



hebertistas o de los babuvistas como pequeños grupos “comunistas”, présago del movimiento futuro, el de la “revolución proletaria”.

Esta interpretación se halla ya en Jean Jaurès, en su *Historia socialista de la Revolución francesa*. Sin embargo, la obra rebasa por mucho ese esquema interpretativo gracias a la publicación de numerosos documentos, a veces *in extenso*, que dejan oír las voces múltiples de los revolucionarios y que muy a menudo contradicen el esquema interpretativo. [1].

Albert Mathiez reaccionó a esta interpretación “marxista” de una revolución “burguesa” que hacía incomprendible el acontecimiento histórico: no se privó de hablar de una “enorme necesidad”, una y otra vez repetida por “dóciles escoliastas”. [2]

El esquema terminó estallando tras la publicación de las grandes monografías basadas en trabajo de erudición, y consagradas por vez primera a los movimientos populares, escritas por Georges Lefebvre y sus discípulos, Richard Cobb, George Rudé, Albert Soboul y Kare Tonnesson. Lefebvre arrojó luz sobre la presencia de una revolución campesina autónoma en sus expresiones y en sus formas de organización y de acción [3]. Sus alumnos realizaron un trabajo de parecida magnitud para las ciudades, arrojando luz sobre la revolución *sans-culotte* [4]. El pueblo recuperó entonces su nombre y su dignidad. La “revolución burguesa” quedó petrificada. La tesis de Soboul escandalizó al descubrir lo que la historiografía conservadora ahora dominante busca disimular como sea: la democracia comunal, viva, ideadora de nuevas formas de vida política y social apoyadas en la ciudadanía y la soberanía popular, creadora de un espacio público democrático, alimentada por los derechos humanos y ciudadanos y aun inventora ella misma —de concierto con la revolución campesina— de un nuevo derecho humano: el derecho a la existencia y a los medios para conservarla. En suma: el descubrimiento de un verdadero continente histórico desconocido hasta la aparición de esos trabajos académicamente eruditos.

Sin embargo, Lefebvre y, luego, Soboul trataron de encuadrar la revolución popular autónoma en el esquema sedicentemente “marxista” de la “revolución burguesa”. Curiosa invención: contra la democracia comunal, Robespierre y la Montaña habrían instituido la llamada “dictadura del gobierno revolucionario”, que vendría a ser una suerte de reacción termidoriana *avant la lettre* y cuyo objetivo no sería otro que desbaratar el impulso democrático. Esta invención resulta asombrosa e incomprendible, desde luego. Pero no dejó de abrir brechas en distintos planos del esquema anterior.

Para empezar, los *enragés*, los hebertistas y los babuvistas no son ya aquí expresiones de un proletariado balbuciente, sino que han recuperado su lugar en la revolución popular autónoma. La revolución ha recobrado, así pues, una consistencia que le confiere un poderoso atractivo. Aparece una seria duda en lo atinente al carácter revolucionario de la burguesía, la cual, aquí, combate contra la democracia y contra los derechos humanos y ciudadanos. Y surgen más dudas: ¿hubo dictadura el año II? Sólo la tradición “marxista” lo ha sostenido. ¡Ni siquiera existe en la tradición termidoriana, que cultivaba las sospechas sobre la intención de Robespierre de aspirar a la tiranía! Sospechar una intención no es lo mismo que afirmar un hecho cumplido. Tampoco existe en la historiografía democrática de Alphonse Aulard y Philippe Sagnac [5]. La cosa no ofrece duda: es una invención de la tradición “marxista”. Grave error, pero —¡qué interesante!— error hecho suyo sin vacilación ni ponderación crítica por parte de la actual historiografía conservadora dominante, a fin de promover su tesis bienpensante de que la revolución o las revoluciones son la antítesis del derecho y no pueden sino conducir a dictaduras: y para demostrarlo, se apela a la tradición “marxista”. [6].

