révolution des droits de l'homme Paris, Gallimard, que no distingeix entre "dret natural", tal com era declarat el 1789 i el 1793, i "dret de l'home en societat", veure la segona part.

# Maximilien Robespierre: la causa del poble

Georges Labica\*



## De l'igualtat

El poble, «aquesta multitud d'homes dels quals jo defenso la causa» (abril 1791), i el seus drets: totes les intervencions de Robespierre a la Constituent no tingueren altra finalitat que afirmar aquests drets i proposar la seva constant extensió, la de la pròpia democràcia. A partir de la modèstia dels èxits que va obtenir, es pot mesurar la força de les resistències amb les que s'hagué d'enfrontar. El poble, en tot cas, en tingué coneixement<sup>1</sup> i li va agrair quan li oferí l'ovació, junt a Petion, el 30 de setembre. L'exigència d'igualtat entre tots els ciutadans està clara en moltes de les seves intervencions. Aquesta exigència crida a l'Assemblea a respectar la Constitució. És el cas del *Discurs sobre l'organització de les guàrdies nacionals* (5 de desembre del 90). Robespierre es revolta contra la idea que les guàrdies poguessin ésser considerades com un exèrcit: «Les guàrdies nacionals no poden ésser altra cosa que la nació sencera, armada per a defendre, per necessitat, els seus drets (...) Despollar una porció qualsevol dels ciutadans del dret d'armar-se per la pàtria i invertir-ne exclusivament una altra part, és doncs violar al mateix temps la santa igualtat que està en la base del pacte social, i les lleis més incontestables i més sagrades de la natura (...) Aquest principi no admet cap distinció entre allò que vosaltres denomineu ciutadans actius i els altres (...). És impossible que les guàrdies nacionals esdevinguin per elles mateixes perilloses per a la llibertat, donat que és contradictori que la nació vulgui oprimir-se ella mateixa». El discurs, llegit als Cordeliers<sup>2</sup>, *Sobre la necessitat de revocar el decret sobre la moneda de plata* (abril 91), és encara més eloqüent. El sistema electoral, que limitava el dret de vot als ciutadans que pagaven una contribució directa igual al valor local de tres dies de treball, exclouïa tres milions de ciutadans sobre set. Robespierre en fou un

adversari resolt. Per tal de revocar la distinció entre «actius» i «passius», ell no es limita a posar, de nou, a l'Assemblea en contradicció amb la Declaració, si no que invoca les Llums, on es creuen «els camins de la raó i de la natura», fustiga els «rics» i presenta el poble com el garant absolut de la revolució. «Heu fet quelcom per apreciar-lo [el poble] i per a conèixer els homes, vosaltres que... no els heu jutjat més que des de les idees absurdes del despotisme i de l'orgull feudal; vosaltres que... heu trobat fàcil degradar la major part del gènere humà, pels insults de *canalla*, de *populatxo*; vosaltres que heu revelat al món que existien persones sense naixement, com si tots els homes que hi viuen no haguessin nascut; que hi havien *persones de res* que eren homes de mèrit i que hi havien *persones honestes, persones com cal*, que eren els més vils i els més corromputs de tots els homes [...]. Els abusos són l'obra i el domini dels rics, ells són els flagells del poble: l'interès del poble és l'interès general, el dels rics és l'interès particular; i vosaltres voleu anular el poble i fer omnipotents els rics!». Afegim, de passada, al dossier de la polisèmia de la paraula *poble*, aquesta rigorosa definició: «Fins aquí, jo he utilitzat el llenguatge d'aquells que semblen voler designar per la paraula *poble* una classe d'homes separada, a la qual els afegeixen una certa idea d'inferioritat i de menyspreu. Ja és hora d'expressar-se amb més precisió, recordant que el sistema que nosaltres combatem proscriu a les nou dècimes parts de la nació, que esborra de la llista d'aquells que ell anomena ciutadans actius una multitud innombrable d'homes que els prejudicis i inclòs l'orgull havien respectat, distingits per la seva educació, per la seva indústria i inclòs per la seva fortuna». «Poble», per tant, el conjunt dels dominats, mitjana i petita burgesia inclosa. Que Robespierre defensa

\*.- Traduit per Joan Tafalla. George Labica, filòsof, professor a la Universitat de Paris X, autor de nombroses obres sobre el marxisme, entre les quals *Le paradigme du Grand-Hornu: Essai sur l'idéologie*, P.E.C.- LABrèche, 1987; *Karl Marx, les thèses sur Feuerbach*, Paris, PUF, 1987; *Maximilien Robespierre: une politique de la philosophie*, Paris, PUF 1990. L'article que publiquem fou publicat al n° 8 d' *Actuel Marx*, el 1990.

1.- Els diaris revolucionaris es fan resó de les intervencions de Robespierre, sobretot aquells que animaven Desmoulins, Loustalot i Marat.

2.- Club revolucionari que se situava sovint a l'esquerra dels jacobins, si podem expressar-nos amb les categories dreta-esquerra. Alguns dels seus membres foren: Marat, Hebert, Chaumette, Roux (Nota del traductor).



encara, a propòsit del dret de petició (9 de maig del 91), contra Le Chapelier: «L' Assemblea no pot atorgar el dret de petició de forma exclusiva als ciutadans actius». Ell hi tornarà encara el 29 de juliol del 92: «Per quina fatalitat hem arribat a una situació en que els únics amics fidels de la Constitució, que les veritables columnes de la llibertat siguin precisament aquesta classe laboriosa i magnànima que la primera legislatura despullà del dret de ciutadania? Expieu doncs aquest crim de lesa nació i de lesa humanitat esborrant aquestes distincions injurioses que mesuren les virtuts i els drets de l'home per la quota d'impost». Amb el mateix esperit, ell proposava, el 19 de juny del 91, d'indemnitzar els electors més pobres que sacrificaven una jornada de treball per a assistir a les assemblees electorals. Ell exigia igualment que els magistrats fossin escollits (15 de desembre del 91), que els administradors rendissin comptes (28 de desembre del 91), o que la col·lectivitat sencera, i no només els notables, tinguessin dret de votar els impostos (7 de gener del 92).

Seguint en el capítol de l'igualtat, la intervenció en favor del dret de vot per a els comedians i els jueus, curiosament barrejats per la Constituent. «Com s'ha pogut oposar als jueus les persecucions de les quals han estat víctimes en diferents pobles? Precisament aquest és un dels crims nacionals que hem d'expiar, tornant-los-hi els drets imprescriptibles de l'home, dels quals cap potencia humana no els podia despullar. S'els imputa, a més, vicis i prejudicis; l'esperit de secta i d'interès s'exageren; però què els hi podem imputar, si no son les nostres pròpies injustícies?».

El 9 de maig i el 22 d'agost del 91, Robespierre intervé en favor de la completa llibertat de premsa: «la premsa lliure és la guardiana de la llibertat»; «essent la llibertat de publicar el propi pensament el primer baluard de la llibertat no pot ésser molestat ni limitat de cap manera, si no és en els estats despòtics». Ell, el purità a qui se li posen els pèls de punta front a les publicacions llicencioses i de la venda d'imatges obscenes (7 de juliol del 91), dona prova d'una confiança plena: «Deixeu desenvolupar-se plenament les opinions bones i les dolentes, només les primeres estan destinades a romandre».

El 13 de maig i el 24 de setembre del 91, Robespierre, membre de la Societat dels amics dels Negres, fundada per l'abat Gegoire, denuncia amb vehemència el lobby colonial, a qui l'Assemblea s'aprestava a seguir (i que ella seguirà): «Ho repeteixo: morin les colònies, si els colons volen, per amenaces, forçar-nos a decretar allò que els hi convé als seus interessos».

### L'economia política popular

Un dels punts dels menys controvertits, en la mesura que sembla compartit entre els millors i els més robespierristes dels coneixedors, és que l'Incorruptible fou a tal

punt acaparat per la política, que ell no es va preocupar gaire, i fins i tot gens, de les «realitats econòmiques i tampoc de les socials»<sup>3</sup>. En canvi, res no és menys segur que això.

El febrer de 1792, la dramàtica manca de pa suscità avallots per tot arreu. Simoneau, l'alcalde d' Etampes, un especulador, fou matat en un enfrontament que oposà a la força armada, mobilitzada per ell, als habitants hostils a la lliure circulació del grà. La Legislativa, espantada, organitza, per a commemorar aquesta mort, una «Festa de la llei», el 3 de juny. La divisa de la Festa «Llibertat, igualtat, propietat», és una paràfrasi de la consigna «Llibertat, igualtat, fraternitat», que havia estat penjada en cartells quinze dies abans, durant la «Festa de la llibertat». Robespierre, que s'havia aixecat, en el club dels Jacobins, contra tota manifestació en honor de Simoneau, agafa com a base la petició adreçada per Pierre Dolivier, capella constitucional de Mauchamps, a l' Assemblea, per a fer conèixer amb el major vigor la seva posició. Dolivier prenia calorosament la defensa dels desheretats, obrers i jornal·lers, i de llur dret de no morir de fam, front a la llei, servida per l'alcalde, que prohibia «posar cap obstacle a la llibertat de comerç de gra». «Jo pretenc doncs que els productes alimentaris no poden ésser abandonats a una llibertat indefinida que serveix tant malament als pobres». El dret de propietat no serà violat, en relació als comerciants de cereals, més que quan es varen taxar la carn i el pa, per a els carnisers i els forners. Robespierre publica íntegrament, en el nº 4 del seu *Defenseur de la Constitution*, el text de la petició, que ell va declarar que subscrivia: «Des de el botiguer acomodat fins el patrici superb, des de l'advocat fins a l'antic duc i par, quasi tots semblen voler conservar el privilegi de despremiar l'humanitat que rep el nom de poble. Ells s'estimen més tenir amos que veure multiplicar-se els seus iguals... Tot allò que els interessa, es saber en quina proporció el sistema actual de les nostres finances pot fer créixer, a cada instant del dia, els interessos dels seus capitals» (6 de juny del 92). La redistribució de les terres i l'igualitarisme agrari, que serà el somni de Babeuf, estaven ja a l'ordre del dia. Alguns mesos més tard, ens trobem en el centre del debat sobre la qüestió de la propietat amb el discurs *Sobre les subsistències*, pronunciat a la Convenció en la sessió del 2 de desembre del 92, en el moment més àlgid d'una crisi marcada per l'augment dels preus i l'escassetat del gra, així com per l'emissió desmesurada d'assignats<sup>4</sup>. La tesi defensada per Robespierre és la del *dret a l'existència*, considerat com el dret més fonamental. Aquesta tesi suposa la doble crítica de la propietat i de la llibertat de comerç. Robespierre parteix de la contradicció entre la riquesa natural del territori francès i la situació de carestia que «no pot ésser atribuïda més que als vicis de l'administració o de les pròpies lleis». Ell demostra que en aquest tema, la revolució no ha modificat l'ordre antic, si no al contrari: «la Llibertat indefinida del comerç, i les baione-

3.- Cf. Jean MASSIN, *Robespierre*, reedició, Paris, Alinéa, 1998, p.81

4.- Assignat: Títol de deute estatal contra els Bens Nacionals (bens de l'Església expropiats al principi de la Revolució). L'assignat arribà a ésser una espècie de diner oficial de la Revolució quina emissió excessiva ocasionà una gran inflació. (Nota del traductor).

tes per a calmar les alarmes o per apaivagar la fam, aquesta fou la política proclamada pels nostres primers legisladors». Ell denuncia el «sistema» dels propietaris, fundat sobre l'ocultació de les mercaderies essencials, la llibertat de posar-les o no en circulació i «la certesa de l'impunitat». «Dins d'aquest sistema, tot està contra la societat; tot està a favor del comerciants de gra». Robespierre hi oposa, amb la vehemència que posa al servei d'aquestes causes, el respecte precisament de l'existència. «El negociant pot guardar dins dels seus magatzems les mercaderies que el luxe i la vanitat cobdicien fins que ell trobi el moment de vendre-les al preu més alt possible; però cap home no té el dret d'amuntegar piles de blat al costat del seu semblant que mor de fam. Quina és la primera finalitat de la societat? És mantenir els drets imprescriptibles de l'home. Quin és el primer d'aquests drets? El d'existir. La primera llei social és doncs aquella que garanteix a tots els membres de la societat els mitjans d'existir; totes les altres hi estan subordinades; la propietat no ha estat instituïda o garantida més que per a cimentar l'existència; es en primer lloc per a viure que om té propietats. No es veritat que la propietat pugui mai estar en oposició amb la subsistència dels homes». Segueixen-les propostes de mesures destinades a prohibir l'acaparament i assegurar la circulació (allò que compta és que el menjar circuli), donat que les lleis han d'aturar «la mà homicida del monopolista de la mateixa manera com s'atura la de l'assassí comú»; les lleis han de «forçar» als homes «a ésser persones honestes». Sens dubtar, Robespierre conclou amb una doble crida a la moral cívica, adreçada, d'una part, als rics, contra la propietat «legítima» des quals no s'atempta, i d'altra banda, als legisladors, a qui recorda que ells no són «els representants d'una casta privilegiada, sinó els representants del poble francès». Om pot veure, en aquesta presa de posició, mesures «parcials» encarades sols a «limitar la propietat», i donant testimoni potser de la incapacitat personal de Robespierre per a elevar-se per sobre dels interessos de la seva «classe» i de l'ideal de la petita producció independent (és la interpretació clàssica «marxista» de Mathiez a Soboul i Massin<sup>5</sup>) -A menys que om no es trobi en presència- el que repeteix la mateixa idea- de l'expressió d'un «socialisme petit-burgès», característic de l'«utopia» jacobina<sup>6</sup>. Veritablement res no és menys segur. Recents i convincents treballs han establert, front a moltes idees preconcebudes, la coherència i l'originalitat de Robespierre. Ella obriria nogensmenys, segons la seva pròpia expressió, que la via d'una *economia política popular* (10 de maig del 93), en ruptura amb el liberalisme que havia d'afirmar la seva duradora dominació. Un fet, en primer lloc, que pròpiament no es pot oblidar, és que Robespierre era perfectament conscient del fet que l'«eterna qüestió de les subsistències», que era prosaicament la del pa, «es la darrera instància de la Revolució, de forma permanent i dramàtica». Res no ho

demostra millor que el recull titulat *La guerre du blé au XVIIIème siècle*<sup>8</sup>. En aquesta obra, Florence Gauthier demostra que existeix una filiació directa entre la crítica de l'economia desenvolupada per Mably, en el seu *Commerce des grains* (1775, publicat el 1790), i l'igualitarisme robespierrista. Ella escriu . «Allò que esdevingué el programa del màxim, en la França revolucionària a l'estiu del 1793 i al principi de l'any II, fou el fruit de la convergència de pràctiques populars de regulació dels preus de les mercaderies vitals i de la teorització d'aquestes pràctiques, donant naixement a un projecte de societat liberal no-economicista que conegué llavors un inici d'aplicació». Aquest projecte rebé també el seu nom a l'època, «regne de l'igualtat», «Sistema d'igualtat», oposat al «sistema de llibertat il·limitada dels economistes». (...) El dret social, d'aquesta manera, ve a limitar el dret privat, en nom del dret natural, i Robespierre no s'accontenta pas amb una anàlisi del poder econòmic «en tant que tal», ell contesta la seva autonomia i el posa sota el control del poder polític. Babeuf, atacant «la declaració dels pretesos drets de l'home», no s'equivoca pas quan, en un encès elogi, saluda a Robespierre com un nou Licurg (Carta a Chaumette del 7 de maig del 93). El «caràcter anti-capitalista dels moviments igualitaris en el segle XVIII», com ho remarca, per la seva banda, Valérie Bertrand, arruïna «l'idea que la revolució francesa no fou més qu'una revolució burgesa». No hi pot haver dubte avui en dia, que la Revolució estava prenyada d'altres revolucions, i no solament en el seu desenvolupament cronològic. La revolució que representava Robespierre fracassà, però ha deixat traces visibles i significatives. Ella invita a retornar sobre la famosa polisèmia de la noció de poble, per tal d'especificar-la en la seva extensió més ampla, que, recobreix, de fet, la de la població de l'època, els pagesos. Robespierre en fou sensible des dels seus inicis polítics. En el seu prospecte d'agost de 1788, *A la nation artésienn sur la nécessité de reformer les etats d'Artois*, assenyalava: «I els habitants dels camps, aquesta part nombrosa i respectable del tercer estat, quins són els seus representants en els estats d'Artois? Ells en tenen encara menys que els ciutadans, si és possible. Què és doncs la nostra cambra del tercer estat? Una assemblea que no representa ni el tercer estat de les ciutats, ni el tercer estat dels camps[...]» És en els pagesos en qui pensa quan ell s'aixeca contra la llei marcial o contra la «moneda d'argent». Pensa en ells cada cop que evoca els «avalots» i insisteix en la necessitat d'«alleugerir la misèria pública»<sup>9</sup>. Les disposicions legals adoptades immediatament abans i després de les jornades insurreccionals del 31 de maig al 2 de juny de 1793, que condugueren a l'arrest dels caps girondins, partidaris de la via capitalista liberal, indiquen una segona direcció. En la direcció d'una veritable reforma agrària. L'atac contra la propietat del 24 d'abril de 1793 es clar: «demaneu a aquest comerciant de carn humana què és la propietat; ell us dirà, ensenyant-

5.- Cf. A.SOBOUL, *Portraits revolutionnaires*, Paris, Editions Sociales, 1986, p.230; i J.MASSIN, obra citada, p. 152.

6.- Cf. J.POPPEREN, *Textes choisis, II*, Paris, Editions Sociales, 1973, p. 82; i Cl. MAZAUURIC, *Robespierre, Ecrits*, Messidor, 1989, p.36.

7.- H.GUILLEMIN, *Robespierre, politique et mystique*, Paris, Seuil, 1987, p.223.

8.- E.P.THOMPSON *et alii*, Ed. de la Passion, 1988.

vos aquest llarg fèretre que ell anomena vaixell, on ha engarjolat i encadenat uns homes que semblen vius: 'Heus ací les meves propietats, jo les he comprat a tant per cap'. Interrogeu aquest gentilhome, que té terres i vassalls, o que creu que l'univers s'ha trastornat des de que ell ja no en té; ell us donarà de la propietat idees similars». Segueixen les propostes rec-

tificatives sobre el dret a la propietat (*ibid.*). En fi, cal retenir les conseqüències teòriques de l'afirmació del «dret a l'existència» en tant que dret fonamental. Robespierre se n'ocupa en el seu *Projet de déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 93, quan ell col·loca aquest dret al cap dels drets naturals, establint el principi de la «reciprocitat del dret» en matèria política<sup>10</sup>.

### El concepte de revolució

L'ús del mot «revolució» en Robespierre repta les possibilitats (actuals) de fer-ne un cens. De totes maneres, el recorregut de les mencions més significatives permet d'establir-ne les connotacions. D'entrada hi trobem algunes generalitats que, sobretot durant el període de la Constituent, són directament inspirades en Montesquieu. «Reflexioneu solament sobre la marxa de les revolucions. En els Estats constituïts, com quasi tots els països d'Europa, hi ha tres potències: el monarca, els aristòcrates i el poble, en que el poble no és pas res. Si una revolució comença en aquest països, ella no pot ser d'altra forma que gradual, comença pels nobles, pel clergat, pels rics, i el poble els sosté sempre que el seu interès estigui d'acord amb el seu per a resistir a la potència dominant que és la del monarca. És així com entre vosaltres han estat els parlaments, els nobles, el clergat, els rics que han donat l'impuls a la Revolució; després el poble ha aparegut. Ells s'han penedit, o han volgut parar la Revolució, quan han vist que el poble volia recuperar la seva sobirania; però són ells qui l'han començat; i sense la seva resistència i sense els seus càlculs falsos, la nació estaria encara sota el jou del despotisme»<sup>11</sup>. Quan es tracta de la revolució del 89, Robespierre remarca, en nombroses ocasions, que ella fou preparada per les Llums, i el tema de la identitat entre raó i revolució és constant en ell. La seva intervenció del 10 de maig del 93, *Sur le gouvernement représentatif*, s'obre amb formulacions típicament rousseaunianes: «L'ho-

me ha nascut per a la felicitat i la llibertat, i per tot arreu és esclau i infeliç! La societat té per finalitat la conservació dels seus drets i la perfecció del seu ésser; i per tot arreu la societat el degrada i l'oprimeix! És arribat el temps de cridar-lo als seus veritables destins; els progressos de la raó humana han preparat aquesta gran revolució[...]». La raó fa el joc de la natura, segueix les seves lleis.

«La moral estava dins dels llibres dels filòsofs; nosaltres l'hem posat en els govern de les nacions. El decret de mort pronunciat per la natura contra els tirans dormia abatut dins del cor dels tímids mortals; nosaltres l'hem portat a execució». (15 de desembre del 93). «El fonament únic de la societat civil, és la moral. Totes les associacions que ens fan la guerra descansen sobre el crim: no són altra cosa als ulls de la veritat que hordes de salvatges dirigides i bandits disciplinats. A què es redueix aquesta ciència misteriosa de la política i de la legislació? A posar dins les lleis i l'administració les veritats morals relegades als llibres dels filòsofs [...]» (7 de maig del 94). «Nosaltres volem, en un mot, aconseguir els desitjos de la natura, acomplir els destins de l'home, mantenir les promeses de la filosofia.» (5 de febrer del 94).

No obstant, la natura de la revolució, la raó més adient al seu concepte, cal cercar-la fora d'aquest conjunt de criteris que poden ser jutjats massa descriptius, morals u optatius, si no voluntaristes. Rés no ens la farà aparèixer millor que la dura polèmica que s'inicia al voltant de 1792, sobre la qüestió de saber *si la revolució ha acabat o no*. Des de el 29 de setembre de 1791, Robespierre defensa els drets de les societats i dels clubs a la vetlla de la dissolució de la Constituent i immediatament després de l'escissió del Feuillants del club dels jacobins. A l'informant que declara. «ja no tenim necessitat d'aquestes societats, donat que la revolució ja s'ha acabat», el respon: «La Revolució està acabada; jo vull suposar-ho amb vosaltres, encara que no comprenc pas gairebé el sentit que afegiu a aquesta proposició que he sentit repetir amb un excès d'afectació[...]. Per a que sigui veritat dir que la revolució està acabada, cal que la Constitució estigui consolidada, donat que la caiguda i la commoció de la Constitució tenen de prolongar la revolució [...]. Jo no crec que la Revolució estigui acabada». Un any més tard, el 24 d'octubre de 1792, Brissot s'adreça a la Convenció i publica una *Adresse a tous les republicains*; ell es confronta



9.- "Sur les troubles de Paris", a *Lettres à ses commetants n° 9, 8 de març del 93*. Cf. l'estudi del D.HUNT, «*Les paysans et la politique dans la Revolution française, La guerre du blé...*», obra citada.

10.- Cf. F.GAUTHIER, a *Permanences de la Revolution*, Paris, La Brèche, 1989, p.44.

11.- *Sur la guerre*, 2 de gener del 92.

explícitament amb la Comuna, als Jacobins, a la Montanya, a Marat i a Robespierre a qui ell tatxa d'anarquisme. Brissot declara: «Els desorganitzadors són aquells que volen anivellar-ho tot, les propietats, el benestar, el preu de les mercaderies [...], que volen que l'obrer del camp rebi el salari dels legisladors [...] El poble està fet per a servir a la Revolució, però quan ella està ja acabada, ell ha de tornar a casa i deixar a aquells que tenen més esperit que ell el treball de dirigir-la»<sup>12</sup>. El 29 d'octubre, J.-B. Louvet pren el relleu. Ell reitera contra Robespierre l'acusació de «dictadura», formulada ja des del principi de l'any. Aquest darrer li contesta el 5 de novembre, amb el millor del seu verb: «...Què no ens reprotxeu d'haver concentrat tots els conspiradors a les portes de la ciutat? Què no ens reprotxeu d'haver desarmat als ciutadans sospitosos, d'haver expulsat de les nostres assemblees, on nosaltres delibèrem sobre la salvació pública, els enemics reconeguts de la revolució? Que no feu vosaltres el procés al mateix temps, a la municipalitat, a l'assemblea electoral, i a les seccions de Paris, i a les assemblees primàries dels cantons, i tots aquells que ens han imitat? Doncs *totes aquestes coses eren il·legals, tant il·legals com la revolució, com la caiguda del tron i de la Bastilla, tant il·legals com la llibertat mateixa* [...] Ciutadans, *volíeu una revolució sense revolució?*»<sup>13</sup>. Alguns dies més tard<sup>14</sup>, ell s'enfronta amb Petion, el seu antic company de lluita, ara passat als Girondins, que havia fustigat les «il·legalitats» de la Comuna: «Vosaltres li reprotxeu [al Consell general de la Comuna] d'haver prolongat el moviment revolucionari més enllà del termini. Quin era aquest moviment? Vosaltres no ho dieu: és probable que aquest termini fora el moment en que ells devien abdicar. De manera que segons vosaltres, el moviment revolucionari havia de ser de vint-i-quatre hores precises; mesureu les revolucions polítiques com les del sol [...]. Volíeu crear, en un dia, un nou món polític, com el creador va fer l'univers en tres dies...?» La revolució posseeix el seu moviment propi (18 de novembre del 93). Així, -aquest és el punt-, *la revolució és il·legal*.

L' il·legalitat pertany a la lògica interna del procés revolucionari. Per a Robespierre, ella li pertany dues vegades. La primera perquè tota revolució suspèn la llei. Ella ho és per definició: la revolució aboleix l'ordre anterior. Ella és l'interval entre dues legalitats, la que ja no és i la que encara no és. Ella és el sorgiment de la llibertat de l'interior de la necessitat, de la iniciativa de l'interior de la submissió i de la passivitat. Ella és l'afirmació de la voluntat per tots, pel poble, de fer la història i de comportar-se com a subjectes. Ella és la insurrecció dels actes creadors. Ella és en segon terme, el producte de la raó coextensiva a la natura, d'una raó que restableix la natura en els seus drets, els quals són, Robespierre ho afirma suficientment, imprescriptibles. Els drets socials, en primer lloc el dret a

l'existència, i els drets polítics, els drets de la societat civil -«llibertat, igualtat, fraternitat»- tenen com a vocació transcriure els drets naturals. A ells s'hi subordinen els drets privats, tals com el de la propietat, que no és més que un dret històric, altrament dit conjuntural o circumstancial. La conseqüència és el dret a la revolució, el dret a la insurrecció, que Robespierre no ha deixat de defensar des de l'assumpte dels obrers de l'arsenal de Toulon i que ell consigna en l'article 24 del seu *Projecte de declaració dels drets de l'home i del ciutadà* (24 d'abril del 93): «La resistència a la opressió és la conseqüència dels altres drets de l'home i del ciutadà. Hi ha opressió contra el cos social quan un sol dels seus membres és oprimat. Hi ha opressió contra cada membre quan el cos social és oprimat. Quan el govern oprimeix el poble, la insurrecció del poble sencer i de cada porció del poble és el més sant dels deures. Quan la garantia social manca a un ciutadà, defensar-se ell mateix forma part del dret natural. Dins un i altre cas, subjectar per normes legals la resistència a l'opressió és el darrer refinament de la tirania»<sup>15</sup>.

El dret a la insurrecció, constitucionalment i per tant legalment garantit, és el dret de suspendre, si no la llei, al menys els seus òrgans, el govern i el conjunt dels aparells que assegurin la seva autoritat. És el dret suspensiu del dret, el que, per una sorprenent paradoxa jurídica, acorda a la natura un privilegi absolut sobre la llei. És el dret dins la seva denegació, a partir de la font que el funda, que el constitueix-lo com a dret -la sobirania popular. Què es pot dir, si no que la revolució no pot ésser encorsetada en lleis, substitutives de la legalitat anterior que ella ha trencat, que impedirien o inclòs limitarien el seu moviment? Si no que la revolució no pot, en cap cas, a menys que no renunciï a ella mateixa, ser declarada *acabada*? La qüestió del final de la revolució no es pot programar. Robespierre ho ha vist perfectament, quan legalitza el seu no acabament, altrament dit la seva *permanència*. El deute que Engels confessa en relació a Marat: «Des de molts punts de vista, nosaltres imitem inconscientment l'exemple de L'ami du peuple [...] Com nosaltres, no considerava la Revolució com acabada, si no que ell volia que ella fora declarada permanent», val sense reserves per a l'Incorruptible. Ell no creia possible el seu acabament, donat que la permanència es desprèn també de l'ordre històric, tant de temps al menys que om no l'a invertit. Permanència fins quan? Fins que la natura, la raó i l'estat social formin un tot indissociable. El seu *alter ego*, Saint-Just, ho ha dit millor que ell en algunes fórmules memorables: «Aquells que fan revolucions en el món, aquells que volen fer el bé, no poden dormir sinó és a llur tomba»<sup>16</sup>, per que «la revolució no pot aturar-se fins la perfecció de la felicitat i de la llibertat per les lleis»<sup>17</sup>. Saint-Just, quan arribarà el moment d'acceptar el fracàs, quan Robespierre, en el seu darrer discurs, s'haurà d'inclinar davant «l'hor-

12.- Citar per MASSIN, obra citada, p.145.

13.- Subratllat per G. Labica.

14.- *Lettre a ses commetants*, n° 7.

15.- Cf. l'article 35 de la declaració del 93 sobre el dret a la insurrecció.

16.- Informe a la Convenció, 10 d'octubre del 93.

17.- *Fragment sur les Institutions républicaines*, III, «Revolution».

18.- *Veritablement un plantell de demagogs, sovint corromputs*- G.Labica.

19.- A;TOSSEL, *Kant révolutionnaire*, París, PUF, 1988,p.89.

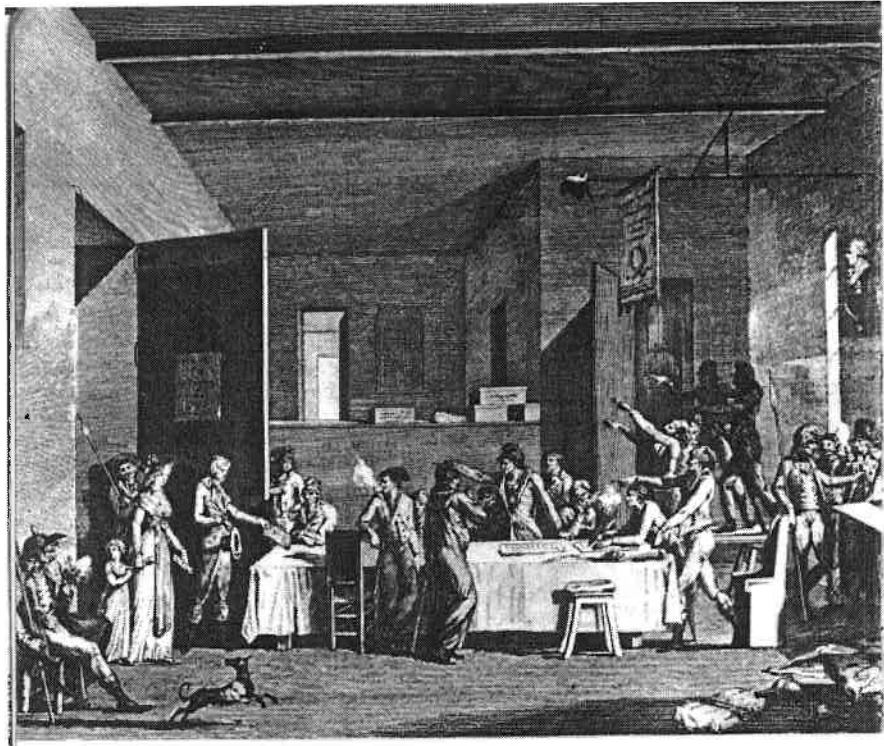
20.- *Ibid*, p. 92.

da de brivalls», notarà: «La revolució s'ha congelat; tots els principis s'han afeblit: no queda gaire més que els barrets rojos portats per l'intriga [...] Sens dubte no ha arribat encara el temps de fer el bé». La mort consentida dels dos revolucionaris confirma que la revolució no es pas finida, i que no pot ser-ho.

### El govern revolucionari

«Poseu d'entrada, diu ell, aquesta màxima incontestable: *que el poble és bo, i que els seus delegats són incorruptibles; que és dins la virtut i dins la sobirania del poble que cal cercar un preservatiu contra els vicis del despotisme del govern*» (subratllat per Robespierre). Com fer-ho respectar? L'Incorruptible rebutja dues solucions en nom del principi de preeminència dels interessos públics sobre els interessos particulars o privats. La primera, que posa per davant l'«equilibri dels poders», estimat per Montesquieu, del que ell es distancia, en tant que essent l'efecte de la moda de la anglomania, «no pot ésser més que una quimera o una plaga «que suposa la nul·litat del govern» i que deixa la porta oberta a la «combinació dels poders rivals contra el poble». «Ah! que ens importen les combinacions que contrapesen l'autoritat dels tirans? És la tirania la que cal extirpar [...]». La segona és la del tribunal, per la qual la Roma antiga pensava defensar els interessos del poble contra el senat: «Jo no confio gens la defensa d'una causa tant gran a homes febles o corruptibles»<sup>18</sup>. S'en desprenen algunes regles precises que concerneixen els magistrats: durada curta del seu poder, prohibició de l'acumulació de funcions, distinció de l'executiu del legislatiu, separació respecte de la gestió del «tresor públic», abstenció en les assemblees del poble durant la duració del seu mandat, submissió a la voluntat popular -el que suposa rendiment de comptes del mandat, possible revocació i sancions eventuais. La màxima de la nova Declaració dels drets: «La llei no pot defensar allò que és perjudicial a la societat; ella no pot ordenar altra cosa que allò que li és útil», ha de ser presa al peu de la lletra: «Fugiu de la mania antiga dels governs de voler governar massa; deixeu als individus, deixeu a les famílies el dret de fer allò que no perjudica als altres; deixeu als ajuntaments el poder de regular elles mateixes els seus propis assumptes [...]. En una paraula, deixeu a la llibertat individual tot allò que no pertany naturalment a l'autoritat pública».

Però Robespierre no s'atura aquí. Fidel a la seva exigència de democràcia, ell desitja combinar al màxim possible la representació amb l'expressió directa dels ciutadans; ell anuncia el principi de la *publicitat*: «La nació sencera té el dret de conèixer la conducta dels seus mandataris. Caldria, si fora possible, que l'assemblea de delegats del po-



Comité revolucionario

ble deliberés en presència del poble enter». Ell desitja que un recinte del Parlament molt més gran que el «local estret e incòmode» de l'època sigui reservat a «12.000 espectadors». La Constitució «ha de proveir que la legislatura resideix en el si d'una immensa població i delibera sota els ulls de la més gran multitud de ciutadans possible, «sota els ulls de les masses», com es dirà més tard. Com no invocar de nou a Kant, que pensa *com Robespierre*, i la seva doctrina de la Publicitat, per la qual el Sobirà té d'acordar «la facultat de fer conèixer públicament la seva opinió sobre allò que, en els decrets del Sobirà, li sembla que és una injustícia en relació a la cosa pública»<sup>19</sup>? No hi ha per a Kant, cap llei jurídicament justificable que no hagi estat sotmesa a la prova de la publicitat, la qual «es determina com la posta d'acord de la moral i la política»<sup>20</sup>. Però allò que Kant pensa en el dret, Robespierre ho tradueix en disposicions concretes: política d'una filosofia, en que la segona empadrona la primera. «Que om deliberi en alta veu: la publicitat és el recolzament de la virtut, la salvaguarda de la llibertat, el terror del crim, la plaga de la intriga. Deixeu les tenebres i l'escrutini secret als criminals i als esclaus: els homes lliures volen tenir el poble per testimoni dels seus pensaments».

La característica principal del govern revolucionari no obstant no depèn del fet que aquest és provisional, com s'ha dit i repetit. La seva natura circumstancial no podria fer perdre de vista que ell aconsegueix una funció *fundadora*. La seva teoria essent tant «nova com la revolució que l'ha endegat», el seu objectiu és «fundar» la república, mentre que la del govern constitucional és de «conservarla». Aquí, «la guerra de la llibertat contra els seus enemics», allà «la llibertat victoriosa i tranquil·la». «El vaixell constitucional no ha estat construït per a restar sempre a la drassana; però calia llençar-lo a la mar en el moment de

la tempesta, i sota la influència dels vents contraris?». Contra «els clamors de l'aristocràcia i del federalisme», la «legitimitat» del govern revolucionari s'ha de consolidar fortament, donat que «ell es recolza sobre la més santa de totes les lleis, la salvació del poble; sobre el més incontrovertible de tots els títols, la necessitat». [...] D'on es desprenen «els principis de la moral política» convocats al rescat del respecte als drets naturals i dels mitjans a posar en obra a fi d'inscriure'ls en la pràctica. La política s'ha de transformar en moral i viceversa. L'objectiu del sistema revolucionari és la felicitat, la justícia i l'igualtat. «Segons això, quin és el principi fonamental del govern democràtic o popular, és a dir, la força essencial que el sosté i el fa moure? És la virtut». Ella es confon amb «l'amor a la pàtria i a llurs lleis», ella es «l'ànima de la democràcia», «l'ànima de la república». El terror no és altra cosa que la seva altra cara i l'altra vertent de la seva garantia. «Si la força del govern popular en la pau és la virtut, la força del govern popular en revolució són, al mateix temps la virtut i el *terror*: la virtut, sense la qual el terror és funest; el terror sense la qual la virtut és impotent. El terror no és altra cosa que la justícia ràpida, severa, inflexible; ella és doncs l'emanació de la virtut; ella és menys un principi particular que una conseqüència del principi general de la democràcia aplicat a les més urgents necessitats de la pàtria [...]. El govern de la revolució és el despotisme de la llibertat contra la tirania». Quan evoca aquest Robespierre que «pren seriosament la virtut», Hegel demostra, a través de les seves categories, la implacabilitat d'una lògica. «Ara doncs, la virtut i el terror dominen; en efecte, la virtut subjectiva que no regna si no després que el sentiment porti amb ella la més terrible tirania. Ella exerceix el seu poder sense usar formes jurídiques, i el càstig que ella infligeix és, ell també simple :la mort [...]».

«Virtut subjectiva» i «sentiment» contra el dret? Espanyat, com ell, com tants d'altres, Kant no en mantenia menys «la primacia de l'ètico-política com motor de la història i condició de la realització moral de l'home. Ell demana a la intel·lectualitat alemanya no deixar-se aterroritzar pel terror, de no perdre de vista allò essencial, la realització de la raó practica jurídica com a destí de l'espècie, de no cedir, amb l'excusa del realisme, a una crítica de les il·lusions revolucionàries que seria la liquidació dels interessos superiors del dret»<sup>21</sup> És que la parella virtut-terror funciona, per necessitat, com el substitut d'una legalitat inexistente i el principi d'un dret que no és portador de la seva pròpia gènesi.

Apologia pura i simple de la violència? (...) Més enllà del fet que la violència no podria tenir categoria de concepte, que ella és sempre en situació, nosaltres retrobem amb el terror, la qüestió de l'il·legalitat, de l'absència en efecte, com ho remarca Hegel, «de formes jurídiques»<sup>22</sup>; ella espera una resposta similar. De totes maneres, encara convé afegir que una lògica d'aquest tipus posseeix sòlides caucions *filosòfiques*: la de Rousseau, que assegura, en el seu *Discours sobre la desigualtat*, que la força que mantenia el dèspota es la que el derrotarà, donat que igual que pensa Kant, el dèspota està fora de la llei, fora del dret; la de Spinoza, per a qui el dret, és el poder de la multitud, que el delega i reprèn als detentors del poder, en tant que propietat seva inalienable. I l'esmentada lògica no els hi mancarà a llurs successors, en particular el Lenin de 1906, sovint tant mal entès, a començar per els seus partidaris, quan escriu: «La noció científica de dictadura no significa altra cosa que un poder sense cap limitació, que cap llei ni absolutament cap regla no restringeixen, que es recolza directament sobre la violència»<sup>23</sup>. Lenin explicita aquesta definició fent valer que l'absència de lleis no és altra cosa que la creació d'òrgans de poder nous (els Soviets), «el producte d'una activitat creativa popular original», una «manifestació de la iniciativa del poble»<sup>24</sup>; la «violència», o la «força», no es recolza ja, com la de la dictadura «policiaca», sobre les «baionetes», si no «sobre la massa del poble»<sup>25</sup>.

Llavors, la dictadura? Om no pot parlar-ne seriosament a propòsit de l'Incorruptible, sinó com d'una «dictadura d'opinió»<sup>26</sup>. El Comitè de Salvació Pública prenia les seves decisions col·lectivament, tenia diferències en el seu si, i Robespierre no hi fou sempre majoritari; fossin quins fossin els seus poders, el CSP depenia de la Convenció, que escollia els seus membres del seu si, cada mes, i davant la qual rendia comptes de les seves activitats<sup>27</sup>. L'expressió «dictadura jacobina» no mereix pas una sort millor; l'unitat dels jacobins serà més que relativa, ells varen ésser sempre minoritaris, tant a la Convenció com al C.S.P. Quant a l'analogia amb la «dictadura del proletariat», avançada entre altres per Korngold<sup>28</sup>, que oposa Danton «cap nacional», a Robespierre, «cap de classe»<sup>29</sup>, ja no cal després del que hem vist, demostrar la seva inconsistència, tant en el pla històric com en el pla teòric. Escoltem Robespierre: *Ells ens acusen de marxar cap a la dictadura, a nosaltres, que no tenim exèrcit, ni tresor, ni places fortes, ni partit; nosaltres que som intractables com la veritat, inflexibles, uniformes, casi dic insuportables, com els principis*<sup>30</sup>. Té tota la raó. □

21.- *Ibid.*, p. 95.

22.- Constatació anàloga en un científic com T.KUHN: «Les revolucions polítiques tracten de canviar les institucions per procediments que aquestes mateixes institucions mateixes prohibeixen» (*La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983, p. 133). Existeix edició espanyola, *La estructura de la revoluciones científicas*, FCE, Mèxic, .

23.- «La victòria dels cadets i les tasques del partit obrer», *Oeuvres*, t.10,p.253.

24.- *Ibid.*, p. 249.

25.- *Ibid.*, p. 250; Robespierre fa una distinció anàloga) Cf. POPEREN, obra citada, III, p. 119).

26.- M.BOULOISEAU, *Robespierre*, sisena edició, Paris, PUF, 1987, p.110.

27.- Cf. F:GAUTHIER, «Le droit naturel en révolution», *Permanences de la Révolution*, obra citada, p. 44.

28.- *Robespierre* [ 1a. edició, 1936], Paris, Payot, 1981, p.239.

29.- *ibid.*, p. 202.

30.- *De l'influence de la calomnie...*,28 d'octubre de 1992.

# REVOLUCIÓN FRANCESA Y TRADICIÓN MARXISTA: UNA VOLUNTAD DE REFUNDACIÓN

Jacques Guilhaumou\*

Desde hace unos quince años me he acostumbrado a llevar, en materia de investigación, un *diario de campo*. Allí dejo constancia, con más o menos regularidad, del estado de mis encuestas archivísticas, de las consideraciones metodológicas ligadas a mis campos de trabajo en curso, reflexiones problemáticas, consideraciones sobre los acontecimientos, anotaciones sobre la lectura cotidiana de la prensa, referencias literarias, visiones prospectivas, etc.<sup>1</sup>

El etnólogo Florence Weber señala el interés de una fuente como esta en los términos siguientes: "Este diario muestra, en cada etapa de la reflexión, las relaciones entre las hipótesis y los momentos de investigación en que han sido formuladas. Esto permitirá, en la medida de lo posible, un autoanálisis."<sup>2</sup>

En la vía así trazada, y aprovechando mi habilitación académica en 1992, empecé a reflexionar, con ayuda de los materiales personales, sobre mi pro-

pia subjetividad de investigador. Me apoyo por tanto en gran parte sobre estos materiales, citados en notas, para describir los mayores retos de mi itinerario intelectual.

De todas las repeticiones, de todas las constantes de este diario de a bordo, las más explícitas consisten en *mi toma de posición a favor de la tradición marxista*<sup>3</sup> por un lado, y en mi distanciamiento respecto a la historiografía<sup>4</sup> por otro. Mi presente reflexión busca el analizar la íntima relación entre estas dos tomas de partido en la búsqueda de una democracia actualizada bajo el prisma de una Revolución francesa siempre presente.

-I-

## Lo más cerca del Joven Marx

"Yo soy ciertamente un historiador marxista, o más exactamente, un his-



toriador de tradición marxista. Mi mayor problema es distinguir tradición marxista y tradición historiográfica. El caso del Joven Marx es el más claro, en la medida en que François Furet ha hecho la mitad del trabajo, exagerando el lado historiográfico de Marx. Se trata por tanto de relativizar la relación del Joven Marx a la historiografía, insistiendo al tiempo en su inserción en la historia intelectual alemana y en su capacidad de traducción del lenguaje jacobino (*Nota sobre mi inscripción en el marxismo*, agosto 1989). Mis regulares esfuerzos por puntualizar mi anclaje en la tradi-

\*.- Jacques Guilhaumou es investigador en el CNRS, en Ciencias del Lenguaje en la Universidad de Provenza. Temas de investigación: Análisis del discurso, historias de sucesos lingüísticos del siglo XVIII, Historia de la Revolución Francesa (discurso, práctica, representación).

1 El presente análisis amplifica una doble reflexión llevada a cabo, una, con ocasión del coloquio sobre *La Francia de los años 80 en el espejo del Bicentenario* (París, diciembre 1994), y la otra, en el transcurso del Congreso *Marx Internacional* (Nanterre, septiembre 1995). Agradezco a los organizadores de estos coloquios el haberme proporcionado la oportunidad de tal apertura hacia la parte subjetiva de mi propia investigación.

2 "Diario de campo, diario de investigación y autoanálisis", entrevista con Gérard Noiriel, *Genèses*, N° 2, 1990.

3 Desde luego, mi voluntad de anclar mis investigaciones en la tradición marxista se desmarcaba del "marxismo vulgar" en los siguientes términos: "Los riesgos de mecanicismo en la visión marxista parten de una voluntad de aplicar un cuerpo de conceptos a una realidad histórica. Es necesario historizar el concepto ("¿marxista?"), es decir, explicitar el terreno en el que se ha formado, no para relativizarlo con meros fines eruditos, sino para situar los límites de su "aplicación"; mejor dicho, para determinar las condiciones de posibilidad de su traducción (*Nota sobre Gramsci y el marxismo*, agosto 1980)

4 Tal distanciamiento se ha concretizado por el predominio de la lectura de documentos de archivo sobre los textos de los historiadores: "El estilo referencial de los historiadores me repele, sobre todo en sus juicios. ¡Es indispensable el relato! Mis lecturas históricas están sobre todo orientadas hacia los textos documentales" (*Nota sobre la descripción de la muerte de Marat*, agosto 1981)

ción marxista se concretizaron en la publicación desde 1975 de una decena de artículos y de notas de lecturas sobre este tema<sup>5</sup>. Estos escritos constituyen jalones esenciales para la comprensión del horizonte teórico de mi andadura de historiador del discurso<sup>6</sup>. Marcan momentos reflexivos esenciales en mis encuestas archivísticas: sitúan en efecto el núcleo de mis investigaciones concretas, desde el ángulo de una interrogación sobre las vías de la democracia revolucionaria.

Sin embargo, tal anclaje posee él mismo una historia. Se ha operado principalmente en tres etapas:

1.- Después de un primer contacto con el marxismo desde el sesgo del leninismo, en el contexto de actividades militantes en el seno del movimiento comunista, estuve fuertemente marcado, durante los años 1966-1971 y más concretamente en la coyuntura de los acontecimientos de 1968, por los trabajos de Althusser, cuya originalidad residía en su manera "sintomatológica" de leer *El Capital* de Marx y de aprehender, en nombre de una "ruptura epistemológica", los textos del Joven Marx. Haciendo el balance, algunos años más tarde, con Régine Robin (1976), sobre la influencia de Althusser en mis trabajos de historiador, he podido identificar en ello un específico acceso a una "identidad reencontrada" en el seno mismo del continente historia, en la medida en que ésta se apoyaba en una lectura

"abierta" de la tradición marxista.

2.- Pero el punto fuerte de los años 70 ha sido, para mí, *la lectura de Gramsci*, primero de manera sumaria a través de las *Obras escogidas* en francés publicadas por las Éditions Sociales, y después, profundizando con la aparición de la edición italiana integral de los *Cuadernos de prisión* en 1975. Desde entonces, no he abandonado el texto de Gramsci; nunca he cesado de profundizar mi conocimiento al hilo de los largos años que jalanan la publicación de la traducción francesa en Éditions Gallimard.

La aportación de la lectura de Gramsci a mis investigaciones se articula, primero, en torno a múltiples criterios metodológicos que nos propone en sus *Cuadernos de prisión*, referentes al tema de la "humanidad actuante y sufriente". Nuestra obra sobre Marsella en el transcurso de los primeros años de la Revolución francesa da testimonio elocuente de ello<sup>7</sup>. Pero el texto de Gramsci ha sido también una vía regia para la lectura de las obras del joven Marx, en particular en lo que se refiere a la Revolución francesa.