Por lo demás, ¿de verdad fueron los robiesperristas una fracción de la burguesía? Albert Mathiez ya puso seriamente en causa este asunto. ¿Cómo explicar, a fin de cuentas, el 9 de Termidor, si ya estaba en curso una reacción antipopular?

Repárese en que Lefebvre y Soboul, para mantener la coherencia, se vieron obligados —no sin dolor— a hacer pasar por un proyecto progresista el liberalismo económico al que se oponía el programa económico popular. Y a la Declaración de los Derechos Humanos y Ciudadanos, por un asunto de burgueses.

La historiografía conservadora actualmente dominante, es decir, la escuela de François Furet (ese Furet al que sus amigos del *Nouvel Observateur* apodaron, no sin humor, en octubre de 1988, “el rey del Bicentenario”), ha tratado de restaurar el esquema interpretativo de la “revolución burguesa”, sacudido hasta sus cimientos, como acaba de verse, por Lefebvre y Soboul. La escuela de Furet utiliza el esquema de la “revolución burguesa” para desembarazarse del movimiento popular y de sus preocupaciones y hacerlos desaparecer de la historia.

Léase la entrada “Barnave” redactada por F. Furet en el *Dictionnaire critique*, y se descubrirá esta apropiación del esquema de la “revolución burguesa” imputado a Marx, sólo que con una interpretación diferente [7].

Barnave pertenecía al lado izquierdo en 1789, es decir, que defendía la Declaración de los Derechos Humanos y Ciudadanos. Se pasó al lado derecho en 1790, convirtiéndose en el portavoz, en la Asamblea, del *lobby* esclavista. Defendió entonces el mantenimiento de la esclavitud, hasta conseguir, en el debate de mayo de 1791, que la Declaración de Derechos no se aplicara a las colonias apelando a los intereses materiales de los colonos y al interés nacional colonialista. Barnave rompió claramente con la teoría de la revolución expresada en la Declaración de Derechos Humanos y Ciudadanos. Sin embargo, Furet no toma en cuenta esa ruptura, y nos presenta a un Barnave que sería, a la vez, el hombre de los derechos humanos y el defensor del mantenimiento de la esclavitud y del prejuicio de color. Hay una contradicción aquí. Y Furet no parece percatarse. ¿Tampoco se percataba de ella el propio Barnave? Veámoslo.

Durante el debate sobre las colonias en la Constituyente, celebrado el 11 de mayo de 1791, Barnave presentó la Declaración de los Derechos como el “terror” de los colonos:

“Invito aquí a los diputados de las colonias a decir si no es verdad que el terror, en relación con la declaración de derechos, había imperado en las colonias, antes del decreto del 8 de marzo, y ello a causa de la gran imprudencia de la Asamblea Nacional al retrasar tanto el decreto.”

Por consiguiente, Barnave propuso una constitución específica para las colonias, que quedarían así excluidas del ámbito de aplicación de la Declaración de derechos. Exigió el mantenimiento de la esclavitud en las colonias y justificó el prejuicio de color:

“En Santo Domingo, casi 450.000 esclavos son contenidos por cerca de 30.000 blancos (...) Es, pues, físicamente imposible que el pequeño número de blancos pueda mantener a raya una tan considerable población esclava, si no viene aquí el medio moral en socorro de los medios físicos. Ese medio moral se halla en la opinión que pone una distancia inmensa entre el hombre negro y el hombre de color, entre el hombre de color y el hombre blanco. Esa opinión mantiene el régimen de las colonias y es la base de su tranquilidad.”[8]

Barnave es muy consciente de la contradicción existente entre los principios de la Declaración de Derechos y la defensa del sistema colonial esclavista, y manifiesta claramente su ruptura con los principios. ¿Por qué no rendir homenaje a su honradez intelectual, en vez de hacerlo pasar por lo que él mismo no quiso ser? Esa es cuestión que merece cuando menos plantearse.

Por lo demás, Barnave, al pasar del lado izquierdo al lado derecho, ha teorizado el primado de los intereses reales sobre el enunciado de los derechos. Ha visto en la revolución el momento de reajuste del poder político a las nuevas formas de propiedad. Esa forma de materialismo histórico característica de Barnave —que justifica la defensa violenta de la dominación del derecho burgués de propiedad, incluido el de los esclavos— es interpretada por F. Furet como “una prefiguración de Marx”: abriría una “filiación intelectual con Marx”, por decirlo con sus propias palabras.

¡Valiente puesta de Marx al servicio de la justificación de la “revolución burguesa esclavista de Barnave”! Que se pretenda involucrar a Marx en este asunto, debería cuando menos resultar sorprendente.

Ya se habrá notado que este esquema no es un concepto estabilizado, y hemos tenido ya ocasión de ver el encadenamiento sucesivo de tres definiciones distintas y aun contradictorias. Harto difícil, pues, convertirlo en una “categoría histórica”.

El esquema interpretativo de la “revolución burguesa” ha venido paulatinamente a convertirse en un prejuicio. Como tal, su función es la de impedir pensar. Me gustaría mostrar ahora, a través de tres ejemplos significativos, esta función del prejuicio.

Empecemos con el problema de la pérdida de visibilidad de una concepción *ético-política revolucionaria de la libertad republicana*, ampliamente expresada durante la revolución, y que fue luego recubierta y eclipsada por un liberalismo económico privilegiado de manera unilateral, entre otros, por los sostenedores del esquema interpretativo de la “revolución burguesa”.

La Declaración de los Derechos Humanos y Ciudadanos de 1789 ha sido el producto de tres siglos de experiencias y reflexiones centradas en la idea del derecho natural universal. La filosofía del derecho natural moderno, confrontada con las conquistas coloniales, con el exterminio de los indios, con la reducción a esclavitud de los negros, con las masacres de las guerras de religión, con el despotismo del Estado, con la expropiación de los pequeños productores, con la prostitución de la subsistencia, se afirma, en un esfuerzo cosmopolita, como la conciencia crítica de la “barbarie europea”.

La Declaración de Derechos de 1789 no ha sido, pues, obra de unos días. Su objetivo era poner fin al despotismo y a la tiranía.

La monarquía de derecho divino era de naturaleza despótica. El rey no era responsable sino ante Dios. Aunque debía respetar la “constitución” del reino, su irresponsabilidad autorizaba al déspota a violar esos límites puramente morales y a convertirse en un tirano.

Al instituir la Declaración de Derechos Humanos y Ciudadanos, la revolución quería poner fin a un despotismo que se fundaba en una teoría práctica del poder sin otras limitaciones que las morales (el buen príncipe), es decir, sin derecho. El principio de soberanía popular destruía ese derecho divino y restituía la soberanía, como bien común, al pueblo. Al hacerlo, el principio de soberanía se acompañaba de la separación entre política y teología: en el núcleo de la doctrina de los derechos humanos y ciudadanos se halla la libertad de conciencia, ese precioso fruto producido por los heréticos que afirmaron, contra todos los dogmatismos doctrinales, la existencia de un derecho natural que, vinculado a la persona, pasa por delante de cualquier poder cismundano y se impone a todas las instituciones creadas por los hombres.

En este sentido, la Declaración de los Derechos Humanos y Ciudadanos fundaba un contrato social en la protección de los derechos personales y del derecho colectivo de soberanía popular, es decir, en principios concretamente traducidos a términos de derecho.

Apoyándose en las experiencias holandesa e inglesa, así como en la de los EEUU, la Declaración de Derechos instituía el principio lockeano del poder legislativo —expresión de la conciencia social— como poder supremo.

A *contrario*, el poder ejecutivo se consideraba peligroso por naturaleza. En efecto, el despotismo se caracterizaba, y sigue caracterizándose, por una confusión del ejercicio de los poderes legislativo y ejecutivo. El ejecutivo tenía, así pues, que ser estrictamente subordinado al legislativo y ser pasible de responsabilidad, es decir, verse obligado a rendir cuentas sin dilación, a fin de impedir daños lo antes posible.