De este modo efectué, durante los años 80, *una lectura recurrente de los escritos de Marx del periodo 1841-1845*. Semejante *vuelta a los textos fundadores de la tradición marxista*, en ese momento privilegiado de traducción recíproca entre la política francesa, la economía inglesa y la fi-

losofía alemana en un nuevo lugar de la política, se formulaba en mi diario de campo, desde 1980, a partir de una consigna que resonaba de modo extraño: "convocar la tradición marxista al plano textual". Sin embargo, se trataba simplemente de marcar que mi acercamiento al marxismo se inscribe en primer lugar en una perspectiva hermenéutica en la que las fuentes de los textos del Joven Marx, situados en relación al proceso de traducción recíproca de lenguajes y culturas (según la fórmula célebre de Gramsci), importan más que las construcciones marxológicas posteriores, por mucho que estén justificadas<sup>8</sup>.

3.- Finalmente, preocupado de comprender la opción revolucionaria de Marx, lejos de todo intento de construir los elementos de un materialismo histórico llamado marxista por sus continuadores, me remonté, si se puede decir así, hasta el *idealismo práctico* contemporáneo de la Revolución francesa<sup>9</sup>, en particular Kant y Fichte<sup>10</sup>.

Los innovadores estudios de Lucien Calvié me permitieron, a continuación, comprender mejor la apuesta del joven Marx sobre el futuro de la humanidad, su optimismo revolucionario más allá de todo pesimismo sobre el estado de las cosas<sup>11</sup> mientras que elabora, en los años 1841-1844, una serie de *categorías explicativas de la historia de la Revolución francesa*.

5 Véase la bibliografía selectiva al final del artículo, que he asociado a mis intervenciones sobre la coyuntura del bicentenario de la Revolución francesa. Las referencias a mis otros trabajos citados están indicadas en las notas.

6 He presentado recientemente los resultados de este trabajo, en parte colectivo en *Discurso y archivo: experimentación en análisis del discurso*, en colaboración con Denise Maldidier y Régine Robin, Liège: Mardaga, 1994

7 *Marseille républicaine (1791-1793)*, París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1992. Escribí en mi diario de investigación en marzo de 1990 "Trabajo continuamente sobre *Marseille républicaine (...)* Esbozo una vuelta reflexiva a los textos de Gramsci centrados en la noción de "lo traducible de los lenguajes y las culturas" que me interpela desde hace tiempo. Desde esta perspectiva, la actualidad del marxismo reside en su capacidad de dar cuenta de la idea de "humanidad sufriente", y sobre todo en su aptitud para traducir a través de una expresión capaz de actuar en el seno de discusiones críticas y de experiencias concretas, su puesta en práctica, al lado de los "juicios historiográficos".

8

9 La permanente relación entre mi lectura de los filósofos alemanes y mis investigaciones sobre los lenguajes jacobinos, está formulada, desde 1982, en unos términos que no han cesado de precisarse: "La cuestión de la filosofía alemana relativa a la Revolución francesa que me parece más pertinente, concierne a la traducción filosófica de una experiencia discursiva inédita, la formación del lenguaje de la política. Esto nos orienta hacia una crítica de la visión jurídica de la Revolución francesa (ver el empleo de Gramsci de la noción de *jurisdiccionalismo jacobino*). Se podría de este modo asociar la historiografía al jurisdiccionalismo, con su corolario, el rechazo del pensamiento del proceso".

10 Fue sobre todo la lectura de Fichte, y del *Fundamento de derecho natural* (1796-1797), admirablemente comentado por Alain Renaut en *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte* (PUF, 1986), la que me iba a ayudar a "dar profundidad" a la lectura de la Revolución francesa en el seno de la tradición marxista, al tomar en consideración el actuar (revolucionario) en el horizonte del derecho natural (declarado). Mi reciente estudio (1993b) sobre "Sieyès, Fichte y la libertad humana (1774-1794)" muestra hasta que punto el horizonte filosófico permanece fecundo en mis investigaciones más recientes sobre la doctrina de los legisladores-filósofos. Sin embargo, la lectura kantiana del entusiasmo revolucionario cuenta mucho en mi aproximación a los acontecimientos de la Revolución francesa, como veremos a continuación.

11 Lucien Calvié escribe al respecto en su notable obra sobre *Le renard et les raisins: la révolution française et les intellectuels allemands (1789-1845)*, EDI, 1989: "La opción revolucionaria del joven Marx, entre 1842 y 1844 (...) no procede, como se ha dicho a menudo, de su pretendido "descubrimiento" del proletariado como fuerza social autónoma y del materialismo histórico como "ciencia"; al contrario este doble descubrimiento es la consecuencia de una opción revolucionaria inicial (...). Esta opción es una apuesta sobre el porvenir, una opción existencial también, y no el resultado práctico, o político, de un descubrimiento teórico o científico", p. 135.



Conviene pues volver a invocar la idea de construir una interpretación marxista de la Revolución francesa con ayuda de los conceptos de un *necesario más bien volver al texto del joven Marx, en los que habla la lengua política (francesa)*. Es lo que yo he hecho varias veces, tanto en presentaciones enciclopédicas como en artículos eruditos (ver la bibliografía al final del artículo). Creo que así he puesto de manifiesto la importancia de las categorías explicativas de la historia de Francia, formuladas por el joven Marx, después reelaboradas por Gramsci. La existencia de estas categorías en el seno mismo de la naciente tradición marxista ha orientado de manera decisiva, aunque no de manera mecanicista, mi problemática de aproximación a los lenguajes de la Revolución francesa, además de mis elecciones temáticas.

Me he esforzado en demostrar repetidamente (1983, 1988, 1989<sup>12</sup>), que el joven Marx lee y traduce “la lengua de la política y del pensamiento intuitivo” propio de los jacobinos franceses en dos tiempos<sup>12</sup>.

En primer lugar, él se interesa, a través de la cuestión de la intuición de una subjetividad en acto que construye lo real en el sujeto *crítico* de la revolución, el pueblo francés. Insiste así, en la *Crítica del derecho político hegeliano* (1843) en el hecho de que “es el pueblo quien crea la constitución”, por tanto el que hace la ley.

Pero la postura crítica se asocia inmediatamente a la capacidad traducible de la nueva política revolucionaria. El enunciado fundador del sujeto real de la historia, portador de la “verdadera democracia”, es primero la *traducción* del actuar del pueblo bajo la forma de la ley: “El poder legislativo ha hecho la Revolución francesa”, precisa Marx, en el buen entendido de que “el poder legislativo no hace la ley: la descubre y la formula solamente”.

Nos encontramos así, en los términos propios de la lectura “marxista”, los enunciados fundadores del discurso robespierrista: “El pueblo hace la revolución / Los legisladores hacen la revolución para el pueblo”. Tal problemática sobre la actuación del pueblo, en sus efectos discursivos, impregna mis primeros trabajos sobre los discursos jacobinos<sup>13</sup>. Sin embargo sabemos que el joven Marx se desmarca, después de su lectura crítica de Hegel en nombre de la democracia revolucionaria, de la “revolución parcial, únicamente política” bajo el título de “revolución radical”.

En un segundo momento, y muy particularmente en *La sagrada familia* (1844), Marx ironiza sobre los hegelianos que quieren abolir la “lengua popular (francesa) de la masa” ¡para transformarla en “lengua crítica de la Crítica crítica”! Restituye entonces los elementos esenciales de la “gramática no-crítica francesa, salida de lo real de la política, de las cualidades de la Masa. La “revolución de la lengua francesa” es un engaño, en la medida en que esta “lengua popular” posee ella misma sus propias fuentes interpretativas.

La traducción recíproca entre “igualdad francesa” y “la conciencia de sí alemana”, entre las significaciones de la “lengua de la política y del pensamiento intuitivo”, tal como se expresó en el discurso jacobino, y las expresiones de “pensamiento abstracto” tan específicas del idealismo práctico alemán, ponen en evidencia las fuentes de las categorías descriptivas de la historia de la Revolución francesa, aunque confiriéndoles, mediante la distinción entre dimensión orgánica y realidad coyuntural de los movimientos históricos, una dimensión explicativa que constituye la Revolución francesa en el largo plazo.

La lectura de los textos del joven Marx no me requirió el elaborar una

teoría crítica abstracta para aprehender el valor conceptual de la Revolución francesa, sino que convenía más bien otorgar un valor orgánico a la inteligibilidad propia de los acontecimientos revolucionarios, a sus fuentes-testimonio.

De este modo, desde mi punto de vista, la naciente tradición marxista procede a una traducción del lenguaje jacobino en categorías explicativas. Estas categorías se organizan alrededor de tres parejas: *lengua popular / portavoz, revolución permanente / Terror, movimiento revolucionario / movimiento popular*. Cada pareja diferencia lo coyuntural de la organicidad, distinción muy presente en los análisis de Gramsci sobre las relaciones de fuerza en el seno del movimiento revolucionario<sup>14</sup>.

Por ejemplo el valor orgánico del concepto de “revolución en estado permanente”, referido por Gramsci a los “principios de estrategia y táctica políticas nacidas prácticamente en 1789 y que se desarrollaron ideológicamente alrededor de 1848”, limita la inteligibilidad de la noción de Terror en relación a una coyuntura y sus contradicciones.

Paralelamente a esta lectura del Joven Marx, he intentado, en mis investigaciones sobre las prácticas discursivas durante la Revolución francesa, dotar a las categorías explicativas una dimensión descriptiva tan precisa como sea posible. De algún modo, la he tomado a contrapelo, remontándome del concepto a la acción, y a su dimensión reflexiva, al considerar que su inteligibilidad propia importaba tanto o más que su traducción ulterior en la historia orgánica de las revoluciones<sup>15</sup>.

Nunca he tratado de aplicar un armazón conceptual a una descripción archivística. Es precisamente *el gesto de lectura* hecho por el Joven Marx, lector a un tiempo de textos de la Revolución francesa y traductor de di-

12 Mi estudio más completo en este terreno es el publicado a cargo de Lucien Calvié (1989<sup>o</sup>).

13 Ver en la bibliografía mi artículo sintético de 1979, publicado significativamente en la revista *Dialectiques*.

14 Ver el largo desarrollo sobre *Análisis de situaciones-Relaciones de fuerza* en el §17 del Cuaderno 13, *Cahiers de prison*, tome 3, Paris: Gallimard, 1978.

15 Escribo lo siguiente en agosto de 1992 en una de mis múltiples reflexiones sobre mi adscripción a la tradición marxista: “Tengo en cuenta el trabajo interpretativo del joven Marx sobre la revolución francesa que valora categorías explicativas (terror/revolución permanente, lengua política/portavoz, movimiento popular/movimiento revolucionario) susceptibles, mediante la vuelta al archivo, de ser traducidas en una descripción de enunciados de archivo. Una vez hecha la correlación efectiva entre la lengua política francesa y el idealismo alemán práctico, el necesario paso del argumento documentado en la coyuntura de la Revolución francesa al concepto de dimensión orgánica, se formula, fuera de toda determinación apriorística, en una solución estética al problema de la universal singularidad del acontecimiento revolucionario.”

versas tradiciones interpretativas con el objeto de elaborar una distinta concepción de la política, lo que ha retenido mi atención.

*Identifico así la motivación profunda de mis investigaciones sobre las prácticas discursivas de la Revolución francesa a partir de la siguiente interrogación: si la Revolución francesa ha jugado un papel tan importante en asentar los fundamentos de la tradición marxista, ¿no es posible rehacer este gesto inaugural con el objetivo de refundar la Revolución francesa en la tradición marxista, dejando al lado las sedimentaciones marxológicas e historiográficas?*

El incesante amontonamiento de las capas interpretativas sobre este nudo inicial, redoblado por la aparición en el siglo XX de una historiografía llamada "marxista" de la Revolución francesa, de Jaurès a Soboul, justificaba aún más mi empresa de refundación. Mi toma de partido antihistoriográfico, afirmado vigorosamente durante el bicentenario de la Revolución francesa (1989c), encuentra aquí su razón de ser<sup>16</sup>.

Un compromiso tan fuerte con la postura inicial de Marx respecto al lenguaje político jacobino puede constatarse siempre en mi investigación sobre la Revolución francesa. Por otra parte, se ha enriquecido con la prácti-

ca de mi propia manera de describir los enunciados de archivo, de configurarlos en torno a un acontecimiento, de una temática, de un concepto, de un tema en la línea de los trabajos de Michel Foucault<sup>17</sup>.

Cuando mi memoria de licenciatura (1971), mi interés recayó en la figura burlesca del *Père Duchesne* de Hébert. Más tarde, con el análisis discursivo del acontecimiento "muerte de Marat", amplí mi encuesta sobre el movimiento revolucionario durante el verano de 1793, es decir, cuando el terror se puso al orden del día<sup>18</sup>.

Al mismo tiempo he recorrido un trayecto temático, de la lengua del derecho a la *lengua del pueblo*, con la preocupación de medir el alcance intelectual de la noción robespierrista de *movimiento popular*<sup>19</sup>. Desde nuestros análisis discursivos del *Père Duchesne* de Hébert hasta la exploración minuciosa de los recorridos cívicos de los "misioneros patriotas", se trata también de describir, bajo la categoría de acontecimiento discursivo y el tema de la lengua del derecho, itinerarios de *portavoz*<sup>20</sup>. A continuación, en torno a las nociones de "democracia pura" y de "relaciones populares", he tratado, junto con otros investigadores, de volver a dar a los federalismos, y por añadidura al federalismo jacobino, una plena dimensión

interpretativa en el horizonte de la *revolución permanente*<sup>21</sup>. Finalmente, mis investigaciones en curso sobre el itinerario intelectual de Sieyès<sup>22</sup> precisan la importancia concedida por el joven Marx en la *Sagrada familia*, a la obra de Sieyès emblemática del radicalismo de 1789, *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?*, en tanto que lugar teórico constitutivo de la *política moderna*<sup>23</sup>.

He aquí un resumen no muy atrevido y muy somero de veinte años de investigaciones, pero que tiene como objeto tan sólo el subrayar la relación consubstancial de mis investigaciones sobre los lenguajes revolucionarios con la lectura "marxista" inaugural de la Revolución francesa.

## -II-

### Aproximación subjetivista de la tradición marxista

¿Por qué soy marxista? Esta pregunta me ha obsesionado toda la valeda de ayer (6 de agosto de 1991). Sin embargo me produce cierta incomodidad la amplia deuda que tengo con el joven Marx, en la medida en que no lo he percibido nunca de manera esquemática. Tenemos por tanto el derecho de pedirnos el explicitar nuestra concepción de la tradición marxista.

16 Tal toma de partido supone igualmente tomar distancia del "núcleo duro" de las disciplinas a favor de una atención privilegiada a la reflexión sobre los textos. Escribí en junio de 1984: "Mi grito de adhesión es: archivo, texto, corpus. Es precisamente "la experiencia del texto" que me introduce en las determinaciones del análisis. La consistencia de la disciplina no interviene más que en segundo lugar".

17 Preciso este decisivo punto en mi artículo "A propósito del análisis del discurso: los historiadores y el giro lingüístico", *Langage&Société*, septiembre 1993.

18 Ver mi colaboración en la obra colectiva, *La mort de Marat*, Flammarión, 1986 y mis obras 1793. *La mort de Marat*, Bruxelles: Coimprexe, 1989, *Le club des cordeliers et le crise de l'été 1793: la mise à l'ordre du jour de la terreur*, texte manuscrit, dossier d'habilitation, 1992. Esta investigación sobre el acontecimiento "Muerte de Marat" (1985) ha tenido un papel primordial en mi compromiso respecto a un acercamiento de la racionalidad histórica basada sobre la reflexión de las descripciones sociales, en el momento en que tuve conocimiento, tras la lectura de los trabajos de Bernard Conein, de la perspectiva etnometodológica sobre la realización práctica de los hechos sociales. El carácter particularmente innovador del itinerario intelectual de Bernard Conein está precisado en la obra de François Dosse, *L'empire du sens: l'humanisation des sciences humaines*, Paris: La Découverte, 1995.

19 En *La langue politique et la Révolution française*, Paris: Meridiens-Klincsieck, 1989, en particular el capítulo 3.

20 En julio de 1979, después de la ampliación de mis estudios sobre el *Père Duchesne* de Hébert hasta el análisis de las consignas de los Cordeleros, "portavoces" de la tradición revolucionaria y bajo la influencia del estudio del sociólogo Bernard Conein sobre los portavoces de la justicia popular en las matanzas de septiembre de 1792 en París, escribo: "Reflexionar entre la distinción entre el agente político de la asamblea y el portavoz. Los agentes políticos enuncian argumentos constituidos al final del acontecimiento, una vez se ha formado el campo político. Le corresponde por tanto de nuevo al portavoz el enunciar, en la acción sobre el terreno, las formas constituyentes del campo político, las mismas condiciones de la puesta en práctica de la nueva lengua política. Ante todo, lo que importa es que lo hacen a través de convenciones inéditas inscritas en un movimiento pragmático". Acabé por proponer una visión de conjunto de este nuevo campo de trabajo sobre los portavoces en mi estudio sintético "Décrire la Révolution française: les porte-paroles et le moment républicain (1790-1793)", *Annales (ESC)*, n° 4, 1991.

21 Ver mi estudio sobre *Marseille républicaine*, op. Cit., y el coloquio sobre *Les fédéralismes: réalités et représentations (1789-1874)*, Publications de l'Université de Provence, 1995.

22 Anoto en agosto de 1990: "Después de poner el acento en el análisis de trayectos temáticos en torno a objetos (*las subsistencias*), temas (*la lengua política*) e itinerarios de sujetos (*los portavoces*), lo que supone un trabajo de configuración de enunciados a partir de una gran dispersión de archivos, vuelvo al estudio dinámico de obras captadas en su génesis (*Qu'est-ce que le Tiers-Etat?*) a la luz de los manuscritos del joven Sieyès, o en sus efectos de resonancia (la lectura fichteana del discurso teórico de los legisladores-filósofos)". Un primer balance de nuestras investigaciones sobre el itinerario intelectual de Sieyès se presentó en "L'individu et ses droits chez Sieyès", en *Regards sur les droits de l'homme*, P. Ladrière et M. Fellous (eds.), Cahiers du centre de sociologie de l'éthique n° 3, CNRS, 1995.

23 En *La Sainte Famille* (1844) Marx establece un paralelo entre Proudhon y Sieyès en los siguientes términos: "La obra de Proudhon, *Qu'est ce que la propriété?* es tan importante para la economía política moderna como la obra de Sieyès *Qu'est ce que le Tiers Etat?* para la política moderna. Paris: Éditions sociales, 1969, p. 42.

Mi fuerte referencia a la tradición marxista no procede de un *a priori* filosófico en la medida en que yo comparto con otros la idea de que no existe, en el texto de Marx, una teoría del materialismo dialéctico<sup>24</sup>. Lo que me importa es referir la filosofía de la libertad a un *materialismo práctico*, el aprehender la libertad realizada en la acción. Es por lo que, en la línea de los trabajos de Florence Gauthier<sup>25</sup>, tengo en cuenta la *filosofía práctica del derecho natural declarado* como horizonte regulador de las doctrinas republicanas de la Revolución francesa<sup>26</sup>. Por otra parte, no creo apenas en la existencia de un cuerpo de conceptos, bautizado como materialismo histórico, que me permitiera comprender la Revolución francesa mediante un simple juego de aplicación de los conceptos a la realidad histórica.

La actualidad del pensamiento marxista respecto a la Revolución francesa se nos muestra por el abandono de un constructivismo marxista, tan típico del siglo XX, y por la vuelta de la dimensión hermenéutica, inmanente, con demasiada frecuencia descuidada, de la tradición marxista naciente.

De este modo la referencia a la tradición marxista, tan fecunda en un sentido, se sitúa en mis investigaciones a mucha distancia del marxismo clásico: por una parte, queda limitada a una *puesta en el texto* mediante el recurso a la sola inteligibilidad de la descripción discursiva; por otra, me permite operar una *retracción* en relación a la interpretación historiográfica comúnmente recibida como marxista, o más simplemente de inspiración progresista.

Sin embargo, yo reivindico también

la inscripción de mis análisis en una visión progresista de la política revolucionaria. Pero incluso en esto, el punto de vista subjetivo domina; es sólo en función de la propia manera en que los revolucionarios piensan ellos mismos su relación con el movimiento histórico en su práctica de la política cotidiana como considero la dimensión democrática de la Revolución francesa.

Para precisar mi posición, partiría de una serie de preguntas, planteadas en los debates actuales sobre la heurística de la tradición marxista<sup>27</sup>.

*¿En qué es Marx el pensador por excelencia del acontecimiento revolucionario?*

Contra el orden de las cosas, se trata de afirmar *la inmanencia del acontecimiento revolucionario*. En esta perspectiva, conviene abordar la Revolución francesa desde un punto de vista pragmático, es decir, mediante la valorización de la dimensión autoreferencial de los acontecimientos que en ella se desarrollan, y del actuar de los sujetos que se despliegan en la misma. Así, esta revolución a la vez singular y universal, constituye, según la fórmula de Habermas, un verdadero laboratorio de argumentos<sup>28</sup>: importa pues, al respecto, tomar muy en serio los juicios, productores de argumentos<sup>29</sup>, enunciados por los actores.

Los *a priori* de un marxismo fijado en una visión esencialista de la realidad histórica dejan paso desde entonces a una auto-aprehensión de las categorías explicativas de la historia de la Revolución francesa, en la que la dimensión estética,

sobre el modelo kantiano de un juicio que reflexiona, se demuestra como decisivo<sup>30</sup>: abre efectivamente la posibilidad de traducir lo particular en lo universal, de pensar el acto revolucionario en su generalidad, y mediante ello acceder incluso a la dimensión orgánica del acontecimiento.

De este modo, *el acto de juzgar*, propio de la subjetividad revolucionaria, demuestra una multiplicidad de realizaciones pragmáticas (del acto de hacer hablar la ley al de enunciarla, pasando por el acto de pedirla, el acto de denuncia, el acto de soberanía, etc.) en el seno mismo de los discursos y de las prácticas de los actores. Produce argumentos tomados en serio por el observador-historiador. Precisa también el valor inmanente que hay en ellos, es decir, la dimensión orgánica, en contra de toda caracterización histórica en términos del estado de las cosas.



24 Ver en particular E. Balibar, *La philosophie de Marx*, La Découverte, 1993

25 Ver más particularmente su obra *Triomphe et mort du droit naturel en révolution (1789-1795)*, Paris: PUF, 1992

26 Ver sobre este tema mi balance crítico de los estudios recientes sobre la Declaración de Derechos del hombre y del ciudadano en "Les enjeux du débat autour de la Déclaration de 1789", *Recherches sur la Révolution française*, La Découverte, 1991.

27 Estas preguntas se han formulado a partir de la idea de que la necesidad histórica de los estados de cosas se confronta siempre, y de manera aguda durante el período revolucionario, a la posibilidad histórica de su superación en un mundo de libertades reales. Ver sobre este tema la obra fundamental de Michel Vadée, *Marx penseur du possible*, Paris: Méridiens-Klincsiack, 1992, del que he dado cuenta en la revista *M* (1993b).

28 La mayor referencia en este campo es el artículo de Habermas, traducido al francés, sobre "La souveraineté populaire comme procédure: un concept normatif d'espace public", *Lignes*, n° 7, 1989. He propuesto una aproximación al mismo, desde el punto de vista de los trabajos recientes sobre la Revolución francesa en "Espace public et Révolution française: autour de Habermas", *Raisons pratiques*, 3. Pouvoir et légitimité. Figures de l'espace public. Paris: Éditions de l'EHESS, 1992. Conviene también tener en cuenta la obra mayor de Habermas, *L'espace public* (1962), traducida en francés por Payot, y su reevaluación reciente por el propio autor en "Espace public, trente ans après", *Quaderni*, n° 18, 1992.

29 Ver el ejemplo del laboratorio marsellés, confrontado al argumento de soberanía, en mi obra ya citada *Marseille républicaine*. La apuesta metodológica de este ejemplo se precisa en mi estudio "Un argument en révolution: la souveraineté du peuple: l'expérimentation marseillaise (1793-94)", *Annales Historiques de la Révolution Française*, n° 4, 1994.

30 Esta dimensión fundamentalmente estética de la aprehensión del acontecimiento discursivo se precisa en mi estudio "L'argument philosophique en histoire: le laboratoire Révolution française", *Espaces/Temps*, n° 49-50, 1992.

*Más ampliamente, ¿en qué medida Marx lector de la Revolución francesa propone un pensamiento del momento histórico?*

Al interesarse en los años 1930 en las “modalidades de la presencia”, buscando precisar la configuración del “acto libre” que libera la conciencia de su substancialidad, Henri Lefebvre aborda la noción de un “momento” no lineal que participaría de la totalidad<sup>31</sup>. Precisa: “Pensaba por tanto introducir en el devenir (o el flujo heraclítico) una estructura inteligible y práctica a la vez, real y normativa a la vez, sin trocearla por discontinuidades absolutas”; y añade: “Si desarrollara, definiría este momento más por la *comparecencia* que por la justicia. Este acto o este acontecimiento, como se quiera, abre el *desarrollo* o el proceso ...”.

Así el *momento revolucionario*, es en sí mismo, en tanto que totalidad que abre la posibilidad real del reino de la libertad, una pluralidad de momentos esenciales en el que se despliegan la multiplicidad concreta de las actividades humanas<sup>32</sup>. Cada ciudadano es allí juez, según los argumentos aportados y las modalidades circunstanciales, la conformidad de las acciones, desde los acontecimientos a la finalidad, el reino de la libertad, que él asigna al proceso revolucionario.

*Finalmente, ¿fue Marx el pensador de lo “común” de la praxis? ¿Por qué Marx se confronta, en su permanente actividad de traducción, con una multitud de textos y prácticas que refleja en un espacio común a la humanidad actuante y sufriente?*

El filósofo Jean-Luc Nancy precisa que la obra de Marx es “la disposición común de una serie de discursos, indicados o ubicados en una exigencia de praxis, en una exigencia de “real” y de “historia” que empuja hasta el final (...) Este pensamiento emerge sobre todo como un trozo de aconte-

cimiento (el acontecimiento) del común que se despliega durante mucho tiempo más allá de él. Lo real que el pensamiento exige lleva a éste aún más lejos de sí mismo y nos pide el ir todavía más lejos de lo que pensamos”<sup>33</sup>.

*Al hacer comparecer* permanentemente ante ellos los acontecimientos, los protagonistas de la Revolución francesa prueban en nombre del “sentimiento de humanidad” que *somos en común*, que la humanidad existe. Pero inventan también, mediante la experimentación política cotidiana, un lugar común de la política. Este lugar común lo sitúa del lado de un *espacio público de reciprocidad* relativamente autónomo en relación a la centralidad legislativa, lugar que se despliega en el seno de “poderes comunicativos” intermediarios tan específicos de la sociabilidad revolucionaria<sup>34</sup>.

La revolución francesa se presenta, por tanto, sobre todo en su momento republicano (1790-1793), como un espacio público democrático particularmente propicio para engendrar un poder comunicativo (Habermas), con multiplicación de tomas de palabra cuya dosis democrática no es indiferente a nuestras interrogaciones contemporáneas<sup>35</sup>.

En una época en que los historiadores conmemoradores hacen uso de la memoria para descalificar la creatividad del acontecimiento, rehusando con ello el tener en cuenta su universal singularidad, su dimensión de sentido común, se trata de restituir la autenticidad y el impacto, en nuestro presente, de un pensamiento revolucionario ampliado a las formas más ordinarias de inteligibilidad mediante su despliegue en el acontecimiento. Un pensamiento así, con frecuencia inédito entre los historiadores clásicos, *manifiesta el advenimiento (el acontecimiento) del común*, la emergencia de una realidad inmanente que nos

requiere más allá de lo que pensamos. Por su radicalidad fundadora, es decir, en calidad de su capacidad infinita de experimentación política, la Revolución francesa continua moldeando una alternativa política radical en la que la cultura política comunista ocupa un lugar central.

### -III-

#### El acontecimiento contra la memoria

Plenamente preocupado por la coyuntura del Bicentenario de la Revolución francesa, tanto como simple ciudadano que como historiador del discurso, mi relación con la historia conmemorativa iba a estar profundamente marcada por mi toma de partido anti-historiográfica.

Alternando con mi producción científica ordinaria, principalmente centrada durante el Bicentenario en la historia de los lenguajes de la Revolución francesa, intervine más específicamente en el campo del discurso conmemorativo respecto a los siguientes temas: “Faut il bruler l’historiographie de la Révolution française? (1989d), “L’historiographie de la Révolution française existe: je en l’ai pas rencontrée” (1989c), “Gestes d’une commémoration: les ‘36.000 racines de la démocratie local’” (1992), “La mémoire et l’événement: le 14 juillet 1989” (1994).

Estas intervenciones nutrieron el segundo tiempo de mi reflexión: dando cuenta de una *toma de distancia respecto a la historia conmemorativa*, marcada por el contraste entre una actividad limitada en la escena conmemorativa a una discreta presencia en el seno de los CLEF 89, y un fuerte compromiso en el terreno propiamente científico mediante la participación en una cincuentena de coloquios relativos a la Revolución francesa entre 1985 y 1993.

31 *La Somme et le Reste*, París: Meridiens/Klincksieck, 1989, pp. 233-238.

32 He propuesto una aproximación sintética de esta pluralidad de momentos, para el periodo 1789-1795 (con estos cuatro momentos: el momento de la radicalidad de 1789, el momento republicano (1790-1793), el momento *montagnard* del año II, el momento thermidoriano) en el estudio “Les moments de la Révolution française et la synthèse politique (1789-1795)”, en colaboración con Françoise Brunel, *Recherches sur la Révolution française*, París: La Découverte, 1991.

33 *La comparaison (politique) à venir*, en colaboración con Jean-Christophe Bailly, París: Christian Bourgeois, 1991.

34 Ver sobre este tema los trabajos de Raymonde Monnier, en particular su obra *L’espace public démocratique*, París: Kimé, 1993, que tengo en cuenta en mi artículo sobre “Prises de parole démocratiques et pouvoirs intermédiaires pendant la révolution française”, *Politix*, n° 26, 1994.

35 Ver sobre este punto el pertinente análisis de Dimitri Nicolaidis, “Faire de la politique aujourd’hui: détournement pour la Révolution française”, *M*, n° 64, septiembre 1993.

Incapaz de moverme en el “todo conmemorativo” que sumerge actualmente el mundo de los historiadores, cogido permanentemente por el rechazo de acomodarme a un presente que bascula, desde la caída del Muro de Berlín, en el pasado pese al rebrote de la referencia a los derechos del hombre, siempre preocupado en leer en el pasado un futuro acrecentado, creo que nada se ha acabado, ni está adquirido en nuestra relación con el pasado. Es por eso que he afirmado siempre una elección profundamente subjetiva, hermenéutica que se apoya en el “trabajo del negativo”, lo que el escritor llama “el amargo resorte de nuestras empresas, la modalidad subjetiva del movimiento”<sup>36</sup>.

En la medida en que lo me interesa centralmente en mis investigaciones sobre los lenguajes de la Revolución francesa es la *descripción de los acontecimientos históricos a la vez singulares y universales*, al margen de su memoria historiográfica y lo más cerca del archivo, el Bicentenario me ha cogido de algún modo a contrapié. De cultura comunista, acantonado en la red asociativa durante este periodo conmemorativo, próximo actualmente de las asociaciones ciudadanas, mi reacción a los medios celosos de conmemoración ha sido más bien hostil.

Es un hecho que apenas me sintiera concernido por el juego del espejo, en la escena historiográfica, entre la corriente crítica (F. Furet), partidario de la vuelta a las intuiciones de los historiadores de la Revolución francesa del siglo XIX, y la corriente clásica (M. Vovelle), muy impregnada del pensamiento de los historiadores republicanos de la Revolución francesa<sup>37</sup>.

Mi primera intervención en *Le Monde de la Révolution française*, con un título algo polémico, “Faut-il brûler l’historiographie de la Révolution française?”, acuñaba entonces mi reflexión con una frase del cordelero Hanriot pronunciada en el momento de la puesta del terror al orden del día durante el verano de 1793 “Quememos nuestras bibliotecas. No tenemos más guía que nosotros mismos, ni fechamos más que a partir del año I de la República”.

He percibido por tanto el bicentenario como un verdadero “golpe de fuerza” que absorbía totalmente el acontecimiento revolucionario en el orden conmemorativo, recubriendo con un “baño impermeable” a la modernidad filosófica, las capas historiográficas ya desposeídas desde hace dos siglos, hasta el punto de afirmar, en la *Raison présente*, que “habíamos perdido la senda del sentido del acontecimiento revolucionario, su racionalidad propia”<sup>38</sup>. Sumergida por la frase historiográfica, la autenticidad de la Revolución francesa, me parece haber llegado, a lo largo del bicentenario, a ese punto problemático que incluso su rasgo archivístico se perdía por la ausencia de publicaciones de texto inéditas, a diferencia del primer centenario<sup>39</sup>.

“Desgraciado” en el sentido pragmático del término, no me quedaba más que testimoniar, mediante mis investigaciones archivísticas, la presencia “feliz” de los actores en el acontecimiento revolucionario.

Lo he hecho primero respecto a un acontecimiento invocado sin cesar por lo historiográfico, pero olvidado incluso en su mismo desarrollo, la muerte

de Marat. Después, tras una inmersión en el archivo seguida de una gira de conferencias, durante el bicentenario, en las regiones francesas y bajo la égida de los Comités Liberté-Egalité-Fraternité, una figura acaparó mi atención: *el portavoz*, encarnado más específicamente en el “misionero patriota” provenzal. Se trata de un *hombre de movimiento*, quien despreciando el debate entre notables jacobinos en el seno de los clubes urbanos, se consagra a sus “recorridos cívicos” a través de la Francia profunda, privilegia las potencialidades del proceso constitucional, dando así una inteligibilidad nueva al curso de la acción.

De este modo, la marginalidad de mi experiencia en relación al centralismo conmemorativo debía desembocar en una obra relativa a la experiencia de un federalismo marsellés independiente de la centralidad legislativa<sup>40</sup>.

En una de sus ficciones titulada “la muralla y los libros”<sup>41</sup>, Borges se interroga sobre la peculiar significación de la actitud del emperador chino Chi Hoang-Ti, que primero hizo quemar todos los libros publicados anteriormente a su reinado, para después construir una muralla infinita en las fronteras de China. Para los sinólogos, la interpretación de estos gestos procede de la simple coyuntura: se trataba a un tiempo de asegurar la unidad del imperio, liberándolo de las sujeciones feudales, y de impedir a sus opositores invocar, alabándolos, la acción de los antiguos emperadores.

El escritor se pregunta entonces si estos hechos son “algo más que la exageración, incluso hiperbólica de medidas banales”. ¿Quiere decir que el emperador quería condenar a quienes se

36 P. Bergougnoux, “Le tremblement authentique”, *Quai Voltaire*, n° 3, 1991.

37 Liberado en 1990 de la corriente conmemorativa, escribo con un bello entusiasmo y una cierta ingenuidad: “La historiografía de la Revolución francesa ha quemado sus últimos resplandores con el bicentenario. Hemos asistido al último fuego artificial: el baile de los “liberales” y de los “jacobinos” ha cerrado la fiesta. Ahora empieza la empresa de deconstrucción, fuera del fantasma de la generación braudelianna de la historia total”.

38 Un breve resumen de mi andadura, formulado en 1990, precisa la dimensión anti-historiográfica de tal voluntad de recuperar a las razones prácticas de los actores, y de su traducción abstracta en el idealismo práctico alemán, hasta el joven Marx: “El tener en cuenta la singularidad del enunciado del archivo, en la descripción del acontecimiento, me prohíbe el uso de una sistemática historiográfica a priori. Así mi trayectoria está profundamente inscrita en la historicidad. De la descripción de la dinámica del acontecimiento a la puesta en evidencia de la historicidad de las consignas, adopto una posición hermenéutica en la medida en que contribuyo a la elaboración de una *tradición interpretativa* distinta de los juicios de saber de la historiografía. Por otra parte, valorizo la dimensión reflexiva de los lenguajes de la Revolución francesa, al lado de lo “traducible de los lenguajes” (políticos, filosóficos, económicos), pensado por Marx en el momento en que habla, en relación a la revolución francesa, de la “lengua de la política y del pensamiento intuitivo”. Y añado un año más tarde, respecto a mi historicismo: “La idea de “una saturación de ideologías” (Althusser) en relación a lo real me repele. Veo en ello la negación de toda autonomía interpretativa de las configuraciones del pasado. De modo inverso, la preocupación de la historicidad, tal como la concibo, mide todo con la vara de la reflexividad del acontecimiento, de la inteligibilidad del momento y también de la organicidad de lo real (el momento impreciso del concepto)”.

39 La reciente publicación de las obras de Billaud-Varenne, Marat, Mercier, Sieyès, y otros, tiende actualmente a llenar este vacío conmemorativo.

40 *Marseille républicaine (1791-1792)*, op. cit.

41 *Oeuvres complètes*, La Pléiade, tome Y, pp. 673-675.

apoyaban confortablemente en el pasado en una tarea infinita de reconstrucción intelectual? Sin embargo, preso de una súbita angustia, de vértigo ante la apertura de algo tan ilimitado, decidió entonces circunscribir el nuevo universo. Y el escritor precisa: "El incendio de las bibliotecas y la construcción de la muralla son quizás operaciones en las que cada una, secretamente, se anula a sí misma."

Por analogía, nos vemos confrontados, más allá de las implicaciones historiográficas, al *enigma de la Revolución francesa* que a la vez que funda un mundo nuevo inventa su negación con el Terror. Encontramos pues, en un primer momento, la aportación innovadora de la corriente crítica, nutrida de la tradición liberal y de su deconstrucción por el Joven Marx<sup>42</sup>.

La reflexión del escritor va más lejos. Más allá del estremecimiento suscitado por la imagen de un Cesar que ordenaría la destrucción de una memoria respetada por toda una nación, "lo más probable es que la idea nos afecte por sí misma, independientemente de las conjeturas que permite (...). Generalizando semejante caso, podríamos sacar de él la conclusión de que *todas* las formas tienen su propia virtud y no la de un "contenido conjetural"

Del mismo modo, la consigna del cordelero Hanriot ("quememos nuestras bibliotecas"), cuya reiteración puede parecer en la actualidad como la expresión de una voluntad iconoclasta respecto a la tradición republicana, no tiene otro objeto que el de proclamar el *valor inmanente de la Revolu-*

*ción francesa*, la irreductible originalidad del proceso de sus acontecimientos<sup>43</sup>.

A decir verdad, los filósofos habían subrayado, desde el anuncio del Bicentenario, la necesidad, para la comprensión de nuestro presente, de aprehender la Revolución francesa como una realidad inmanente, disociada de toda trascendencia interpretativa, lo que conducía, en la línea de Kant, a la valorización de la dimensión estética del fenómeno revolucionario. No fueron escuchados por los historiadores, atrincherados en sus certidumbres conmemorativas. Sin embargo, su análisis merece ser retenido<sup>44</sup>.

Muy pronto, presionado por la enfermedad, Michel Foucault fue el primero que preconizó la vuelta al *juicio sobre el acontecimiento revolucionario* en el horizonte de su universal singularidad, por mediación de la relectura de los textos kantianos<sup>45</sup>. La "vuelta a Kant" permite en efecto articular un sujeto (el espectador del acontecimiento revolucionario, distinto de los agentes constituidos), una categoría inmanente ("el entusiasmo" irreductible al estado de las cosas), y un juicio filosófico (allí donde el filósofo habla de una "disposición del género humano" para significar el derecho de los pueblos a disponer de ellos mismos).

Poco después, Jean-François Lyotard amplifica la vía abierta por Foucault al precisar el aporte de una reflexión sobre la categoría kantiana de entusiasmo para dar juego a lo político: se trata entonces de salir del mundo de las frases historiográficas,

de los idiomas de los historiadores en beneficio de un campo argumentativo recorrido por frases heterogéneas<sup>46</sup>.

Igualmente Jürgen Habermas, ce-loso de hacer notar la aportación innovadora de Foucault, insiste sobre la emergencia de una modernidad que "se ve condenada a extraer de ella misma su norma y conciencia de sí", una modernidad extendida hasta la revolución francesa<sup>47</sup>.

En cuanto a Vincent Descombes, concluye el capítulo de su libro *Philosophie par gros temps* sobre la filosofía de la Revolución francesa con la siguiente reflexión:

"Una filosofía de la Revolución francesa debería guardarse de usar procedimientos filosóficos. Tal filosofía no debería consistir en contar por segunda vez el curso de los acontecimientos. No tendría que doblar el relato a ras de tierra de los historiadores mediante otro relato de acontecimientos más exaltantes para el espíritu. *La filosofía de la Revolución francesa da razones filosóficas, si es que hay, para preferir una versión histórica del acontecimiento a otra. ¿Por qué ciertas reconstrucciones del acontecimiento son preferibles a otras? Es en parte una cuestión de hecho, el decidir por un trabajo en los archivos, y en parte una cuestión de filosofía*<sup>48</sup>.

Pero corresponde a Gilles Deleuze y Félix Guattari el haber llevado a cabo, sobre la base del análisis de Michel Foucault, una reflexión sobre la inmanencia del acontecimiento revolucionario en los siguientes términos:

"Como lo mostraba Kant, el concepto de revolución no radica en la

42 Ver al respecto la obra de Lucien Calvé y François Furet, *Marx et la Révolution française*, op. cit. De que hicimos la reseña en *Actuel Marx* (1989b).

43 En la tradición marxista corresponde a Gramsci, lector del Joven Marx, el haber insistido en la importancia del concepto de inmanencia, ya presente en Hegel a través del "concepto unitario del mundo en su desarrollo concreto", *Cahiers de prison*, 10, Paris: Gallimard, 1978, p. 49. Gramsci añade a esta cuestión central: "Me parece que el momento concreto unitario debe identificarse en el nuevo concepto de inmanencia. Este concepto, proporcionado por la filosofía clásica alemana bajo una forma especulativa, se ha traducido de una forma historicista con ayuda de la política francesa y de la economía clásica inglesa". Se pregunta: "Cómo la filosofía de la praxis ha llegado, a partir de la síntesis de estas tres corrientes vivas, a la nueva concepción de inmanencia depurada de todo rasgo de trascendencia y de teología". *Id.* pp. 53-54

44 He intentado precisar al respecto la apuesta que suponía para mi investigación sobre los lenguajes de la Revolución francesa en "L'argument philosophique en l'histoire: le laboratoire Révolution française", op. cit. Escribo sobre ello en julio de 1992: "Hablo desde entonces, desde la lectura de los juicios de los legisladores-filósofos franceses y de los filósofos prácticos alemanes del periodo revolucionario, en términos de argumentos filosóficos en la medida en que el discurso revolucionario, al igual que sus traducciones alemanas, está explícitamente inscrito, con ayuda de tal o cual expresión (derecho, constitución, libertad, soberanía, etc.) en el universo de los principios. No es necesario así el recurrir a modelos filosóficos subyacentes, preestablecidos al modo rousseauiano. En la misma línea, reteniendo el aspecto solamente regulador del derecho natural declarado, he recurrido necesariamente a la solución estética (el juicio que reflexiona kantiano) para la determinación de la parte universal de lo singular, en contra de todo modelo a priori"

45 En un curso sobre Kant publicado en el *Magazine littéraire*, n° 207, mai 1984, y retomado en sus *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1994.

46 *L'enthousiasme: la critique kantienne de l'histoire*, Paris: Galilée, 1986.

47 "Une flèche dans le temps présent", número spécial de *Critique* sobre Foucault, aout-septembre 1986.

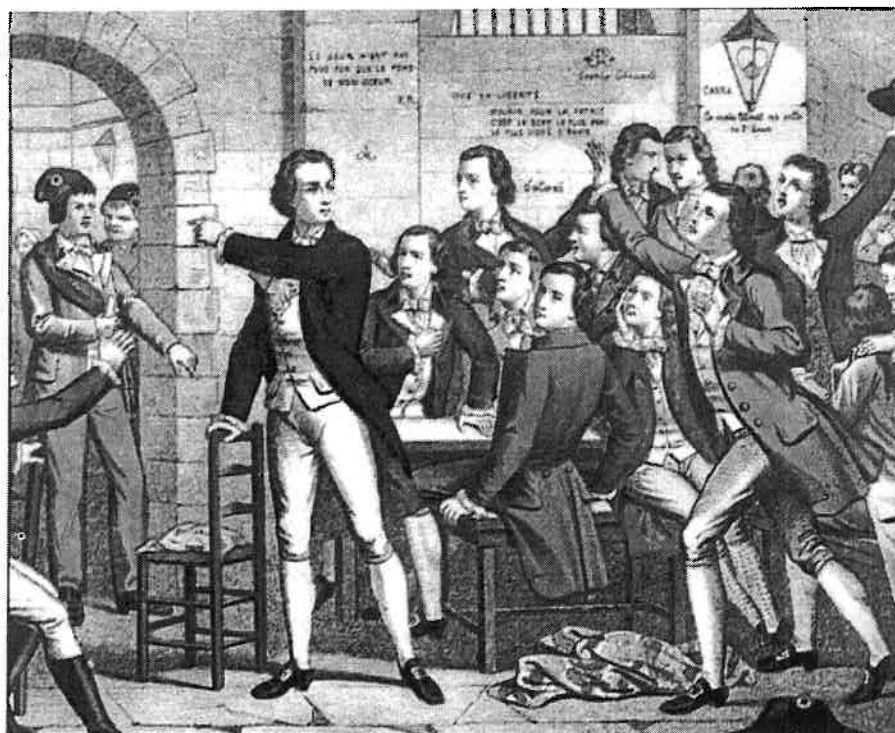
48 *Philosophie par gros temps*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1989, p. 50.

manera en que ésta pueda conducirse en un campo social necesariamente relativo, sino en “el entusiasmo” con el cual es pensada en un plano de inmanencia absoluto (...) En este entusiasmo, no se trata tanto de una separación del espectador y del actor, sino de una distinción en la acción misma entre los factores históricos y el “enjambre no-histórico”, la revolución es autoreferencial o goza de una autopoiesis que se deja aprehender en un entusiasmo inmanente sin que nada en los estados de las cosas o lo vivido pueda atenuarlo, incluso las decepciones de la razón”<sup>49</sup>.

Así, desde mi punto de vista, legitimado por las reflexiones de estos filósofos y por mis propias descripciones archivísticas, los historiadores de la Revolución francesa presentes en la escena conmemorativa no han tenido en cuenta más que “el estado de las cosas” en detrimento de la aprehensión del proceso revolucionario propiamente dicho, es decir, los acontecimientos que en él se desarrollan<sup>50</sup>.

Al demostrar la ausencia de Estado político, o sea, de Estado de derecho, en Alemania, el joven Marx, lector asiduo de los discursos de la Revolución francesa, dedujo de ellos, en contra del anacronismo alemán, una consigna: “*Guerra al estado de las cosas alemán*”<sup>51</sup>. Del mismo modo, el rechazo de los historiadores de tener en cuenta la emergencia de los argumentos que dan su inteligibilidad a los acontecimientos revolucionarios en el horizonte ilimitado del derecho natural declarado<sup>52</sup> puede traducirse por el eslogan: “¡Guerra al estado de las cosas historiográfico!”.

Según yo, el aplastar la memoria conforta en general “el estado de las cosas” por el uso de un discurso moralizador que permite distinguir el buen republicano del “revisionista”. Sin embargo, la memoria se inscribe también y aún más profundamente, en la ma-



terialidad misma del lenguaje.

Estudiando, con Denise Maldidier (1944), los textos periodísticos respecto al 14 de julio de 1789, hemos podido mostrar que el enunciado “La toma de la Bastilla” era omnipresente, a través de sus diversas reformulaciones, bajo la forma de lo preconstruido, del ya-allí. De este modo, el peso considerable de la memoria histórica tiende a valorizar lo que podría llamarse un no-acontecimiento. La parte de innovación aparece aquí muy restringida. Por sí mismo, el uso de un *nosotros* (“El acontecimiento somos nosotros, el Bicentenario nos pertenece”) en *Le Monde*, cuando la invasión de los Champs-Élysées por la muchedumbre inmediatamente después del desfile Goude, precisa que el acontecimiento ciertamente no ha tenido lugar.

Pero más aún, Philippe Dujardin ha mostrado que la invención-Goude se percibió a la vez como una emergencia inédita, incluso para los periodistas más reticentes (“La ópera-ballet de los pueblos del mundo para el

entusiasmo de los parisinos”, *Le Figaro*), y como la manifestación de un universalismo vacío (“La única dosis revolucionaria de Goude era su universalismo. El resto era una pizca ligera en política”, *L’Humanité*), a causa de no tener en cuenta el valor inmanente del entusiasmo<sup>53</sup>.

*Tomar mis distancias respecto al discurso conmemorativo, sobre la base de un rechazo del juicio historiográfico, tal ha sido mi constante actitud.* Tanto es así, que cuando Patrick Garcia me solicitó para participar en una publicación colectiva sobre los gestos de la conmemoración, propuse una aproximación filosófica de una acción banalizada por el Bicentenario: *la plantation des arbres de la liberté* (1992): no cabe duda de que se trata, en torno a la imagen del árbol, de la “guía de acción” propuesta en esta ocasión a los municipios de Francia, y de filosofía alemana. Aquí, el encuentro entre el enunciado ordinario sobre la acción y del enunciado filosófico, fuera de los argumentos

49 *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, j1991, pp. 96-97.

50 Steven Kaplan ha demostrado bien en *Adieu 89* (Paris: Fayard, 1993) que los historiadores conmemoradores, al banalizar el lenguaje dirigido a los medios, han renunciado al estudio del acontecimiento revolucionario en provecho de una “discusión sobre las diferentes formas de organización social normativa, sobre los valores de la democracia (p. 683), o sea, sobre el orden democrático de las cosas que nos gobierna.”