Insistamos en esto: el objetivo de las revoluciones de 1789 y de 1792-94 era el de declarar los derechos del hombre y del ciudadano, construir un poder legislativo supremo e inventar soluciones nuevas para lograr subordinar el ejecutivo —peligroso cuando se autonomiza— al legislativo.

La teoría de la Revolución de los Derechos Humanos y Ciudadanos es, pues, una afirmación de la libertad republicana: la Declaración de Derechos dice que el objetivo del orden social y político es la realización y la protección de los derechos de libertad de los individuos y de los pueblos, a condición de que esos derechos sean universales, es decir, recíprocos, no pudiendo

así pues, transformarse en su contrario, es decir, en privilegios. Esta teoría de la revolución sostiene asimismo la posibilidad de una sociedad fundada, no en la fuerza, sino en el derecho. Aquí, la legitimidad del derecho se convierte también en el problema de la política. [9]

Un conflicto paradigmático se produjo durante la Revolución cuando estalló la contradicción entre la libertad política fundada en un derecho personal universal y lo que se llama libertad económica. Desarrollemos un poco este punto.

El movimiento popular —y en particular, campesino— volvió a poner en cuestión la institución del señorío no sólo reapropiándose las tenencias y los bienes comunales usurpados por los señores, sino oponiéndose también a la concentración de la explotación agrícola realizada por los grandes agricultores capitalistas.

Por otra parte, la sociedad estaba amenazada por las transformaciones de tipo capitalista en el mercado de subsistencias. Comenzaba la Guerra del trigo [10] : los grandes comerciantes de granos buscaban un entendimiento con los grandes productores para liquidar los mercados públicos controlados por los poderes públicos y substituirlos por un mercado mayorista privado. Esos grandes comerciantes llegaron a ser capaces en determinados sitios —señaladamente, en las ciudades— de controlar el abastecimiento del mercado e imponer los precios. La especulación alcista de los precios de las subsistencias se convirtió en uno de los grandes problemas de esta época, como tan notablemente han conseguido mostrar los trabajos de Edward Palmer Thompson.

Ello es que la Asamblea constituyente se alineó con la política de los economistas liberales, proclamó la libertad ilimitada de la propiedad y votó a favor de la ley marcial para reprimir las resistencias populares. La contradicción que estalló entre el derecho de propiedad, que no es universal, y el derecho natural a la vida y a la conservación de la existencia fue paradigmática. Dos concepciones de la libertad se enfrentaban. El liberalismo económico reveló su carácter iliberal renunciando a la universalidad del derecho y rompiendo así con la teoría de la revolución de los derechos humanos y ciudadanos. La Constitución de 1791 violó la Declaración de Derechos imponiendo un sufragio censitario que restringía el derecho de voto a los jefes de familia ricos, mantenía la esclavitud en las colonias en nombre de la preservación de las propiedades —ya tuvimos ocasión de verlo con Barnave— y aplicó la Ley Marcial provocando una guerra civil en Francia y en las colonias: la gran insurrección de los esclavos comenzó en Santo Domingo en agosto de 1791 y no concluyó hasta la abolición de la esclavitud y la independencia de la isla.

La Revolución del 10 de agosto de 1792 vino a revertir esa situación. El movimiento democrático volvió a poner en el orden del día la Declaración de Derechos y exigió un nuevo derecho humano: el derecho a la existencia y a los medios necesarios para conservarla. Los derechos económicos y sociales fueron una genuina invención de este período.

La libertad ilimitada del derecho de propiedad y la Ley Marcial fueron abolidas. Entre 1792 y 1794 se elaboró un programa de “economía política popular”, como se le llamó en la época: el movimiento popular realiza una verdadera reforma agraria, llegando a recuperar la mitad de las tierras cultivadas y la propiedad comunal. Fue suprimido el señorío jurídico y político y reemplazado por la comunidad aldeana. La política del *maximum* reformó los mercados públicos y creó los graneros comunales que permitieron controlar los precios y reajustar precios, salarios y beneficios.