51 Cf. Lucien Calvé, *Le renard et les raisins: la Révolution française et les intellectuels allemands (1789-1845)*, op. cit.

52 Sobre “la apertura de un ilimitado: tras esta “entente nueva del derecho”, ver la obra de Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l’homme*, Paris: Gallimard, 1989.

53 “La Marsellaise o la invención quimérica de Jean-Paul Goude”, *Mots*, n° 31, juin 1992.

conmemorativos, permite dar sentido, en un trayecto de lo estético a lo político, a un "bien común", el Estado de derecho.

*El "lugar común de la política" constituido por la realización cotidiana del derecho natural, o sea, de la libertad, y de su reciprocidad, la igualdad, ¿no es el observatorio que nos hace privilegiar en la aprehensión de la universal singularidad del acontecimiento revolucionario?*

Kant precisa, en el *Conflicto de las Facultades*, que "los propagadores de las luces" deben ilustrar al pueblo sobre "los derechos naturales que derivan del sentido común". Así el lugar común de la política o, en otros términos, el espacio público de reciprocidad inscrito en el horizonte del derecho natural declarado, proporciona, por la mediación del sentido común, fuentes interpretativas a los actores y espectadores del acontecimiento, permitiéndoles así producir una auto-inteligibilidad del acontecimiento.

Cuando se trataba, en 1982, de organizar un coloquio sobre "Lo ordinario del sentido" en el seno de la RCP "Analyse de discours et lecture d'archive", proyecto abortado tras la trágica desaparición de Michel Pecheux, yo había propuesto significativamente retomar el problema del sentido común

en la tradición marxista. En la medida en que se trataba del "núcleo duro" de mi andadura, me permito citar ampliamente un texto escrito para la ocasión y que nunca se ha publicado:

"¿En qué nos puede ayudar mi permanente interrogación sobre la cuestión del sentido común en la tradición marxista para nuestra reflexión común sobre lo ordinario del sentido? En primer lugar, Gramsci es el único marxista "clásico" que ha abordado de frente el problema del sentido común, que él sitúa del lado de los acontecimientos no repertoriados por la cultura académica, de realidades sociales no rígidas, de la heterogeneidad de las formas de conocimiento popular. Percibe así en el saber popular "una cierta dosis de experimentación y observación directa de la realidad"; insiste de algún modo en lo que nosotros llamamos, con los sociólogos, la observación que participa en medio indígena. Pero su aproximación del sentido común tiene un alcance más amplio en la medida en que constituye el punto focal de su posicionamiento de Marx del lado de la historicidad. Escribe al respecto:

"La alusión al sentido común y la solidez de sus creencias se encuentra a menudo en Marx. Pero él se refiere en este caso no a la validez del conte-

nido de tal o cual creencia, sino muy precisamente a su *solidez formal* y en consecuencia, a lo que tienen de imperativo cuando producen normas de conducta"<sup>54</sup>.

Gramsci subraya pues el compromiso inmediato de la tradición marxista respecto a su capacidad de dar forma a la acción revolucionaria, y no a la repetición, en el orden conmemorativo, del orden de las cosas<sup>55</sup>. Encuentra en Marx una voluntad de pensar la historicidad situándola lo más cerca de las normas de las actividades prácticas "propulsadas" por la intuición de una subjetividad en acto que construye lo real, verdadera voluntad actuante en lo concreto histórico.

Así la tradición marxista traduce a su manera creencias populares expresadas en un actuar creador de tradiciones múltiples: traducción que caracteriza en la medida en que "es portadora" de la intuición de lo real, equivalente de una cierta forma de actuar, que "es siempre un actuar político, precisa Gramsci, hacia su expresión, el concepto"<sup>56</sup>.

Este propósito, ya antiguo pero producido en un contexto intelectual a un tiempo efímero y excepcional<sup>56</sup>, yo lo retomo plenamente a mi cargo para caracterizar mi proyecto actual de investigación en sus motivaciones más profundas. □

54 *Cahiers de prison*, n° 11. Paris: Gallimard, 1978, p. 199.

55 Es bien conocido que Marx en el *Dieciocho brumario*, insiste sobre el hecho de que la simple repetición del gesto revolucionario impide la emergencia de una conciencia revolucionaria en el presente. Ver al respecto Paul-Laurent Assoun, *Marx et la répétition historique*, PUF, 1978.

56 La memoria de dos años de existencia de la RCP "Analyse de discours et lecture d'archive" (1982-1983), acontecimiento intelectual excepcionalmente denso para sus participantes, se ha conservado gracias al trabajo de Denise Maldidier sobre Michel Pecheux en *L'inquiétude du discours*, Paris: Éditions des cendres, 1991. Ver en particular su introducción a los textos de Pecheux, "(Re)lire Michel Pecheux aujourd'hui", p. 71 y siguientes.

## Referencias bibliográficas

- (1975), "Ideologies, discours et conjuncture en 1793. Quelques réflexions sur le jacobinisme", *Dialectiques*, n° 10-11, 1975.
- (1976), en colaboración con Régine Robin, "L'identité retrouvée", *Dialectiques*, Sur L. Althusser, n° 15-16.
- (1979), "Hégémonie et jacobinisme dans le Cahiers de prison de Gramsci", *Cahiers d'histoire de l'Institut Maurice Thorez*, n° 32-33
- (1982), "Jacobinisme" en *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris: PUF.
- (1983), "Die Rezeption der Französischen Revolution in den Texten des jungen Marx (1843-1848)": ein vernachlässigter Aspekt der jacobinischen Tradition im Marxismus: das Probleme der politischen (jacobinischen) Sprache", *Der Diskurs der Literatur -un Sprachhistoire, Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe*, Cerquiglini B. und Gumbrecht H.U. (hrsg.) Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1985), "Révolution française", *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris: PUF. 2ème. ed. rev. et aug.
- (1988), "Marx", en *L'état de la France (1789-1799)*, M. Vovelle (éd.) *La Découverte*.
- (1989A), "Le jeune Marx et le langage jacobin (1843-1846): lire et traduire 'la langue de la politique et de la pensée intuitive'", en *Révolutions françaises et pensée allemande 1789-1871, contributions réunies et présentées par Lucien Calvié, Centre d'Études et de Recherches sur les Allemagnes et l'Autriche Contemporaines (CERAAC), Université Stendhal (Grenoble III), Ellug*.
- (1989B), "Furet, lecteur de Marx. Marx lecteur de la Révolution française", *Actuel Marx*, n° 6.
- (1989C), "L'historiographie de la Révolution française existe: je en l'ai pas rencontrée", *Raison présente*, n° 91.
- (1989D), "Faut-il bruler l'historiographie de la Révolution française?" *Le Monde de la Révolution française*, mars.
- (1992), "Gestes d'une commémoration: les '36.000 racines de la démocratie locale'", *Mots*, n° 31, juin.
- (1993A), "Le républicanisme et la Révolution française: contribution à l'actualité de la tradition marxiste", *Réflexion la Révolution française. Histoire, historiographie, théorie. Publication du Centre de Sociologie Politique, Bruxelles*.
- (1993B), "L'actualité de Marx: le retour aux textes", *M (Mensuel, marxisme, mouvement)*, décembre.
- (1993C), "Siegès, Fichte et la liberté humaine (1774-1794)", *Chroniques allemandes, Républicanismes, revue du CERAAC n° 2, sous la dir. de L. Calvié*.
- (1994), "La mémoire et l'événement: le 14 juillet 1989", *Langages* n° 114, juin 1994, en colaboración con Denise Maldidier.





Juramento en el Juego de Pelota

# La evolución de la idea de democracia de Rousseau a Robespierre\*

João Quartim de Moraes\*\*

## 1

### Rousseau y la imposibilidad de la democracia

A tal punto se asoció el nombre de Rousseau con la democracia que incluso los buenos hermeneutas de su obra se resisten a aceptar como algo más que una «boutade» la célebre observación de que «si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres» (*Contrato social*, lib. III, cap. 4).<sup>1</sup> Salinas Fortes, que consagró mucho talento y pasión intelectual al estudio de Rousseau -estudio interrumpido por su muerte prematura-, mostró claramente esta renuencia en su artículo «El engaño del pueblo inglés».<sup>2</sup> Para este autor, la paradójica ne-

gativa del gran filósofo de la democracia a considerarla conveniente para los hombres no sería más que una cuestión terminológica:

No podemos decir que Rousseau es un adversario de la 'democracia' o siquiera que sostenga una posición escéptica respecto de ella, si le atribuimos a la democracia el sentido -por cierto diferente al suyo pero más comúnmente empleado- de otorgar al 'pueblo' el poder soberano. La cuestión de las formas de gobiernos es, al fin de cuentas, secundaria.<sup>3</sup>

Además de ser inaceptable desde el punto de vista de

\* Queremos dejar constancia de nuestro agradecimiento al CNPq, que financió con una beca la investigación en que se basa este estudio. [Traducción de Ada Solari.]

\*\* João Quartim de Moraes. Departamento de Filosofía del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas (IFCH) de la Universidad de Campinas (UNICAMP).

<sup>1</sup> Para un análisis más pormenorizado, véase el punto «O paradoxo da democracia em Rousseau», en nuestro artículo «A democracia: história e destino de uma idéia», *Revista da OAB*, XIX (50), verano de 1988-1989, pp. 7-11.

<sup>2</sup> Publicado en *Discurso*, No. 8, 1978.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 124.

la historia de la filosofía (no se puede discutir el pensamiento de Rousseau dando a las palabras que empleó un sentido «diferente al suyo»), el argumento de Salinas plantea por lo menos dos dificultades de fondo, cuyo examen mostrará que en este caso, como en los otros, no se puede separar la palabra de la idea que denota, ni la forma léxica del contenido teórico, y que, por lo tanto, es necesario tomar completamente en serio la paradoja (y no la «boutade») de la perfección excesiva de la democracia.

La primera dificultad se expresa en el intento de resolver la paradoja con la observación de que la cuestión esencial es la de la soberanía del pueblo, y que la de las «formas de gobierno» es «secundaria». Lejos de ser esclarecedor, el argumento remite al antiquísimo problema filosófico de la relación entre la esencia y los atributos, o, en un lenguaje más actual, entre lo principal y lo secundario. Para Rousseau, la cuestión de las formas de gobierno era tan importante que le consagró todo el libro III del *Contrato social*. Ya en el inicio del primer capítulo («Del gobierno en general») de ese libro, ilustra con una clarísima metáfora el modo en que entiende la relación entre soberanía y gobierno:

En toda acción libre hay dos causas que concurren a producirla: una, moral, o sea la voluntad que determina el acto; otra física, o sea la potencia que la ejecuta. Cuando camino hacia un objeto, necesito primeramente querer ir, y en segundo lugar, que mis pies puedan llevarme. Un parálítico que quiera correr, como un hombre ágil que no quiera, permanecerán ambos en igual situación. En el cuerpo político hay los mismos móviles: en él se distinguen la fuerza y la voluntad; ésta bajo el nombre de *poder legislativo*; la otra bajo el de *poder ejecutivo*. Nada se hace o nada debe hacerse sin su concurso.

Descartar como «secundaria» la forma de gobierno es descartar la fuerza que ejecuta la determinación de la voluntad, dejándola impotente. Pero no es sólo en Rousseau que no encuentra abrigo el argumento de Salinas. Incluso al considerar la evolución de la problemática de la democracia hasta nuestros días, llegamos a la misma conclusión negativa. En efecto, temas decisivos como los del ejercicio de la ciudadanía, el fortalecimiento de los partidos, el control de los gobernantes por los gobernados y de los legisladores por los legislados, etc., comprenden indisociablemente la declaración de la ley y su ejecución, la forma institucional y el contenido político, el principio de la soberanía popular y su realización efectiva. Cada uno sabe, por su propia observación, que la conquista de la ciudadanía es un largo y difícil proceso, que acaso depende más del poder de ejecutar (esto es, de la forma de gobierno) que del de legislar (esto es, del ejercicio de la soberanía). Es habitual, en efecto, la constatación de que las leyes son democráticas, pero la realidad social es injusta y opresiva.

La segunda dificultad que impide aceptar el argumento examinado desmiente, más aún que la primera, el presunto carácter meramente terminológico de la «paradoja de la democracia». En efecto, Rousseau no dice apenas que la democracia es demasiado perfecta para los hombres. No la presenta como un ideal deseable, ni como un paradigma que deba ser imitado, ni como una idea reguladora que orienta, desde su inaccesible distancia, la acción política. El la rechaza en función de una argumentación cerrada, expuesta en los dos primeros capítulos del libro III del *Contrato social*. El primero comienza, como vimos, con la ilustración metafórica de las relaciones entre la soberanía y el gobierno: aquélla corresponde a la voluntad, éste a la fuerza del cuerpo político. El análisis anunciado por esta metáfora es tan denso que Rousseau juzgó conveniente advertir al lector, antes de iniciarlo, «que este capítulo debe leerse con calma y tranquilidad, porque no conozco el arte de ser claro para quien no quiera ser atento».

Está más allá de nuestro objetivo y, en verdad, supera nuestra capacidad de resumir aquí, incluso para el más atento de los lectores, el análisis así anunciado, que se extiende en el también difícil segundo capítulo («Del principio que constituye las diversas formas de gobierno»). Nos referiremos sólo al argumento que concierne más directamente a la concepción rousseauiana de democracia. Resulta, como un teorema, de la definición de gobierno (= poder ejecutivo) como el cuerpo intermediario aplicado al cuerpo político en tanto soberano. Considerado desde el punto de vista de su cohesión interna, el gobierno será tanto más débil cuanto más numerosos sean sus integrantes, ya que su voluntad colectiva estará diluida entre un mayor número de voluntades particulares. En la democracia, como establece el tercer capítulo («División de los gobiernos»), el gobierno es atribuido «a todo el pueblo o a su mayoría, de suerte que haya más ciudadanos magistrados que simples particulares». Magistrados o no, los ciudadanos son humanos, esto es, portadores, bajo su voluntad gubernamental, de una voluntad particular. Se sigue que, estando la cohesión de la voluntad gubernamental en la razón inversa del número de magistrados, el gobierno democrático es inevitablemente débil. Esto es lo que demuestra Rousseau en el razonamiento siguiente:

[...] si unimos el gobierno a la autoridad legislativa, si hacemos del soberano el príncipe y de todos los ciudadanos otros tantos magistrados, la voluntad del cuerpo [gubernamental], confundida con la voluntad general, no tendrá más actividad que ella, y dejará la voluntad particular en el ejercicio de toda su fuerza. Así, el gobierno siempre con la misma fuerza absoluta<sup>4</sup> estará con un mínimo de fuerza relativa o actividad (III, 2).

En resumen: si todos los ciudadanos son gobernantes (= magistrados), así como son, por definición, legisladores, la voluntad legislativa, la voluntad gubernamental y la

4.- Por *fuerza absoluta* del gobierno Rousseau entiende, como aclara en III, 2, la «fuerza total» del estado; ella es por lo tanto invariable en cada estado, ya que se confunde con éste. Varía la fuerza del cuerpo gubernamental de forma relativa al cuerpo político en su totalidad.<sup>5</sup> Intentamos demostrar en «Joseph de Maistre y la filosofía política de la contrarrevolución», que se publicará próximamente en *Primeira Versão*, cómo la democracia se tornó, en la pluma de los enemigos de la Revolución Francesa, en un antivalor universal.

voluntad particular coexistirán en todos y cada uno de los miembros del cuerpo político, lo que tenderá a hacer prevalecer la voluntad particular. En un pueblo de dioses, quién sabe, cada uno pensaría antes en el interés común que en el interés particular. Entre los hombres, sólo en un pueblo muy pequeño, donde la dilución del poder gubernamental se compense por el mayor peso relativo de cada ciudadano en el poder legislativo soberano, la forma democrática de gobierno se muestra viable (III, 3).

En III, 1, Rousseau ya había ilustrado esta posibilidad mediante una comparación numérica: en un cuerpo político compuesto por 10.000 ciudadanos, cada uno dispone de 1/10.000 de la soberanía; en un cuerpo político compuesto por 100.000, el poder de cada uno es 10 veces menor = 1/100.000. Así, pues, cuanto menor es el estado, mayores son las posibilidades de que en él funcione un gobierno democrático. Lejos, sin embargo, de valorizar tales posibilidades, la teoría del *Contrato social* las trata como residuales. En efecto, al discutir, en III, 9, los «signos de un buen gobierno», Rousseau razona del siguiente modo:

¿Cuál es el fin de la asociación política? La conservación y la prosperidad de sus miembros. Y ¿cuál es el signo más seguro de que se conservan y prosperan? La cantidad y la población.[...] [Todo lo demás siendo igual], el gobierno bajo el cual [...] los ciudadanos se multiplican, es infaliblemente el mejor.

De ahí se infiere que bajo un buen gobierno, la democracia se tornaría cada vez más difícil puesto que aumentará el número de ciudadanos...

Rousseau va más lejos aún en la crítica a la democracia al tratar precisamente, en III, 4, la forma democrática de gobierno. Allí observa:

No es bueno que el que hace las leyes las ejecute, ni que el cuerpo del pueblo distraiga su atención de las miras generales para dirigirla hacia los asuntos particulares. Nada es más peligroso que la influencia de los intereses privados en los negocios públicos, pues hasta el abuso de las leyes por parte del gobierno es un mal menor que la corrupción del legislador, consecuencia infalible de las miras particulares [...].

Mostrándose, además, sensible a la fluctuación semántica del término democracia, añade en seguida que

[...] al tomar la palabra en su rigurosa acepción, no ha existido ni existirá jamás verdadera democracia. Es contra el orden natural que el gran número gobierne y los menos sean gobernados. No es concebible que el pueblo permanezca incesantemente reunido para ocuparse de los negocios públicos, siendo fácil comprender que no podría delegar tal función sin que la forma de la administración cambie.

En efecto, un gobierno de comisarios del pueblo ya no es más una democracia «en su rigurosa acepción». La dictadura jacobina en la Revolución Francesa y la bolchevique en la Revolución Rusa le dieron ampliamente razón a Rousseau.

En los planos semántico, lexicográfico y también político, es evidente que el sentido de «democracia» traspasó la sistematización conceptual del *Contrato social*. ¿Cuántos demócratas piensan hoy que el pueblo debe realmente gobernar? En verdad, ni siquiera consideran que deba ejercer directamente el poder soberano de legislar, lo que contraría no sólo la letra, sino también el espíritu de la teoría política de Rousseau. ¿Se debe concluir, entonces, que esta teoría no tiene en común nada relevante con la democracia hoy universalmente valorizada? Tal conclusión estaría de acuerdo por cierto con el criterio positivista de Schumpeter: democracia es el nombre que se da a la elección, a través de la competencia electoral, de los que toman decisiones políticas. Todo el resto no es más que metafísica. Ya dijimos por qué ese criterio nos parece inaceptable. Reduce el ideario democrático a una de sus expresiones institucionales (en rigor, a dos, puesto que el presidencialismo norteamericano constituye un sistema peculiar, esencialmente diferente de los regímenes parlamentarios, o incluso semiparlamentarios, europeos) y, por lo tanto, lo suprime como ideario, esto es, como idea fuerza, cargada de valores, que se sitúa, en el horizonte de la práctica política, como ideal paradigmático. Sin embargo, no basta con rechazar el reduccionismo positivista de Schumpeter para mostrar que el ideario democrático de nuestro tiempo es heredero legítimo de la filosofía de las Luces. Es necesario reconstruir los eslabones que, según nuestra hipótesis, vinculan el *Contrato social* con la problemática contemporánea de la democracia. La reconstitución completa, eslabón por eslabón, nexo por nexo, sería una tarea inmensa, que abarcaría nada menos que la historia de las ideas políticas en los últimos doscientos cincuenta años (o casi: el *Contrato social* fue publicado en 1762). No obstante, para la exposición de nuestra hipótesis no necesitamos recorrer un camino tan largo. Los dos primeros eslabones de la cadena democrática configuran, con innegable claridad, la metamorfosis semántico-conceptual que tiene en Rousseau su punto de partida. Examinémoslos concisamente:

a) el primer eslabón vincula a Rousseau con Robespierre. Incluye por lo tanto una reflexión sobre la democracia tal como la desarrollaron los críticos ilustrados del orden feudal y la monarquía absoluta, y los teóricos federalistas norteamericanos empeñados, inmediatamente después de la independencia, en definir las bases jurídicas y constitucionales del nuevo estado en que se tornaría, en buena medida gracias a ellos, los Estados Unidos de América del Norte. Culmina con los debates y las polémicas en torno de la Revolución Francesa;

b) el segundo eslabón de la evolución semántico-conceptual de la palabra «democracia» expresa, en el polo negativo, el valor político que había alcanzado en el ideario y la propaganda jacobinos. Edmund Burke y Joseph de Maistre, en registros ideológicos distintos (el primero

desde el punto de vista de las instituciones monárquico-parlamentarias británicas, el segundo en nombre de la monarquía de derecho divino), trataron la democracia como el antivalor político por excelencia. Contribuyeron así decisivamente para asociarla con la revolución, esto es, para que sus partidarios fuesen identificados como demócratas y sus enemigos como antidemócratas. Aunque Rousseau jamás designó con el término «democracia» a la soberanía de la Voluntad General, De Maistre, para atacarlo radical y frontalmente, trató como equivalentes el principio de la democracia popular, la democracia, el *Contrato social* y la revolución Francesa...<sup>5</sup>

Así, pues, antes del final del siglo XVIII, como consecuencia, por un lado, de la incorporación tanto del término como de la idea de democracia por parte de los jacobinos, en especial de Robespierre, al léxico revolucionario,<sup>6</sup> y por el otro, de la virulenta crítica contrarrevolucionaria, Rousseau ya había sido transformado *post mortem* en heraldo de la democracia. Sin embargo, es un hecho irrefutable que ni la letra del *Contrato social*, ni tampoco su arquitectura conceptual (basada en la rigurosa distinción entre legislar y ejecutar) concuerdan con este destino conferido por la posteridad. Resta saber, y ésta nos parece ser la gran cuestión planteada por la «paradoja de la democracia» en Rousseau, si tampoco concuerdan con el espíritu de su teoría.

Burke y De Maistre no se equivocaron al centrar sus críticas en el principio de la soberanía popular. Aunque, como ya vimos, no se puede poner en un segundo plano, como «secundaria», la cuestión de las formas de gobierno en Rousseau, ésta admite muchas soluciones *legítimas*, a saber, las tres formas simples (democracia, aristocracia y monarquía) y las formas mixtas, estudiadas en el capítulo 7 del libro III del *Contrato*. Al mismo tiempo, sólo hay una forma legítima de soberanía, la de la Voluntad General. Esta es, como es sabido, la «cuestión cerrada» del pensamiento político de Rousseau: el poder de declarar la ley es atributo inalienable de la Voluntad General. Un pueblo que no establece él mismo las leyes que debe obedecer, no es libre. En última instancia, es siempre la voluntad expresa del pueblo la que debe prevalecer. Esta es la exigencia radical de la teoría rousseauiana del contrato social, en la cual los doctrinarios de la contrarrevolución vieron, con razón, el principio de la subversión del orden social anterior, del «Ancien Régime», fundado en la diferencia de estatus entre las personas y en la legitimidad de las costumbres políticas heredadas de las antiguas tradiciones. No fue a causa de haber defendido la democracia como forma de gobierno (vimos que no la defendió, más bien insistió en sus limitaciones) y sí por haber sustentado la tesis de que para que la cosa pública sea alguna cosa, es imperativo que el estado esté regido por leyes elaboradas por los propios ciudadanos, que Rousseau fue considerado el gran inspirador, más que de la Revolución Francesa como totalidad histórica, de su fase más intensa, profunda y dramática, esto es, de la dictadu-

ra jacobina. Para De Maistre, de forma notoria, democracia, terror jacobino, dictadura de la Convención Nacional, principio de la soberanía popular, etc., constituyen aspectos inseparables y, sobre todo, consecuencias inevitables de las ideas perversas del *Contrato social*. Haciendo una comparación diacrónica, podemos decir que, para él, Robespierre es a Rousseau lo que Lenin es a Marx, y el terror jacobino es a la soberanía popular lo que el terror estalinista es a la dictadura del proletariado.

Es comprensible entonces que, en la última década del siglo XVIII -la década de la Revolución Francesa, de su apogeo y su declinación-, la concepción de la democracia como régimen de la soberanía popular ya estuviese claramente configurada. Incluso porque en el campo revolucionario, como veremos luego en el punto 5, Robespierre asumió claramente esta identificación, que contrariaba la letra pero no el espíritu del *Contrato social*. Además, éste había triunfado ya en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano del 26 de agosto de 1789, en particular en su artículo 6, que se inicia con el principio de que «la ley es la expresión de la voluntad general». La profundización del proceso revolucionario, con la proclamación de la república el 21 de septiembre de 1792 y la promulgación de la Constitución jacobina en 1793, sobrepasó, en la práctica, la teoría rousseauiana de la separación entre legislar y ejecutar las leyes. Para imponerse como soberano frente a los dubitativos y los nostálgicos del Ancien Régime, el pueblo debe mantenerse vigilante y constantemente movilizado. Ejerció todo el poder de que fue capaz para garantizar la ejecución de las leyes revolucionarias, fundiendo su voluntad legislativa y su fuerza ejecutiva en una forma de gobierno que Rousseau, sin duda, calificaría como mixta (dictadura de Robespierre, con un férreo control por parte de la Convención Nacional, el Club de los jacobinos y la masa de los ciudadanos), pero que tanto los dirigentes como los enemigos de la Revolución coincidieron en clasificar como democrática.

### 3

#### Pétion, Sieyès y el debate en la Asamblea Nacional de 1789

Desde el inicio del proceso revolucionario francés, la palabra «democracia» apareció fuertemente valorizada. Fue reivindicada por una amplia gama de tendencias en pugna. Surgieron periódicos y otras publicaciones con el título *El Demócrata*, como *El Demócrata o el Amigo de las leyes* (siete números publicados en el año III) y *El Demócrata*, periódico político y literario (dieciocho números publicados en el año V). Incluso los monárquicos tuvieron a bien publicar, en el reflujo que siguió a la caída de los jacobinos, el periódico *El Demócrata o El Defensor de los Principios* (treinta y dos números publicados en el año VII, y clausurado por el golpe de estado del 18 fructidor).

<sup>6</sup> Cf. el § 5, «La concepción jacobina de la democracia».

Aun cuando la *palabra* «democracia» no ocupaba el centro del debate, las grandes disputas acerca de la naturaleza de las instituciones, que debían ser construidas en lugar de las del Ancien Régime, se trababan en torno de las categorías que constituyen la médula de la problemática tematizada por Rousseau y reelaborada por sus adversarios. En septiembre de 1789, dos meses después de la toma de la Bastilla y con el Tiers Etat transformado en Asamblea Nacional Constituyente, al abrirse el debate acerca de los principios fundamentales que deberían caracterizar la constitución, se enfrentaron dos concepciones de la soberanía y la representación.<sup>7</sup> Una sustentada por Pétion, quien, en línea recta con las concepciones de Rousseau, defendió, en la sesión del 5 de septiembre de 1789, las siguientes tesis:

Los miembros del cuerpo legislativo son mandatarios; los ciudadanos que los escogieron son mandantes: así, estos representantes están sometidos a la voluntad de aquellos de quienes recibieron su misión y sus poderes.<sup>8</sup>

Sieyès se ocupó de sustentar la tesis opuesta en la sesión del 7 de septiembre. Después de criticar a quienes, a través de «distinciones y de confusión», quieren convencernos de que «la nación puede hablar de alguna otra manera además de por sus representantes», advirtió que los «falsos principios» (del rousseauiano Pétion) «fragmentarán, desgarrarán a Francia en una infinidad de pequeñas democracias [...]». Francia «no es una suma de estados, sino un todo único [...]». Es curioso notar que Sieyès, en esta condena del precepto rousseauiano de que la soberanía es atributo inalienable de la Voluntad General, se vale de un argumento ante el cual se mostrarán sensibles los jacobinos, el de la preservación de la unidad nacional. De cualquier modo, lo que estaba en juego, en septiembre de 1789, era la legitimidad de la Asamblea Nacional y por lo tanto, en el plano de los principios político-filosóficos, la legitimidad de la representación nacional. Para fundamentarla Sieyès invoca también, *avant la lettre*, el argumento de las «élites políticas»: «Los ciudadanos pueden depositar su confianza en cualquiera de ellos. Es para el bien común que escogen para sí *representantes mucho más capaces que ellos mismos* de conocer el interés general [...]» (subrayado nuestro). Sin duda, hay «otra manera» de ejercer el derecho propio a la for-



mación de la ley, a saber, «contribuir [«*concourir*»] personalmente a hacerla». Esa «contribución inmediata» («*concours immédiat*») caracteriza a «la verdadera democracia». Ahora bien, el «gobierno representativo» se corresponde con la «contribución mediata» («*concour médiate*») de los ciudadanos. «La diferencia entre los dos sistemas políticos es enorme», pero no debe haber duda en la elección del más conveniente:

La abrumadora [«*la très grande*»] mayoría [«*pluralité*»] de nuestros ciudadanos no dispone de instrucción ni de ocio suficiente como para querer ocuparse directamente de las leyes que deben gobernar a Francia.

Por eso, «nombran sus representantes». Como éste es el criterio de la mayoría, «los hombres

esclarecidos deben someterse a él, tanto como los otros». En un país «que no es una democracia [y Francia no podía serlo] el pueblo sólo puede hablar, actuar, por medio de sus representantes».<sup>9</sup>

No se puede pedir a un discurso parlamentario el rigor de un tratado filosófico. Sieyès confunde, en su defensa de la representación política, la actividad soberana de legislar y la actividad gubernamental de ejecutar las leyes. Rousseau estaría de acuerdo, por cierto, en que el pueblo francés no podía gobernar directamente a Francia. Pero jamás admitiría que los términos del «contrato social», que debería regir el cuerpo político de los ciudadanos franceses liberados de las cadenas del absolutismo monárquico, fuesen obra exclusiva de una asamblea de «representantes» o «diputados». Y lo que estaba en juego en los debates de la Asamblea Nacional no era el gobierno de Francia (por otra parte, Luis XVI era aún rey de Francia, aunque ya no gobernase ni legislase «selon son bon plaisir» y «par la grâce de Dieu»), sino exactamente la constitución política del pueblo francés en el momento en que dejaba de ser un «pueblo de esclavos». Políticamente, por lo tanto, la cuestión era: el Tiers Etat, transformado en virtud del Juramento del Jeu de Paume y sobre todo de la toma de la Bastilla en Asamblea Nacional, ¿estaba o no legítimamente investido de poderes constituyentes? Pétion, junto con la minoría «rousseauiana», respondía que no; Sieyès, con la mayoría «moderada», respondía que sí.

Desde el punto de vista de la evolución semántico-conceptual del término «democracia», es interesante notar la insistencia de Sieyès en negar que Francia *podiera*

<sup>7</sup> Las observaciones que siguen respecto del debate entre Pétion y Sieyès y de la intervención de Barnave en la Asamblea Nacional fueron, en lo esencial, sugeridas en el curso de Maurice Duverger, dictado en la Universidad de París I durante el año lectivo de 1972-1973.

<sup>8</sup> Cf. *Archives parlementaires*, 1ª serie, t. VIII, pp. 581 y ss.

<sup>9</sup> *Archives parlementaires*, op. cit., pp. 592 y ss.<sup>10</sup> En el ya mencionado capítulo 4 del libro III del *Contrato social*: «Que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce gouvernement! [...] un Etat très petit, où le peuple soit facile à rassembler, et où chaque citoyen puisse aisément connoître tous les autres [...]».

ser democrática. Para ello se valió de dos argumentos. Uno, frecuente en la época, invocado por el propio Rousseau a propósito de la no viabilidad de la forma democrática de gobierno<sup>10</sup> y también discutido por los «federalistas» norteamericanos,<sup>11</sup> tiene que ver con las dimensiones geográfico-políticas del cuerpo político. Dicho de forma banal: la democracia sólo es posible en un país bien pequeño. El otro, no siempre expresado con tanta franqueza por los críticos liberales de la democracia, es elitista. El elitismo liberal es moderadamente optimista. Es necesario, en efecto, cierto optimismo para pensar que el pueblo, por lo general, escoge bien a sus representantes y que éstos, también por lo general, son más aptos que el pueblo.

## 4

#### La definición de democracia de la *Enciclopedia* y la de los federalistas norteamericanos

Por cierto, Rousseau no era la única referencia teórico-doctrinaria en los debates de la Revolución Francesa sobre la democracia. Entre las muchas otras formulaciones presentes en el espíritu de los tribunos de la Asamblea Nacional y, luego, en la Convención Nacional, aquellas provenientes del movimiento de las Luces y de la Independencia norteamericana eran, también por el hecho de ser contemporáneas, las de mayor relevancia. En este punto intentaremos exponerlas a través de dos ejemplos notablemente significativos: la definición de «Democracia» de la *Enciclopedia* y la discusión sobre el tema desarrollada por James Madison, autor, junto con Alexander Hamilton y John Jay, de *The Federalist*, compilación de 85 artículos escritos para la prensa entre octubre de 1787 y abril de 1788, en defensa del fortalecimiento de la Unión norteamericana, que era impugnada por los partidarios de una confederación más laxa.

Escrita por el *chevalier* De Jaucourt, la definición de «Democracia» fue publicada en 1754, en el volumen IV de la *Enciclopedia*. Ocho años antes de la publicación del *Contrato social* (ocurrida, recordemos, en 1762), nos encontramos con una concepción que identifica la democracia con el pacto social:

La democracia sólo se forma con propiedad cuando cada ciudadano transfiere [«a remis»] a una asamblea compuesta por todos, el derecho de regular todos los asuntos comunes [...].

De Jaucourt llama entonces «democracia» a aquello que Rousseau llamará «contrato social». Más exactamente: aquello que para De Jaucourt es la condición de la democracia, para Rousseau será la constitución del *cuerpo político*, cualquiera sea su forma de gobierno. ¿Puede afirmarse que aquél empleó la palabra en un sentido más moderno que éste, esto es, como sinónimo de soberanía popular? No totalmente. Al examinar las implicaciones de esa condición fundamental, De Jaucourt retoma la antigua carga semántica del término así como la problemática

que la rodea. «Diversas cosas» son, en efecto, «absolutamente necesarias para la constitución de este género de gobierno», a saber:

a) «un determinado lugar y un determinado período de tiempo [...] para deliberar en común sobre los asuntos públicos [...]»;

b) «la regla de que la mayoría [*«pluralité»*] de los sufragios será considerada como la voluntad del cuerpo en su totalidad [...]»;

c) «magistrados encargados de convocar a la asamblea del pueblo y de hacer ejecutar los decretos de la asamblea soberana [...]». En efecto, añade De Jaucourt, «en lo que se refiere a la democracia pura, esto es, aquella en la que el pueblo mismo y por él mismo ejerce solo todas las funciones del gobierno, no conozco ejemplo alguno en el mundo, con excepción quizá de algún lugarejo, como San Marino en Italia, donde los campesinos gobiernan un peñasco miserable cuya posesión nadie codicia».

La prevención formulada en el punto c) constituye, como ya se habrá notado, el «nudo» de la evolución semántico-conceptual del término y de la idea de democracia en el siglo de las Luces y en el umbral de la era de las revoluciones. Reconocemos, en efecto, más allá del lugar común de que la posibilidad de la democracia «pura» es inversamente proporcional a las dimensiones geográfico-demográficas del cuerpo político, una fuerte convergencia con la doctrina que sería expuesta ocho años después en el *Contrato...* Aunque su terminología es imprecisa, De Jaucourt sitúa la soberanía en la asamblea del pueblo y, por lo tanto, le atribuye la responsabilidad intransferible de decir la ley. Si bien él habla de «decretos», la lógica de su argumento deja bien claro que se trata, esencialmente, no de decisiones *ad hoc* y sí de normas que expresan la Voluntad General, cuyo querer, como explica el *Contrato* (II, 6), es el «de todo el pueblo sobre todo el pueblo».

La diferencia entre la concepción de democracia formulada en la *Enciclopedia* por De Jaucourt y la sustentada por Rousseau en el *Contrato* reside, exclusivamente, en el carácter conceptualmente sistemático y riguroso de este tratado. Ambos autores reconocen cierta ambigüedad semántica en el término «democracia», al punto tal que distinguen una democracia «pura» o «en su rigurosa acepción» (relegada por De Jaucourt a un «peñasco miserable» y reservada por Rousseau a un «pueblo de dioses») de una democracia aproximativa. Pero, para De Jaucourt, ésta es valorizada. «Puro», en su argumento, no quiere decir esencial, paradigmático, sino simplemente abstracto, aislado, artificial o casualmente separado. La democracia real es concreta, por lo tanto, compleja. Tiene, sin embargo, una esencia: la soberanía pertenece a la asamblea del pueblo. En cambio, Rousseau, para enfatizar la distinción, decisiva en su sistema conceptual, entre soberanía y gobierno, desvaloriza (más exactamente, valoriza irónicamente) la acepción rigurosa de democracia al desvincularla *conceptualmente* del principio de la soberanía popular (= a que la Voluntad General es imprescripti-

<sup>11</sup> Esto lo trataremos en el punto siguiente.

ble e inalienablemente soberana). Más todavía: desaconseja formal y explícitamente el gobierno democrático con el argumento, ya referido en el punto 1, de que no es bueno «que aquel que hace las leyes las ejecute».

La concepción de De Jaucourt anuncia pues la de Rousseau en dos tesis esenciales: la soberanía pertenece a la asamblea del pueblo; el pueblo, como tal, no puede gobernar salvo en un peñasco miserable. Si su doctrina parece más moderna que la del *Contrato* al definir la democracia como la soberanía popular, coincide con el contractualismo rousseauiano en la exigencia de que las decisiones soberanas sean tomadas directamente por el pueblo, mientras que a los magistrados por él designados sólo les corresponde ejecutarlas. Como Rousseau, De Jaucourt no admite que los representantes del pueblo lo sustituyan en la elaboración de las leyes.

Sin embargo, en el contractualismo de De Jaucourt está ausente la distinción entre soberanía (atribución inalienable e imprescriptible de la Voluntad General) y gobierno (ejecución de las leyes). Es decir: falta el *concepto* de la diferencia entre legislar y ejecutar, no obstante que la diferencia como tal está presente en su pensamiento, que identifica el gobierno de magistrados (esto es, de comisarios del pueblo) con la democracia y, por lo tanto, el gobierno de los comisarios del pueblo con el gobierno del pueblo, pero se niega a admitir una asamblea de los representantes del pueblo (una cámara de diputados) en el lugar del pueblo soberano.

Treinta y tres años después de la definición del *chevalier* De Jaucourt y veinticinco años después del *Contrato*, James Madison, en el artículo 10 de *El Federalista*, enfrentó la definición de la democracia en el momento histórico en que la recién promulgada (el 17 de septiembre de 1787) Constitución de los Estados Unidos de América era impugnada por los adversarios de la Unión fede-

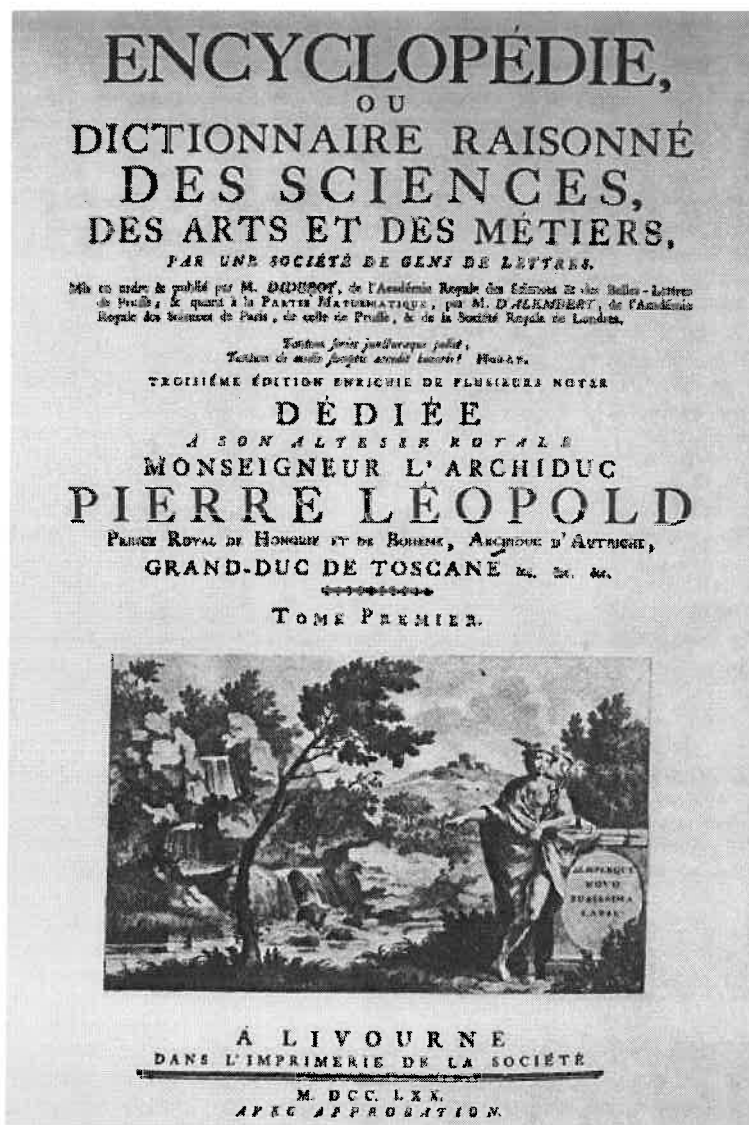
ral, interesados en preservar una mayor autonomía estadual. Para defender el principio federal, había que justificar la necesidad de un cierto grado de centralización del poder político, sin el cual la Unión sería demasiado vulnerable a la acción desagregadora de las facciones y los intereses particulares. Fue con esa preocupación en su

espíritu que Madison enfatizó la diferencia entre *democracia* y *república*. El argumento gira en torno de la amenaza que se cierne sobre el gobierno popular («*popular government*») debido a la «violencia de las facciones». ¿Cómo enfrentar tal amenaza sin herir el carácter popular del gobierno? En primer lugar hay que aclarar qué se entiende por facción. Madison la define como:

Cierto número de ciudadanos, estén en mayoría o en minoría, que actúan movidos por el impulso de una pasión común, o por un interés adverso a los derechos de los demás ciudadanos o a los intereses permanentes de la comunidad considerada en conjunto.<sup>12</sup>

Para el contractualismo sistemático, riguroso y radical de Rousseau, la existencia de «derechos» de determinados ciudadanos no está por encima ni fuera del alcance de la Voluntad General. Si la mayoría del cuerpo político adopta una ley injusta o torpe, será una señal de que éste se corrompió. Pero, si se admite la corrupción del cuerpo político, se retorna al estado de naturaleza, a la hobbesiana guerra de todos contra todos, en la cual no hay derechos, sino apenas fuerza.

La definición de facción anticipa lúcidamente un tema recurrente de la crítica a la dictadura de la muchedumbre y al Terror jacobino desarrollada, en convergencia, por De Maistre y Burke y luego por liberales antidemócratas como Benjamin Constant. Existen derechos, establecidos por Dios, llamados naturales porque se concibe a la Naturaleza como una obra de Dios, y/o consolidados por tradición inmemorial, que ninguna «soberanía popular» puede desconocer ni mucho menos abolir, bajo pena de convertirse en facción ilegítima.



<sup>12</sup> *The Federalist*, No. 10, *Britannica Great Books*, vol. 43, p. 50. <sup>13</sup> Madison, *op. cit.*, p. 51.

Evidentemente, para que una facción pretenda encarnar la Voluntad General, es necesario que sea mayoritaria. Una facción minoritaria, señala Madison, puede convulsionar la sociedad y entorpecer la administración, pero podrá ser contenida institucionalmente por el principio republicano del respeto a la voluntad de la mayoría. Pero si la mayoría es facciosa, no habrá norma republicana que le impida «sacrificar a su pasión dominante y a su interés, tanto el bien público como los derechos de los demás ciudadanos». <sup>13</sup> Por eso,

[...] poner el bien público y los derechos privados a salvo del peligro de una facción semejante y preservar a la vez el espíritu y la forma del gobierno popular, es en tal caso el gran objetivo de nuestras investigaciones. <sup>14</sup>

Los liberales de derecha, en los Estados Unidos y en otras partes, suelen tomar en serio sólo la primera mitad del «gran objetivo» de Madison. Lo que importa es preservar los intereses adquiridos y el «orden» ante mayorías electorales subversivas. En cuanto al «espíritu» y la «forma del gobierno popular», lo mejor es sacrificarlos cuando lo exige la «seguridad nacional»... Pero a Madison no se le ocurre la «solución» liberticida de sustituir el gobierno popular por el gobierno militar. La solución que busca debe satisfacer las dos condiciones señaladas. Como ya anticipamos, ésta implica la distinción entre democracia y república, lo que constituye un nexo importante en la evolución de las doctrinas políticas entre Rousseau y la Revolución Francesa.

El argumento de Madison se apoya en la caracterización de la expresión «gobierno popular» como un *género* del cual son especies la democracia y la república. Hay que tener en cuenta que tal expresión, no obstante estar casi ausente en el lenguaje político de la época, tenía tras de sí una larga tradición, ya que es la traducción latina («*popularis gubernatio*») del término griego «*demokratia*». Etimológicamente, por lo tanto, democracia y gobierno (o poder) popular son sinónimos. Madison, en consecuencia, le confiere mayor extensión a este último, con el propósito explícito de rechazar la democracia (coincidiendo, en este punto, con Rousseau) pero no la otra forma de gobierno popular, la república.

El rechazo de la democracia retoma los lugares comunes ya evocados a lo largo de este estudio y que, en última instancia, remiten al paradigma griego. Como Rousseau y De Jaucourt, Madison se refiere, para fundamentar mejor su argumentación, a la «democracia pura», esto es, a «una sociedad integrada por un reducido número de ciudadanos, que se reúnen y administran personalmente el gobierno». Un régimen de esa naturaleza no dispone de ningún antídoto institucional para «evitar los peligros» de las facciones. <sup>15</sup> Es por eso que «estas democracias han dado siempre el espectáculo de su turbulencia y sus pugnas». <sup>16</sup>

En la república, «gobierno en que tiene efecto [*takes place*] el sistema de la representación», es posible, al contrario, hallar «el remedio que buscamos». <sup>17</sup> En verdad, esta definición indica ya la terapia institucional capaz de dominar al virus faccioso: el «sistema de representación», esto es, «la delegación del gobierno» en «un pequeño número de ciudadanos elegidos por el resto». Combinada con el «número más grande de ciudadanos y una mayor extensión de territorio» sobre el cual la república (en oposición a la «democracia pura») puede extenderse, la delegación del gobierno permite que «un grupo escogido de ciudadanos» logre «discernir mejor» (que la masa del pueblo) «el verdadero interés de su país». <sup>18</sup> El elitismo es explícito. En la terminología más rigurosa de Rousseau, lo que Madison preconiza es una aristocracia, esto es, un gobierno de los mejores, exactamente como lo hará Sieyès, dos años después, en la Asamblea Nacional Francesa.

Tampoco creía Rousseau en el *gobierno* democrático. Pero gobierno, para él, era la ejecución de las leyes. La soberanía no se manifiesta al ejecutarlas, sino al definir las. Y ésta es, para él, atributo inalienable del cuerpo de los ciudadanos. Ahora bien, son las leyes las que determinan el «bien común» y el «verdadero interés» del país. Madison, que designa indiscriminadamente por «gobierno» tanto la definición como la ejecución de las leyes, considera bueno que los representantes de la voluntad del pueblo quieran el bien del pueblo en el lugar del pueblo. Se trata de la tradición del parlamentarismo británico, elogiada por Montesquieu y condenada por Rousseau. En efecto, en *El espíritu de las leyes* (XI, 6), Montesquieu considera, en el mismo sentido que Madison, que:

La gran ventaja de los representantes es que son capaces de discutir los asuntos. El pueblo no está de ningún modo habilitado para eso y es lo que configura uno de los grandes inconvenientes de la democracia.

Por su parte, Rousseau, en el capítulo del *Contrato* consagrado a los «diputados o representantes» (III, 15), de modo coherente con el principio de que «la soberanía no puede ser representada, por la misma razón de ser inalienable», es categórico en su rechazo:

Los diputados del pueblo, pues, no son ni pueden ser sus representantes, son únicamente sus comisarios y no pueden resolver nada definitivamente. Toda ley que el pueblo en persona no ratifica es nula: no es una ley. El pueblo inglés piensa que es libre y se engaña: lo es solamente durante la elección de los miembros del parlamento: tan pronto como éstos son electos, vuelve a ser esclavo, no es nada. El uso que hace de su libertad en los cortos momentos en que la disfruta es tal que bien merece perderla.

La idea de los representantes es moderna; nos viene del gobierno feudal, bajo cuyo injusto y absurdo sistema la especie humana se degrada y el hombre se deshonorra.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>15</sup> Madison, *op. cit.*, p. 51.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 51-52.



## 5

## La concepción jacobina de democracia

Ya vimos cómo en el léxico de los años 1790, incluso en publicaciones contrarrevolucionarias, el término «democracia» se colocó en el centro del debate político. A través de estos usos -y, en el caso de los monárquicos, abusos- del término, obviamente eran cuestionadas las instituciones del régimen instaurado a partir de la toma de la Bastilla. En el campo antiabsolutista se oponían fundamentalmente dos respuestas a esta cuestión: la de los que más tarde serían llamados liberales y la de los que ya entonces se consideraban demócratas, aunque se autodesignasen principalmente como «revolucionarios». La evolución política del proceso revolucionario iniciado con el derrocamiento de la monarquía absoluta «*de droit divin*» y concluido, quince años y seis constituciones después, con la institución del régimen imperial, se correspondió, en gran medida, con la evolución de la correlación de fuerzas entre liberales y demócratas: aquéllos predominaron entre 1789 y 1792<sup>19</sup> y entre 1794 y 1797;<sup>20</sup> éstos entre 1792 y 1794 y, en términos de corriente de opinión, entre 1797 y 1799.<sup>21</sup>

Con su jurídicamente abstracta concisión, los textos de las seis constituciones que se sucedieron en Francia entre 1791 y 1804 (en particular las cuatro primeras, ya que las de 1802 y 1804 constituyeron apenas los dos escalones que separaban a Napoleón de la corona imperial), ofrecen un sólido y claro registro de la evolución doctrinaria e institucional de la lucha entre los partidarios de la república liberal y los de la república democrática. Ninguna de las dos fórmulas era enunciada de ese modo. El término «liberal» sólo se impondrá en el léxico político dos décadas más tarde, originariamente en suelo español. En cuanto al término «democrático», como adjetivo de régimen o república, su prestigio, no obstante ser creciente, como ya fue señalado, no le aseguró el acceso a la terminología jurídico-constitucional de aquel período. Por consiguiente, los significados que hoy denotamos mediante aquellas fórmulas se expresaron, a lo largo del proceso revolucionario, en torno de otros significantes. Así, «libertad» fue el valor que los constituyentes de 1791 colocaron en la cúpula ética de su sistema jurídico-institucional, mientras que los constituyentes de 1793 reservaron



esa posición eminente para el valor «igualdad». En correspondencia con esa diferente jerarquía de valores, los precursores del liberalismo, de acuerdo con *El espíritu de las leyes*, identificaban en la separación y limitación recíproca de los poderes la piedra angular de su construcción jurídico-constitucional, mientras que los demócratas revolucionarios fundamentaban su sistema en el principio de la soberanía popular. Los textos constitucionales de 1791, 1793 y 1795 reflejan con total claridad la correspondencia entre las sucesivas jerarquías de valores y principios institucionales y el sucesivo predominio, en el escenario histórico, de las fuerzas políticas que los preconizaban.

Comencemos por el comienzo, esto es, por la Decla-

<sup>19</sup> En junio de 1792, Luis XVI empleó su poder constitucional de veto para bloquear proyectos de ley de la Asamblea Nacional que proponían reforzar la defensa de Francia, invadida por los ejércitos absolutistas; una gran manifestación popular, a la cual adhirieron los girondinos, se dirigió, el 20 de junio (tercer aniversario del juramento del Jeu de Paume), de los «*faubourgs*» a la Asamblea y el Castillo de las Tuileries, pero Luis XVI, no obstante haber aceptado vestir el gorro rojo y beber a la salud de la nación, se negó a retirar los vetos contra las leyes necesarias para la defensa de la patria. En esa misma fecha se conmemoraba además el primer aniversario de la huida del rey, que había abandonado las Tuileries en el silencio de la noche del 20 de junio de 1791 para reunirse con las fuerzas del marqués de Bouillé, que había concebido el plan de fuga y preparado la unión del rey desertor con el ejército austríaco. Capturado por los patriotas en Varennes en la mañana del 22 de junio, fue melancólicamente reconducido a París, donde entró en la noche del 25 «*au milieu d'un silence de mort, entre deux haies e soldats, fusils renversés. Ce fut le convoi de la monarchie*» (Albert Soboul, *Précis d'histoire de la Révolution Française*, París, Editions Sociales, 1792, p. 183). Al contrario de lo que se podría esperar, la «huida de Varennes», en lugar de debilitar decisivamente a Luis XVI y a la monarquía (los cordeliers habían exigido, en vano, que la Asamblea Constituyente proclamase la república), profundizó las divisiones en el campo antiabsolutista. Los moderados crearon la ficción del «*enlèvement du roi*» (cf. Soboul, *ibid.*, p. 184) y el 17 de julio, para reprimir al pueblo exasperado de París, la Guardia Nacional, compuesta exclusivamente por elementos burgueses, tiró sin previo aviso contra los manifestantes reunidos en el Champ de Mars, matando en el acto a cincuenta personas. Esto explica el desafío de Luis XVI, un año después de Varennes, a la Asamblea Nacional...

<sup>20</sup> Esto es, desde la caída de Robespierre hasta la caída del segundo Directorio, el 30 pradial, año VII (18/6/1799).

<sup>21</sup> Entre 1797 y 1799, los jacobinos, más exactamente los neojacobinos, reactivaron la dinámica revolucionaria trabada en 1794-1795. Pero no lograron recoger los frutos de su victoria sobre el Directorio moderado: fueron atropellados por los partidarios del ejecutivo fuerte, así como éstos lo serían por Bonaparte.

ración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano del 26 de agosto de 1789 incluida, como preámbulo, en la Constitución del 3 de septiembre de 1791 (retomada, como preámbulo, un siglo y medio después por la Constitución «gaulliste» del 4 de octubre de 1958). Los «derechos naturales e imprescriptibles del hombre» enumerados en el artículo 2 de la Declaración son «la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión». En la Asamblea Nacional que la escribió predominaban los aristócratas y los miembros del «tercer estado» partidarios de la monarquía constitucional, esto es, de una revolución burguesa limitada a la abolición del absolutismo monárquico y los privilegios feudales.

Al reactivar el proceso revolucionario asumiendo su dirección, los jacobinos derogaron la Constitución monárquico-liberal de 1791 y decidieron formular como preámbulo de la Constitución democrática de 1792 una nueva Declaración de los derechos naturales e imprescindibles del hombre y del ciudadano, cuyo contraste con los enunciados en la Declaración de 1789 excusa comentarios: «Estos derechos son la igualdad, la libertad, la seguridad, la propiedad» (art. 2).

La primacía de la igualdad sobre la libertad en el sistema de valores de la Constitución democrática se corresponde, en el plano de los principios constitucionales, con la organización del poder político en asambleas de ciudadanos en la base y en asambleas de diputados, que forman el Cuerpo legislativo que elige y controla estrechamente al Consejo ejecutivo. El poder es uno solo, el del «pueblo soberano». Todas las funciones representativas, administrativas o judiciales, en que se particulariza el ejercicio de la soberanía y del gobierno, son electivas, y las elecciones son anuales. La democracia, como «poder del pueblo», halla en este texto constitucional su expresión más consecuente, conforme con la definición de Robespierre en su discurso del 5 de febrero de 1794, pronunciado en nombre del Comité de Salud Pública en la Convención Nacional: «La democracia es un estado en el que el pueblo soberano, guiado por leyes que son obra suya, hace por sí mismo todo aquello que puede hacer bien hecho y por delegados todo aquello que no puede hacer por sí mismo». La idea de la separación de poderes está ausente de esta concepción, cuya inspiración rousseauiana es evidente (sobre todo en la fórmula «guiado por leyes que son obra suya»), pero que éste había dejado implícita: lo importante no es determinar el grado de pureza semántica del término democracia, ni constatar que el grado de probabilidad de realización de una democracia pura es inversamente proporcional al tamaño de la comunidad política, y sí recuperar en su plenitud la carga semántica de un término que se tornaba un «valor universal» y, en todo caso, por cierto, un ideal revolucionario universal. Así, supera teóricamente a Rousseau en la medida en que no se satisface con la separación abstracta entre soberanía y gobierno, entre legislar y ejecutar, sino que los piensa como una unidad en una situación concreta. La democracia es

un «état» (no por azar Robespierre escoge este término conceptualmente neutro para indicar el género -nominal- de su *definiendum*) en el que el pueblo ejerce el máximo de poder y sólo transfiere a sus «delegados» (tampoco debe haber sido por azar que evitó el término «representantes») aquellas funciones políticas que no puede ejercer directamente. En cuanto al fondo, la diferencia respecto de Rousseau consiste en que, mientras para éste no es bueno que el pueblo que hace la ley la ejecute, para el dirigente jacobino es bueno que el pueblo haga por sí mismo *todo* lo que pueda hacer. Formalmente, además, Robespierre rompe con la doctrina de Rousseau al declarar, en el mismo discurso ante la Convención,<sup>22</sup> que el único «gobierno» capaz de realizar los «prodigios» de la Revolución es el gobierno «democrático o republicano». Y añade:

Estas dos palabras son sinónimos, a pesar de los abusos del lenguaje vulgar, ya que la aristocracia no es más republicana [*n'est pas plus la république*] que la monarquía.

¿Es necesario insistir con que, para Rousseau, república, cosa pública, no es sinónimo de democracia, sino que designa «todo estado regido por leyes, cualquiera que sea su forma de administración» (*Contrato social*, II, 6)?

El alcance teórico de esta ruptura se muestra con plenitud si consideramos que afecta a la única coincidencia significativa entre las doctrinas constitucionales de Montesquieu y de Rousseau, a saber, la separación entre el legislativo y el ejecutivo. Sin duda, el estatuto teórico de esta separación difiere profundamente en los dos filósofos políticos: no hay en Rousseau un *problema* en la separación de poderes, ya que la Soberanía es la Voluntad General. No hay tampoco limitación recíproca de los poderes, ya que no hay «poderes» para Rousseau, sino la Ley y su Ejecución. Pero éstas están explícita y sistemáticamente separadas, y no es además, como vimos, deseable que quien hace las leyes las ejecute. Al identificar democracia y república, Robespierre disuelve la separación entre gobierno y soberanía, y enfatiza el poder del pueblo en su unidad, en respuesta también a aquellos que, como Sieyès, identificaban democracia con destrucción del cuerpo político:

La democracia no es un estado en el que el pueblo, continuamente reunido, resuelve él mismo todos los asuntos públicos, ni, menos aún, en el que cien mil fracciones del pueblo, mediante medidas aisladas, precipitadas y contradictorias, decidirían la suerte de toda la sociedad: tal gobierno nunca existió y sólo podría existir para llevar al pueblo nuevamente al despotismo.

Este pasaje precede de forma inmediata, en una argumentación en contrapunto, a aquel, ya referido, en el que Robespierre dice qué es la democracia, y que podría resumirse, en el lenguaje de hoy, como el régimen donde el poder es ejercido por el pueblo y por los partidos que representan el consenso mayoritario del pueblo. □

<sup>22</sup> Aunque fechado el 5/2/1794 (18 pluvioso, año II), este discurso fue pronunciado por Robespierre el 17/2/1794.

# La revolució francesa i nosaltres ... que l'estimem tant

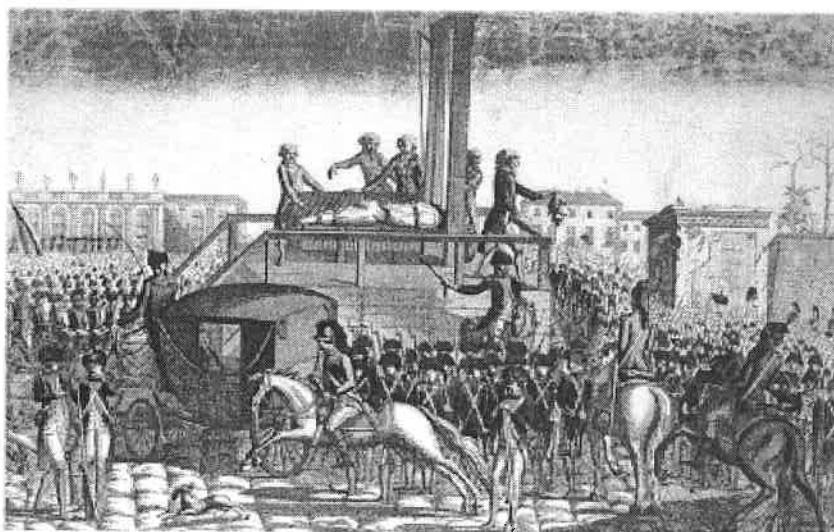
Deu anys després del Bicentenari  
i de la caiguda del mur de Berlín

Joan Tafalla\*

Escric aquestes línies quan fa deu anys de la caiguda del mur de Berlín i del Bicentenari de la revolució francesa. Fa deu anys del final del "segle curt" (Hobsbawm diu que començà el 1914 i que s'acabà el 1989) i ja ha començat el segle XXI a Seattle, amb l'eclosió de la resistència mundial a l'anomenada globalització del capitalisme. Un impasse de deu anys

que ha vingut acompanyada de fenòmens tant esperançadors com l'insurrecció indígena l'1 de gener de 1994, les movilitzacions obreres de França de desembre del 1995 o la generalització del moviment okupa, del moviment contra l'atur i la precarietat del moviment antifeixista a Europa mentre l'esquerra institucional més o menys clàssica es debat entre la perplexitat i la manca de reflexos. A deu anys, ja es poden fer balanços d'allò que foren i han significat el Bicentenari i la caiguda del mur. Ambdós aconteixements, en la seva esfera, han tingut conseqüències immediates e importants en el desenvolupament del comunisme.

Voldria compartir amb tu, amable lector, algunes reflexions que durant aquest darrer anys he anat fent, de forma ocasional i dispersa. Les he fetes al fil de l'evolució dels aconteixements i de diverses i desordenades lectures. No poden doncs pretendre l'ambició de la globalitat. Albiro, com Gardel "una esperança hu-



milde" de que puguin ser una contribució a la nostra reflexió col·lectiva sobre la democràcia, la política i la revolució. Que crec que són temes que ens interessen tant a tú com a mi.

És per això que, a diferència de Cohn-Bendit que emplea el passat en el títol del seu llibre sobre el maig del 68, jo faig servir el present quan conjugo el verb estimar respecte de la revolució francesa. O simplement, respecte a la Revolució, amb majúscula.

-1-

## El revisionisme històric com a clau de volta ideològica de l'ordre neoliberal.

El bicentenari de la revolució fou celebrat amb grans actes a la França del 89. L'objectiu de la commemoració oficial i mediàtica, era enterrar la Revolució amb tots els honors. Es pretenia clausurar la Revolució com a tema de treball historiogràfic, com a tema de reflexió

política i com a element d'ensenyament a les noves generacions. Cal dir que el desarmament ideològic d'una part de l'esquerra i la paràlisi teòrica de l'altra part han ajudat, per pasiva, a la gran ofensiva neoliberal d'aquestes darreries de segle. També en el tema revolució francesa s'han mostrat clarament ambdues actituds.

Els instruments usats en

aquesta gran batalla ideològica foren diversos. D'una banda, l'exaltació de l'escola revisionista com a única posseïdora d'un paradigma explicatiu potent i la suposada "destrucció" de l'escola jacobino-marxista. Aquesta "destrucció" utilitzava dos instruments diferents però complementaris: la descalificació barruera i allò que s'ha anomenat en castellà el "ninguneo". Altres instruments foren la trivialització mediàtica de les temàtiques lligades a la revolució.

Una de les idees centrals d'aquesta ofensiva era i és que el 1789 fou una "bona" revolució que sofrí més tard l'entrebanc o la relliscada de la radicalització. Seguint aquesta tesi, els ecos de la revolució a Europa o el món no havien estat en cap cas bons per a la humanitat i el comunisme havia repetit o continuat el terror del jacobinisme. La conseqüència immediata fou, actualitzant l'idea successivament plantejada primer per Mirabeau, Barnave i els girondins, més tard per per Desmoulins i Danton i, finalment, pels

\*.- Joan Tafalla es miembro del equipo de redacción de Realitat

termidorians de dreta, que calia acabar amb la revolució. Amb paraules de François Furet: "La revolució està acabada" (Furet, 1978). Ferenc Feher, des de el post-marxisme i en nom de la post-modernitat, reblava el clau: "El món està encara per canviar. Però ja es hora de tancar la Revolució francesa" (Ferenc Feher, 1989).

Si llegim *Penser la Révolution* (Furet, 1978) hi trobarem un intent d'història de llarg termini. Una història que, més enllà de la cronologia concreta de la revolució, ens parla de les grans continuïtats. D'una revolució que no canvia res en allò social. D'una revolució que ha estat política e intel·lectual, no social. Tot comentant Tocqueville, Furet afirma: "Si om vol a qualsevol preu conservar l'idea d'una ruptura objectiva en el temps històric i fer d'aquesta ruptura l'alfa i omega de l'història de la Revolució, om es conduit en efecte, sigui quina sigui la interpretació que s'avanci, a absurditats. Però aquestes absurditats son més necessàries com més ambiciosa és la interpretació, i engloba més nivells: om pot per exemple dir que entre 1789 i 1794, tot el sistema polític francès fou brutalment transformat, donat que l'antiga monarquia havia desaparegut. Però l'idea que entre aquestes mateixes dates, el teixit social, o econòmic, de la nació ha estat renovat de dalt a baix es evidentment menys versemblant: la 'Revolució' es un concepte que no té pas massa sentit en relació a afirmacions d'aquest tipus, encara que ella pugui tenir causes que no són pas totes de natura política o intel·lectual". (Furet, 1978, pag. 31). És front a opinions com aquesta que Hobsbawm ha afirmat: "És evident que pensar que la Revolució francesa no és més que una espècie de trossada en la lenta i llarga marxa de l'eterna França és absurd". (Hobsbawm, 1992, pag. 132)

La interpretació lenino-jacobina (Mathiez, Lefebvre, Soboul, Vovelle...) seguiria, per a Furet un esquema lineal, "on la revolució burgesa, reagrupant darrera d'ella la pagesia i els masos populars urbanes, permet el pas d'un mode de producció feudal al mode de producció capitalista; la dictadura montañesa, dramatzada com l'episodi més popular del procés, es investida al mateix temps de la significació més 'progresista': la de portar 'fins el final', per la guerra i el terror, les tasques assignades previament a la revolució burgesa, al mateix temps

que la d'anunciar els alliberaments que vindrien, i notablement, específicament, la revolució d'octubre de 1917" (Furet, 1973, pag.143).

Tractant de demolir els resultats dels treballs de l'escola marxista, Furet pretén demolir una part imparable de la cultura de l'esquerra i de l'herència de les idees revolucionàries. Escoltem-lo: "Caldria escriure, des de aquest punt de vista, una història de l'esquerra intel·lectual francesa en relació a la revolució soviètica, per a mostrar que el fenomen estalinista s'hi ha arrelat dins la tradició jacobina simplement desplaçada (la doble idea d'un començament de la història i d'una nació-pilot ha estat reinvestida en el fenomen soviètic); i que durant un llarg període, que està lluny d'estar tancat, la noció de *desviació* en relació a un origen que continua pur ha permès salvar el valor sobreeminent de l'idea de Revolució. És aquesta doble tanca la que ha començat a saltar: en primer lloc perquè esdevenint la referència fonamental de l'experiència soviètica, l'obra de Solzenitsin ha posat per tot arreu el problema del Gulag en allò més profund del propòsit revolucionari; és doncs inevitable que l'exemple rus reboti i colpegi com un boomerang el seu "origen" francès. El 1920, Mathiez justificava la violència bolxevic pel precedent francès, en nom de circumstàncies comparables. Avui, el Gulag condueix a repensar el terror, en virtut d'una identitat de projecte. Les dues revolucions queden lligades, però fa mig segle, elles eren sistemàticament absoltes en l'excusa extrema de les "circumstàncies", es a dir de fenòmens exteriors i estrangers a la seva natura. Avui, elles son acusades pel contrari de ser consubstancialment sistema de coacció sobre els cossos i sobre els esprits" (Furet, 1978, pags. 28 i 29).

L'objectiu d'aquest recorregut de Furet des de la crítica al "dèrapage" de la revolució a la crítica del comunisme, queda palesa en el seu llibre sobre el comunisme (Furet, 1995). En el capítol IV, tot cercant les arrels de la suposada l'identitat entre el *totalitarisme* feixista i el *totalitarisme* comunista: "Las complicitats entre el socialisme i el pensament antiliberal i fins i tot antidemocràtic són antigues. Des de la revolució francesa, la dreta reaccionària i l'esquerra socialista comparteixen la mateixa denúncia de l'individualisme burgès i la mateixa convicció de que la societat moderna,

privada de veritables fonaments, presonera de la il·lusió dels drets universals, no té un pervindre durador". A partir d'aquesta suposada identitat entre la dreta reaccionària i l'esquerra socialista s'arriba al paradigma de l'escola revisionista actual: la identitat entre el *totalitarisme* comunista i el *totalitarisme* feixista: "... hi ha un tret comú que emparenta a les tres grans dictadures de la època: el seu destí està supeditat a la voluntat d'un sol home. Obsesionada per una història abstracta de les classes, la nostra època ha fet tot per a obscurir aquesta veritat elemental... Suprimim el personatge Lenin i no hi haurà octubre de 1917. Treiem a Mussolini i la Itàlia de posguerra seguirà un altre curs. En quant a Hitler, si bé pren el poder -pel demés com Mussolini- gràcies, en part al consentiment resignat de la dreta alemanya, no perd la seva desastrosa autonomia: va posar en vigor el programa de *Mein Kampf*, que sols li pertanyia a ell" (Furet, 1995). Aconsello llegir l'article en que Alejandro Andreassi criticava amb gran encert aquest plantejament. (Alejandro Andreassi, 1996)

Amb això Furet no fa altra cosa que seguir el mateix camí que historiadors com Ernst Nolte (Nolte, 1995). Ens diu Furet: "No hi ha res més incompatible amb una explicació de tipus marxista, sense parlar d'allò que té de cert en d'altres casos, que les dictadures inèdites del segle XX. El misteri d'aquests règims no pot ser aclarit per la seva dependència d'interessos socials, ja que té precisament un caràcter invers: la seva terrible independència respecte a aquests interessos, siguin burgesos o proletaris." (Furet, *ibid.*)

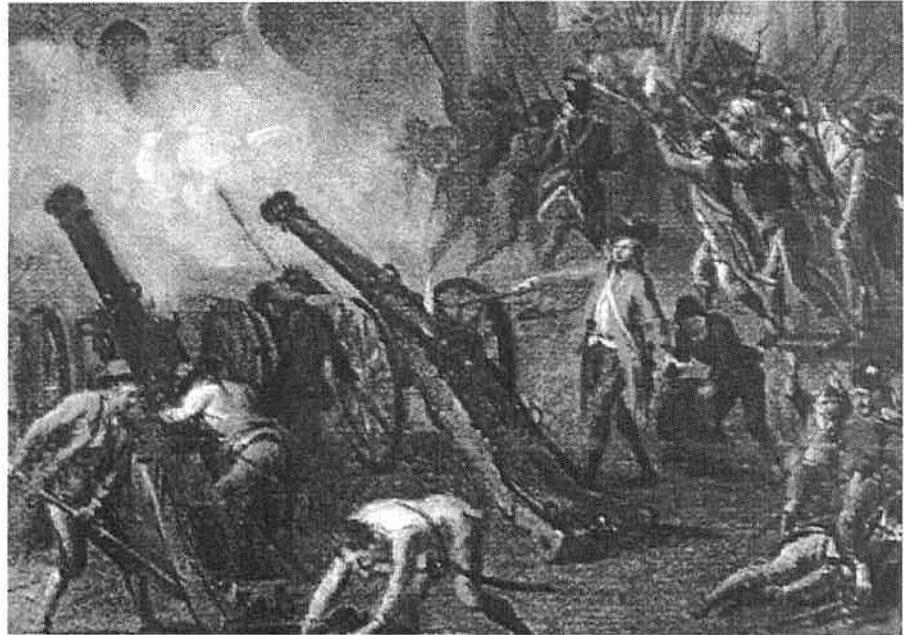
El nou paradigma explicatiu de la història del segle XX o de la història de la modernitat que impulsen gent com Furet o Nolte podria ser resumit de la següent manera: La modernitat ha estat un pas endavant molt important per a la humanitat però des del seu inici ha sofert l'atac de dos corrents negadores de la individualitat: el socialisme i la reacció absolutista. Ambdues corrents portaven en sí, en les entreteles de les seves concepcions del món, l'estigma d'allò que, més endavant, en el segle XX, han estat els totalitarismes. Les primeres expressions d'aquests totalitarismes enfonsen les seves arrels dins el període d'allò que ells anomenen la dictadura jacobina i el Terror. El segle XX ha vist com triom-

faven temporalment els dos totalitarismes. Primer, calgué aliar-se a un dels totalitarismes, el comunisme, per a vèncer l'altre, el nazisme. Això donà al comunisme una força expansiva molt gran que li permeté una hegemonia durant la resta del segle fins que, en una llarga batalla, la democràcia ha vençut el més resistent d'ambdós totalitarismes i ha començat una nova època. Això prefigura un segle XXI sense comunisme, el regnat sense fi de la civilització que ells anomenen democràtica, però que és més correcte anomenar liberal.

Davant aquest paradigma aparentment potent, l'actitud majoritària entre les esquerres ha estat la d'acceptar la derrota, ideològica i política i abandonar el comunisme, (canviant o no de nom) per la via d'entonar l'autocrítica. Una autocrítica no refundatòria, de retorn a les fonts i els orígens per a examinar allò que no s'avenia als principis i a l'ideari. Al contrari, fou una autocrítica que adoptà els criteris ideològics del liberalisme. D'aquesta manera, molts dels antics partits comunistes de l'Europa de l'Est així com el partit italià i una part del que era el PC d'Espanya i el PSUC varen fer això: passar-se amb armes i bagatges a l'àrea del social-liberalisme. L'assumpció (confesada o no) de les tesis de Furet, ha jugat un paper clau en aquesta operació. Aquesta esquerra recuperava Sièyes i Constant com a "mestres pensadors" mentre demonitzava Rousseau, Robespierre, Saint-Just o Babeuf. En la misèria teòrica peninsular, a cops sense saber-ho, com Monsieur Jourdain.

D'altra banda, els sectors del moviment comunista que no parteixen d'una hipòtesi liquidatòria es divideixen entre aquells que pretendrien una refundació i aquells que pretenen ignorar la magnitud de la catàstrofe, tancar les finestres i seguir com si res no pasés. Per a aquestes darreres posicions, examinar les idees de Furet, analitzar-les, i desmuntar-les no té cap interès, donat que la seva ceguera no els permet calibrar l'importància de l'operació Bicentenari, les seves conseqüències ideològiques i, per tant, la necessitat de confrontar-s'hi obertament. No copsen la necessitat d'agafar el brau per les banyes si se li vol tòrcer el coll.

Les elaboracions ideològiques de Furet, així com les de Nolte i d'altres, formen la clau de volta d'una ofensiva "tous azimuts" del liberalisme que sembla tenir,



Asalto a La Bastilla

de moment, bastant d'èxit. Els carreus que formen una volta en un arc, es recolzen l'un en l'altre, i tots junts en una pedra única, central, que tot i sostenir-se en el buit, per la combinació dels diferents vectors de forces en joc, permet que no caigui cap pedra i que el conjunt s'aguanti. S'anomena clau de volta a la pedra central. Ataquem de front la clau de volta, trenquem-la i el conjunt de la construcció caurà. De més verdes en maduren.

-2-

### Les debilitats de la concepció de Furet.

Michel Vovelle, en una conferència celebrada a la Universitat Autònoma de Barcelona en les vespres del Bicentenari, caracteritzava l'*elan* de l'escola revisionista de la següent manera: "...també ens crida l'atenció que aquella historiografia anomenada 'revisionista' hagi vist com evolucionaven les seves lectures i interpretacions de la revolució a partir de la nova *vulgata* de la revolució francesa, no pas la d'Albert Soboul, sinó la de François Furet, *Penser la Révolution*. Mentre aquest nou estereotip s'imposava, sobretot entre la historiografia anglosaxona, malgrat tot evolucionava. Tal com François Furet ens el presenta a *Penser la Révolution*, es tracta d'una aproximació molt original; d'una història que es considera conceptual i que rebutja les enquestes sobre el terreny, que recusa els procediments empírics dels historiadors clàssics o tradicionals

i que, per la seva banda, no aporta noves matèries, no necessita una nova prospecció i prefereix practicar una espècie de meditació sobre textos fundadors, com els de Tocqueville, avui dia ignorat, o d'altres historiadors de principis de segle, com Augustin Cochin, mort l'any 1914, autor d'una obra sobre *Les Sociétés de Pensée sous la Révolution Française*, (...)." (Vovelle, 1988).

El diagnòstic de Vovelle em sembla ajustat. Per a Furet, les causes socials de la revolució, la revolució com a revolució social sembla no existir. Sols importa la revolució política, ideològica. Argumenta que el canvi de la França de l'Antic Règim a la moderna, no es deu als anys de la revolució sino a un procés de transició de més llarg abast. Tocqueville i el regust de l'escola dels "Annales" pel llarg termini històric semblen fer la seva presència. Certament, el processos de transició són de llarg termini. Però ningú, pot negar que el moment de ruptura que suposa la revolució donà una acceleració força important al procés històric de la transició. Les revolucions tenen això, no són l'única causa del canvis i de les transicions, però juguen un paper central en la seva acceleració i radicalització. Concentren en uns breus anys segles de contradiccions socials. I per molt que alguns pretenguin enterrar-les ho continuaran fent.

Furet preten ignorar el caràcter social de la revolució. Aquest caràcter social de la revolució ha estat demostrat en obres com la de Kropotkin (1976) un dels primers, amb Marx, en rescatar el protago-

nisme dels moviments populars pagesos i urbans en la Revolució Francesa; o en l'obra de Lefebvre (1986) per els moviments camperols; o en la de Soboul (1868 i 1980) per a el moviment popular urbà i també per a els moviments camperols; o la de Vovelle (1885) pel que fa a l'estudi de les mentalitats i del seu canvi com a fruit del procés revolucionari, o la de Gauthier, pel que fa l'evolució del pensament l'igualitari des de Mably a Robespierre (1988), o sobre l'influència del dret natural en la revolució i concretament sobre un tema cabdal en l'economia de l'Antic Règim com l'esclavatge (1992). Els moviments socials (camperol i urbà) foren protagonistes de primera mà del procés revolucionari, i els canvis socials que defensaven aquests moviments socials avançaren molt amb la revolució. Hi hagué un canvi social profón i les classes populars no foren simples ovelles conduïdes pel pastor burgés i els seus gossos.

La interpretació furetiana de la revolució intenta demostrar que la revolució fou un error, una relliscada que és a més, l'element fundador de l'altre gran relliscada de la història: la del socialisme dels segles XIX i XX i la de la revolució d'octubre. Però les concepcions ideològiques no poden, per més que es recolzin en els grans mitjans de comunicació, negar els fets empírics: la revolució francesa fou, a més d'una formidable revolució política e ideològica, una revolució social. Una revolució que, sols pot explicar-se per les condicions socials, culturals, ideològiques i econòmiques de la seva època. Un fet complex que no podem criticar o condemnar, sino, en tant que historiadors, explicar.

Les conseqüències socials concretes de la revolució francesa són innegables. Els canvis en l'agricultura foren irreversibles. També ho foren els canvis en les mentalitats. La revolució permeté la formació de la burgesia francesa i obrí pas a formes capitalistes de producció. També permeté que el pensament emancipatori donés els seus primers passos i que, a través de fils i capilars finíssims travesés l'etapa difícil de la restauració per a tornar a aflorar en els anys trenta i quaranta, tant a França com a Anglaterra. La revolució derrotada continuà furgant el subsòl social i reaparegué amb cares diverses a França el 1830, el 1848 o el 1871. Fins i tot podem trovar els seus ecos en el Front Popular francès de

1936. Reaparegué, amb expressions diverses però trets comuns, a gairebé tots els països europeus. Tingué ecos en el moviment obrer i revolucionari dels segles XIX i XX (Hobsbawm, 1992). A què negar doncs, la seva transcendència social, si no és amb l'interés (extra-historigràfic) d'enterrar no sols la revolució francesa sino també l'idea mateixa de revolució?

Florence Gauthier d'altra banda, s'ha encarregat de mostrar les limitacions de l'explicació de la revolució francesa com a revolució burgesa inscrita en una filosofia de l'història lineal que explica la transició ineluctable d'un modo de producció a altre des de l'esclavisme al comunisme. Però Gauthier s'ha encarregat de no tirar el nen amb l'aigua bruta: per més que Soboul, Lefebvre o Mathiez sostinguesin d'una forma o altra aquestes concepcions, això no invalida el seu "descobriment" de les altres revolucions paral·leles (la camperola o la de les classes populars urbanes) a la revolució burgesa durant els fets transcorreguts entre 1789 i 1799 o 1814. No invalida les troballes d'una historiografia brillant, que cal encara llegir, situant-la (com és de rigor fer amb qualsevol text) dins el context teòric, ideològic i polític en que fou produïda (vegis l'article de Gauthier en aquest mateix número de la revista).

D'altra banda, Furet i Nolte, tracten de demostrar que els errors o excessos del Terror o del Gulag, són consubstancials a la pròpia idea de revolució. Que tenen el seu origen, no en una desviació dels ideals anteriors, sino que anaven inscrites en la concepció de fons dels jacobins i en la pròpia obra de Marx. Si afirmem que l'expressió més depurada del comunisme és l'estalinisme, el comunisme estarà acabat. Si partim de l'idea que fruit de la tremenda pressió de la lluita de classes internacional es donà, en el segle passat, una tremenda desviació dels ideals comunistes que fou l'estalinisme la conclusió serà ben diferent. Tant Nolte com Furet pretenen tirar el nen (el comunisme) amb l'aigua bruta (l'estalinisme). La seva interpretació no s'avé amb l'anàlisi concret de la realitat concreta. No s'avé amb l'estudi dels fets concrets, de les "circunstàncies". Unes circumstàncies que no justifiquen però sí expliquen els fenòmens que avui critiquem. En la mesura que es desconeix la base social dels moviments que condu-

gueren al Terror, en la mesura que es vol ignorar fenòmens com les revoltes de la fam, o la declaració de guerra de totes les potències contra la França revolucionària, en la mesura que es posa en la mateixa balança l'opressor que l'oprimit, en la mesura que es dona la mateixa responsabilitat a l'esclavista que a l'esclau, sols en aquesta mesura es pot donar la culpa als de baix per les conseqüències, sovint sagnants, de la seva rebelió.

Recentment s'ha escrit, en l'estela de Furet i de Nolte, un llibre negre del comunisme. Aquest llibre carregat d'ideologia mostra però, algunes mitjes veritats. Ja sabem que les mitjes veritats són mentides completes. Es tracta amb això d'impedir que els pobles puguin escriure el llibre negre del capitalisme que és molt més voluminós i que té en les seves planes fenòmens tant ignominiosos com el treball infantil i les condicions infrahumanes de la primera revolució industrial en els països centrals que avui podem veure com continuen en els països de nova industrialització; com el fenomen esclavista que està en la base de l'acumulació primitiva del capital que propicià l'aparició del capitalisme modern; com la primera i la segona guerres mundials; com les massacres d'Indonèsia, les dictadures de Xile, d'Argentina i tota Amèrica Llatina, el fenomen de l'apartheid a Sudàfrica o la pervivència de la segregació racial a tants països centrals del capitalisme com els EEUU.

No solsament no estem d'acord amb l'idea que els totalitarismes nazi i feixista tinguin el mateix origen i les mateixes causes que l'estalinisme i les dictadures burocràtiques sobre el proletariat en els països de l'est. Creiem que està plenament probat que de la revolució francesa en sorgí un àspera lluita de classes que es dirimí en la confrontació entre liberalisme i democràcia. Una confrontació que es perllongà durant tot el segle XIX. Que les oligarquies liberals del segle passat consideraven la democràcia com a un perill anticapitalista i que els pobles lluitaven per la democràcia perquè consideraven que així avançarien cap a el seu alliberament social. Que el feixisme pujà al poder a Itàlia i a Alemanya de la mà de les oligarquies liberals que, després de la catàstrofe humanitària que havia representat la primera guerra mundial no lograven establir el seu poder i necessitaren recolzar-lo en formes de dictadura terrorista so-

bre la classe obrera i el conjunt del poble. Afirmem que en allò que coneixem com a comunisme històric del segle XX, hi pogué conuiu al mateix temps una desviació monstruosa com fou l'estalinisme, amb les epopèies més emocionants de la lluita per la llibertat i la igualtat. No, el paradigma Nolte-Furet no ens serveix per a explicar les vicissituds de la modernitat.

-3-

**Una versió "progre"  
del paradigma Furet-Nolte:  
Ferenc Feher i Agnes Heller.**

L'obra recent d'aquests exmembres de l'escola de Budapest està al darrera de la justificació de l'involució ideològica cap a el neoliberalisme de moltes expressions polítiques de l'esquerra excomunista. Una esquerra que no té problemes per a compartir taula amb el president Clinton a la recent cimera de Florència. Tinc davant ara mateix, la foto de d'Alema amb Clinton (novembre 1999). Agnes Heller i Ferenc Feher foren desxebles de Georg Luckács i membres de l'escola de Budapest. Sofriren la repressió estaliniana i, malgrat tot mantingueren els seus posicionaments marxistes en obres cabdals com "Sociologia de la vida cotidiana", "Teoria de los sentimientos", "Teoria de las necesidades" i tantes altres. La lectura d'aquestes obres ens ha format i ens ha permès donar cos a una visió diferent del comunisme.

Però l'evolució dels aconteixements i del seu propi pensament els ha dut evolucionar cap posicions i plantejaments de plegament davant els esquemes ideològics del neoliberalisme, encara que sempre tenyits d'una certa aura reformadora. En les seves darreres obres sostenen una interpretació de la història de la modernitat deutora de l'obra de Furet. Les referències a la revolució francesa com a moment fundador de la modernitat són presents de forma abundant aquesta obra. Feher publicà, amb motiu del Bicentenari la seva contribució pròpia a la revisió de la revolució (Feher, 1989). Ara vull referir-me breument a un dels seus assajos inclosos dins del llibre "El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo" (Heller, Feher, 1994).

Aquest assaig es titula "La cuarta ola: el lugar histórico de las revoluciones en las



Detención de Robespierre

sociedades de tipo soviético". En ell reconeixen el paper de les revolucions en l'evolució històrica dels darrers dos segles: "...el període que va des de 1989 a 1991 ens ha demostrat un cop més que, durant dos segles, la modernitat ha estat gestionant el seu avenç i consolidació a través del modo revolucionari" (Heller, Feher, 1994, pg. 7). El seu esquema interpretatiu ens parla de quatre onades revolucionàries: primera onada: la revolució francesa i americana; segona onada: 1848; tercera onada: les revolucions totalitàries, i quarta onada: les revolucions de 1989-91 en els països de l'est.

Aquest esquema és deutor de molts dels tòpics que ja hem analitzat per a els casos de Furet i Nolte. D'altra banda, recullen l'idea (procedent d' Anna Arendt) que la inclusió dels temes socials en l'agenda política de la revolució francesa està en l'origen de la dictadura jacobina: "En el cas francès, la traducció dels problemes socials al llenguatge polític va donar lloc a una 'experimentació amb l'art de governar' cada cop més febril, durant la qual l'estat liberal inicial fou ràpidament descartat en benefici d'una moderna dictadura protototalitària. La dictadura, al seu torn, fou promptament reemplaçada per un quasiparlamentarisme autocràtic i, finalment, per un règim modern carismàtic personal" (Ibid, pg.9). El paper promotor del prototalitarisme que fou segons els autors la dictadura jacobina s'argumenta de la següent manera: "Fou una autèntica commoció per a els protagonistes del drama francès descobrir que les 'qüestions adicionales', es a dir, les qüestions soci-

als i nacionals, també havien de ser incloses dins l'agenda política. A més, al menys en la consciència dels revolucionaris francesos, aquestes 'qüestions secundàries' aviat revelaren ser els prerrequisits de la llibertat. I per als radicals, le bonheur du peuple arribà a ser més important que la llibertat. aquest concepte volte-face, que donà lloc a la dictadura jacobina, destruí la recentment estrenada llibertat política, i provocà en els ulls de la posteritat la visió de que la revolució era un cicle imparabile de lluites mortíferes i una tirania més eficient disfressada d'imperi de la llibertat" (Ibid., pag. 8).

El concepte de dictadura jacobina utilitzat pels nostres autors serà criticat en el proper apartat de l'article. Sols dir ara que no es correspon a la realitat analitzada per la historiografia més recent i que en cap cas admet l'excés verbal de ser el model de les dictadures feixistes del segle XX. El concepte de dictadura protototalitària és un concepte ideològic i ucrònic, amb escassa potència explicativa dels fets reals.

A continuació recullen un tema anunciat en el llibre de Feher "La revolución congelada" (Feher, 1989), el de la narrativa revolucionària. Aquest concepte explica l'evolució de la modernitat a partir d'un llegat que la revolució francesa ha deixat a les generacions posteriors: la repetició del relat revolucionari per part de les diferents generacions revolucionàries que el fan seu, difonent la versió que més els convé als seus interessos de grup, però que justifica l'evolució històrica a partir de l'idea que la modernitat avença a cops de revolució. "Un

exemple visible del poder d'aquesta narrativa d'amplia divulgació fou la resurrecció conscient del jacobinisme en el bolxevisme i el seu domini sobre la imaginació política del segle XX". (Ibid, pag. 11).

El concepte de "narrativa revolucionària" i l'explicació del seu paper en la mentalitat de les diverses generacions de revolucionaris, es basa en fets certs i constatables. Altra cosa es que aquests fets expliquin la globalitat dels fenòmens revolucionaris succeïts durant els darrers dos segles. Per la nostra banda, preferim explicar les revolucions com a fenòmens socials complexos, que han mogut milions de persones. El paradigma conspiratiu de les minories més o menys jacobines que s'han succeït durant dos segles no és suficient per a explicar aquest fenòmens. Les conspiracions de les minories no poden fer revolucions, no por que ho diguem nosaltres, sinó perquè no les han fetes mai. El poder de la narrativa revolucionària no seria tal si no es basés en una ferma, real i concreta base social que es mou, que genera moviments socials i que, en tot cas, cerca aquelles teories o concepcions del món del passat o del present que li són més útils per a els seus fins.

Els moviments camperols de l'Alemanya del segle XVI i l'igualitarisme de la revolució anglesa dels anys 40 del segle XVII, per exemple cercaren en la relectura sense intermediaris de l'Evangelí, una font d'inspiració i un discurs que era adient per a expressar les seves aspiracions. Certament, una part dels moviments revolucionaris del XIX i del XX han trobat en la revolució francesa elements per a el seu discurs polític. Però el discurs no explica els moviments socials. Continua essent certa aquella percepció de Marx segons la qual és el ser social qui crea la consciència i no a l'inrevés.

Un episodi més de l'assumpció per part de Feher i Heller del discurs de Furet, de Nolte i de Arendt és el seu acatament a la teoria dels dos totalitarismes idèntics: comunisme i feixisme: "L'odi virulent entre els feixistes i els comunistes no podia dissimular el fet de que la 'Itàlia proletària' de Mussolini i la Rússia proletària de Lenin havien nascut sota auspicis molt similars. Tenien un objectiu comú: la democràcia, com la forma inadecuada de la modernitat. Tant en la narrativa feixista com en la jacobino-bolxevic, la democràcia era equivalent a

un govern feble i a una hipocresia social organitzada" (Ibid, 15).

Al lector de Heller, li resultarà estranya que una persona quina obra té la finesa intel·lectual i la complexitat conceptual que coneixem, pugui assumir un llenguatge i uns conceptes tant simplistes i confosos com es revelen de forma paradigmàtica per a el conjunt del llibre mencionat com en aquest paràgraf. La Itàlia proletària de Mussolini era una expressió que el feixisme italià manllevà de l'obrerisme i no tenia res a veure amb l'idea de dictadura proletària defensada per Lenin com a forma real de la democràcia. La Rússia del 17 no sorgeix amb els mateixos designis de la Itàlia feixista ni de l'Alemanya nazi. La Rússia del 17 sorgeix d'una catàstrofe humanitària de fam i guerra que ocasionà milions de morts en els camps d'Europa com a conseqüència d'una disputa interimperialista. La Itàlia feixista sorgeix de la por dels industrials i dels terratinents italians a l'onada revolucionària dels consells de fàbrica torinesos i de les movilitzacions dels camperols de la Lega pel dret a la terra. Les classes dominants italianes s'adonaven que l'estat liberal-oligarquic sorgit del Risorgimento no era capaç de garantir de forma estable la seva dominació de classe. També s'adonaven que aquell estat no els permetia de participar en el festí imperialista i tractaven de construir el seu propi imperi. L'idea de la Itàlia proletària deu més a aquest afany nacionalista d'imperi que a l'idea de l'emancipació del proletariat. D'altra banda, és sabut que tots els feixismes han tingut les seves ales populistes i obreristes (a Alemanya els SA, a Espanya, Ramiro Ledesma i Hedilla). Aquestes ales "esquerres" jugaren un paper essencial en la conquesta del poder però foren derrotades i excloses o integrades després d'aquesta conquesta. D'altra banda, el caràcter capitalista de les dictadures feixista no és avui discutit per cap historiador seriós.

La narrativa feixista i la narrativa jacobino-marxista no tenen res en comú i menys en el tema de l'estat. El caràcter totalitari (terme inventat pels feixistes italians i que no fou adoptat mai pels corrents marxistes) de l'estat esdevenia d'un enfortiment i d'una macrocefàlia de l'estat. Al contrari del jacobinisme o del Marx de "La guerra civil a França", de la "Crítica del programa de Gotha", de l'Engels de la "Crítica del programa de

Erfurt" o del Lenin de "L'estat i la revolució". Altra cosa és l'Stalin de "Qüestions de leninisme". Però tot i això, la comparació del feixisme amb l'estalinisme tampoc resisteix una crítica històrica mínimament seriosa. És penós haver de repetir coses bàsiques com aquestes, però cal fer-ho.

El lloc històric de la quarta onada seria per Feher i Heller el d'haver restaurat els principis del liberalisme com a els únics principis rectoros de la societat: "La teoria més ambiciosa del bicentenari, la tesis de Furet del 'final de la revolució', necessitava realment la quarta onada per a la seva realització pràctica. L'objectiu de Furet era la restauració de la superioritat de la primera onada, amb la llibertat en el seu pinacle, suprimida durant un llarg temps per les narratives que emanaren de la tercera onada, les revolucions totalitàries. Però els historiadors tan sols poden veure fins a el seu horitzó, i a l'horitzó de Furet no hi havia cap aconeteixement que hagués suggerit una ruptura pràctica de la tercera onada i de les seves narratives, cap revolució que hagués resolt el problema de reconciliar la primacia de la llibertat amb la preocupació pels problemes substantius". (Ibid, pag.33)

Les conseqüències reals de la caiguda del mur de Berlín no donen pas la raó als nostres autors: el renaixement del feixisme, les netejes ètniques, el recurs a la guerra, la misèria social en els països de l'Est, l'escurçament de l'esperança de vida (és o no una forma de genocidi?), el fet que alguns dels actors de tots aquest canvis polítics i socials siguin ex-membres de les antigues burocràcies... no semblen ser temes que interessin a Feher i Heller. Senzillament no tenen lloc en el seu esquema explicatiu.

En tot cas, ningú pot afirmar que la conclusió de la quarta onada revolucionària, la del 89-91 sigui la conclusió de la modernitat i per tant el fi de la història en el sentit de que la lluita entre les classes hagi acabat i que ens trovem instal·lats definitivament en un món estàtic dominat pel discurs i la pràctica del liberalisme tant econòmic com polític. La cimera de l'OMC a Seattle, o dèiem al principi, sembla marcar un nou començament de la lluita de classes. La història, lluny d'haver acabat tot just acaba de començar. El pèndol de la modernitat per a agafar una metàfora dels nostres autors, continua oscil·lant.



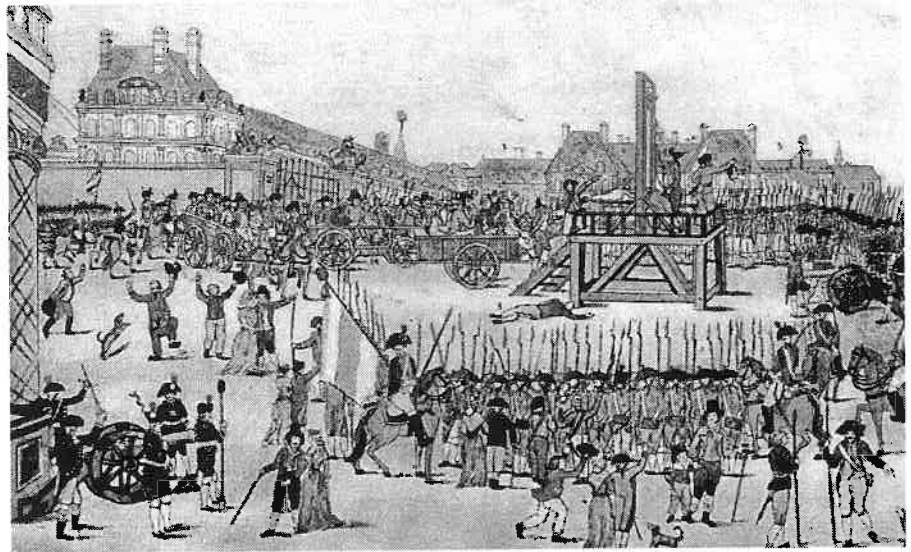
-4-

### El jacobinisme, un debat deteriorat

En el llenguatge polític actual, jacobí és sinònim o bé de partidari de reforçar l'estat, o bé de protototalitari o bé de centralista. Ningú es pot permetre de discutir aquesta regla de la gramàtica del "pensament únic". Qui s'atreveixi a fer-ho serà titllat immediatament de filototalitari o de centralista. Aquest fet, mostra el paper central de construccions com les de Furet en l'evolució del pensament polític actual.