Por otra parte, se practicó de forma nueva la concidadana. El sufragio universal estaba legalmente restringido a los varones, pero, en la práctica, un sinnúmero de asambleas primarias eran mixtas y ofrecían el derecho de voto a las mujeres. Los ciudadanos participaban realmente en la formación de la ley discutiendo en sus asambleas, lanzando peticiones y manifestándose. Ciudadanos y diputados constituían de consuno el poder legislativo, poder supremo, creando una experiencia original de espacio público de reciprocidad del derecho [11]. Lo que era la definición misma que se daba entonces de la República: un espacio público en trance de ampliarse y de permitir a los ciudadanos, no sólo comunicarse entre sí, sino decidir, actuar e instruirse.

Esta economía política popular inventó una solución original al subordinar el ejercicio del derecho de propiedad de los bienes materiales al derecho a la vida y a la existencia, primer derecho humano. El derecho a la vida es una propiedad de todo ser humano, y goza de primacía por encima del derecho de las cosas.

Nada más “liberal” en un sentido robusto y genuino del término que este programa de economía política subsumida bajo el derecho natural: el ejercicio de la libertad va, en efecto, ligado a la naturaleza universal del ser humano; es una cualidad recíproca fundada en la igualdad de todos en derechos reconocida por la ley, mientras que la libertad económica indefinida no es una libertad civil, sino una “libertad” antinómica de la libertad política republicana: una “libertad”, esto es, destructora de todo pacto social y, por lo mismo, de toda sociedad política. Es entonces por antífrasis que la economía clásica se pretende política, a menos que se considere a la política una actividad necesariamente despótica, como era —bien es cierto— el caso de los economistas fisiócratas y de los economistas que urgieron a la Ley Marcial.

Se ve bien aquí que esta concepción ético-política revolucionaria de la libertad resulta congenial con las preocupaciones de Marx cuando éste comenta la ley relativa al robo de leña, así como con sus críticas al derecho de propiedad en las declaraciones de derechos de 1789 y de 1793 en *La cuestión judía*, o en la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho* a propósito del poder legislativo. [12].

Sin embargo, el esquema interpretativo de la “revolución burguesa” se revela incapaz de tomar en consideración esta gran lucha entre las dos concepciones de la libertad que acabo de mencionar. Se limita a una justificación unilateral del liberalismo económico, descubriendo así su incapacidad para comprender esta realidad histórica.

Me gustaría ahora recordar la dimensión cosmopolita de la Revolución de los Derechos Humanos y Ciudadanos, una dimensión estupefacientemente ignorada por la historiografía en general, y en particular, por la tradición “marxista” de la “revolución burguesa”.

Comencemos por precisar que la Revolución que tuvo lugar en Francia se desarrolla en el cuadro de un gran ciclo de revoluciones abierto por las independencias de Córcega y de los EEUU, continuado por las revoluciones de Europa, por la revolución de Haití y luego, de nuevo, a comienzos del siglo XIX, por las independencias de las colonias portuguesas y españolas en América. Dicho de otra forma: la Revolución en Francia no estuvo aislada, sino que se desarrolló en medio de un gran movimiento de descolonización de América. ¿No merece atención la dimensión mundial de este ciclo revolucionario?

En 1789, el Reino de Francia era una potencia conquistadora en Europa y colonialista fuera de Europa. Varios pensadores de la Ilustración habían analizado ya este sistema vinculándolo a formas de economía de la dominación fundadas en el intercambio desigual. Ese sistema imperialista había sido calificado como “barbarie europea” por Diderot y Mably, por ejemplo. [13]