Feher ho ha expressat així: "La tirania, en conseqüència, no era una exigència introduïda en el guió jacobí per unes circumstàncies concretes; estava inclosa en el text mateix del guió" (Ferenc Feher, 1989, pag. 87). No importa que el nostre autor entri en contradicció amb allò que diu més endavant sobre el caràcter improvisat del règim jacobí: "Amb la finalitat de comprendre el funcionament general de la dictadura cal recordar un cop més que tota la seva maquinària era improvisada e informal" (Ferenc Feher, 1989, pag. 102). Feher fa temps que ha decidit tirar el nen amb l'aigua bruta i tampoc té problemes si fent així tira, al mateix temps, la seva lògica per la finestra.

Front a aquest discurs omnipresent, Lluís Roura, en un article publicat en El País (5 de maig de 1998) afirmava: "¿d'on surteixen, doncs, els tòpics sobre el jacobinisme -el centralisme i l'autoritarisme fonamentalment-? La resposta es simple: de la reducció del jacobinisme el període de l'anomenada *dictadura jacobina* (de maig de 1793 a juliol de 1794), i de l'antijacobinisme. Però la manca de rigor en la interpretació política del període citat -del govern revolucionari d'excepció- comporta que l'antijacobinisme procedeix en el fons, tan sols, de l'antirevolució, primer, i del reaccionarisme després. Per a sopesar històricament la *dictadura jacobina*, no poden obviar-se tres elements fonamentals: a) la consciència del caràcter transitori del govern d'excepció -motivat per la guerra exterior i per la contrarevolució interior-, b) el permanent control institucional que exerciren tant el Parlament elegit per sufragi com la Convenció -elegida pel Parlament- sobre el Comitè de Salut Pública i sobre el govern d'excepció, y c) la convicció i la profunditat democràtica del pensament



Ejecucion de Robespierre

de Robespierre -figura clau d'aquell període-. Amb tot això no sols es derrumben les interpretacions *totalitàries* del període, sino també les generalitzacions en torn de l'autoritarisme dels jacobins. Pel que es refereix al centralisme, cal no oblidar que en realitat es tracta d'una concepció política i administrativa de l'Estat que neix i culmina amb el model surgit de la monarquia absoluta i llegat per ella, i que la culminació del model de l'estat modern centralista postabsolutista no fou la revolució, sino l'Estat napoleònic. L'estudi dels plantejaments *federalistes* de la Gironda, per la seva part, ha mostrat la falàcia de la contraposició d'un suposat federalisme girondí al centralisme jacobí (en realitat es tractà més aviat de l'intent de contraposar a la centralització parisina la centralització en una altra capital) y al mateix temps ha permès descobrir una dimensió autènticament federalista -i la primera, per tant, en la política democràtica- entre la dinàmica de la ja mencionada xarxa de societats jacobines (allò que entre la historiografia es coneix ja com a *federalisme jacobí*)" (Roura, 1998)

La identificació del «govern revolucionari fins la pau» com a «dictadura jacobina» tant per la historiografia revisionista que parteix de la tesi del «derapàge» de la revolució, com per part de la historiografia «clàssica jacobina» que el veu com a dictadura democràtica de la burgesia, es basa en un prejudici de la revolució francesa com a revolució burgesa i com a pas necessari en la transició del feudalisme al capitalisme. Altra cosa és que, malgrat les coincidències, ambdues escoles extreguin conclusions polí-

tiques ben diverses d'una concepció similar. Ambdues concepcions parteixen del fet que el resultat final del procés revolucionari es va saldar, amb el Directori, i més endavant amb el Consolat i fins i tot en la Restauració, en una hegemonia de la burgesia liberal i en l'apertura de França cap a la economia capitalista. D'aquí en desprenen el caràcter burgès de la revolució i per tant, uns (el «clàssics») que el govern revolucionari era una dictadura de la burgesia revolucionària amb recolzament popular, mentre que els altres (els «revisionistes») afirmen que el govern revolucionari era una relleuada dictatorial, protototalitària, en el camí d'aquesta transició al capitalisme.

Contràriament a aquesta tesi, les investigacions més recents, que aprofundeixen en el coneixement real dels fets i en els mètodes realment emprats pel «govern revolucionari», revelen una realitat una mica més complexa. D'una banda els jacobins eren minoria en la Muntanya, i els robespierristes eren minoria dins dels jacobins. Per tant, difícilment podien tenir al seu abast els mecanismes d'una dictadura totalitària de partit únic. Però és que el govern revolucionari, malgrat guardés la Constitució del 93 en una arca sagrada tot esperant el moment en que pogués ésser aplicada, continuava regint-se pels principis de la Declaració dels Drets de l'Home del 93 que sí estava vigent. D'altra banda, l'instrument del govern revolucionari eren els Comitès (de Salut Pública i de Seguretat General) que eren uns Comitès que retien comptes davant la Convenció i que es renovaven cada més en una quarta part. El CSP controlava el govern que estava format per ministres elegits pel legisla-

tiu però que no eren membres del legislatiu. A més, el CSP no tenia competències en finances ni en temes de policia. Els decrets del CSP havien de ser sotmesos a la Convenció per tal que els ratifiqués o no. D'altra banda, el CSP no tenia una existència autònoma: funcionava de forma col·legiada i responsable permanentment davant el legislatiu. (Castells, 1995, 1997)

Sovint es confon el centralisme legislatiu adoptat en la secció segona de la llei de 14 de febrer de l'any II (4 de desembre del 93) amb un centralisme administratiu. Això es fa palès en tota la llegenda centralista del jacobinisme tant estimada pels polítics conservadors i per alguns nacionalistes que o bé no saben de que parlen o bé manipulen expressament. En l'esmentada secció segona es diu: «La Convenció es el centre únic de l'impuls del govern». Però les lleis aprovades pel legislatiu eren aplicades a nivell d'ajuntament, en el moment en que la llei era coneguda a través del «Butlletí de les lleis de la república» que també fou creat en la mateixa llei presentada a la Convenció a proposta de Billaud-Varenne.

Com havia dit Saint-Just en el debat previ: «El pitjor enemic dels pobles son els seus governs» o bé «El pitjors enemics de la república es trobaven dins del govern». Hi havia doncs una guerra entre legislatiu i executiu i una desconfiança per part dels revolucionaris robespierristes cap a els govern i cap a els executius. Era lògic que la resposta donada el 4 de desembre no fora doncs, l'enfortiment de l'executiu si no al contrari l'enfortiment del poder i de les competències de la Convenció. Això i no altra cosa volia dir el centralisme legislatiu.

És a dir: si algú exercia la seva dictadura era la Convenció i no un partit entès a la moderna o un grup dins d'aquest partit. Cal recordar que les propostes de Robespierre o de Saint-Just no foren recollides íntegrament dins la Constitució del 93. També cal recordar que no tenien majoria en el CSP i, sovint, les seves propostes tampoc eren acceptades després del debat intern dins del CSP. La tesi d'un Robespierre dictador, antecedent de Bonaparte, i més enllà, ucrònicament, antecedent d'Stalin o Hitler, no es manté en peu. Prové exclusivament de la llegenda que els termidorians difongueren immediatament després de la seva detenció i execució. (Castells,

1995, 1997)

Es pot aportar aquí el testimoni d'un termidorà d'esqueres com Babeuf que, un cop havia constatat el gir a la dreta del govern termidorà i en plena preparació de la conspiració dels Iguals escriu al militant sans-culotte Joseph Bodson sobre la necessitat de reagrupar els sectors populars front a l'ofensiva termidoriana. Diu Babeuf. «La meua opinió no ha canviat sobre els principis; però ha canviat respecte d'alguns homes. Confesso de bona fé que m'arrepenteixo d'haver vist en negre el govern revolucionari, Robespierre i Saint-Just... En primer lloc no fem altra cosa que retre homenatge a una gran veritat, sense anunciar la qual estariem lluny de la modestia. Aquesta veritat és que nosaltres no som més que els segons Gracs de la revolució francesa. No és útil assenyalar que nosaltres no innovem res, que nosaltres no fem més que succeir als primers defensors generosos del poble, que abans que nosaltres havien assenyalat el mateix objectiu de justícia i de felicitat a que el poble ha d'arribar? I en segon lloc, estimular Robespierre és estimular tots els patriotes enèrgics de la República, i amb ells el poble, que abans no escoltava i no seguia a ningú més que a ells... Deia que ara ells están anul·lats e impotents des de que la memòria d'aquest fundador està coberta d'una injusta difamació... El robespierrisme continua aterroritzant totes les faccions; el robespierrisme no s'assembla a ninguna d'elles, no és sectari ni limitat. L'hebertisme, per exemple, no existeix si no és a París i dins d'una petita porció d'homes, i es sosté amb limitacions. El Robespierreisme està extès per tota la república, per tota la classe raonable i il·lustrada, i naturalment en tot el poble. La raó es simple, es que el robespierrisme és la democràcia i aquestes dues paraules son perfectament idèntiques: així doncs, aixecant el robespierrisme, estigueu segurs d'aixecar la democràcia».(Babeuf, París, 1988, pags. 265 a 287)

En aquest text notable alguns han volgut veure sols un tacticisme de Babeuf que tractava d'atreure a costat dels Iguals als republicans. Però tot i tenint en compte la pròpia autonomia del projecte igualitari, en ell Babeuf resalta que el seu igualitarisme és hereu d'un projecte d'un ideari i d'una pràctica que Robespierre i Saint-Just havien intentat de posar dempeus. Era per això que, Babeuf i els seus

amics sols serien uns «segons Gracs de la revolució francesa».

Comentant aquest text, Claude Mazauric assenyalava que: «Aquesta fórmula servirà de consigna d'agrupament entorn dels valors del robespierrisme a tota l'esquerra revolucionària i progressista del segle 19 i 20» (Ibid, pag. 287). Efectivament, la Lliga del Justos, després dels Comunistes treballava dins del partit democràtic i en molts llocs es confonia amb ell. El capítol del Manifest Comunista que tracta de les aliances deixa prou clara aquesta relació democràcia-comunisme. En aquest mateix número de la revista trobarem alguns textos de Marx i Engels que també mostren clarament el sentit d'aquesta apreciació de Mazauric. Curiosament, diversos interprets del govern revolucionari des de el propi Marx en d'altres textos, a Kropotkin, Mathiez, Lefebvre, Soboul, Gramsci o Guerin, cadascun des de el seu particular punt de vista han sostingut amb diverses variants la tesi de la «dictadura burgesa amb recolzament popular» per a designar el règim del Comité de Salut Pública. Però si un testimoni directe dels fets, comunista com Babeuf ens desmeteix el fet, potser es tractarà de tenir en compte la seva opinió. Com sembla haver fet la historiografia més recent amb Florence Gauthier al seu front (Gauthier, 1992 i 1996).

D'altra banda, cal ressaltar la identificació feta per Babeuf, de Robespierre amb la democràcia, que és també el mateix objectiu dels Iguals. Resaltem que la democràcia de Babeuf i de Robespierre té poc a veure amb el liberalisme i sí, en canvi, té molt a veure amb el sentit aristotèlic de la mateixa: poder del poble, poder dels pobres. Culpa nostra si durant el segle vint la dreta ens ha arrabassat el mot democràcia, l'ha fet seu i l'ha identificat amb el liberalisme (separació de poders, procedimentalisme, etc.). Que les circumstàncies i Stalin identifiquessin la dictadura del proletariat de Blanqui i Marx amb la dictadura d'una burocràcia sobre el proletariat no implica que tinguessin raó. Ni les circumstàncies (que sols poden explicar i mai justificar) ni Stalin. Avui però, alguns, surten del dogma estalinista per a caure en el dogma liberal. Volent recuperar la democràcia, recuperen el liberalisme. És per això que, rellegir els textos de Marx sobre la Comuna, o el pròleg de 1895 d'Engels al Manifest, o les crítiques dels progra-

mes de Gotha i d'Erfurt o el mateix "Estat i la revolució" de Lenin no sembla pas un luxe intel·lectual avui, sinó una necessitat de lluita política immediata. Una forma de rescatar avui el comunisme de la seva caritadura. Una condició per a la seva refundació.

Fent un recorregut per aquests escrits, hi trovarem els principis de la revolució francesa, els principis del jacobinisme robespierrista. Un treball de relectura com aquest fou reempres pel vell Luckács en les seves "Conversaciones" (Luckács, 1971) o en el seu "L'home i la democràcia" (Luckács, 1987). També per Labica (1984 i 1990) o Texier (1993, 1995 i 1998). Estalvio aquí cites d'aquests treballs que poden ser consultades fàcilment pels lectors de Realitat. No em resistixo aquí però a tornar a citar a Lukács sobre aquesta qüestió: "...la gran revolució Francesa plantejà l'oposició entre societat liberal i societat democràtica, oposició que abans sols era intuïda. I a principis del segle XIX semblava que l'ideal de la burgesia, es a dir, el capitalisme liberal, es veia amenaçat de manera creixent per la democràcia... (Luckács, 1971).

### Conclusió: l'esperança reneix, l'insurrecció és un deure i un dret.

Quan el segle XX agonitza cronològicament, ja fa anys que hem entrat en el segle XXI políticament parlant. La xarxa de resistències que anunciava la insurrecció indígena a Chipas l'1 de gener de 1994 es va texint sense descans. A cada nova derrota, torna a aixecar-se, curada d'espants, més forta. Com els virus, assaja respostes noves a les metzines que li suministra el sistema. La capacitat contaminant de l'esperança es creix. Les respostes a la barbarie neoliberal es multipliquen malgrat, a cops, no siguin tant visibles com les vagues generals a Corea, les marxades dels MST, la vaga del 95 a França o les marxades europees contra l'atur, la crisi econòmica i social dels dragons asiàtics o la maravellosa moguda de Seattle. Arreu apareix una plèiade de petites llums que anuncien una represa, aquest cop mundial, aquest cop de debó. Les resistències es transformen en fluxe d'informacions, en una nova cultura diversa i flexible, democràtica. Un

procés de constitució de nous subjectes s'obre pas malgrat els cecs de sempre ni tant sols no l'endevinin.

En aquest context, de què ens serveix el llegat de la revolució francesa? Per a què tornar a explicar-nos per enèsima vegada el mateix relat fundador? Què li pot dir de nou la Revolució francesa a un obrer de les maquiles de Centreamèrica, a un indígena de l'Amazònia, a un ocupant d'una cel·la d'un centre de retenció d'inmigrants sigui a Sicília, a Ceuta o a la Verneda? Què de nou a un repartidor nocturn de pizzes, estudiant de telecomunicacions de dia? Què a un okupa? Quina idea d'esperança per a un esclau actual al Brasil o de les fàbriques d'equipatges esportius del Pakistán?

Si volgués resumir quin pot ser aquest missatge sols podria fer-ho amb les paraules clares i netes de l'article 35 de la constitució aprovada per la Convenció un 24 de juny de 1793: "Quan el govern viola els drets del poble, la insurrecció es per a el poble i per a cada part del poble, el més sagrat dels drets i el més indispensable dels deures". □

#### BIBLIOGRAFIA CITADA

- Alejandro Andreassi Cieri.  
La persistència de los mitos del neoliberalismo. Realitat n° 46, abril-maig de 1996.
- Babeuf  
Babeuf. Ecris présentés par Claude Mazauric. Messidor/ Editions Sociales, Paris, 1988.
- Irene Castells  
La revolución francesa (1789-1799). Editori al Síntesis. Madrid, 1997.
- Ferenc Feher.  
La revolución congelada. Ensayo sobre el jacobinismo. Siglo XXI de España Editores. Madrid 1989.
- Marx et les révolutions françaises permanentes. Actuel Marx n° 8. 1990. PUF
- Ferenc Feher i Agnes Heller.  
El Péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo. Ediciones Península. Historia/Ciencia/ Sociedad. Barcelona 1994.
- François Furet.  
Penser la Révolution française. Gallimard, Folio histoire. Sharte, 1978.
- El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo X. Fondo de Cultura Económica, 1995.
- E.J. Hobsbawm.  
Los ecos de la marseleses. Editorial Critica, Barcelona 1992.
- Florence Gauthier.  
De Mably a Robespierre. De la critique de l'économique a la critique du politique. Dins "La guerre du blé au XVIII siècle". Les éditions de la Passion, Montreuil, 1988.
1988.  
Trompe et mort du droit naturel en Révolution. 1789-1795-1802. Presses Universitaires de France. Paris, 1992.
- Critica del concepte de "revolució burgesa" aplicat a les revolucions dels drets de l'home i del ciutadà del segle XVIII. Actuel Marx n° 20, 1996. Traducció en aquest mateix número de la revista.
- Georges Labica.  
Le marxisme-leninisme. Editions Bruno-Huisman, Paris, 1984.
- Robespierre. Une politique de la philosophie. PUF. Paris, 1990
- Georges Lefebvre.  
El gran pánico de 1789. Ed. Paidós. Barcelona, 1986.
- Georg Luckács.  
"Conversaciones". Alianza Editorial Madrid, 1971.
- L'uomo e la democrazia. Lucarini. Roma, 1987. Edició en castellà: El Hombre y la democracia. Editorial Contrapunto Buenos Aires, 1989. Una anècdota trágica: la primera edició hongaresa és de 1985.
- Joaquin Miras.  
La democracia, fundamento organizador de la cultura emancipadora. Realitat n°37 (Octubre-novembre 1993).
- Las facultades antropológicas que fundamentan la democracia. Realitat n° 48 primer trimestre de 1997.
- La democracia en la constitución del Proletariado en Clase. Ponencia presentada en encuentro en Paris con motivo del 150 aniversario del Manifiesto Comunista, Paris, mayo de 1998. Publicada en Realitat n° 53-54. 1998.
- El comunismo y su razón de ser. Avant n°654, avril 1997.
- Ernst Nolte.  
Después del comunismo. Aportaciones a la interpretación de la historia del siglo XX. Ariel, Barcelona 1995.
- Pedro Kropotkin.  
La gran revolución francesa. Editorial Proyección. Buenos Aires, 1976.
- Lluís Roura.  
Jacobinos irredentos. El País, 5 de maig de 1998.
- Lluís Roura -Irene Castells (eds.)  
Revolución y democracia. El jacobinismo europeo. Ediciones del Orto. Madrid 1995.
- Albert Soboul.  
Les sans-culottes. Editions du Seuil. Paris, 1968.
- Problemas campesinos de la revolución, 1789-1848. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1980.
- Jacques Texier.  
Las innovaciones de Engels, 1885, 1891, 1895. Realitat n° 44, setiembre octubre de 1995.
- Marx y la democracia (Primer recorrido). Realitat n° 37. Octubre .noviembre 1993.
- Revolución y democracia en el pensamiento político de Marx i Engels. Realitat n° 53-54, otoño 1998.
- Michel Vovelle, Jean-Paul Bertaud, Joseph Pérez i Jean-René Aymes.  
Perspectives entorn de la Revolució Francesa. L'Avenç. Col·lecció Clío. Barcelona, 1988.



Fiesta del árbol

## Un eco fecundo

### Algunos textos de Marx y Engels sobre la Revolución Francesa

La revolución francesa está presente a lo largo y ancho de la obra de Marx y Engels. Fue para ellos un motivo de fecunda inspiración y de impulso teórico. En numerosas ocasiones, fue para ellos un modelo sobre el que reflexionar. Digamos, para emplear la expresión de Hobsbawm, que "La Marsellesa" tuvo en Marx y Engels, en su obra y en su acción revolucionaria, un eco fecundo. En éste número de *Realitat* tan sólo se pretende traer a colación algunos escritos integrantes de un largo recorrido teórico con la doble intención de resaltar algunos de los pasos más relevantes del mismo, así como también de resaltar la clara evolución entre las posiciones iniciales de Marx y Engels sobre la Revolución Francesa, en los años 40 y las que adoptaron al final de su vida.

Puede consultarse una buena selección de los escritos de Marx y Engels (probablemente completa) en "Sur la Révolution Française. Ecrits de Marx et Engels". Antología publicada bajo la responsabilidad de Claude Mainfroy, Messidor Editions Sociales, Paris 1985 (306 páginas). La presente selección de textos (adecuada en su tamaño a su publicación en *Realitat*) se ha realizado con la

ayuda de dicho libro y siguiendo la investigación realizada en paralelo, por Joaquín Miras y por Jacques Texier en relación a la importancia del concepto de democracia en la obra de Marx y Engels'. Los textos se publican con arreglo a las diversas traducciones españolas que se indican al inicio de cada uno de los textos.

Como selección que es, no aspira a la neutralidad, ni a la objetividad. Sin embargo, es preciso resaltar que se ha tratado de dar una imagen de la mencionada evolución y de la problemática de la relación entre nuestros autores y la revolución francesa. Entendemos el proceso revolucionario francés como un proceso que no se detiene en 1795 o en 1814, sino que prosigue para intentar realizar sus tareas pendientes en 1830, 1848 y 1871. Así lo entendían Marx y Engels y es por ello que nuestros lectores encontrarán aquí, textos que comentan o analizan aspectos de estas diversas revoluciones.

Insistimos en que una selección de citas no podría substituir la lectura de los textos referenciados completos, estudiados también, para su correcta comprensión en el marco histórico en que fueron producidos.

J.J.

## La cuestión judía

(El texto con este título fue escrito por Marx entre agosto y diciembre de 1843, apareció publicado en los Anuarios franco-alemanes en 1844. Traducción española de José María Ripalda en OME/5 Obras de Marx y Engels Crítica. Editorial Grijalbo, Barcelona, Buenos Aires, México, 1978)

[...] “Por consiguiente no decimos a los judíos como Bauer: hasta que os emancipéis radicalmente del judaísmo, no podéis ser emancipados políticamente. Al contrario, lo que les decimos es: el hecho de que podáis ser emancipados políticamente, sin que abandonéis total y coherentemente el judaísmo, muestra que la *emancipación política* no es por sí misma la emancipación *humana*. Si los judíos queréis ser emancipados políticamente sin emanciparos humanamente, la inconsecuencia y la contradicción no es vuestra sino de la *realidad* y *categoría* de la emancipación política. Si estáis presos en esta categoría, lo estáis con todos.(...) (pags. 192,193)

(...) *Les droits de l'homme*, los derechos humanos, se distinguen en cuanto tales de los *droits du citoyen*, los derechos políticos. ¿Quién es ese *homme* distinto del *citoyen*? Ni más ni menos que el *miembro de la sociedad burguesa*. ¿Por qué se llama “hombre”, hombre a secas? ¿Por qué se llaman sus derechos *derechos humanos*? ¿Cómo explicar este hecho? Por la relación entre Estado político y la sociedad burguesa, por lo que es la misma emancipación política.

Constatemos ante todo el hecho de que, a diferencia de los *droits du citoyen*, los llamados *derechos humanos*, los *droits de l' homme*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad. Claro que la Constitución más radical, la Constitución del 93, dice:

*Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano.*

Artículo 2: “Estos derechos, etc. (los derechos naturales e imprescriptibles) son : la *igualdad*, la *libertad*, la *seguridad*, la *propiedad*”

Pero ¿ en qué consiste la *libertad*?

Artículo 6: “La libertad es el poder que tiene el hombre de hacer todo lo que no perjudique a los derechos de otros”. O según la declaración de los derechos humanos de 1791, “La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro”.

O sea que la libertad es el derecho de hacer y deshacer lo que no perjudique a otro. Los límites en los que cada uno puede moverse sin *perjudicar* a otro, se hallan determinados por la ley, lo mismo que la linde entre dos cam-

pos por la cerca. Se trata de la libertad del hombre en cuanto mónada aislada y replegada en sí misma. (...)

(...) Pero el derecho humano de la libertad no se basa en la vinculación entre los hombres sino al contrario en su aislamiento. Es el *derecho* de este aislamiento, el derecho del individuo *restringido*, circunscrito a sí mismo.

La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada*.

¿En qué consiste el derecho humano de la propiedad privada?

Artículo 16 ( Constitución de 1793): “El derecho de propiedad es el que corresponde a todo ciudadano de disfrutar y disponer *a su arbitrio* de sus bienes, de sus ingresos, del fruto de su trabajo y de su industria”

Así pues el derecho humano de la propiedad privada es el derecho a disfrutar y disponer de los propios bienes a su arbitrio (“à son gré”), prescindiendo de los otros hombres, con independencia de la sociedad; es el derecho del propio interés. Aquella libertad individual y esta aplicación suya son el fundamento de la sociedad burguesa. Lo que dentro de ésta puede encontrar un hombre en otro hombre no es la *realización* si no al contrario la *limitación* de su libertad. Pero el derecho humano que ésta proclama, es ante todo el

“de disfrutar a su arbitrio de sus bienes, de sus ingresos, del fruto de su trabajo y de su industria”.

Quedan aún otros derechos humanos, la *égalité* y la *sûreté*.

La *égalité*, aquí en su significado apolítico, reduce a la igualdad de la *Liberté* que acabamos de describir, a saber: todos los hombres en cuanto tales son vistos por igual como mónadas independientes. De acuerdo con este significado la Constitución de 1795 define el concepto de igualdad así:

Artículo 3 (Constitución de 1795): “La igualdad consiste en que la ley es la misma para todos, sea protegiendo sea castigando.”

¿Y la *sûreté*?

Artículo 8 (Constitución de 1793): “La seguridad consiste en la protección acordada por la sociedad a cada uno de sus miembros para que conserve su persona, sus derechos y sus propiedades.”

La *seguridad* es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto del *orden público*: la razón de existir de toda la sociedad es garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. En este sentido Hegel llama a la sociedad burguesa “el estado de la necesidad y del entendimiento discursivo”.

La idea de seguridad no saca a la sociedad burguesa de su egoísmo, al contrario: la seguridad es la *garantía* de su egoísmo.

1. Véanse los artículos de Jacques Texier “Marx y la democracia (primer recorrido)” en Realitat nº 37, “Las innovaciones de Engels, 1885, 1891, 1895” en Realitat nº 44, y “A 150 años del manifiesto Comunista” en Realitat nº 50, así como “Revolución y democracia en el pensamiento político de Marx y Engels” en Realitat nº 53-54. Véanse también los artículos de Joaquín Miras : “La democracia, fundamento organizador de la cultura emancipatoria” en Realitat nº 37, “Las facultades antropológicas que fundamentan la democracia” en Realitat nº 48, y “La democracia en la constitución del proletariado como clase” en Realitat nº 53-54. Para una lectura que intenta sacar consecuencias políticas concretas de esta problemática abierta por ambos autores, véase también el artículo “Democracia, Política, Revolución” de Joan Tafalla, en el nº 53-54.

Ninguno de los llamados derechos humanos va por tanto más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir del individuo replegado sobre sí mismo, su interés privado y su arbitrio privado, y disociado de la comunidad. Lejos de concebir al hombre como ser a nivel de especie, los derechos humanos presentan la misma vida de la especie, la sociedad como marco externo a los individuos, como una restricción de su independencia originaria. El único vínculo que les mantiene unidos es la necesidad natural, apetencias e intereses privados, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.

**La Sagrada Familia  
o crítica de la crítica crítica.  
Contra Bruno Bauer y compañía.**

*La Sagrada Familia fue escrito durante el año 1844 y editado por primera vez en febrero de 1845 en Frankfurt. En esa obra conjunta de Marx y Engels se ajustaba cuentas teóricas con la "izquierda hegeliana" y forma parte de la evolución de ambos amigos desde el idealismo y el radicalismo hacia el materialismo y el comunismo. Para su polémica, Marx "Utilizó una parte de los manuscritos sobre economía y filosofía redactados aquel mismo año y sus investigaciones sobre la historia de la revolución francesa".<sup>2</sup> Los siguientes extractos se publican de acuerdo con la traducción de Pedro Scaron para OME 6/. Obras de Marx y Engels. Edición dirigida por Manuel Sacristán.*

"Las ideas que había hecho germinar la Revolución Francesa no llevaron más allá, sin embargo, del *estado de cosas* que dicha revolución quiso suprimir con la violencia"<sup>3</sup>.

Las ideas nunca pueden llevar más allá de un viejo estado de cosas mundial. Las ideas no pueden *ejecutar* absolutamente nada. Para ejecutar las ideas se requieren hombres que empleen un poder práctico. En su *sentido* literal, pues, la frase crítica es de nuevo una verdad que se comprende de por sí, o sea una vez más un "*examen*".

No impugnada por este examen, la revolución Francesa ha hecho germinar ideas que llevaron más allá de las ideas correspondientes a todo el viejo estado mundial de cosas. El movimiento revolucionario que se inició en 1789 en el *Cercle Social*<sup>4</sup>, que a mediados de su trayectoria tuvo como sus principales representantes a *Leclerc* y *Roux* y que finalmente sucumbió por un momento con la conspiración de Babeuf, había hecho germinar las ideas comunistas que el amigo de Babeuf, *Buonarroti*, reintrodujo en Francia después de la revolución de 1830. Esta idea, consecuentemente desarrollada, es la *idea* del *nuevo es-*

*tado mundial de cosas.*

"Después que la revolución, por consiguiente (i), hubo abolido las demarcaciones feudales dentro de la vida del pueblo, se vio en la necesidad de satisfacer e incluso enardecer el egoísmo puro de la nacionalidad, y por otra parte de refrenarlo mediante su complemento necesario, el reconocimiento de un Ser Supremo, esto es, mediante esa confirmación superior de la esencia general del estado, esencia que debe mantener ligados los diversos átomos egoístas"<sup>5</sup>

El egoísmo de la nacionalidad es el egoísmo natural de la esencia general del estado, por oposición al egoísmo de las demarcaciones feudales. El ser Supremo es la confirmación superior de la esencia general del estado, y por ende, también de la nacionalidad. Ello no obstante, ¡el Ser Supremo debe *refrenar* el egoísmo de la nacionalidad, vale decir, de la esencia general del estado! ¡Faena verdaderamente crítica, esta de refrenar un egoísmo mediante su confirmación, y nada menos que mediante su confirmación *religiosa*, esto es, mediante el reconocimiento del mismo como ser sobrehumano y liberado, por tanto, de frenos humanos! Los creadores del ser supremo no se enteraron para nada de esta intención crítica que los animaba.

El señor *Buchez*, que basa el fanatismo de la nacionalidad en el fanatismo de la religión, comprende mejor a su héroe *Robespierre*. (...)

"La colosal idea de *Robespierre* y *Saint-Just* de constituir un "*pueblo libre*" que únicamente viviera conforme a las normas de la *justicia* y la *virtud* –véase, por ejemplo, el informe de *Saint-Just* sobre los crímenes de *Danton* y el referido a la policía general- solo pudo mantenerse durante cierto tiempo por el terror y era una *contradicción*, *contra la cual* los elementos vulgares y egoístas de la *entidad popular* reaccionaron de la manera cobarde y artera que por parte de ellos era de esperar"<sup>6</sup>

Esta frase *crítico-absoluta* que caracteriza a un "*pueblo libre*" de "*contradicción*" *contra* la que tienen que reaccionar los elementos de la "*entidad popular*", es tan absolutamente huera, que *libertad*, *justicia*, *virtud*, en el sentido que les daban *Robespierre* y *Saint-Just*, sólo podían ser, por el contrario, manifestaciones vitales de un "*pueblo*" y atributos de la "*entidad popular*". *Robespierre* y *Saint-Just* se refieren expresamente a la "*libertad*, *justicia*, *virtud*" de la *Antigüedad*, pertenecientes exclusivamente a la "*entidad popular*". *Espartanos*, *atenienses*, *romanos* en la época de la grandeza son "*pueblos libres*, *justos*, *virtuosos*"

"¿Cuál es", pregunta *Robespierre* en el discurso sobre los principios de la moral pública (sesión de la Convención del 5 de febrero de 1794) "*cual es el principio fundamental* del gobierno democrático o popular? La *virtud*.

2. De la "Nota editorial sobre OME 6 firmada por Joaquim Sempere.

3. Aquí Marx cita a Bruno Bauer.

4. Organización democrática que existió durante el primer año de la Revolución Francesa. Su ideólogo Claude Faucher propugnaba un reparto igualitario de la tierra, la limitación de los grandes patrimonios y la obligación de trabajar para todos los ciudadanos aptos. La crítica de Faucher a la igualdad puramente formal proclamada por la revolución burguesa fue recogida por Jacques Roux, uno de los dirigentes de los "enragés"

5. Marx continúa citando a Bauer.

6. Sigue citando a Bauer.

Hablo de la virtud *pública*, que tan grandes portentos obró en *Grecia y Roma* y que los obrará, aún más admirables, en la Francia republicana; de la virtud, que no es otra cosa que el amor a la patria y a sus leyes”.

Acto seguido, Robespierre caracteriza expresamente a los *atenienses y espartanos* de “peuples libres”<sup>7</sup>. Constantemente rememora la *entidad popular* antigua y cita a sus héroes como a sus corruptores: Licurgo, Demóstenes, Milciades, Aristides, Bruto y Catilina, César, Clodio, Pisón.

En el informe —citado por la crítica— sobre la detención de Dantón, *Saint-Just* dice expresamente:

“El mundo está vacío desde los *romanos*, y sólo el recuerdo de ellos lo llena y augura aún la *libertad*”

Su acusación está dirigida, a la manera antigua, contra Dantón como Catilina.

En el informe de Saint-Just sobre la *policía general* se describe al *republicano*, por entero, en el sentido *antiguo*: *inflexible, frugal, sencillo*, etc. La *policía* debe ser, por su naturaleza, una institución similar a la *censura* romana. Codro, Licurgo, César, Catón, Catilina, Bruto, Antonio, Casio, no faltan a la cita. Por último *Saint-Just*, con una sola frase, caracteriza la “*libertad, justicia, virtud*” que reclama, cuando dice:

“Que les hommes révolutionnaires soient des Romains”<sup>8</sup>

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*. ¿Qué espejismo colosal, tener que reconocer y sancionar en los *derechos humanos* la sociedad burguesa moderna, la sociedad de la industria, de la competencia generalizada, de los intereses privados que persiguen libremente sus fines, de la anarquía de la individualidad natural y espiritual enajenada de sí misma, y al propio tiempo anular posteriormente las *manifestaciones vitales* de esta sociedad en diversos individuos y, a la vez, querer formar la *cabeza política* de esta sociedad a la manera de la *Antigüedad!*

Este espejismo se reviste de tragedia cuando Saint-Just, el día de su ejecución, señala el gran letrado con los *derechos humanos* colgado en la sala de Conciergerie<sup>9</sup> y exclama con orgullosa seguridad de sí mismo: “C’est pour tant moi qui ai fait cela”<sup>10</sup>. Este cartel, precisamente, proclamaba el *derecho* de un *hombre* que no puede ser el de la entidad comunitaria antigua, del mismo modo que sus *relaciones económico-políticas e industriales* no son las vigentes en la *Antigüedad*

No es este el lugar adecuado para justificar históricamente el espejismo padecido por los *terroristas* (...).

(...) Bajo el gobierno del Directorio brota con ímpetu la *sociedad burguesa*- la propia revolución la había liberado de los vínculos feudales y reconocido oficialmente,

por más que el *terrorismo* la hubiera querido sacrificar a una vida política a la antigua- En arrolladoras correntadas de vidas. Periodo fermental y turbulento de especulaciones comerciales, de afán de riquezas, de vértigo de la nueva vida burguesa, cuyo primer autodisfrute es todavía insolente, frívolo, embriagador; despejamiento real del suelo francés, cuyo agrupamiento feudal había sido parcelado por el martillo de la revolución y al que el primer ardor febril de los numerosos propietarios nuevos sometía ahora a un cultivo multilateral; primeros movimientos de la industria liberada; tales son algunos de los signos de vida de la sociedad burguesa recién formada. La sociedad burguesa es representada positivamente por la burguesía. La burguesía, pues inicia su dominación. Los derechos humanos dejan de existir tan sólo en la teoría (...)

### La Fiesta de las naciones en Londres.

(Extracto del discurso de Friedrich Engels, en ocasión de celebrarse la instauración de la República Francesa, el 22 de setiembre de 1792). Los siguientes extractos se publican de acuerdo con la traducción de León Mames para OME 6/. Obras de Marx y Engels. Edición dirigida por Manuel Sacristán. Pags. 562-576.

(...)La confraternización de las naciones bajo la bandera de la democracia moderna, tal como emanó de la revolución francesa y se desarrolló en el comunismo francés y el cartismo inglés, demuestra que las masas y sus representantes saben mejor cómo están las cosas que la teoría alemana (...) Para resumir la cuestión: cuando hoy en día se habla de democracia, de confraternización de las naciones entre ingleses y franceses, y entre aquellos alemanes que participan en el movimiento práctico, que no son teóricos, no se debe pensar en absoluto solamente en lo político. Esta clase de fantasías solo existen ya entre los teóricos alemanes y algunos pocos extranjeros que no cuentan. En la realidad, esas palabras tienen un sentido social, en el cual se resuelve su significación política. Ya la revolución era algo totalmente diferente que la lucha por tal o cual forma de estado, como aún es bastante frecuente que se imagine en Alemania. La vinculación de la mayor parte de las insurrecciones de aquella época con una hambruna, la significación que tiene, ya a partir de 1789, el aprovisionamiento de la capital y la distribución de las reservas, el máximo, las leyes contra el acaparamiento de los alimentos, el grito de batalla de los ejércitos revolucionarios- “Guerre aux palais, paix aux chaumières”<sup>11</sup> el testimonio de la *Carmagnole*, según la cual el republicano, además de *du fer*<sup>12</sup> y *du coeur*<sup>13</sup> también debe tener *du pain*<sup>14</sup> y cien otros rasgos evidentes demuestran ya, al margen de cualquier investigación más exacta de los hechos, hasta donde la democracia de

7. Pueblos libres.

8. “Que los revolucionarios sean romanos”

9. Cárcel de París, contigua al Palacio de Justicia, donde se alojaba a los condenados a muerte.

10. “Soy yo, sin embargo, quien ha hecho esto”

11. Guerra a los palacios, paz a las chozas”.

12. Armas

13. Valor

entonces era algo totalmente diferente de una organización meramente política. Ya de por sí, se sabe que la constitución de 1793 y el terrorismo emanaron del bando que se fundó en el proletariado insurrecto, que la caída de Robespierre marca el triunfo de la burguesía sobre el proletariado, que la conspiración de Babeuf por la igualdad evidenció las últimas consecuencias de la democracia del 93, en tanto eran posibles por entonces. De principio a fin, la Revolución Francesa fue un movimiento social y, después de ella, una democracia puramente política se ha convertido en un absurdo liso y llano.

*La democracia de hoy día es el comunismo.* Otra democracia sólo puede existir ya en las mentes de los visionarios teóricos, quienes no se preocupan por los acontecimientos reales, para quienes no son los hombres y las circunstancias quienes desarrollan los principios, sino que, para ellos, los principios se desarrollan por sí solos. La democracia se ha convertido en principio proletario, en principio de las masas. Es posible que las masas tengan mayor o menor claridad acerca de éste, el único significado correcto de la democracia, pero para todos radica en la democracia, cuando menos, la oscura sensación de la igualdad de derechos sociales. Al calcular las huestes comunistas, se pueden contar tranquilamente las huestes democráticas. Y si los partidos proletarios de diversas naciones se unen, tendrán toda la razón para inscribir la palabra "democracia" en sus banderas, ya que, con excepción de quienes no cuentan, en 1846 todos los demócratas europeos son comunistas con mayor o menor claridad.

Asimismo, la celebración de la República francesa, a pesar de que la misma pueda estar "superada", se halla completamente justificada para los comunistas de todos los países (...), realmente, en semejante época es necesario recordar a Marat y Danton, a Saint-Just y Babeuf, la alegría del triunfo de Jemmappes y Fleurus (...).

#### **La crítica moralizante y la moral critizante. Contribución a la historia de la cultura alemana. Contra Karl Heinzen**

*(Serie de artículos de Marx, publicados en el Deutsche-Brüsseler-Zeitung, num. 86, 87, 90, 92 y 94, correspondientes al 28 y 31 de octubre, 11, 18 y 25 de noviembre de 1847, respectivamente. Se recoge la traducción realizada por Editorial Progreso, Obras Escogidas de Marx y Engels en tres tomos, Moscú, 1973)*

(...) Por lo demás, si la burguesía "mantiene la injusticia en las relaciones de propiedad" políticamente, es decir, por medio del poder del estado, no quiere decir que lo cree. "La injusticia en las relaciones de propiedad" condicionada por la moderna división del trabajo, por la forma moderna del cambio, por la competencia, la concentración, etc. no brota, ni mucho menos, del poder político de la clase burguesa, sino que, por el contrario, es el poder político de clase burguesa el que brota de estas modernas

relaciones de producción, que los economistas burgueses proclaman como leyes necesarias y eternas. Por tanto, si el proletariado derroca el poder político de la burguesía, su victoria no pasaría de ser pasajera, sería solamente un cambio al servicio de la misma *revolución burguesa*, como lo fue en el año 1794, mientras la historia misma, en su desarrollo, en su "Movimiento" no se encargue de crear las condiciones materiales que hagan necesaria la abolición del modo de producción burgués y, por tanto y a la par con ello, el derrocamiento definitivo del poder político de la burguesía. De ahí que el régimen del Terror sólo sirviese, en Francia, para echar por tierra con sus formidables mazazos las supervivencias feudales, borrándolas como por encanto del suelo francés. La medrosa y prudente burguesía francesa habría necesitado décadas enteras para realizar esta labor. La acción sangrienta del pueblo no hizo más que allanarle el camino. Y tampoco el derrocamiento de la monarquía absoluta habría pasado de ser algo puramente momentáneo si las condiciones económicas no hubieran estado todavía maduras para la implantación del poder de la burguesía. Los hombres no erigen un mundo nuevo a base de las "bienes terrenales", como se empeña en creer supersticiosamente el palurdo, sino partiendo de las conquistas históricas del mundo que fenece. Necesitan, ante todo, *producir ellos mismos*, en el curso de su desarrollo, las *condiciones materiales* para una nueva sociedad, sin que haya intención, por esforzada que ella sea, ni fuerza de voluntad capaces de eximirlos de esa necesidad." (Deutsche-Brüsseler-Zeitung nº 90, 11 de noviembre de 1847. Pág. 213 de la mencionada edición).

#### **La burguesía y la contrarrevolución.**

*Extractos de artículos publicados en la Nueva Gazeta Renana entre el 10 al 31 de diciembre de 1848. Extraído de "Sur la Révolution Française. Ecrits de Marx et Engels". Antología publicada bajo la responsabilidad de Claude Mainfroy, Messidor Editions Sociales, Paris 1985 (306 páginas) Pags. 120 121, 122. (Traducción del francés, JT).*

[...]"No hay que confundir la revolución de marzo ni con la revolución *inglesa* de 1648, ni con la revolución *francesa* de 1789.

En 1648 la burguesía se había aliado al pueblo contra la realeza y la potencia de la Iglesia.

La revolución de 1789 no tenía otro modelo -al menos en Europa- que la revolución de 1648, la revolución de 1648 que el levantamiento de los Países Bajos contra España. Las dos revoluciones habían avanzado un siglo sobre sus modelos, no solamente en cuanto al tiempo, sino en cuanto al contenido.

En las dos revoluciones la burguesía era la clase que se encontraba *realmente* a la cabeza del movimiento. *En las*



ciudades, el proletariado y las otras categorías sociales no pertenecientes a la burguesía o bien no tenían intereses diferentes de los de la burguesía, o bien no formaban aún clases o fracciones de clase con una evolución independiente. Por consiguiente, incluso cuando se oponían a la burguesía, como por ejemplo entre 1793 a 1794 en Francia, ellas no luchaban por otra cosa que por hacer triunfar los intereses de la burguesía, aunque fuera de maneras diferentes. *Todo el Terror en Francia no fue otra cosa que un método plebeyo de acabar con los enemigos de la burguesía, el absolutismo, el feudalismo y el espíritu pequeño-burgués.*

Las revoluciones de 1648 y de 1789 no fueron revoluciones inglesa y francesa, eran revoluciones de estilo europeo. Ellas no fueron la victoria de una clase determinada de la sociedad sobre el antiguo sistema político, sino la proclamación de un sistema político para la nueva sociedad europea. Ellas eran el triunfo de la burguesía, pero el triunfo de la burguesía era entonces el triunfo de un nuevo sistema social, la victoria de la propiedad burguesa sobre la propiedad feudal, del sentimiento nacional sobre el provincianismo, de la concurrencia sobre el corporativismo, de la partición sobre el mayorazgo, de la dominación del propietario de la tierra sobre la dominación del propietario que lo era gracias a la tierra, de las Luces sobre la superstición, de la familia sobre el nombre, de la industria sobre la pereza heroica, del derecho burgués sobre los privilegios medievales. La revolución de 1648 era el triunfo del siglo 17 sobre el 16, la revolución de 1789, era la victoria del siglo 18 sobre el 17. Estas revoluciones expresaban más las necesidades de un mundo que las de las regiones del mundo donde ellas se producían, Francia e Inglaterra. [...]"

### Mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas.

*Escrito por Marx en Londres en marzo de 1850. Fue distribuido en forma de hoja volante. Fue publicado por Engels en una recopilación de escritos de Marx sobre el "proceso de los comunistas", en 1885. Se publica con arreglo a la traducción de Editorial Progreso, Obras Escogidas de Marx i Engels en tres tomos, Moscú 1973.*

[...] "El primer punto que provocará el conflicto entre los demócratas burgueses y los obreros será la abolición del feudalismo. Al igual que en la primera revolución francesa, los pequeños burgueses entregarán las tierras feudales a los campesinos en calidad de propiedad libre, es decir, tratarán de conservar el proletariado agrícola y crear una clase campesina pequeñoburguesa, la cual pasará por el mismo ciclo de empobrecimiento y endeudamiento en que se encuentra actualmente el campesinado francés.

Los obreros, tanto en interés del proletariado agrícola como en el suyo propio, deben oponerse a este plan y exigir que las propiedades feudales confiscadas se conviertan en propiedad del estado y se transformen en colo-

nias obreras explotadas por el proletariado agrícola asociado, el cual aprovechará todas las ventajas de la gran explotación agrícola. De este modo y en medio del resquebrajamiento de las relaciones burguesas de propiedad, el principio de la propiedad colectiva obtendrá inmediatamente una base firme. Del mismo modo que los demócratas se unen con los campesinos, los obreros deben unirse con el proletariado agrícola. Además, los demócratas trabajarán directamente por una república federal, o bien, en el caso de que no puedan evitar la formación de una república una e indivisible, tratarán por lo menos de paralizar al Gobierno central concediendo la mayor autonomía e independencia posibles a los municipios y a las provincias. En oposición a este plan, los obreros no sólo deberán defender la República alemana única e indivisible, sino luchar en esta República por la más resuelta centralización del poder en manos del estado. Los obreros no se deben dejar desorientar por la cháchara democrática acerca del municipio libre, la autonomía local, etc. En un país como Alemania, donde hay tantas reminiscencias del medioevo que barrer y tanta terquedad local y provincial que romper, no se puede tolerar en modo alguno ni bajo ninguna circunstancia que cada aldea, ciudad o provincia pongan nuevos obstáculos a la actividad revolucionaria, que sólo puede desarrollar toda su fuerza habiendo centralización. No se puede tolerar que vuelva a repetirse la situación actual, en que los alemanes deben ir conquistando cada paso de avance ciudad por ciudad y provincia por provincia. Y menos que nada puede tolerarse que al amparo de la llamada libre autonomía local se perpetúe la propiedad comunal - una forma de propiedad que incluso está por debajo de la moderna propiedad privada y que en todas partes se está descomponiendo y transformando en esta última- y se perpetúen los pleitos entre municipios ricos y pobres que esta propiedad comunal provoca, así como el derecho civil municipal, con sus triquiñuelas contra los obreros, y que subsiste al lado del derecho civil del Estado. Lo mismo que en Francia en 1793, la centralización más rigurosa debe ser hoy, en Alemania, la tarea del partido verdaderamente revolucionario"[...]

Engels colocó un Nota en la edición de 1885 que dice lo siguiente: "En la actualidad, debemos hacer constar que éste párrafo se basa en un mal entendido. Debido a las falsificaciones de los historiadores bonapartistas y liberales, se consideraba entonces como un hecho establecido que la máquina centralizada de gobierno del estado francés había sido introducida por la gran revolución y que la Convención la utilizó como arma necesaria y decisiva para triunfar sobre la reacción monárquica y federal, así como sobre el enemigo exterior. Pero hoy día ya nadie ignora que durante toda la revolución hasta el 18 de Brumario, toda la administración de los departamentos, distritos y municipios era elegida por lo propios gobernados y gozaba de completa libertad dentro del marco de las leyes generales del estado; que esta autonomía provincial y local análoga a la norteamericana, fue precisamente la palanca más poderosa en manos de la revolución hasta el

punto que inmediatamente después de su golpe de estado de 18 de Brumario, Napoleón se apresuró a sustituirla por la administración de los prefectos, administración que se conserva hasta ahora y que ha sido, por tanto, desde los primeros momentos, un auténtico instrumento de la reacción. Pero, por cuanto la autonomía local y provincial no se opone a la centralización política y nacional, no hay por qué identificarlas con ese estrecho egoísmo cantonal o comunal, que con caracteres repulsivos nos ofrece Suiza, el mismo que los republicanos federales del sur de Alemania quisieron extender a todo el país en 1849” (págs. 187-188)

### El 18 de Brumario de Luis Bonaparte.

*Escrito por Marx, como el mismo explica en el prólogo de la segunda edición entre enero y febrero de 1852, en ocasión del golpe de estado de aquel a quien Victor Hugo llamó “Napoleón del pequeño”. En el mismo prólogo, Marx explica la intención de su escrito del siguiente modo: “...muestro cómo la lucha de clases creó en Francia las circunstancias y las condiciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco representar el papel de héroe”. Los párrafos siguientes se publican de acuerdo con la traducción de O.P. Safont para la Editorial Ariel, Barcelona 1871.*

[...] “Finalmente, confío en que mi obra contribuirá a eliminar ese tópico del llamado cesarismo, tan corriente, sobre todo actualmente en Alemania. Esta superficial analogía histórica se olvida lo principal: en la antigua Roma, la lucha de clases sólo se ventilaba entre una minoría privilegiada, entre los libres ricos y los libres pobres, mientras la gran masa productiva de la población, los esclavos, formaban un pedestal puramente pasivo para aquellos luchadores. Se olvida la importante sentencia de Sismondi: el proletariado romano vivía a costa de la sociedad, mientras que la moderna sociedad vive a costa del proletariado. La diferencia de condiciones materiales, económicas, de la lucha de clases antigua y moderna es tan radical, que sus abortos políticos respectivos ni pueden tener más semejanza los unos con los otros que el arzobispo de Canterbury y el sumo sacerdote Samuel” (del prólogo de 1869)

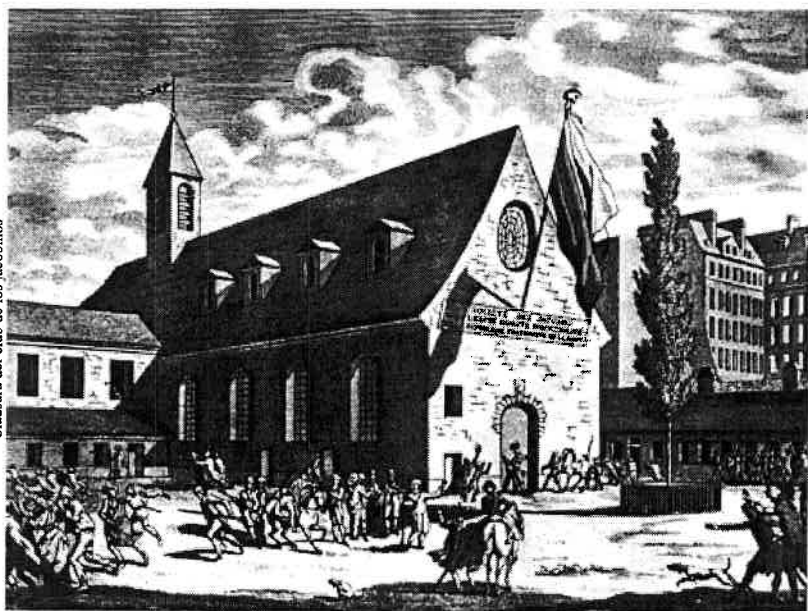
“Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal se producen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y otra vez como farsa. Caussidière por Danton, Louis Blanc por Robespierre, la Montaña de 1848 a 1851 por la Montaña de 1793 a 1795, el sobrino por el tío. ¡Y la misma caricatura en las circunstancias que acompañan a la segunda edición del dieciocho de brumario!<sup>15</sup>

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente dadas y heredadas del pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Así, Lutero se disfrazó de apóstol Pablo, la revolución de 1789-1814 se vistió alternativamente con el ropaje de la república Romana y del Imperio Romano, y la revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar aquí al 1789 y allá la traición revolucionaria de 1793 a 1795. Es como el principiante que ha aprendido un idioma nuevo: lo traduce siempre a su idioma nativo, pero sólo se asimila el espíritu del nuevo idioma y sólo es capaz de producir libremente en él cuando se mueve dentro de él sin reminiscencias y olvida en él su lengua natal.

Si examinamos aquellas conjuraciones de los muertos en la historia universal, observamos en seguida una diferencia que salta a la vista. Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoleón, lo mismo los héroes que los partidos y la masa de la antigua revolución francesa, cumplieron, bajo el ropaje romano y con frases romanas, la misión de su tiempo: es decir, la eclosión e instauración de la sociedad burguesa moderna. Los primeros destrozaron la base del feudalismo y segaron las cabezas feudales que habían brotado en ella. Napoleón creó en el interior de Francia las condiciones bajo las cuales podía desarrollarse la libre concurrencia, explotarse la propiedad territorial parcelada, utilizarse las fuerzas productivas industriales de la nación, que habían sido liberadas; mientras que del otro lado de las fronteras francesas barrió por todas partes las formaciones feudales, en el grado en que esto era necesario para rodear a la sociedad burguesa de Francia en este continente europeo de un ambiente adecuado, acomodado a los tiempos. Una vez instaurada la nueva formación social, desaparecieron los colosos antediluvianos, y con ellos el romanismo resucitado: los Bruto, los Graco, los Publícola, los tribunos, los senadores y hasta el mismo César. Con su sobrio realismo, la sociedad burguesa se había creado sus verdaderos intérpretes y portavoces en los Say, los Cousin, los Royer-Collard, los Benjamin Constant y los Guizot; sus verdaderos generalísimos estaban en las oficinas comerciales, y la cabeza mantecosa de Luis XVIII era su cabeza política. Completamente absorbida por la producción de la riqueza y por la lucha pacífica de la concurrencia, ya no se daba cuenta de que los espectros del tiempo de los romanos habían velado su cuna. Pero, por muy poco heroica que la sociedad burguesa sea, para traerla al mundo habían sido necesarios, sin embargo, el heroísmo, la abnegación, el terror, la guerra civil y las batallas de los pueblos. Y sus gladiadores encontraron en las tradiciones clásicamente severas de la república Romana los ideales y las formas artísticas, las ilusiones que necesitaban para ocultarse a sí mismos el contenido burguesamente limitado de sus lu-

14. Dieciocho de Brumario (9 de noviembre de 1799): golpe de estado que coronó el proceso de la contrarrevolución burguesa y tuvo como resultado la instauración de la dictadura militar de Napoleón Bonaparte.

15. Uno de los doce profetas menores de Israel. Al denunciar la tiranía reinante en su época, predijo la sumisión del pueblo judío a los caldeos y su liberación posterior, la cual anunció como la victoria definitiva del bien sobre el mal. Habacuc vivió probablemente en el siglo VII a. De C. (Nota del traductor).



chas y mantener su pasión a la altura de la gran tragedia histórica. Así, en otra fase de su desarrollo, un siglo antes, Cromwell y el pueblo inglés habían ido a buscar en el Antiguo Testamento el lenguaje, las pasiones y las ilusiones para su revolución burguesa. Alcanzada la verdadera meta, realizada la transformación burguesa de la sociedad inglesa, Locke desplazó a Habacuc<sup>16</sup>

En aquellas revoluciones, la resurrección de los muertos servía, pues, para glorificar las nuevas luchas y no para parodiar las antiguas, para exagerar en la fantasía la misión trazada, y no para retroceder en la realidad ante su cumplimiento, para encontrar de nuevo el espíritu de la revolución y no para hacer vagar otra vez su espectro(...)

(...)La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal o para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí la frase desbordaba el contenido; aquí el contenido desbordaba a la frase(...)

(...)Las revoluciones burguesas, como las del siglo XVIII, avanzan arrolladoramente de éxito en éxito, sus efectos dramáticos se atropellan, los hombres y las cosas parecen iluminados por fuegos diamantinos, el éxtasis es el estado permanente de la sociedad; pero estas revoluciones son de corta vida, llegan en seguida a su apogeo y una larga depresión se apodera de la sociedad, antes de haber aprendido a asimilar serenamente los resultados de su periodo impetuoso y turbulento. En cambio, las revoluciones proletarias, como las del siglo XIX, se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía termi-

nado, para comenzar de nuevo desde el principio, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos, parece que sólo derriban a su adversario para que éste saque de la tierra nuevas fuerzas y vuelva a levantarse más gigantesco frente a ellas, retroceden constantemente aterradas ante la limitada inmensidad de sus propios fines, hasta que se crea una situación que no permite volverse atrás y las circunstancias mismas gritan: *Hic Rhodus, hic salta!* ¡Aquí está Rodas, salta aquí! [...]<sup>17</sup>

### La guerra civil en Francia.

*Este texto de Marx, fue escrito como Manifiesto por encargo del Consejo General de la internacional; recogemos de él algunos párrafos tanto del Manifiesto como del prólogo que escribió Engels en ocasión de su primera reedición en Londres en 1891, ocasión del vigésimo aniversario de la Comuna. En la edición del texto realizada por Ediciones de Cultura Popular, Barcelona 1968, la traducción corresponde a un misterioso I.M-L. (cuyas siglas hoy son perfectamente comprensibles).*

*Del prólogo de Engels de 1891: “ (...) ¿Y qué hizo la Comuna, compuesta en su mayoría precisamente por blanquistas? En todas las proclamas dirigidas a los franceses de provincias, la Comuna les invita a crear una Federación libre de todas las Comunas de Francia con París, una organización nacional que, por vez primera, iba a ser creada realmente por la misma nación. Precisamente el poder opresor del antiguo gobierno centralizado —el ejército, la policía política y la burocracia—, creado por Napoleón en 1789 y que desde entonces había sido heredado por todos los nuevos gobiernos como un instrumento grato, empleándolo contra sus enemigos, precisamente éste debía ser derrumbado en toda Francia, como había sido derrumbado ya en París.*

La Comuna tuvo que reconocer desde el primer momento que la clase obrera, al llegar al poder, no puede seguir gobernando con la vieja máquina del Estado: que, para no perder de nuevo su dominación recién conquistada, la clase obrera tiene, de una parte, que barrer toda la vieja máquina represiva utilizada hasta entonces por ella, y, por otra parte, precaverse contra sus propios diputados y funcionarios declarándolos a todos sin excepción revocables en cualquier momento. ¿Cuáles eran las características del Estado entonces? En un principio, por medio de la simple división del trabajo, la sociedad creó los órganos especiales destinados a velar por sus intereses comunes. Pero, a la larga, estos órganos, a la cabeza de los cuales figuraba el Poder estatal, persiguiendo sus propios fines

16. Frase tomada de una fábula de Esopo, en la que se habla de un fanfarrón que, invocando testigos, afirmaba que en Rodas había dado un salto prodigioso. Quienes le escuchaban, contestaron: “¿Para que necesitamos testigos? ¡Aquí está Rodas, salta aquí!”. En otras palabras. Demuestra con hechos lo que eres capaz de hacer. (Nota del traductor).

17 *Kladderatsch*, revista satírica alemana, fundada en Berlín en 1848. *Punch*, revista satírica inglesa que empezó a publicarse en Londres en 1841.

específicos, se convirtieron de servidores de la sociedad en señores de ella.(...) Contra esta transformación del Estado y de los órganos del Estado de servidores de la sociedad en señores de ella, transformación inevitable en todos los Estados anteriores, empleó la Comuna dos remedios infalibles. En primer lugar, cubrió todos los cargos administrativos, judiciales y de enseñanza por elección, mediante sufragio universal, concediendo a los electores el derecho de revocar en todo momento a sus elegidos. En segundo lugar, todos los funcionarios, altos y bajos, están retribuidos como los demás trabajadores. El sueldo máximo abonado por la Comuna era de 6.000 francos. Con este sistema se ponía una barrera eficaz al arrivismo y a la caza de cargos, y esto sin contar con los mandatos imperativos que, por añadidura, introdujo la Comuna para los diputados a los cuerpos representativos... En realidad, el estado no es más que una máquina para la opresión de una clase por otra, lo mismo en la república democrática que bajo la monarquía; y en el mejor de los casos, un mal que se transmite hereditariamente al proletariado triunfante en su lucha por la dominación de clase. El proletariado victorioso, lo mismo que hizo la Comuna, no podrá por menos de amputar inmediatamente a los lados peores de este mal, entretanto que una generación futura, educada en condiciones sociales nuevas y libres, pueda deshacerse de todo ese trasto viejo del Estado.

Ultimamente, las palabras “dictadura del proletariado” han vuelto a sumir en santo horror al filisteo socialdemócrata. Pues bien caballeros, ¿queréis saber qué faz presenta esta dictadura? Mirad a la Comuna de París: He ahí la dictadura del proletariado”

*Del texto de Marx de 1870 ( Segundo Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de Trabajadores sobre la guerra Franco-prusiana): “(...)*

Como ellos, celebramos el advenimiento de la república en Francia, pero al mismo tiempo, nos atormentan dudas que confiamos serán infundadas. Esta república no ha derribado el trono, sino que ha venido simplemente a ocupar su vacante. Ha sido proclamada, no como una conquista social, sino como una medida de defensa nacional. Se halla en manos de un gobierno provisional compuesto en parte por notorios orleanistas y en parte por republicanos burgueses, en algunos de los cuales dejó su estigma indeleble la insurrección de junio de 1848. El reparto de funciones entre los miembros de este gobierno no augura nada bueno. Los orleanistas se han adueñado de los baútes del ejército y la policía, dejando a los que se proclaman republicanos los departamentos puramente retóricos. Algunos de sus primeros actos de gobierno bastan para revelar que no han heredado del Imperio solamente un montón de ruinas, sino también su miedo a la clase obrera. Y si hoy, en nombre de la república y con fraseología desenfundada se prometen cosas imposibles, ¿no será acaso para preparar el clamor que exija un gobierno “posible”? ¿No estará la república destinada, en la mente de algunos empresarios burgueses, a servir de sus-

tituto temporal de la monarquía y de puente para la restauración orleanista?

Como vemos, la clase obrera de Francia tiene que hacer frente a condiciones difícilísimas. Cualquier intento de derribar el nuevo gobierno en el trance actual, con el enemigo llamando casi a las puertas de París, sería una locura desesperada. Los Obreros franceses deben cumplir con su deber de ciudadanos; pero, al mismo tiempo, no deben dejarse llevar por los recuerdos nacionales de 1792, como los campesinos franceses se dejaron engañar por los recuerdos nacionales del Primer Imperio. Su misión no es repetir el pasado, sino construir el futuro. Que aprovechen serena y resueltamente las oportunidades que les brinda la libertad republicana para trabajar en la organización de su propia clase. Eso les infundirá nuevas fuerzas hercúleas para la regeneración de Francia y para nuestra obra común: la emancipación del trabajo. De su energía y de su prudencia depende la suerte de la República.(...)”

*Del texto de Marx de 1871 (Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de Trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1871):*

“Al alborar el 18 de marzo de 1871, París se despertó entre un clamor de gritos de «Vive la Commune!» ¿Qué es la Comuna, esa esfinge que tanto atormenta a los espíritus burgueses? «Los proletarios de París, -decía el Comité Central en su manifiesto de 18 de marzo-, en medio de los fracasos y las traiciones de las clases dominantes, se han dado cuenta de que ha llegado la hora de salvar la situación tomando en sus manos la dirección de los asuntos públicos... Han comprendido que es su deber imperioso y su derecho indiscutible hacerse dueños de su propio destino indiscutible tomando el Poder”. Pero la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines.

El poder estatal Centralizado, con sus órganos omnipotentes: el ejército permanente, la policía, la burocracia, el clero y la magistratura -órganos creados con arreglo a un plan de división sistemática y jerárquica del trabajo-, procede de los tiempos de la monarquía absoluta y sirvió a la naciente sociedad burguesa como una arma poderosa en sus luchas contra el feudalismo. Sin embargo su desarrollo se veía entorpecido por toda la basura medieval: derechos señoriales, códigos provinciales. La escoba gigantesca de la revolución francesa del siglo XVIII barrió estas reliquias de tiempos pasados, limpiando así al mismo tiempo, el suelo de la sociedad de los últimos obstáculos que se alzaban ante la superestructura del edificio del Estado moderno, erigido bajo Primer Imperio, que, a su vez, era el fruto de las guerras de coalición de la vieja Europa semifeudal contra la moderna Francia. Durante los regímenes siguientes, el gobierno, colocado bajo el control del parlamento -es decir, bajo el control directo de las clases poseedoras-, no sólo se convirtió en un vivero de enormes deudas nacionales y de impuestos agobiadores, sino que, con la seducción irresistible de cargos, momios

y empleos, acabó siendo la manzana de la discordia entre las fracciones rivales y los aventureros de las clases dominantes; por otra parte, su carácter político cambiaba simultáneamente con los cambios económicos operados en la sociedad. Al paso que los progresos de la moderna industria desarrollaban, ensanchaban y profundizaban el antagonismo de clase entre el capital y el trabajo, el Poder del Estado fue adquiriendo cada vez más destacado el carácter puramente represivo del Poder del Estado. La revolución de 1830, al traducirse en el paso del gobierno de manos de los terratenientes a manos de los capitalistas, lo que hizo fue transferirlo de los enemigos más remotos a los enemigos más directos de la clase obrera. Los republicanos burgueses, que se adueñaron del poder del estado en nombre de la revolución de febrero, lo usaron para las matanzas de junio, para probar a la clase obrera de que la república "social" es la república que asegura su sumisión social y para convencer a la masa monárquica de los burgueses y terratenientes de que pueden dejar sin peligros los cuidados y los gajes del gobierno a los "republicanos" burgueses. Sin embargo, después de su primera y heroica hazaña de Junio, los republicanos burgueses tuvieron que pasar de la cabeza a la cola del "partido del orden", coalición formada por todas las fracciones y facciones rivales de la clase apropiadora, en su antagonismo, ahora franco y manifiesto, contra las clases productoras. La forma más adecuada para este gobierno por acciones era la *república parlamentaria*, con Luis Bonaparte por presidente. Fue éste un régimen de franco terrorismo de clase y de insulto deliberado contra la "vile multitude" (vil muchedumbre). Si la república parlamentaria, como decía M.Thiers, era "la que menos les dividía" (a las diversas fracciones de la clase dominante), en cambio abría un abismo entre esta clase y el conjunto de la sociedad situados fuera de sus escasas filas. Su unión venía a eliminar las restricciones que sus discordias imponían al Poder del Estado bajo regímenes anteriores, y, ante la amenaza de un alzamiento del proletariado, se sirvieron del Poder del estado, sin piedad y con ostentación, como de una máquina nacional de guerra del capital contra el trabajo. Pero esta cruzada ininterrumpida contra las masas productoras les obligaba, no solo a revestir al Poder ejecutivo de facultades de represión cada vez mayores, sino, al mismo tiempo a despojar a su propio baluarte parlamentario -La Asamblea Nacional-, uno por uno, de todos los medios de defensa contra el Poder ejecutivo. Hasta que éste, en la persona de Luis Bonaparte, les dio un puntapié. El fruto natural de la república del "partido del orden" fue el Segundo Imperio. (...) [*El segundo Imperio*] En realidad, era la única forma de gobierno posible, en un momento en que la burguesía había perdido ya la facultad de gobernar el país y la clase obrera no la había adquirido aún.(...)

(...) La antítesis directa del Imperio era la Comuna. El grito de "república social", con que la revolución de Febrero fue anunciada por el proletariado de París, no expresaba más que el vago anhelo de la dominación de clase, sino con la propia dominación de clase. La Comuna

era la forma positiva de esta república.(...)

(...)La Comuna estaba formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad. Eran responsables y revocables en todo momento.

La mayoría de sus miembros eran, naturalmente, obreros o representantes reconocidos de la clase obrera. La Comuna no había de ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo ejecutiva y legislativa al mismo tiempo. En vez de continuar siendo un instrumento del gobierno central, la policía fue despojada inmediatamente de sus atributos políticos y convertida en instrumento de la Comuna, responsable ante ella y revocable en todo momento. (...)

(...)Como es lógico, la Comuna de París había de servir como modelo a todos los grandes centros industriales de Francia. Una vez establecido el régimen comunal, el antiguo gobierno centralizado tendría que dejar paso también en provincias al gobierno de los productores por los productores. En el breve esbozo de organización nacional que la Comuna no tuvo tiempo de desarrollar, se dice claramente que la Comuna habría de ser la forma política que revistiese hasta la aldea más pequeña del país y que en los distritos rurales el ejército permanente habría de ser reemplazado por una milicia popular, con un plazo de servicio extraordinariamente corto. Las comunas rurales administrarían sus asuntos colectivos por medio de una asamblea de delegados en la capital del distrito correspondiente y estas asambleas, a su vez, enviarían diputados a la Asamblea Nacional de delegados de París, entendiéndose que todos los delegados serían revocables en todo momento y se hallarían obligados por el mandato imperativo (instrucciones) de sus electores. Las pocas pero importantes funciones que aún quedarían para un gobierno central no se suprimirían, como se ha dicho, falseando de intento la verdad, sino que serían desempeñadas por agentes comunales y, por tanto, estrictamente responsables. No se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al destruir el Poder del Estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad, independiente y situado por encima de la nación misma, en cuyo cuerpo no era más que un excrecencia parasitaria. Mientras que los órganos puramente represivos del viejo Poder estatal habían de ser amputados, sus funciones legítimas habían de ser arrancadas a una autoridad que usurpaba una posición preeminente sobre la sociedad misma, para restituirla a los servidores responsables de esta sociedad. En vez de decidir una vez cada tres o seis años qué miembros de la clase dominante han de representar y aplastar al pueblo en el parlamento, el sufragio universal habría de servir al pueblo organizado en comunas, como el sufragio individual sirve a los patronos que buscan obreros y administradores para sus negocios. Y es bien sabido que lo mismo las compañías que los particulares, cuando se trata de negocios saben generalmente colocar a cada hombre en el puesto que le corresponde y, si

alguna vez se equivocan, reparan su error con presteza. Por otra parte, nada podría ser más ajeno al espíritu de la Comuna que sustituir el sufragio universal por una investidura jerárquica.

Generalmente, las creaciones históricas completamente nuevas están destinadas a que se las tome por una reproducción de formas viejas e incluso difuntas de la vida social, con las cuales pueden presentar cierta semejanza. Así, esta nueva Comuna que viene a destruir el poder estatal moderno, se ha confundido con una reproducción de las comunas medievales, que primero precedieron a ese mismo Estado y luego le sirvieron de base. El régimen comunal se ha tomado erróneamente por un intento de fraccionar en una federación de pequeños Estados, como la soñaban Montesquieu y los girondinos, aquella unidad de las grandes naciones que si en sus orígenes fue instaurada por la violencia, hoy se ha convertido en un factor poderoso de la reproducción social. El antagonismo entre la Comuna y el Poder del estado se ha presentado equivocadamente como un forma exagerada de la vieja lucha contra el excesivo centralismo. Circunstancias históricas peculiares pueden en otros países haber impedido el desarrollo clásico de la forma burguesa de gobierno al modo francés y haber permitido, como en Inglaterra, completar en la ciudad los grandes órganos centrales del Estado con asambleas parroquiales (*vestries*) corrompidas, concejales concusionarios y feroces administradores de la beneficencia, y, en el campo, con jueces virtualmente hereditarios. El régimen comunal habría devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el estado Parásito, que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento. (...) Sólo en la cabeza de un Bismarck, que, cuando está metido en sus intrigas de sangre y hierro, gusta de volver a su antigua ocupación, que tan bien cuadra a su calibre mental, de colaborador del *Kladderadatsch* (el *Punch* de Berlín)<sup>18</sup>, sólo en una cabeza como ésa podía caber el achacar a la Comuna de París la aspiración de reproducir aquella caricatura de la organización municipal francesa de 1791 que es la organización municipal de Prusia, donde la administración de las ciudades queda rebajada al papel de simple engranaje secundario de la maquinaria policíaca del estado prusiano. La Comuna convirtió en una realidad ese tópico de todas las revoluciones burguesas que es “un gobierno barato”, al destruir las dos grandes fuentes de gastos: el ejército permanente y la burocracia del Estado. Su sola existencia presuponía la no existencia de la monarquía que, en Europa al menos, es el lastre normal y el disfraz indispensable de la dominación de clase. La Comuna dotó a la república de una base de instituciones realmente democráticas. Pero, ni el gobierno barato, ni la “verdadera república” constituían su metal final; no eran más que fenómenos concomitantes.

(...)He aquí su verdadero secreto. La Comuna era, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, fruto de la

lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierto para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo.

(...) Cuando la Comuna de París tomó en sus propias manos la dirección de la revolución; cuando, por primera vez en la historia, los simples obreros se atrevieron a violar el monopolio de gobierno de sus “superiores naturales”, y, en circunstancias de una dificultad sin precedentes, realizaron su labor de un modo modesto, concienzudo y eficaz, con sueldos el más alto de los cuales apenas representaba una quinta parte de la suma que según una alta autoridad científica<sup>19</sup> es el sueldo mínimo del secretario de un consejo escolar de Londres, el viejo mundo se retorció en convulsiones de rabia ante el espectáculo de la Bandera Roja, símbolo de la República del Trabajo, ondeando sobre el Hôtel de Ville. (...)”

### El papel de la violencia en la historia.

*Escrito entre diciembre de 1887 i marzo de 1888. Este texto póstumo de Engels desarrollaba algunos aspectos del principio de la primera parte del AntiDürhing. Publicado por primera vez en Die Neue Zeit, números 22 a 26 entre 1895 y 1896. Traducción de Editorial Progreso, obras escogidas de Marx y Engels, Moscú.*

[...] Pero sobreviene la revolución francesa. Lo que Alsacia y Lorena no se habían atrevido a esperar de Alemania les regaló Francia. Las trabas feudales fueron rotas. El campesino siervo sujeto a la corvea devino hombre libre, en mucho casos propietario libre de su finca y de su campo. En las ciudades desaparecieron el poder de los patricios y los privilegios gremiales. Se expulsó a la nobleza y, en las posesiones de los pequeños príncipes y señores, los campesinos siguieron el ejemplo de sus vecinos; echaron a los dinastas, las cámaras del gobierno y la nobleza y se proclamaron ciudadanos franceses libres. En ninguna parte de Francia, el pueblo se adhirió con mayor entusiasmo a la revolución que en las regiones de habla alemana. Y cuando el Imperio germánico declaró la guerra a la revolución, cuando se vio a los alemanes, además de soportar aún obedientes sus cadenas, se dejaban utilizar para volver a imponer a los franceses su antigua servidumbre y, a los campesinos de Alsacia, los señores feudales que acababan de ser expulsados, se acabó el germanismo de Alsacia y Lorena, cuyos habitantes aprendieron a odiar y despreciar a los alemanes. Entonces se compuso en Estrasburgo la *Marsellesa* y fueron los alsacianos los primeros en cantarla; los franceses alemanes, a despecho del idioma y del pasado, en los campos de centenares de batallas en la lucha por la revolución, se unieron a los franceses nacionales para formar un mismo pueblo.

¿Acaso la gran revolución no había hecho el mismo

<sup>18</sup> Se refiere al profesor Huxley (Nota de la edición alemana de 1871).

<sup>19</sup> Georges Avenel, *Anacharsis Cloots, l'orateur du genre humain* ( Paris, 1865)

milagro con los flamencos de Dunkerque, con los celtas de Bretaña y con los italianos de Córcega? Y cuando nos quejamos de que lo mismo haya ocurrido a los alemanes, ¿no nos habremos olvidado que toda la orilla izquierda del Rin, aun habiendo tenido una participación pasiva en la revolución estuvo a favor de los franceses cuando los alemanes volvieron a entrar en esas tierras en 1814 y siguió así hasta 1848, cuando la revolución rehabilitó a los alemanes a los ojos de la población de las regiones renanas? ¿Acaso nos olvidamos de que el entusiasmo de Heine por los franceses y hasta su bonapartismo no eran otra cosa que el eco del estado de espíritu de todo el pueblo de la orilla izquierda del Rin?

Cuando los aliados entraron en Francia en 1814, precisamente en Alsacia y Lorena tropezaron con los enemigos más decididos, con la resistencia más fuerte por parte del propio pueblo, ya que se sentía el peligro de que habría que volver a pertenecer a Alemania. Mientras tanto, en Alsacia y Lorena se hablaba aún exclusivamente en alemán. Pero, cuando ya no había peligro de que se le apartase de Francia, cuando se puso fin a los apetitos anexionistas de los chovinistas románticos alemanes, se comprendió que era necesario unirse más estrechamente a Francia incluso desde el punto de vista del idioma; a partir de ese momento se hizo lo mismo que en Luxemburgo, se procedió voluntariamente al paso de las escuelas a la enseñanza en francés. No obstante, el proceso de transformación era muy lento; sólo la actual generación de la burguesía se ha afrancesado afectivamente mientras que los campesinos y los obreros siguen hablando el alemán. La situación es aproximadamente la misma que en Luxemburgo; el alemán literario cede lugar al francés (excepto parcialmente en el púlpito), pero el dialecto popular alemán ha perdido terreno sólo en la frontera lingüística, siendo de uso familiar más común que en la mayor parte de Alemania.

Tal es el país que Bismark y los junkers prusianos, sostenidos, al parecer por la reminiscencia de un romanticismo chovinista inseparable de todas las iniciativas alemanas, se propusieron volverlo a convertir en país alemán. El propósito de convertir Estrasburgo, la patria de la *Marsellesa*, en ciudad alemana fue tan absurdo como el deseo de hacer de Niza, la patria de Garibaldi, una ciudad francesa... (pags. 432 y 433)

“[...]El jurista inglés se apoya en un pasado jurídico que ha salvado, a través de la Edad Media, una buena parte de la antigua libertad germánica, que ignora el estado policíaco, estrangulado ya en su embrión por las dos

revoluciones del siglo XVII, y ha alcanzado su apogeo en dos siglos de desarrollo continuo de la libertad civil. El jurista francés se apoya en la gran revolución que, después de acabar con el feudalismo y la arbitrariedad policíaca absolutista tradujo las condiciones de vida económica de la sociedad moderna recién nacida al lenguaje de las normas jurídicas en su clásico código proclamado por Napoleón. Y ¿cuál es, pues, la base histórica en que se apoyan nuestros juristas alemanes? Nada más que el proceso de descomposición secular y pasivo de los vestigios de la Edad Media, acelerado en su mayor parte por golpes desde fuera y que, todavía hoy, no ha terminado; una sociedad económicamente atrasada, en la que el junker feudal y el maestro de un gremio andan como fantasmas en busca de un nuevo cuerpo para encarnarse; una situación jurídica, en que la arbitrariedad policíaca - habiendo desaparecido en 1848 la justicia secreta de los príncipes abre todavía una hendedura tras otra[...].”



Carta de Engels a Adler. Londres,  
4 de diciembre del 1889.

Le recomiendo que revise el Cloots de Avenel<sup>20</sup> por las siguientes razones: en mi opinión (y en la de Marx) el libro contiene la primera exposición específica y correcta, fundada en un estudio de los archivos, *del período crítico de la Revolución Francesa*, esto es, del 10 de agosto al 9 de termidor.

Cloots y la Comuna de París defendían la guerra propagandista como única forma de salvación, mientras que los del Comité de Salud Pública actuaron como buenos *estadistas*; se asustaron de la coalición europea y trataron de conseguir la paz *dividiendo* a las potencias aliadas. Danton quería la paz con Inglaterra, esto es, con Fox y con la oposición inglesa, quienes deseaban llegar al poder en las elecciones; Robespierre intrigó en Basilea con Austria y Prusia con la esperanza de llegar a un entendimiento con *ellas*. Ambos se unieron contra la Comuna para derrotar ante todo, al pueblo que quería la guerra propagandista y la republicanización de Europa. Tuvieron éxito, la Comuna (Hebert, Cloots, etc.), fue decapitada. Pero a partir de ese momento fue imposible el acuerdo entre los que querían concluir la paz solamente con Inglaterra, y los que querían concluirla únicamente con las potencias alemanas. Las elecciones inglesas fueron favorables a Pitt, Fox quedó fuera del gobierno durante años, lo que arruinó la posición de Danton, y Robespierre ganó, decapitándolo. Pero -y Avenel *no lo ha subrayado suficientemente*- mientras el reino del terror se fue intensificando hasta alcanzar la cúspide de la insanía -porque era necesario para mantener en el poder a Robespierre en las condicio-

20. George Avenel, *Lundis revolutionnaires* (1871-74). (Ed. Cartago).

nes internas existentes-, se volvió enteramente superfluo con la victoria de Fleurus del 24 de junio de 1794, que no sólo despejó las fronteras sino que libertó a Bélgica, dándole a Francia la margen izquierda del Rin. Así fue cómo también Robespierre se hizo innecesario y cayó el 24 de julio.

Toda la revolución francesa está dominada por la guerra de coalición, todas sus pulsaciones dependían de ella. Si el ejército aliado penetra en Francia, hay actividad predominante del nervio vago, violentos latidos, crisis revolucionarias. Si es rechazado, predomina el nervio simpático, los latidos se apaciguan, los elementos reaccionarios aparecen en primer plano, y los plebeyos —comienzo de lo que más tarde será el proletariado, y cuya sola energía ha salvado la revolución— son puestos en razón.

Lo trágico es que el partido de la guerra a ultranza, de la guerra por la liberación de los pueblos ha mostrado, finalmente, estar en lo cierto y que la república ha prevalecido en toda Europa, pero sólo después que este partido había sido decapitado hace ya mucho tiempo; y en lugar de una guerra de propaganda, se ha tenido la paz de Basilea y la orgía burguesa del Directorio.

Es preciso revisar totalmente y abreviar el libro: sacarle la retórica, completar y subrayar claramente los hechos tomados de las historias corrientes. Poniendo a Cloots en segundo plano, insertando las cosas más importantes de *Lundis revoluit*<sup>21</sup>, y tendremos una obra sobre la revolución tal como no la hemos tenido nunca hasta ahora.

### Contribución a la crítica del proyecto de programa socialdemócrata de 1891<sup>22</sup>.

*Esta crítica del programa de Erfurt escrita por Engels en junio de 1891 tuvo poca fortuna política, no sólo no fue tomada en cuenta por el congreso, sino que además no fue publicada sino diez años más tarde de haber sido formulada. Las deformaciones sobre el carácter del estado contenidas en el documento habían de influir no sólo sobre el partido socialdemócrata alemán sino sobre el conjunto de la socialdemocracia. Se publica aquí con arreglo a la traducción española de editorial Progreso de Moscú para las Obras Escogidas de Marx y Engels en tres tomos. (Moscú, 1976)*

“ [...]II. Reivindicaciones políticas.

[...]Primero. Está absolutamente fuera de duda que nuestro partido y la clase obrera sólo pueden llegar a la dominación bajo la forma de república democrática. Esta última es incluso la forma específica de la dictadura del proletariado, como lo ha mostrado ya la Gran Revolución

francesa. Es de todo punto inconcebible que nuestros mejores hombres lleguen a ser ministros con un emperador, como, por ejemplo, Miquel. Ciertamente es que, desde el punto de vista de las leyes, parece que no se permite poner directamente en el programa la reivindicación de la república, aunque en Francia eso no era posible bajo Luis Felipe, y en Italia lo es incluso ahora. Pero el hecho de que, en Alemania, no se permite siquiera presentar un programa de partido abiertamente republicano prueba hasta qué punto es profunda la ilusión de que en ese país se pueda instaurar por vía idílicamente pacífica la república, y no sólo la república, sino hasta la sociedad comunista.

Por lo demás, se puede incluso, en caso extremo, esquivar el problema de la república. Ahora bien, lo que a mi juicio, debería y podría figurar en el programa es la reivindicación de la concentración de todo el poder político en manos de la representación del pueblo. Y sería, por el momento, suficiente, ya que no se puede ir más allá [...] (Pags. 456 y 457)

“[...]Así pues, república unitaria. Pero no en el sentido de la presente República francesa, que no es otra cosa que el Imperio sin emperador<sup>23</sup> fundado en 1798. De 1792 a 1798, cada departamento francés, cada comunidad poseían su completa autonomía administrativa, según el modelo norteamericano, y eso debemos tener también nosotros. Norteamérica Y la primera república francesa nos han mostrado y probado cómo se debe organizar esta autonomía y cómo se puede prescindir de la burocracia, y ahora lo muestran Australia, el Canadá y las otras colonias inglesas. Semejante autonomía provincial y comunal es mucho más libre que el federalismo suizo, por ejemplo, donde el cantón es, por cierto, muy independiente respecto de la Confederación, pero lo es también respecto del distrito [*Berzik*] y de la comunidad. Los gobiernos cantonales nombran a los gobernadores de distritos [*Berzikstatthalter*] y los alcaldes, lo que no ocurre en absoluto en los países de habla inglesa y lo que nosotros debemos suprimir con la misma energía que a los consejeros provinciales y gubernamentales [*Landrath* y *Regierungsrat*] prusianos. [...]

“[...]Sin embargo, lo que se puede incluir en el programa y que puede servir de alusión, aunque indirecta, a lo que no se puede decir directamente, es la siguiente reivindicación:

“Administración autónoma completa en la provincia, el distrito y la comunidad a través de funcionarios elegidos sobre la base del sufragio universal. Supresión de todas las autoridades locales y provinciales nombradas por el Estado” [...] □

21. El trabajo “Contribución a la crítica del programa socialdemócrata de 1891” resume las aportaciones a la discusión del programa aprobado en el Congreso del partido Socialdemócrata Alemán que se celebró en Erfurt del 14 al 21 de octubre de 1891. Paralelamente a estas observaciones, que sólo fueron publicadas por la dirección socialdemócrata diez años más tarde en la revista *Neue Zeit*, Engels logró que se publicase la crítica al programa de Gotha escrita por Marx en ocasión de la discusión del programa de unificación socialista de 1875 y que hasta los prolegómenos del congreso de Erfurt no fue publicado.

23 Se trata de la dictadura de Napoleón Bonaparte, que se proclamó primer cónsul a raíz del golpe de Estado del 18 de Brumario ( 9 de noviembre) de 1799. Este régimen sustituyó al republicano establecido en Francia el 10 de agosto de 1792. En 1804, en Francia fue establecido oficialmente el Imperio y Napoleón fue proclamado emperador. (Nota de Editorial Progreso).



# 7 enfoques sobre la revolución francesa

*Frente a quienes como Ferenc Feher nos invitan a "cerrar la Revolución francesa", pensamos que ésta puede continuar siendo fuente de reflexiones y enseñanzas para los que queremos un mundo de "libres e iguales". Tanto para nuestras reflexiones sobre los orígenes de la tradición comunista, como sobre el papel de la democracia en la humanización de la especie, como sobre los procesos de transición de un modo de producción a otro, como sobre la urgencia del comunismo frente a la crisis ecológica.*

*Prueba de la potencia del modelo que ofrece la Revolución Francesa para pensar sobre todos estos problemas puede ser cualquiera de estos siete textos de siete autores bien diferentes entre ellos (por su época, por su perspectiva, por su enfoque), pero que nos aportan visiones creemos que convergentes y complementarias para una reflexión emancipadora de futuro.*

## **Pedro Kropotkin** **"La Gran Revolución Francesa"**

*De su obra "La Gran Revolución Francesa" publicada en 1909. El texto que extraemos corresponde a la edición argentina de Editorial Proyección, Buenos Aires, 1976. Traducción de Anselmo Lorenzo. Presentación de Diego Abad de Santillán.*

«Pero al mismo tiempo, la Gran Revolución nos ha legado otros principios, de un alcance mucho mayor: los principios comunistas. Ya hemos visto cómo durante toda la Gran Revolución trabajaron para salir a la luz, y también cómo, después de la caída de los girondinos, se hicieron muchos intentos, y alguno de ellos grandioso en esa dirección. El fourierismo desciende en línea recta de l'Ange, por una parte, y por otra de Chalier; Babeuf es hijo direc-

to de las ideas que apasionaron a las masas populares en 1793. Babeuf, Buonarroti y Sylvain Maréchal no hicieron más que sintetizarlas algo o exponerlas en forma literaria. Pero las sociedades secretas de Babeuf y de Buonarroti son el origen de las sociedades secretas de los "comunistas materialistas", en las que Blanqui y Barbés conspiraron bajo la monarquía burguesa de Luís Felipe. Después surgió La Internacional por filiación directa.

En cuanto al 'socialismo', se sabe hoy que esa palabra fue puesta en boga para evitar la denominación de 'comunista', que en cierto período fue peligrosa, porque las sociedades secretas comunistas, convertidas en sociedades de acción, eran perseguidas a muerte por la burguesía gobernante.

Así pues, hay filiación directa desde los 'rabiosos' de 1793 y el Babeuf de 1795 hasta La Internacional.

Pero hay también filiación en las ideas. El socialismo mo-



derno no ha añadido nada absolutamente, a las ideas que circulaban en 1789-1794 en el pueblo francés, y que se trató de poner en práctica durante el año II de la República. Lo único que ha hecho el socialismo moderno es poner esas ideas en sistemas y hallar argumentos en su favor, sea volviendo contra los economistas burgueses algunas de sus propias definiciones, sea generalizando los hechos del desarrollo del capitalismo industrial en el curso del siglo XIX.

Pero yo me permitiré afirmar que, por vago que fuese, por poco apoyado que estuviera en argumentos de aspecto científico, por poco uso que hiciera de la jerga pseudo-científica de los economistas burgueses, el comunismo popular de los primeros años de la República veía más claro y analizaba más profundamente que el socialismo moderno. En primer lugar era el comunismo del consumo (la comunalización y la nacionalización del consumo) lo que proponían los buenos republicanos del 1793, cuando querían establecer sus almacenes de trigos y de comestibles en cada municipio, cuando formulaban una estadística para fijar el 'verdadero valor' de los objetos de 'primera y segunda necesidad' y cuando inspiraban a Robespierre esta palabra profunda: *lo superfluo de los artículos de consumo es lo único que puede ser objeto de comercio, porque lo necesario pertenece a todos.*

Procedente de las necesidades mismas de la vida tormentosa de aquellos años, el comunismo de 1793, con su afirmación del derecho de todos a las subsistencias, y a la tierra para producirlas, su negación de los derechos territoriales fuera de lo que una familia podía cultivar (la hacienda de "120 arpentas, medida de 22 pies"), y su tentativa de comunalizar el comercio, iban más directamente al fondo de las cosas que todos los programas mínimos y aun los considerados máximos de la actualidad.

Resulta, pues, que lo que se aprende hoy al estudiar la Gran Revolución es que fue el manantial de todas las concepciones comunistas, anarquistas y socialistas de nuestra época. Conocíamos mal todos a nuestra madre; pero la reconocemos hoy entre aquellos descamisados, y nos hacemos cargo de lo que puede enseñarnos.

La humanidad marcha de etapa en etapa, y sus etapas están marcadas en centenares de años por grandes revoluciones. Después de los Países Bajos, después de Inglaterra, que hizo su revolución en 1648-1657, tocó el turno a Francia

Cada gran revolución ha tenido además algo de original y propio. Inglaterra y Francia abolieron una y otra el absolutismo real; pero al abolirlo, Inglaterra se ocupó ante todo de los derechos personales del individuo, especialmente en religión, como también de los derechos locales de cada parroquia y de cada municipio; Francia fijó principalmente su atención sobre la propiedad de la tierra, y al herir en el corazón el régimen feudal hirió a la vez la gran propiedad y lanzó al mundo la idea de la nacionalización del

suelo y de la socialización del comercio y de las principales industrias.

¿Qué nación tomará sobre sí la tarea terrible y gloriosa de la próxima Gran revolución? Se ha podido creer por el momento que sería Rusia; pero si Rusia lleva su revolución más allá de una simple limitación del poder imperial, si toca revolucionariamente la gran cuestión de la propiedad territorial, ¿hasta dónde llegará? ¿Sabrá y podrá evitar la falta cometida por las asambleas francesas, y dará el suelo, *socializado*, a quienes quieran cultivarle con sus brazos? No lo sabemos. La respuesta a esa pregunta pertenece al dominio de la profecía.

Lo positivo y lo cierto es que, sea cual fuera la nación que entre hoy en la vía de las revoluciones, heredará lo que nuestros abuelos hicieron en Francia. La sangre que derramaron, la derramaron por la humanidad. Las penalidades que sufrieron, a la humanidad entera las dedicaron. Sus luchas, sus ideas, sus controversias constituyen el patrimonio de la humanidad. Todo ello ha producido sus frutos y producirá otros aún, más bellos y grandiosos, abriendo a la humanidad amplios horizontes con las palabras *Libertad, Igualdad, Fraternidad*, que brillan como un faro hacia el cual nos dirigimos».

**Antonio Gramsci**

«Cuadernos de la Cárcel»

*La concepción gramsciana del jacobinismo se desarrolla a lo largo de los Quaderni del Carcere en numerosas menciones. El índice temático de la edición completa de los cuadernos de Valentino Gerratana (Publicada por Einaudi Editori, Torino 1975) registra 26 llamadas correspondientes al conjunto de los Cuadernos. Estas llamadas están complementadas con 34 llamadas sobre la historia de Francia, y muchas otras en temas como cesarismo, relación campo-ciudad, concepto de nacional-popular, hegemonía y capacidad de dirección... El conjunto revela toda una concepción orgánica y evolutiva del jacobinismo con diversos niveles conceptuales de gran potencia. Todo ello dependiente del desarrollo historiográfico contemporáneo a la época en que fueron escritos los Cuadernos. Parece que la obra de Mathiez era ampliamente conocida y utilizada por Gramsci. Traducimos del primer cuaderno (1929-1930), algunos fragmentos significativos del conocido pasaje titulado: «§(44) Dirección política de clase antes y después de la entrada en el gobierno» (Tomo I. pags. 40-54). Se indica la página de los Quaderni donde pueden encontrarse dichos fragmentos.*

(...) "Comparación entre jacobinos y Partito di Azione: los jacobinos lucharon animosamente para asegurar el ligamen entre ciudad y campo; fueron derrotados porque debieron sofocar las veleidades de clase de los obreros; su

continuator es Napoleón y hoy son los radicales-socialistas(...)" (pag. 43)

(...) «Por muchos aspectos parece que la diferencia entre muchos hombres del Partido di Azione y los moderados era más de ‘temperamento’ que política. La palabra ‘jacobino’ acabó asumiendo dos significados: uno es el significado propio, históricamente caracterizado: un determinado partido de la revolución francesa, que concebía la revolución de una forma determinada, con un determinado programa, sobre la base de determinadas fuerzas sociales y que explicó su acción de partido y de gobierno con una determinada acción metódica caracterizada por una extrema energía y resolución que dependían de la creencia fanática en la bondad de aquel programa y de aquel método. En el lenguaje político los dos aspectos del jacobinismo fueron escindidos y se llamó jacobino al hombre político enérgico y resuelto porque estaba fanáticamente persuadido de las virtudes taumatúrgicas de sus ideas. Crispi es jacobino solo en éste sentido. Por su programa, él fue un moderado puro y simple. Su ‘obsesión’ jacobina fue la unidad político-territorial del país (...)» (pag. 45).

“(...) A propósito del jacobinismo y del partido d’Azione un elemento a recordar es que los jacobinos conquistaron con la lucha su función de partido dirigente: ellos se impusieron sobre la burguesía francesa conduciéndola hasta una posición mucho más avanzada de aquella que la burguesía hubiera querido ‘espontáneamente’ e incluso mucho más avanzada de aquella que las premisas históricas habían de consentir, y por eso se dieron los contragolpes y la función de Napoleón. Este rasgo característico del jacobinismo y de la revolución francesa de forzar la situación (aparentemente) y de crear hechos consumados irreparables, tirando hacia delante a la burguesía a base de patadas en el trasero, por parte de un grupo de hombres extremadamente enérgicos y resueltos puede ser ‘esquemático’ así: el tercer estado era el menos homogéneo de los tres estados; la burguesía constituía su parte más avanzada culturalmente y económicamente; el desarrollo de los acontecimientos franceses muestra el desarrollo de esta parte, que inicialmente pone las cuestiones que solo interesan a sus componentes físicos actuales, sus intereses ‘corporativos’ inmediatos (corporativos en un sentido especial, de inmediatos y egoístas de un determinado grupo restringido social); los precursores de la revolución son reformistas moderados, que elevan mucho la voz pero que en realidad piden muy poco. Esta parte avanzada pierde poco a poco su carácter ‘corporativo’ y se transforma en una clase hegemónica por la acción de dos factores: la resistencia de las viejas clases y la actividad política de los jacobinos. Las viejas clases no quieren ceder nada y si ceden algo es con la intención de ganar tiempo y de pasar

a la contraofensiva; la burguesía habría caído en estos ‘engaños’ sucesivos sin la acción enérgica de los jacobinos, que se oponen a cualquier parón inmediato y mandan a la guillotina no sólo a los representantes de las viejas clases, sino también a los revolucionarios de ayer convertidos hoy en reaccionarios. Los jacobinos representan el único partido de la revolución, en cuanto ellos no sólo contemplan los intereses inmediatos de las personas físicas actuales que constituyen la burguesía francesa, sino que contemplan también los intereses también del mañana y no solo de aquellas determinadas personas físicas, sino de otros estratos sociales del tercer estado que mañana se transformarán en burgueses, porque ellos están convencidos de la ‘égalité’ y de la ‘fraternité’. Es preciso recordar que los jacobinos no eran idealistas, aunque su lenguaje ‘hoy’ en una nueva situación y después de más de un siglo, parece ‘idealista’. El lenguaje de los jacobinos,



Tiempo de La Montaña

nos, su ideología, reflejaba perfectamente las necesidades de la época, según la tradición y la cultura francesa (cfr. En *La Sagrada familia* el análisis de Marx del cual resulta que la fraseología jacobina correspondía perfectamente a las formulaciones de la filosofía clásica alemana, a la cual hoy se reconoce mayor concreción y que ha dado origen al historicismo moderno): 1ª necesidad: eliminar a la clase adversaria o al menos reducirla a la impotencia; crear la imposibilidad de una contrarrevolución; 2º ampliar los intereses de clase de la burguesía, encontrando los intereses comunes entre ella y los otros estratos del tercer estado, poner estos estratos en marcha, conducirlos a la lucha, obteniendo dos resultados: 1º oponer un adversario más amplio a los golpes de la clase adversaria, es decir crear una relación de fuerzas militar favorable a la revolución; 2º cortar a la clase adversaria cualquier zona de pasividad en la cual ella habría creado ejércitos vandeanos (sin la política agraria de los jacobinos, París se hubiera visto rodeado por la Vendée hasta sus propias puertas: la resistencia de la Vendée propiamente dicha estaba ligada a la cuestión nacional determinada entre los Bretones por la fórmula de la ‘República única e indivisible’, a la que los

jacobinos no podían renunciar so pena del suicidio: los girondinos buscaron apoyarse sobre el federalismo para amenazar a los jacobinos, pero las tropas provinciales conducidas hasta París se pasaron a los jacobinos: excepto la Bretaña y otras pequeñas zonas periféricas, la cuestión agraria se presentaba separada de la cuestión nacional, como se ve en estos y otros episodios militares: la provincia aceptaba la hegemonía de París, es decir los rurales comprendían que sus intereses estaban ligados a los de la burguesía). Los jacobinos forzaron la marcha pero siempre en el sentido del desarrollo histórico real, porque ellos fundaron no sólo el estado burgués, hicieron de la burguesía la clase ‘dominante’, pero hicieron más (en cierto sentido), hicieron de la burguesía la clase dirigente, hegemónica, es decir dieron al Estado una base permanente.