Thomas Paine, precisamente cuando iba a ser elegido diputado a la Convención, publicaba *Los derechos humanos*, en donde criticaba los fundamentos antropológicos del derecho público europeo. Rechazaba la denominación de “estado civilizado” que se atribuía Europa por oposición al “estado salvaje”. Paine mostró la íntima relación existente entre la política interior y exterior despótica de los estados europeos. El sistema económico y la política colonial han provocado —escribía— una crisis social que es la vergüenza de Europa, y ese sistema no es propiamente ni un estado civilizado ni un estado salvaje, sino un estado de barbarie. Paine esperaba que las revoluciones en Europa y en los dominios coloniales europeos abrirían un proceso de inversión de las políticas de gran potencia. Formuló esta perspectiva en los términos siguientes: “¡Derechos humanos o barbarie!”. [14]

Existía en esa época una vigorosa corriente de pensamiento y de acción crítica del imperialismo europeo que, lejos de ser eurocéntrica, expresaba lúcidamente la amenaza que representaba la barbarie europea, para la propia Europa y para el mundo.

He aquí una de las dimensiones más interesantes de la historia de fines del siglo XVIII.

Precisemos que la teoría revolucionaria de los derechos humanos y ciudadanos planteó el problema, no sólo en términos políticos atinentes a una sociedad política aislada, sino de manera cosmopolita, integrando las relaciones que una sociedad particular mantiene con los otros pueblos.

El objetivo de la constitución de los derechos humanos y ciudadanos no era, en efecto, la construcción de una soberanía nacional estanca en relación con los derechos de los otros pueblos. También aquí el derecho natural de los pueblos a su soberanía implicaba el principio de reciprocidad del derecho universal. [15]

En 1790, la Asamblea constituyente renunció solemnemente a las guerras de conquista en Europa. La revolución democrática, luego de liberarse de la guerra de conquista –verdadera diversión arteramente buscada por los girondinos entre septiembre de 1792 y marzo de 1793–, fue más lejos todavía, y sostuvo a la revolución de los esclavos de Santo Domingo aboliendo la esclavitud y desarrollando una política común contra los colonos esclavistas y sus aliados ingleses y españoles. Una perspectiva descolonizadora tomaba cuerpo. Pero fue frenada, y luego revertida, por el 9 de Termidor y sus secuelas. La Constitución termidoriana de 1795 reanudó una política de conquista en Europa y colonial, fuera de Europa. Esa constitución, que suprimió las instituciones democráticas y el sufragio universal masculino, preparó la restauración de la esclavitud por Bonaparte. Ya en la expedición a Egipto en 1798, Bonaparte tenía esclavos. En 1802, Bonaparte lanzó sus ejércitos contra las Antillas y la Guayana para restaurar la esclavitud. Lo que provocó la independencia de la República haitiana (1804).

A despecho de los reiterados llamamientos hechos por los historiadores de las revoluciones coloniales –basta pensar en James y Césaire–, hay que reconocer con Yves Bénot el asombroso silencio de la historiografía de la Revolución francesa respecto del problema colonial. Más perturbador es todavía el silencio de los historiadores marxistas de todas las tendencias, “ortodoxas” o “disidentes”: el resultado es el mismo. [16].

También aquí, el esquema interpretativo de la “revolución burguesa” se revela incapaz de comprender la realidad histórica. Y ya tuvimos ocasión de ver cómo ha podido meterse al esclavista Barnave en la filiación intelectual de Marx, ¡y en nombre de Marx! ¡A este punto se ha llegado!

Querría recordar simplemente, para terminar, algunos hechos que se oponen tercamente a los resultados que algunos se complacen en atribuir a las “revoluciones burguesas”. Éstas habrían permitido, se nos dice, al mismo tiempo que el advenimiento del capitalismo, el de la democracia y de los derechos humanos.