Que los jacobinos permanecieron siempre sobre el terreno de clase está demostrado por los acontecimientos que señalaron su fin y el de Robespierre: ellos no quisieron reconocer a los obreros el derecho de coalición (ley Chapelier [y sus consecuencias en la ley del máximo]) y así rompieron el bloque urbano de París; sus fuerzas de asalto que se reunían en la Comuna, se dispersaron desilusionadas, y el Termidor tuvo el viento en la popa: la revolución había encontrado sus límites de clase: la política de los ‘aliados’ había hecho desarrollar cuestiones nuevas que entonces no podían ser resueltas(...)”(pags. 50 y 51).

Si en Italia no apareció un partido jacobino, deben existir razones a investigar en el campo económico, es decir, en la relativa debilidad de la burguesía italiana, en el clima histórico diferente del de Europa. La limitación encontrada por los jacobinos, en su política de avivamiento forzado de las energías populares francesas que era necesario aliar a la burguesía, con la Ley Le Chapelier [y la ley del máximo], se presentaba en el 48 como un “fantasma” amenazante, sabiamente agitado por Austria y por los viejos gobiernos, pero también por Cavour (además del Papa). La burguesía no podía ya extender su hegemonía sobre los vastos estratos que pudo abarcar en Francia, era cierto, pero la acción sobre los campesinos era siempre posible.

*Diferencia entre Francia, Alemania e Italia en el proceso de toma del poder por parte de la burguesía (y de Inglaterra).*

En Francia tenemos el fenómeno completo, la mayor riqueza de elementos políticos. En Alemania el fenómeno se parece en algunos aspectos al italiano, en otros parece el de Inglaterra. En Alemania el 48 fracasa por la poca concentración burguesa (la consigna de tipo jacobino fue dada en el 48 alemán por Marx: “revolución permanente”) y también porque la cuestión se interrelaciona con la cuestión nacional; las guerras del 64, del 66 y del 70 resuelven la cuestión nacional y la cuestión de clase de forma intermedia: la burguesía obtiene el gobierno economi-

co-industrial, pero las viejas clases feudales permanecen como clase gubernativa con amplios privilegios de casta en el ejército, en la administración estatal y sobre la tierra; pero por lo menos en Alemania estas viejas clases, si conservaron tanta importancia y mantuvieron tantos privilegios, ejercitaron una función, fueron los “intelectuales” de la burguesía con un determinado temperamento proporcionado por el origen de clase y por la tradición. En Inglaterra, donde la Revolución burguesa se desarrolló antes que en Francia, tenemos el mismo fenómeno que en Alemania de fusión entre lo viejo y lo nuevo, a pesar de la extrema energía de los “jacobinos” ingleses, es decir de los “cabezas redondas” de Cromwell: la vieja aristocracia permanece como clase gubernativa, con ciertos privilegios, y se transforma también ella en la clase intelectual de la burguesía inglesa (véase a propósito de esto las observaciones de Engels en el prefacio inglés de *Utopía y Ciencia*, que es necesario recordar para esta investigación sobre los intelectuales y sus funciones históricas de clase(...)).( pag. 53)

“(…) A propósito de la consigna “jacobina” lanzada por Marx en la Alemania del 48-49 es necesario observar su complicada fortuna. Retomada, sistematizada, elaborada, intelectualizada por el grupo Parvus-Bronstein, se manifestó inerte e ineficaz en el 1905 y a continuación: era una cosa abstracta, de gabinete científico. La corriente que la combatió en esta manifestación intelectualizada, sin embargo, sin usarla “a propósito” la empleó de hecho en su forma histórica, concreta, viviente, adaptada al tiempo y al lugar como brotando de todos los poros de la sociedad que era preciso transformar, de alianza entre dos clases con la hegemonía de la clase urbana.

En un caso, temperamento jacobino sin el contenido político adecuado, tipo Crispi; en el segundo caso, temperamento y contenido jacobinos según las nuevas relaciones históricas, y no según una etiqueta intelectualista.” (pag. 54).

**Daniel Guerin**

#### «La revolución francesa y nosotros»

*El autor de «La lucha de clases en el apogeo de la revolución francesa. 1793-1795» (Alianza Editorial, Madrid, 1974), escribió el panfleto “La revolución francesa y nosotros” (Editorial Villalar, Colección Zimmerwald, Madrid 1977) en 1944. Lo escribió según el prólogo a la edición de Masperó en 1976 como presentación de su “La lucha de clases...”. Finalmente, la presentación de la obra fue más técnica y no política aunque la propia obra tenía, según Guerin, una doble finalidad: “ofrecer un nueva interpretación de la revolución francesa, partiendo de la teoría de la revolución permanente y de la concepción libertaria de la revolución de los de abajo; sobre todo, extraer de la mayor, más prolongada y más*

*profunda experiencia revolucionaria vivida por Francia, orientaciones susceptibles de regenerar el socialismo revolucionario y anarquista de hoy". Guerin decidió editar su inédita presentación tras el mayo del 68 que, según su visión, "Fue un redescubrimiento de los problemas del socialismo, que confirmó las lecciones que yo había intentado extraer, hace más de un cuarto de siglo, de la lejana Revolución francesa".*

"(...) Sin duda la burguesía tuvo su parte en la revolución. Ésta fue preparada por sus ideólogos. Sus parlamentarios la sacaron adelante a base de discursos y de decretos. NO puede desestimarse la obra legislativa, la acción militante de las asambleas revolucionarias. Pero la burguesía se mostró

incapaz de acabar con el antiguo régimen feudal, clerical y absolutista sin el concurso de los *brazos desnudos*. Como escribe Kautsky, 'para resistir a la contrarrevolución, hacían falta otras gentes que la burguesía, gentes que no tuviesen nada que perder en la tormenta social(...) y que aportasen a la lucha la fuerza de sus brazos'. La burguesía carecía de número y de fuerza física. Rehusaba, salvo algunas excepciones, salir a la calle con las armas en la mano. Finalmente, se mostraba vacilante por miedo a perder, al asestar golpes demasiado brutales al antiguo régimen, su propio protagonismo de clase.

Sin la toma de la Bastilla, el 14 de julio de 1789, por los *sans-culottes* parisinos, la asamblea nacional habría terminado por sucumbir en la rebelión contra las bayonetas reales. Sin la marcha sobre Versalles, el 5 de octubre, de los brazos desnudos hambrientos y sin su irrupción en el recinto de la Asamblea, la declaración de los derechos del Hombre no hubiera sido sancionada. Sin el irresistible movimiento de los campesinos, la asamblea no hubiera osado atacar, aunque tímidamente, la propiedad feudal, en la noche del 4 de agosto de 1789. Sin el poderoso concurso de las masas el 10 de agosto de 1792, la expropiación sin indemnización de las rentas feudales no hubiera sido, al fin, decretada; la burguesía hubiera vacilado ante la república y ante el sufragio universal.

A medida que la revolución va progresando, se ve a los burgueses vacilar, detenerse a medio camino, y es siempre la presión de los *brazos desnudos* lo que les obliga a llevar hasta el final la revolución burguesa. Como escribe el mismo Kautsky: 'Fueron ellos los que salvaron la revo-

lución burguesa y destruyeron el régimen feudal, y ello de una forma que no tenía parangón en ningún país del mundo (...). Por una ironía de la historia, fueron los más encarnizados enemigos de los capitalistas, los que realizaron para los capitalistas lo que los capitalistas no habrían podido hacer por sí mismos".

Ya por este hecho la revolución francesa es siempre actual. Porque incluso en la medida en que fue una revolución burguesa o que llevó al poder a la burguesía y no al

proletariado, fue una revolución de masas. Su estudio nos ayuda a descifrar las leyes permanentes del movimiento autónomo de las masas y ofrece, al mismo tiempo, a nuestro examen las formas de poder popular que las masas forjan espontáneamente en el curso de sus lu-



Marcha de mujeres a Versalles en octubre de 1789.

cha; en este sentido, la revolución francesa fue cuna, no sólo de la democracia burguesa, sino también de la democracia de tipo comunal o soviética, de la democracia de los consejos obreros.

Pero la gran revolución no fue solo una revolución de masas que trabajó, sin saberlo, para la burguesía. Fue también, en cierta medida, una revolución de masas que actuaban por su propia cuenta. Las masas no atacaron con la intención de hacer una revolución ¿burguesa?. Se sublevaron con la esperanza de aliviar su miseria, de sacudir su yugo secular. Ahora bien, el yugo secular no era sólo el de los señores, el clero y los agentes del absolutismo regio, sino también el de los burgueses; se olvida demasiado, en efecto, que la burguesía no era, en vísperas de 1789, una clase novata. La burguesía detentaba ya una parte considerable del poder económico. Además, ya había sido invitada a recoger las migajas del festín feudal: muchos burgueses habían recibido títulos de nobleza, gozaban de rentas feudales. En una palabra, la burguesía compartía con la aristocracia, la iglesia y la monarquía absoluta los beneficios derivados de la explotación de las clases trabajadoras. La idea de liberarse del yugo secular conducía, naturalmente, a los oprimidos a la idea de una lucha contra todo el cuadro de los privilegiados, incluidos los burgueses.

Más tarde, Babeuf no hará más que expresar por escrito esta deducción espontánea: ¿Qué es una revolución política en general? ¿Qué es la revolución francesa en particular? Una guerra abierta entre los patricios y los plebeyos'(...)"

**Luckács**  
**«El hombre y la democracia»**

*Este texto del viejo Luckács fue escrito en el año 1968, coincidiendo con una de las últimas explosiones revolucionarias que alcanzó caracteres mundiales y con la magnífica senectud del viejo luchador y filósofo comunista. Se trataba de una indagación sobre el papel de la democracia cuya tesis principal podemos resumir así: la salida del estalinismo no podía hacerse incorporando los dogmas del liberalismo sino profundizando en la democracia socialista. Los párrafos que siguen corresponden al análisis del papel de la Revolución Francesa en el proceso general de democratización. Desgraciadamente esta obra fue publicada por primera vez en húngaro el 1985. El hundimiento del socialismo real en el marasmo del neoliberalismo no ha supuesto ningún avance hacia la democracia real. Publicamos la traducción del texto alemán a cargo de Mario Prilick y Myrian Kohen para la edición española en Editorial Contrapunto Buenos Aires, 1989.*

La forma clásica de la moderna democracia burguesa, la de la Revolución francesa, ha surgido y se ha construido con eficacia tomando muchísimo -incluso de manera consciente- del ideal de este modelo. En el plano socio-económico se encuentra, sin embargo, exactamente en el polo opuesto. Al subrayar esta contradicción Marx destaca al mismo tiempo que la libertad e igualdad (expresiones ideológicas centrales de la esencia de la democratización moderna) pueden asumir desde el punto de vista ideológico formas muy diferentes; pero en cuanto a la esencia económico-social "no sólo son respetadas en el intercambio de valores de cambio, sino que el intercambio de valores de cambio es la base productiva real, de toda igualdad y libertad".

Esta realización práctica del dominio de la libertad y de la igualdad significa -con todas sus contradicciones- un enorme progreso en la prehistoria de la sociedad humana; el fundamento real, objetivo, de la esencia humana o en menor medida, a los límites naturales del ser social están contenidas en su manifestación. La lucha social que ha producido este hecho, en su forma inmediata, directa, está dirigida contra la articulación de la sociedad por clases, estructuración surgida en el y del feudalismo. La feudalidad, que el joven Marx llamó "democracia de la no libertad", le da a la estructura de la sociedad «directamente» un carácter «político»; «los elementos de la vida burguesa, como por ejemplo la posesión o la familia, o el tipo y el modo de trabajo, se habían elevado al plano de elementos de la vida estatal, el estamento o la corporación. Determinaban bajo esta forma, las relaciones entre el individuo y el conjunto del Estado, es decir, sus relaciones políticas». La Revolución francesa destruyó radicalmente toda esta

estructura social y, con ello por primera vez en la historia del mundo, construyó la relación entre Estado y sociedad civil en términos puramente sociales. Marx señala con razón que de este modo pudo unificarse materialmente por primera vez la vida política con respecto a la dispersión que existía en el feudalismo; liberada en lo inmediato de las características de la sociedad civil, elevada a asunto general del pueblo con independencia real de los elementos particulares. De este modo, el objetivo de la batalla ideológica de siglos por introducir el «reino de la razón» en la vida humana se convirtió en el fundamento de la vida social.

Sólo que -como más tarde lo señaló Engels- este reino de la razón se evidenció como el reino idealizado de la burguesía. No debemos entender aquí el término idealizado como una acusación política -ideológica-, sino como una comprobación, objetiva, científica de la estructura social surgida en la realidad. El mismo Marx, en la comprobación teórica de las investigaciones que acabamos de citar sobre la transformación real del conjunto de la estructura social, dijo que el idealismo del Estado, de la vida política, que se produce como superación del feudalismo, presupone como fundamento contrario la culminación del materialismo de la sociedad burguesa. Ejemplifica esta contradictoria unidad entre Estado y sociedad civil, entre idealismo y materialismo en la vida de la sociedad, en la vida de cada hombre individual en cuanto miembro suyo, analizando el primer gran documento práctico de esta transformación, el texto de las Constituciones de la Revolución francesa.

Esta observación se basa en la oposición-unidad entre *homme* (bourgeois) y *citoyen*. *Citoyen* significa obviamente el ciudadano devenido idealmente, desligado de todas las ataduras materiales de la existencia socio-económica; el hombre, a la inversa, es el que forma parte de la sociedad civil. Marx no dejó de señalar que las Constituciones revolucionarias en lo que respecta a esta vinculación indisoluble (en tanto todo *citoyen* es también *homme*) denigran al ciudadano como servidor de los denominados derechos humanos. Con esto se reconoce la real supremacía social del hombre material, productivo (privado) sobre el ciudadano ideal.

De esta manera, también se determina con precisión el lugar de esta democracia en el gran proceso de desarrollo de la humanidad, de la formación del género humano, de la humanización del hombre. Acerca de la forma más general de la situación social del hombre de la democracia burguesa, ahora un ser concreto -así reconocido-, Marx dice que los otros hombres constituyen para él no la realización sino el límite de su libertad. Y esa es la realidad social básica del capitalismo: el -sujeto- de la praxis real en la sociedad es el hombre egoísta, el hombre y, por ello, simplemente particular. Aquí como componente necesarios de esta fase del desarrollo, la generalidad del hombre

alcanza un nivel más alto, en términos sociales objetivos, que en cualquier otra formación precedente, menos social; la generalidad que realiza la vida genérica real del hombre se presenta como "oposición a su vida material". Naturalmente, en los días tumultuosos de la gran transformación todo está formulado con mayor *pathos*; con mayor pasión que luego durante el tiempo prosaico de la realización práctica. De estos momentos de entusiasmo parte la superabundancia —desde el Renacimiento reiteradamente. Actualizada- del modelo de la antigua democracia de la *polis*. No se trata de ninguna extravagancia literaria o intelectual. Fue necesario, dice Marx, a propósito de la Revolución francesa, el heroísmo para darle vida. Sus protagonistas necesitaron ideales, e incluso ilusiones «para ocultarse a sí mismos el contenido burguesamente limitado de sus luchas y mantener su pasión a la altura de la gran tragedia histórica». Estos momentos de pasión heroica con frecuencia vuelven a identificar, de manera históricamente falsa, las dos grandes formas de democratización -en realidad intrínsecamente antitéticas- pasando negligentemente por alto ante sus contradicciones sociales. Sin embargo, la revolución triunfó e instauró un proceso real en el cual las determinaciones ontológicas de la democracia burguesa se convirtieron en formas dominantes del mundo estatal capitalista. La máscara ideológica arcaica de la *polis* debió perder toda realidad social. Cuando fue utilizada como medio ideológico, después del triunfo de la revolución, resultó una mentira, una caricatura, un engaño consciente; la materialidad económica del democrático ciudadano de la *polis* que vive y comercia como poseedor de una parcela no podrá nunca más ser restaurada. Su ser social no tiene nada en común con el sujeto del intercambio de mercancías, con la libertad y la igualdad que lo caracterizan en su práctica: materialmente en la circulación de mercancías, idealmente en su superestructura estatal.

## 2. Las tendencias necesarias del desarrollo de la democracia burguesa.

Hasta aquí pudimos sólo señalar el principio económico más general que opone a estas dos formas de democracia entre sí. Una estructura no es, contrariamente a lo que hoy dicen las teorías de moda, un principio estático por su

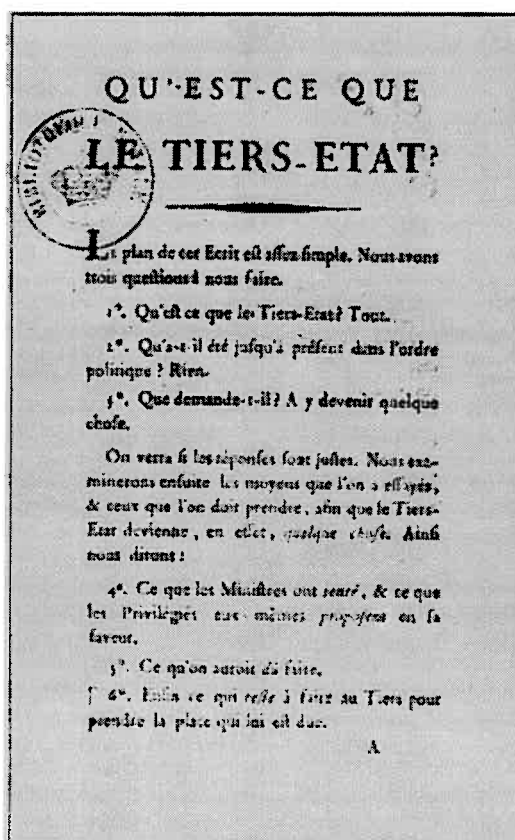
naturaleza, es decir no-histórico; sino el fundamento ontológico y -justamente por esto, ante todo- dinámica desarrollo de toda formación.

Habíamos visto como en la relación necesaria con el desarrollo de las fuerzas productivas terminaba por destruirse la igualdad de los propietarios de parcelas, base económica de la democracia de la *polis*. Observemos ahora las tendencias dinámicas que la antítesis entre el materialismo de la sociedad burguesa y el idealismo del Estado contiene en sí misma y desarrolla como tendencia del movimiento.

La práctica materialmente orientada del *hombre* de la sociedad burguesa tiene un carácter dinámico universal, posee entonces la tendencia de someter a sus intereses todos los fenómenos de la formación social con los cuales entra en relación. En consonancia con todas las observaciones imparciales de este período, Marx describe el consecuente proceso de acción con el cual el *hombre* de la sociedad capitalista actúa hacia las instituciones de ésta, hacia la superestructura «ideal», en los términos siguientes: «El burgués se comporta ante las instituciones de su régimen como el judío ante la ley: la burla siempre que puede, en todos y cada uno de los casos concretos, pero quiere que todos los demás se atengan a ella y la respeten.»

El hecho en general no constituye desde el punto de vista histórico

una novedad. El Estado de toda sociedad es un arma ideológica para combatir los conflictos de clase. Sin embargo, cuando un determinado sector de ciudadanos de la *polis*, por ejemplo, compra la propiedad de aquellos que se han empobrecido, contribuye a disolver la comunidad parcelaria y, cualquiera sea su intención, de hecho impulsa en la práctica la descomposición de la propia democracia de la *polis*. Esta conducta que describe Marx, y también otros (pensadores honestos, especialmente escritores), promueve en el plano económico el desarrollo del capitalismo y, al mismo tiempo, adapta la superestructura estatal a las necesidades económicas que se han desarrollado de este modo. La superestructura democrática debe mantener desde el nivel socio-ontológico en general su carácter «ideal», su contenido, cuyas formas de acción se ciñen cada vez más a las necesidades del *hombre*. Que estos contenidos (y las formas de acción que se desprenden de ellos) adquieran una validez social general, representados por grupos económicos importantes, no cambia en nada los prin-



cipios fundamentales de la cuestión (por lo menos para nuestra perspectiva). Para nosotros importa que los movimientos sociales tengan suficiente fuerza para provocar modificaciones en la base económica, para incidir sobre su relación dinámica-estructural con la superestructura "ideal". Quien intente estudiar tales tendencias en términos no fetichistas, no debe perder de vista que todo movimiento de masas puede ser sólo un tipo particular de síntesis de tales actos prácticos personales. Cuando Marx se remonta a la deformación interior del ser individual en todo comportamiento de este tipo, en el plano del ser adquiere una profunda justificación desde el punto de vista socio-ontológico. Es aquí donde se confirma la exactitud de la comprobación según la cual de este tipo de acciones del género humano se deduce la deformación de la generalidad del hombre (en términos individuales inmediatos: de su relación con el prójimo).

Por contradictorio que aparente ser el aspecto lógico-formal o gnoseológico, la actuación social en los términos más puros posibles del «idealismo» de la superestructura es el medio más eficaz para posibilitar la realización sin dificultades de las tendencias materiales-egoístas en la vida social. No es ninguna casualidad que el formalismo abstracto del derecho se haya desarrollado de esta manera y merezca el mayor prestigio en tales condiciones. Tampoco es ninguna casualidad -volviendo a nuestro verdadero problema- que el más perfecto, el más explícito «idealismo» abstracto de las formas de gobierno del Estado, sea el instrumento más apropiado para que se afirmen los intereses egoístas-capitalistas sin dificultad bajo el pretexto de intereses generales, ideales. Resumiendo: cuanto más puro el parlamentarismo; cuanto más típica la realización central de este idealismo estatal -aparentemente independiente, formalmente autónomo de la vida real de la sociedad-; cuando más llega a ser un instrumento con valor de figurar como un órgano puro de la voluntad ideal del pueblo, tanto más apropiado como instrumento para hacer valer los intereses egoístas de los grupos capitalistas, precisamente bajo la apariencia de una ilimitada libertad e igualdad. Por esto quizás la expresión «apariencia» no sea totalmente exacta. Pues aquí no se realiza simplemente una apariencia de libertad e igualdad, sino precisamente su esencia económica, la que ellas representan en verdad en la circulación capitalista de mercancías.

La lucha para obtener una forma pura de parlamentarismo (por ejemplo, la lucha por el sufragio universal), por su omnipotencia como legisladora y supervisora de la vida del Estado, ocupa en los hechos la vida política a partir de las grandes revoluciones de los siglos XVII y XVIII. Sobre una parte de estas luchas, sobre la superación de los restos de la estructura por estamentos, no vale la pena detenernos aquí; pertenecen en lo esencial, por lo menos en los países capitalistas desarrollados, al pasado. Nos parece mucho más importante dirigir nuestra atención ha-

cia los pasos decisivos en el intento de organizar una «democracia» en el sentido de las grandes revoluciones, resultado de las luchas de masas en las cuales siempre debió emprenderse una corrección democrática» del parlamentarismo «puro» dispuesto. Los demócratas plebeyamente radicales cuyas masas sirvieron en el ejército de Cromwell en la época de la Revolución inglesa, los revolucionarios plebeyos de las secciones parisinas, presionaron sobre el parlamento cuando fue necesario dispersarlo o diezmarlo para crear órganos que estuvieran en condiciones de expresar los verdaderos intereses del pueblo trabajador. Recién la «Gloriosa Revolución» en Inglaterra y el régimen de Luis-Felipe más tarde en la Tercera República Francesa fueron capaces de impedir tales intromisiones «no deseadas» y de asegurarle al parlamento esa libertad e igualdad formal que se correspondía con los intereses de los grupos capitalistas dominantes. No debemos nunca olvidar que en épocas de crisis -basta pensar en el affaire Dreyfuss- surgen en el horizonte político, desde luego ahora ya atenuadas, las posibilidades de correcciones plebeyo-democráticas. De hecho, en la teoría política del siglo XIX aparece continuamente la oposición entre el democratismo consolidado en el pueblo y el liberalismo parlamentario. No necesitamos destacarlo: con el triunfo prácticamente indiscutible del segundo.

**Wolfgang Harich**

**«¿Comunismo sin crecimiento?  
Babeuf y el club de Roma»**

*Harich, comunista crítico en la RDA (estuvo ocho años en la cárcel estalinista entre el 56 y el 64), publicó en occidente este libro de entrevistas el año 1975. Como escribiera Manuel Sacristán en la presentación de la edición española del libro (ed. Materiales, Barcelona 1978): "Él se caracteriza por poner en el centro de una revisión marxista revolucionaria el problema ecológico, el problema de la relación hombre naturaleza: '(...) nada hay más conforme a la época' dice Harich en su entrevista al Extra-Dients (1977), 'que ese lema de Rousseau. ¡Vuelta a la naturaleza! Aunque hay que puntualizar que Rousseau no fue un romántico pasadista, sino un eminente pensador revolucionario, por lo que en realidad, ese lema debería transformarse, para permanecer fiel a su sentido, así: ¡Adelante a la naturaleza!'. Harich piensa que las fuerzas productivas materiales han alcanzado un estadio de desarrollo que ya no se puede rebasar sin consecuencias destructivas irreparables, de modo que 'a partir de ahora el proceso de acumulación de capital choca con el límite último, absoluto, detrás del cual están ya al acecho los demonios de la aniquilación de la vida, de la autoaniquilación de toda vida humana". Publicamos a continuación un extracto de las cartas de Harich a Freimut Duve sobre la figura de Babeuf que sirve a nuestro*



autor como plataforma desde la que reformular el sistema de necesidades humanas que se esconde detrás de cada sistema económico.

“Berlín 3 de mayo de 1975

¿Quién fue Babeuf? Es fácil saberlo recurriendo a cualquier diccionario enciclopédico. Acerca del «babeufismo» como doctrina puede uno enterarse de la mejor manera por el Más reciente *Philosophisches Wörterbuch* de la RDA, en dos tomos, editado por Manfred Burh y Georg Kiaus, Berlín 1974. Ilia Ehrenburg y Ferdinand May han escrito novelas históricas sobre la «conspiración de los iguales» de Babeuf, de 1795/96, utilizando en ambos casos las memorias de su amigo Filippo Buonarroti. En Wagenbach, Berlín Occidental, aparecerá próximamente un libro que trata tanto de las afinidades como de las diferencias entre Babeuf y Marx en relación con sus principios de organización y su táctica política. En estas condiciones me parece aconsejable dejar al margen todos los datos históricos acerca de Babeuf que yo pensaba exponer en el marco de la séptima entrevista y limitarme a unas breves observaciones.

Babeuf intentó aportar, desde el principio, a la revolución francesa, tanto a su ideología como a su realización histórica, un concepto del comunismo agrario aprendido de Morelly, que era entonces prematuro y que, por tanto, estaba condenado al fracaso. Babeuf perteneció presumiblemente a la oposición de extrema izquierda a Robespierre; pero tras la caída de éste, en 1794, se sumó pronto a los perseguidos partidarios de Robespierre que hicieron retroceder el 9 de Termidor y que, contra la resistencia de la gran burguesía victoriosa, intentaron restablecer la democracia jacobina de 1793, es decir, la dictadura de la Convención dominada por el Comité de Salud Pública. Encerrados en prisión, los más decididos partidarios de este empeño se dieron cuenta de que había que movilizar y organizar a su favor a las capas populares más pobres y hambrientas y, en estas condiciones, el también prisionero Babeuf ganó sobre ellos, con sus amplios ideales comunistas, una gran influencia. El motivo: la dictadura de los jacobinos había fracasado por la contradicción que suponía proclamar, de un lado, la propiedad privada como un derecho humano inalienable e intentar, de otro lado, suprimir su consecuencia directa, la búsqueda capitalista del enriquecimiento individual, mediante decretos de prohibición y el terror. Con la exigencia de la prohibición de toda propiedad privada, Babeuf ofrecía la fórmula que prometía superar este dilema.



Parece que en aquel momento los republicanos puros, los herederos de Robespierre, Saint-Just y Marat, veían mayoritariamente en las consignas comunistas un simple medio para ganarse a las masas miserables, mientras que, por el contrario, Babeuf y sus fieles aspiraban a la vuelta a la constitución democrática de 1793 únicamente como punto de partida de un poder político orientado a la transformación gradual de las relaciones de propiedad con la meta final del comunismo. Las relaciones entre ambos grupos parecen haber sido, no obstante, más bien fluidas y, en cualquier caso, contaban como elemento de unión con la oposición común a los termidorianos, al Directorio de la gran burguesía, al que inmediatamente después de la amnistía conseguida en 1795 se empezó a combatir con intensidad y con un notable empuje de masas.

A la represión de sus actividades legales, Babeuf y sus camaradas respondieron con el paso a la lucha ilegal. Así se constituyó la «conspiración de los iguales». El levantamiento popular general que preparaban no se llevó, sin embargo, a cabo. Un traidor de entre sus propias filas entregó el plan del levantamiento al gobierno del Directorio, que hizo detener inmediatamente a las cabezas de la conspiración. Después de un largo proceso, Babeuf y algunos de sus más estrechos colaboradores en la conspiración fueron ejecutados en 1797, en tanto que los demás acusados fueron, en parte, deportados y, en parte, dejados en libertad por falta de pruebas.

Uno de los deportados era Buonarroti. Años después escribió, basándose en sus recuerdos, un libro acerca de la historia y la doctrina de la conspiración de Babeuf. Publicado en 1828 en Bruselas, al principio mereció escasa atención, pero a partir de mediados de los años treinta encontró una gran audiencia en el joven movimiento obrero francés en proceso de formación cuando éste estaba empezando a dejar de ir a remolque de la oposición republicana —pequeñoburguesa— a la monarquía de julio, así como entre los cartistas ingleses. Si la ejecución de Babeuf eliminó, por tanto, el último obstáculo revolucionario-plebeyo en el camino del despliegue del capitalismo en el continente europeo, cuatro decenios más tarde, el renacimiento temporal de sus ideas, con la mediación del viejo Buonarroti, inició la independización de la moderna lucha de clases proletaria, su emancipación política con respecto a la tutela liberal. Así pues, Babeuf está como precursor más cerca del marxismo que el socialismo utópico estrictamente burgués (Saint-Simon, Fourier), aun cuando

do siga siendo verdad que éste, por su riqueza de ideas, estimuló en una medida mucho mayor a Marx y Engels que el primitivo patrimonio ideológico que Buonarroti podía ofrecerles.

Berlín, 4 de mayo 1975.

Sólo esto con respecto a Babeuf. Volvamos ahora a la primera «herejía» que, usted, Señor Duve, cree ver en mí. En nuestra última conversación me puso frente a ese pasaje del *Manifiesto Comunista* donde Marx y Engels acusan al comunismo de Babeuf de ser «por su contenido, necesariamente reaccionario», pues predica «un ascetismo general y un tosco igualitarismo». A esto adjuntaba usted la observación de que quien, como yo, enarbola la consigna de «¡Vuelta a Babeuf!» es imposible que pretenda al mismo tiempo aparecer como un marxista ortodoxo.

En principio debo decirle que se pueden encontrar otros pasajes de Marx y Engels en los que hay valoraciones muy positivas acerca de Babeuf. En él, dicen en una ocasión, el comunismo «aparece por primera vez como expresión de un partido comunista auténticamente en acción». En Babeuf ven a alguien que apoyándose en la experiencia práctica de la lucha popular, revolucionaria, se dio cuenta de que «con la eliminación de la cuestión social de la aristocracia y con la república no venía a solucionarse ninguna «cuestión social» en el sentido del proletariado.» No obstante, no quiero extenderme con estas y similares citas. Para ir al núcleo del problema, hay que centrarse en otro punto.

La historia europea de las ideas incluye una línea en la tradición del pensamiento social que es, en última instancia, de origen gran-burgués. Se trata de una línea que lleva de Voltaire, pasando por Condorcet, a Saint-Simon, y de éste y sus partidarios (Heine entre ellos) al marxismo. Se caracteriza esta tradición por una actitud favorable y afirmativa con respecto al progreso y ha estado en todo momento tan estrechamente ligada al ascenso de la producción industrial, a la que refleja, que incluso antes de la aparición de Marx y Engels empezó en parte a modificar, y en parte a sustituir por completo, el legado de Babeuf entre los trabajadores con conciencia de clase a medida que éstos se entendían a sí mismos como proletariado industrial moderno. Pienso, a este respecto, en la resonancia de la utopía de Cabet, en neobabeufistas como Dézamy y, por lo que a Alemania se refiere, en Weitling. La herencia de ideas utópico-socialistas que arrancan de aquí fue primero reelaborada críticamente por Marx y Engels, que las sintetizaron luego con las aportaciones racionales de la historiografía de la época de la Restauración, de la dialéctica hegeliana, del materialismo de Feuerbach, de las teorías de la economía política inglesa clásica (Smith, Ricardo). E hicieron bien dándole a todo esto la primacía. Porque la industrialización estaba en aquella época a la

orden del día, estaba «en su momento» y se trataba de asegurar al proletariado, en tanto que productor de los logros que había que agradecer a aquélla, *al menos* una parte de sus bendiciones. De permanecer condenado al ascetismo babeufiano, el proletariado hubiera quedado atezado en su miseria y en su penuria en vez de haber enviado, como Babeuf quería, a los ricos al diablo, tarea para la que en el siglo XIX faltaban aún todas las precondiciones.

Lo que ahora estamos viviendo, sin embargo, es, simplemente, que el progreso industrial, tanto en condiciones socialistas, como, sobre todo, en condiciones capitalistas, choca con barreras naturales inescapables, lo que hace que el dominio de la línea de tradición volteriana en el marxismo, o al menos eso afirmo yo, deje de resultar conforme a las exigencias de la época. Y si en este contexto recuerdo a Babeuf es porque quiero verle reivindicado como el primer adepto del Jean-Jacques Rousseau joven de orientación comunista, de quien, en mi opinión, parte otra línea de tradición que va a ser en el futuro de más importancia para el marxismo que la de Voltaire, Condorcet y Saint-Simon. Es de origen preindustrial, campesino-pequeñoburguesa y desde un principio radical-democrática, pero democrática no en el sentido del sistema político pluralista de la burguesía, sino en el sentido del -altamente autoritario, extremadamente dictatorial- jacobinismo. Jacobinismo en relación con el cual acaso no convenga olvidar que su más glorioso representante, Robespierre, exactamente igual que su continuador comunista Babeuf, figuraba entre los más entusiastas roussonianos.

Rousseau era el gran antípoda de Voltaire. Y ¿por qué lo era? Podemos encontrar la respuesta en el *Diccionario filosófico* de Voltaire, donde se rechaza la filosofía de Rousseau afirmando de ella que es la de «un paria miserable cuyo deseo es que todos los ricos sean desvalijados por los pobres para que la unión fraternal de los hombres se realice más fácilmente.» Dado que el antagonismo de clase, articulado en este veredicto, es el núcleo del conflicto entre los dos grandes pensadores -como ocurre de hecho-, el marxismo, por mucho que reconozca la función históricamente progresiva de la riqueza burguesa en el siglo XVIII, no puede tomar abiertamente partido, aunque solo sea por su bien conocida preferencia por los «parias miserables», por Voltaire contra Rousseau. Aunque tan lejos nunca ha llegado a ir, desde luego.

Ni siquiera en la valoración de la -aparentemente tan reaccionaria- crítica roussoniana de la civilización. Sobre ésta Voltaire le escribió en 1755 a Rousseau, con referencia al ejemplar dedicado que éste le había enviado del *Tratado acerca del origen y del fundamento de la desigualdad entre los hombres*: «Leyéndolo dan ganas de andar a cuatro patas. Sin embargo, dado que hace ya 60 años que abandoné este hábito, me es, por desgracia, im-

posible recuperarlo de nuevo, por lo que dejo esta postura tan natural a hombres que sean más aptos para ella que usted y que yo.» Es una invectiva humorística contra la «vuelta a la naturaleza» roussoniana. Otros ilustrados interpretaban la misma consigna como si se tratara de la recomendación de que los hombres volvieran a alimentarse, como los jabalíes, de raíces y bellotas. Al igual que Voltaire, sin embargo, estaban en un error y hay que decir



que le corresponde a la filosofía clásica alemana, lo mismo que al marxismo, que adoptó como punto de partida la plenitud de ésta en manos de Hegel y Feuerbach, el honor de haber penetrado con mayor profundidad en este punto. Con otras palabras, que sin perjuicio de sus muy fuertes afinidades con la tradición favorable a la civilización de raíz volteriana, no compartían aquella mala interpretación de las auténticas intenciones de Rousseau. Lo cual, creo yo, capacita nuevamente, cuando no fuerza, a los marxistas de hoy a relativizar también el juicio que se emite en el *Manifiesto Comunista* acerca de un Babeuf en la línea de Rousseau.

En una época en que con la eliminación del feudalismo estaba a la orden del día de la historia el dominio de la gran burguesía, Rousseau dio imperturbablemente expresión a los intereses de las capas populares pequeño-burguesas y plebeyas. Para él, por tanto, resultaba inaceptable la idea de un progreso uniforme, lineal, mejorador y favorecedor de la sociedad en su conjunto. La historia mundial le demostraba que la masa de los pobres había sido siempre oprimida por los ricos y poderosos. De aquí concluía que el proceso de la civilización sólo resultaba

beneficioso a quienes poseyeran la suficiente riqueza como para estar en condiciones de apropiarse de los bienes materiales y espirituales en aumento y que esto, por las desigualdades no naturales que persistirían, tenía necesariamente que llevar a la difusión de la depravación moral de toda la sociedad. Así se conjugaba en él el postulado democrático-plebeyo de igualdad con la crítica a la civilización, de resonancias conservadoras, inherentes a la «vuelta a la naturaleza». Sin embargo, Rousseau no entendía por ese regreso, en absoluto, tal como le imputaban los volterrianos, la vuelta del hombre a alimentarse de bellotas y a desplazarse a cuatro patas. Rousseau pensaba algo distinto, algo que, bien mirado, tendría que relacionarse más bien con esta fórmula: «adelante hacia la naturaleza». Lo que él vislumbraba era una cultura que con sus medios -de los que ya no podía hacerse abstracción en la historia- restableciera a un nivel superior el estado natural de igualdad entre los hombres, su vida armónica en común, su felicidad en ello basada, su común sensibilidad moral. Y sus escritos tendían a darle esta clase de orientación tanto al desarrollo del todo social como al del individuo.

El primer pensador que comprendió esto fue Kant. Rousseau quería, escribe Kant en 1786, «resolver el difícil problema de cómo tiene que proceder la cultura para desarrollar las potencialidades y disposiciones de la humanidad, en tanto que moral, de forma coherente con su determinación, de tal modo que ésta no se oponga ya a aquélla en tanto que especie natural.» En 1794 Fichte adoptó análoga posición en relación con el empeño de Rousseau. Para Rousseau, subrayaba, el «regreso» era en realidad «avance»: «Para él ese abandonado estado natural es la meta última a la que ha de proyectarse finalmente la humanidad ahora depravada y deformada. Procede a hacer precisamente lo que nosotros hacemos: trabajar para conformar ulteriormente a la humanidad a su manera y para fomentar su avance en dirección a su meta suprema.» Esto se dice en el escrito de Fichte *Über die Bestimmung des Gelehrten*. Y la filosofía de la historia propia de Fichte, expuesta en los *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters* (1806) representa un intento único de traducir la herencia intelectual así entendida de Rousseau en su dimensión histórico-universal. La historia mundial enlaza, según este texto, con un estado natural paradisíaco y armónico en el que la razón, aún sin comprenderse a sí misma, domina necesariamente como un impulso ciego. De aquí se pasa a una segunda época en la que la autoconsciencia inicial del individuo choca con la ley de la totalidad como si se tratase de un imperativo externo, pero al que aún se somete. Posteriormente, ambos entran en conflicto y se llega al rechazo, por parte del individuo, de toda autoridad. La razón parece perdida. Su ciego dominio ya se ha truncado; ya no reconocerá a ningún poder externo; sin embargo, aún no se ha alcanzado su dominio consciente que-

rído y aceptado de modo universal. La humanidad vive en el «estadio de pecaminosidad consumada». Y solo a partir de él puede, con lo que se cierra el proceso, pasar la era del «arte de la razón» en la que nuevamente se recobra la armonía inicial, pero recuperada a través de la libertad, en tanto que obra consciente de los hombres, los cuales determinan de manera creadora y autónoma su vida de acuerdo con sus eternos fines naturales. (...)»

**Henri Guillemin**  
«¡Los pobres a callar!»

*Durante la celebración del segundo centenario de la revolución francesa (1989), frente a la operación revisio-nista algunos historiadores reaccionaron en clave de defender los aspectos sociales de aquella revolución y la necesaria continuidad entre cualquier pensamiento emancipador y aspectos de la obra revolucionaria sobre todo del 73 al 75. Uno de ellos, fue Henri Guillemin. Reproducimos aquí el prólogo de su obra (“¡Los pobres a callar!”), Grijalbo Mondadori, Barcelona 1997), que consciente y acertadamente se autocalifica de libelo.*

“Había pensado en Elogio de los vencidos. Pero para entender este título había que leer antes este breve escrito. -¿los «vencidos»? Los que fueron liquidados el 9 de termidor, en la más bonita fiesta de la guillotina, ciento diez cabezas cortadas en cuarenta y ocho horas, el 10 y el 11. Los que habían creído en la Revolución, una revolución que no sólo cambiaría las estructuras, sino que ante todo y sobre todo modificaría la concepción humana de la vida, del uso de los días. Inmediatamente apareció, límpido, este título: ¡Los pobres, a callar!

Dos razones me han como empujado por detrás para dicitarme este... ¿qué? dicho en plan pedante, este compendio de los sucesos que se desarrollaron en Francia de 1789 a 1799, este “resumen didáctico» de la Revolución. Primer móvil: el estado violento de «insoportación» (el neologismo es de Flaubert) en que me ha sumido la ostentación estridente y perentoria de una doctrina según la cual la Revolución, por un lado, se diluye a lo largo de cerca de un siglo, y por otro -ahí está el gran invento- «pierde el control» (esa es la palabra clave, la contraseña, la marca del iniciado), pierde el control, sí, muy deprisa. Desde la Legislativa el mal está hecho; dicho de otra forma, lo sensato habría sido un gobierno al estilo Luis Felipe. De modo que la República es el resultado de un patinazo. No está mal para el bicentenario. Original, en todo caso.

El otro móvil que se ha apoderado de mi bolígrafo para darle fiebre es el asunto de la propiedad, demasiado olvidado, creo yo, en los relatos y comentarios al uso sobre la Revolución. Lo que hay que saber, porque es fundamental, es que a partir de la reunión de los Estados Generales cundió el pánico entre les honnêtes gens, la «gente honra-

da», fórmula que debemos, creo, a La Fayette; gente honrada = gente de bien, gente que «tiene bien», bienes, dicho de otra forma, los propietarios, frente a los que fueron excluidos del derecho a voto y de la guardia nacional, los no propietarios, la “gente de nada” (gens de rien). Robespierre fue de los pocos -de los poquísimos- revolucionarios que pretendieron crear una “conciencia de clase” entre los explotados (del campo y de la ciudad). No lo consiguió. Demasiado pronto. Esperemos a la expansión industrial del siglo posterior y a las concentraciones de proletarios. En cambio, entre la gente de bien, vaya si está ahí, desde el 89, la conciencia de clase, viva, os lo aseguro, lúcida, asustada, agresiva. Basta con ver y escuchar a Madame de Stäel, a Sièyes, a Barnave y a otros muchos. Y todo giró en torno a este asunto, con el pavor (creciente durante cinco años) de “los que tienen” en presencia de “los que no tienen”, y a los que a toda costa (y constantemente) hay que vigilar y contener, primero con un despliegue amenazador de fuerza el 14 de julio de 1790, y luego con un uso crepitante y persuasivo, el 17 de julio de 1791.

Las tres asambleas que gobernaron hasta el Directorio, La Nacional, la legislativa y la convención, todas ellas -también la Convención- estuvieron formadas por propietarios. La primera, al día siguiente de los disturbios rurales de julio de 1789, tuvo buen cuidado de dotar a la Propiedad de un atributo inédito, reforzado, solemne. Y podremos admirar a Danton, que el día en que la Convención celebró su primera sesión aportó un adverbio inesperado y grandioso en apoyo de la fortuna adquirida. Odioso, intolerable ese Robespierre que en abril de 1793 osó proponer un límite oficial al derecho a la propiedad. Estaba loco, era un malhechor, un “anarquista”.

Por fin, el 9 de termidor, la “gente honrada” respiró aliviada. ¡Que liberación! En el Comité de Salvación Pública habían llegado a intervenir en el orden económico estableciendo un «máximo» para el precio de los artículos en otoño del 93, cuando el dogma de los girondinos implicaba una abstención rigurosa, absoluta, del estado en este terreno. Fue la Convención -sí, la misma-, mostrando su verdadero rostro después de quitarse la máscara que se había puesto por miedo a los robespierristas, la que aclamó a Boissy d’Anglas cuando expuso en la tribuna esta verdad fundamental: “Un país gobernado por los propietarios está en el orden natural”.

Pero la rectificación de termidor era imperfecta, insuficiente. Subsistía el principio republicano, esencialmente temible en sí mismo. Brumario cerró el paréntesis sinietro abierto por el 10 de agosto de 1792 y el sufragio universal. Se acabaron las elecciones “del todo” y la república, Necker y sus amigos banqueros recuperaron la dicha y la beatitud. La “gente de nada” ¡chitón!, y de una vez por todas.

**E.J. Hobsbawn**  
**«Los ecos de la marselesesa»**

*El historiador británico escribió su trascendental obra en 1989, ampliando los textos de unas conferencias que dio en la Rutgers University de New Brunswick. El libro constituye un interesante ensayo sobre las repercusiones políticas de la revolución francesa a lo largo de dos siglos, así como sobre la evolución de la historiografía revolucionaria. Por su interés, publicamos aquí un extracto de su último capítulo titulado «Sobrevivir al revisionismo», sin notas a pie de página. Insistimos en la importancia de la lectura completa de esta obra que hallaremos en Editorial Crítica, Barcelona 1992.*

“(…) En resumen, el revisionismo sobre la historia de la Revolución francesa no es más que un aspecto de un revisionismo mucho más amplio sobre el proceso del desarrollo occidental (y luego global) hacia, y en, la era del capitalismo. No afecta sólo a la interpretación marxista, sino a la mayoría de interpretaciones históricas de estos procesos, pues a la luz de los extraordinarios cambios que han transformado el mundo desde el final de la segunda guerra mundial, todos parecen defender la necesidad de reflexionar. No existe un precedente histórico de cambios tan rápidos, profundos y (en términos socioeconómicos) revolucionarios en un período tan breve. Muchas cosas que al principio pasaron inadvertidas se hicieron patentes a la luz de esta experiencia contemporánea. Muchas cosas que se dieron por sentadas aparecen cuestionadas. Además, no sólo los orígenes históricos y el desarrollo de la sociedad moderna requieren ciertas reconsideraciones, sino que encontramos en idéntica situación a los mismísimos objetivos de dichas sociedades, los cuales vienen siendo aceptados desde el siglo XVIII por todos los regímenes modernos, capitalistas y (desde 1917) socialistas, a saber, el progreso tecnológico y el crecimiento económico ilimitados. Los debates sobre lo que tradicionalmente (y legítimamente) se ha considerado el episodio capital del desarrollo del mundo moderno, que constituye uno de sus hitos más destacado, deben situarse en el contexto más amplio del final del siglo xx, reconsiderando su pasado y su futuro en el contexto de la transformación del mundo. Mas la Revolución francesa no debería convertirse retrospectivamente en la cabeza de turco que justifique nuestra incapacidad para comprender el presente.

Con revisionismo o sin él, no olvidemos lo que resultaba obvio para todas las personas con una educación en el siglo XIX y que todavía sigue siéndolo: la relevancia de la Revolución. El mismo hecho de que doscientos años después siga siendo objeto de apasionados debates políticos e ideológicos, tanto académicos como públicos, lo demuestra. Uno no pierde los estribos ante cuestiones muertas. En su segundo centenario, la Revolución francesa no ha



derivado en una especie de celebración nacional a lo «Happy Birthday to You» (cumpleaños feliz) como ha sucedido con el Bicentenario de los Estados Unidos, ni en una mera excusa para el turismo. Además, el bicentenario fue un acontecimiento que trascendió lo puramente francés. En una gran parte del mundo los medios de comunicación, de la prensa a la televisión, le dieron un grado de preeminencia que casi nunca se otorga a los acontecimientos relativos a un solo país extranjero, y en una parte todavía mayor del mundo los académicos le concedieron un trato de cinco estrellas. Unos y otros conmemoraron la Revolución con el convencimiento de que era relevante para la realidad contemporánea.

Sin duda, la Revolución francesa fue un conjunto de acontecimientos suficientemente poderoso y universal en su impacto como para transformar *permanentemente* aspectos importantes del mundo y para presentar, o al menos dar nombre, a las fuerzas que continúan transformándolo.

Incluso si dejamos Francia aparte, cuya estructura legal, administrativa y educativa sigue siendo en esencia la que le legó la Revolución que estableció y dio nombre a los departamentos donde viven los franceses, siguen siendo numerosos los cambios permanentes cuyo origen se remonta a la Revolución. La mitad de los sistemas legales del mundo se basan en el código legal cuyas bases sentó. Países tan alejados de 1789 como el Irán fundamentalista

son básicamente estados nacionales territoriales estructurados según el modelo que la Revolución trajo al mundo junto a gran parte del vocabulario político moderno. Todos los científicos del mundo, y fuera de los Estados Unidos todos los lectores de este libro, siguen pagando un tributo cotidiano a la Revolución al utilizar el sistema métrico que ésta inventó y propagó. Más concretamente, la Revolución francesa devino parte de las historias *nacionales* de grandes zonas de Europa, América e incluso Oriente Medio, a través del impacto directo sobre sus territorios y regímenes (por no mencionar los modelos ideológicos y políticos que se derivaron de ella, ni la inspiración o el terror que suscitaba su ejemplo). ¿Quién podría comprender la historia de, por ejemplo, Alemania a partir de 1789 sin ella? De hecho, ¿quién podría entender algo de la historia del siglo XIX sin ella?

Por otra parte, si algunos de los modelos establecidos por la Revolución francesa ya no tienen mucho interés práctico, por ejemplo la revolución burguesa (aunque no sería acertado decir lo mismo de otros, como el estado territorial de ciudadanos o el «estado-nación»), otras de sus innovaciones mantienen su potencial político. La Revolución francesa hizo ver a los pueblos que su acción podía cambiar la historia, y de paso les ofreció el eslogan más poderoso jamás formulado dada la política de democracia y gente común que inauguró: Libertad, Igualdad, Fraternidad. Este efecto histórico de la Revolución no lo desmiente la demostración de que (salvo momentáneamente) es probable que la mayoría de hombres y mujeres franceses no estuvieran implicados en la Revolución, permaneciendo inactivos y, a veces, incluso hostiles; ni de que la mayoría de ellos no fuesen jacobinos entusiastas; o de que la Revolución francesa viera mucho gobierno «en nombre del pueblo» pero muy poco gobierno del pueblo, caso que se da en la mayoría de los demás regímenes a partir de 1789; o de que sus líderes tendían a identificar «el pueblo» con la gente «bienpensante», como también es el caso en algunos otros. La Revolución francesa demostró el poder de la gente corriente de un modo que ningún gobierno posterior se ha permitido a sí mismo olvidar (aunque sólo sea en la forma de ejércitos de reclutas improvisados y mal adiestrados que derrotaron a las mejores y más experimentadas tropas de los antiguos regímenes).

De hecho, la paradoja del revisionismo es que pretende disminuir la significancia histórica y la capacidad de transformación de la revolución, cuyo extraordinario y duradero impacto es totalmente evidente y sólo puede pasar desapercibido mediante la combinación del provincianismo intelectual y el uso de anteojeras, o debido a la miopía monográfica que es la enfermedad profesional de la investigación especializada en archivos históricos.

El poder del pueblo, que no es lo mismo que la versión domesticada de éste expresada en elecciones periódicas mediante sufragio universal, se ve en pocas ocasiones, y

se ejerce en menos. Cuando se da, como sucedió en varios continentes y ocasiones en el año del bicentenario de la Revolución francesa (cuando transformó los países de la Europa del Este), es un espectáculo impresionante y sobrecogedor. En ninguna revolución anterior a 1789 fue tan evidente, tan inmediatamente efectivo ni tan decisivo. Fue lo que hizo que la Revolución francesa fuese una revolución. Por eso no puede haber revisionismo alguno sobre el hecho de que «hasta principios del verano de 1789, el conflicto entre «aristócratas» y «patriotas» en la Asamblea Nacional se pareció al tipo de lucha sobre una constitución que sacudió a la mayoría de países europeos a partir de mediados de siglo ... Cuando la gente corriente intervino en julio y agosto de 1789, transformó el conflicto entre élites en algo bastante distinto», aunque sólo fuese porque provocó, en cuestión de semanas, el colapso entre el poder y la administración estatales y el poder de la clase rural dirigente. Esto es lo que confirió a la *Declaración de los Derechos del Hombre* una resonancia internacional mucho mayor de la que tuvieron los modelos norteamericanos que la inspiraron; lo que hizo que las innovaciones de Francia (incluido su nuevo vocabulario político) fuesen aceptadas más rápidamente en el exterior; lo que creó sus ambigüedades y conflictos; y lo que la convirtió en el acontecimiento épico, terrible, espectacular y apocalíptico que le confirió su singularidad, a la vez horripilante e inspiradora.

Esto es lo que hizo que los hombres y mujeres pensarán en ella como «la más terrible y trascendental serie de acontecimientos de toda la historia». Es lo que hizo que Carlyle escribiera: «Para mí, a menudo es como si la verdadera *Historia* (esa cosa imposible a la que me refiero cuando digo *Historia*) de la Revolución francesa fuese el gran Poema de nuestro Tiempo, como si el hombre que *podría* escribir la *verdad* sobre ella valiera tanto como todos los demás escritores y rapsodas juntos». Y esto es lo que hace que carezca de sentido que un historiador seleccione las partes de ese gran trastorno que merecen ser conmemoradas y las que deberían rechazarse. La Revolución que llegó a ser «el punto de partida de la historia del siglo XIX» no es este o aquel episodio entre 1789 y 1815, sino el conjunto de todos ellos.

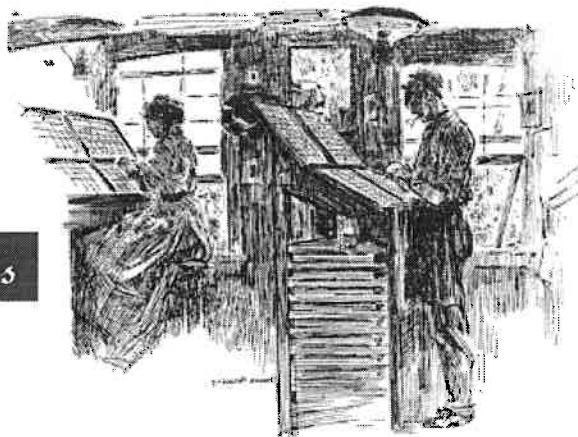
Afortunadamente, sigue viva. Pues la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad, junto con los valores de la razón y la Ilustración (aquellos sobre los que se ha construido la civilización moderna desde los días de la Revolución norteamericana) son más necesarios que nunca cuando el irracionalismo, la religión fundamentalista, el oscurantismo y la barbarie están ganando terreno otra vez. De modo que bueno es que en el año del bicentenario hayamos tenido ocasión de pensar de nuevo sobre los extraordinarios acontecimientos históricos que transformaron el mundo hace dos siglos.

Que sea para bien".

□

## ...Lo hubiéramos publicado

### *El Manifiesto de los Plebeyos*



BABEUF, QUE HABÍA APOYADO EL MOVIMIENTO DE 9 DE TERMIDOR (QUE SIGNIFICÓ EL FIN DEL COMITÉ DE SALUD PÚBLICA Y LA CAIDA DE LOS JACOBINOS ROBESPIERRISTA) SE PERCATÓ CON BASTANTE RAPIDEZ DEL SENTIDO BURGUÉS DEL NUEVO RÉGIMEN QUE SE CONSTRUÍA Y ENTRÓ EN CONTRADICCIÓN CON ÉL. ELLO LE SUPUSO LA DETENCIÓN. ESTUVO DETENIDO HASTA EL 18 DE DICIEMBRE DE 1794. PARA ENMARCAR EL RUMBO CONTRAREVOLUCIONARIO DE TERMIDOR, PODEMOS CITAR QUE EL 12 DE NOVIEMBRE (22 BRUMARIO) HABÍA SIDO CLAUSURADO EL CLUB DE LOS JACOBINOS Y QUE EL 24 DE DICIEMBRE (4 NIVOSO), HABÍA SIDO ABO-LIDA LA LEY DEL MAXIMUM. EL CONJUNTO DE LA POLÍTICA ECONÓMICA Y SOCIAL DE TERMIDOR FUE DE INSTAURACIÓN DEL RÉGIMEN CAPITALISTA DE PRODUCCIÓN, EL LIBERALISMO ECONÓMICO MÁS DES-ATADO. COMO DICE GUERIN: "SE SACRIFICABA DE-LIBERADAMENTE A LOS POBRES... AL TIEMPO QUE SE LES QUITABA EL PAN DE LA BOCA, PRIVABAN A LOS SANS CULOTTES DE UNA DE SUS CONQUISTAS ESENCIALES: LA LIBERTAD POLÍTICA." EL PRIME-RO DE ABRIL DE 1795 (12-13 GERMINAL DEL AÑO III) SE PRODUJO UNA INSURRECCIÓN POPULAR EN PARIS, COMO EXPRESIÓN DE LA DESESPERACIÓN POPULAR QUE FUE SEGUIDA DE LAS JORNADAS DE 1-4 DE PRADIAL. LA DERROTA DEL MOVIMIENTO POPULAR FUE YA TOTAL. POR SU PARTE, BABEUF HABÍA EMPEZADO A PUBLICAR SU PERIÓDICO "EL TRIBUNO DEL PUEBLO" DESDE VERANO DEL 94, QUE SIGUIÓ PUBLICÁNDOSE HASTA EL 24 DE ABRIL DE 1796. A RAÍZ DE LOS ARTÍCULOS DEL TRIBUNO ESTUVO DETENIDO ENTRE FEBRERO Y NOVIEMBRE DE 1795, EN PARIS, EN BAUDETS Y EN ARRÁS. LA CÁRCEL LE PERMITIÓ REALIZAR UNA REFLEXIÓN SOBRE LO QUE ESTABA OCURRIENDO Y TRAZAR LOS PLANES DE UN NUEVO PROYECTO POLÍTICO: ESTABLECER LA IGUALDAD DE HECHO.

BABEUF, SALIDO DE LA CÁRCEL GRACIAS A LA AMNISTÍA CONCEDIDA POR EL DIRECTORIO, REEMPRENDE INMEDIATAMENTE LA PUBLICACIÓN DE SU PERIÓDICO «LE TRIBUN DU PEUPLE». SUS IDEAS SOCIALES Y POLÍTICAS ESTABAN CLARAS Y SU PROGRAMA ERA COHERENTE. TODAVÍA ERA NECESARIO PROPAGARLAS Y CONTINUAR FIRME EN LAS POSICIONES DEFENDIDAS. DURANTE LAS SEMANAS QUE SEPARAN LA REAPARICIÓN DEL «TRIBUN» Y EL FRACASO DE LA CONSPIRACIÓN, BAHEUF SE COM-PORTA COMO UN JEFE DE PARTIDO: DESIGNA LOS OB-JETIVOS Y CRITICA LOS PERIÓDICOS REPUBLICA-

NOS QUE PACTAN CON EL DIRECTORIO; CONTRIBUYE EMINENTEMENTE AL RENACIMIENTO DEL MOVIMIENTO DEMOCRÁTICO Y A LA ORGANIZACIÓN DE LOS GRU-POS REVOLUCIONARIOS; DENUNCIA LA REACCIÓN Y ESTABLECE UN BALANCE EN SU PERIÓDICO DE LOS BENEFICIOS DEL «SISTEMA DE LA IGUALDAD» Y DE LAS VILLANÍAS DICTATORIALES. SUS ÚLTIMAS LLA-MADAS CORRESPONDEN A LA ÉPOCA EN QUE FUE CONSTRUIDO EL APARATO INSURRECCIONAL BABOUVISTA. LAS FRASES APASIONADAS DE BAHEUF REVELAN A LA VEZ LA GRANDEZA MESIÁNICA DEL HOMBRE Y LAS INCERTIDUMBRES DE LA TENTATIVA.

BABEUF PRESENTÓ EN EL ÍNDICE DE SU PERIÓ-DICO EL MANIFIESTO BAJO EL TÍTULO «EXTRACTO DEL GRAN MANIFIESTO A PROCLAMAR PARA REESTABLECER LA «IGUALDAD DE HECHO». NECESI-DAD PARA TODOS LOS DESGRACIADOS FRANCESES DE UNA RETIRADA AL MONTE SAGRADO O DE LA FORMA-CIÓN DE UNA VENDÉE PLEBEYA». EN ÉL SE ENCUEN-TRA LO ESENCIAL DE LOS PROYECTOS SOCIALISTAS Y POLÍTICOS DE LOS BABOUVISTAS. BABEUF, QUE HABÍA CONSTATADO A SU SALIDA DE LA CÁRCEL LA DESBANDADA POPULAR Y LAS VACILACIONES DE LOS DEMÓCRATAS, VIÓ COMO UNA NECESIDAD MOSTRAR, LO MÁS RÁPIDAMENTE POSIBLE, «LO QUE ERA NE-CESSARIO HACER». EN EL PROSPECTO APARECIDO AL MISMO TIEMPO QUE EL NÚMERO 34 DE «LE TRIBUN DU PEUPLE», ESCRIBÍA: "PERSUADIDO ETERNAMEN-TE DE QUE NO SE PUEDE HACER NADA GRANDE SIN TODO EL PUEBLO, CREO QUE ES NECESARIO AÚN, PARA HACER ALGUNA COSA CON ÉL, MOSTRARLE CONTINUAMENTE «LO QUE ES NECESARIO HACER» Y TEMER MENOS LOS INCONVENIENTES DE LA PUBLI-CIDAD DE LOS QUE LA POLÍTICA SE APROVECHA, QUE CONTAR CON LAS VENTAJAS DE LA FUERZA COLOSAL QUE DELATA SIEMPRE LA POLÍTICA... TENEMOS QUE CALCULAR LAS FUERZAS QUE SE PIERDEN DEJANDO LA OPINIÓN EN LA APATÍA, SIN ALIENTO Y SIN OBJETO, Y TODO LO QUE SE GANA ACTIVÁN-DOLA Y ENSEÑÁNDOLE EL «FIN»". TODO EL NÚMERO 34 DE «LE TRIBUN DU PEUPLE» QUE PRECEDE AL MANIFIESTO, NO ES NADA MÁS QUE UNA LLAMADA A LA OPINIÓN PARA QUE DESPIERTE, A QUE NO SE DEJE GANAR POR AQUELLOS QUE QUIEREN LLEVAR AL MOVIMIENTO POPULAR POR LA VÍA DE LA MODE-RACIÓN (FOUCHÉ, BARRAS, ETC.) Y PARA HABLAR, COMO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX, DE LA VÍA DE LA «COLABORACIÓN DE CLASE Y DEL REFORMISMO». EL MANIFIESTO DE LOS PLEBEYOS FUE EL PRETEX-TO PARA NUEVAS PERSECUCIONES CONTRA BABEUF.

# El Manifiesto de los Plebeyos

*Gracchus Babeuf*



¡Patriotas! ¡Estáis un poco descorazonados! ¡Me atrevería a decir que sois un poco pusilánimes! Estáis espantados porque sois muy pocos y teméis el fracaso. Pero acabáis de ver, y os lo han dicho, que queda muy poco que retroceder. ¡Vencer o morir!, no habéis olvidado que éste fue nuestro gran juramento. Vuestros enemigos os apresuran a llegar a la manos: y yo también. Procediendo de otra forma de la que ellos lo entienden, podéis salvar a la patria. Os haré ser, a pesar vuestro, valientes. Os forzaré a llegar al enfrentamiento con nuestros adversarios comunes... ¡Hombres libres! No soy imprudente en absoluto... no soy prematuro en absoluto... Todavía no sabéis dónde y cómo quiero ir. Veréis pronto mi camino; y, o bien no sois demócratas, o juzgaréis que éste es el bueno y el seguro. En principio somos pocos obreros, es verdad; pero pronto habremos agrupado a los que hace falta.

(...) ¡Patriotas! Lo he hecho todo para haceros reconocer «atentos y convencidos» la necesidad de detestar el régimen aristocrático bajo el que estamos encadenados, y para haceros ver, de una forma igualmente manifiesta, que solamente podréis vivir después del retorno de la democracia, que ya habéis conquistado. Lo he hecho, porque he creído que «ha llegado la hora» de emprender el combate entre vosotros y los

pérfidos enemigos de un sistema equitativo. ¡Ahora sois vosotros quienes debéis forzar el combate! Esto es lo que yo he querido. Debe ser forzado, digo, porque vuestros enemigos no pueden desconocer, y vosotros mismos no lo podéis disimular, «lo que queremos». Ya no tenemos tradición. Creo, he creído siempre, que si dejamos escapar este momento para llegar a las manos, no nos quedará por mucho más tiempo la esperanza de reconquistar este estado de libertad y de felicidad por el que hemos hecho tantos sacrificios.

Que el gobierno, tan alabado por los republicanos y tan cordialmente aborrecido por los patricios y los monárquicos; que el gobierno justifique las esperanzas de unos y pague el odio de los otros con una retribución merecida. Que ayude, en lugar de impedir, los movimientos necesarios para devolver al pueblo sus derechos. Que los miembros del Directorio ejecutivo 'tengan la suficiente virtud para minar su propio establecimiento'. Que se dediquen voluntariamente, y que sean los primeros en desdenar, todo el andamiaje de la aristocracia «superlativa», esta institución gigantesca que se sostiene siempre difícilmente, porque contrasta demasiado con los principios que nos han hecho hacer la revolución. Que rechacen todo este aparato, toda esta pompa veneciana, esta

magnificencia casi monárquica, que escandaliza a nuestros ojos que sólo están acostumbrados ya a admirar lo simple y lo que se acerca a la igualdad. Que protejan, en lugar de continuar persiguiendo, a los apóstoles de la democracia, y que dejen predicar libremente la santa moral. Que sean tan grandes como lo fueron Agis y Cleomena, en situaciones muy parecidas a la suya ( ... ) [Babeuf condena seguidamente la quietud de los demócratas y sus vacilaciones para combatir al gobierno. Muestra que su fin no es establecer un nuevo régimen político, sino un nuevo régimen social basado en la igualdad, del que no se puede diferir la llegada.]

(...) Las instituciones tienen que asegurar la «felicidad común», la comodidad de todos los asociados.

Recordemos algunos de los principios fundamentales desarrollados en nuestro último número, en el artículo *De la guerra de los ricos y de los pobres*. Repeticiones de este género no aburren lo que interesan.

Señalábamos que la «perfecta igualdad» es de derecho primitivo: que el pacto social lejos de atentar contra este derecho natural, tiene que dar a cada individuo garantías de que este derecho no será nunca violado; que además, nunca deberían existir instituciones que favorecieran la desigualdad, la codicia, que pudieran permitir evadir lo necesario para



unos, para formar lo superfluo para otros. Que sin embargo había sucedido lo contrario, que convenciones absurdas se habían introducido en la sociedad y habían protegido la desigualdad, habían permitido el despojo de la mayoría de la minoría; que existieron épocas en las que los resultados de estas asesinas reglas sociales, fueron que la universalidad de las riquezas se había concentrado en las manos de unos pocos; que la paz que es natural cuando todos son felices, entonces era necesariamente precaria; que la masa que no podía continuar existiendo, al no poseer nada, encontrando solamente corazones inhumanos en la casta que se había apoderado de todo, estos efectos determinaban la época de estas grandes revoluciones, fijaban los períodos memorables, predichos en el libro del Tiempo y del Destino, en las que el cambio radical en el sistema de propiedad se convierte en inevitable, donde la revuelta de los pobres contra los ricos es una necesidad a la que ya nada puede vencer.

Nosotros hemos demostrado que en 1789, estábamos en este momento, y que es por esto que entonces estalló la revolución.

Hemos demostrado que, después de 1789, singularmente desde 1794 y 1795, la aglomeración de las calamidades y la opresión pública habían hecho urgente la conmoción majestuosa del pueblo contra sus expoliadores y sus opresores...

[Babeuf utiliza seguidamente un conjunto de situaciones sacado de la historia republicana de Roma, para demostrar que en una situación parecida, a la que, en su opinión, conocía el pueblo de París en 1795, el no «respetar las propiedades» era conforme a la naturaleza humana.]

(...) No es la igualdad mental lo que necesita un hombre que pasa hambre o que tiene necesidades: la tenía, esta igualdad, en el estado natural. Repito, porque no es un don de la sociedad; y porque para limitar aquí los derechos del hombre, era mejor para él quedarse en el es-

tado natural, buscando y disputando su subsistencia en los bosques o al borde del mar o de los ríos... La primera y la más peligrosa de las objeciones, además de la más inmoral, es el pretendido derecho a la propiedad, en su acepción común. ¡El derecho a la propiedad! Pero, ¿cuál es pues este derecho a la propiedad? ¿Se entiende por ello el derecho de disponer de ella a su agrado? Si se entiende así, lo proclamo en voz alta, es reconocer la «ley del más fuerte», es engañar el deseo de la asociación, es recordar a los hombres el ejercicio de los derechos de la naturaleza, y provocar la disolución del cuerpo político. Si, por el contrario, no se entiende así, me pregunto cuál será la medida y el límite de este derecho, ya que al fin de cuentas es necesario uno. ¿No lo esperaréis de la moderación del propietario? (...)

(...) ¿Queréis de buena fe la felicidad del pueblo? ¿Queréis tranquilizarlo? ¿Queréis ligarlo indisolublemente al éxito de la revolución y al establecimiento de la República? ¿Queréis acabar con sus inquietudes y sus indigestiones intestinas?, declarad hoy que la base de la constitución republicana de los franceses será el límite al derecho de propiedad.

(...) No es más en «los espíritus» donde hay que hacer la revolución; no es allí donde hay que buscar el éxito: desde hace tiempo ya está hecha y es perfecta, toda Francia os lo atestigua: es «en las cosas» donde es necesario que esta revolución, de la que depende la felicidad del género humano, se haga. ¡Eh!, ¿qué importa al pueblo, qué importa a todos los hombres un cambio de opinión que no les procure nada más que una felicidad ideal? Uno puede quedarse extasiado, sin duda, ante este cambio de opinión; pero esta beatitud espiritual sólo conviene a los buenos espíritus y a los hombres que gozan de todos los bienes de la fortuna. Les es bien fácil a éstos, embriagarse de libertad y de

igualdad: también el pueblo bebió la primera copa con delicia, también se embriagó. Pero temed que esta borrachera no pasa y que, estando más calmado y siendo más desgraciado que antes, no lo atribuya a la seducción de algunos facciosos, y no se imagine haber sido el juguete de las pasiones o de los sistemas de la ambición de algunos individuos. La situación moral del pueblo no es hoy nada más que un sueño que es necesario realizar, y no lo podéis hacer de otra forma que haciendo «en las cosas» la misma revolución que habéis hecho «en los espíritus».

(...) ¿Es «ley agraria» lo que queréis?, se alarmarán mil voces de hombres honestos. NO: es más que esto. Sabemos qué argumento invencible nos opondrían. Nos dirían, con razón, que la ley agraria no puede durar más que un día; que desde la mañana siguiente de su promulgación, se restablecería la desigualdad. Los tribunales de Francia que nos han precedido, han concebido mejor el verdadero sistema de la felicidad social. Han sentido que tenía que residir en instituciones capaces de asegurar de mantener inalterablemente la «igualdad de hecho».

La «igualdad de hecho» no es una quimera. El ensayo práctico fue emprendido felizmente por el tribuno Licurgo. Se sabe cómo llegó a instaurar este sistema admirable, en el que las cargas y las ventajas de la sociedad estaban igualmente repartidas, en el que todos tenían lo suficiente, y en el que nadie podía esperar lo superfluo.

Todos los moralistas de buena fe reconocieron este gran principio e intentaron consagrarlo. Los que lo enunciaron más claramente fueron, en mi opinión, los hombres más estimables y los más distinguidos tribunos. El judío Jesucristo no merece este título sino es en forma mediocre, ya que expresó demasiado obscuramente su máxima: «Ama a tu prójimo como a ti mismo». Esto insinúa, pero no dice explícitamente, es que la primera de todas las le-

yes es que ningún hombre puede pretender legítimamente que ninguno de sus semejantes sea menos feliz que él.

J. Jacques ha precisado mejor este mismo principio, cuando ha escrito: «Para que el estado social sea perfeccionado, es necesario que cada uno tenga lo suficiente»<sup>1</sup>, y que ninguno tenga demasiado. Este corto párrafo es, en mi opinión, el elixir del contrato social. Su autor lo ha hecho tan inteligible como le era posible en el tiempo en que escribía y pocas palabras bastan a quien sabe comprender.

Escuchar a Diderot, no dejará equívoco sobre cuál es el único y verdadero sistema de sociabilidad conforme a la justicia: «Hablad tanto como queráis dice- sobre la mejor forma de gobierno, no habréis hecho nada en tanto no hayáis destruido los gérmenes de codicia y de la ambición.» No es necesario ningún comentario para explicar que, la mejor forma de gobierno, es que sea imposible a todos los gobernadores convertirse en más ricos o más fuertes en autoridad que cada uno de sus hermanos; para que en una justa, igual y suficiente parte de las ventajas para cada individuo, se encuentren los límites de la codicia y de la ambición.

Robespierre os dirá también, que éstas son las bases de todo pacto fundado en la igualdad de los derechos primitivos o de la naturaleza. «El fin de la sociedad -dice en su *Declaración de Derechos*- es la felicidad común -es decir, evidentemente, la felicidad igual de todos los individuos- que nacen iguales en derechos y necesidades.» Y más lejos esta otra máxima de moral eterna: «No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti -es decir- haz a los otros lo que querrías que te hicieran a ti (...).»

Y, ¿no es a esto, a lo que, armado con la razón más soberana, Saint-Just, cuando parecía querer responder a sus verdades incontestables, daba una doble protección, al dirigiros estas importantes palabras a vosotros,

*Sans-culottes*, oprimidos siempre?: «Los desgraciados son las potencias de la tierra, tienen derecho a hablar como dueños a los gobiernos que actúan con negligencia hacia ellos.»

(...) La religión de la «pura igualdad», que nos atrevemos a predicar a todos nuestros hermanos despojados y hambrientos, quizá les parezca a ellos mismos, por más natural que les sea; les parecerá, digo, quizá nueva pero por ser tan viejos en nuestras bárbaras y numerosas instituciones, que casi no podemos concebir que sean más justas y más simples (...).

[Babeuf hace seguidamente un llamamiento a la tradición propia de la Revolución Francesa, citando los textos igualitarios de los hombres que después del 9 termidor han «cambiado de camisa»: Tallien, en «Ami des sans-culottes» en 1793, y Fouché en su decreto del 24 brumario del año II (14 de noviembre de 1793).]

¿Es necesario para restablecer los derechos del género humano y hacer cesar todos los males, es necesario una «retirada al Monte Sagra-do o una *Vendée plebeya*? ¿Que todos los amigos de la «igualdad» estén listos y se den por aludidos! ¿Que cada uno de ellos se llene de la incomparable belleza de esta empresa! ¡Los Israelitas a liberarse de la servidumbre egipcia! ¡Llegar a la posesión de las tierras de Canaán! ¿Qué expedición fue nunca más digna de iluminar los grandes corajes? El Dios de la Libertad, estemos seguros de ello, protegerá a los «Moisés» que la querrán dirigir. Nos lo ha prometido sin necesidad del intermediario Aaron, del que no sabemos qué hacer, como tampoco de su colega el vicario. Nos lo han prometido, sin aparición milagrosa en el zarzal ardiente. Dejemos a un lado todos estos prodigios, todas estas necedades. Las inspiraciones de las divinidades republicanas se manifiestan simplemente bajo los auspicios de la naturaleza (Dios Supremo) por la voz del corazón de los

republicanos<sup>2</sup>. Nos ha sido revelado, pues, que mientras numerosos «Josué» combatirán en la llanura sin necesidad de detener el sol, muchos, en lugar del legislador de los Hebreos, estarán en la verdadera «Montaña Plebeya». Allí trazarán, al dictado de la justicia eterna, el decálogo de la santa humanidad, del *sans-culottisme*, de la imprescriptible equidad. Proclamamos, bajo la protección de nuestras cien mil picas y de nuestras lenguas de fuego, el primer código verdadero de la naturaleza, que no podrá ser nunca quebrantado.

Explicaremos claramente qué es la «felicidad común, fin de la sociedad».

Demostraremos que la suerte de todo hombre no debe acabar al pasar del estado natural al social.

Definiremos la propiedad. Probaremos que la tierra no es de nadie, sino que es de todos. Probaremos que todo lo que un individuo acapara más allá de lo que le es necesario para su alimentación, es un robo. Probaremos que el pretendido derecho a la alienabilidad es un infame atentado populicida. Probaremos que la «herencia por familia» es un error no menos grande; que aísla a todos los miembros de la asociación, y que hace de cada familia una pequeña república, que no puede dejar de conspirar contra la más grande y que consagra la desigualdad.

Probaremos que todo lo que un miembro del cuerpo social tiene «por debajo» de los suficiente a sus necesidades de toda especie y de cada día, es el resultado de una expropiación de su propiedad individual hecha por los acaparadores de bienes comunes.

Que, en consecuencia, todo lo que un miembro del cuerpo social tiene «por encima» de los suficiente a sus necesidades de toda especie y de cada día, es el resultado de un robo hecho a los otros asociados, que priva necesariamente a un número más o menos grande de ellos, de su parte en los bienes comunes.

Que los razonamientos, por más sutiles que sean, no pueden prevalecer sobre las verdades inalterables.

Que la superioridad de los talentos y de las industrias no es más que una quimera y un cebo especial que siempre ha servido a los complots de los conspiradores contra la igualdad.

Que la diferencia de valor y de mérito en el trabajo de los hombres, reposa en la opinión de que algunos de entre ellos han sentado y han sabido hacer prevalecer.

Que es sin duda incorrecto que esta opinión haya apreciado la jornada del que hace un reloj, como veinte veces superior a la jornada del que traza los surcos.

Que es sin embargo con ayuda de esta estimación que la ganancia de un obrero relojero le ha llevado a adquirir el patrimonio de veinte obreros de arado, a los que ha expropiado por este medio.

Que todos los proletarios lo son por el resultado de la misma combinación de todas las otras relaciones de la producción, pero que todas parten de la diferencia de valor, establecida entre las cosas por la única autoridad de la opinión.

Que es absurda e injusta la pretensión de querer una recompensa más grande para aquel cuya tarea exige un mayor grado de inteligencia, y más aplicación y tensión de espíritu; esto no amplía en nada la capacidad de su estómago.

Que ninguna razón puede pretender una recompensa que exceda de lo suficiente para las necesidades humanas.

Que también es fruto de la opinión que el valor de la inteligencia, y quizá haya que examinarlo si el valor de la fuerza natural y física, no vale nada.

Que son los inteligentes los que han dado tan alto precio a las concepciones de sus cerebros y que si hubieran sido los fuertes los que hubiesen reglamentado las cosas, habrían establecido sin duda que el mérito de los brazos vale tanto como

el de la cabeza y que la fatiga de todo el cuerpo podría ser compensada con la de la única parte pensante.

Que sin esta igualdad, se da a los más inteligentes, a los más industrializados, una patente para acaparar, un título para despojar impunemente a los que lo son menos.

Que es de este modo como se destruyó, derribando en el estado social, el equilibrio de la comodidad, ya que no hay nada que esté mejor demostrado que nuestra gran

máxima: «no se llega a tener demasiado si no es haciendo que los otros no tengan lo suficiente».

Que nuestras instituciones civiles, nuestras transacciones recíprocas no son más que actos de un bandidaje perpetuo, autorizados por leyes bárbaras y absurdas, a la sombra de las cuales solamente nos ocupamos en despojarnos mutuamente.

Que nuestra sociedad de bribones implica, a causa de sus atroces convenciones primordiales, toda cla-

No. 23.

LE TRIBUN DU PEUPLE, (1)

O U

LE DÉFENSEUR

DES DROITS DE L'HOMME;

EN CONTINUATION

DU JOURNAL DE LA LIBERTÉ DE LA PRESSE.

Par GRACCHUS BABEUF.

Le but de la société est le bonheur commun. *Droits de l'Homme, art. 1er.*

Du 14 Vendémiaire, l'an 3<sup>me</sup>. de la République.

*Plus rapides et imposans que fuit le peuple pour recouvrer ses droits et compléter la révolution du 9 thermidor.*

*Noms de toutes les sections qui ont adhéré à la mémorable pétition de la société ci devant électorale, qui demanda l'aneantissement de toute tyrannie, les droits, la liberté et le bonheur du peuple.*

*Preuves sérieuses de l'existence d'une faction des défenseurs des droits de l'Homme, et combien elle se grossit.*

Les journées des 10 et 11 vendémiaire seront mar-

(1) Je change de titre ainsi que j'ai annoncé que je le

se de vicios, de crímenes y de desgracias contra las que algunos hombres de bien se unen en vano para hacerles la guerra, que no pueden hacerla triunfar porque no atacan los males desde su raíz y aplican únicamente paliativos sacados de la reserva de ideas falsas de nuestra depravación orgánica.

Que queda claro, por lo que precede, que todo lo que poseen aquellos que tienen algo más que su parte individual de los bienes de la sociedad, es robo y usurpación.

Que por tanto es justo recuperar lo. Que el que pudiera probar que, gracias solamente a las fuerzas naturales, es capaz de hacer tanto como hacen cuatro personas juntas y que, en consecuencia, exige la retribución de cuatro, no dejaría por ello de conspirar contra la sociedad, porque destruiría el equilibrio por este único medio y destruiría la preciosa igualdad.

Que la prudencia ordena a todos los asociados a reprimir este tipo de hombre, a perseguirle como a una plaga social, a reducirle a no poder hacer más tarea que la de uno, para no poder exigir más recompensa que la de uno solo.

Que solamente es una especie la que ha introducido esta locura asesina, de distinción de mérito y de valor, y que también es ella quien conoce la desgracia y las privaciones.

Que no deben existir privaciones en las cosas que la naturaleza nos da a todos, que son producto de todos, sino es una causa de accidentes inevitables de la naturaleza, y en este caso, las privaciones tienen que ser soportadas y repartidas entre todos igualitariamente.

Que de este modo las producciones de la industria y del genio se convierten en propiedad de todos, de dominio de toda la asociación desde el mismo momento en que los inventores y los trabajadores las han hecho aparecer; ya que no son más que compensaciones de las invenciones precedentes del genio de la in-

dustria, de los que estos inventores y estos trabajadores se han aprovechado gracias a la vida en sociedad, y que les han ayudado en sus descubrimientos.

Que, ya que los conocimientos adquiridos son de dominio público, deben ser repartidos igualitariamente entre todos.

Que es una verdad mal constatada por mala fe, prejuicio o inflexión, es decir que esta repartición convertiría a todos los hombres en iguales, con la misma capacidad y el mismo talento.

Que la educación cuando es desigual es una monstruosidad, del mismo modo que cuando es patrimonio exclusivo de una parte de la asociación, ya que entonces se convierte, en manos de esta parte, en un montón de máquinas, en una provisión de armas de toda clase, con ayuda de las cuales esta primera parte combate a la otra desarmada, llegando fácilmente, en consecuencia, a yugularla, a engañarla, a despojarla, a esclavizarla bajo las cadenas más vergonzosas.

Que no es verdad menos importante que la que ya hemos citado y que un filósofo ha proclamado en estos términos: «Hablad tanto como queráis, sobre la forma de gobierno, no habréis hecho nada en tanto no hayáis destruido los gérmenes de la codicia y de la ambición.»

Que es necesario, pues, que las instituciones sociales nos lleven a un punto en el que nieguen a todo individuo la esperanza de llegar a ser más rico, más potente y más distinguido que ninguno de sus iguales.

Que es necesario, para precisar todavía más esto, llegar a «encadenar la suerte»; a hacer la de cada asociado independiente de las circunstancias felices o desgraciadas; «a asegurar a cada uno y a su descendencia, por numerosa que sea, lo suficiente y nada más que lo suficiente»; y a cerrar todas las vías posibles para que nunca puedan obtener más allá de esta parte individual de los productos de la naturaleza y del

trabajo.

Que el único medio de llegar hasta aquí, es establecer la «administración común»; suprimir propiedad particular; ligar cada hombre al talento, a la industria que conoce; obligarle a depositar sus frutos en especie en el almacén común, y establecer una simple administración de distribución, una administración de subsistencia que, teniendo registrados a todos los individuos, y a todas las cosas, hará repartir estas últimas en la igualdad más escrupulosa y las depositará en el domicilio de cada ciudadano.

Que este gobierno, que la experiencia nos demuestra que es practicable, ya que se aplica a un millón doscientos mil hombres de nuestros doce ejércitos (lo que es posible en pequeño lo es en grande)<sup>3</sup>, que este gobierno es el único del que puede resultar la felicidad universal, inalterable, sin mezcolanzas; «la felicidad común, fin de la sociedad».

Que este gobierno hará desaparecer los límites, las vallas, los muros, las cerraduras de las puertas, las disputas, los procesos, los robos, los asesinatos, todos los crímenes: los tribunales, las cárceles, las horcas, las penas, el desespero que causan todas estas calamidades; el ansia, la envidia, la insaciedad, el orgullo, los engaños, la duplicidad, en resumen, todos los vicios; y más aún, y sin duda este punto es el esencia, «el gusano roedor» de la inquietud general, particular, perpetua de cada uno de nosotros, por nuestra suerte de mañana, del próximo mes, del año siguiente, de nuestra vejez, la de nuestros hijos y la de sus hijos.

Este resumen de este terrible manifiesto que ofreceremos a la masa oprimida del Pueblo francés, del que te damos un primer esbozo para empezarle a «dar gusto».

¡Pueblo, despierta a la esperanza!, acaba con la desesperación que te sepulta.

(... ) Despierta a la vista de un

futuro feliz. ¡Amigos de los reyes!, perded toda esperanza de que los mallos con los que habéis abrumado al pueblo le sometán para siempre jamás al yugo de uno solo. ¡Y vosotros, patricios!, ¡ricos!, ¡tiranos republicanos! renunciad igualmente, y todos a la vez, a vuestras especulaciones opresivas, sobre esta nación que no ha olvidado todavía sus juramentos a la libertad. Una perspectiva, más feliz que todo lo que podéis suponer, se abre a su vista. ¡Dominadores culpables!, en el momento en que creéis que podéis azotar sin peligro a este pueblo virtuoso con vuestro brazo de hierro, os hará sentir su superioridad, se liberará de vuestras usurpaciones y de vuestras cadenas, recuperará sus derechos primitivos y sagrados. Desde hace demasiado tiempo le estáis insultando en su agonía...

«El pueblo -decís- está sin vigor; sufre y muere sin atreverse a quejarse.» ¡El orgullo de la nación no se dejará pisar por estas humillaciones! ¡El nombre francés no pasará a la posterioridad acompañado de este envilecimiento! ¡Que este escrito sea la señal, la luz que reanime y vivifique todo lo que en otro tiempo tuvo calor y valentía!, todo lo que quemó con llama ardiente por la felicidad pública y la independencia perfecta. ¡Que el pueblo torne la primera idea verdadera de la *Igualdad!* Que estas palabras: «Igualdad», «iguales», «plebeyanismo» sean palabras de unión de todos los amigos del pueblo. Que el pueblo ponga a discusión todos los grandes principios; ¡que el combate se centre sobre el famoso tema de esta «igual-

dad» propiamente dicha y sobre el de la *propiedad!* ¡Que goce esta vez con la moral y que la llene de fuego sostenido hasta la consumación total de su obra! Que destruya todas las antiguas instituciones bárbaras y que las sustituya por aquellas que son dictadas por la naturaleza y la justicia eterna. Sí, ¡todos los males del pueblo están en el límite; no pueden empeorar! ¿No pueden repararse sino es un cambio total? ¿Que esta guerra del rico contra el pobre tome un color menos innoble? ¡Que deje de ser audaz por un lado y malvada por el otro! ¡Que los desgraciados respondan de una vez a sus opresores! Aprovechémonos de que nos han empujado hasta el límite. Avance- mos sin rodeos, como hombres que se sienten llenos de todas sus fuerzas: Marchemos francamente hacia la *Igualdad*. Veamos el «fin de la sociedad»; ¡veamos la «felicidad común»!

¡Pérfidos o ignorantes! ¿Gritáis que es necesario evitar la guerra civil? ¿Que no hay que echar entre el pueblo la antorcha de la discordia? (...) ¿Qué guerra civil es más irritante que aquella que muestra a todos los asesinos en un bando y a todas las víctimas sin defensa en el otro? ¿Clasificaríais de criminal a quien arma a las víctimas contra los asesinos? ¿No es mejor una guerra civil en la que las dos partes puedan defenderse recíprocamente? Que se acuse, si se quiere, a nuestro periódico de avivar la discordia. Tanto mejor: la discordia es mucho mejor que una horrible concordia en la que la gente muere de hambre. Que los partidos tomen posiciones; que la re-

belión sea parcial, general, instantánea, que retroceda, que se determine. ¡Nosotros estamos siempre satisfechos! ¡Que el «Monte sagrado» o la «*Vendée plebeyæ*» se formen en un solo punto o en los ochenta y seis departamentos! Que se conspire poco o mucho contra la opresión, secretamente o a la luz del día, en cien mil conciliábulos o en uno solo, poco nos importa ya que se conspire y los remordimientos e inquietudes acompañan siempre a los opresores. Hemos dado la señal para que muchos se den cuenta; para llamar a muchos cómplices; les hemos dado motivos suficientes y algunas ideas, estamos casi seguros que se conspirará. Que la tiranía intente, si puede, interceptarnos... El pueblo, se dice, no tiene guías. Que aparezcan, y el pueblo desde este mismo instante romperá las cadenas y conquistará el pan para él y para todas las generaciones venideras. Repetimos una vez más: Todos los males están en el límite; no pueden empeorar; ¡no pueden repararse si no es con un cambio total!... ¡Que todo se confunda!... ¡que todos los elementos se envuelvan, se mezclen y choquen entre sí!... ¡Que todo se convierta en caos y que del caos salga un mundo nuevo y regenerado!

«*Apresurémonos, después de mil años, a cambiar estas leyes groseras*».

«*Le Tribun du peuple*», número 35. 9 frimario del año IV (30 de noviembre de 1795), págs. 79-107.

#### Nota de la redacción.

Para editar este texto se ha utilizado la siguiente bibliografía:

- Babeuf. *Ecrits présentés par Claude Mazauric*. Messidor/Editions sociales. Paris, 1988.
- François-Noel Babeuf. *Realismo y utopía en la revolución francesa*. Sarpe. Biblioteca de la historia. Madrid, 1985.
- Irene Castells Oliván. *La revolución francesa (1789-1799)*. Editorial Síntesis. Madrid 1997.
- Daniel Guérin. *La lucha de clases en el apogeo de la revolución francesa. 1793-1795*. Alianza Editorial, Madrid 1974.

#### Notas

1.

2 Babeuf confirma aquí su ateísmo, o quizá mejor, su panteísmo naturalista.

3 Babeuf muestra aquí todo lo que su doctrina debe a la práctica del año II: tasación y requisición. La misma idea era entonces frecuentemente expresada y sería desarrollada por los socialistas utopistas en su proyecto de «ejércitos industriales» (Cf. M. Dommanget *pages choisies...*, *op. cit.*, notas, p. 262.)

Para descubrir la parte oculta y esencial de los hechos históricos, sociales, económicos o culturales...



## Boletín de suscripción a Realitat

Enviar a *Realitat*, Portal de l'Àngel, n.º. 42, 2.º 08002, Barcelona  
Teléfono 93-318 42 82

### TARIFA ANUAL:

España.....3.500 ptas.  
Resto del mundo.....5.000 ptas.(45 \$)  
Suscripción de ayuda.....5.000 ptas.

Nombre: \_\_\_\_\_

Dirección: C/ \_\_\_\_\_ n.º. \_\_\_\_\_ Población: \_\_\_\_\_

Código Postal: \_\_\_\_\_ Provincia: \_\_\_\_\_ Teléfono \_\_\_\_\_

Deseo suscribirme a *Realitat* a partir del número \_\_\_\_\_

**FORMA DE PAGO:** (Marcar con x la forma de pago elegida)

- Por giro postal n.º. \_\_\_\_\_ dirigido a la c.c.: Realitat-PCC 2100 3200 90 2201179605
- Talón bancario n.º. \_\_\_\_\_ dirigido a la c.c. indicada en la línea anterior
- Transferencia bancaria a la cuenta corriente: Realitat-PCC 2100 3200 90 2201179605
- Por domiciliación bancaria (en este caso, cumplimentar el recuadro siguiente)

### DATOS A CUMPLIMENTAR EN CASO DE DOMICILIACIÓN BANCARIA

Nombre de la entidad bancaria: \_\_\_\_\_

Domicilio de la Agencia \_\_\_\_\_

Población \_\_\_\_\_

N.º. de la Libreta o cuenta corriente:

Banco	Agencia	c.c.	N.º. de Cuenta Corriente
□□□□	□□□□	□□	□□□□□□□□□□

**Petición de números atrasados:** (Enviar a *Realitat*, Portal de l'Àngel, n.º. 42, 2.º. 08002, Barcelona).

Deseo recibir, a las señas que indico, los ejemplares atrasados que numero a continuación:

**Forma de de pago:**

Cheque bancario adjunto, por un importe de \_\_\_\_\_ ptas.

Giro postal n.º. \_\_\_\_\_, por \_\_\_\_\_ ptas.

Sellos de correos adjuntos, por un importe de \_\_\_\_\_ ptas.

**Mi dirección es:** Nombre \_\_\_\_\_ Tno. \_\_\_\_\_

Calle \_\_\_\_\_ n.º. \_\_\_\_\_ Código Postal \_\_\_\_\_

Localidad: \_\_\_\_\_ Provincia \_\_\_\_\_

# Quemar las naves

Poemario Impertinente

El día o la noche en que por fin lleguemos  
habrá que quemar las naves

pero antes habremos metido en ellas  
nuestra arrogancia masoquista  
nuestros escrúpulos blandengues  
nuestros menosprecios por sutiles que sean  
nuestra capacidad de ser menospreciados  
nuestra falsa modestia y la dulce homilía  
de la autoconmiseración

y no sólo eso  
también habrá en las naves a quemar  
hipopótamos de wall street  
pingüinos de la otan  
cocodrilos del vaticano  
cisnes de buckingham palace  
murciélagos de el pardo  
y otros materiales inflamables

el día o la noche en que por fin lleguemos  
habrá sin duda que quemar las naves  
así nadie tendrá riesgo ni tentación de volver

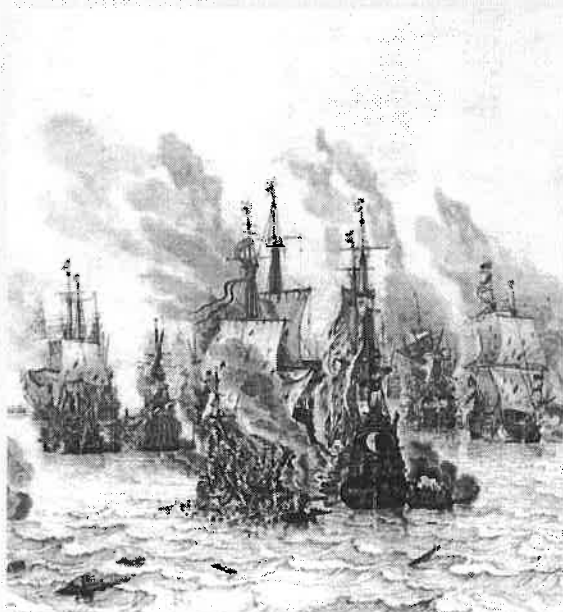


es bueno que se sepa desde ahora  
que no habrá posibilidad de remar nocturnamente  
hasta otra orilla que no sea la nuestra  
ya que será abolida para siempre  
la libertad de preferir lo injusto  
y en ese solo aspecto  
seremos más sectarios que dios padre

no obstante como nadie podrá negar  
que aquel mundo arduamente derrotado  
tuvo alguna vez rasgos dignos de mención  
por no decir notables

habrá de todos modos un museo de nostalgias  
donde se mostrará a las nuevas generaciones  
cómo eran  
paris  
el whisky  
claudia cardinale

Mario Benedetti



«La resistència a la opressió  
és la conseqüència  
dels altres drets de l'home  
i del ciutadà.

Hi ha opressió contra el cos social  
quan un sol dels seus membres  
és oprimat.

Hi ha opressió contra cada membre  
quan el cos social  
és oprimat.

Quan el govern oprimeix el poble,  
la insurrecció del poble sencer  
i de cada porció del poble  
és el més sant dels deures.

Quan la garantia social  
manca a un ciutadà,  
defensar-se ell mateix forma part  
del dret natural.

Dins un i altre cas,  
subjectar per normes legals  
la resistència a l'opressió  
és el darrer refinament  
de la tirania».

Masimilien de Robespierre