Por lo pronto: ¿hay que justificar, como hacen algunos sin la menor ponderación crítica, el advenimiento del capitalismo? En lo atinente al advenimiento supuestamente paralelo de la democracia y de los derechos humanos, se me permitirá probar con hechos la falsedad de esta afirmación en lo tocante a la historia francesa:

[La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789](#) promulgaba unos derechos vinculados a la persona, y por lo mismo, universales. Pero la Constitución de 1791 violó la Declaración de derechos y estableció un sistema censitario que se llamó en la época “aristocracia de la riqueza”: el derecho de sufragio no se vinculaba a la persona, sino a la riqueza, es decir, a las cosas. La Revolución del 10 de agosto de 1792 anuló esta Constitución de 1791, y [la Constitución de 1793](#) reestableció los principios de la Declaración de los Derechos Humanos y Ciudadanos, es decir, de los derechos naturales vinculados a la persona. Fue entre 1792 y 1794 cuando surgieron instituciones democráticas: democracia comunal, diputados y agentes electos del ejecutivo, descentralización administrativa responsabilizada, aparición de un espacio público en trance de ampliación. Ese proceso fue frenado y reprimido a partir del 9 de Termidor, y la Constitución de 1795 suprimió las instituciones democráticas y las comunas y volvió a establecer un sistema censitario. En el momento en que “la burguesía” tomó el poder, suprimió las instituciones democráticas. Y no sólo eso, sino que rompió con la teoría de la revolución: en efecto, la Constitución de 1795 repudió la filosofía del derecho natural moderno y la concepción de un derecho vinculado a la persona y recíproco. He aquí lo importante y lo que la historiografía sigue demasiado a menudo fingiendo no comprender. [17]

Bajo el Consulado y el Imperio, Bonaparte, restaurando la esclavitud, consiguió que se perdiera hasta la memoria de la filosofía del derecho natural moderno y aun la idea misma de una declaración de los derechos humanos y ciudadanos. En lo tocante a la democracia, dejó de existir en Francia durante un siglo entero. Fueron las revoluciones de 1830, 1848 y 1871 las que recuperaron las ideas de democracia y de derechos humanos, no consiguiendo imponer la estabilización del sufragio universal masculino hasta la llegada de la III República. En lo tocante a la Declaración los Derechos Humanos y Ciudadanos, repudiada en 1795, no reapareció hasta... ¡1946!, es decir, 150 años después de su declaración y tras una terrible guerra mundial contra el nazismo.

Lo que desde luego no se ve, mírese como se mire, es que el advenimiento de la democracia y de los derechos humanos haya corrido en paralelo al del capitalismo. Ese pretendido paralelismo, que pretende dar a entender que la filosofía del derecho natural moderno, la teoría de la revolución de los derechos humanos y ciudadanos, habría sido la ideología de los capitalistas, está en manifiesta contradicción con el hecho de que esa filosofía fue, muy al contrario, expresión señera de la consciencia crítica de la barbarie europea. [18]

## NOTAS

[1] Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française*, París, 1904, reed. Ed. Sociales, 6 vols.

[2] A. Mathiez, *L'Heure*, 3-01-1917. Véase también: J. Friguglietti, *Albert Mathiez historien révolutionnaire*, Paris, Soc. des Études robespierristes, 1974, p. 219.

[3] G. Lefebvre, *Les Paysans du Nord*, Lille, 1924, rééd. Colin, 1972 ; "La Révolution française et les Paysans", *Etudes sur la Révolution française*, P.U.F., 1953.

[4] A. Soboul, *Les Sans-culottes parisiens en l'an II*, Paris, 1958 ; G. Rudé, *La foule dans la Révolution française*, 1959, traducida al francés en Maspero, 1982 ; R. Cobb, *Les armées révolutionnaires*, Paris, Mouton, 1961, 2 t. ; K.Tonnesson, *La défaite des Sans-culottes*, Paris-Oslo, 1959, reed. 1978.

[5] A. Aulard, *Histoire politique de la Révolution française*, Paris, 1901 ; *Recueil des Actes du Comité de salut public*, Paris, después de 1889, cf. t.1, "Présentation". P. Sagnac, *La législation civile de la Révolution française*, Paris, 1898, reed. Ginebra, Mégariotis, 1979.

[6] Véase, en particular, el catecismo marxista de F. Furet, *Marx et la Révolution française*, Flammarion, 1986. El lector se divertirá viendo como, en la p. 57, F. Furet, juzgando a Marx no marxista, lo califica de "extravagante". [Antes de convertirse en un intelectual de la nueva derecha en los 70, François Furet, que jamás tuvo una formación científico-académica, fue un funcionario particularmente dogmático del Partido Comunista Francés. En calidad de tal, llamó repetidamente a capítulo a destacados académicos marxistas (como Albert Soboul), cuyas investigaciones historiográficas los alejaban progresivamente del dogma estalinista de la Revolución francesa como "revolución burguesa". NT.]

[7] F. Furet, M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, 1989, reed. aumentada Champs-Flammarion, 1992.

[8] *Archives Parlementaires*, después de 1867, t. 25, Assemblée constituante, Barnave, 11 de mayo de 1791, p. 757 et 23 septiembre 1791, t. 27, p. 256. J.P. Faye ya había llamado la atención sobre la ruptura de Barnave con la Declaración de Derechos en 1790-91, *Dictionnaire politique portatif en cinq mots*, Idées Gallimard, 1982, p.112.

[9] Sobre el lockeanismo revolucionario, véase S.Rials, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Pluriel, 1988; así como Florence Gauthier, [Triomphe et mort du droit naturel en révolution, 1789-1795-1802](#), Paris, P.U.F., 1992.

[10] Sobre la Guerra del trigo, véase Fl. Gauthier y G.R. Ikni (comps.), *La Guerre du blé au XVIIIe siècle*, Passion chez Verdier, 1988 (una colección de artículos en homenaje a E.P. Thompson y bibliografía sobre este asunto).

[11] Véase D. Godineau, *Citoyennes tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution*, Alinéa, 1988. Véase la síntesis de R. Monnier, *L'espace public démocratique*, 1789-95, Kimé, 1994.

[12] K. Marx, *Critique du droit hégélien*, 1843, trad. Paris, 10x18, 1976 ; *Sur la question juive*, trad. de J.M. Palmier, Paris, 1968 ; P. Lascoumes, H. Zander, *Marx, du "vol de bois" à la critique du droit, édition critique*, P.U.F., 1984.

[13] Raynal, *Histoire philosophique et politique ... des deux Indes*, 1772-81, textos seleccionados por Y. BENOT, La Découverte, 1988. Diderot redactó varios capítulos, cf. p. 5; Mably, *Le droit public de l'Europe*, 1740-64, así como *Les entretiens de Phocion*, 1763, Desbrières, 1794-95, t. 6 y 10.

[14] T. Paine, *Les droits de l'homme*, Londres, 1791-92, trad. francesa Belin, 1987, 2ª parte.

[15] Véase Fl. Gauthier, [Triomphe et mort du droit naturel en révolution](#), *op. cit.*, IIIª parte: "Une cosmopolitique de la liberté".

[16] C.L.R. James, *Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la Révolution de Saint-Domingue*, edición inglesa originaria, 1938 [hay traducción castellana en la editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2003: *Los jacobinos negros*]; A. Césaire, *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial*, Présence Africaine, 1961 ; Y. Bénot, *La Révolution française et la fin des colonies*, La Découverte, 1988, particularmente el capítulo intitulado "Dans le miroir truqué des historiens".

[17] Por ejemplo M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, 1989, que no distingue entre un "derecho natural" como el declarado en 1789 y en 1793, y un "derecho del hombre en sociedad": véase su IIª parte.

[18] Este texto es una traducción de un artículo aparecido originalmente en *Raison Présente*, n°123, 1997, págs. 59-72. La traducción se ha realizado con unas ínfimas modificaciones léxicas, para adaptar el texto a la actual visión actual de la autora. [NT.]

Florence Gauthier es miembro del Consejo Editorial de *SinPermiso*

Traducción para [www.sinpermiso.info](http://www.sinpermiso.info): Antoni Domènech

**sinpermiso** electrónico se ofrece semanalmente de forma gratuita. No recibe ningún tipo de subvención pública ni privada, y su existencia sólo es posible gracias al trabajo voluntario de sus colaboradores y a las donaciones altruistas de sus lectores.